# TEOLOGIA DOGMÁTICA

VOL. I

*Revelação e fé — Deus — A Criação*

2ª IMPRESSÃO

EDIÇÕES PAULINAS

http://www.obrascatolicas.com

Verlag Herder Kad Co Freiburg im Br. - Deutsch.
Achte Auflage 1932

Tradução de **Pe. Vicente Pedroso**

Revisão final de Mons. J. Lafayette Álvares

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

REIMPRIMATUR
São Paulo, 19 de setembro de 1963
Mons. J. Lafayette Álvares
*Vigário Geral*

Direitos reservados à Pia Sociedade de São Paulo
Praça da Sé, 180 - Caixa Postal 8107 - S. PAULO
1964

# *APRESENTAÇÃO*

*É com sentimento de profundo reconhecimento a Deus que a nossa Congregação pode colocar à disposição do Clero e do laicato católico da nação uma obra de Teologia Dogmática como esta do P. Bernardo Bartmann; isso é como um digno complemento das várias iniciativas bíblicas, da abundante produção destinada às vocações e à formação da juventude, e como início de uma sempre mais intensa colaboração à obra de formação do Clero e do laicato católico que além da Teologia Dogmática tem, já em estudo bem adiantado, uma bela apresentação da filosofia escolástica, e, sucessivamente, de tôdas as outras disciplinas de formação teológica e pastoral.*

*A obra de Bartmann é conhecidíssima e dispensa uma longa apresentação. Só o fato de estar traduzida em tôdas as línguas mais faladas — também naquelas que notòriamente apreciam mais uma produção própria do que a de outras nações — é suficiente para recomendá-la. Há obras que têm a felicidade de satisfazer plenamente a determinadas exigências do público; e a obra de Bartmann é uma dessas. Para aquêles que procuram uma exposição teológica profunda, viva, bem persuasiva pela sua documentação e realizada num plano livre do tradicional esquema demonstrativo das aulas; para aquêles que buscam uma exposição teológica já pronta para ser transmitida em linguagem de pregação; aos numerosíssimos leigos cultos de bom espírito católico, que percorrem livrarias em busca de algo tão difícil de se encontrar a fim de satisfazer seu admirável desejo de profundo conhecimento religioso: eis que a obra de Bartmann oferece uma resposta satisfatória e, ao mesmo tempo, insuperável.*

*Um elevado número de edições — sempre atualizada — teve esta obra teológica em várias nações. Julgamos que também no grande campo católico do Brasil, possa ela prestar seu ótimo serviço.*

*A Pia Sociedade de São Paulo a que a Igreja confiou — nobre tarefa, sob vários aspectos assaz difícil —* o apostolado das Edições *nas suas variadas acepções modernas, pede aos Sacerdotes, aos Professôres, aos Clérigos, aos estudantes e leitores de tôdas as categorias sociais uma fraterna união de oração e colaboração, para que se realize sempre em maior escala o grande desejo do Apóstolo que "a palavra de Deus se propague e seja glorificada (Tes 3,1) de modo mais rápido e eficaz.*

*Com a ação compreensiva e construtiva de todos, espera-se sempre melhor saciar aquela fome e sêde da palavra de Deus, de que*

http://www.obrascatolicas.com

oportunas aos tempos modernos.

Eis que vêm dias, diz o Senhor,
em que eu enviarei fome sôbre a terra,
não fome de pão ou sêde de água,
mas fome de ouvir a palavra do Senhor (Amós, 8,11).

*Jesus Mestre, Luz do mundo, torne penetrante e fecunda a obra apostólica de cada um; e dê a estas páginas de Teologia a graça de conseguir tôdo o fruto pelo qual foram preparadas.*

*São Paulo,* 25 *de janeiro de* 1962.

P. João Roatta, SSP.
*Superior Provincial*

## ADVERTÊNCIA

**Os trechos que se encontram entre astericos, as notas no rodapé das páginas, os apêndices aos tratados da Graça e da Igreja, a tradução de** alguns **textos latinos mais** importantes, **as notas** bibliográficas **e as leituras** são **propriedade da terceira edição** italiana **e que por se tratar, sem dúvida, de valioso subsídio,** aproveitamo-las **para a presente** edição.

As *leituras* escolhidas com o critério de tornar a exposição das verdades cristãs mais aderentes à vida e mais correspondentes às exigências do apostolado (foram aproveitadas, portanto, aquelas que orientam tôda a matéria para uma visão cristocêntrica), não prejudicam a economia da obra original e podem ser de grande utilidade para a pregação, justamente porque informam sôbre as mais recentes orientações da teologia.

Para as notas bibliográficas valemo-nos da 5ª edição italiana, na qual se acham perfeitamente atualizadas, e dedicam uma consideração tôda particular à literatura teológica mais recente, também daquela não rigorosamente científica, mas de valor mais imediato para a apologética, a espiritualidade e a pregação. Por fim, de cuidado especial foi alvo a literatura brasileira, portuguêsa e espanhola.

## TIPOS GREGOS

**O prezado leitor estranhará, sem dúvida, a falta de espíritos e acentos nos tipos gregos.**

**Esta lacuna deveu-se ao fato de não termos encontrado êsses tipos no mercado brasileiro e por não querermos atrazar por mais tempo a publicação da obra.**

# INTRODUÇÃO

# REVELAÇÃO E FÉ, PRINCÍPIOS DA DOGMÁTICA

**Sumário.** — Dever principal da introdução é tratar das fontes da Dogmática, que são a Revelação da parte de Deus e a Fé da parte do homem. Aos dois temas centrais da Revelação e da Fé acrescentam-se geralmente algumas questões complementares. Eis, portanto, a ordem dos capítulos: 1º Dogmática e Dogma. 2.º Princípios ou fontes da Dogmática. 3º Método e dever da Dogmática. 4º Panorama histórico da Dogmática.

*Melquior Cano* († 1560) foi o primeiro a escrever formalmente uma introdução à Dogmática, com o *De locis theologicis libri duodecim.* A obra apareceu para atender às exigências de método teológico, suscitadas pelo Humanismo e particularmente pelo Protestantismo; seguindo o esquema aristotélico dos *Tópicos,* trata das fontes dos lugares donde a Dogmática haure seus argumentos. Dez são as fontes estudadas por Cano: a Escritura, a Tradição, a Igreja Católica, o Concílio, a Igreja Romana, os Padres, a Escolástica, a Razão, a Filosofia e a História. Desenvolve êle apenas os princípios já encontrados nos Padres, como Irineu, Tertuliano, Agostinho, Vicente de Lérins. Também Santo Tomás escreveu uma introdução, breve e importante, à teologia, na primeira questão da *Summa Theologica.* O mesmo fizeram São Boaventura e outros Escolásticos posteriores, comentando o Proêmio ao primeiro livro das *Sentenças* de P. Lombardo. Mas Melquior Cano teve o mérito de tratar das fontes, até então dispersas, de forma orgânica e sistemática e tendo em conta suas diferenças. Veja-se *A. Lang,* Die Loci theologia des Melchior Cano und die Methode des dogm. Beweises, München 1925. (Sôbre esta obra cfr. Révue des scienc. phil. et theol. 1926 pp. 585-590).

http://www.obrascatolicas.com

CAPÍTULO PRIMEIRO

# DOGMÁTICA E DOGMA

## § 1. Dogmática e Teologia.

**1. Teologia em geral.** — A Dogmática é hoje parte especial da Teologia. *Dogmática* e *Teologia* são têrmos vinculados por íntimo parentesco e não raro usados como sinônimos. Aquêle (Dogmática) é relativamente novo, pois remonta sòmente ao século XVII; êste, ao invés (Teologia), é antigo.

A antiguidade era pródiga do título de teólogo. De fato, atribuía-o aos cantores e aos poetas (como Orfeu, Lino, Homero, Hesíodo), aos grandes mestres da filosofia (como Platão, os Estóicos, os Pitagóricos, os Neoplatônicos), aos sacerdotes adidos aos oráculos e aos oficiantes do culto do imperador. As declarações que todos êles emitiam sôbre Deus e as realidades divinas eram chamadas de *θεολογια* (*θεολογειν*).

Na *Patrística* são considerados teólogos os depositários da Revelação e os hagiógrafos do Antigo e do Novo Testamento, particularmente Moisés e os Profetas, São João e São Paulo, sobretudo Cristo. Entre os Padres, são teólogos os defensores da ortodoxia, como Santo Atanásio, São Basílio, São Gregório Nazianzeno, e os mais célebres doutôres e pregadores católicos.

Para os Padres, *Teologia* é todo ensinamento que se refere a Deus e às coisas divinas em geral, quais sejam a Revelação divina, a doutrina da Trindade, da divindade de Jesus Cristo e do Espírito Santo, da criação, os ensinamentos particulares concernentes à fé, os louvores de Deus e as orações.

*Santo Agostinho escreve*: "Com a palavra grega *Teologia* queremos significar a ciência ou o ensino referente à Divindade" (Civ., 8, 1). O Pseudo-Dionísio inclui na noção de Teologia todo o conteúdo do Antigo e do Novo Testamento (De myst. theol., 3). Como Santo Agostinho e o Pseudo-Dionísio são os principais mestres dos Escolásticos, compreende-se fàcilmente como êstes aceitaram sua terminologia. Além disso, para fazer ressaltar o caráter sobrenatural da Teologia usavam também os têrmos "sacra doctrina, scientia divina". Geralmente falando, a Escolástica considera Deus como princípio e fim de tôda a Teologia. *Santo Tomás*: "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei". *São Boaventura*: "Sacra doctrina sc. theologia, quæ principaliter agit de primo principio sc. de Deo trino et uno" (Brevil. 1, 1).



Célebre é a distinção entre a *Teologia natural* e a *sobrenatural*. Já Santo Agostinho distingue a ciência pagã acêrca da Divindade, que chama "theologia naturalis", da cristã (Civ. 8, 1; De Trin. 14, 1,3): mas, na verdade, é a Escolástica que faz uma distinção clara e precisa, entre a "theologia naturalis, rationalis" e a "theologia supernaturalis, revelata". Santo Tomás escreve: "Theologia quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt *secundum genus* ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur" (S. th., I, 1. 1 ad 2). As duas teologias têm princípios essencialmente diferentes: uma funda-se sôbre a razão pura, a outra estriba-se sôbre a divina Revelação.

A começar do século passado costuma-se dividir a Teologia, tomada na sua mais vasta acepção, em *histórica, doutrinal* e *prática*. (Veja-se a *leitura* que segue o presente parágrafo).

**2. Noção da Dogmática.** — Com o nome de Dogmática ou Teologia dogmática entende-se hoje a exposição científica, isto é, em forma orgânica e com unidades sistemáticas, das verdades e dos fatos sobrenaturais, concernentes à salvação e contidos na Revelação. É evidente que esta exposição pressupõe a unidade objetiva e a conexão lógica da Revelação mesma. Fôsse esta um caos, dela a Teologia não poderia extrair um sistema coerente; quando muito, uma artificiosa composição.

Quanto às relações da *Dogmática* com as outras disciplinas teológicas, devemos particularmente considerar as que seguem paralelamente com a *Moral* e a *Exegese*.

Até o Concílio de Trento, a Dogmática e a Moral, seja na Escritura seja nos Padres e na Escolástica, foram tratadas juntamente. As exigências dos tempos modernos trouxeram a separação das duas disciplinas, mas não se deve ignorar sua conexão histórica e especialmente teológica.

Enquanto a Dogmática se ocupa das verdades de fé, a Moral estuda as regras práticas da vida cristã; uma destina-se particularmente à inteligência, a outra à vontade. Ambas haurem na mesma fonte sobrenatural e sôbre se servirem ordinàriamente de idêntico método, também visam o mesmo objetivo: fazer com que os homens vivam na união com Deus. A Dogmática, entretanto, tem o fim diretivo, pois deve expor os princípios sôbre os quais a Moral se apóia, — como a doutrina de Deus, da Graça, da Igreja, das virtudes —; exige da disciplina irmã igual espírito de fé e senso do mistério. Com justa razão fala-se de "dogmata morum" e de "dogmata fidei". Uma separação interna entre Dogmática e Moral, como se propugnava na época iluminística, privaria a Moral do seu prestígio e da sua linfa vivificadora.

Análoga a relação da Dogmática com a *Exegese*. Esta fornece materiais sãos à Dogmática, mas, não obstante certa autonomia, de-

http://www.obrascatolicas.com

ve-se-lhe subordinar. Cada qual, possui método próprio. A Exegese estuda a Revelação escrita analìticamente, ao passo que a Dogmática considera as verdades sintèticamente, no seu conjunto, sem com isso se afastar da Exegese quando se trata de argumentações precisas. O método anti-histórico, com que se extraem textos bíblicos do seu contexto para os aplicar a uma tese, método que nada tem de científico, não pode ser recriminado à Dogmática mais recente.

**3. Objeto da Teologia.** — Pròpriamente, foi a Escolástica que pôs a questão do objeto (subjectum) da Teologia. Santo Tomás respondeu que é essencialmente *Deus*, princípio e fim de tôdas as coisas. Por conseguinte, tudo deve ser considerado e estudado em relação a Êle (S. th., I, 1, 7).

**4. Caráter científico da Teologia.** — Indaga a Escolástica se a Teologia é ciência. Santo Tomás, depois de ter feito cuidadosa distinção entre a fé e a ciência — "impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum" (S. th. II-II 1, 5) — responde ser a Teologia uma ciência, mas ciência *subalterna* e não *absoluta*, pois não prova seus princípios, mas os recebe de uma ciência mais alta, a "sciencia Dei et beatorum" de que "est velut impressio" em nós (S. th. I, 1, 2 e 3 ad 2). Duns Escoto está substancialmente de acôrdo com Santo Tomás.

A Dogmática, recebendo seus princípios da fé, procede à maneira de todo saber racional: procura, servindo-se de raciocínios, de sistematizações lógicas, de analogias, estender o seu campo e realizar rigorosa unidade e perfeita conexão, sem jamais esquecer seu caráter de ciência da *fé*. Assim, a Teologia torna-se a primeira e a mais elevada de tôdas as ciências.[1] Possui êsse primado, quer por seu *objeto*, que é Deus, quer pelo motivo de sua *certeza*, que é garantida pela Verdade eterna, quer ainda por seu *valor*, pois seu objetivo é dar-nos a verdade que nos garante a salvação e a bem-aventurança (S. th. I, 2, e 5). Não

[1] "Tudo o que o pai dos homens, saído das mãos de Deus, e seus primeiros filhos transmitiram à memória do gênero humano e à tradição universal; tudo o que os profetas e os verdadeiros filhos de Deus em todos os tempos puderam ver e receber de Deus; tudo o que os Apóstolos de Cristo, os Mártires e os Padres compreenderam; tudo o que as meditações dos solitários, que amaram sòmente a verdade, misteriosamente suscitaram no espírito humano; tudo o que as grandes ordens religiosas, trabalhando em comum, confrontando, discutindo sem cessar os trabalhos, desenvolveram e determinaram; tudo o que os concílios gerais, as primeiras assembléias universais que o mundo viu, definiram; tudo o que os erros, vindos à luz, reconhecidos e julgados por seus frutos, na importante história das seitas, tiraram-nos de incerteza; tudo o que os santos e as santas, fontes vivas de pura luz, inspiraram sem escrever nem falar: tudo isso junto, eis a teologia católica. Agora compreendeis que esta é a única ciência que o espírito humano gerou coletivamente. As grandes obras filosóficas são obras de grandeza isolada; a obra teológica é um movimento complexo da vastidão do coração e da imensidade do espírito humano. Além disso, se é verdade (e não pode haver dúvida disso) que onde os espíritos se unem, aí encontra-se Deus, segue-se que a teologia católica é a obra universal e a voz unânime dos homens, que foram unidos entre si e com Deus. É por isso que eu repito que a teologia católica é, e não pode ser outra coisa, o maior monumento que o espírito humano elevou e o maior facho de luz que há neste mundo". *Gratry*, Le sorgenti, c. XIV.



se pode negar à Teologia o caráter científico pelo fato de que seus princípios e as verdades da fé são indemonstráveis. É sabido, de fato, que mesmo outras ciências apóiam sôbre postulados, como a matemática, a qual precisamente afirma que não está em condições de provar seus princípios.

**5. Primado da Dogmática.** — Não se deve acoimar de insolência à Dogmática, se ela se reserva a posição de ciência principal e fundamental entre as múltiplas disciplinas teológicas. Com isso não pretende, absolutamente, contestar a autonomia destas ou considerá-las como ciências puramente auxiliares; pede sòmente que lhe seja prestado, quanto possível, aquêle tributo de homenagem que lhe compete, e que, em face das modernas tendências dispersivas e desagregadoras, seja ajudada a conservar a unidade orgânica do saber teológico.

**Leitura.** — *Panorama das ciências teológicas.* A teologia cristã é o estudo científico do cristianismo. O cristianismo é vida de união com Deus por meio de Jesus Cristo. Que significa religião, senão união do homem com Deus? E a característica da religião cristã não está tôda no fato de realizar-se esta união por meio de Jesus Cristo? Êle é o "mediador", o vínculo, a ponte entre a humanidade e Deus; e o é por sua íntima constituição, enquanto nêle o homem e Deus estão unidos numa só pessoa. Por isso podemos dizer que o cristianismo está reunido e concentrado em Cristo.

Ora, o cristianismo pode ser considerado como história, como doutrina, como praxe. Se a teologia deve-o estudar cientìficamente, de modo profundo, deverá caminhar em três direções: deverá estudá-lo primeiro històricamente, depois, doutrinalmente, por fim, pràticamente. Isto é, deverá desenvolvê-lo na sua ordem genética, na sua ordem constitutiva, na sua ordem prática.

O estudo genético ou histórico do cristianismo, começando de Abraão e chegando até os nossos dias, com Cristo no centro, dá origem a duas seções do estudo teológico: a Sagrada Escritura e a História da Igreja; o estudo da doutrina, com que se procura expor e aprofundar os elementos doutrinais do cristianismo, dá origem à Dogmática e à Moral; o estudo prático, ao qual compete ensinar aos homens qual a ordem que devem seguir para viverem em união com Deus, dá origem à Pastoral, ao Direito Canônico, à Missionologia.

Nasce assim a árvore das ciências teológicas. Note-se que uma árvore é um organismo que vive de uma vida única, mesmo tendo partes bem definidas, como as raízes, o tronco, os ramos e os frutos. Na árvore da Teologia, as raízes seriam a Sagrada Escritura e a História da Igreja; o tronco, a Dogmática e a Moral; os ramos com os frutos, a Pastoral, o Direito, a Missionologia.

Vamos, porém, a uma breve explicação, tendo sempre fixa nossa atenção na definição do cristianismo; êle visa a união do homem a Deus por meio de Cristo.

Temos, antes do mais, a *teologia histórica*. Ela deve expor e explicar o cristianismo no seu aspecto histórico, na sua atuação: como era atuada a união do homem com Deus antes de Jesus Cristo, naquele pacto (Aliança, Testamento) que hoje chamamos de Antigo; como foi atuada por Jesus Cristo que pregou, ofereceu sua vida e ressuscitou para estabelecer um pacto mais íntimo, mais profundo e definitivo, a que chamamos de Novo; como é atuada depois que Jesus Cristo mandou o Espírito Santo para que a humanidade, renovada, tivesse a possibilidade de viver unida a Deus, como Jesus viveu, na espectativa da união plena que será instaurada quando Êle voltar para concluir o drama da história.

http://www.obrascatolicas.com

O estudo da Sagrada Escritura, seguido pelo da História da Igreja, tem como único objetivo as vicissitudes da união do homem com Deus, isto é, da religião cristã. É evidente que o primeiro momento, o preparatório, está todo orientado para Cristo e sua obra de redenção, que formam o segundo momento, o central; é também evidente que o terceiro momento é uma continuação, um desenvolvimento do segundo. Poder-se-ia outrossim, falar de três épocas: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo.

Jesus Cristo, o "religioso" no sentido definitivo — ponto ao qual tende a religião antes dêle, e de onde parte depois dêle — torna-se o único grande tema da Escritura e da História da Igreja. Estudar o aspecto histórico do cristianismo significa, portanto, construir uma vasta cristologia histórica. O estudo da Sagrada Escritura terá vários momentos (Introdução crítica, Exegese, Teologia bíblica), será ajudado pela filologia, pela geografia, pela arqueologia, mas seu tema central, que tudo ilumina e vivifica, é a realização da Redenção, é a história da salvação em Cristo e da união da humanidade com Deus por meio de Jesus Cristo. "Quando os Padres — escreve De Lubac — inclinavam-se sôbre aquelas páginas inspiradas, onde seguiam, nas suas fases sucessivas, a aliança de Deus com o gênero humano, tinham muito menos impressão de comentar um texto ou decifrar enigmas verbais, do que de interpretar uma história. Ora, o que encontravam por tôda parte nesta história era... o mistério de Cristo".

O mesmo se deve dizer da história eclesiástica: poderá ser dividida em várias partes, como a história dos dogmas e da teologia, história dos Padres (patrologia), história dos Santo (hagiografia), história da antiguidade cristã (arqueologia), história dos Concílios, história da espiritualidade etc., mas a idéia diretiva e unificadora é sempre a mesma: é a história da humanidade remida que vive a nova vida em Cristo.

Temos depois a *teologia doutrinal* que prescinde da história como tal, e estuda a ordem constitutiva, isto é, a constituição íntima do cristianismo. Se o cristianismo é união do homem com Deus por meio do Cristo, indagamos: Quem é Deus? Qual sua vida íntima? Para que a criação? Se Êle vem ao nosso encontro, por meio de Jesus Cristo, perguntamos: "Cur Deus Homo?" Se Cristo nos chama a nos unirmos a Êle, para nêle nos tornarmos filhos de Deus, interrogamos: Qual é a realidade misteriosa que nos muda de criatura em filhos de Deus, dando-nos a possibilidade de vivermos como tal? Não sòmente eu, mas todos os homens são chamados a se unirem com Cristo em Deus: os que atendem ao chamado, formam um grupo, uma Igreja, que não só vive em tôrno dêle, mas vive nêle, e que o espera na completa transfiguração do universo, a fim de que tudo e todos sejamos unidos a Deus e Deus esteja sempre unido ao homem por meio de Cristo.

Deus vivo em três Pessoas, a criação, a Encarnação redentora, a graça e a vida cristã de fé, de esperança, e de caridade, a Igreja, a vida eterna, eis os pontos básicos que a teologia doutrinal propõe-se expor, aprofundar e sistematizar. Por simples necessidade pedagógica, agrupa-os em duas séries: verdades dogmáticas, chamadas "dogmata fidei", e verdades morais, chamadas "dogmata morum". A primeira parte da teologia doutrinal estuda os dogmas cristãos; a segunda, os costumes cristãos, isto é, o modo segundo o qual os cristãos devem comportar-se, quer com Deus, quer com o próximo, em tôdas as circunstâncias da vida terrena: familiar, social, econômica etc. A teologia espiritual, ascética e mística, é apenas um particular da Moral, pois estuda o comportamento do cristão que se esforça por viver sempre mais intimamente unido a Deus.

Sem descer a outros pormenores é importante observarmos que a teologia doutrinal estuda sòmente as várias verdades, as quais condicionam os diversos momentos que constituem a *nossa união com Deus*. É, pois, estudo religioso no sentido mais estrito da palavra. E sendo que Jesus Cristo é causa e exemplar da união do homem com Deus, é também o ponto de conjunção — se não a raiz — de todo o sistema das verdades cristãs. Portanto, também a teologia doutrinal pode ser considerada como uma vasta cristologia.



Por fim, a *teologia prática*. A ela incumbe o estudo da ordem prática do cristianismo, ou seja, da "recta ratio", do reto uso dos meios para unirmos o homem a Deus, por meio de Jesus Cristo. Quiséssemos seguir a lógica, deveríamos dizer que êsses meios são três: pregar, o *magisterium;* celebrar a ação sagrada, o *ministerium;* guiar os homens remidos, o *regimen*. Teríamos assim o estudo da catequese em todos os seus aspectos, o da Liturgia no sentido mais amplo da palavra, o das leis segundo as quais dirigir a comunidade cristã, o Direito canônico com suas derivações.

Se seguirmos, porém, a ordem menos lógica, mas histórico-prática, segundo a qual êste terceiro aspecto da teologia foi cientìficamente organizado e cultivado, teremos o Direito canônico, cujo estudo científico começou na Idade Média; a Pastoral, que remonta ao século XVIII; a Missionologia, que pertence ao nosso século. Para maiores esclarecimentos e para as várias ramificações da teologia prática, pode-se recorrer aos livros de introdução às ciências teológicas, como os de Krieg e de Rabeau. Por enquanto, basta notarmos que a teologia prática não se propõe senão edificar o Corpo místico de Cristo, fazer Cristo viver no mundo e o mundo em Cristo. Aqui também estamos de algum modo na cristologia.

Resumindo: a teologia é o estudo aprofundado do cristianismo, união do homem com Deus, em Jesus Cristo, no seu tríplice aspecto de História, Doutrina e Praxe. Temos, assim:

1) a teologia histórica, que estuda o desenvolvimento ou os acontecimentos do cristianismo com a Sagrada Escritura e a história da Igreja;

2) a teologia doutrinal, que estuda a doutrina do cristianismo: as verdades, na Dogmática, e o procedimento cristão nas várias situações da vida, na Moral;

3) a teologia prática, que estuda a praxe do cristianismo: a técnica para inseri-lo nas almas, mediante a Pastoral; as leis que regem a vida da comunidade cristã, mediante o Direito Canônico; a arte de dilatar a Igreja nas terras dos infiéis, com a Missionologia.

No coração de tôda a teologia está Jesus Cristo, único, eterno e insubstituível vínculo da união do homem com Deus.

## § 2. Noção e divisão do dogma.

**1. Noção.** — Chama-se dogma (dogma catholicum) uma verdade religiosa revelada sobrenaturalmente por Deus e, como tal, proposta a crer pela Igreja. Duas são as características essenciais do dogma: uma, *interna* e *objetiva*: o fato de estar contido na Revelação; a outra, *externa* e *jurídica*: a proclamação por parte da Igreja.

O *Concílio Vaticano* diz: "Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio, tamquam divinitus revelata credenda proponuntur = Deve ser crido, por fé divina e católica, tudo quanto está contido na palavra

http://www.obrascatolicas.com

de Deus (Revelação) escrita ou transmitida oralmente e que a Igreja, ou com solene juízo ou com seu magistério ordinário e universal, propõe a crer, como reveladas por Deus" (S. 3, c. 3, Denz. 1792). Os *Gregos* têm substancialmente o mesmo conceito do Dogma.

A proclamação *ordinária* faz-se mediante a pregação constante, a imposição de uma regra de fé antes do Batismo (profissão de fé batismal, símbolo apostólico, "regula fidei", κανων της πιστεως as palavras e os atos da Liturgia, a introdução dos catecismos. A *extraordinária* restringe-se quase sempre as verdades de fé importantes, ameaçadas pela heresia. Neste caso, a Igreja define a verdade de fé com um juízo solene (solemni judicio) como, por exemplo, aconteceu a respeito da divindade de Cristo, no Concílio de Nicéia em 325. Tanto as verdades propostas pelo magistério ordinário, quanto as do magistério extraordinário são verdadeiros dogmas de fé no significado pleno da palavra. O *Código do Direito Canônico* dá-nos a êsse propósito uma preciosa regra: "Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur *nisi id manifeste constiterit*: Nenhuma verdade é considerada definida como dogma de fé, se isso não constar claramente" (can. 1323, § 3).

*Etimològicamente*, δογμα de δοκειν para os antigos significava uma firme resolução e uma decisão de autoridade, quer no campo da ciência quer no da vida do Estado. Com êste último significado encontramos o têrmo na própria Bíblica (Est 3,9; Dan 2,13; 6,8; Lc 2,1; At 16,4; 17,7; Ef 2,15: Col 2,14; cfr. Hebr 11,23). Era natural que os Padres tomassem êste têrmo para designar os princípios firmes do ensino cristão, quer moral quer de fé. O que aconteceu bem depressa. Inácio, Mag., 13, 1: δογματα του κυριου και των αποστολων; Barn. Ep. 1, 6; τινα ουν δογματα εστιν κυριου; cfr. Clemente I Cor., 20, 4; Ep. ad Diogn., 5, 3. — Os Alexandrinos com a palavra δογμα designavam o complexo da doutrina cristã (Clem. Strom., 7, Migne, 9, 544; Orig., De Princ. 4, 1; Migne, 11, 344; C. Celsum 1, 7: "dogma nostrum"). Desde o quarto século, pouco a pouco começa-se a restringir o têrmo às doutrinas de fé (Denz., à palavra Dogmata; Cirilo de Jerusalém, Cat. 4, 2; Greg. Niss., Ep. 24, Migne 46, 1089). Por vêzes as heresias chamam-se "nefaria" ou "impiissima dogmata" (Denz. 161, 272).

*Conseqüências.* Visto que o dogma, tomado em sentido estrito, exige a Revelação sobrenatural, segue-se daí que as verdades que a Igreja ensina, não hauridas porém naquela fonte, são dogmas impròpriamente ditos.



Por conseguinte, as chamadas *verdades católicas*, mesmo se definidas, não são dogmas no sentido estrito da palavra, pois falta-lhes o elemento essencial da Revelação. Assim, contràriamente a Lugo (De fide div., d. 1, n. 272 ss.) e a Suárez (De fide div., 3 s. 11, n. 11), pensam quase todos os teólogos: a autoridade da Igreja não pode suprir ao elemento principal, que não possuem.

Também as *revelações particulares* não podem de modo algum ser fontes de dogma. Sua aprovação por parte da Igreja resume-se numa autorização para serem publicadas e lidas, não tendo, porém, caráter dogmático, mas disciplinar. Nem se pode dizer infalível tal aprovação, como pretende afirmar Straub (De Ecclesia Christi, 1912, v. II. p. 250) fundando-se nas aparições da Virgem em Lourdes e na sua festa litúrgica celebrada em tôda a Igreja. * Veja-se *Congar*, La crédibilité des révélations privées, Vie spirituelle, 1937, t. 53, pp. (29)-(48). *

**2. Conceito neoprotestante e modernista do dogma.** — O velho protestantismo aderia ainda à Revelação divina, mesmo se a restringia às verdades contidas na Escritura; além disso, tendo conservado os três antigos símbolos da Igreja (Símbolo dos Apóstolos, de Atanásio e de Nicéia-Constantinopla) estava ligado a uma profissão de fé pública, demonstrando um certo interêsse dogmático. O Neoprotestantismo (Prot. liberal) renunciou completamente à Revelação divina e rejeita todo "vínculo dogmático", pois que uma indagação livre não pode ser obstaculada pelos freios que o dogma impõe Isso explica porque o "movimento ecumênico", mesmo quando aceita esta posição adogmática, não tem possibilidade de êxito. O ponto de encontro mais fácil para a união é sòmente o da fé em Deus. Martinho Rade enumera "quinze" diversos sistemas e êle mesmo quer estabelecer "o que hoje (!) no protestantismo ainda está vivo e possui valor de fé". Depois de fazer notar que as idéias e as opiniões professadas com relação a Jesus Cristo apresentam uma grande confusão, e que essa confusão já se encontraria (!) em o Novo Testamento, acrescenta: "Por outro lado, que pode afirmar uma profissão de fé, fora de Deus? Estamos convencidos de que a fé em Deus contém todo o cristianismo. Aquêle que tem êste Deus é cristão". Será talvez possível "um cristianismo e uma fé sem Cristo? Exatamente, e mais freqüentemente do que pensam ou digam ordinàriamente os teólogos" (Glaubenslehre, 1925, II, p. 183).[1]

[1] Devemos recordar, porém, que há mais de dez anos, no protestantismo, especialmente europeu, vai-se manifestando oposição sempre mais viva à anarquia doutrinal, delineando-se um interêsse dogmático assaz forte. O que resulta, dentre outros, do renascimento do pensamento antihegeliano de Sören Kierkegaard, da necessidade de objetividade do divino afirmado por Rudolf Euken e Erich Schaeder, do grande prestígio da escola dogmática de Karl Barth, da volta, no campo exegético, ao cristianismo histórico, acentuando-se seu aspecto comunitário e místico. (Veja-se *J. Dedieu*, Protestantismo, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 901-907). Depois de ter descrito os vários aspectos



http://www.obrascatolicas.com

Devemos ainda recordar que o dogma não se identifica pura e simplesmente com a Revelação, como pensam os gregos, mas é a fórmula eclesiástica das verdades reveladas por Deus.

Para os Gregos, a Revelação consiste num determinado número de dogmas, fixados desde tôda a eternidade. É evidente que êste modo de ver, exclui todo progresso dogmático. Cfr. todavia *Jugie*, Theol. dogm. chris. orient., vol. IV, 1931, pp. 470 ss.

O *modernismo*, como o protestantismo liberal, afasta-se da "concepção intelectual" escolástica do dogma. Certamente, não pretende reduzir o dogma a puro objeto de sentimento, privando-o de todo elemento cognoscitivo; afirma, ao invés, que a experiência religiosa deve ser formulada em conceitos e palavras. Primeiramente, a formulação sucederia de modo todo espontâneo e natural, mas vago, tornando-se depois mais consciente, mais refletida e mais distinta, graças a uma fatigante elaboração. Decisiva na redação das fórmulas seria, finalmente, a intervenção da Igreja, que lhes atribuiria o caráter de dogma. Assim, distinguir-se-iam no dogma três elementos: um *interior* e religioso, um filosófico e *intelectual* e um terceiro eclesiástico e *autoritário*.

A vida religiosa interior da Igreja permanece imutável em si; mas, suas manifestações externas, entre as quais as verdades dogmáticas, sofreriam uma evolução contínua. As fórmulas eclesiásticas do dogma, enquanto símbolos, não poderiam pretender atingir a verdade em si; todavia, devem ser aceitas com respeito, pois que constituem ótimo meio para se propagar, e aperfeiçoar o sentimento religioso. Ainda que não nos seja possível alcançar a verdade absoluta, contudo os dogmas apresentam grande importância como regras de vida prática, pois, procedemos diante dêles *como se fôssem* a expressão da verdade (dogmatismo moral). Assim, portanto, rezar-se-á a Deus como se fôsse uma Pessoa, tratar-se-á a Eucaristia como se contivesse a Cristo presente, mesmo desconhecendo-se a natureza destas verdades. Cfr. Encíclica "Pascendi"; Decreto "Lamentabili"; motu proprio "Præstantia" (Denz. 2071 ss.); *Dublanchy*, Dogme, Dict. de théol. cath., t. IV, col. 1579 ss.; *L. De Grandmaison*, Le dogme chrétien, Paris, 1928.

**3. Precisações sôbre a essência do dogma.** — Rejeitando o conceito modernista, podemos precisar a essência do dogma, com esta tese segura: O *dogma não é de natureza puramente simbólica, mas tem valor real de conhecimento; nem é principalmente uma regra de proceder, mas norma de fé, ainda que tenha grande influência sôbre a vida moral e religiosa.*

O dogma comunica-nos conhecimentos religiosos objetivamente seguros, acessíveis e obrigatórios para todos. Pois que êstes conhecimentos têm por objeto realidades a nós desconhecidas, como Deus e sua vida íntima, não podem ser adequados e absolutos, mas analógicos e relativos. Contudo, são conhecimentos objetivos. O ponto de vista católico sôbre o valor cognoscitivo do dogma segue a via média entre dois extremos: o *agnosticismo* cego e o *antropomorfismo* ingênuo. Abusa-se hoje demasiado das palavras "verdade absoluta" e "verdade relativa". Mui justamente observa Pesch: "Estas palavras podem significar que os dogmas são apenas a expressão de um conceito subjetivo, ao qual nada de objetivo corresponde, o que é falso; ou significam que os dogmas não são uma expressão cabal das realidades divinas e comportam determinações ulteriores, e isso é exato" (Glaube, Dogmen, p. 168).

Diga-se o mesmo para o outro ponto: os dogmas são, antes de tudo, verdades para crer e não normas de vida, o que não significa, absolutamente, sejam conceitos puramente intelectuais, pois que oferecem grande valor de vida. São para a mente e para o coração juntos. O protestante *Kattenbusch* acusa-nos de fazermos uma "teologia de luxo", e Seeberg, de nos comportarmos com os dogmas como com a Escritura: "Os católicos têm a Escritura, mas é como se a não tivessem, pois lhes é suficiente a submissão às fórmulas dogmáticas". (Dogmengeschichte, ed. 2, II, p. 455). Tais afirmações nem resposta merecem.

**4. Divisão dos dogmas.** — Não obstante sua afinidade formal, costuma-se dividir os dogmas segundo os seguintes pontos de vista:

1. Quanto ao seu conteúdo, em *dogmas gerais e dogmas especiais* (dogmata generalia, d. specialia). Aquêles, são as grandes verdades fundamentais: Deus, Criação, Redenção, Glorificação; êstes, são as verdades particulares nelas contidas.

2. Quanto à sua relação com a razão, em dogmas *puros* (d. pura) que são os mistérios impenetráveis (como a Trindade e a Encarnação), e dogmas *mistos* (d. mixta), que abrangem as outras verdades reveladas, que a razão pode de algum modo compreender (como a existência de Deus e alguns de seus atributos).

3. Com relação à proclamação da parte da Igreja, dividem-se em dogmas *formais* (d. formalia, quoad nos, revelata et proposita) e em dogmas *materiais* (d. materialia in se, revelata et non proposita). A êstes, falta o segundo elemento essencial; não são portanto dogmas pròpriamente ditos, mas obrigatórios para quem está convencido de que existem na Revelação (*fide divina sive fide theologica*, diferente da *fides catholica*).

**Leitura.** — *Valor de vida dos dogmas.* "O católico sincero ama os dogmas que a Igreja propõe à sua fé. Ama-os, não como verdades abstratas, mas como realidades vitais, nas quais vê fatos de ordem divina que exigem uma plena e confiante submissão. O mistério da Trindade é para êle princípio de vida e de alegria que lhe inunda a alma de luz sobrenatural, impelindo-o a empenhar-se para comunicá-la ao próximo. O dogma da Encarnação aparece-lhe como maravilhoso programa de vida divino-humana, de submissão à Encarnação

da oposição à anarquia doutrinal, o autor conclui: "Estas novas vozes podem orientar o protestantismo de hoje para destinos que aproximarão a hora das grandes reconciliações" (Ib., col. 907).



http://www.obrascatolicas.com

continuada na Igreja, de fidelidade à Igreja militante, de elevações em todos os campos da vida individual, social e nacional. A Redenção, considerada à luz das grandes verdades dogmáticas de Cristo-Chefe, que nos chama a participarmos de sua obra redentora, convida-nos a impor duros sacrifícios à natureza decaída, para levarmos o socorro sobrenatural aos homens, seguindo nosso Chefe. O catolicismo não é sòmente uma religião que contempla admirada a economia divina redentora, mas é também uma participação vital e integral a essa economia: amamos os homens *caritate compulsi,* penetrados pela caridade de Cristo, tôda feita de sacrifício. O dogma da infalibilidade pontifícia faz-nos amar a Igreja e tomar parte nos sofrimentos por ela suportados por causa dessa verdade eminentemente divino-humana e nos convida a fazermos quanto de nós depende para prepararmos os homens à ação de uma graça sem a qual os preconceitos contra êste dogma não podem ser superados. A doutrina do Purgatório é um convite a fazermos obras boas em favor das almas sofredoras, lembrando-nos contìnuamente o dever de vivermos em contacto com a Igreja do além. O dogma da Imaculada Conceição nos incita a praticarmos a mais perfeita pureza de coração e a comunicá-la aos outros. Todos os dogmas católicos são dinâmicos e comunicam a todos os que os aceitam sinceramente uma intensa vida sobrenatural. Um católico que não vive seus dogmas, que não lhes atesta a grande importância mediante grandes sacrifícios, não é católico verdadeiro, mas o é sòmente de nome" *Tyszkiewicz,* La sainteté de l'Église Christoconforme, 1945, pp. 211-212.

## § 3. As verdades católicas.

Essencialmente distintas dos dogmas, no sentido estrito explicado, são as chamadas *verdades católicas* (veritates catholicæ). A Igreja, no seu ensino ordinário, como nas suas declarações científicas sôbre a fé, propõe também verdades que não têm a primeira nota característica do dogma: não estão contidas na Revelação e portanto não são propostas como tais. Chamam-se simplesmente "doutrinas eclesiásticas" (doctrinæ ecclesisticæ), para as distinguir das "doutrinas divinas" da Revelação. São de três classes: 1. *conclusões teológicas;* 2. *verdades filosóficas* estritamente ligadas às verdades reveladas; 3. *fatos dogmáticos* (facta dogmatica). As verdades católicas são também garantidas pela infalibilidade (cfr. § 7).

**1. As conclusões teológicas.** — Chama-se "conclusão teológica" uma verdade religiosa, deduzida de duas premissas, das quais uma é formalmente revelada e a outra só é conhecida pela razão. Derivando-se tais verdades por uma raiz da Revelação, são chamadas *virtualmente reveladas* (virtualiter revelatæ).

Quanto ao modo da revelação, uma verdade pode ser revelada: a) *imediata e formalmente* (revelatio immediata et distincta), como, por ex., a Criação (Gên 1,1), a Encarnação (Jo 1,14), a Trindade (Mt 28,19); b) *imediatamente mas de modo obscuro* (rev. immediata sed obscura quasi implicita) como a parte no todo e o particular no geral, por ex., a procedência do Espírito Santo do Pai e do Filho, a infalibilidade do Papa; c) só *virtual e implicitamente* (rev. virtualis et implicita) de modo que só se podem conhecer tais verdades por meio de raciocínio ou de silogismo.



Nos dois primeiros casos temos um verdadeiro dogma, enquanto no último só temos uma conclusão teológica. Exemplos de conclusões teológicas: Cristo é, mesmo como homem, Filho natural de Deus e não Filho adotivo (§ 93); a unidade da ação externa das três Pessoas divinas (§ 58); a unidade de procedência do Espírito Santo (§ 54); o poder de ensinamento da Igreja concernente às "verdades católicas" (§ 7, n. 5).

Para a Dogmática, as conclusões teológicas apresentam notável importância: servem para se aprofundar as verdades reveladas, para lhes conhecermos melhor sua conexão e sistematizá-las; tudo isto nos proporciona a chave para descobrirmos novas verdades e resolvermos não poucas questões, para as quais a Revelação não tem respostas claras e precisas. Em última análise, à Igreja pertence decidir quais as verdades que devemos considerar como conclusões teológicas. E que fé devemos prestar a estas verdades? A maior parte dos Tomistas, com muitos outros teólogos, respondem que se podem, e, portanto, se devem, crer sòmente com fé eclesiástica (fide ecclesiastica) e não divina. Exemplos de declarações oficiais sôbre conclusões teológicas encontram-se na Constituição "Auctorem fidei" de Pio VI, contra o Sínodo de Pistóia. As 85 proposições condenam, na maioria, conclusões falsas (Denz. 1501 ss.).

**2. As verdades filosóficas.** — A Igreja, como mestra de todos os tempos e de todos os povos, não deve conservar as verdades reveladas como um depósito inerte, mas deve enunciá-las de forma viva e adaptada tanto à cultura e às necessidades individuais, como às exigências de cada época; por isso, deve unir ao elemento sobrenatural o natural. Particularmente nas suas discussões científicas, com freqüência deve recorrer aos dados da sã filosofia (philosophia perennis) da qual também tomou não poucos têrmos para suas definições dogmáticas, como consubstancial, pessoa, natureza, substância, transubstanciação etc.

Além disso, nas premissas às quais recorre quando quer falar das verdades reveladas, a Igreja toca num grupo de verdades racionais, que se chamam "preambula fidei" (S. th. I, 2, 2; De verit. 14, 9 ad 8). Pertencem-lhe as verdades referentes a Deus e seus atributos absolutos, e que podem também ser conhecidas pela própria razão. Não poucos juntam-lhes também a imortalidade e a espiritualidade da alma, o livre arbítrio, a moral natural e o fato da Revelação.

Finalmente, poderia a Igreja tomar uma atitude negativa perante à filosofia, quando esta impugnasse diretamente as verdades da fé, ou sustentasse teses que, pelas suas conseqüências, podem ser perigosas para a fé. O juízo da Igreja sôbre essa filosofia faz parte das verdades eclesiásticas. O Concílio Vaticano declara expressamente que a Igreja, para defender e proteger o depósito da fé, "jus etiam et officium *divinitus* habet falsi hominis scientiam proscribendi" (s. 3, c. 4, Denz. 1798).

http://www.obrascatolicas.com

3. **Os fatos dogmáticos.** — Além das verdades racionais ou filosóficas existem também fatos que, embora não revelados, contudo são pressupostos pelo dogma, ou lhe estão íntima e històricamente unidos, pelo que se chamam *fatos dogmáticos* (facta dogmatica). Não se devem, porém, confundir com os fatos puramente sobrenaturais referentes à salvação, como a Encarnação, a Ressurreição e a Ascensão de Cristo. A expressão deriva-se da teologia pós-tridentina e designa em sentido *lato* os fatos supramencionados, entre os quais se podem enumerar o episcopado de S. Pedro em Roma, a legitimidade dos concílios em particular, a validade das definições pontifícias "ex cathedra", o fato de conter a *Vulgata* a palavra de Deus. Tôdas estas verdades são de per si naturais, mas delas dependem històricamente muitíssimas verdades estritamente dogmáticas; pense-se sòmente na existência e validade do Concílio de Trento e na historicidade do pontificado de Pedro em Roma!

Em sentido *estrito,* a expressão designa "textos dogmáticos". É a Igreja que julga se um escrito ou uma tese são conformes ou não ao dogma: foi sempre ela que se pronunciou de modo decisivo sôbre êsses textos dogmáticos. E quando os jansenistas lhe contestaram êsse direito com a distinção entre "questão de direito" e "questão de fato" (quaestio juris, q. facti) ela o reivindicou em ambos os sentidos e declarou que, no seu juízo, atinha-se ao sentido objetivo da expressão (sensum quem præ se verba ferunt) deixando injulgada a intenção do autor (Denz. 1350; cfr. 1098 e 1099). Como exemplos de textos dogmáticos podemos citar a "Thaleia" de Ario; os "Três-Capítulos"; as "Teses" de Lutero e o "Augustinus" de Jansênio.

A Igreja exige expressamente, para seus juízos sôbre tais textos, o assentimento interno e não se satisfaz com um respeitoso silêncio.

CAPÍTULO SEGUNDO

## OS PRINCÍPIOS DA CIÊNCIA DOGMÁTICA

Dois são os princípios ou fontes de onde se origina a ciência dogmática: a Revelação, que vem de Deus; é seu princípio objetivo; a Fé, pela qual o homem aceita a Revelação; é seu princípio subjetivo. — A Revelação, contida na Escritura e na Tradição, é proposta para crer pela Igreja. Para estudarmos o princípio objetivo, devemos, portanto, tratar da Revelação em si mesma (§ 4), da Sagrada Escritura (§ 5), da Tradição (§ 6) e do Magistério Eclesiástico (§§ 7-8). No estudo do princípio subjetivo trataremos da ciência antes da Fé (§ 9), da Fé em si mesma (§ 10), da ciência na Fé (§ 11) e do progresso dogmático (§ 12).



### I. O PRINCÍPIO OBJETIVO OU A REVELAÇÃO.

### § 4. A divina revelação.

1. **Noção.** — A Revelação divina ( *αποκαλυψις, γνωσις*) é um ato livre da benevolência de Deus, com o qual êle se dá a conhecer aos homens; sua existência e essência, sua vontade e suas obras. Tal acontece: 1) por meio da *natureza* (revelatio naturæ: theologia naturalis); 2) por meio da *fé* (revelatio fidei: theologia fidei, sive viatorum) e 3) por meio da *glória* (revelatio gloriæ: theologia, scientia patriæ sive beatorum). A primeira é revelação natural, sobrenaturais as outras. A "revelatio gloriæ" não é fonte dogmática.

O Concílio Vaticano, tratando da Revelação, inicia com a *natural*: "Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse". Depois passa à Revelação *sobrenatural*: "Attamen placuisse ejus (Dei) sapientiæ et bonitati, alia aeque supernaturali via seipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare". Finalmente, lembra "a bondade infinita de Deus" que revelou sobrenaturalmente verdades cognoscíveis pela simples razão, para lhes garantir a certeza geral, dada sua grande importância para o fim do homem: "Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea quæ in rebus divinis humanæ rationi *per se* impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint". E acrescenta: "Non hac tamen de causa revelatio *absolute* necessaria dicenda est" (s. 3, c. 2, Denz. 1785 e ss.).

A distinção entre revelação natural e sobrenatural remonta a São Paulo. O pagão está em condições de conhecer a Deus mediante a criação (Rom 1,18 ss.) e os ditames da consciência (Rom 2,14 ss.); ao invés, a revelação cristã vem de Deus, de Cristo e do seu Espírito (I Cor 2,10 ss.; Ef 1,17 ss.; Col 2,2 ss. etc.). Santo Agostinho admite esta distinção e a Escolástica considera-a universalmente (S. th. I, 1, 1; II-II, 2,3; C. Gent. 1, 3-6). É sabido como os *Racionalistas* de todos os tempos rejeitam a revelação sobrenatural: Averroes, Maimônides, Spinoza, o judaísmo reformista, o iluminismo, o liberalismo, o modernismo. (Cfr. * *C. Constantin,* Rationalisme, Dict. de Théol. cath. t. XIII, col. 1688-1778; ampla e documentada exposição histórica. Para o racionalismo italiano de Croce, Gentile, Omodeo, De Ruggero etc., veja-se *Cordovani,* Il Rivelatore, 3, ed. Roma, 1945). *

Segundo os Modernistas "a revelação não pode ser senão a consciência, adquirida pelo homem, das suas relações para com Deus" (Denz., 2020). Puro fenômeno psicológico, portanto, de todo natural, reduzindo-se a um sentimento de dependência diante de Deus. O modernismo insiste muito energicamente no elemento puramente psico-

http://www.obrascatolicas.com

lógico com o fim de se opor à concepção mecânica, segundo a qual as verdades teriam "caído do céu". Mas teria podido constatar que os Padres, bem longe de se descuidarem dos aspectos pedagógicos e psicológicos da Revelação divina, põem-nos no momento em plena evidência. Assim São Gregório Nazianzeno diz: "O Antigo Testamento contém a Revelação do Pai, o Novo apresenta-nos a Revelação do Filho; depois da Ascensão de Cristo manifestou-se a Terceira Pessoa e isso aconteceu para não "impor" aos fiéis tôdas as verdades de uma só vez" (Orat. theol. 5, 27; Migne, 36, 161). "Não devíamos ser esmagados pela Revelação, mas persuadidos..., pois a violência não dura... Eis porque Deus age como um pedagogo ou médico, destruindo algumas das tradições antigas e tolerando outras" (ib. n. 25).

Também, muito significativa a propósito é a doutrina patrística do *λογος σπερματικος* (verbum seminale) o qual, enquanto Logos da Revelação, já agia no paganismo. Santo Agostinho, encontrando tantas semelhanças entre os dois modos de manifestação do Logos, afirmou que a religião cristã de algum modo já existia entre os antigos: "Nam reipsa quæ nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani" (Retract. 13, 3). Note-se, porém, que Santo Agostinho, mesmo referindo-se neste texto não sòmente aos hebreus, mas também aos gentios, evita confundir o natural com o sobrenatural, a razão com a fé, o cristianismo com o pré-cristianismo; pois, ninguém mais que êle exalta a graça em face à natureza. Todavia, estas citações patrísticas permitem-nos reconhecer, pura e simplesmente, o paralelismo, as analogias, as semelhanças formais que os historiadores das religiões comparadas nelas encontram, com as instituições e as doutrinas cristãs; não endossamos, porém, a intenção dos racionalistas de tudo confundir e nivelar.

No julgar o paganismo, hoje não se aceita mais sem exame a atitude rude e violentamente hostil dos Padres, cujas palavras muitas vêzes se referiam a abusos particulares e concretos da sociedade pagã, ou eram advertências para os que estavam para apostatar e exortações missionárias. Não admitimos, contudo, uma interpretação muito larga do *λογος σπερματικος* como nos é dado encontrar em São Justino e outros. Conservemo-nos no justo meio, unindo os dois pontos de vista, ambos correspondentes à verdade.

Os exageros de certos historiadores das religiões que, em se fundando no preconceito racionalista, veêm no cristianismo apenas derivações e desenvolvimentos de concepções *pagãs*, serão combatidos ao se estudar os dogmas em particular. Por ora, limitamo-nos a uma crítica de princípio: 1) simples semelhanças não provam uma dependência interna: "Analogia non est genealogia"; 2) a identidade formal de alguns têrmos religiosos não significa uma identidade objetiva: "Si duo dicunt idem non est idem". Êstes dois princípios são admitidos pelos historiadores que fazem suas indagações sem preconceitos, ainda que a tendência em negá-los esteja muito difundida. (Cfr. *Bartmann*, Dogma und Religionsgeschichte, 1922).



2. **Como foi atuada a Revelação.** — Mesmo reconhecendo a ação do *λογος σπερματικος* no paganismo, com muita razão podemos estabelecer sôbre a Revelação sobrenatural a tese seguinte:

1. *A Revelação foi dirigida sòmente aos Patriarcas (de Adão a Abraão), a Israel e ao cristianismo.*

São Paulo aos hebreus (1,1): "Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio = Deus, depois de ter falado muitas vêzes e em diversos modos, outrora, aos nossos pais por meio dos profetas, falou-nos ultimamente por meio do Filho".

A coroação e a plenitude de tôda revelação está em Cristo, nêle está o próprio Verbo de Deus, a Verdade subsistente, que se faz um de nós, verdadeiro homem, unindo na sua pessoa os dois extremos. Pelos seus lábios humanos, em têrmos humanos, pesados e escolhidos por sua inteligência humana, é Deus que nos confia os seus segredos. Cristo é o supremo revelador. "Tu tens palavras de vida eterna", confessa Pedro (Jo 6, 68). Lao-tse, Confúcio, Buda, Zoroastro, Maomé e outras grandes figuras religiosas da história não receberam a "locutio Dei", a palavra de Deus, não podendo, portanto, ser comparados a Cristo e aos Profetas" [1].

2. *A Revelação atuou-se através de um desenvolvimento histórico e com progressiva clareza.*

A revelação cresceu em quantidade e qualidade. A própria Sagrada Escritura afirma-o claramente, quer na Carta aos hebreus

1 "*Lao-tse* (IV séc. a. C.) é um grande gênio especulativo; sua concepção é essencialmente monística; a norma moral que segundo êle deve governar o homem, é conformar-se com a lei do Tão (o princípio no qual o todo se identifica), especialmente com a ausência dos desejos e da ação. Sua indiscutível tendência mística não chega a ser uma verdadeira e própria forma religiosa. Sua influência direta foi relativamente escassa.

*Confúcio* (551-479 ?) é, ao invés, homem de ação, e a doutrina, que depois foi recolhida por seus discípulos, tem um caráter essencialmente prático: é uma doutrina moral e, especialmente, doutrina social, rica de nobres sugestões, mas restrita, porque tudo tende a se reduzir à vida estatal e esta reduz-se à China, e também porque lhe falta o impulso abertamente religioso. O ascendente de Confúcio sôbre seu povo foi grandíssimo.

*Buda* (séc. V a. C. ? séc. IV ?), como Lao-Tse, é explicitamente mais pensador que o homem religioso, e também nêle manifesta-se viva uma tendência mística implícita. Êle também é monista. A sua é especialmente uma filosofia da dor e da redenção, para cuja consecução sugere um caminho que tem belas analogias com a moral cristã, mas está todo marcado por caráter prevalentemente negativo, pelo menos na expressão. Deixou influências profundíssimas não sòmente na Índia, mas em todo o extremo Oriente, especialmente através das vastas correntes monásticas.

*Zoroastro* (séc VIII a. C. ?, séc. VI ?) é talvez a alma mais singela e explicitamente religiosa entre as figuras aqui enumeradas. Sua concepção é ocupada sobretudo pelo contraste entre Ahura-Mazda (Ormuz), o Deus princípio do bem, e Anra-Mainyu (Arimane), o princípio do mal. A vida humana é uma luta, em união com Deus, contra o mal, na espectativa de um redentor, que parece dever descender da casta de Zoroastro. Os vestígios por êle deixados serão extensíssimos.

*Maomé* (570-632 d. C.). Seu temperamento e formação unem nêle aspectos de sincera religiosidade com as mais desenfreadas e aceitas tendências terrenas e sensuais. Em sua vida, a período em que os motivos religiosos estão no primeiro plano, sucede outro em que os motivos prevalecentes são de caráter político e militar. Sua doutrina, contraditória como sua vida, une altíssimas idéias religiosas (por ex., o monoteísmo) e morais ao fatalismo e à admissão da violência e sensualismo. Maomé apresenta-se a si mesmo como o último e o maior dos profetas de Deus". (*Guano*, Introduzione alla rivelazione cristiana, Roma, 1945, pp. 80-81).

http://www.obrascatolicas.com

(1,1), quer em Jo (1,1-14) e chama o Antigo Testamento de "pedagogo que conduz a Cristo" (Gál 3,24). O Antigo Testamento jamais exprime a idéia de ser em si mesmo perfeito e definitivo, mas continuamente convida ao aperfeiçoamento, ao progresso, harmonizando assim com o Novo, que se apresenta como seu complemento e plenitude. O progresso da Revelação foi substancial, como se verá claramente a propósito de alguns dogmas do Antigo Testamento, com Deus, a Criação, o Messianismo, a Escatologia.

Êsse progresso é reconhecido pelos Padres e pela Escolástica que gosta de lembrar S. Gregório Magno, que escreveu: "Per incrementa temporum crevit scientia spiritualium patrum. Plus namque Moyses quam Abraham, plus prophetæ quam Moyses, plus Apostoli quam prophetæ in omnipotentis Dei scientia sunt eruditi" (Migne, 76, 980). Cfr. *S. Gregório Magno,* citado acima; *S. Bernardo,* Ep. 77; *Santo Tomás,* S. th. II-II, 174, 6 e II-II, 1,7.

Os Padres mui depressa começam não sòmente a distinguir a história da Revelação, segundo o Velho e o Novo Testamento (lex et evangelium), mas também a dividi-la em várias épocas. É conhecida a divisão em três épocas, que Santo Agostinho tirou de Tertuliano, (De Virg. vel. 1) e que a Escolástica geralmente aceitou: a época da religião natural (ante legem), a época da lei (sub lege) e a época da graça (sub gratia). (Veja-se *Santo Agostinho,* De Trin. 4, 7, Migne, 42, 893; De div. quæst. 66, 7, Migne, 40, 66; Enchir., 118; *Ugo,* De Sacr. 1, 11, 1; *S. Tomás,* S. th. II-II, 174, 6). Santo Agostinho, porém, fala também de seis ou de oito épocas, segundo os dias da criação (Civ. 22, 30, 5).

### 3. *A Revelação foi encerrada com os Apóstolos.*

Esta tese exprime o ensinamento tradicional da Igreja e foi confirmada, de modo particular, com a condenação do modernismo (Denz. 2074, 2020, 1806). Poderia ser formulada diversamente, admitindo-se que Cristo é a realização da Revelação e afirmando-se que a Revelação por Êle sintetizada é a última e a mais perfeita que os homens podem receber e que, por conseguinte, tem valor e duração imutáveis. Afirma-se assim o caráter absoluto, a indefetibilidade e a imutabilidade da Revelação.

Entre os *adversários* da tese devemos lembrar (além dos Montanistas, que propunham um aperfeiçoamento da lei moral pela penitência e os sonhadores medievais, que esperavam um novo "evangelium æternum") os Modernistas e neoprotestantes que optam por um "desenvolvimento" da religião ou do "cristianismo". O caráter absoluto do cristianismo é negado particularmente por Ernesto Troeltsch (1865-1923). Para êle, como para a escola histórico-religiosa, o cristianismo não é uma religião absoluta mas uma religião ao lado das outras, embora seja até agora a melhor, ou a mais perfeita em sentido relativo.



* Sôbre o pensamento de Troeltsch veja-se *Cantoni,* Dallo storicismo alla sociologia, pp. 39-85, Firenze, 1940. *

A *prova* da tese emerge clara e óbvia da Escritura e da Tradição. Cristo mesmo apresentou-se como a palavra conclusiva e decisiva de Deus ao mundo. Veio para completar a lei (Mt 5,17). "Um sòmente é o vosso Mestre: o Cristo". (Mt 23,8-10). Com as solenes palavras "eu vos digo", Êle decidiu as mais altas questões da vida (Mt 5,17-43). "O Filho sempre permanece; se, por isso, o Filho vos fizer livres, estareis certamente livres" (Jo 8,35 ss.). "Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vai ao Pai senão por mim" (Jo 14,6). Cristo é a única porta que nos conduz a Deus (Jo 10). *Sòmente Êle* viu a Deus (Jo 1,18; 5,19) e tudo o que ouviu do Pai comunicou-o aos homens (Jo 15,15): "A verdade completa" (Jo 16,16). Certamente, depois dêle virá "o outro Paráclito", o Espírito Santo, mas virá não para completar, e sim para explicar: "De meo accipiet et annuntiabit vobis" (Jo 14,16-18.26; 16,12-15). Como Êle recebeu a missão para o mundo inteiro, assim comunica-a a outros (Mt 28,19). Deixando o mundo, disse ter tudo "realizado" (Jo 19,30). A única coisa que a humanidade espera ainda dêle, é sua volta para o juízo final. Êle é o fim. (Discursos sôbre a parusia).

O mesmo ensinam os *Apóstolos.* "Nós todos recebemos da sua plenitude", diz S. João (1,16); êles são apenas discípulos dêle, e só após terem sido por Êle iluminados e formados, tornaram-se os mestres e a luz do mundo. Só Cristo é princípio e fim (Apc 1,17 ss.; 3.14; I Jo 5,11). Ninguém, como São Paulo, proclama com tanta humildade, esta preeminência de Cristo. Veja-se particularmente Ef 1-3, e Col 1-2. Cristo veio como a última e definitiva revelação de Deus (Ff 1,10 e Hebr 1,1; At 2,17). O tempo marcado por Deus, com êle chegou à maturidade (Gál 4.4; Ef 1,10). O Antigo Testamento, todo orientado para Cristo, encontra nêle seu têrmo e sua realização (Rom 10,4). Tôda sabedoria e ciência nêle nos foi dada (Ef 1,8). "Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id, quod positum est, quod est Christus Jesus" (I Cor 3,11). Estas palavras, que soam como mote e sintetizam o pensamento não só de S. Paulo, senão também dos demais Apóstolos, exprimem ainda a convicção dos *Padres.*

Como complemento do que já foi dito, acrescentemos duas observações: 1) A afirmação do liberalismo de que a Igreja primitiva teria deformado a autêntica doutrina de Cristo com idéias religiosas tiradas de outras fontes e lhe teria acrescentado uma "dogmática da comunidade" não sòmente está em conflito com os dados da Escritura,

http://www.obrascatolicas.com

acima citados, mas também não se pode absolutamente provar. 2) Encontram-se, por vêzes, nos Padres expressões que parecem admitir na Igreja uma continuação da revelação e da inspiração. Expressões análogas são freqüentes também na Escolástica (*Ghellinck*, Le mouvement théologique du XII siecle, Paris, 1914, pp. 320 ss.). Mas estas declarações não se devem entender em sentido estrito, pois não significam senão uma divina iluminação, concedida a alguns Padres, particularmente piedosos, como S. Gregório Magno, que escreveram sôbre argumentos teológicos, morais e culturais.

**Valor de vida.** — A revelação divina, quer direta (aos Patriarcas, aos Apóstolos) quer indireta (a todos os outros homens) exige a fé e a confiança, a humildade e a obediência. "Falai, Senhor, que o vosso servo escuta" (I Rs 3,10). O dever do fiel, quando Deus lhe fala, é precisamente escutar, ouvir, ficar em silêncio, humilde e atentamente. A Revelação pública, ou geral, encerrou-se com a morte do último Apóstolo, mas sua aplicação a cada fiel durará até o fim dos tempos. A Revelação é na Igreja como uma fonte de água viva da qual cada fiel deve aproximar-se para beber. A capacidade receptiva é determinada pela fé e pela sêde de cada pessoa. Deus não oferece sua graça senão àqueles que têm sêde, e por isso Jesus os proclama bem-aventurados. Quem busca sua satisfação alhures, não está mais em condições de receber os dons de Deus. Ensina-nos São Paulo que a Revelação foi feita "em várias vêzes e de vários modos" (Hebr 1,1): o mesmo deve-se dizer para sua aplicação individual. Acham-na alguns no sofrimento, outros na alegria; a êstes apresenta-se na juventude, àqueles na velhice; alguns encontram-na pela vida interior, outros na exterior. De suma importância é conhecer-lhe cada qual o tempo e a hora, e disso aproveitar-se para responder ao apêlo do Senhor (Hebr 4,7).

A Revelação foi-nos dada por Deus, eivada de *obscuridades* que só desaparecerão na visão beatífica, sendo preciso, portanto, superá-las mediante a fé. A pretensão de *aperfeiçoar* a religião revelada com as próprias fôrças humanas é uma emprêsa contrária a Deus e votada à falência.

**Leitura.** — *A palavra de Deus.* "Tôda palavra de Deus é uma *confidência*, pois procede de um ato de pura bondade. A Revelação é eminentemente gratuita. Quer nos manifeste a natureza de Deus, quer nos revele seus desígnios sôbre o mundo, sempre contém algo de Deus, dos seus pensamentos, das suas intenções. "Como ninguém conhece os sentimentos íntimos do homem, a não ser a alma que habita no mesmo homem, assim, ninguém conhece as coisas divinas, exceto o Espírito de Deus" (I Cor 2,11). Tôda palavra que procede de Deus é manifestação, no sentido etimológico da palavra. Com esta manifestação, Deus convida o homem a comunicar-se com Êle, a entrar nos seus pensamentos, na sua intimidade. Daí ser o objeto material da fé radicalmente diverso do objeto do raciocínio, pois, implica sempre o gesto pessoal e espontâneo (que a demonstração racional jamais poderá fornecer) de Deus, que se inclina para falar. Há muito mais que a enunciação de um juízo humano: há um juízo que é pronunciado por Deus.



A palavra de Deus é *viva*. Viva pela sua origem e pelo seu fim, pois procede de um ser, vivo e amante. Não é uma fórmula impessoal e algébrica, ou um enunciado científico, mas está cheia de intenções salvíficas, porque Deus, falando, dirige-se a homens, filhos seus, para os conduzir a si. Não lhes ensina como vai o mundo, mas para onde vai, nem pretende satisfazer à sua vã curiosidade e caprichos, mas de orientar-lhes e permear-lhes a vida. A palavra de Deus, tôdas as suas palavras, são prenhes de consequências: manifestam o sentido divino do mundo e o que Deus espera de nós.

A palavra de Deus é *plena de mistério*. Por mais límpida possa parecer, confina sempre com o mistério divino que em si encerra. Anuncia às vêzes verdadeiros mistérios, em que a inteligência jamais pensou, e que, mesmo revelados, não está em condições de penetrar. Todavia, pois que vem de Deus cujos pensamentos e juízos revela, tôda palavra divina abre-se sôbre profundezas imensas (Rom 9,33 ss.). Enganamo-nos quando cremos tê-la esgotado ou nos esforçamos por reduzi-la a proporções humanas. O sentido do mistério e do respeito deve estar sempre vivíssimo: êle presta homenagem à inexaurível plenitude que está oculta em tôda intervenção de Deus.

A palavra de Deus é *perceptível*. Apesar de sua insondável riqueza, enquanto confidência divina coloca-se ao alcance de todos os homens, quer no Evangelho, quer no Antigo Testamento. Se não se lhe pode exaurir o conteúdo, pode-se contudo colhêr-lhe o sentido. O que se diz ou se vê é claramente percebido, ainda que, para tradução em linguagem acessível a todos, às vêzes faleçam as palavras. Quando Deus quer que sua mensagem seja transmitida, tradu-la em linguagem humana, muitas vêzes bastante singela, imaginosa, ora cheia de antropomorfismos, concessões feitas à fraqueza dos ouvintes e dos destinatários. Concessões de forma, e também de substância, mas, mesmo assim conserva tôda a sua pureza. Certamente, na interpretação destas palavras divinas, apenas sejam mudadas as circunstâncias em que foram ditas, será preciso fazer-se um esfôrço, levando em conta o contexto histórico, o gênero literário etc. É o destino de tôda palavra que se encarna no tempo; mas, em sua substância, a palavra divina transcende o tempo.

A palavra de Deus é *amável*. É boa, doce, amável, porque procede de alguém que ama, porque proferida com intenções benéficas, porque o que anuncia merece ser amado. Mas também porque é capaz de agradar, de ser apreciada, de ser saboreada pelo homem. Tôda palavra divina traduz algo de Deus: seu pensamento e seu amor. O homem em todo o seu ser é ordenado para Deus, feito para Êle, e portanto de certo modo capaz dêle. É impossível, exceto o caso de pecado, que êstes dois movimentos não se encontrem. A palavra de Deus responde aos pensamentos e aos anseios mais profundos do homem; não lhe é heterogênea, estranha, inacessível. O método, quando livre das deformações ou dos abusos impostos pelo modernismo, lembra estas realidades de ordem ontológica e psicológica, pedindo ao sacerdote cuidado extremo, para que apresente dignamente a palavra divina que lhe é confiada.

A palavra de Deus é *digna de fé*. O testemunho do Senhor é fiel (Sl 18,8). Estas palavras do Salmo são tomadas em todos os seus sentidos: digna de fé e estável, fiel às suas promessas. Deus pode anunciar verdades, formular juízos, fazer promessas ou também ameaças: em todo caso, sua palavra impõe-se e não se pode discutir, nem pôr em dúvida. É eminentemente verdadeira, pois vem daquele que sabe, que vê, que faz a verdade. Todo raciocínio ou tôda pretensa evidência deve cair diante de uma afirmação divina autêntica, e o testemunho de Deus deve ser recebido por si mesmo. Não precisa de garantias, como as que exigem um testemunho humano, suscetível de engano. "Se aceitamos o testemunho dos homens, o testemunho de Deus é superior" (I Jo 5,9). A palavra de Deus dá autoridade, e a certeza que confere é de ordem única. O mesmo se diga das suas promessas, que empenham sua veracidade e seu poder, ambos igualmente certos. Um compromisso tomado por Deus e manifestado, é o que de mais estável se possa pensar: "O céu e a terra passarão, minhas palavras, porém, não passarão" (Mt 24,35). A fé de um Abraão "que

http://www.obrascatolicas.com

esperou contra tôda esperança humana" (Rom 4,18), está na lógica desta doutrina. A palavra de Deus é a rocha sôbre a qual se pode construir e por ela pode-se arriscar a vida (Jó 13,15). Acima das impressões, dos raciocínios, das vicissitudes, a palavra divina é, na corrente e nas agitações da vida, o único ponto de referência absolutamente seguro e firme (Sl 118,115). Ela é luz, certeza e paz". *Glorieux,* Introduzione allo studio del dogma, pp. 30-33, Ed. Paoline, Alba, 1951.

## § 5. A Escritura como fonte dogmática.

### I. - Extensão da Escritura: Cânone

**1. Os livros sagrados.** — Pertencem às divinas Escrituras reveladas tôdos os livros do Antigo e do Novo Testamento, ininterruptamente transmitidos na Igreja católica como tais, e que muitas vêzes, ultimamente, no Concílio de Trento, foram nominalmente enumerados (Trid. s. 4; Vatic. s. 3, c. 2, Denz. 783, 1787).

*Etimològicamente,* cânone (κανών) significa cana para medir, medida, regra, e portanto, lista, catálogo. A palavra, em 350 mais ou menos, foi aplicada aos livros da Sagrada Escritura, primeiro em sentido *passivo*: os livros santos são "canônicos" porque recebidos pela Igreja na coleção oficial dos livros dados por Deus (*θειαι γραφαι*) ou por Êle inspirados (*θεοπνευσται γραφαι*) e assim distinguidos dos apócrifos. Mui depressa, a palavra cânone tomou um sentido *ativo*: depois que os livros santos foram canonizados, isto é, recebidos no cânone (*τα κανονιζομενα* isto é, livros canonizados, em oposição aos *ου κανονιζομενα*) tornaram-se êles mesmos cânone ou regra para a fé. *Isidoro de Pelúsio* († 435?) chama a Bíblia de "Regra de verdade" (*κανων της αληθειας* Migne, 78, 1185). *S. Agostinho* escreve: *"Totus autem canon* scripturarum... his libris continetur" (De Doctr. christ. 2, 8, 13).

**2. Noção de Cânone.** — Por cânone entendemos a coleção dos livros que a Igreja oficialmente recebeu na lista das Escrituras inspiradas e que, por isso, como tais, servem à própria Igreja, no seu ensinamento aos fiéis, como regra das verdades de fé.

Na canonicidade da Escritura podem-se distinguir dois elementos: um *divino,* outro *eclesiástico.* Os livros são canônicos antes de tudo porque inspirados, depois, porque reconhecidos como tais pela Igreja. A inspiração é a condição "sine qua non" da canonicidade. A teologia moderna costuma dizer que os livros são canônicos "in actu primo" e "quoad se" porque inspirados; "in actu secundo" e "quoad nos" porque a Igreja os admitiu, como inspirados, no Cânone. O ato divino (da inspiração) torna-os aptos à canonicidade, o ato eclesiástico (da aceitação) reconhece-lhes êste caráter. É falso dizer-se com *Loisy*



que antigamente bastava sòmente a autoridade divina e que nos tempos recentes, especialmente depois do Concílio de Trento, basta sòmente a autoridade eclesiástica. É verdade, porém, que daquele Concílio em diante, nas polêmicas contra os Protestantes, sempre se fêz referência, em primeiro lugar, à definição eclesiástica do Cânone.

*No Protestantismo* o Cânone não tem mais fundamento seguro. Os velhos Protestantes para o determinar atinham-se apenas a critérios internos. Segundo Lutero, deviam ser considerados canônicos sòmente os livros que "falassem de Cristo" e especialmente ensinassem a justificação ùnicamente pela fé. Mas, quem pode julgar se falam de Cristo ou não? "Cada cristão com o auxílio do *spiritus sanctus privatus*". No atual neoprotestantismo é dever da *crítica* determinar o livro "que deve ser canônico". Cfr. *Mangenot,* Canon des livres saints, Dict. de théol. cath. t. II, coll. 1556-1558.

A *Igreja Greco-Cismática* possui, de fato, o cânone tridentino. Diz, é verdade, que os livros "deutero-canônicos" não são canônicos, mas no uso prático serve-se dêles, como se o fôssem. Para informações mais amplas veja-se *M. Jugie,* Théol. dogm. christ. orient. vol. I, pp. 653-661.

O Concílio tridentino para definir os livros canônicos fundou-se na tradição. "Seguindo o exemplo dos Padres ortodoxos, o Concílio aceita com igual sentimento de piedade e com o mesmo respeito, todos os livros do Antigo e do Novo Testamento". Segue-se, depois, sua enumeração. Não se podia esperar do Concílio um juízo complexivo que abraçasse tôda a Escritura nos seus diversos livros: assim, podia sòmente apoiar-se na Tradição e na ininterrupta fé da Igreja. Isso, porém, não fornece a prova da Tradição, mas a podia pressupor e deixá-la à teologia. Antes do Concílio de Trento já havia decisões sôbre o Cânone, por ex. no Concílio de Florença (Denz. 706; para a época mais antiga, cfr. Denz. 162, 96, 92, 84, 32).

**3. Decisões do Concílio de Trento.** — 1. Os livros da Sagrada Escritura têm a *mesma autoridade* e devem ser aceitos "pari pietatis affectu". As objeções que se haviam suscitado e as propostas de se estabelecer uma distinção entre livros históricos e dogmáticos foram rejeitadas. 2. *Integridade do Cânone*: "Si quis autem libros ipsos *integros cum omnibus suis partibus,* prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri *Vulgata* latina editione habentur, pro sacris et canonicis no susceperit... a. s. = Quem não aceitasse como sagrados e canônicos todos os livros (catalogados) por inteiro com tôdas as suas partes, como se encontram na antiga edição latina da Vulgata, seja excomungado" (Denz. 784).

A fórmula foi interpretada de maneira diversa pelos teólogos. Alguns, principalmente os espanhóis da época tridentina, estendiam-na a tôdas as palavras da Bíblia; outros, aos escritos deutero-canônicos

http://www.obrascatolicas.com

contestados pelos Protestantes; outros ainda, com Franzelin (De div. Trad. et S. Scrip., thesis 19) restringem-na aos textos que contêm uma doutrina de fé e de moral. Igualdade de autoridade não implica igual importância teológica. (Cfr. *Mangenot*, art. cit. 1600-1602).

O caráter *dogmático* da fórmula é compreendido pela totalidade dos teólogos em sentido estrito, não sòmente porque o Concílio, diversamente dos anteriores, acrescenta o anátema à sua definição, mas também pelo fato de que a verdade das fontes da Revelação é conexa à verdade da própria existência da Revelação. A união das duas verdades é tal que não podemos conhecer uma sem a outra, embora sejam, em linha de direito, distintas. Seria, portanto, heresia e não sòmente êrro, rejeitar-se o Cânone. O Concílio Vaticano formulou novamente êste dogma.

**4. O critério da canonicidade na Igreja primitiva.** — Os teólogos dão duas explicações. Os de tendência especulativa afirmam que a Igreja, para aceitar um livro bíblico no uso oficial e litúrgico, teve uma inspiração sôbre o caráter divino do mesmo livro. Os de tendência histórica dizem que tal inspiração era inútil, pois sendo o Cânone do Antigo Testamento garantido por Cristo e pelos Apóstolos, bastava para o Novo Testamento a persuasão e a certeza da *origem apostólica* de cada escrito: nisso estaria a garantia de seu caráter divino.

Assim, São Paulo subscreve de seu próprio punho suas cartas, para lhes garantir a autenticidade (a "canonicidade") e não faz referência a nenhum carisma de inspiração da Igreja (Gál 6,11; II Tes 3,17). De resto, encerrada a época apostólica, a Igreja primitiva não espera mais livros inspirados. Seja qual fôr a opinião preferida é certo que a Igreja primitiva era *infalível* ao estabelecer seu Cânone. O Cânone, para os *Neoprotestantes* que negaram a inspiração, não tem mais consistência: acolhem com os livros bíblicos também os dos Padres antigos, enquanto documentos do cristianismo primitivo.

## II. - Inspiração da Escritura

### Existência da inspiração.

**As Escrituras recebidas pela Igreja no Cânone são inspiradas, foram escritas sob a influência do Espírito Santo e por isso têm a Deus por autor. — (*De fé*).**

**Explicação.** — O têrmo "inspirado" ( *θεοπνευστια, θεοπνευστος* inspirado por Deus) deriva da Bíblia. Encontra-se nos Setenta (Is 8,1; Jer 29,1 ss.; Abac 2,2). São Paulo usa-o formalmente (II Tim 3,16); São Pedro tem o equivalente (II Pdr 1,21). Não era portanto preciso tomá-lo do paganismo, que também o usava.



O Tridentino trata da inspiração só acidentalmente e sem polêmica, dado que os Protestantes não a negavam: "Utriusque Testamenti unus Deus est auctor" (Denz. 783). Mas, visto que em seguida haviam surgido erros sôbre a essência da inspiração, o Concílio Vaticano definiu-a mais precisamente: "Si quis sacræ Scripturæ libros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, *pro sacris et canonicis* non susceperit aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, a. s. (s. 3, de Revel., can. 4, Denz. 1809). Segundo esta definição tôda a Bíblia é inspirada.

**Prova.** — A inspiração do *Antigo Testamento* não pode ser provada com o mesmo, mas sòmente com o Novo, no qual encontramos uma prova decisiva, tanto objetiva como formal.

Prova *objetiva*: Jesus Cristo muitas vêzes citou o Antigo Testamento como palavra de Deus, de uma autoridade única e altíssima (Mt 19,4-6; 21,42; 22,29; 26,54; Lc 24,25-27; Jo 5,39; 7,38; 19,28) e de uma fôrça obrigatória inelutável (Mt 5,18; Lc 24,44 ss.; Jo 10,34). O mesmo fizeram os Apóstolos (At 1,16; 18,28; Rom 1,2; 4,3; 9,17; 10,11; Gál 3,6; 8,22; 4,30; II Tim 3,15). Do autor dos Salmos está dito que profetizou no Espírito ( *εν πνευματι*, Mt 22,43; Mc 12,36; At 1,16). Segundo Jesus e os Apóstolos, podem-se provar, de maneira decisiva, questões de fé e de costumes fundando-se no Antigo Testamento, citado expressamente pelo Novo mais de 300 vêzes. Citam-se particularmente a Lei, os Profetas (especialmente Isaías) e os Salmos. Dos 24 livros do cânone hebraico sòmente quatro (Esdras-Neemias, Eclesiaste, Cânticos, Ester) não são lembrados nem com citações nem com alusões.

Prova *formal*: São Paulo (II Tim 3,16) diz com relação ao Antigo Testamento: "Omnis Scriptura divinitus inspirata ( *πασα γραφη θεοπνευστος* ) utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia = Tôda Escritura divinamente inspirada é útil para ensinar, para advertir, para corrigir, para educar à justiça". Não importa se *πασα γραφη* é entendido em sentido coletivo por *tota scriptura* ou em sentido distribuitivo por *quaelibet scriptura;* resta sempre verdade que para S. Paulo tôda a Escritura divina tem um fim religioso e didático, porque é inspirada, escrita sob o sôpro de Deus ( *θεοπνευστος* de *θεος* = Deus, e *πνεω* = soprar). Certamente esta palavra pode ser usada em sentido *ativo* (respirare Deum), mas, de fato, os Padres gregos sempre a entenderam em sentido *passivo* e os Padres latinos com a *Vulgata* traduzem-na por "divinitus (= per Deum) inspirata". *S. Pedro,* falando do profetismo



http://www.obrascatolicas.com

(II Pdr 1,21), escreve que "jamais uma palavra profética foi movida por impulso do homem, mas pelo Espírito Santo, foram movidos a falar aquêles santos homens de Deus: sed Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines" ( *αλλα υπο πνευματος αγιου φερομενοι ελαλησαν αγιοι θεου ανθρωποι* ). Suas palavras, seu ensinamento, sua pregação, jorravam da inspiração do Espírito Santo de que estavam cheios e por quem eram movidos. Com o nome "palavras" devemos entender também seus escritos, porque sòmente por êles os profetas eram ainda conhecidos e exerciam influência.

A inspiração do *Novo Testamento* surge *objetivamente* do dom do Espírito Santo, recebido pelos Apóstolos, sobretudo para anunciar a doutrina de Jesus (Mt 10,19; Jo 14,26; 15,26; 16,13). Evidentemente trata-se aqui antes de tudo do ensinamento oral, mas não está excluído o escrito, ao contrário, acenando-se, para êle, dado que um único Espírito tudo opera e inspira todo o ensinamento. O que é tanto mais certo, se atentarmos que os Apóstolos não fazem distinção entre as duas formas (II Tes 2,14). Se os Apóstolos não apelam para o Espírito Santo para o ensinamento escrito (I Cor 7,40), devemos observar que, para o caráter objetivo da inspiração das Escrituras, não era necessário que os hagiógrafos tivessem consciência dêste carisma. Quanto a Marcos e Lucas, escritores não apóstolos, sua dependência de Pedro e de Paulo já lhes é garantia suficiente. S. João tem uma consciência clara da sua inspiração pessoal (Apc 1,10 ss.; 22,18 ss.) e São Pedro parece admitir a inspiração das cartas paulinas (II Pdr 3,15 ss.). Para a inspiração do Novo Testamento (como do Antigo) o testemunho da Tradição é claro e decisivo.

**Os Padres.** — Concordemente testemunham a fé da Igreja na autoridade igualmente divina dos dois Testamentos. A ambos reconhecem e honram como "oracula Spiritu Sancti, dicta Dei, verba Dei, epistulæ Dei" etc. As Escrituras são "divinas". Por motivo da célebre prova do cristianismo, mediante as profecias, que de algum modo já contêm o Novo Testamento, o Antigo Testamento nos primórdios era pôsto em primeiro plano. De resto, seu ensinamento concernente à inspiração torna-se sempre mais claro, após a separação gnóstica do Antigo e do Novo Testamento, separação combatida por Santo Irineu: "*Utraque* autem Testamenta unus et idem pater familia produxit; unius igitur et ejusdem substantiæ sunt omnia" (Adv. h. 4, 9). Isso não lhes impede, todavia, insistir sôbre a distinção entre "lex" e "evangelium".

Eis agora alguns testemunhos particulares. *São Clemente* de Roma chama as Escrituras "as autênticas expressões do Espírito Santo" (Cor. 45,2); de S. Paulo diz que quando enviou suas cartas à Igreja de Corinto, era "verdadeiramente inspirado" ( *πνευματικως*, ib. 47, 3). *São Policarpo* cita o Salmo 4,5 e Ef 4,26 chamando-os "santas escrituras" (Ep. 12, 1). Para *São Teófilo* os autores das Sagradas Escrituras eram "homens cheios do Espírito Santo" (Ad Autol. 2, 22, 9). Segundo *Santo Irineu* as Escrituras são "perfeitas" porque proferidas pelo Logos de Deus e por seu Espírito (a Verbo Dei et Spiritu ejus dictæ, Adv. h. 2, 28,2). *Tertuliano* vê a "divindade" das Escrituras na "realização das profecias" (Apol. 20). O *Pseudo-Justino* representa-se os autores sagrados como instrumentos passivos do Espírito Santo, sôbre os quais age como pletro de um cítara ou de uma lira (Cohort. 8; em 250-300); *Atenágoras* usa a imagem de uma flauta (Leg. 7-9).



Enquanto os testemunhos mais antigos falam sòmente da existência da inspiração, os posteriores tratam também da sua natureza e *extensão*, como citaremos adiante. Uma prova patrística ampla e cuidada pode-se encontrar em *Pesch*, De Inspiratione S. Scripturæ, pp. 38-139; também para a época posterior o assunto é muito bem tratado, pp. 140 ss.; * cfr. também a erudita monografia de *Mangenot* no Dict. de théol. cath., t. VII, 2068-2266. * Resumindo, podemos afirmar que sôbre a existência da inspiração jamais houve na Igreja uma verdadeira controvérsia: as discussões versavam sòmente sôbre sua natureza.

Os *Gregos* mantêm firmemente a inspiração, embora prefiram prová-la mediante os *frutos* de santificação que a Escritura produz nos povos. Acentuam também o argumento da realização das profecias, mas é evidente que tais argumentos servem apenas para confirmar a verdadeira prova. O teólogo russo Svetlov deplora vivamente o "mecanicismo" da sua Igreja, que considera como revelação divina não só o texto original da Bíblia, senão também os erros de transmissão — precisamente como os velhos Protestantes.

### Natureza da inspiração.

1. Leão XIII, na encíclica "Providentissimus Deus" (18 de novembro de 1893), que se pode considerar a *magna charta* dos estudos bíblicos para os católicos, concentra tôda a doutrina católica em tôrno dêste influxo divino, que se chama inspiração, nas seguintes palavras: "O Espírito Santo, com fôrça sobrenatural, excitou-os e os moveu (os autores inspirados) a escrever, assistiu-os no escrever, de tal modo que tudo e sòmente aquilo que Êle queria concebessem retamente com o pensamento, fielmente quisessem traçar por escrito, e justamente exprimissem com infalível verdade: do contrário, Êle mesmo não seria autor de tôda a Escritura" (Denz. 1952).

A Sagrada Escritura tem *dois* autores, divino um, humano outro. Como a inspiração é um carisma sobrenatural (virtus supernaturalis), é lógico que se dê absoluta preeminência ao autor divino. Que Deus, porém, não lhe é o autor *exclusivo*, deduzimos, antes do mais, da concepção católica da graça e das relações entre a causa primeira e a causa segunda, entre a causa principal e a causa instrumental. Depois, do

http://www.obrascatolicas.com

fato de não serem os hagiógrafos ou autores sagrados instrumentos inertes, mas pessoas vivas, pensantes e livres. É a razão que levou Leão XIII a descrever a *cooperação* das duas causas segundo a analogia da ação da graça. Deus exerce um prévio influxo sôbre a vontade do hagiógrafo para o decidir a escrever, sôbre a inteligência, para que perceba retamente o que é necessário escrever e o exprima com igual fidelidade, a fim de que a Escritura seja de uma verdade infalível. Esta definição, que devemos a Franzelin, pode-se considerar como especulativa: os adversários julgam-na apriorística, pois prescinde do autor humano com sua obra e detém-se na expressão "Deus auctor Scripturæ", analisando-a. Todavia, é considerada como definição tradicional, pois que como observa Leão XIII, remonta, em seus elementos, pelo menos a S. Agostinho.

*A escola exegética* opõe a êste antigo conceito de inspiração, outro, que se pode chamar histórico e *a posteriori*. Parte da Escritura, ou do *efeito* da inspiração, e esforça-se antes de tudo por determinar a inspiração em cada um dos livros, por meio de um exame crítico cuidadoso. Depois, reunindo os resultados particulares, tenta-lhe uma definição ou descrição sintética, que leve em conta os fatos e as circunstâncias concretas.

A tentativa de valorizar o fator humano livre e consciente é também muito antiga. A própria Escritura ressalta-lhe a evidência (II Mac 2,24; Lc 1,1-4). Alguma expressão menos correta dos Padres mais antigos, "pouco cuidadosos de sua linguagem", poderia ensejar mal-entendidos e, no montanismo de Tertuliano, entrevia-se o perigo de confundir "o delírio sagrado" do platonismo de Filon, com a inspiração[1]. Os Padres da grande época, para enfrentar o perigo, defenderam enèrgicamente a cooperação pessoal dos autores inspirados. *Orígenes* escreve: "Não é verdade, como alguém afirma, que os Profetas tenham falado sem consciência e sob pressão do Espírito: falaram com plena liberdade" (Migne, 13, 1410). É antes, verdade, que o toque do Espírito tornava "mais claro o olhar de sua inteligência e mais penetrante a visão de sua alma" (C. Cels. 7, 3 e 4). *S. Jerônimo* qualifica a adivinhação montanista de um sonho e lembra a I Cor 14,32: "Os espíritos dos profetas estão sujeitos aos Profetas, os quais são senhores de calar ou de falar" (Prol. in Is., Migne, 24, 19 ss.). Da atividade consciente e pessoal dos autores inspirados deduz êle a diversidade do estilo bíblico. Louva Isaías pela "urbanidade da sua eloqüência" (Migne, 28, 771), ao passo que, dêste ponto de vista, despreza Amós (Migne, 25, 990). O mesmo se diga de *S. Agostinho*, o qual, porém,

[1] "A primeira teoria da inspiração bíblica apareceu entre os judeus oriundos de países de civilização grega ou helenizada e embebidos de idéias gregas, cujo tipo insuperado foi Filon de Alexandria. Sob o influxo das idéias correntes no mundo grego (lembramos os célebres oráculos de Délfos, de Dodona, de Amon). Filon, José Flávio, e alguns escritores cristãos do século II (como Atenágoras) puseram a inspiração numa espécie de êxtase místico, no qual o homem, possuído pela divindade e perdida a consciência, torna-se órgão passivo das comunicações divinas. Tal conceito desapareceu entre os judeus com a decadência do helenismo, e entre os cristãos com a reação contra o Montanismo, que pretendia semelhantes êxtases em seus profetas e profetisas" (*A. Vaccari*, Bibbia, enc. it. Trecc. vol. VI, 880).



como de costume, compreende o problema de modo mais profundo e insiste particularmente no fator divino. Os livros sagrados são "a obra das mãos de Deus": "Sancto enim Spiritu in sanctis operante, confecti sunt" (Enarr. in Ps. 8, 4).

Descreve o santo doutor mais precisamente a ação divina, dando relêvo especial a êstes três momentos: Deus levava os hagiógrafos a escrever, iluminava-os sôbre o que deviam escrever e dirigia-os na escolha da matéria. Compara a relação dos dois fatôres, o divino e o humano, com aquela que a cabeça exerce sôbre os membros: "Itaque cum illi scripserunt quæ ille *ostendit* et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit; quando quidem membra ejus id operata sunt, quod *dictante capite* cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc *scribendum* tamquam suis manibus imperavit" (De cons. evang. 1, 35, 54). O influxo de Deus sôbre a inteligência, que a Vulgata exprime com "inspirar", Agostinho chama-o como Irineu, de "dizer" (Adv. h. 2, 28, 2), "dicere" ou ainda "dictare". Como se deve entender êste "ditar", deprende-se fàcilmente da mesma obra (2, 66, 128), onde escreve: "Não vemos que a verdade seja por assim dizer protegida por êstes sagrados acentos, como se Deus nos encomendasse as palavras, por causa da mesma verdade, pela qual foram pronunciadas?" Distingue, portanto, entre a palavra material e a verdade espiritual, fazendo ainda uma clara distinção entre o autor divino perfeito e o autor humano limitado: "Talvez não tenha João dito a realidade como é, mas sòmente como podia, pois era um *homem* que falava de Deus, homem inspirado por Deus, mas sempre um homem. Porque inspirado, disse algo: não fôra inspirado, teria calado, mas sendo homem iluminado, não disse tudo o que é, mas aquilo que um homem podia dizer" (In Jo. 1, 1). "Deus per hominem more humano loquitur" (Civ. 17, 6, 2).

Mas em todos os desenvolvimentos do Santo Doutor concernentes à divina inspiração, encontramos sempre, sólida e imutável, a tese de que a *Bíblia está isenta de todo êrro;* nela não há nenhuma afirmação falsa ou errônea, muito menos mentiras. Devia, aliás, defender êste ponto contra São Jerônimo, que tinha opiniões mais livres. Numa carta ao solitário de Belém, escreve que, se admitimos que a Bíblia tenha podido mentir, ainda que uma só vez, todo o seu valor fica debilitado e dela poder-se-á sempre duvidar (Ep. 28, 3). Quando parece que há um êrro, êste é devido ou à transcrição defeituosa ou à má tradução do texto original ou ainda a mal-entendido subjetivo (Ep. 82, 1, 3).

*São Gregório Magno* repete as idéias de Santo Agostinho, concebendo, porém, de modo mais estrito a relação entre Deus e o hagiógrafo. Não contente de chamar a Escritura "quædam epistula omnipotentis Dei ad creaturam suam" (Migne, 77, 706) e de usar a palavra "dictare" (talvez no sentido de ordenar), escreve também que não nos devemos preocupar com o autor humano, quando estamos certos do autor divino. Na verdade refere-se neste caso aos livros "incerti auctoris";

http://www.obrascatolicas.com

mas outros depois, como por ex. Belarmino, aceitarão êste ponto de vista erigindo-o em princípio (Præf. in Ps., cfr. Theodoreti, Præf. in Ps., Migne, 80, 862). Além disso parece atribuir aos Profetas certo êxtase: "quia repleti Spiritu Sancto super se trahuntur, quasi extra semetipsos fiunt" (In Tob., Præf., Migne, 75, 515 ss.), embora seja provável entender apenas descrever o caráter sobrenatural do Espírito profético.

Desde que Santo Agostinho é o mestre, seguido por todos na época posterior, julgamos inútil aduzir a outros testemunhos patrísticos. *Pesch* após analisar a rica documentação dos Padres, resume-a nos seguintes pontos conclusivos: Deus é o autor da Escritura, mas serve-se de órgãos humanos, que leva a escrever o que Êle quer; assim, o que escrevem é verdadeiramente "verbum Dei". Daqui os Padres argumentam a absoluta ausência de êrro da Escritura e a fé incondicionada que lhe devemos prestar. Acrescentamos que, não obstante a sua prevalente insistência sôbre o fator divino, não esquecem e jamais se descuidam do fator humano, fazendo-o ressaltar fortemente, para explicar a diversidade de estilo e de conteúdo dos vários livros sagrados: a palavra é de fato, veículo do pensamento. Santo Agostinho a êste respeito pensa que o divino bem dificilmente pode exprimir-se com palavras humanas, mesmo quando o escritor é S. João. A questão de estender-se a inspiração também a cada uma das palavras, se é inspiração *verbal* ou se se alcança sòmente à idéia expressa pelas palavras, se é por isso sòmente *real*, não pode ser formalmente estudada nos Padres. Êstes, de fato, não a conheciam ainda, e não a podiam responder. Portanto, o principal resultado que se alcança, estudando a inspiração na patrística, é a afirmação da isenção de êrro da Escritura: a Bíblia, porque inspirada por Deus, é absolutamente imune de erros.

Os *Escolásticos primitivos* acrescentam bem pouco de próprio às idéias de S. Agostinho. Afirmam a divindade da Escritura e sua profundidade: além disso, como os Padres, afirmam seu sentido multíplice (tríplice, setêmplice) e advertem os dialéticos, inteligências um tanto desenfreadas, que respeitem a isenção de erros da Bíblia.

Santo Tomás une a inspiração à profecia e distingue os profetas dos outros escritores sagrados. Sòmente aquêles exprimiram a verdade sobrenatural, e portanto, em nome do Senhor, ao passo que os outros se limitaram freqüentemente a acrescentar bases humanas (quæ humana ratione cognosci possunt) e por isso em nome próprio, embora gozando de uma iluminação divina (cum adiutorio tamen divini luminis, S. th. II-II, 174, 2 ad 3). Para êle, a inspiração em sentido estrito identifica-se com a revelação: todavia, em sentido mais amplo, diz respeito aos escritores que referem verdades racionais, cuja certeza, porém, é obtida por aquêles autores, através de luz muito mais clara.

A relação entre Deus e o autor sagrado, S. Tomás exprime-a com as noções de causa *principal* e de *causa instrumental*: "Auctor *principalis* sacræ Scripturæ est Spiritus Sanctus...: homo fuit auctor *instrumentalis*" (Quod. 7, 6,14 ad 5; cfr. S. th. I, 1, 10). Como os Padres, ensina êle a infalibilidade da Bíblia, mesmo no que é narrado incidentalmente, por ex. quando se diz que Samuel é filho de Elcana (S. th. I, 32, 4) e nas doutrinas concernentes às ciências naturais. Aqui o teólogo deve ater-se a dois princípios: a veracidade da Escritura e uma interpretação racional, que não dê aos incrédulos ocasião de riso e zombaria (S. th. I, 68, 1). Assim pensava também Santo Agostinho.



Inútil interrogar os outros Escolásticos, porque, como se pode verificar em Pesch e Holzhey, expõem essencialmente a mesma doutrina. Não obstante as muitas observações particulares, não se encontra nos escolásticos um tratado completo e sistemático sôbre a questão da inspiração bíblica. Nem no-lo dá o Concílio de Trento, o qual se limita a repetir as velhas e breves fórmulas que afirmam ser Deus o autor da Escritura, tanto de um como do outro Testamento.

*Depois do Concílio de Trento,* começou-se a discutir a questão com mais diligência e fervor. A polêmica com os Protestantes contribuiu para isso só indiretamente, pois, de ambas as partes reconhecia-se a autoridade divina da Bíblia. Não nos detenhamos nos numerosos e muitas vêzes contraditórios juízos de Lutero. O neoprotestantismo sobrepujou-o de muito, eliminando o conceito tradicional de inspiração[2]. Uma tendência que tem como chefe Karl Bart quer reintroduzir a noção de inspiração, mas propugna uma "exegese pneumática", que se deriva do velho "Spiritus privatus" e despoja novamente o conteúdo bíblico de tôda autoridade divina e objetiva.

Notemos ainda que as discussões dos Protestantes sôbre a inspiração, com suas contínuas variações, não puderam deixar de influir, de algum modo, na teologia católica. O Concílio Vaticano teve isso em conta e resumiu a doutrina na seguinte proposição:

2. "Eos vero (libros) Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, (a) quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati, nec ideo (b) dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed (c) propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deus habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiæ traditi sunt = Aquêles (livros) a Igreja os tem por sagrados e canônicos,

[2] Novas idéias trouxe a teologia subjetivista ou da imanência, que teve por chefe Frederico Schleiermacher. O Espírito Santo, diz êle, permanece na comunidade dos fiéis e lhe é como a alma. Dêste Espírito ou do sentimento da comunidade religiosa, são expressão os livros sagrados, ditados todos por homens cheios também do Espírito, não porém mais cheios no ato de escrever que em qualquer outro momento de sua vida. No lugar da inspiração do *livro* sub-entra a inspiração do *homem*. E a fórmula mais desejada dos protestantes, crentes dos nossos tempos. Mas, ao lado dessa, outras foram propostas: o valor da Bíblia consiste todo em ser o documento escrito pela revelação acontecida na pessoa de Cristo e dos Apóstolos (R. Rothe); a Bíblia pode chamar-se inspirada porque excita o sentimento religioso ou causa a inspiração no leitor (inspiração *ativa*, J. Clifford); a Bíblia contém a palavra de Deus, mas misturada com muitas palavras humanas e segundo prevalece o elemento humano ou o divino, há vários graus de inspiração (W. Sanday).

Estes parecem os pontos mais marcantes de uma infinita variedade de opiniões, em que se fracionou o moderno pensamento protestante; comum é sòmente a tendência em despojar aos poucos a Bíblia de tôda diferença com os outros produtos do espírito humano". *A. Vaccari*, Bibbia, enc. it. Treccani, vol. VI, p. 881).

http://www.obrascatolicas.com

não porque, elaborados sòmente pela ação humana, foram depois aprovados pela sua autoridade, nem sòmente porque contêm sem erros a revelação, mas porque, escritos por inspiração do Espírito Santo, tem Deus por autor e como tais foram confiados à mesma Igreja" (Denz. 1787; cfr. can. 4).

a) Uma aprovação ulterior e a aceitação no Cânone, por parte da Igreja não pode conferir a um livro de origem puramente humana o caráter de inspiração (chamada "inspiratio subsequens" sustentada por Daniel Haneberg), pois que a Igreja pode declarar, não criar o caráter sobrenatural.

b) Assim a mera assistência do Espírito Santo (adsistentia negativa) não corresponde à estrita noção de inspiração, porque tal assistência comporta tão só a ausência de erros, sem exigir a origem sobrenatural do livro sagrado (inspiratio concomitans, sustentada por Jahn, Holden, Christmann). É necessário ao invés, que a Escritura, mesmo na sua origem, tenha estado sujeita ao influxo de Deus; do contrário, o dogma "Deus est auctor Scripturæ" não teria sentido (insp. antecedens). Os livros sagrados eram já inspirados quando a Igreja os admitiu em seu Cânone. A afirmação do Vaticano foi depois repetida por Leão XIII (Denz. 1952) e pressuposta por Pio X e na condenação da seguinte proposição modernista: "Nimiam simplicitatem et ignorantiam præ se ferunt, qui Deum credunt vere esse Scripturæ Sacræ auctorem" (Denz. 2009).

c) Quando se quer determinar teològicamente a natureza da inspiração, é necessário que se tenham presentes estas declarações da Igreja, nas quais as palavras "Deus auctor Scripturæ" constitui desde os primórdios do cristianismo um ponto fixo e determinado. A êles estamos, portanto, vinculados, ainda que possam ser interpretados diferentemente, como as expressões análogas contidas na Tradição: "palavra de Deus" "letra de Deus". Mas a interpretação proposta por Santo Tomás de causa principal e causa instrumental foi a que a Igreja teve em vista, conquanto seja possível explicá-la tanto com os princípios do tomismo, como com os do molinismo. A inspiração é uma graça, um carisma, e por isso a doutrina da graça, traz, por assim dizer, sua luz à questão da natureza da inspiração, mas também suas dificuldades. De fato, temos aqui a colaboração da causa primeira (Deus) e da causa segunda (homem), colaboração que ninguém jamais poderá perscrutar a fundo. Aqui também a teologia deve-se inclinar diante do mistério.

3. Os teólogos distinguem a inspiração como atividade em Deus (insp. ativa), no homem (insp. passiva) e no seu efeito (insp. terminativa). Em Deus é uma "actio Dei ad extra" comum às três divinas Pessoas, mas apropriada (atribuída) ao Espírito Santo. No homem a inspiração dirige-se às suas faculdades espirituais e determina autoritativamente a redação do escrito. E isso comporta: 1) certo impulso da vontade (impulsus ad scribendum) como resulta da II Pdr 1,21 e da II Tim 3,16 e como declara Leão XIII (Ad scribendum excitavit et movit); 2) certa iluminação da inteligência (illuminatio intellectus) pela qual os Profetas caracterizam seu discurso como palavra de Javé; 3) finalmente, que Deus sustente o escritor enquanto escreve, ou com uma simples assistência, ou melhor ainda, com um influxo direto para a redação, de modo que o escrito contenha tudo e sòmente o que Deus, como autor da Escritura, pretende transmitir à Igreja.



Tanto segundo os princípios da doutrina da graça, como segundo as leis da psicologia humana, o influxo divino na inspiração não deve ser concebido como exterior, mecânico e uniforme, mas como interior, conforme aos indivíduos concretos, às suas disposições e condições de vida e comportando graus diferentes.

1. O impulso em escrever pode, portanto, manifestar-se de vários modos; ou com uma injunção direta (p. ex. Êx 17,14; Is 8,1; Jer 36,2), ou com circunstâncias dispostas pela divina Providência, como é o caso de São Paulo que foi levado a escrever a maior parte das suas cartas por uma circunstância exterior, ou na produção de sentimentos e de transportes de piedade, que levam a se expressar em maneira de orações ou de poesia religiosa. O impulso, por isso, pode ser direto ou indireto, ou ambos juntos.

2. Também o influxo sôbre a inteligência pode assumir formas diversas. Pode consistir na pura e simples manifestação de verdade e mistérios sobrenaturais, e então identifica-se com a revelação. É a inspiração no verdadeiro sentido da palavra. Todavia Santo Tomás já notara que a inspiração é mais ampla do que a revelação, pois estende-se também a verdades não reveladas. Hoje os teólogos distinguem com precisão ainda maior, dizendo que o conhecimento da verdade não cai formalmente sob a inspiração, mas deve ser pressuposto a ela, pelo menos lògicamente. Êste conhecimento pode derivar-se por via sobrenatural da revelação, ou nascer naturalmente da experiência ou da indagação pessoal do hagiógrafo. A inspiração formalmente tomada limita-se a produzir na sua inteligência um juízo prático, isto é, que esta verdade (já antes conhecida) deve ser expressa pelo escrito, no qual o conjunto é esboçado e garantido pela mesma autoridade divina. Com essa distinção podemos resolver numerosas dificuldades: porque os autores sagrados, não obstante sua inspiração, apelam expressamente para seus esforços, para conseguir alcançar a verdade (II Mac 2,20-33; Lc 1,1-4), porque falam às vêzes de incerteza pessoal (I Cor 1,16 etc.), porque por vêzes dão apenas informações aproximadas (Jo 6,19; At 2,41; 5,36 etc.); mesmo os chamados Salmos imprecatórios (Sl 34,51 etc.) devem ser considerados da mesma maneira.

http://www.obrascatolicas.com

*Sob a inspiração, portanto, não cai o juízo especulativo sôbre a origem e a natureza da verdade, se natural ou sobrenatural, mas cai formalmente tão só o juízo prático sôbre sua redação escrita*: inspiração não é sinônimo de revelação.

3. O influxo divino durante a redação deve ser concebido pelo menos como uma assistência que preserva do êrro. No passado ia-se além, até à comunicação das palavras: admitia-se uma inspiração verbal (insp. verborum). Mas depois dos jesuítas lovanienses, Lessius, Suárez e Belarmino, abandonou-se esta opinião e foi ensinada a teoria comum da inspiração real (insp. realis, rerum). Esta teoria facilita a explicação da diferença de estilo bíblico e as variantes na exposição de um mesmo tema ("Pater noster", instituição da Eucaristia) e dos mesmos episódios históricos (crucifixão, ressurreição, ascensão). Todavia, teólogos modernos, como os tomistas, sustentam ainda a teoria da inspiração verbal, explicando-a, porém, diversamente, enquanto estendem o influxo divino a tôda ação do hagiógrafo, compreendendo-se a redação escrita: cada escritor tem um estilo característico próprio, mas é sustentado, "movido" enquanto escreve, por Deus que o inspira. Por isso no texto bíblico (pensamentos e palavras) tudo é obra de Deus e tudo obra do hagiógrafo. De Deus, causa principal: do hagiógrafo, causa instrumental.

O têrmo da inspiração é o texto concreto da Bíblia no seu caráter de "palavra de Deus". Na verdade podemos fazer uma distinção entre "texto bíblico" e "palavra de Deus" e perguntamos o que na Bíblia, na qual tantos autores "tomam a palavra", deve ser formalmente considerado como "verbum Dei". É difícil estabelecer-se uma norma a propósito. Todavia, podemos fixar um critério:

a) o que os autores inspirados afirmam ou negam é, nesta forma, palavra de Deus.

b) a expressão da palavra de Deus varia com o gênero literário (histórico, poético, profético, parabólico, simbólico).

c) os discursos dos homens não inspirados, na Bíblia, não são palavra de Deus. O autor inspirado pode *aprová-los* e fazê-los seus (Tt 1,12 ss.) ou rejeitá-los (Jer 28,15 ss.) ou simplesmente *relatá-los*. Cumpre, portanto, procurarmos atentamente qual foi sua intenção (cfr. Êx 1,15 ss.; Jud 10,12 ss.; II Rs 7,2 ss.; 42,3.7; Dan 9,2; Hebr 1,14). É necessário notar-se que a Escritura, quando fala de fenômenos naturais, usa a linguagem comum e não da científica, conforme à realidade das coisas.

### Extensão da inspiração.

Segundo o Concílio Vaticano e as recentes declarações pontifícias, a inspiração estende-se a tôda a Sagrada Escritura. As tentativas feitas por alguns autores para a limitar às "res fidei et morum" ou às "res revelatæ tantum" com a exclusão das puramente históricas ou relativas à ciência da natureza ou das que são tratadas incidentalmente (Obiter dicta: opinião de Newmann), não tiveram a aprovação da Igreja (Denz. 1950 ss.; Acta Ap. Sed. 1950, p. 569).



Em razão disso, hoje não há teólogo católico que não estenda a inspiração a tôda a Sagrada Escritura. Mas a antiga discussão renasce agora sob outro aspecto por obra da nova escola exegética, que assumindo, por assim dizer, uma atitude oposta à escola dogmática, afirma que a Bíblia, não sendo revelada em tôdas as suas partes, contém, particularmente nos fatos históricos e científicos, não poucas inexatidões, inclusive verdadeiros erros. Ao narrar êsses fatos os autores sagrados conformam-se com as ingênuas concepções do seu tempo, fundadas na simples aparência, pois não podem estar no nível da ciência moderna. Na astronomia, na física e nas outras ciências o povo hebraico estava num nível inferior, comparável mais ou menos ao dos hodiernos indígenas australianos. Portanto, nestas matérias, a Bíblia conteria apenas verdades relativas e não absolutas. Se se responder que ainda hoje nós mesmos nos exprimimos segundo as simples aparências (o sol surge, põe-se) os seguidores da escola exegética ponderam que nós, todavia, temos consciência de usar de uma linguagem imprópria, ao passo que os escritores bíblicos, fazem-no com a ingênua persuasão de exprimir uma verdade absoluta.

Compete à apologética dar uma resposta adequada: nós nos limitamos às breves notas seguintes: Segundo *Santo Agostinho*, Deus, com a Bíblia, entendeu revelar verdades concernentes à salvação e não instruir-nos nas ciências humanas: "Christianos enim volebat facere, non mathematicos" (Migne 42. 525: cfr. De Gen. ad litt. 7, 28, 42; 2, 5,9; 2, 9, 20. Migne, 34). *Santo Tomás* distingue as verdades eternas de salvação, que devem ser cridas em si mesmas e por si mesmas (principaliter et secundum se), como a Trindade, a Encarnação etc. e as outras verdades, que só pertencem indireta e secundàriamente à revelação (indirecte, per accidens et secundarie), como, por ex., os milagres de Eliseu. Estas verdades secundárias foram-nos reveladas para explicar as principais e fundamentais (non quasi principaliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem), e quem nelas se recusasse a crer faltaria à fé sobrenatural devida à Bíblia, que é tôda inspirada e daria motivo à conclusão: "Scripturam divinam esse falsam" (S. th. I. 32. 4: II-II. 1. 6, e 2. 5). Sua veracidade garante-a o fato de estarem indiretamente conexas com a Revelação. Mas, tôdas as verdades não são verdadeiras do mesmo modo, e Santo Tomás distingue três classes: as verdades naturais, as proféticas, as celestes. As mais altas são estas, as quais repousam sôbre a visão beatífica; as outras, fundam-se sôbre uma iluminação divina de grau muito diverso. A luz, que ilumina Salomão ao falar do cedro do Líbano e do hissôpo que cresce nas paredes, é mui diferente daquela que aclara Isaías escrevendo: "Vi o Senhor assentado sôbre um trono" (S. th. II-II, 174, 3). Por isso o Concílio Va-

http://www.obrascatolicas.com

ticano insiste sobretudo na ausência de êrro nas verdades reveladas (revelationes sine errore contineant, Denz. 1787).

As *verdades naturais* são consideradas segundo seu fim, que não é completar substancialmente o dogma, as verdades reveladas, mas explicá-las e torná-las mais claras. Explica-se assim, como Deus permitiu que fôssem expressas não à maneira das últimas pesquisas científicas, mas segundo o modo de ver e os conhecimentos correntes da época dos hagiógrafos. Antes, êsse modo imperfeito de falar dos fenômenos naturais era justamente necessário, se devia ser inteligível e útil aos contemporâneos e servir de veículo para comunicar as verdades religiosas. Assim, se a narração da criação assenta numa astronomia incompleta, todavia, é uma narração *suficiente* para fazer compreender que Deus é criador do céu e da terra, ou seja, de tôdas as coisas. Será para êsse fim nossa ciência astronômica, mais desenvolvida e progredida, muito mais útil? O mesmo se diga das *verdades históricas*. Podemos também perguntar-nos se uma ciência histórica completa e perfeita nos é possível. Também as narrações populares, apesar de suas imperfeições, conseguem, não obstante, seu objetivo de edificação religiosa. De resto, a Igreja concede aos exegetas ampla liberdade, permitindo admitir na Bíblia citações implícitas (citationes tacitæ vel implicitæ) e narrações que não constituem história "pròpriamente dita" contanto que, bem entendido, estejam em condições a verdade é também assaz útil considerar-se o gênero literário do livro de justificar estas alegações com sólidos argumentos (Denz. 1979). Para inspirado. A Encíclica "Divino afflante Spiritu" (1943) convida e exorta os exegetas católicos a adotar nas suas interpretações da Escritura *especialmente para a história,* o princípio dos gêneros literários. * Veja-se *G. Courtade*, Inspiration et inerrance, DBs, vol. IV, coll. 542-545; La Bible et les sciences; col. 545-557; La Bible et l'histoire. *

A propósito de inspiração bíblica fala-se também de lacunas concernentes à doutrina sôbre a *fé e a moral.* Mas esta dificuldade tem ainda menor importância, pois a inspiração não é a revelação. De resto, esta, como já observaram os Padres, foi progressiva. A doutrina moral do Antigo Testamento é indubitàvelmente inferior à do Novo. Fê-lo notar Jesus no sermão da Montanha (Mt 5.7; cfr. 19.1-8) e também São Paulo, contrapondo a Lei à Graça (lex et gratia) como também os Padres, dizendo que a antiga lei é carnal, temporal, terrena, ao passo que a nova é espiritual, eterna, celeste. Cfr. *Cardeal Faulhaber*, Giudaismo, Cristianesimo, Germanesimo, pp. 23-83, Brescia, 1934.

*Conclusão*: As objeções da exegese moderna nem sempre foram formuladas aèreamente, o mais das vêzes, fundam-se sôbre observações que devemos reconhecer justas. Os próprios Padres não conseguiram fugir à impressão causada pelas dificuldades contidas na Bíblia e procuraram resolvê-las recorrendo ao *sentido múltiplo da Escritura* por meio de alegorias. Isso deixa de ser possível, hoje, que seguimos o método histórico-filológico. Todavia, a moderna exegese mostra-se ousada, quando afirma que a Escritura não é imune de erros. A Igreja, pelo contrário, harmonizada com a Tradição assevera, que não contém absolutamente erros. A explicação do como e do grau, incumbe, como sempre, aos teólogos. Fica também entendido que é preciso não perder de vista as discrepâncias entre o original e as versões; estas, sim, podem conter erros, como já o notava Santo Agostinho, e como a Igreja reconhece na teoria e na prática.



### III. - Uso da Escritura

**1. Interpretação.** — O Concílio Vaticano exige que, para a interpretação "em matéria de fé e de moral, cada qual se atenha ao verdadeiro sentido da Escritura, o que teve e tem a Igreja, a quem compete julgar do verdadeiro sentido e da verdadeira interpretação das Escrituras e que por isso a ninguém é lícito interpretar a Escritura contra aquêle sentido ou também contra o unânime consenso dos Padres" (S. 3. c. 2, Denz. 1788).[1] Segundo Pio X, as regras da interpretação devem ser "Ecclesiæ traditio, analogia fidei, et normæ Apostolicæ Sedis" (Denz. 2146). Estas últimas são sempre decisivas. Por "analogia da fé" entende-se a mútua harmonia das verdades reveladas, em virtude da qual elas se ilustram reciprocamente e uma não pode contradizer à outra.

Pois que a Escritura é uma revelação sobrenatural que muitas vêzes é expressa de modo difícil, necessita de uma explicação e de fato, desde o princípio procurou-se interpretá-la. Jesus Cristo e São Paulo interpretaram o Antigo Testamento: aquêle, no sermão da montanha, e ocasionalmente, várias outras vêzes; êste, em numerosas passagens de suas cartas, particularmente falando das relações entre Lei e Evangelho (graça). A teologia patrística nada mais é do que uma exegese da Escritura. A profundeza mesma da verdade de um lado, e de outro, o influxo de Filon e de Platão com sua duplicidade de mundos, o da realidade aparente e material e o da realidade verdadeira e espiritual, determinaram bem depressa os Padres (Barnabé, Justino, Clemente Alexandrino) a reconhecer, ao

[1] "Nestes dois têrmos "contrôle da Igreja e consenso dos Padres", encontra-se a "regra católica" de interpretação bíblica. O primeiro, com aquela limitação ao dogma e à moral, é necessidade vital de um organismo, o que foi sentido também pelos Protestantes separados da Igreja romana (Dieste): *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche* p. 248). O segundo (consenso dos Padres), quanta largueza deixe ainda ao exegeta católico, pode-se deduzir do que acima expusemos acêrca da exegese patrística. De fato, jamais houve na Igreja católica tanta oposição de escolas exegéticas como no tempo dos Padres e com princípios hermenêuticos tão diversos, não podemos esperar que na interpretação do texto estejam os Padres sempre de acôrdo. Combinam sòmente nos princípios gerais, nos pontos dogmáticos ou unidos estritamente com o dogma, como na inspiração e na inerrância, e a êstes dá tanto mais pêso sua divergência no resto. De outro lado, os livros históricos do Antigo Testamento quase não foram comentados pelos Padres, podendo-se, pois, dizer que, na sua interpretação o exegeta católico tem tôda a liberdade desejável. A restrição ao dogma e à moral, que é constante nestes princípios católicos, reduz portanto assaz o terreno sôbre o qual se deve seguir um guia superior. De resto, pouquíssimos são os textos cujo sentido particular foi definido pela Igreja". (*A. Vaccari*, Enc. it. Treca., vol. VI, p. 916).

http://www.obrascatolicas.com

lado do sentido histórico ou literal, o sentido típico, espiritual ou místico, e a procurar neste a verdade pròpriamente dita. *São Paulo* já abrira caminho para êste método exegético com exemplos célebres, como o da história de Ismael e de Isac, na qual, servindo-se dessa interpretação (hæc autem per allegoriam dicta sunt), vê a figura dos dois Testamentos (Gál 4,22-31; cfr. Rom 5,14; I Cor 10, 1-11; Hebr 9,24 etc.). *Orígenes,* mesmo não descuidando o sentido literal, abusou do método espiritualmente alegórico. * Significativo é o princípio por êle formulado no seu Comentário a S. João (10, 13, Migne, 11, 337): "Não é preciso crer que as realidades históricas sejam figuras de realidades históricas, nem as coisas corporais de outras corporais; mas sim as corporais são figuras das espirituais e as históricas das ideias". * A escola *Alexandrina* segue Orígenes, opondo-se a ela a escola de *Antioquia* que insiste no sentido literal.

O desejo de encontrar no argumento das profecias uma prova do cristianismo rica quanto possível, levou muitos Padres a um uso de alegorias muito acentuado. De bom grado, e de acôrdo com João (5,39), aplicaram-se os Salmos e mesmo todo o Antigo Testamento a Cristo. *Santo Agostinho* mesmo reconhece o duplo sentido, mas esforça-se por evitar a rigidez dos diversos pontos de vista, procurando uma via média na união dos dois métodos (Civ. 17, 3,2). Para êle, a profecia reduz-se sempre diretamente a Cristo: "Omnia de Domino Jesu intelliguntur, quando recte intelliguntur" (V. Civ. 17, 9, 3). * (Veja-se *E. De Lubac,* Cattolicismo, c. VI, Roma 1948). *

Os *Escolásticos* falam também de um sentido múltiplo, ordinàriamente *quádruplo.* Todavia, Santo Tomás, referindo-se a Santo Agostinho, faz esta restrição de bom senso: O dogma não pode ser provado senão pelo sentido literal (ex quo *solo* potest trahi argumentum. S. th. I. 1, 10 ad 1). Manteve-se esta posição mesmo depois da escolástica, não obstante o triunfo do sentido espiritual, com fins edificantes. (Cfr. *Belarmino,* De Verbo Dei, 2, 3). * A Encíclica *Divino afflante Spiritu* reclama insistentemente o sentido literal: "Os intérpretes tenham presente que seu máximo cuidado deve ser o de chegar a discernir e determinar qual é o sentido *literal,* como se costuma chamar, das palavras bíblicas, que, segundo a ótima observação de Santo Tomás, tem fôrça probativa". Mas depois acrescenta: "O exegeta, assim como é obrigado a procurar e expor o sentido literal das palavras entendidas e expressas pelo Sagrado Autor, assim também o mesmo cuidado deve ter na indagação do significado espiritual, contanto que realmente se verifique que Deus o pôs" (Acta Apost. Sedis, 1943, pp. 338 e 339). *

O *Concílio tridentino,* tendo em vista as discórdias religiosas da época, pela primeira vez decidiu, oficialmente, como se deve interpretar a Escritura. A interpretação não deve ser contra o sentido "quem



tenuit et tenet sancta mater Ecclesia", nem "contra unanimem consensum Patrum" (Denz. 786). Mas, porque alguns teólogos, por razão desta redação negativa, encontravam o meio de se subtraírem às verdadeiras intenções do Concílio, o Vaticano deu a fórmula positiva que citamos acima, não sendo, com isso, estabelecido nada de novo. De fato, desde os primórdios da sua existência, não obstante a liberdade de movimentos permitidos nessa época, reservou-se a Igreja o direito de interpretar a Escritura de modo definitivo e decisivo, querendo que, na interpretação da Escritura, nos atenhamos à *Regula fidei,* aos símbolos da fé, aos ensinamentos da Igreja. Já São Paulo quer que o "profeta" emita suas declarações segundo a analogia da fé (*κατα την αναλογιαν της πιστεως*, Rom 12,6). Para Santo Irineu, sòmente os Bispos apostólicos têm o "carisma da verdade"; êles protegem a fé, aumentam a caridade "et Scripturas sine periculo exponunt" (Adv. h. 4, 26, 5). Ressoa como um cânon da Igreja o que Vicente de Lérins escreve: "Necesse est ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur" (Commonitorium, 2, 2). Análogas expressões encontramos em S. Epifânio (Hær. 45, 3). O fato de ser a Bíblia interpretada segundo a "Regula fidei" não diminui nem o trabalho da exegese *particular,* nem sua importância; reconhecem-no os próprios Protestantes. A esta fica ainda um duplo dever: 1) a interpretação dos numerosos textos que não são estritamente dogmáticos; 2) a defesa de tôda a exegese eclesiástica.

**2. Autenticidade da Vulgata.** — O Concílio de Trento vinculou a interpretação da Escritura não sòmente ao sentido tradicional que teve e tem a Igreja, mas também a uma edição particular da Bíblia, a Vulgata latina. Estabeleceu "que esta velha e divulgada versão (vetus et vulgata editio), provada pelo uso de tantos séculos na Igreja, nas leituras públicas, disputas, pregações, seja considerada como autêntica (pro authentica habeatur), e ninguém ouse ou presuma rejeitá-la a qualquer pretexto" (Denz. 785). O Concílio funda-se na *Tradição* e no *uso litúrgico,* não na revelação. A sua decisão constitui um "fato dogmático" e o assentimento que se lhe deve prestar é um assentimento de fé eclesiástica (fides ecclesiastica).

A Vulgata remonta a São Jerônimo, que teve à sua disposição manuscritos certamente melhores do que os que hoje possuímos. Também os adversários reconhecem as vantagens desta tradução. Todavia, mesmo na edição ordenada pelo Concílio, contém ela certo número de erros. Reconhece-o a Igreja e Pio X encarregou uma comissão de Beneditinos de preparar nova edição que se deverá ater, o mais possível, ao texto de S. Jerônimo.

O elemento essencial da decisão conciliar deve-se procurar no sentido da palavra "autêntica". Em si, não significa conformidade com o texto original da Bíblia, mas reconhecimento da parte da

http://www.obrascatolicas.com

Igreja. * Escreve Pio XII na *Divino Afflante Spiritu*: "Se o Concílio de Trento quis que a Vulgata fôsse a versão latina da qual todos se deveriam valer, como autêntica, antes do mais, isso refere-se sòmente, como todos sabem, à Igreja latina e ao uso que nela se deve fazer da Escritura. Não há dúvida, contudo que isso não diminui a autoridade e o valor dos textos originais da Bíblia, mas tão sòmente das traduções latinas que naquele tempo circulavam, entre as quais justificadamente estabeleceu o mesmo Concílio dever-se preferir aquela que "pelo diuturno uso de tantos séculos na Igreja, recebera a aprovação". Esta autoridade preeminente, ou, como se costuma dizer, *autenticidade* da Vulgata foi pelo Concílio decretada não principalmente por motivos de crítica, mas antes, pelo uso legítimo que dela se fêz na Igreja no curso dos séculos, o que demonstra achar-se ela, no sentido em que a entendeu e a entende a Igreja, de todo imune de êrro em tudo o que se refere à fé e aos costumes. Esta imunidade, de que a Igreja dá testemunho e confirma, faz que, nas disputas, leituras ou prédicas se possa citar a Vulgata com tanta segurança e sem perigo de errar. Por isso deve-se dizer que tal autenticidade não é *crítica*, mas jurídica. Portanto, a autoridade que a Vulgata tem em matéria de doutrina não impede — antes em nossos dias quase exige — que aquela mesma doutrina seja aprovada e confirmada por meio dos textos originais, e que além disso aos mesmos se recorra para reconhecer e declarar cada vez melhor o verdadeiro sentido das Divinas Escrituras. Antes, nem mesmo veda o decreto de Trento, que para uso e proveito dos fiéis e para se facilitar a compreensão da palavra divina, se façam traduções nas línguas vulgares, e precisamente também dos textos originais, como sabemos que em muitos países louvàvelmente se fêz, com a aprovação da autoridade eclesiástica" (A. A. S. 1943, pp. 337-338). Pouco antes, falando do texto original dissera "que por ser imediato produto do sagrado autor, tem maior autoridade e maior pêso do que *qualquer tradução, antiga e moderna* por ótima que seja" (ib. pp. 335-336).

A Igreja poderia, a todo momento, substituir a Vulgata por outro texto bíblico; fazendo isso, constataria um novo "factum dogmaticum" que nada tiraria de verdade ao primeiro. No mesmo Concílio de Trento foi manifestado o desejo de se declararem autênticos um texto hebraico e um grego.

**Para a vida espiritual.** — Numa piedosa narração, S. Jerônimo (Ep. ad Eustoch. 30) nos manifesta como foi dissuadido em sonho das leituras pagãs, tornando-se enamorado da Sagrada Escritura. Pareceu-lhe ter morrido e comparecer ao juízo de Deus: "Interrogado quem eu era, respondi ser cristão. Mas o juiz disse-me: Mentes, és ciceroniano, não cristão; pois, onde está o teu tesouro, aí está o teu coração". A severa advertência converteu-o, de modo que, despertando do sonho, tornou-se fervoroso leitor da Bíblia. Nem se contentou de traduzir o seu amor no estudo indefesso, mas dêle inflamou ainda outras pessoas, homens e mulheres. Todo sacerdote é obrigado, por dever de estado, a amar a Sagrada Escritura, que deve ensinar aos fiéis. Certamente, os primeiros cristãos conheciam a Escritura melhor do que nós, pois era para êles substância de vida. Seria preciso ler mais a Bíblia e menos livros sôbre a Bíblia. Além dos Profetas e dos Salmos (êstes deveríamos ler, se não por outro motivo, pelo menos porque admiràvelmente adaptados a tôdas as nossas necessidades de nosso espírito e por causa de servirem òtimamente para nossa oração cotidiana), seria muito útil têrmos sempre sôbre nossa mesa um dos Sinóticos, São João, ou uma das mais importantes Cartas paulinas, fazendo delas objeto de contínua leitura e meditação. "Beatus quem tu erudieris" (Sl 93,12). "Já há muito ardo no desejo de meditar na tua lei e de te confessar o que sei e o que não sei nesta matéria, os primeiros clarões da tua luz e as trevas que ainda restam em mim, até que a minha impotência seja devorada pela tua fôrça. Não quero gastar em outra ocupação as horas que tenho livres da necessidade de restaurar o corpo e de aplicar meu espírito a outras coisas e do serviço que devo prestar aos homens" (S. Agost. Conf., 11, 2). *Orígenes* exige que todo fiel dedique uma ou duas horas do dia à leitura da Bíblia acompanhada de orações (Hom. 2 in Num.). Leão XIII chama a Sagrada Escritura de "alma de tôda a teologia e de tôda pregação cristã". * Sôbre o uso da Escritura na instrução dos fiéis, veja-se o § 5 da "Divino Afflante Epiritu", A. A. S., 1943, pf. 346-348. *



## § 6. A Tradição.

### I. - Realidade da Tradição

**Além da Escritura, também a Tradição deve ser recebida como fonte própria da fé. — (*De fé*).**

**Explicação.** — Ensina o Concílio de Trento que a Revelação não só está contida na Escritura, senão também nas tradições não escritas (sine scripto traditionibus). Fala no plural de tradições, entendendo com isso os ensinamentos e as instruções. Descreve, por isso, a Tradição como o complexo das "tradições que, recebidas pelos Apóstolos diretamente de Cristo ou dos mesmos Apóstolos, aos quais pelo Espírito Santo foram ditadas (reveladas), transmitidas quase de mão em mão, chegaram até nós" (traditiones, quæ ex ipsius Christi ore ab Apostolis acceptæ, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditæ, ad nos usque pervenerunt). Limita-lhes, depois, a extensão à fé e à moral, dizendo que devemos aceitar, além da Escritura, "as próprias tradições, quer referentes à fé, quer referentes à moral, como ditadas por Cristo à viva voz ou pelo Espírito Santo sugeridas (aos Apóstolos) e con-



http://www.obrascatolicas.com

servadas por contínua sucessão pela Igreja católica" (necnon traditiones ipsas tum ad *fidem* tum ad *mores* pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas (s. 4, Denz. 783).

Não obstante várias propostas, o Concílio não quis precisar mais a tradição *dogmática* para a distinguir das muitas outras tradições que existem na Igreja. Procuram os teólogos perscrutar esta difícil noção, distinguindo a "Traditio divina" e a "traditio ecclesiastica". Evidentemente, só a tradição divina é fonte dogmática, ao passo que tôdas as que têm origem humana, quer remontem aos mesmos Apóstolos enquanto organizadores da Igreja (trad. mere Apostolica), quer remontem aos chefes posteriores da mesma (trad. ecclesiastica), não servem para o fim, por maior que seja sua importância para a disciplina, o culto, a liturgia e o direito eclesiástico. Tradição divina é a que remonta ou à "bôca de Cristo" (trad. dominica) ou às "comunicações do Espírito Santo" feitas aos Apóstolos depois da Ascensão do Senhor (trad. divino-apostólica). De modo que, com o nome de *tradição dogmática* compreendemos *as verdades reveladas que os Apóstolos receberam de Cristo ou do Espírito Santo e que a Igreja de então transmitiu sem alterações.*[1]

**Prova.** — Ao lado da Lei escrita (Thora), o Judaísmo reconhecia uma tradição oral (Massora) que lhe era a interpretação. Cristo rejeitou-a como "instituição humana" (Mt 15; Mc 7). O Cristianismo, ao invés, desde o princípio, apoiou-se unicamente sôbre o ensinamento oral; não era e jamais foi uma religião "do livro". É incontestável que Cristo ensinou sòmente de viva voz e não deixou escrito algum: a "Carta a Abgar" é apócrifa como os retratos de Cristo. Aos seus discípulos, Jesus deu a ordem de pregar, não de escrever (Mt 28,18 ss.; Mc 16,15; Jo 17,19). Se mais tarde, depois

[1] Sôbre a história do conceito de Tradição eis o que escreve Congar: "Quando o tratado *De divina Traditione* constituiu-se como um tratado especial, no séc. XVI, orientou-se, em função da polêmica protestante, no sentido de uma distinção, nos objetos da fé ou dogmas, entre dogmas contidos na Escritura e dogmas contidos na "tradição" e no sentido de uma justificação da tradição assim entendida. De modo que se era levado a conceber a mesma Tradição: 1) como designando certo grupo de objetos, 2) como distinta da Escritura, 3) como constituída de textos e documentos antigos. Ora, recentes monografias demonstraram que a concepção antiga e autêntica da tradição era um tanto diferente. O primeiro sentido da palavra "tradição" é o de ensinamento ou pregação doutrinal quer em sentido objetivo (o que é ensinado e transmitido), quer em sentido ativo, que significa ação de transmitir ou de ensinar. O sentido mais antigo, até inclusive Santo Irineu, é o sentido objetivo: a tradição é ensinamento, tudo aquilo que foi transmitido por Cristo e pelos apóstolos, e depois pela Igreja, de idade em idade. (Cfr. *B. Reynders*, Paradosis. *Le progrès de l'idée de tradition jusqu'a Irénée*, Recherches de théol. ancienne et médievale, t. V, pp. 155-191, 1933; *D. van den Eynde*, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premières siècles, Paris, 1933). Este ensinamento compreende a Escritura com seu conteúdo e as verdades não contidas na Escritura, as quais se podem chamar de "tradições" no sentido estrito da palavra. Num sentido secundário designar-se-ão com o nome de tradições os monumentos ou testemunhos do ensinamento da Igreja, de que ela é autora e que ela deixou no curso das idades e que consistem em certos documentos escritos pelos Papas, pelos Padres, pelos teólogos, textos dos Concílios, liturgia, inscrições, etc." (*Congar*, Théologie, Dict. de théol. cath., t. XV, col. 464).



de trinta ou quarenta anos, deram-se ao trabalho de escrever os ensinamentos e as lições do Senhor, fizeram-no certamente por disposição providencial, com o fim de edificar os fiéis e de demonstrar a Divindade de Cristo e de sua palavra (Jo 20,31); não, porém, por ordem de Jesus. Além disso, com seus escritos não quiseram descrever todo o ensinamento e tôda a vida do Senhor, mas sòmente evidenciar-lhe os pontos principais.

*São Paulo,* que mais escreveu, afirma que a fé nasce da palavra: "Fides ex auditu" (Rom 10,17). "Itaque, fratres, state et tenete traditiones (παραδοσεις), quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram = Portanto, irmãos, ficai firmes, e conservai bem fortemente os ensinamentos que recebestes, tanto por nossa viva voz, como por meio de nossa carta" (II Tes 2,15; cfr. 3,6). Aqui "sermo" e "epistola" estão no mesmo plano e o conjunto chama-se ainda "tradição". Êle mesmo, chamado por último ao apostolado, sente-se vinculado à tradição, que remonta aos primeiros Apóstolos: "Tradidi enim vobis inprimis *quod et accepi* = Entre as primeiras coisas, portanto, vos transmiti o que eu mesmo recebi" (I Cor 15,3) e isso na doutrina de fé e de moral. Tôdas as comunidades que organiza, funda-as sôbre esta tradição (I Cor 4,17; 7,17; 11,2,16,17; Rom 6,17; Col 2,6 ss.; I Tim 3,15; 4,6.11; 6,3; II Tim 1,13; 2,2).

*São João*: "Plura habens vobis scribere, nolui per chartam et atramentum; spero enim me futurum apud vos et *os ad os* loqui ut gaudium vestrum plenum sit = Teria tanto a vos escrever e não o quero fazer no papel e com tinta; pois, espero ir até vós e falar-vos à viva voz, para que vossa alegria seja completa" (II Jo 12; cfr. III Jo 13 ss.).

E como a receberam assim transmitem os apóstolos aos seus discípulos a ordem de pregar. São Paulo exorta a Timóteo: "Prædica verbum, insta opportune, importune: argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina... opus fac evangelistæ = Prega a palavra, insiste, em tempo e fora de tempo, censura, suplica, exorta com tôda paciência e doutrina... cumpre o dever de pregar o evangelho" (II Tim 4,2-5). "Et quæ audisti a me per multos testes, hæc commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere = Os ensinamentos que ouviste de mim na presença de muitas testemunhas, transmite-os a homens fiéis, capazes de os ensinar também aos outros" (II Tim 2,2).

A Escritura jamais diz de si ser a única fonte de fé ou que o deva ser depois da morte dos discípulos do Senhor. Essa idéia é absolutamente estranha ao cristianismo primitivo. De resto, dadas as condições de leitura e de escritura daquele tempo, tal não estava nem mesmo em condições de se conceber.

http://www.obrascatolicas.com

Os Padres. — A controvérsia com os Protestantes acêrca da idade da Tradição pode-se considerar fechada. Católicos e Protestantes estão de acôrdo em afirmar que na Igreja nascente a doutrina cristã foi um ensinamento vivo que se mantinha sobretudo pela tradição oral. *Harnack* diz: "A idéia da tradição apostólica, em si antiquíssima e não isenta de um núcleo histórico, primeiro foi condensada e sistematizada em Roma" (Die Mission und Ausbreitung des Christentums etc. II, ed. 2. pp. 293 ss.). "Já existia uma fé cristã e uma Igreja cristã antes de existir um Novo Testamento", opina o mesmo autor com Lessing (Ueber den privaten Gebrauch der hl. Schriften, p. 9, 1912) *R. Seeberg,* referindo-se ao período 90-140, escreve: "Tinha-se naquele tempo uma tradição não escrita, uma doutrina eclesiástica que se fazia remontar até os Apóstolos e a Cristo. Esta tradição oferecia a base do ensinamento e da pregação, como também no govêrno pastoral das comunidades". Chama êle, ao ensinamento oral de Cristo ressuscitado, "Evangelium quadraginta dierum" (Dogmengeschichte, I, pp. 60-63); esta tradição, segundo Harnack (op. cit., I, pp. 169 ss.), tinha por objeto não sòmente as idéias comuns de perdão, paz, salvação, justiça, mas doutrinas dogmáticas e morais formuladas concretamente. Alfredo Seeberg compôs mesmo um "catecismo do cristianismo primitivo" (1903) aprovado também por católicos.

*Papias* afirma: "Não andei procurando inovadores de idéias peregrinas, mas o código divino da fé, promulgado pela mesma Verdade. Se eu me encontrava com quem tinha convivido com presbíteros, procurava conhecer-lhes as sentenças, o que tinham dito André ou Pedro, Filipe ou Tiago, João ou Mateus, ou algum outro dos discípulos do Senhor. Estava persuadido de que o proveito tirado das leituras não podia estar em confronto com o que eu conseguia da palavra viva e sonora" (Euseb., Hist. Eccl. 3, 39, Migne, 20, 297). — A Didakê, depois de ter insistido sôbre as posições doutrinais estáveis, acrescenta: "Se alguém, portanto, vindo a vós, vos ensinar tudo o que acima se disse, recebei-o; mas se o mesmo mestre, pervertido, vos ensinasse outra doutrina, procurando destruição, não lhe deis ouvidos; se ao invés, (seu ensinamento) visa aumentar a justiça e o conhecimento do Senhor, recebei-o como ao Senhor" (XI, 1 ss.). — *Santo Inácio* louva os cristãos de Éfeso pelo fato de que "vindo entre vós aquêles que ensinam uma doutrina perversa, não permitistes que lançassem sua semente, nem os quisestes escutar para não acolher o que êles semeavam" (Ef. 9, 1; cfr. Smirn. 5). Indica quais são as fontes da doutrina, mas quer que sejam garantidas pelo *episcopado;* exorta os magnésios a aderir firmemente "aos dogmas do Senhor e dos Apóstolos" (13, 1) e os tralianos a "não se separarem do bispo e dos preceitos dos Apóstolos" (7, 1). *São Barnabé* lembra como pontos do ensinamento de Cristo "sua palavra, objeto de nossa fé..., a sabedoria de sua vontade, os preceitos de sua doutrina" (16, 9). *São Clemente* escreve: "Sigamos a gloriosa e veneranda norma da nossa tradição" ( *επι τον της παραδοσεως ημων κανονα* I Cor 7, 3). *São Policarpo* tem um testemunho claro em favor da



Tradição que chama "a palavra que nos foi transmitida desde o princípio" (Filip. 7, 2; cfr. 3, 2; 4, 2). No capítulo XI, contestado, porém, da *Carta a Diogneto* lemos: "Desde que me tornei discípulo dos Apóstolos, sou doutor do povo. O que me foi transmitido, ofereço-o aos discípulos, que são dignos da verdade" (Hipólito?).

Por isso, a idéia da tradição não nasceu pela primeira vez da polêmica de Santo Irineu contra a *tradição secreta* dos gnósticos, mas é um artigo de fé da primeira época apostólica. Distingue S. Irineu, é verdade, mais precisamente, cada um dos elementos: Escritura, tradição, episcopado, e, por primeiro, lembra formalmente a tradição dogmática: "Que se deveria fazer se os Apóstolos não nos tivessem deixado um escrito? Não se deveria seguir a norma da tradição, que êles transmitiram àqueles aos quais confiaram a Igreja? Esta norma é seguida por muitos povos bárbaros que crêem em Cristo sem papel e sem tinta, enquanto possuem a mensagem da salvação, escrita em seu coração pelo Espírito Santo e piosamente conservam a antiga tradição" (Adv. h. 3, 4, 2). E esta tradição (trad. apostolica) não é uma tradição secreta, mas é proclamada pùblicamente em tôdas as Igrejas (ib. 3, 1-4; Epid. 3).

*Tertuliano,* no *De praescriptione,* que é o primeiro tratado sôbre a Tradição, escreve: "Quem é o detentor de um verdadeiro e infalível princípio de fé? As Escrituras a quem pertencem de verdade? Esta norma de vida, esta disciplina, pela qual e da qual surgem os fiéis em Cristo, por quem nos foi dada? Quais foram os homens que a propagaram? Quando e a quem foi ela confiada? Onde, portanto, se demonstrar estarem os possessores e os seguidores da disciplina e da mais pura e sincera fé cristã, aí poder-se-á dizer que se encontra a luz de verdade das Escrituras e a compreensão exata delas: numa palavra, a reta inteligência de tôda tradição cristã" (De præscr. 19; cfr. 37). Continuando a argumentação, demonstra que sòmente as Igrejas fundadas pelos Apóstolos ou delas derivadas, detêm o princípio verdadeiro e infalível da fé.

A Escritura, a Tradição e a Igreja, portanto, segundo Irineu e Tertuliano, concorrem normalmente para formar o fundamento da fé. Como conteúdo da tradição, Tertuliano lembra as cerimônias do Batismo, da Missa, da Comunhão e a praxe do jejum (De cor. mil. 3 e 4).

*Orígenes* estabelece como princípio "que só se deve crer nas verdades estritamente ligadas às tradições eclesiástica e apostólica" (De princ. præf., 2). *S. Epifânio* apresenta a Tradição como um complemento da Bíblia: "Também a Tradição é necessária, pois que nem tudo se pode tirar da Escritura: os Apóstolos deixaram-nos uma parte de seu ensinamento nas Escrituras, o demais acha-se nas tradições" (Hær. 41, 6; Migne, 41, 1047).

Um enérgico campeão da Tradição é *São Basílio* nos dois escritos *Contra Eunômio* (1,1-3) e *Sôbre o Espírito Santo* (29, 71): "Considero apostólica a firme adesão às tradições que não estão contidas na Escritura" (Cfr. 27, 66; Migne, 32, 188). *Santo Agostinho* escreve: "Há mui-

http://www.obrascatolicas.com

tas coisas às quais a Igreja adere firmemente e que, por conseguinte, podemos considerar como ordenadas pelos Apóstolos, embora não nos tenham sido transmitidas por escrito" (De Bapt. 5, 23, 31; cfr. 2, 7, 12; 4, 24, 31). Idênticos testemunhos em *Santo Atanásio* (Ep. I ad Serap. 28), *Santo Hilário* (Ad Const. 2, 9), *São Jerônimo* (c. Lucif., Migne, 23, 168), *São Gregório Nisseno* (C. Eunom. 4, Migne, 45, 653), *São João Crisóstomo* (In Ep. Thess., Hom. 4, 2, Migne, 62, 488), *São João Damasceno* (Homil. in Dorm. B. M. V., 2, 18, Migne, 96, 748). * Veja-se a síntese da doutrina patrística em *Michel,* Tradition, Dict. de Théol. cath. t. XV, 1298-1300. *

**A Escolástica** conhece naturalmente a Tradição, mas neste ponto, como a propósito das Escrituras e da Igreja não apresenta desenvolvimento digno de nota. O têrmo "Tradição" não assume importância alguma; Santo Tomás apenas o emprega (cfr. todavia, S. th. m. 64, 2 ad 1). Mas se lhe conhece a realidade, e na exposição dogmática apela-se também para o argumento patrístico, embora não se o faça da mesma maneira que dos argumentos tirados das Escrituras canônicas (S. th. I, 1, 8). Um tratado teológico do conceito de Tradição e da sua importância, temo-lo sòmente a partir do Concílio de Trento. Então da polêmica antiprotestante de S. R. Belarmino († 1621), de Stapleton († 1598), de Melquior Cano († 1560) etc., emergiu um complexo de questões novas concernentes de modo particular à autenticidade da Tradição "apostólica" e à possibilidade de a individualizar. Estabeleceram-se "critérios", "características", "sinais", para a reconhecer, e estudou-se-lhe atentamente a natureza e o modo da sua transmissão sem alterações. Cfr. *Lang,* Die Loci theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, 1925, pp. 111 ss. e *Michel,* art. cit. col. 1321-1329).

**Objeções.** — Os Protestantes sempre as fizeram:

1) Combatem a tradição completiva, enquanto admitem a explicativa: mas conservaram também a primeira até o advento do neoprotestantismo, com a aceitação dos três Símbolos e dos primeiros Concílios ecumênicos.

2) Dizem que Cipriano, Tertuliano e Agostinho tornaram-se adversários da Tradição por êles mesmos afirmada. Mas Tertuliano fê-lo como montanista e não como católico. Quanto a Cipriano, alguns católicos concedem-no, outros, ao invés, negam-no, não obstante a irreverente pergunta que êle fazia ao Papa Estêvão: "Quid est consuetudo (traditio)?" Agostinho rejeita as tradições que pululavam no terreno impuro das superstições populares, não as universalmente reconhecidas pela Igreja.

3) Dizem que há muitas tradições pseudo-apostólicas (Const. apost., Doctrina apost. etc.). É verdade que o grande prestígio que gozavam os Apóstolos nos primeiros tempos da Igreja levou a esta "fraus pia" e também "impia". Mas tais tradições apostólicas jamais foram fonte de dogma e de moral.



4) Ninguém conheceria o conteúdo da Tradição, pois que sòmente o futuro o revelaria; mas, falar de "tradição futura" eqüivale a destruir a própria idéia de Tradição. Respondemos: A Igreja ignora as formas que o futuro êrro assumirá, mas, em cada momento da história sente-se em condições de o rejeitar, fundando-se na Escritura e na Tradição. De resto, o seu olhar não visa sòmente o futuro; ao contrário, tem consciência de que a Tradição apostólica terminou com a morte dos Apóstolos e de que seu tesouro tradicional está no passado. Do futuro, espera sempre novas possibilidades de utilizar sob novos aspectos, e de aplicar às verdadeiras necessidades dos fiéis, suas verdades imutáveis e seu tesouro espiritual, sempre vivo. Compete à Igreja decidir, de modo definitivo, do sentido da Tradição, como do da Escritura. O que não quer dizer que a Igreja ou o Papa sejam a Tradição, como foi censurado a Pio IX, atribuindo-se-lhe erradamente a frase: "A tradição sou eu".

Para os *Gregos,* a Tradição tem uma importância superior a da Escritura: sobrepuja mesmo o âmbito da Tradição dogmática e abraça, como a patrística, tudo o que se refere à liturgia, às cerimônias, ao uso da oração etc.

"A prova, tirada dos *costumes* eclesiásticos, foi então, geralmente falando, muito acentuada", diz *A. Lang* (op. cit. p. 117). O Concílio Vaticano esclareceu a questão. (Veja-se *Michel,* art. cit., col. 1318).

### II. - Fontes da Tradição

1. **As fontes.** — Parece contraditório falar-se de fontes da Tradição, dado que esta é por definição uma transmissão de verdade feita à viva voz: não o é, porém. De fato, a Tradição puramente oral temo-la sòmente nas primeiras décadas do cristianismo, e ainda hoje em alguns países de missão; em todos os outros casos traduz-se num escrito ou se exprime em algum outro documento, que são, justamente as fontes onde a podemos conhecer.

Sem uma distinção precisa entre verdade de Escritura e verdade de Tradição, a Igreja apostólica, e de modo particular, a sub-apostólica, estabeleceram uma "regra de fé" geral (regula fidei, κανων της πιστεως), que, como breve resumo das verdades e dos fatos concernentes à salvação, tinha dupla importância: servia externamente como barreira contra os mestres das falsas doutrinas e, internamente, constituía o fundamento da fé e da vida dos fiéis. Neste último sentido tomou mais tarde, no *símbolo,* a forma de um compêndio de doutrina. O símbolo era primeiramente transmitido de forma oral aos candidatos ao batismo (traditio symboli), os quais deviam

http://www.obrascatolicas.com

aprendê-lo de cor e depois recitá-lo numa reunião litúrgica pública, geralmente, no Sábado-Santo (redditio symboli).

Os bispos ou seus representantes explicavam cada um dos pontos dêste símbolo oralmente na *catequese,* feita no espírito da Tradição. Não conhecemos estas catequeses dos bispos: sua palavra viva extinguiu-se, mas o espírito que as ditou e as difundiu não cessou: vive ainda. Afortunadamente, algumas nos foram transmitidas por escrito. Elas contêm, como a regra de fé, com a qual objetivamente se identificam, verdades tiradas da Escritura e da Tradição. Por isso, no símbolo e na catequese, a Tradição tem a primeira e clara fonte escrita. São célebres as catequeses: de *Santo Irineu,* Epideixis; de *S. Cirilo de Jerusalém,* Catequese; de *S. Ambrósio,* De mysteriis; do *Pseudo-Ambrósio,* De Sacramentis; de *S. Agostinho,* De symbolo ad catechumenos (Migne, 40, 181 ss.), De symbolo (ed. Morin, 1 ss.).

Mui depressa, ao símbolo e à catequese acrescentaram-se as *liturgias da Missa* que eram um tanto diversas, em cada uma das Igrejas (Alexandria, Jerusalém, Constantinopla, Roma etc.). Estudando-as na sua origem e em seu desenvolvimento histórico, extraem-se muitíssimas vêzes interessantíssimos testemunhos sôbre a fé, a esperança, a vida cristã. Primitivamente as liturgias eram quase exclusivamente orais, mas a partir da *Didakê* (primeira metade do II séc.) receberam uma formulação escrita contìnuamente aumentada, constituindo preciosas fontes escritas da Tradição.

Não menos interessantes, e ao mesmo tempo de grande valor educativo, são os *Atos dos mártires* (Martyrologium). Aparecendo muito cedo (Martyrium Policarpi, pela segunda metade do II séc.) foram redigidos por razões históricas e de edificação. As profissões de fé que os mártires faziam diante de seus juízes, projetam muitas vêzes uma viva luz sôbre o dogma.

Extremamente importantes, como documentos da Tradição, são os Concílios e seus debates teológicos (Trento, Vaticano) como é de grande riqueza o ensinamento dos *Padres,* ao qual nenhuma outra fonte pode ser comparada; de fato, para se estabelecer a Tradição utiliza-se particularmente o ensinamento dêles. Cabe ainda citar os *decretos dos Papas,* os *Concílios provinciais;* os catecismos, as fórmulas de oração, os breviários, as pinturas, as estátuas, a arquitetura cristã e sobretudo as inscrições cristãs cuja importância cresce incessantemente. * Veja-se o Dict. de théol., t. V, 300-358 s. v. Epigraphie chrétienne. *

**2. Critérios da Tradição.** — Para se distinguir a Tradição dogmática dentre tôdas as tradições é necessário algum critério. *S. Vicente de Lérins* (434) apresenta três dêles: "In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus, quod *ubique,* quod *semper,* quod *ab omnibus* creditum est; hoc est vere proprieque catholicum = Na Igreja católica deve-se ter sumo cuidado, em



se ater ao que de tôda parte e em todo o tempo, é por todos acreditado, por isso é verdadeira e pròpriamente católico" (Comm. 2).

Surgindo controvérsias na fé, devemos decidir segundo a *universalidade* (universitas = ubique), a antiguidade (antiquitas = semper), o *consentimento* geral (consensio = ab omnibus). Uma verdade, acêrca da qual todos os fiéis em todos os tempos e em todos os lugares estão de acôrdo, é uma doutrina verdadeiramente católica. Esta regra não está, contudo, completamente esclarecida. Não diz se êstes três critérios têm valor tomados juntos ou separadamente, se é necessário um consentimento absoluto ou moral, se a antiguidade se deve entender da doutrina implícita ou explícita. Em última análise, pois, é ainda necessário que a Igreja, com seu juízo, decida se todos os elementos se encontram em um caso determinado. Esta regra foi formulada para o *uso privado* numa época em que não era fácil consultar-se a suprema autoridade magisterial (o Papa) sôbre as novidades de doutrina. * Veja-se Dict. théol. cath., t. XV, 3049-3051 s. v. Vicente de Lérins. *

*Dentre os símbolos, três* gozam de grande consideração[1]. O mais célebre é o apostólico que, na sua substância (não na forma, nem nos seus "artigos"), remonta aos Apóstolos. Tem duas formas, uma mais antiga e mais breve (textus brevior, Denz. 1-4), outra atual, que remonta aos anos 305-400 (textus receptus). Está construído sôbre a fórmula trinitária do batismo (Mt 28,20) e fala sobretudo do Filho, passando imediatamente da Encarnação (deixa de lado a vida e a doutrina do Senhor) à Paixão sem, contudo, pôr em evidência o seu caráter salvífico; une ao Espírito Santo a Igreja e o Batismo, sem mencionar os outros Sacramentos (Eucaristia) e termina com um aceno à escatologia. O símbolo batismal romano é, segundo as indagações mais recentes, composto de um esquema monárquico-cristológico (onde os pontos mais marcantes da Redenção são indicados) e de um esquema trinitário que aparece já pelo ano 150, mas se apresenta ainda em forma separada. * Veja-se *I. De Ghellinck,* Patristique et moyen-âge: I, Les recherches sur l'origine du Symbole des Apôtres, ruxelles, 1946. *

O símbolo *niceno-constantinopolitano* parece derivar dos dois Concílios que lhe dão o nome (Nicéia, 325 e Constantinopla, 381). Foi

[1] **Quem julga da tradição é "o magistério vivo da Igreja, que conserva, transmite, e desenvolve o depósito recebido de Cristo e dos Apóstolos; mas, êste magistério vivo serve-se do símbolo para exprimir sua fé, para lhe dar a fórmula oficial que lhe mantém a fôrça, que o opõe ao êrro e que determina, através de todos os povos e por todos os tempos, o seu dogma imutável. Quando surge a heresia ariana, a Igreja, reunida no Concílio de Nicéia, define a sua fé num símbolo, que não cria inteiramente, pois baseia-se no símbolo batismal, contentando-se de lhe acrescentar algumas determinações precisas, novas, para ferir a heresia nascente.**

**Nos primeiros três séculos que precedem Nicéia, não teve lugar nenhum concílio universal e a Igreja teve que vencer muitas heresias (gnose, marcionismo, monarquianismo, modalismo) às quais não opôs definição de Concílios, mas o símbolo batismal, expressão solene da fé apostólica. Esta fé, jurada pelo cristão no Batismo, é o seu tesouro mais precioso e no mesmo tempo, sua palavra de ordem, a *senha* que o faz conhecer por tôda parte, como filho da Igreja católica, como discípulo de Cristo. Ele pode, diz Santo Irineu, nascer e crescer em Esmirna, viver em Roma, evangelizar nas Gálias, e encontrará por tôda parte a mesma fé, será por tôda parte iluminado pelo mesmo sol de Deus". (*G. Lebreton,* em Storia della Chiesa di Fliche e Martin, vol. I, p. 369, Torino, 1937).**

http://www.obrascatolicas.com

confirmado no Concílio de Éfeso (431) e no século X recebeu a fórmula definitiva com o acréscimo do "Filioque" (Denz. 54, 86). É o símbolo oficial dos Gregos, mas sem o citado acréscimo.

O chamado *Símbolo de Atanásio* é de autor desconhecido (Santo Ambrósio?). Citado pela primeira vez no quarto Concílio de Toledo (633), não pode, por causa de seus desenvolvimentos doutrinais sôbre a Trindade e a Encarnação, ser anterior ao Concílio de Calcedônia (451). Provàvelmente nasceu na Espanha ou nas Gálias; penetrou na liturgia e no Breviário, e entre os séculos IX e XI recebeu a tácita aprovação da Igreja romana. Harnack observa que assim os três símbolos são de origem incerta, o que não lhes diminui a importância dogmática: de fato, não receberam a aprovação *solene* da Igreja, mas a *ordinária*, com o uso prático.

*As profissões de fé* são símbolos de fé que desenvolvem "artigos particulares" postos em dúvida ou negados pelos herejes. Entre elas, a mais conhecida e a mais usada, é a "professio fidei Tridentina", prescrita por Pio IV e que recebeu alguns acréscimos de Pio IX (Denz. 994-1000. Outras profissões de fé em Denz. 1083-1085; 1459-1473; 2145-2147).

3. Sôbre os Padres como fonte de tradição pronunciou-se a Igreja de forma solene, declarando expressamente que não sòmente não se deve interpretar a Escritura contra o unânime consentimento dos Padres, mas também que deve ser interpretada segundo êste consentimento (unanimis consensus Patrum). Por isso, seu consentimento nas verdades sobrenaturais é um critério de divina Tradição.

Com o nome de *Padres da Igreja* (Patres) em sentido estrito, (auctoritas Patrum), entendem-se os escritores da antiga Igreja, que se distinguem pela sua antiguidade, pela santidade de vida, pela pureza de doutrina e pela aprovação da Igreja. Os *escritores eclesiásticos*, como Tertuliano, Orígenes, Latâncio etc., têm sòmente a nota da antiguidade, sendo o nome de *doutor da Igreja* um título de honra que os Papas conferiram a partir de 1300 (Bonifácio VIII) a santos notáveis pela sua ciência, muitos dos quais não são Padres. Entre os Padres, são doutôres maiores, quatro da Igreja ocidental (Ambrósio, Jerônimo, Agostinho e Gregório Magno) e quatro da oriental (Atanásio, Basílio, Gregório Nazianzeno e João Crisóstomo). Além dêstes: Efrém (1921), Leão Magno, Hilário, Cirilo de Alexandria, Cirilo de Jerusalém, Pedro Crisólogo, João Damasceno, Isidoro de Sevilha. Depois da época patrística: Beda, o Venerável (1899), Bernardo (1830), Pedro Damião (1821), Tomás de Aquino (1567), Boaventura (1588), Anselmo (1720), Afonso de Ligório (1871), Francisco de Sales (1899), Pedro Canísio (1925), João da Cruz (1926), Belarmino (1931) Alberto Magno (1931), Antônio de Pádua (1946), *Lourenço de Brindisi* (1958).



Para julgarmos conveniente os Padres como testemunhas da Tradição, devemos ter presente que seus talentos intelectuais são assaz diversos e que, segundo as palavras de Santo Agostinho, "devemos pesar-lhes as vozes e não contá-los" (C. Jul., 2, 35); que são anéis da cadeia na transmissão da doutrina, não o têrmo; que não são inspirados e isentos de êrro (S. Th. II-II, 11,2); que antes da controvérsia falam muitas vêzes "sem precaução" e por isso é preciso interpretá-los "in partem meliorem". De todos é conhecida a interpretação — correção dogmática de Santo Agostinho, feita por Santo Tomás como norma da doutrina eclesiástica do seu tempo. (*Hertling*, Augustinus-Zitate bei Thomas, 1905). Sôbre a autoridade de Santo Tomás, veja-se *Schultes*, De Ecclesia, pp. 692-704; PIO X, *Motu proprio* "Doctoris Angelici" (1914).

### III. - Relações entre a Escritura e Tradição

1. Escritura e Tradição são duas fontes distintas da fé e são recebidas com idêntico respeito.

Isso não se deve entender no sentido de que tenham um conteúdo oposto: quer-se sòmente afirmar sua existência distinta e sua própria infalibilidade. Uma não tem necessidade da outra para estabelecer seu caráter de revelação. Segue-se daí que ambas devem ser recebidas com a mesma estima, e que sôbre cada uma destas fontes pode-se fundar uma doutrina católica de fé (II Tes 2,14).

2. Todavia, a Escritura no conteúdo e na forma tem uma vantagem sôbre a Tradição: O conteúdo da Escritura é mais rico, mais determinado, mais acessível que o da Tradição; mais espiritual esta, mais geral e estensível. Quanto à forma, a Escritura foi transmitida à Igreja por órgãos inspirados e conserva a nota permanente da inspiração; a Tradição, ao invés, ainda que se tenha originado de "reveladores" inspirados, foi transmitida sòmente com a assistência do Espírito Santo.

3. Contendo ambas uma revelação divina, ao fazerem valer e ao atestarem as verdades reveladas, prestam-se recíproco auxílio. Neste sentido, fala-se da tradição *declarativa* (trad. declarativa, inhaesiva) e da tradição *completiva* ou constitutiva (trad. constitutiva).

Quando a Tradição esclarece a Escritura, chama-se declarativa; quando a enriquece de verdades novas ou nela não contidas, diz-se completiva. Entre estas verdades citam-se: o Cânone, a inspiração, o batismo das crianças, o número setenário dos sacramentos; para a doutrina do anjo da guarda, do purgatório, da Imaculada, que às vêzes se classificam também entre aquelas, vejam-se os respectivos tratados. A tradição completiva é, portanto, pouco rica.

http://www.obrascatolicas.com

4. Aqui nasce a controvérsia com os Protestantes, os quais admitem uma tradição declarativa, não porém constitutiva. Opõem-se à doutrina católica porque afirmam que a Escritura é perfeitamente *clara*, *completa* e *eficaz*. Para os confutar, a teologia católica deve seguir um caminho médio.

a) À doutrina protestante da *clareza* da Escritura não opomos como doutrina católica, a da sua obscuridade, como tampouco pretendemos, absolutamente, afirmar que a Tradição esteja completamente isenta de obscuridades. Escritura e Tradição, ambas contêm mistérios sobrenaturais (I Cor 2,7; Vatic. ss. 3-4), o que admite obscuridade relativa em ambas. Todavia, o espírito vivo da Tradição, a consciência viva que lhe foi transmitida, a partir dos Apóstolos, indicam os pontos firmes aos quais se referem os textos da Escritura, para a explicação dêsses mistérios (Trindade, Encarnação, Redenção etc.). Vários textos dos livros inspirados não são de tal forma claros, que se possa, com aparente razão negar-lhes outra interpretação. Êste o motivo porque os Padres, depois de Irineu e Tertuliano, exigem que sejam interpretados segundo o espírito vivo da "regula fidei". Insistem apenas sôbre o que hoje os teólogos chamam de "traditio declarativa". Por outro lado, fôsse a Bíblia um livro fechado com sete selos, não se poderiam aprovar nem sua leitura particular, que sempre estêve em vigor, nem seu uso prático na escola, nem se poderia falar de caráter pedagógico da Revelação. Santo Agostinho diz que "algumas partes da Escritura são tão claras que mais exigem um ouvinte que um comentador" (In Jo. 50,1).

b) Com o que dissemos vincula-se estreitamente a questão de ser completada a Escritura. A partir do Concílio de Trento, a tradição completiva assumiu um caráter polêmico pela simples razão de que alguns teólogos não consideravam admissível a pretensão protestante, de querer provar tôdas as verdades com a Bíblia. Ainda hoje há quem pense assim; mas, de fato, os dogmáticos seguem o método de se recorrer à Bíblia, antes de tudo, para procurar o germe da doutrina, mesmo quando o têrmo do desenvolvimento se encontra na Tradição. Daí a insistência dos Padres na "traditio declarativa" e podem-se encontrar nêles, mesmo nos maiores expoentes da Tradição, não raras afirmações da insuficiência da Escritura. *S. Vicente de Lérins* pergunta-se: "Cum sit perfectus Scripturarum Canon, sibique ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est, ut ei ecclesiasticæ intelligentiæ jungatur auctoritas?" E responde: "Quia videlicet Scripturam Sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur; ut pæne quot homines sunt tot illinc sententiæ erui posse videantur" (Comm. 2). A questão principal não era saber se a Escritura era materialmente completa, era-o "satis superque" — mas como se opor à sua falsa interpretação.



Também *S. Roberto Belarmino* afirma que a Bíblia contém todos os dogmas "quæ necessaria sunt omnibus simpliciter, qualia sunt quæ habentur in symbolo Apostolico" (De Verbo Dei, 4, 11, objectio 1, 14). Contudo, a afirmação da suficiência da Sagrada Escritura, quer nos Padres como nos Escolásticos, tem sentido sòmente positivo e não exclusivo: não excluem, isto é, nem a Igreja nem a Tradição. Não é possível afirmar a suficiência absoluta e exclusiva da Escritura, pois ela é letra como que morta, que precisa ser vivificada por uma exata interpretação; contém a doutrina cristã, não porém na sua forma perfeita: não resolve por si mesma as controvérsias que surgem a respeito de seu texto. Deus nos tem ligado a duas fontes, por isso não podemos perguntar-nos se uma só não nos seja suficiente.

c) Assim a *eficácia* interna da Escritura (efficacia Scripturæ) pode ser entendida de modo certo e de modo falso. Enquanto realidade objetiva, a Escritura, como todo outro escrito, tem certa eficácia; enquanto palavra de Deus, essa eficácia aumenta muitíssimo. A palavra de Deus "é viva e eficaz". É mais penetrante que qualquer espada de dois gumes; penetra até separar a alma, isto é, o espírito, as juntas, a medula" (Hebr 4, 12). É fácil multiplicar êsses textos e tirar outros semelhantes dos escritos dos Padres, como não é difícil estabelecer, segundo os mesmos Padres, a teoria de certo "spiritus privatus" que torna mais fácil a interpretação da Escritura. Quase todos exigem (de acôrdo com Mt 5,8) um coração puro para se entender e se ver a Deus nas Escrituras. *Santo Agostinho* afirma enèrgicamente a existência de um mestre interior, ao lado do exterior (In Jo. 16,7).

Êle, porém, está longe de pensar em interpretar o Evangelho segundo seu juízo particular. Com êle, todos os Padres entendem "testimonium divinum" da Escritura de modo positivo, católico, não como os Protestantes, em oposição à autoridade da Igreja. Além disso não devemos generalizar demais o "testimonium divinum" nem o exagerar. É fácil reconhecê-lo nos Evangelhos e nas Epístolas de S. Paulo, mas já a propósito dos escritos de S. Paulo, o próprio S. Pedro reconhece que às vêzes são de difícil compreensão. Que dizer portanto do "testimonium divinum" nos livros históricos do Antigo Testamento, no Apocalipse, no Eclesiaste, no Eclesiástico etc.? Sem dúvida a eficácia religiosa dos livros sagrados é marcadamente desigual; e também quando essa desigualdade fôsse menos acentuada, como poderíamos, sem a Igreja, estar certos da divindade da Bíblia e de seus livros? E de fato, que é êste "testimonium"? Deveria ser um espírito de união (I Cor 6,17; Ef 4,4; Flp 1,27 etc.), mas na realidade é um espírito de separação e divisão (I Cor 12,25). E não será muitas vêzes o espírito mesmo do homem, um espírito de êrro? (I Tim 4,1). Evitemos, todavia, negar que o uso privado da Escritura possa, de per si, levar a Deus, quando quem procura está em boa fé; entre os meios extraordinários êste é por certo o melhor: é justo, pois, esperar-se que muitos o encontrem. Mas não reconhecemos com isso o princípio da "Escritura sòmente".

http://www.obrascatolicas.com

Mesmo nos casos de boa fé, se esta boa fé é religiosa, acontecerá que o indagador será impelido a tirar a conseqüência de se submeter à Igreja, "pois que é impossível que aquêles que amam a Deus, não conheçam a Igreja, por aquilo de que ela é conhecida" (Pascal).

**Para a vida espiritual.** A Tradição tem o seu núcleo essencial na "regula fidei", o seu aspecto exterior é mutável. Goethe diz que a natureza é como o "vivente vestido da divindade". De modo análogo podemos dizer que a Tradição é o vestido vivo do espírito cristão de fé. Algumas formas suas são essenciais e necessárias; outras são acidentais e livres, diversas segundo os países e os tempos, os povos e os indivíduos. Estas não são impostas a ninguém, mas quando o espírito de fé da Igreja introduz algumas formas nos usos, na piedade e nas suas práticas, é bom que cada qual, na medida em que sua piedade pessoal o consentir, una-se com sinceridade e fervor a êste espírito vivo e operante. Assim pensa S. Paulo (Rom 1,11-12) quando diz que a vida cristã consiste em recìprocamente "nos encorajarmos mediante a fé que vós e eu temos em comum". Quem está completamente sòzinho, leva vida mesquinha e cheia de dificuldades. Parece que hoje, por deficiência de *integral* adesão à Tradição, o cristianismo de muitos cristãos, mesmo cultos, caminha para a decadência. A vida religiosa cristã foi sempre assaz individual (Deus e alma) mas também, e mesmo desde a origem, fortemente comunitária (Igreja, edificação recíproca, sacramentos). A Tradição, além disso, une-nos a todo o passado da vida da Igreja. Por ela tornamo-nos contemporâneos de todos os séculos cristãos: de sua fé, dos seus gênios, de seus santos. A Tradição "preserva o cristão da desonrosa escravidão de ser filho do seu tempo" (Chesterton).

## § 7. O Magistério Eclesiástico: Propositio Ecclesiae.

**1. O Magistério da Igreja, regra de fé.** — O Concílio Vaticano ensina que a fé deve haurir suas verdades nas duas fontes da Revelação, Escritura e Tradição: não, porém, direta e imediatamente, e sim mediante uma instituição, que é a Igreja (s. 3, c. 3). A Escritura e a Tradição são a regra *remota* (regula fidei remota); o magistério vivo da Igreja é a regra *próxima* (r. f. proxima.)

A prova dêste dogma será exposta mais adiante no *Tratado da Igreja;* aqui nos limitamos a lembrar algumas passagens bíblicas sôbre as quais se funda: Mt 28,19; Mc 16,15; Lc 24,47; Jo 21,15 ss. Certamente a palavra de Deus, contida na Escritura e na Tradição é imune de erros; nós, porém, não; nem podemos estar certos de evitarmos o êrro se não recebermos a palavra de Deus sem alterações (*Moehler,* La Simbolica, § 38). Ora, a comunicação da palavra de Deus na sua integridade e pureza é papel que pertence justamente à Igreja; ela, por sua vez, está ligada à revelação como "regula fidei".



**Escritura e Igreja.** — Lutero acusou à Igreja de arrogar-se o poder absoluto sôbre a Escritura: "Vangloriam-se de que o Papa e a sua Igreja estão acima da Sagrada Escritura. O Papa teria o poder de mudá-la, suprimi-la, proibi-la, interpretá-la a seu bel-prazer". Esta acusação carece de fundamento. Sòmente S. Bernardo escreveu uma vez que a Igreja, como Espôsa de Cristo, tem o Espírito Santo e pode infundir um sentido novo no escrito (Migne, 183, 94). Mas a Igreja jamais se arrogou esta autoridade e a opinião de S. Bernardo permaneceu uma voz isolada.

Eis a verdade: a Igreja recebeu de Deus a Escritura através dos Apóstolos; transmite-a e, em fôrça do carisma da infalibilidade que possui "in rebus fidei et morum", interpreta-a de modo decisivo. Não tem o direito de a descuidar, e muito menos pode separar-se dela. A Igreja não confere nenhuma autoridade à Escritura: esta a possui de per si, porque inspirada; a Igreja representa a autoridade da Escritura perante os fiéis. S. R. Belarmino escreve que da Igreja depende sòmente a sua "auctoritas quoad nos" e não a sua "auctoritas in se". "Neste sentido devemos entender Santo Agostinho: "Ego Evangelium non crederem nisi me commoveret Ecclesiæ catholicæ auctoritas". E quando Calvino ensina (Inst. 1, 7), apoiando-se em S. Paulo (Ef 2,20), que a Igreja está fundada na Escritura, sua afirmação deve ser entendida no sentido da "auctoritas in se", enquanto a Igreja não pode prescindir do testemunho da Escritura. Todavia, cumpre-nos observar que quando se fala das relações entre a Escritura e a Igreja, pensa-se particularmente nesta, porque ela estabelece a "regula fidei". Por meio da Igreja cremos na Escritura (fides ex auditu) e por meio da Escritura podemos chegar à persuasão a respeito da divindade da Igreja. O ponto de vista da Apologética é oposto, porque ela parte da Escritura e da Igreja estudadas racionalmente. A apologética prova que a dogmática tem razão na sua exigência da fé.

**2. Quem exerce o magistério?** — O apostolado, fundado por Cristo, na sua união orgânica com o primado de Pedro, — ou por outras palavras, com o conjunto dos bispos enquanto sucessores dos Apóstolos, em união com o Papa, sucessor de Pedro — constitui o magistério eclesiástico. Esta tese, que se pode estabelecer também em base histórica, é dogmàticamente de fé. A prova será dada no *Tratado da Igreja* (cfr. Vatic., s. 4, cc. 1-4).

O poder de ensinar culmina no Papa, sem, contudo, confundir-se com o Primado. Os bispos também, na sua união orgânica com o Papa, são verdadeiros depositários, ainda que subordinados, dêsse poder. Como doutôres enviados por Deus (jure divino), assiste-lhes o direito

http://www.obrascatolicas.com

e o dever de participar do ofício do magistério, de observar o "depositum fidei", transmitindo-o e valorizando-o. "Episcopi sub auctoritate Romani Pontificis veri doctores seu magistri sunt" (C. I. C. 1326). O Primado alicerça e garante a *unidade* do organismo docente, unidade que, por sua vez, corresponde à unidade da verdade cujo fim é reunir todos em um (Jo 10 e 17). Segue-se daí, para os membros do episcopado, a necessidade de uma íntima e viva união com seu chefe.

Os *simples padres* não participam dêste poder de ensinar e da sua infalibilidade ativa. A opinião contrária sustentada pelo sínodo de Pistóia, foi rejeitada (Denz. 1510). O Concílio Tridentino chama de "sucessores dos Apóstolos" sòmente aos bispos (Denz. 960). Todavia, hoje, os bispos exercem o seu magistério sobretudo por meio de sacerdotes, aos quais outorgam a missão. Grande dignidade e grave responsabilidade dos sacerdotes! Pode-se também admitir que êles na ordenação tenham recebido uma graça especial, com certo poder de exercer êste ministério. A objeção dos Protestantes, tirada de Eusébio (Hist. Eccl. 4, 19), o qual narra que leigos ensinavam também na presença do bispo, nada prova. O fato sucede ainda hoje, pois vemos grande número de leigos que ensinam a religião (catequistas nas missões, mestres e mestras nas escolas etc.). A pregação permitida aos monges leigos da Idade Média era uma pregação moral, uma "pregação de penitência", não um ensinamento da fé (veja-se § 145, ***Leitura***).

**3. A infalibilidade.** — É a prerrogativa principal do magistério eclesiástico. Pertence a todo o corpo docente, não porém a todos os seus membros no mesmo modo: o conjunto dos bispos possui-a em união com o Papa, mas cada um dêles não pode dela usufruir independentemente; o Papa, ao invés, tem-na sòzinho, como carisma pessoal inerente à sua função, quando, como doutor supremo da cristandade, pronuncia *ex cathedra* uma decisão obrigatória para tôda a Igreja, sôbre doutrina de fé e de moral.

A infalibilidade do corpo episcopal foi sempre de fé universal da Igreja; a do Papa foi particularmente definida. A propósito da infalibilidade do Papa, devemos recordar que ela não significa integridade moral, nem firmeza pessoal na fé; além disso refere-se sòmente aos atos do ensino *ex cathedra* e limitados à matéria de fé e dos costumes; não se estende a todo o seu ensinamento, tanto menos ao particular; enfim, não tem por base uma inspiração positiva, mas sòmente uma assistência negativa, a qual, como o indica a palavra (adsistere), supõe a atividade humana do estudo e da indagação nas fontes da revelação. Ensina-o claramente o Concílio Vaticano: "Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed, ut eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent" (Denz. 1836).



O estudo necessário das fontes da fé não é descuidado: temos disso uma prova na história dos Concílios e a garantia no Espírito Santo prometido à Igreja. Imperfeições possíveis de um Concílio são corrigidas em outro posterior. Estas imperfeições não prejudicam a infalibilidade das doutrinas realmente definidas, que em tais casos são apenas completadas. Enfim, fazemos notar que há uma *única* infalibilidade, embora se manifeste de modos diversos: isto pelo menos é o que ensina o Concílio Vaticano (ea infallibilitate pollere, Denz. 1839).

**4. As formas** de ensino são duas: a *solene* (solemni judicio) e a *ordinária e universal* (ordinario et universali magisterio, Denz. 1792). A forma solene é usada nos Concílios gerais, por ocasião de grandes controvérsias sôbre a fé; aqui o magistério decide por via de julgamento e seus membros são juízes em matéria de fé (judices fidei, judices controversiarum). É êste o exercício mais solene do poder de ensinar e não permite delegações. A segunda forma solene é a das definições *ex cathedra* do Papa.

O ensino *ordinário* é o dos bispos nas suas dioceses e assume várias formas: instruções escritas e orais dirigidas aos diocesanos, sínodos, composições e aprovações de catecismos e de livros de religião, vigilância do ensino religioso. Além disso, manifesta-se na prática e na vigilância da atividade eclesiástica, particularmente da litúrgica (Missa, Sacramentos, oração litúrgica).

Os *Concílios* gozaram sempre o prestígio de uma autoridade infalível; o Papa São Gelásio coloca-os logo depois da Escritura (Denz. 164). A. Harnack, não obstante sua crítica, não lhes pode negar êste prestígio: "Estava firmemente estabelecido a partir do século III (e por que, perguntamos, não desde os Apóstolos, desde Clemente e Inácio?) que a Igreja era representada pelo episcopado... que os bispos, sucessores dos Apóstolos, eram considerados fiadores da legitimidade da Igreja. A idéia da infalibilidade do bispo, isolado, jamais a encontramos; ao invés, já se atribuía aos Concílios provinciais certa inspiração (?)... A idéia de um Concílio geral é própria de Constantino (?) que lhe atribuía também a direção do Espírito Santo e, por conseguinte, a isenção de êrro" (Dogmengeschichte, ed. 4, II, p. 93). Quanto à origem dos concílios gerais, os católicos com muita razão remontam ao "Concílio dos Apóstolos" (At 15), e o próprio Harnack observa que os Concílios que precederam o de Nicéia, tinham "preparado" a idéia de um Concílio geral. Era, portanto, desnecessário que o leigo Constantino comunicasse essa idéia à Igreja: ela já a conhecia, pois conhecia a si mesma e seu próprio ensinamento.

Se S. Gregório Nazianzeno fala com "desprêzo" dos concílios, o que não diminui absolutamente a consideração em que eram tidos os concílios gerais; êle manifesta simplesmente seu desdém contra as eternas discussões de certos concílios a propósito do ὁμοούσιος. E quando



http://www.obrascatolicas.com

Agostinho diz que um concílio pode aperfeiçoar um anterior (ipsaque concilia plenaria sæpe priora posterioribus *emendari* cum aliquo experimento rerum aperitur quod latebat, De Bapt. c. Donat. 2, 3, 4) os católicos não têm necessidade, como crê Harnack (ib. p. 94), de atenuar o sentido desta palavra. Ao contrário, ainda hoje ensinam a mesma tese, pensando que os concílios não recebem nenhuma inspiração, mas fundam-se sôbre a atividade racional de indagação e que, como diz Agostinho, a sua inteligência pode aumentar com a "experiência". Desta forma o Concílio de Trento pôde definir uma verdade que o de Viena havia apresentado com a nota de provável (Denz. 483 e 800). Êste é o progresso dogmático que os mesmos adversários deveriam conhecer. (Para as questões de direito canônico veja-se C. I. C., can. 222-229).

Os *concílios particulares* jamais foram nem são considerados infalíveis. Podem, porém, receber total ou parcialmente o caráter da infalibilidade, quando o magistério os recebe, pràticamente ou de fato, ou formalmente, na fé geral da Igreja e os incorpora assim, de algum modo no ensinamento solene. Exemplos: o II de Milevi e o II de Orange. Sòmente a aprovação ordinária do Papa não seria suficiente para isso.

As *decisões das Congregações* romanas têm, como tais, valiosa autoridade, mas não são infalíveis: devemos nos submeter a elas, interiormente; o que não impede fazer *reservas* e também *objeções* como fez com êxito o Card. Vaughan a propósito do "comma johanneum" declarado autêntico pela Congregação da Inquisição (13 de janeiro de 1897). Das Congregações, a mais importante é a do *S. Ofício* (tutatur doctrinam fidei et morum, C. I. C., can. 241, 1). Suas decisões doutrinais não podem, segundo sua natureza, ser infalíveis, como não o são as da *Comissão bíblica*, pois se referem não tanto à verdade especulativa em si, mas ao seu caráter de segurança (sententia tuta, non tuta): tanto é verdade que a interdição de uma opinião diz sòmente: "Esta doutrina não pode, no estado atual da questão, ser professada sem perigo para a fé". Por isso, pode acontecer que uma decisão seja ab-rogada, quando os motivos e as razões opostas aparecem mais fortes (Galileu), como pode acontecer que, "pela intervenção de novos e incontestáveis motivos, que provam em favor de uma opinião declarada não certa pela Congregação, o assentimento interno, exigido, reduza-se, para um sábio especialista, a um respeitoso silêncio externo; mais tarde, um novo exame dos motivos da parte da Congregação decidirá" (Braun, Handlexikon der Dogmatik, pp. 178 e 272. Cfr. também Lamentabili, Denz. 2007).

Os bispos, no seu magistério ordinário, não são infalíveis, mas o corpo episcopal unido à sua cabeça o é. Com o Papa, os bispos são as testemunhas (testes non judices) transmissoras da verdade cristã "in rebus fidei et morum". Seu ensinamento pessoal e privado é falível, porém.

Concluindo, note-se que se pode distinguir uma dupla infalibilidade: a ativa do magistério e a passiva dos fiéis, que nasce da primeira.



Dêste modo, normalmente tôda a Igreja, Corpo místico de Cristo, é infalível, pois é iluminada, vivificada e unida por um *único* espírito de verdade. A unidade formal interior e exterior da fé, que não pode ser realizada tão sòmente pela unidade material da mesma profissão, é a primeira e a mais célebre nota da Igreja. (Sôbre a união orgânica do corpo docente com a comunidade dos fiéis pode-se ver o ótimo tratado de *Scheeben*, La Dogmatique, I, nn. 168-186).

**5. Objeto e âmbito da infalibilidade.** — O objeto e a extensão da infalibilidade devem ser determinados pelo fim que Cristo indicou à sua Igreja, que é conduzir todos os povos à verdade por Êle anunciada e, por meio dessa, à vida eterna. Objeto da infalibilidade são, portanto, as verdades sobrenaturais de salvação. Com mais exatidão pode-se distinguir um duplo objeto da infalibilidade: o objeto *direto* pròpriamente dito (objectum primarium seu directum) e o objeto *indireto* (o. secundarium seu indirectum); por outras palavras, os dogmas em sentido próprio e as verdades católicas. Com relação àqueles, esta tese é de fé; com relação a estas, é sòmente certa. Os dogmas devem ser cridos de fé divina (fides divina); as verdades católicas, de fé eclesiástica (fides ecclesiastica).

"Fides ecclesiastica" — o têrmo apareceu em Paris em 1650 — é o assentimento com o qual aderimos ao juízo infalível da Igreja, emitido sôbre verdades vinculadas com as reveladas. A "razão formal" dêste "assentimento" é, portanto, a infalibilidade da Igreja. Por isso, a "fé divina e eclesiástica" distingue-se da "fé eclesiástica" enquanto aquela tem por objeto as verdades "a Deo revelatæ"; esta, as verdades "cum revelatis connexæ". Estas duas formas de fé distinguem-se ainda pelo fato de que a primeira baseia-se na "auctoritas Dei revelantis", e a segunda na "auctoritas Ecclesiæ". São, portanto, material e formalmente distintas. (Para a opinião mais rigorosa, que não quer fazer nenhuma distinção, veja-se *Schultes*, De Ecclesia, pp. 514 ss.).

A Igreja, que deve anunciar e defender as verdades sobrenaturais, para possuir condições convenientes ao cumprimento desta missão, deve poder discernir tudo o que se lhes opõe e tudo o que delas afasta, portanto, a heresia e o êrro. O Espírito Santo deve guiá-la em "tôda a verdade" (Jo 16,13). Pelo que toca à filosofia, isso é afirmado pela Escritura (I Tim 6,20; Col 2,8; Ef 4,14). Veja-se também Pio IX, Syllabus (Denz. 1722), e o Concílio Vaticano (s. 3, c. 4): "Jus et officium *divinitus* habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam"; além disso o cân. 2: "Si quis dixerit disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinæ revelatæ adversentur, tamquam veræ retineri neque ab Ecclesia proscribi possint, a. s." (Denz. 1817; cfr. 1820).

Quanto ao *objeto indireto*, os teólogos afirmam quase unânimente a infalibilidade da Igreja na *canonização* dos santos, na *aprovação das Ordens Religiosas* e nas *prescrições gerais* de disciplina eclesiástica.

http://www.obrascatolicas.com

Não é difícil dirimir-se a controvérsia sôbre os dois últimos pontos. Admitida a infalibilidade da Igreja no ensino da moral cristã, ela reconhece também fàcilmente se as regras de uma Ordem Religiosa são conformes a essa moral ou não. Não é, porém, infalível no julgar a oportunidade exterior dessas regras, de modo que poderia ser levada a formular um juízo posterior diferente. Assim, a Igreja não pode errar nas decisões sôbre o culto, as devoções, os livros litúrgicos, os deveres particulares de certos estados (celibato, breviário), como nas prescrições disciplinares gerais (jejum, descanso festivo, instituição e supressão de dias festivos). É impossível que nesta matéria a Igreja ordene ou aprove algo de contrário às leis morais. Não é, porém, infalível o seu juízo sôbre a oportunidade ou não dessas disposições. Nem pode errar nas *fórmulas dogmáticas* das suas decisões solenes, referentes à fé. O conteúdo objetivo dessas fórmulas (sensus) é uma verdade imutável. Pode, no entanto, acontecer, que a Igreja em outro tempo crie fórmulas melhores, mais compreensivas e mais eficazes para exprimir as mesmas verdades definidas. É evidente que tôda decisão a propósito, pertence ao magistério. Há muitos exemplos de modificações de fórmulas dogmáticas nos símbolos e nas definições dos Concílios: comparem-se as fórmulas do Concílio de Calcedônia com as do Concílio de Éfeso, o símbolo dos Apóstolos com o de Atanásio.

A questão da infalibilidade na *canonização dos santos,* pode-se considerar histórica e teològicamente. Os primeiros santos foram, além dos Apóstolos e dos Profetas, os mártires, cujos nomes eram escritos pelos bispos no elenco oficial dos reconhecidos pela Igreja. A inserção era feita depois de juízo maduro, acêrca da vida anterior do mártir e não se aceitava qualquer um. A propósito dos três primeiros séculos, o protestante *H. Achelis* observa que os bispos exerciam um contrôle severo e recusavam os falsos mártires (Christentum in den ersten drei Jahrh, II, p. 356). Mais tarde, aos santos mártires acrescentaram-se os santos "confessores": Antônio, Paulo, Atanásio, Efrém, Martinho de Tours. Era mais fácil constatar-se a realidade do martírio, do que a santidade dos confessores: para êstes, o povo tomava parte no julgamento, mas ao bispo competia, em última instância, admiti-los nos catálogos (*Rademacher,* Das Seelenleben der Heiligen, 1917, ed. 2 pp. 32 ss.).

No tocante a "visio beata" dos não-mártires o primeiro juízo definitivo pronunciou-o Bento XII em 1336 (Denz. 530. Veja-se o § 212). O culto dos santos passava de uma diocese a outra, e assim propagava-se em tôda a Igreja.

Ao dealbar do ano 1000, a Igreja procurou, mediante fórmulas fixas, regular, pouco a pouco, o culto dos santos, mas só o conseguiu de modo definitivo em 1600. Na época pós-tridentina surgiu a questão teológica. No tempo do Concílio de Trento, Tomás Badia (1483--1547) Mestre dos Sacros Palácios, sustentou contra Ambrósio Catarino que a Igreja, ao honrar os santos podia cair em êrro. Afirmava dever crer-se na glória dos santos em geral, não porém na glória de cada



santo em particular; afirmava, pois, que era preciso distinguir entre "credere ex pietate" e "credere ex necessitate fidei" (*Schweizer,* Ambr. Catharinus Politus, p. 73, 1910; cfr. pp. 16-63, 144 ss., 220-223). Nas canonizações, a Igreja não pode tomar por base a revelação, mas sòmente os testemunhos humanos, concernentes à vida e aos milagres, testemunhos sempre examinados com grande rigor (processus informativus super fama sanctitatis, virtutum et miraculorum). A *quase totalidade dos teólogos, hoje, considera infalível êsse juízo da Igreja mas a tese da infalibilidade da Igreja neste caso é julgada diversamente.* Pesch diz que alguns a tem por uma "pia sententia", ao passo que para outros, entre os quais Bento XIV, é "de fé": "de fide". Êle mesmo qualifica-a como "theologice certa": esta é uma via média que pode ser adotada.

As *dificuldades* a se resolverem são as seguintes: antes de tudo, não está absolutamente claro se a Igreja quer *definir* o fato de que o santo em questão tenha chegado à visão de Deus. Além disso, o juízo da Igreja poderia referir-se sòmente ao pequeno número dos santos canonizados pelo magistério e não, ao número daqueles que, antes da praxe da canonização solene, foram declarados santos pelos bispos, pelas Ordens Religiosas e pouco a pouco, foram geralmente aceitos, sem se terem rigorosamente examinado as razões em favor da sua santidade. Enfim — a principal dificuldade — deve-se acrescentar que é impossível, sem uma revelação divina, chegar-se a uma *certeza de fé* sôbre o estado de graça de uma alma (Trid. S. 6, c. 12, Denz. 805). Acrescente-se que a Igreja, depois da morte dos Apóstolos, não recebe mais nenhuma revelação pública. Certamente, na revelação, encerrada com os Apóstolos, encontramos a promessa *geral* da vida eterna para os eleitos; não é porém, atribuída de modo *definitivo* a nenhuma pessoa particular honrada como santa pela Igreja. A *predestinação* é um mistério imperscrutável. A Igreja, nas indagações sôbre a vida dos santos, baseia-se não sôbre testemunho *divino,* mas tão sòmente sôbre informações *humanas* e elementos naturais que podem sempre ser subjetivos. Deus pode testemunhar em prol dos santos por meio de milagres. Mas também êstes como a mesma canonização, não têm relação íntima e direta com as verdades reveladas. Acrescente-se que êsses milagres só podem ser reconhecidos por quem nêles crêem, mas essa fé não é obrigatória. A velha controvérsia sôbre se é possível provar um dogma com um milagre que é notório na Igreja, foi resolvida negativamente. É bem difícil confutar tais argumentos, quando *seriamente* examinados. Quando Eusébio Amort escreve que "dubietas revelationis tollatur per indubitata miracula" afasta-se da noção estrita de revelação.

Portanto, aqui não se deveria falar da *mais alta* certeza dogmática. Assim pensa também *Scheid* que, tratando da infalibilidade do Papa na canonização dos santos (Zeitschrift f. katholische Theologie, 1890, p. 509), escreve: "A dificuldade do problema está em se encontrar uma prova verdadeiramente satisfatória desta infalibilidade, cuja existência se afirma. A canonização toca o extremo limite do campo

http://www.obrascatolicas.com

das decisões infalíveis. Não é por isso fácil estabelecer-se, de modo claro e probativo, que ela, em tôda a sua extensão, entre também no âmbito da infalibilidade da Igreja". O mais das vêzes, com Melquior Cano, foge-se aos argumentos particulares e peremptórios para se basear no "feixe de argumentos" como se o número pudesse, de algum modo, suprir à fragilidade de cada argumento. Scheid mesmo procurava mostrar que a Igreja pretende obrigar todos os fiéis a crer na canonização. De certo, seria mais segura uma declaração da Igreja que afirmasse ser essa a sua vontade.

Contudo, o juízo da Igreja sôbre a santidade de uma pessoa merece, sem dúvida, grande consideração, seja por motivo da sua autoridade infalível, seja pela severidade e rigor com que examina os títulos para a canonização. Em todo caso, os atos da canonização só podem ser aceitos por fé geral eclesiástica e não por fé divina. O fiel não faz um ato de fé especial na canonização, mas nela crê, com um ato de fé geral, ato que aceita no seu complexo o culto da Igreja.

Se no número dos Santos encontramos algum "falso" santo, como Barlaam e Josafat, o culto relativo que lhes é prestado vai a Deus. Como um rei pode ser honrado num pseudo-embaixador, assim Deus, num pseudo-santo.

6. **As fontes das decisões doutrinais da Igreja** constitui-nas particularmente os símbolos da fé e as coleções das definições dogmáticas.

Os símbolos da fé são compêndios das verdades em que se deve crer. As definições dogmáticas da Igreja (concílios, decisões *ex cathedra*) visam explicar as verdades particulares. Em tais definições, a Igreja não está vinculada a nenhuma fórmula e pode emitir suas decisões mediante constituições, decretos, capítulos e cânones; deve, porém, constar das expressões usadas (dogma catholicum, dogma fidei, doctrina de fide tenenda, doctrina revelata, doctrina in Sacra Scriptura contenta etc.) que foi emitida uma definição concernente à fé. As fórmulas mais claras são os *cânones*; as explicações e as provas não fazem parte da estrita definição dogmática (são sòmente *asserta* e não *inserta*). É preciso, todavia, tê-las em conta, particularmente as provas, especialmente se inseridas na definição, como fêz muitas vêzes o Concílio de Trento. (Cfr. *M. Cano*, De locis theologicis, 5, 5, 4; *Straub*, De ecclesia Christi, vol. II, p. 192).

Uma coleção de *Atos do Concílio* foi publicada por *Hardouin* (Paris, 1714 ss.); novos Concílios na "Collectio Lacensis" (1870 ss.); uma coleção mais completa, embora menos correta, é a de *Mansi* que chega até 1439 e que foi continuada até 1900 por Martin. É conhecida a *História dos Concílios* (Konziliengeschichte) de *Hefele* continuada por Hergenroether e Knoepfler; foi traduzida para o francês, com acréscimos e continuação de Leclercq. Para o uso ordinário é indispensável o "Enchiridion Symbolorum et definitionum" de Denzinger, 20ª ed. de Umberg. O "Catechismus Romanus", de tendência estritamente tomista, foi publicado por ordem do Concílio de Trento, sob a orientação de Carlos Borromeu. Tem grande valor, não é, porém, decisivo.



**Para a vida espiritual.** — A infalibilidade da Igreja é apenas uma conseqüência lógica do fato de ser ela a detentora da verdade. Uma verdade que não gera certeza não merece fé. Ao pensar com quanta facilidade todos os homens erram, causa estupefação o fato da infalibilidade da Igreja, que parece uma exceção incompreensível. Mas, justamente por que os homens são tão fáceis de cair em êrro, Deus quis preservar a sua revelação de todo engano, tanto na sua entrada imediata no mundo, como no longo caminho pela qual chega aos fiéis de qualquer momento da história humana. Ao revelar-se, Deus não pode descuidar que sua verdade permaneça tal. Por isso Cristo disse que o céu e a terra passarão, mas suas palavras não passarão; a mesma imutabilidade prometeu à sua Igreja. A palavra de Deus e a Igreja, a Revelação e a interpretação que dela faz a Igreja são permanentes, imutáveis, a salvo de todo êrro. A infalibilidade é o farol luminoso que atrai a si todos os sinceros indagadores da verdade. Para a maior parte dos convertidos, ela foi a porta luminosa que os conduziu à Igreja de Deus. Agora compreendemos São Paulo: estar na Igreja significa estar na luz; estar dela separado, significa vagar nas trevas. Para êle, estar na Igreja significa apoiar-se sôbre a coluna e base da verdade (I Tim 3,15): estar fora da Igreja, significa "ser atirado cá e lá pelos ventos de qualquer doutrina, enganados pelas cavilações dos homens e seduzidos pelas astúcias do êrro" (Ef 4,14). E aos cristãos recomenda: "Ó irmãos, ficai firmes e observai bem os ensinamentos que recebestes" (II Tes 2,15): êles têm um fundamento granítico.

## § 8. Graus de certeza teológica e censuras.

1. **Graus de certeza teológica.** — Confrontando os dogmas, no sentido estrito, com as verdades católicas, constata-se fàcilmente que nem tudo o que nos ensina a Igreja é da mesma ordem, garantido pela mesma autoridade, acreditado com o mesmo assentimento de fé. Há diversos graus. (Cfr. §§ 2 e 3).

O mais alto grau de certeza fornece-o as *verdades reveladas*. No ato em que as aceita, o fiel apóia-se imediatamente na autoridade de Deus. Que essas verdades estão contidas na revelação, garante-o a Igreja que as propõe a todos os fiéis; dêste modo, todos têm uma só fé comum: a fé divina e católica (fides divina et catholica). Os próprios dogmas são "de fide" ou "de fide catholica". Quando proclamados de forma solene, são "de fide definita, propositiones de fide, veritates definitæ".

As *verdades católicas* são aceitas sòmente pela autoridade da Igreja, que, ao proclamá-las, bascia-se em motivos sobrenaturais e

http://www.obrascatolicas.com

naturais. Estas verdades são cridas com fé eclesiástica, mas sua certeza exclui tôda dúvida, é infalível; por isso, deve-se rejeitar a opinião surgida das polêmicas jansenistas, segundo a qual, por essas verdades só se deveria à Igreja uma submissão exterior (silentium obsequiosum) e não interior. Quanto aos fatos dogmáticos, isso foi declarado expressamente por Clemente XI (Denz. 1350). Todavia, nos dois casos, o motivo de certeza é diferente, já que as verdades católicas são garantidas pela infalibilidade sòmente em fôrça de um motivo externo, indiretamente e por participação, ao passo que as verdades reveladas são-no interiormente e "principaliter".

Portanto, não se pode admitir, com Suárez e Lugo, que as *conclusões teológicas,* recebam a característica dos dogmas revelados em fôrça da proclamação formal da parte do magistério. Não está em poder da Igreja criar o caráter objetivo da verdade, mas sòmente declará-lo. O magistério está subordinado à verdade, não esta àquele. Assim pensam os Tomistas.

Fala-se, além disso, de proposições teológicas *próximas da fé* (sententia fidei proxima), quando ainda não se estabeleceu completamente que estão contidas na revelação ou proclamadas universalmente pela Igreja. Das *conclusões teológicas,* ìntimamente conexas com as verdades de fé, diz-se que são garantidas *na fé* e *com a fé* (sententia ad fidem spectans, sententia fide certa, theologice certa).

De natureza muito subjetiva são os juízos teológicos *particulares* sôbre teses ou proposições apresentadas como "prováveis", como "opiniões teológicas" (sententia probabilis, opinio theologica), como ponto de vista bem fundado (sententia bene fundata), como piedosas opiniões (sententia pia). Fala-se também de opiniões "livres" (sententia libera et disputationis), de proposições "toleradas" (sententia tolerata), pois não são rejeitadas pela Igreja não obstante a fragilidade dos argumentos que as amparam.

**2. Censuras teológicas.** — a) As afirmações discrepantes do dogma ou da doutrina da Igreja, recebem da parte do magistério um juízo de censura ou de condenação, chamado censura teológica (nota seu censura theologica).

Se a afirmação contradiz diretamente a um dogma pròpriamente dito, a censura qualifica-a de *heresia* (propositio vel sententia hæretica). A heresia pode ser material ou formal, segundo se opõe material ou formalmente a um dogma (§ 3). A teologia moral entende esta distinção noutro sentido. Quando a opinião condenada se refere não a um dogma, mas a uma verdade católica, a censura qualifica-a de *êrro* (sententia erronea, error in fide, error catholicus) A "sententia hæresi proxima, hæresim sapiens" é a contrária à



"sententia fidei proxima". A heresia tem sua raiz na vontade perversa; o êrro, na fraqueza da inteligência.

Convém notar-se que a *censura doutrinal* em questão, não deve ser confundida com a censura penal (censura disciplinaris), pronunciada contra quem viola as leis eclesiásticas, como a excomunhão, a suspensão, o interdito (C. I. C., can. 2241 ss.).

As demais censuras são de menor importância e de fácil compreensão: "sententia temeraria, sententia falsa (històricamente falsa), sententia male sonans, sententia captiosa, s. piarum aurium offensiva, s. scandalosa" etc. É decisivo que as censuras sejam pronunciadas pelo magistério eclesiástico. Quando pronunciadas por um instituto científico (universidade, escolas monásticas) são chamadas censuras doutrinais (c. doctrinalis). Na Idade Média, as censuras das Sorbonne de Paris gozavam de certo prestígio, mas isso era devido à aprovação geral da Igreja, não às censuras em si, ou por si.

Também nas *censuras oficiais* podem-se notar muitos graus. Podem ser emanadas pelo mesmo magistério infalível, quer pelo Papa, quer por um concílio geral. Assim sendo, temos um *juízo infalível de fé.* A proposição censurada pode ser expressa em forma de negação ou de afirmação; então a doutrina da Igreja está, no primeiro caso, afirmando; e no segundo, negando a proposição em questão.

Essencialmente diversas são as censuras teológicas quando pronunciadas não pelo magistério infalível, mas por órgãos que o substituem, como pelos concílios provinciais, pelos bispos, pelas Congregações romanas (Congregatio S. Officii) ou por comissões criadas particularmente para examinar questões teológicas. Estas decisões não são irrevogáveis e podem estar objetivamente erradas. Todavia, têm valor, pelo menos provisório, como regras disciplinares eclesiásticas, às quais o interessado se deve sujeitar. As proposições censuradas não se podem mais ensinar e defender. Por isso, entende-se que o autor censurado "contanto que o caráter errôneo do juízo não seja *evidente",* deve prestar o seu assentimento de fé interna. Quando a contradição de sua opinião com a doutrina da Igreja não pode ser claramente estabelecida, o autor pode, humilde e privadamente, fazer valer as suas razões perante a autoridade competente, mas deve estar pronto para se sujeitar ao juízo definitivo.

b) A *forma* da censura nem sempre se apresenta com tôda clareza. Alcança tôda a clareza quando a proposição condenada é reproduzida textualmente ou em têrmos eqüivalentes e é acompanhada da nota que merece (damnatio categorica, specialis). Menor é a clareza quando várias proposições estão reunidas e atingidas por várias censuras cada uma das quais deve-se referir a uma das proposições, sem que se possa discernir a quais proposições cabem tal censura (damnatio in globo).

http://www.obrascatolicas.com

Històricamente encontramos as primeiras censuras na condenação das doutrinas errôneas de Eckart (1329). Das 28 proposições incriminadas, as 15 primeiras e as 2 últimas são qualificadas de "articuli hæretici"; as demais, declaradas artigos "male sonantes, temerarii et suspecti de hæresi" (Denz. 501-529). O Concílio de Constança, condenando as 45 proposições de Wiclef e as 30 de Huss, acrescentou outras sete censuras (Denz. 581-625 e 627-656). Pio V (1567), na condenação das 79 proposições de Baio, usa seis diversas censuras (Denz. 1001 ss.; Dict. de théol. cath., t. II, coll. 64-110). Inocêncio X usa 9 censuras na condenação de 5 proposições de Jansênio (Denz. 1092 ss.). Mais tarde (1687) vêem as censuras de 68 proposições de Molinos por obra de Alexandre VIII (Denz. 1221, ss.) e (1690) de 33 erros jansenistas e baianistas (Denz. 1289 ss.); finalmente, Pio VI condena 98 proposições do Sínodo de Pistóia (Denz. 1501 ss.). Somando as diversas censuras, usadas nos documentos citados, chega-se a 28, mas as mais importantes são as supramencionadas.

c) A inscrição no *Índice* é medida puramente disciplinar, que não comporta absolutamente um juízo de fé. Quando muito, podemos tirar esta conclusão: o livro pôsto no *Índice* é de algum modo contrário à fé e aos costumes, ou perigoso para a fé ou para os costumes, ou ainda poderia sê-lo para as pessoas menos instruídas; o *direito* da Igreja de compilar um *Índice* dos livros proibidos origina-se lògicamente do seu poder de ensinar; a *necessidade* do *Índice* nasceu do perigo que a difusão de livros maus, depois da invenção da imprensa, fazia e faz nascer para a fé e os costumes.

Evidentemente, pode acontecer que, inscrevendo um livro no Índice, ponha-se em evidência o caráter antidogmático e anticatólico de tôda a obra ou de alguma proposição, ou seja êle atingido pela censura. Neste caso, temos uma censura expressa e um juízo preciso da Igreja sôbre a fé.

Pode ocorrer que a Igreja *proteja* a doutrina de pessoas determinadas ou de uma escola inteira, contra as censuras particulares, mediante proibição destas. Não há aqui um juízo positivo sôbre a fé, senão um aviso que serve para premunir contra o zêlo teológico muito arrojado e contra a falta de caridade fraterna. A doutrina em questão é "liberæ disputationis".

Os *Protestantes*, pelo seu princípio do livre exame e o conseqüente adogmatismo, não estão em condições de compreender o modo de agir da Igreja nas censuras e no Índice; nem porque os escritos teológicos devam ter o *imprimatur* ou seja a licença para serem impressos. Todavia, como históricos, sabem que já os hebreus tinham a sua excomunhão (Kherem) e que São Paulo usa o anátema (I Cor 12,3; 16,22; Gál 1,8 ss.; Rom 9,3). Conseqüência da liberdade doutrinal por êles pro-



pugnada é a atual confusão da sua teologia que, para bem considerá-las, é uma autêntica Babel. A liberdade de doutrina na Igreja Católica é limitada pelo empenho (que assumem os sacerdotes e os mestres católicos com a "professio fidei") de manter intata a unidade da fé e da vida da Igreja.

3. **Juízo da heresia no cristianismo primitivo.** — Os Protestantes como Harnack (Dogmengeschichte ed. 4, I, p. 439) gostam de repetir que a Igreja primitiva era muito tolerante para com as heresias, como se ainda não conhecesse ou ainda estivesse privada de todo dogma pròpriamente dito. Opõe-se a esta afirmação um conjunto de testemunhos dos quais resulta que a Igreja insistentemente se alertava contra as heresias (gnosticismo, judaísmo). Para a *época apostólica*: S. Paulo (na Col 2,4-23) exorta a se precaver da filosofia; (na Ef 4,13 ss.) fala do "vento de doutrina" contrário a unidade da Igreja. (Assim I Tim 1,4,7; 6,20; II Tim 2,18: 4,4; Tt 1,10,14; 3,9 ss.: "ανθρωπος αιρετικος = II Pdr 2,1: ψευδοδιδασκαλοι). Igualmente, as duas cartas de Pedro, a de S. Judas e todos os escritos de S. João (p. ex., I Jo 2,26 etc.). Na época *sub-apostólica* temos o testemunho de S. Inácio (Smirn. 2; 4; 6, 2; Trall. 10; 11; Filad. 6, 1; 8, 2; Mag. 8, 1; 10, 3), de Barnabé (Ep. 19, 12; Cisma) da Didakê (11, 2ª αλλην διδαχην) de Herma (Vis. 3, 6, 9; 3, 7, 1; Sim. 8, 9, 4; 9, 1, 7; 9, 8, 1: Cisma), de Clemente (I Cor 2, 6; 46, 9; 49, 5: Cisma). Ainda que a Igreja antiga, nos primeiros séculos, não estivesse em condições de ter concílios gerais para se defender, todavia, sabia opor às heresias o "dogma" ou "Kerygma", conservado e anunciado com perfeita unidade e completo acôrdo, "Kerygma" bem conhecido e familiar a quantos tinham recebido a instrução batismal. E a fôrça dêste cânone da fé era ainda naquele tempo uma proteção eficaz e suficiente para assegurar e guardar os homens de boa vontade. (Cfr. também *Schermann*. Kirchliche Ueberlieferung, 1916, vol. III, p. 715).

## II. - O PRINCÍPIO SUBJETIVO DA CIÊNCIA TEOLÓGICA: A FÉ

### § 9. A razão que prepara o caminho para a fé.

1. **A justificação racional da fé.** — A Revelação é a palavra de Deus ao homem, a fé é a resposta do homem a Deus. A fé percebe e afirma subjetivamente a verdade que Deus nos apresenta objetivamente. Esta fé como veremos em seguida, é um ato sobrenatural. Ora, como o sobrenatural pressupõe o natural, assim a fé é precedida por uma atividade da razão natural, que lhe servem de "preâmbulos" (præambula fidei). Antes da fé requer-se um conhecimento da existência de Deus e de sua revelação. Não se pode crer no que Êle disse, se antes não se está convencido, de algum

http://www.obrascatolicas.com

modo, de que Deus existe e de que falou. O Concílio Vaticano diz que "o assentimento da fé não deve ser um cego movimento do ânimo" (fidei assensus nequaquam sit motus animi cæcus), mas, "obséquio conforme à razão" (obsequium rationi consentaneum; cfr. Rom 12,1). O cristão não pode chegar à fé com a razão, mas pode se convencer de que é *razoável crer* nos mistérios. Neste *sentido*, o Concílio Vaticano afirma que "a sã razão demonstra os fundamentos da fé" (recta ratio fidei fundamenta demonstrat). Além disso, indica por qual *caminho* se deve chegar a esta convicção: mediante o exame racional dos testemunhos e dos sinais em favor do fato da existência de Deus e de sua revelação. Na teologia êstes sinais têm o nome de "motiva credibilitatis" (SI 92,5): *motivos de credibilidade*, não motivos de fé. A propósito, o mesmo Vaticano sentencia: "Si quis dixerit revelationem divinam *externis* signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, a. s. = Se alguém disser que a revelação divina não se pode tornar crível por sinais externos e que por isso os homens se devem mover à fé sòmente pela experiência interna ou inspiração privada de cada um, seja excomungado" (Denz. 1812). Referindo-se a êstes sinais, o concílio proclama-os "signa certissima et omnium intelligentiæ accommodata", = sinais certíssimos e adaptados à capacidade de cada homem. Os motivos *internos* (as razões do coração) da experiência religiosa própria de cada indivíduo não são negados; mas, sendo diversos segundo a idade, a cultura, o sexo, as necessidades e a experiência, não são universalmente válidos. Por isso o Concílio limita-se aos motivos externos: os milagres, as profecias, a existência, a estabilidade e a ação da Igreja (s. 3, c. 3).

*Ciência ou fé natural dos "praeambula fidei"?* Não é necessário, e a Igreja não o exige, que cada fiel chegue a se convencer da existência de Deus e da revelação com razões *pessoais;* ao contrário, o cristão *pode* receber de outros (da Igreja) estas duas verdades de razão e passar portanto à fé sobrenatural. Por certo isso se verifica para os fiéis mais simples e talvez também para a maior parte dos outros. Podemos, portanto, afirmar que ninguém pode crer antes de *saber* de um modo ou de outro que Deus falou. A Igreja não exige que cada convertido adquira, antes da fé, êste conhecimento com uma razão pessoal; ela contenta-se com a aceitação dos dois fatos sôbre os quais está fundada a sua fé, mas defende o princípio da possibilidade de uma prova racional, deixando depois que a realidade prática siga seu caminho (cfr. S. th. II-II, 1, 4, ad 2 et 5 c.).

Há dois juízos, que o fiel deve, de algum modo conhecer, antes de fazer o ato de fé: a verdade divina é crível (iudicium credibilitatis); a verdade divina deve ser crida (judicium credentitatis). Qual será a



certeza dêstes dois juízos? Há mais de uma resposta. Uns falam de uma "evidentia credibilitatis" (que não deve ser entendida como "evidentia fidei" ou "mysterii", o que seria puro racionalismo); outros falam de uma "certeza moral". Mausbach cita *Newmann,* segundo o qual bastaria "uma razão suficiente de probabilidade" e acrescenta: "A intenção expressa por Pio X foi sòmente a de condenar a deformação modernista desta opinião (Lament. 25). Segundo Santo Tomás (Quodl. 2 ad 6), o próprio Cristo influiu de modo decisivo na fé de seus ouvintes não sòmente com milagres, mas também com a impressão produzida pela sua pregação, com o fascínio de sua pessoa, com a bondade e misericórdia usada para com os pecadores. Quantas conversões à fé são devidas a motivos pessoais, ao heroísmo de um mártir, à impressão produzida pelo culto católico, à palavra e ao exemplo de um só missionário" (Religion, Christentum, Kirche, I, 100). Todavia, todo teólogo deve reconhecer que uma sólida apresentação dos motivos de credibilidade muito contribui para fortalecer a fé dos cristãos já crentes particularmente neste nosso tempo em que tanto se diz e se escreve contra o valor da fé. * Sôbre o pensamento de Newmann supracitado, veja-se *Aubert,* Le problème de l'acte de foi, 1945, pp. 343-356 e especialmente *J. de Blic,* L'Analyse de la foi chez Newmann, Eph. theol. Lov. 1948, pp. 136-145. *

2. Não só a inteligência, mas também a *vontade* tem uma missão importante no exame dos motivos de credibilidade.

Dever da vontade é eliminar os obstáculos naturais, a preguiça e a leviandade, o orgulho e o espírito mundano, a paixão e a imoralidade, que se opõem à seriedade do empenho no início da fé. A colaboração da vontade é importantíssima, também no exame dos motivos, pois a inteligência não levará a têrmo o seu sério e penoso trabalho sem a decisão da vontade. Êste trabalho já é tão importante que os teólogos ordinàriamente afirmam que é necessário concurso de uma graça medicinal (gratia medicinalis). É definido, ao invés, que "a pia inclinação da vontade à fé" (pius credibilitatis affectus), que vem por último, não pode ser produzida, senão com a graça elevante (Denz. 178). * Se a intervenção da vontade, escreve *Aubert* (op. cit., p. 764) se limitasse a dirigir os olhares na boa direção, a sua ação ficaria extrínseca. Newmann, a escola de Blondel, e depois os discípulos de Rousselot, puseram em evidência uma influência muito mais profunda das nossas tendências afetivas sôbre a indagação intelectual concernente à verdade religiosa. A própria interpretação dos sinais de credibilidade e os princípios mercê dos quais êles adquirem valor probatório, dependem da orientação moral e religiosa do indivíduo. Sendo o Evangelho uma mensagem de amor, os sinais pelos quais merece crédito só podem ser percebidos num estado de amor pelo menos incoativo, que nos ponha em consonância com o amor de Deus por nós. Por outro lado, o verdadeiro significado dêstes sinais não pode ser reconhecido senão por aquêle

http://www.obrascatolicas.com

que tem o sentido dos bens celestes de que são mensageiros". Cfr. Sto. Tomás, S. th., III, 55, 4. *

3. A *prova* de que o homem deve examinar os motivos de credibilidade e preparar racionalmente o ato de fé, pode ser tirada da Escritura e da Tradição. Já no Antigo Testamento os encarregados da Revelação eram creditados por Deus mediante sinais exteriores. Devia-se guardar dos "falsos profetas" examinando o seu proceder (Deut. 13 = Mt 7,15-22 e Didakê 11). *Cristo* é favorável a "procurar na Escritura; a prova das profecias (Jo 5,39); convida a experimentar a sua doutrina na vida (Jo 7,17). As suas "obras" devem ser consideradas testemunhas de sua "doutrina" (Jo 10,37-38). Os discípulos receberam dêle o dom dos milagres que concorreriam para reforçar sua pregação. *São Paulo* exorta a experimentar tudo (I Tes 5,21) e quer que o nosso culto a Deus seja "racional" (Rom 12,1). *S. João* exige que "se provem os espíritos" e que não creia fàcilmente em quem quer que seja, pois que muitos falsos profetas apareceram neste mundo (I Jo 4,1). *São Pedro* escreve que o cristão "deve dar razão de sua esperança a todo aquêle que o pedir" (I Pdr 3,15). A fé, portanto, não deve ser um ato cego.

Os *Padres* não prescindiram do exame dos motivos de credibilidade. *São Justino* afirma ter chegado à fé cristã pela leitura dos profetas (Dial. 7). Os *Apologistas* defendem o cristianismo com motivos racionais. À prova das profecias, Orígenes acrescenta a dos milagres, a "prova da fôrça" para "confirmar a doutrina de santidade" (C. Cels. 3, 28). O mesmo faz S. Hilário (De Trin. 3, 13). *Tertuliano* apela para o testemunho da alma (De test. animæ). Do conteúdo de verdade e de moralidade que possui o cristianismo, *Clemente de Alexandria* tira argumento para provar sua origem divina. *S. Agostinho* acrescenta-lhe o testemunho da Igreja: "Não acreditaria no Evangelho se a isso não me impelisse a autoridade da Igreja" (C. ep. Man. Fund. 5,6). Com a mesma clareza reconhece os direitos da razão: "ratio antecedit fidem (Ep. 120, 3); intellige ut credas, crede ut intelligas" (Sermo 43, 9).

A *Escolástica* esposa o mesmo ponto de vista. Disso já temos a prova na suma filosófica (C. Gent. ) de S. Tomás (veja-se em particular lib. I, c. 6). Na S. Th. II-II, 1, 4 ad 2, escreve: "O homem não crê se não ver que (o cristianismo) é crível ou pela evidência dos milagres, ou por motivos equivalentes".

A respeito da questão que trata da possibilidade de (per accidens, mesmo uma só vez, sem culpa grave e por êrro invencível) perder a certeza de fé já adquirida, os teólogos não estão de acôrdo. * Veja-se *Guzzetti,* La perdita della fede nei cattolici, Venegono, 1940. * Nas presentes conjunturas devemos insistir sôbre o grave dever que têm os pregadores de apresentar continuamente aos cristãos, cuja fé está em perigo, motivos de credibilidade, adaptados ao tempo e às circunstâncias.



**Leitura.** — *Conselhos fraternos para se chegar à fé.* — "Suponho que estejas em regra com tua consciência, não tenhas liames passionais que te retenham fora do cristianismo católico e que procures a verdade. Eis o que te sugiro:

Uma vez pôsto o problema da fé, não o abandones mais, enquanto não fôr resolvido de maneira certa. Se o resolves de maneira incerta porque mais não podes, terás pelo menos o benefício destas nobres palavras de Pascal: "Há sòmente duas categorias de pessoas que se podem chamar racionais: as que servem a Deus de todo coração porque o conhecem e as que o procuram com todo coração, porque ainda não o conhecem".

Estuda e medita com seriedade, porque o homem interior vê claro. O homem que se dissipa exteriormente, porém, será vítima de alucinações sucessivas, que o prendem a pretensas realidades que estão nos antípodas da verdade.

Não te digo: "sê sincero", porque o és, no sentido corrente da palavra; digo-te, porém: "não creias que seja fácil ser sincero". Somos tão fáceis de enganar a nós mesmo! Quem é verdadeiramente sincero consigo mesmo? Nosso dever é, portanto, aceitar as informações da nossa alma: antes de tudo, nosso dever é descobri-las. Fugir de si mesmo ou rejeitar a si mesmo é o primeiro pecado da alma irreligiosa.

Procura, tornar-te, portanto, um coração simples, um coração de criança, porque todos nós somos crianças diante das verdades eternas. Não nos traz vantagem alguma tomarmos uma atitude orgulhosa colocando-nos acima da verdade eterna, nem nos deixarmos arrastar por resistências secretas ou por desejos grosseiros que nos coloquem sob a verdade eterna. Fiquemos no seu nível, quando possível; mas, inclinados diante daquilo que de tôda parte nos supera.

É preciso estudar a religião, com espírito religioso, como se estuda a ciência com espírito científico e a poesia com espírito poético. O espírito de subtileza capciosa não serve. Exigências exageradas em matéria de demonstração levam para fora do caminho. Não estamos aqui no campo matemático. Lembra o que dissemos acima, citando aquêle sábio grego que Dante chama de *"mestre daqueles que sabem"*, Aristóteles: ***É preciso perguntar a tôda ordem de conhecimento sòmente o gênero de certeza que êle comporta.*** Não pretendes demonstrações matemáticas para contrair uma amizade, para abraçar uma carreira, para te casares... "Seria ridículo" diz Pascal. A religião é coisa moral e como tal exige o que o mesmo Pascal chama "razões do coração", segundo aquela sua frase conhecida: "O coração tem certas razões que a razão desconhece". Se a religião deve ser a verdade de tôdas as almas, deve pedir sòmente razões morais. Pensar religiosamente é adotar aquelas formas de pensamento que estão mais próximas do amor.

Não te deixes confundir por exageradas questões particulares. Não te detenhas em tôdas as moitas. Há dificuldades por tôda parte: pelo que, se alguém pretende deter-se para resolvê-las uma após outra, jamais o consegue. Vai ao essencial! Vai ao fato! Tem presente esta bela sentença de Emerson: "A verdadeira fôrça da inteligência consiste em não deixar turvar aquilo que sabemos por aquilo que ignoramos".

Lembra-te de que tôda dificuldade particular do cristianismo católico encontra sua solução no conjunto e que os caracteres distintivos da sua verdade são a coerência e adaptação. Esforça-te, portanto, por examinar todo problema quando revestido de importância e se te apresenta como o centro de uma esfera de verdade, da qual o problema, como de múltiplos raios, recebe luz...

Chego ao meu último conselho: sendo o Cristo o centro da religião, não hesites; vai diretamente a Êle. Não é necessário que entreponhas a mediação da crítica. Ela pode vir a seu tempo, porque ocupa o seu lugar; mas o contato direto com o Cristo tem uma eficácia bem diversa. Jesus prova-se por si mesmo, segundo aquelas suas solenes palavras: ***Eu nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade, e todo aquêle que ama a verdade ouve a minha voz.*** Entra, portanto, no Evangelho, decididamente: entra com ingênua

http://www.obrascatolicas.com

simplicidade: deixa que teu espírito se aproxime do espírito de Jesus, que teu coração saboreie sua inefável Pessoa, que o teu senso do real goze da realidade vivente daqueles fatos que certos críticos pedantes dissecam e disperdem por fazerem a anatomia das palavras. Cuida de nutrir grande afeto ao verdadeiro Mestre, pois Êle é a *Ponte* e a *Porta; quem vai a Êle, não anda nas trevas, mas terá a luz da vida.*

Quisera que, uma vez suficientemente convencido, e convidado pelo teu interior, nunca tivesses de hesitar em te declarar tal por nenhuma consideração externa. O que chamam de respeito humano seria uma atitude humilhante para ti mesmo. Ouve como Bonnard define a conversão: *O convertido, visto de fora, é um homem que se desmente; visto de dentro, é um homem que se completa.*

O essencial é decidir-se e empregar para isso a necessária coragem, segundo as palavras de Leão Tolstoi: "Para a fé, como para o amor, é preciso coragem, é preciso ousadia, é preciso que se diga a si mesmo: eu creio".

Enfim, entrega-te ao teu Deus sem o qual seria inútil o que eu te disse e o que poderás fazer. A fé, como todo o conjunto da vida cristã, é uma colaboração: nós com Deus, Deus conosco, através do seu Cristo, no centro e até os confins da alma, até os confins da vida.

Por conseguinte, reza. Podes e deves fazê-lo. Aprende a escutar o Cristo, que te fala com as palavras de Pascal: "A tua conversão é assunto meu; não temas; reza com confiança".

Se fizeres assim, meu irmão, ouso prometer-te, da parte de Deus, a certeza da fé, a paz da certeza, isto é, aquela paz que, no dizer de S. Paulo, "supera todo sentimento humano". Terás aquela paz que abre uma larga estrada às obras boas e às recompensas do amor.

Neste ponto, ó irmão, dá um passo adiante: entra na fé e ela aparecer-te-á luminosa, como são luminosos os vitrais coloridos das catedrais, que, vistos de fora, parecem garatujas, ao passo que brilham quando vistos de dentro". (*Cojazzi-Sertillanges,* Incredulo? 1945. pp. 81-85 e 91-94).

## § 10. A fé teologal em si.

### I - Noção da fé

**Conceito católico de Fé.** — O Concílio Vaticano diz: "Cum homo a Deo tamquam creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatæ Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur. Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest = Pois que o homem depende totalmente de Deus, seu Criador e Senhor, e a razão criada está completamente sujeita à Verdade incriada, devemos prestar a Deus que se revela o obséquio da inteligência e da vontade com a fé. E esta fé, que é o início da salvação para o homem, segundo a doutrina da Igreja católica é uma virtude sobrenatural pela qual, prevenidos e ajudados pela graça de Deus,



consideramos verdadeiro tudo o que Êle revelou, não já pela verdade intrínseca penetrada com o lume natural da razão, mas pela autoridade do próprio Deus que revelou e que não se pode enganar nem nos enganar" (s. 3, c. 3, Denz. 1789).

*Explicação.* — Procuremos esclarecer brevemente os elementos principais dêste conceito. A fé é uma convicção na *verdade* da Revelação nascida sob o influxo e o auxílio da graça divina; seu objeto é a verdade percebida pela inteligência, não por fôrça da própria perspicácia, mas da autoridade de Deus que não pode errar, nem nos enganar. Segundo o Concílio de Trento, o homem, para chegar à justificação, deve crer que tudo o que Deus revelou e prometeu é verdadeiro (Denz. 798). A fé sem a caridade é ainda verdadeira fé (Denz. 838). O juramento antimodernista exige a seguinte profissão de fé contra o agnosticismo: "Certissime teneo ac sincere profiteor, fidem non esse *caecum sensum* religionis e latebris subconscientiæ erumpentem, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatæ, sed verum assensum *intellectus veritati extrinsecus acceptae ex auditu,* quo nempe, quæ a Deo personali, Creatore ac Domino nostro dicta, testata et revelata sunt, vera esse credimus, propter Dei auctoritatem summe veracis" (Denz. 2145).

É fácil *provar-se* que esta noção católica da fé encontra-se na Escritura e na Tradição.

**1. A fé na Escritura.** — Quando se diz que a noção católica de fé é orientada unilateralmente ao texto da Epístola aos Hebreus (11,1): "Est autem fides (πιστις) sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium", a afirmação é verdadeira, sob a condição que se entenda que a Tradição está particularmente ligada a esta "definição" dada por S. Paulo; mas se se quer significar que a Bíblia contém em outras passagens a noção modernista da fé, é falso. Quem diz que Cristo não estabeleceu nem provou teses escolásticas, mas limitou-se na sua pregação a pedir uma fé de sentimento, engana-se gravemente: a primeira parte da proposição é verdadeira, mas a segunda, é falsa. Certamente, Cristo entendeu despertar o sentimento religioso, mas é também verdade que manteve com firmeza sua pregação de fé, mesmo quando não obtinha resultados. Assim, é certo que Êle não apresentou sua doutrina em conceitos filosóficos, mas é também verdade que não a fundou sôbre sentimentos religiosos, inapreensíveis, hesitantes e mutáveis. Cristo uniu seu ensinamento a uma exposição que visava o conhecimento de fé, por isso, simples e popular, falando de Deus Senhor, de Deus Pai, de Deus Criador e da Providência; falando do advento do reino de Deus, como tempo de graça e de redenção, da remissão dos pecados e do juízo; falando de si, como Filho de Deus, título que defendeu intransigentemente até à morte, como expressão de verdade e não palavra vazia; falando do Espírito Santo e das consolações que traria, dos últimos acontecimentos e da sanção



http://www.obrascatolicas.com

eterna. Não importa se Êle não formulou sua doutrina em teses escolásticas: o que importa é o fato de que a compreendeu como um complexo da "verdades" que devem ser cridas, aceitas e vividas. Erra palmarmente quem diz que Cristo entendeu apenas introduzir-nos no mundo do além, aberto à fantasia e ao sentimento" (*Wohlrab*, Die ntl. Glaubenslehre, 1911, p. 33). "A tua palavra é verdade" (Jo 17, 17) e não impressão e sentimento.

Também o têrmo bíblico que significa *crer* (πιστις, πιστευω) prova tudo o que dissemos. Ainda que esta palavra, como quese todos os vocábulos da Escritura, tenha vários sentidos, tem como significado principal e dominante o de fé, em sentido dogmático. Êste significado encontra-se não só em S. João e S. Paulo, mas também nos Sinópticos. De fato, nos três primeiros Evangelhos, o objeto da fé é, além do reino de Deus, a pessoa do Senhor, sua messianidade e missão divina. Os judeus que recusaram a adesão (πιστις) à doutrina, quando Êle está para morrer, exclama: "Desce agora da cruz, ó Cristo, ó rei de Israel, para que vejamos e creiamos" (πιστευειν, Mc 15,32; Mt 2742). Cristo pergunta-se se haverá ainda fé sôbre a terra την πιστιν επι της γης quando voltar ao mundo (Lc 18,8). Fala dos pequenos "que crêem em mim" (πιστευοντων εις εμε, Mt 18,6). "O céu e a terra passarão, mas as minhas palavras não passarão" (Mt 24,35). Inúmeras vêzes recrimina aos judeus não terem acreditado nem em João, nem nêle (Mt 21; 26; 32). Diz aos seus que virão falsos Cristos: "Não acrediteis nêles" (Mt 24,23,26; cfr. 27,43). De capital importância para se conhecer o conceito de fé que Jesus tinha, é a célebre passagem da confissão de S. Pedro (Mt 16,16 ss.), pois aqui a fé está formalmente ligada a uma revelação divina. Nos Sinópticos fala-se continuamente de fé no Evangelho (εν τω ευαγγελιω, já em Mc 1,15; Cfr. Lc 8,12 ss.). Contrária à fé é a incredulidade (απιστια, Mc 66; Mt 13,58; cfr. Lc 9,41; 12,46).

Para S. João, dois grandes reinos dividem a humanidade e defrontam-se: o Reino de Deus, da verdade, da luz, da vida, e o reino de Satanás, da mentira, das trevas, da morte. A fé no Logos é a única ponte que nos transpõe da morte à vida. São João usa umas cem vêzes a palavra "crer" (πιστευειν; I Jo 5,4, tem πιστις) mas sempre no sentido da fé dogmática em Cristo e no cristianismo, isto é, em tôda a ordem nova de salvação revelada e atuada no Logos-Deus. Um só e idêntico ato de fé abraça a Deus e o seu Logos: "Credes em Deus; crede também em mim" (Jo 14,1). No ocaso de sua vida, Cristo compraz-se com os Apóstolos porque "creram que tu me mandaste" (Jo 17,8). A incredulidade é, no quarto Evangelho, o grande pecado que leva à morte; a fé é caminho que leva à vida. "Ego sum via, veritas et vita" (Jo 14,6).

É verdade que *S. Paulo* concebe a fé sòmente como pura confiança na misericórdia de Deus, disposto a perdoar as nossas culpas? Cumpre, antes de tudo, admitir que, assim como nos Sinópticos, os têrmos πιστις, πιστευειν exprimem muitas vêzes, mas secundàriamente, a



confiança no poder milagroso de Jesus, assim em S. Paulo significam por vêzes a confiança na misericórdia de Deus. Mas nos dois casos, esta fé ou confiança funda-se na fé dogmática, no poder sobrenatural de Cristo e no amor misericordioso de Deus. Não só nas Epístolas Pastorais, senão também nas precedentes, πιστις, πιστευειν são usadas por S. Paulo para indicar a fé dogmática. E quando diz que se crê "no coração", usa simplesmente um hebraísmo: quer dar a entender que a verdadeira fé não é exterior e hipócrita, mas interior e sincera. Essa expressão jamais tem o sentido da fé sentimental dos Modernistas. Por outro lado, para os hebreus o coração é o órgão central da vida psicológica e por isso da religião. Para São Paulo, a fé é "fé na verdade" (II Tes 2,13) e "fé em Deus" (I Tes 1,8 ss.); é verdadeiro conhecimento, ainda que obscuro: *"Videmus* nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc *cognosco* ex parte, tunc autem *cognoscam* sicut et cognitus sum" (I Cor 13,12). "Per fidem enim ambulamus et non per speciem: caminhamos pela fé, não pela visão" (II Cor 5,7). "Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem" (Rom 10,10). A fé é anunciada exteriormente na pregação e aceita pelos fiéis como palavra de Cristo (Rom 10,14-17). "Sed non omnes obediunt evangelio" (ib. 16), lamenta-se o Apóstolo. E S. Agostinho comenta: "Nemo credit nisi volens", isto é, nem todos se inclinam diante de Jesus Cristo. Mas Paulo faz esta promessa: "Si confiteatis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris" (ib. 9). Em todo êste capítulo 10 trata-se da fé dogmática professada, fé nutrida no coração e anunciada com a bôca, fé que nos faz cristãos e nos garante a salvação.

Os adversários também reconhecem que nas *Epístolas pastorais* encontra-se o conceito de fé, como aceitação do Evangelho e como adesão a verdades bem determinadas (I Tim 1,4-5,19; 2,15; II Tim 1,5; 3,8; Tt 1,13; 2,2). Reconhece-se também que a palavra "fé" já é usada, como o será em seguida, no sentido de "regra de fé eclesiástica" (I Tim 4,1,6; Tt 1,1) e, por conseguinte, que o cristianismo é apresentado como uma "doutrina" διδαχη, διδασκαλια) como "uma doutrina sã" (Tt 1,9; II Tim 1,13; 2,2; 7,8,10; I Tim 4,6.16; 6,3-4; II Tim 4,3), como "verdade" (I Tim 2,4.7; 3,15; 4,3; 6,5; II Tim 2,15.18.25; 3,7-8; 4,4; Tt 1,1.14), como um bem dado em depósito (παραθηκη Tim 6,20; II Tim 1,12.14). Esta verdade (no momento do Batismo) é testemunhada pela Igreja, da qual é recebida (I Tim 6,12; cfr. Rom 10,9; Flp 2,11). De todo semelhante é o ensinamento de *S. Pedro*: a fé é conhecimento (γνωσις, επιγνωσις) de Jesus Cristo e da sua obra (I Pdr 1,12,25; II Pdr 1.2-3. 8,16; 2,20; 3,18).

Havia já, na época apostólica, uma profissão de fé antes do Batismo? Os artigos do Símbolo dos Apóstolos, encontram-se quase todos, palavra por palavra, no Novo Testamento. A fórmula completa não existe ainda, mas há profissões de fé análogas. (Cfr. *Kunze*, Das Apostol. Glaubensbekenntnis und das N. T. 1911).

http://www.obrascatolicas.com

Em *conclusão,* podemos afirmar que em o Novo Testamento a fé, considerada *objetivamente,* é o complexo de muitas verdades particulares que, reunidas num corpo doutrinal, designam-se com uma única palavra; "fé", "verdade", "confissão", "doutrina"; considerada *subjetivamente* é a adesão a essa verdade e nasce da audição de um ensinamento que vem de Deus, dos Apóstolos, dos discípulos, da Igreja. E como a fé existe objetivamente, é ensinada e recebida, assim pode-se perdê-la, pode ser abandonada e passar-se a uma doutrina "heterodoxa" (II Tim 4,4; I Tim 1,19; 4,1; 6,10.21; I Tim 1,3; 6,3).

Alguns protestantes também aceitam estas conclusões. Assim Erwin Wissmann, no seu estudo sôbre as relações da fé e da piedade para com Cristo segundo S. Paulo, escreve: "Para o Apóstolo, πιστις (fé) é aceitação da missão e contém como tal a profissão da religião cristã. Acredita-se no Evangelho, isto é, no Kerygma, aceita-se por verdadeiro a *verdade* que êle contém. Isso é *crer,* πιστευειν e não *ter confiança* no sentido puro e simples da apropriação afirmativa e do assentimento". Além disso, êle mostra que êste conceito de fé é também o do Antigo Testamento e do judaísmo posterior; ou melhor, que as próprias religiões pagãs contemporâneas ao cristinanismo primitivo atribuíam à πιστις um sentido semelhante (*Wissmann,* Das Verhältnis von πιστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus, 1926, pp. 26 e 43).

A fé, segundo a Escritura, é ainda um ato de *vontade;* não exclui nem a vontade nem o sentimento mas os une. Por isso não é uma simples adesão teórica e intelectual, mas também uma lei prática do coração, uma atividade que abraça todo o homem interior, que o excita, move-o, anima-o. Segundo Jesus Cristo, a semente deve cair num "bom terreno": "São aquêles que, tendo ouvido a palavra, conservam-na num coração bom e honesto e depois dão fruto pela sua perseverança" (Lc 8,15). Pode-se aceitar a sua palavra, mas também rejeitá-la, como fêz Jerusalém: "Tu não quiseste" (Lc 13,34). Há também os "estultos e tardos de coração para crer" (Lc 24,25).

A "falta de vontade" recebe particular relêvo no quarto Evangelho (Jo 5,40; 6,68; 7,17; 10,38). A propósito de *S. Paulo* cabe aqui discutirmos a questão da fé e das obras. Baste recordar que êle às vêzes apresenta a fé como um ato de obediência a Deus; tal é a fé exemplar de Abraão (Rom 4,20-22) e também a nossa (Rom 1,5; 2,8; 15,18; II Cor 10,4-6). Para êle a incredulidade é uma culpa que merece castigo: "Non omnes obediunt evangelio" (Rom 10,16; cfr. 10,21; 16,26). "In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per caritatem operatur" (Gál 5,6). Esta passagem é notabilíssima porque caracteriza concisamente e nos seus traços essenciais o judaísmo (circuncisão), o paganismo (incircuncisão) e o cristianismo (a fé). Ora, sem as obras a fé "é morta", é uma fé que podem ter até os demônios, como diz S. Tiago (2,14 ss.) [1].

[1] *R. Aubert* (Le problème de l'acte de foi, 1945, pp. 3-5) assim apresenta a noção bíblica da fé: "A *pistis* é uma noção complexa que sobrepuja de muito a fé no sentido teológico atual da palavra. Já a revelação, *apocalypsis,* emerge da Escritura de modo muito mais amplo e concreto, menos de noção que na teologia escolástica, como a descida à terra do reino e dos bens messiânicos, oferecidos aos homens de boa vontade. Assim também a *fé,* resposta do homem a esta oferta dos bens divinos, é concebida como um ato vital, como uma tomada de posição de tôda a pessoa que se sujeita à nova economia de salvação e liga-se a Cristo, como uma inserção na obra divina à qual nos abandonamos com uma completa submissão do coração e uma absoluta confiança na eficácia da redenção trazida por Cristo. Este caráter complexo da *fé,* que reúne não sòmente a confiança em Deus e a esperança na realização das suas promessas, mas também a adopção de uma vida nova, é atualmente admitida pelos autores católicos, mesmo conservadores. De resto, é mesmo êste caráter que explica a excepcional importância da *fé* como princípio de justificação; a fé é, numa palavra, a atitude cristã fundamental, no têrmo do processo total da conversão.

Por outro lado, é incontestável que esta orientação total do convertido comporta necessàriamente um elemento intelectual e, sendo evidente que, para se entregar completamente a Deus e ao seu Filho Jesus Cristo necessita-se de algum conhecimento daquilo que êles são, do que esperam de nós e do que em troca prometem. E quanto mais nos afastávamos da viva impressão que Cristo tinha deixado naqueles que viviam em tôrno dêle, tanto mais se tornava necessário determinar com clareza a mensagem de Jesus, eliminando dêles as falsas opiniões e os desvirtuamentos de qualquer espécie; em resumo, apresentar uma doutrina ortodoxa, que ao cristão permitisse pensar corretamente no objeto religioso, substância da sua vida.

Isto está demasiado patente nos escritos de João, os quais exigem crer em verdades bem determinadas, referentes a Cristo e às suas prerrogativas; aqui a fé é uma homenagem à *veracidade* de Deus: é muito mais que uma simples confiança na bondade divina. Não diversamente pensa S. Paulo; os mesmos Protestantes reconhecem sempre mais que a *fé* paulina encerra, com a confiança em Jesus Cristo, o conhecimento de sua obra, exposta no Evangelho pregado pelos missionários.

Certamente, S. Paulo que não tem a teoria do Logos, a idéia de revelação não tem a mesma importância que em S. João: para êle Cristo é mais o *soter* do que o *didaskalos,* é fonte de energia divina mais do que princípio de verdade. Contudo, já nas grandes epístolas encontra-se o aspecto doutrinal da fé, e nas epístolas do cativeiro o Apóstolo sente a necessidade de premunir os neófitos contra o perigo de falsas doutrinas. Êle considera o conhecimento verdadeiro do plano providencial revelado por Deus como um elemento essencial do progresso espiritual".



2. **A fé na Patrística.** — Que os Padres possuam a idéia católica da fé, prova-se pelos fatos históricos seguintes: 1) a constituição de uma "regula fidei" eclesiástica; 2) a isso, acrescente-se o fato de que, a partir dos Apóstolos, trabalha-se contìnuamente para se redigirem símbolos de fé; 3) a instituição do catecumenato e da catequese; 4) a forma já usada pelos Apologistas; 5) as interrogações que os juízes pagãos faziam aos mártires para lhes conhecer a fé, e o fato de que êstes morriam por suas convicções; 6) a disciplina a observar-se com os herejes, que se deviam evitar ou rejeitar; 7) o fato de exigir-se que o Bispo (cfr. Tito 1,9) aderisse à sã palavra de fé, para estar em condições de ensinar a verdadeira doutrina e confutar os adversários (I Tim 3,10; 4,6; 6,3; II Tim 1,13; 2,15; 4,3; cfr. I Pdr 3,15); 8) enfim, é preciso notar-se que bem depressa os Padres tomaram conhecimento do problema das relações entre a fé e a ciência.

* R. Aubert (op. cit., pp. 15-17) escreve: "O cristianismo dos Padres é uma religião dogmática na qual o conhecimento exato das verdades reveladas assume capital importância. A reação antignóstica (um dos fatos decisivos na história do cristianismo primitivo) foi o resultado da viva consciência que se tinha a respeito da necessidade absoluta de se conservar intacta a doutrina recebida dos Apóstolos; também o vigor com que os Padres se opuseram às heresias, explica-se com a convicção de que o conhecimento de Deus na sua realidade é uma das condições essenciais para a divinização do homem. Portanto, o caráter intelectual da fé, para os Padres, é indiscutível. Devemos, todavia, notar algumas diversidades de prospectiva entre a concepção patrística da fé e a de alguns teólogos modernos. Para os Padres,

http://www.obrascatolicas.com

a fé é mais que a simples adesão a uma doutrina: é receber em si, mediante o conhecimento, a Deus que se comunica ao homem. Isso explica a facilidade com que, sobretudo no Ocidente, os têrmos *fides* e *fidelis* são por vêzes usados, como na Escritura, para designar a vida cristã no seu conjunto. Explica outrossim a tendência de alguns Padres gregos a apresentar a fé não só como conhecimento, mas ainda como participação real da alma à vida divino-humana do Verbo feito carne, com uma conseqüente iluminação da inteligência pela qual podemos contemplar, ainda que veladamente, os Bens divinos que serão um dia objeto da visão beatífica. Notável, dêste ponto de vista, é a interpretação que a maior parte dos Padres dá acêrca da definição paulina: "A fé é certeza das coisas que se esperam". Mediante a fé, êles dizem, as grandes coisas que esperamos (a ressurreição, a glória, a imortalidade) tornam-se tão reais aos nossos olhos e tão eficazes para o curso de nossa vida, como se já as possuíssemos. Dêsse modo, a fé é concebida como uma "união com realidades que nos sobrepujam", como "a existência em nós do que esperamos", ou também "contemplação mediante a graça". Ela restitui em parte ao homem aquêle poder de visão que êle perdera com o pecado de Adão. Neste conceito de idéias desenvolvem-se as metáforas, onde a fé é concebida ora como uma *luz*, ora como um ôlho espiritual". *

Os Padres reconhecem também o dever e a *importância da vontade* na fé, como resulta dos fatos seguintes: 1) a caridade vem sempre posta junto da fé; 2) a moral está sempre unida à fé: ligam-nas o decálogo, a doutrina das "duas vidas", ou seja da vida e da morte (Didakê, Barnabé etc.); 3) pela fé suportam-se a perseguição, o desprêzo e a morte: 4) os Padres combatem a fé sem as obras.

Por motivo da sua influência sôbre a Escolástica é lembrado de modo particular *Santo Agostinho*. A propósito da razão que precede e prepara a fé, isto é, dos motivos de credibilidade, êle diz: "Quis enim non videat prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare" (De præd. sanct. 2, 5). O "cogitare" é ouvir e receber a verdade na pregação; o "assentire" é a adesão à verdade determinada pela vontade. A fé é "consentire verum esse quod dicitur", observando-se porém que "consensio autem volentis est" (De spir. et litt. 31, 54; cfr. in Jo. 26, 2; Retract. 1, 23, 3). A fé é o fundamento da salvação: "Fide igitur impetramus salutem" (De spir. et litt. 30, 51) De *S. Gregório Magno* reproduzimos a frase tantas vêzes repetida: "Fides non habet meritum cui humana ratio præbet experimentum" (Migne, 76, 1202).

Os *Gregos* têm a mesma noção de fé que possuem os Latinos. Para nos convencermos disso basta recordar que exatamente no Oriente surgiram as controvérsias religiosas mais violentas: as dos dogmas trinitários e cristológicos.

**3. A fé na Escolástica.** — A Escolástica, no que se refere à noção de fé, está sob a influência da definição paulina (Hebr 11,1) e de S. Agostinho. Conhecimento e vontade são duas colunas do conceito de fé que ela elaborou. Hugo de São Vítor escreve: "Duo sunt in quibus fides constat: cognitio et affectus, idest constantia vel firmitas credendi... In affectu substantia fidei invenitur, in cognitione materia" (De Sacr. 1, 10, 3). "Fides est certitudo rerum absentium supra opinionem et infra scientiam" (ib. 1, 10, 2). Há diversos graus do conhecimento da fé (ib. 1, 10, 6). Guilherme de Thierry, amigo de S. Bernardo, escreve: "Fides est voluntarius mentis assensus, Deo inspirante" (Speculum fidei, Migne, 180, 370). A *alta Escolástica* está substancialmente concorde sôbre a noção de fé. Todavia com *Espenberger* podemos distinguir três correntes. Alguns, como Alexandre de Hales, S. Boaventura, S. Alberto Magno, Escoto, etc., insistem mais sôbre a *vontade* e o amor; outros como Sto. Tomás, Henrique de Gand, Mateus de Acquasparta, preferem o *intelecto*, mesmo tentando às vêzes introduzir parcialmente os motivos de credibilidade na fé; outros, enfim, escolhem uma via intermediária ou também de todo nova. A noção de fé, contudo, é no fundo a mesma para todos. Sto. Tomás, diz: "Ipsum autem credere est actus *intellectus* assentientis veritati divinæ imperio *voluntatis* a Deo motæ per gratiam" (S. th. II-II, 2, 9). * Inteligência, vontade, graça são as três fôrças componentes do ato de fé. "Ainda que Sto. Tomás não tenha sido o primeiro a nos dar uma teologia sistemática do ato de fé (esta honra toca a Guilherme de Auxerre, que viveu meio século antes), êle porém, foi o primeiro a desfrutar da síntese filosófica aristotélica para expor e resolver os problemas da natureza e do mecanismo do conhecimento religioso. Por outro lado, não obstante as divergências das várias escolas, a maior parte dos teólogos posteriores retomaram e aprofundaram os problemas do ato de fé, no quadro que êle traçou" (Aubert, op. cit. pp. 43-44). *



O *Nominalismo*, ainda que aderente ao Credo ortodoxo, desfigurou sensìvelmente a noção de fé, reduzindo-a quase completamente a uma questão de vontade e separando-a da inteligência. A fé seria uma simples aceitação *fideística* dos dogmas de cujo conteúdo o crente só poderia ter noções subjetivas, elaboradas para uso próprio, sem valor objetivo de conhecimento. Esta concepção céptica ou pelo menos agnóstica terminou por desembocar na fé de puro sentimento e vontade dos *Reformadores*. Calvino, o doutrinário da reforma, Lutero, Kant, Jacobi, Schleiermacher, Kierkegaard, Barth são todos fideístas. Quando os *Modernistas* rejeitaram, como agnósticos, a "concepção intelectual" dos dogmas e procuraram a fonte da "fé" e da "experiência religiosa" no "imanentismo afetivo" (que era o "spiritus privatus" dos Protestantes) repetiram sòmente velhos erros.

O catecismo da *Igreja ortodoxa* (ed. de Petersburgo, 1887, p. 2) diz: "*A ciência* pertence pròpriamente à inteligência mesmo podendo agir sôbre o coração; *a fé* pertence principalmente ao coração, ainda que tenha o seu princípio no pensamento". Temos aqui uma noção mística da fé. Zankov escreve: "A fé é mais uma autêntica experiência

http://www.obrascatolicas.com

do que uma atividade do pensamento" (Das orth. Christentum, Berlin. 1928, p. 40).

**Distinções.** — São claras de per si estas distinções e não exigem explicação: 1) "Fides divina": quando se funda sôbre a autoridade de Deus; "fides catholica": quando também é prescrita universalmente pela Igreja; 2) "Fides informis": é a pura fé sem a caridade; "fides (caritate) formata": é a fé com a caridade. A tal propósito diz S. Tomás: "Oportet quod intellectus sit perfectus per lumen fidei et voluntas sit perfecta per habitum caritatis; et ideo informis fides non habet actum perfectum, et ideo non potest esse *virtus*" (In III Sent. d. 23, q. 3, ar. 1. sol. 2); 3) "Fides mortua" e "fides viva" objetivamente idênticas às precedentes (Gál 5,6; 6,15; I Cor 7,19; Tg 2,14-26; Mt 7,20-23; 4) "Fides actualis" é o ato de fé, "fides habitualis" é seu hábito infuso; 5) "Fides explicita" e "fides implicita": a primeira colhe seu objeto enquanto conhecido formalmente; a segunda, enquanto encerrado num ato de fé geral: creio em tudo o que a Igreja ensina: 6) "Fides quæ creditur" é o objeto da fé ou aquilo que se crê; "fides qua creditur" é a fé como ato ou virtude do sujeito que crê, fé subjetiva; 7) "Fides theologica" e "fides ecclesiastica"; 8) "Fides per se" e "fides per accidens".

### II. - Princípios da fé

A teologia pós-tridentina, com o fim de indagar melhor da íntima natureza da fé, tomou o hábito de a reconduzir a *seus princípios* e suas causas (analysis fidei). Para constituir o ato de fé concorrem êstes elementos: 1) a causalidade divina da *graça;* 2) a causalidade humana da *liberdade;* 3) a matéria da fé ou seu objeto material; 4) o *motivo* da fé ou seu objeto formal.

**1. A Fé é uma graça.** — O Concílio Vaticano define a fé: "virtude sobrenatural pela qual, sob a inspiração e com o auxílio da graça de Deus, consideramos verdadeiro o que Êle revelou" (s. 3, c. 3). Segundo o Concílio, também a fé informe, ou morta, é um dom de Deus e seu ato é salutar: "Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est et actus ejus est opus ad salutem pertinens" (Denz. 1789, 1791). A fé pura, mesmo quando ainda não é uma fé viva, já é uma união da alma com Deus e tal união não é possível sem a graça. A Igreja defendeu a sobrenaturalidade da fé e a necessidade da graça para crer, tanto contra os *Pelagianos* e *Semipelagianos*, como contra os *Racionalistas* de todos os tempos.



**Prova.** — Limitamo-nos à citação de alguns textos: "Ninguém pode vir a mim, se não o atrair o Pai que me mandou... Todos serão ensinados por Deus. Todo aquêle que ouviu o Pai e recebeu seu ensinamento vem a mim" (Jo 6,44 ss.). "Sem mim nada podeis fazer" (ib. 15,15). "Pela graça fôstes salvos mediante a fé; e isso não vem de vós, é o *dom de Deus*" (*θεου το δωρον*, Ef 2,8). É de fato um dom de Deus, que vos tenha sido concedido, por meio do Cristo, não sòmente crer nêle, mas também sofrer por Êle" (Flp 1,29).

Na época patrística, a sobrenaturalidade da fé constituiu o tema capital de S. Agostinho na luta empreendida contra os *Semipelagianos* que, em vez de atribuírem à fé o princípio da salvação, atribuem-na à energia da vontade livre. Êle repetiu contínua e insistentemente os textos bíblicos acima citados. O segundo Concílio de Orange (529) confere a sanção da Igreja ao dogma defendido pelo mesmo S. Agostinho (Denz. 178, 180) e assim encerra um desenvolvimento dogmático no curso do qual alguns Padres mais antigos tinham às vêzes usado expressões nem sempre claras e precisas.

A graça confere a sobrenaturalidade à fé de dois modos: *objetivamente,* comunicando verdades às quais a razão humana jamais poderia chegar (Denz. 1795); *subjetivamente,* infundindo uma graça interior que eleva sobrenaturalmente a inteligência e a vontade e proporciona a capacidade e a inclinação necessárias para se prestar assentimento de fé a Deus que se revela e para se aderir à "prima veritas". O Concílio de Orange chama de graça àquela "pia inclinação para crer" (pius credulitatis affectus) que nasce do exame dos motivos de credibilidade (cân. 5. Denz. 178). Do mesmo modo o Concílio de Trento: "Si quis dixerit sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione atque adjutorio hominem credere... posse sicut oportet... a. s." (s. 6. c. 3; Denz. 813). Mas os teólogos geralmente admitem que o próprio movimento que precede a fé e pelo qual se tomam em exame os motivos de credibilidade, seja êle também, por razão das dificuldades que comporta, de algum modo sustentado pela graça divina (gratia medicinalis). Cfr. o *tratado da graça,* particularmente o § 117.

**A graça de inteligência.** — O "lumen fidei" é uma iluminação sobrenatural pela qual a alma conhece a verdade revelada, julga-a como divina, apropria-se dela e torna-se capaz de participar, de modo conforme ao estado obscuro de via, da vida de conhecimento divino, que será perfeita na glória do céu. Esta graça de inteligência não foi definida explìcitamente, como o foi a graça de vontade de que depende a decisão final, mas é luminosamente afirmada na Escritura e na Tradição. Jesus Cristo dela fala muitas vêzes: "Caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cælis est" (Mt 16,17). "Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me" (Jo 6,45). S. Paulo: "Non quod sufficientes simus *cogitare* aliquid (salutare) a nobis quasi ex nobis (ex naturæ viribus), sed sufficientia nostra ex Deo est" (II Cor 3,5). "Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus (sa-

http://www.obrascatolicas.com

ber humano natural), sed Spiritum qui *ex Deo est ut sciamus* quæ a Deo donata sunt nobis" (I Cor 2,15). "Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se" (I Jo 5,10).

*S. Agostinho,* além da pregação externa, exige, para compreender, uma iluminação interior: "Interior magister est qui docet, Christus docet, inspiratio ipsius docet; ubi illius inspiratio et unctio non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba" (In Jo. 3, 13). "Por isso, se aquêle que habita no interior não revela, de que servem minhas palavras, meus discursos? Quem cultiva a árvore trabalha externamente, mas no interior, age o Criador" (In Jo. 26, 7). *S. Tomás*: "Ipse (Christus) est auctor fidei dupliciter, primo eam *docendo,* secundo eam in corde *imprimendo*" (In Hebr. 12,2).

Mediante a *razão* pode-se deduzir a necessidade do "lumen fidei". tanto pela fraqueza da inteligência produzida pelo pecado, como pela ordem absolutamente superior das verdades reveladas. Para se chegar a estas verdades sobrenaturais tôda criatura humana sente falta de fôrças e de capacidade. Não queremos com isso afirmar que não se possa crer naturalmente em Deus, — o que é certíssimo — mas que nêle se possa crer de modo conforme à ordem sobrenatural da salvação. Eis porque o segundo Concílio de Orange (can. 7, Denz. 180) diz que o homem não pode "per naturæ vigorem bonum aliquid quod ad salutem pertinet vitæ æternæ cogitare, ut expedit", isto é, de modo sobrenatural.

**A graça de vontade** é ainda mais necessária. por ser ela que decide a inteligência a prestar o seu assentimento às verdades que Deus nos revela. A fé é "actus intellectus imperatus a voluntate". A inteligência adere às verdades reveladas, não por sua intrínseca evidência, mas sob o império da vontade. Ora, a vontade não tem em si mesma, na sua natureza, nem a inclinação, nem a decisão necessárias para aderir com firmeza e perseverança às verdades: muitas são as dificuldades, particularmente dificuldades práticas, a superar. A vontade necessita, portanto, de um auxílio sobrenatural: Por isso, a graça da fé é sobretudo uma graça de vontade.

A Igreja exprime a necessidade desta graça de diversos modos. Diz que "Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus" (Vaticano); que somos "*excitati* divina gratia et *adjuti,* fidem ex auditu concipientes" (Trid. s, 6, c. 6); que o "initium fidei ipseque credulitatis affectus" é um dom da graça com o qual a nossa vontade é convertida da incredulidade à fé (Denz. 178).

*Jesus Cristo* fala de uma "atração da graça para a fé: "Nemo potest venire ad me (credendo) nisi Pater, qui misit me, traxerit eum" (Jo 6,44). S. Agostinho comenta: "Et tamen nemo venit, nisi velit. Trahitur ergo miris modis, ut *velit,* ab illo, qui novit intus in ipsis cordibus hominum operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed *ut volentes ex nolentibus fiant*" (C. duas ep. Pelag. 1, 19, 37). "Visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus...; profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine" (De spir. et litt. 34, 60).



A *razão* também vê, com clareza, como a vontade, tão gravemente ferida pelo pecado original, tem necessidade da graça medicinal e elevante para, convenientemente e com constância, cumprir seu dever importantíssimo na fé.

**2. A fé é ato livre, moral e meritório.** — A fé é um ato de conhecimento, não porém necessàriamente impôsto pela evidência intrínseca da verdade revelada; é um ato livre e, por isso, meritório. O Concílio Vaticano definiu êste ponto de doutrina para refutar o êrro de Hermes: "Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse liberum sed argumentis humanæ rationis necessario produci... a. s." (Denz. 1814).

O teólogo alemão Hermes (1775-1831) distinguia entre a "fé de inteligência" e a "fé do coração". Afirmava ser a primeira, resultado de argumentos racionais e por isso não livre; a outra, obra exclusiva da graça. Só a fé viva e operante, pela caridade, seria sobrenatural e livre. O Concílio de Trento tinha já proclamado a liberdade da fé (s. 6, c. 4: "posse dissentire si velit"). * Sôbre o êrro de Hermes veja-se Dict. de théol. cath. s. v. coll. 2293-2295; *Aubert,* Le probleme de l'acte de foi, pp. 105-107. *

A *Escritura* ensina que a fé será recompensada e a incredulidade, punida; logo, é preciso que a fé seja um ato livre: "Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit: qui vero non crediderit condemnabitur" (Mc 16,16) "Sine fide impossibile est placere Deo" (Hebr 11,6; cfr. Jo 6,28 ss.; 3,18 ss.; I Jo 3,23; 5,10; Rom 1,5 ss.; II Cor 9,13; 10,5; At 6,7, etc.).

*Santo Irineu* escreve: "Non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suæ potestatis arbitrium homini servavit Dominus... et propter hoc is, qui credit ei, habet vitam æternam; qui autem non credit Filio, non habet vitam æternam, sed ira Dei manebit super illum" (Adv. h. 4, 37, 5). Para *S. Agostinho* a fé não pode nascer sem a liberdade: "Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere sacramentum potest nolens; credere non potest nisi volens" (In Jo. 26, 2). Levanta esta objeção: "Quomodo voluntate credo si trahor?" e responde: "Videte quomodo trahit Pater: docendo delectat, non necessitatem imponendo: ecce quomodo trahit" (ib. 26, 4-7). A vontade impele a inteligência ao assentimento, não, porém, cegamente; ao contrário, a inteligência torna-a consciente de que, na fé, está o bem maior e mais necessário para o homem: a sua salvação.

Por seu lado, a vontade pode também prestar serviço à inteligência, auxiliando-a a conseguir conhecimento, clareza, convicção e decisão maiores na fé. Jesus Cristo diz: "Quem pratica a verdade vem à luz" (Jo 3,21). "Quem *quer fazer* a vontade dêle (de Deus)

http://www.obrascatolicas.com

saberá se meu ensinamento é de Deus" (Jo 7,17). Uma verdade aceita com um conhecimento provisório, transformar-se-á sempre num conhecimento de fé mais completa sempre que vivida fervorosamente. S. Agostinho deteve-se muitas vêzes nesta idéia, fazendo depender o grau do nosso conhecimento de Deus, do grau do nosso amor, o que está de acôrdo com a sua noção de Deus como "summum bonum". "Caritas novit eam (veritatem)" (Conf. 7, 16). "Amor est plenitudo scientiæ" (De Gen. c. Man. 2, 35). "Eique in quantum caritate cohæsit, in tantum (anima) ab eo lumine illo intelligibili perfusa est" (De div. quæst. 83, q. 46, 2). "Quid ergo agendum est, quid, quæso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, *prius* caritate plena diligamus?" (De mor. 1, 47). "É o amor que pede; é o amor que procura; é o amor que bate; é o amor que faz aderir à revelação e é ainda o amor, que nos firma na adesão dada" (De mor. eccl. 1, 16, 31). Seguindo o Doutor africano, escreve Ricardo de S. Vítor: "Ubi amor ibi oculos" e S. Tomás: "Do amor de caridade nasce o conhecimento da verdade" (In Jo. c. 5, v. 35). Daí a razão porque se quis fazer de S. Agostinho um adversário do "intelectualismo". A êsse respeito *Troeltsch* escreveu: "A controvérsia sôbre a questão se Agostinho é voluntarista ou intelectualista, carece de sentido, como de sentido carece a oposição que se quer introduzir entre voluntarismo e intelectualismo em geral. Não pode haver voluntarismo absoluto, como é fácil ver-se naqueles que se puseram como antípodas do antigo intelectualismo: Kant, Fichte e Schopenhauer" (Augustinus, 1915, p. 80. * Cfr. *Gilson,* Introduction à l'étude de S. Augustin, 1929, pp. 295-296. *

3. Objeto da Fé (objectum materiale). — São tôdas e unicamente as verdades que Deus revelou. Sòmente para estas, a autoridade de Deus intervém diretamente como testemunha e garantia; as outras, que não derivam da pura fonte da Revelação, não podem ser cridas com fé divina.

Objeto *primário* da fé é Deus mesmo, considerado em si; sôbre Êle e nêle apóia-se, em última análise, tôda fé; objeto *secundário* são tôdas as suas operações na criação, na Redenção, na divinização (graça), na glorificação das criaturas. S. Tomás distingue ainda os objetos da Revelação em "revelata per sé" e "revelata per accidens". Unindo as duas divisões, temos esta tríplice divisão: 1) o objeto primário e principal, Deus; 2) o objeto secundário, as verdades de salvação; 3) o objeto acidental, as verdades reveladas, ou melhor, inspiradas e referidas juntamente com as primeiras; não têm uma verdadeira relação com a nossa salvação e são cridas juntamente com as outras, num ato de fé geral e não expressamente como os dogmas (fides per accidens, non per se).

As *revelações privadas* não as abrange o objeto da fé. Eusébio Amort diz que neste ponto os Escotistas, no passado, pensavam diversamente: os Tomistas seguem S. Tomás o qual escreve: "Innititur fides nostra revelationi Apostolis et Phophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi *si qua fuit aliis doctoribus facta* (S. th. I, 1, 8, ad 2).

As *definições dogmáticas,* no seu aspecto formal, não pertencem ao objeto material da fé, pois não são reveladas nem inspiradas; mas pertencem-lhe pelo seu conteúdo, pois são a redação em fórmulas dogmáticas, feita de modo infalível pela Igreja, das verdades reveladas.



4. O motivo da fé (objectum formale). — O Concílio Vaticano doutrina que consideramos verdadeiras as verdades reveladas "por causa da autoridade de Deus revelante, o qual não pode se enganar, nem nos induzir ao êrro". Os teólogos chamam infalível a esta autoridade, que se reflete em todos os artigos de fé, de objeto formal, pois dela recebem, por assim dizer, a forma de existência, o caráter distintivo. A autoridade divina é o *único* motivo de fé, pois é o mais alto e nenhum outro afora êste, pode ter importância. A fé é precisamente o ato com que o homem aceita a verdade que Deus revela, *unicamente porque Deus a revela,* confia na palavra de Deus que merece o nosso assentimento.

Por isso, não devemos introduzir os motivos remotos (motivos de credibilidade) no ato de fé, como opinou alguém. Nem aí devemos fazer entrar a autoridade da Igreja. Esta é *regra* de fé e não *motivo.* Propõe em nome de Deus o que devemos crer, isto é, a matéria de fé, atesta-a com autoridade, impondo-a universalmente e exigindo-a do mesmo modo de todos os seus fiéis (fides catholica), uniformiza-a, mas ela não é seu motivo último e decisivo. Por essa razão São Leão Magno proibiu o "credere *in* Ecclesiam" do antigo símbolo dos Apóstolos, e S. Tomás justifica êsse texto dizendo que equivale a "credo in Spiritum Sanctus sanctificantem Ecclesiam" (S. th. II-II, 1, 9, ad 5; *Grabmann,* Lehre des hl. Thomas von der Kirche, p. 122).

A *prova* de que o próprio Deus é o motivo da fé resulta clara da Escritura e da Tradição. Não se crê nos Profetas e nos Apóstolos, mas no próprio Deus e no Logos em Cristo. Textos em favor da fé com a mediação dos Apóstolos: Jo 1,7; 17,20; 20,21; Lc 24,48; At 1,8,22; 10,41 ss.; nos Apóstolos fala o Espírito Santo (Mt 10,20; Jo 14,26); São Paulo diz que o seu Evangelho é de Deus (Gál 1,11; I Tes 2,13; I Cor 2,1; 1,17; II Cor 12,12); êle não se apóia na sabedoria humana (I Cor 1,20,22). A obediência da fé é obediência a Deus (Rom 1,15; 16,25; II Cor 10,5); é um sacrifício a Deus (Flp 2,17); o seu conteúdo é sabedoria de Deus (I Cor 2,7-9,10-13; cfr. Mt 11,27; Jo 1,18). A fé de Abraão é seu modêlo; êle presta honra a Deus e crê contra tôda aparência (Rom 4,1, ss.). No Evangelho de São João, Cristo indica aos judeus os "testemunhos" e os "sinais", mas encaminha aquêles que têm a fé completa a seu Pai e à própria divindade (Jo 2,11, ss.; 3,11-18;

http://www.obrascatolicas.com

3,31 ss.). O último motivo é sempre e por tôda parte o Deus "verax est" (Jo 8,26). João fala do mesmo modo: "Se aceitamos o testemunho dos homens, o testemunho de Deus é maior; o testemunho de Deus é o que Êle prestou relativamente ao seu próprio Filho (I Jo 5,9).

Que os *Padres,* na sua fé, se apóiem em Deus e não na razão, e na Igreja, prova-se fàcilmente 1) pela clara distinção que estabelecem entre fé e ciência, a partir de Clemente Alexandrino; 2) pelo modo com que insistem nos mistérios de Deus, da Trindade, da Encarnação; 3) pelo empenho usado em provar a verdade de fé, com a Revelação, eliminando as outras autoridades, particularmente contra às heresias; 4) pela massa de testemunhos particulares que poderíamos transcrever textualmente. Assim Santo Agostinho diz: "Quod Deus videt, crede tu" (Enarr. in Ps. 36, 2, 2).

A *Escolástica* foi geralmente unânime em afirmar esta doutrina. Santo Tomás: "Si igitur in fide consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quod veritas prima" (S. th. II-II, 1, 1). A *Teologia pós-tridentina* ilustra uma citação de *Eusébio Amort*: "Nec auctoritas Ecclesiæ nec auctoritas Scripturæ Sacræ, nec revelatio Dei scilicet verbum divinum, nec ipsa veracitas Dei in loquendo, nec omnipotentia Dei, nec fidelitas in servandis promissis, nec ipsa omniscientia divina, nec aliud attributum divinum moveret intellectum humanum ad firmum assensum, nisi in Deo intelligatur *veritas prima ex se subsistens* ac perennis seu in *essendo*" (De fide, disp. 11, q. 1).

5. **Conhecimento do objeto formal.** — Êste conhecimento apresenta uma dificuldade. Se tôdas as verdades reveladas devem ser cridas, em razão da autoridade de Deus, de que modo podemos certificar-nos dessa autoridade? Tanto mais, que deve ser uma certeza tão firme, que possa dirigir todos os atos sobrenaturais de fé que emitimos. Se se afirma que chegamos a esta certeza por meio de um conhecimento racional ou natural, põe-se em perigo a sobrenaturalidade do ato de fé; se, ao invés, exigimos um conhecimento de fé ou sobrenatural, salvamos a sobrenaturalidade do ato, mas arriscamos cair num "regressus in infinitum". De fato, êste conhecimento sobrenatural exige outro como condição, êste outro, um terceiro, e assim por diante. Entre as várias tentativas de solução dessa "analysis actus fidei", tentativas que suscitaram uma célebre controvérsia entre Suárez e Lugo, especialmente três merecem serem recordadas [1].

Para *Suárez* também o conhecimento do objeto formal da fé deve ser sobrenatural. A autoridade de Deus, além de *motivo* é também objeto de fé. Cremos *porque* Deus revelou, *o que* revelou e *que*

[1] O leitor não especialista em teologia, pode contentar-se, acêrca desta questão, com o que vem na leitura colocada no presente parágrafo.



revelou. A "prima veritas" como o "factum revelationis" deve ser conhecido sobrenaturalmente. "Sola evidens cognitio, quod Deus sit prima veritas, non sufficit pro fundamento et objecto formali fidei, sed necessaria est fides infusa hujus veritatis". E: "Revelatio Dei dicentis res fidei, credenda est fide divina et infusa" (De fide, disp. 3, ss. 6, 12 e 7).

*Lugo* combate a opinião de Suárez, porque ou comporta uma série infinita ou cai num círculo vicioso (De virtude fidei, d. 1, ss. 6 e 7), e propõe uma solução segundo a qual os motivos de credibilidade passam a constituir a fé; êles não são simplesmente condição do "actus fidei", mas concorrem para o produzir; não são sòmente "motivos de credibilidade", mas também "motivos de fé". Eis como ilustra a sua opinião: A primeira verdade "Deus verax est" é conhecida imediatamente, como conclusão evidente da noção de Deus; a segunda verdade "Deus locutus est" o crente a conhece ainda por si mesmo, de modo imediato; de fato, é preciso distinguir a revelação, dos sinais que a atestam; êstes, com os milagres e os efeitos morais do cristianismo, estão sempre presentes aos fiéis, que conhecem o fato da revelação, de modo concreto ainda que um pouco obscuro. Êstes sinais são, segundo *Franzelin,* raios que fazem resplandecer aos nossos olhos a palavra de Deus e manifestam a sua origem divina. Como se reconhece um amigo pela voz, um escritor por seu estilo, assim se reconhece a revelação por tais motivos de credibilidade. Para tôda a questão concernente ao que em dogmática, depois de Gregório de Valença, se chama de "analysis actus fidei" ou "resolutio assensus fidei in sua principia", veja-se *Franzelin,* De div. trad. et S. Scritp. Appendix cc. 4 ss.

Uma nova solução, proposta por *Pesch, Billot, Schiffini, van Noort* e outros teólogos, pode ser assim resumida:

1) A autoridade de Deus que se revela é conhecida ùnicamente pelos motivos de credibilidade, logo, de modo mediato.

2) O ato de fé não é um ato discursivo, uma conclusão lógica na qual uma proposição é conhecida e admitida em fôrça da proposição precedente; êste ato colhe imediatamente o objeto inteiro da fé *em um único* assentimento. Assim, por exemplo, quando cremos na Trindade, não cremos primeiro na autoridade divina e depois no dogma das três Pessoas, mas, com um único e simples assentimento colhemos tanto a Trindade, como a autoridade de Deus, conhecida de antemão, com conhecimento natural. Dêste modo a autoridade de Deus não é objeto material de fé, — não devemos, portanto, perguntarmos, *porque* nêle se crê — mas motivo (ut quo, propter quod) de que já se está convencido de outro modo. Com isso, elimina-se o ponto mais difícil da análise da fé.

3) O motivo de fé é a autoridade de Deus, mas a autoridade de Deus em si, não o conhecimento que disso temos. Conquanto conheçamos a autoridade divina só naturalmente, conhecemo-la todavia, como uma autoridade investida do mais alto prestígio moral,

http://www.obrascatolicas.com

diante da qual só nos resta inclinarmo-nos quando ela fala (Vatic. s. 3, c. 2). Por isso também a vontade submete-lhe imediata e completamente a inteligência. A adesão que prestamos ao objeto da fé, pode, portanto, ser superior, em firmeza, a qualquer outra adesão, não obstante a nossa convicção da veracidade de Deus e do fato da revelação, seja simplesmente certa. Contudo êste ato da adesão tem sòmente a Deus por motivo.

4) Por isso, o problema sôbre a origem de nosso conhecimento da autoridade divina não nos deve mais preocupar, pois já não se refere ao *motivo* da fé, e sim à condição prévia da fé. Se perguntamos: "Por que crês na Trindade?" Respondem-nos: "Porque Deus o revelou e merece absolutamente a minha adesão". Pergutar-se depois, porque Deus merece fé não tem sentido para quem conhece a Deus. Indagamos, porém: "Como se conhece a Deus?" A pergunta não se refere mais ao objeto formal, senão à sua prévia condição. O mesmo se diga para a fé humana. Aceitamos uma tese proposta por S. Agostinho ou S. Tomás, em razão de sua autoridade, não por causa dos argumentos que a crítica pode apresentar em favor desta tese. Mas onde buscar a sobrenaturalidade do objeto formal? A graça não a pode produzir *objetivamente*. Responde-se que o conhecimento da autoridade de Deus é natural, mas esta mesma autoridade é em si sobrenatural, pois o fato da revelação e a utilização da verdade e da veracidade divina não são devidos à nossa natureza, como o seu fim não é natural, mas sobrenatural. Cfr. *Pesch* Prælectiones, vol. VIII, ed. 3, pp. 144-162; *Straub*, De analysi fidei, 1922, que contém uma vista geral da questão da Escolástica nos nossos dias.

**Leitura.** — *Estrutura "pessoal" da fé.* João Mouroux num estudo publicado na revista *Recherches de science religieuse* (1939, pp. 59-107) e depois, num opúsculo intitulado: *"Je crois en toi"* (Paris 1949), procura apresentar a fé do ponto de vista não analítico e abstrato, mas sintético e concreto, na sua estrutura existencial. Transcrevemos-lhe as idéias principais no resumo de *Aubert* (Le problème de l'acte de foi, Louvain, 1945, pp. 618-622).

1. A fé cristã nos seus princípios objetivos é o "apêlo de Deus Tripessoal, por meio de Jesus Cristo, a uma pessoa humana". O objeto da fé não é uma verdade abstrata: a *Veritas prima*, de fato, é a Verdade subsistente, é Alguém, um Ser pessoal, Deus mesmo, e a afirmação das fórmulas dogmáticas é meio para tender à Pessoa beatificante, meu fim último. "A percepção de fé, se assim se pode falar, é uma perfeição dinâmica — *perceptio tendens* — e é justamente por êsse movimento de adesão, de afirmação, de desejo, que se define a atitude espiritual do crente... Por isso o ato de fé é uma afirmação e um amor, um amor que procura uma Pessoa, e a afirma para a possuir". Acrescente-se que, de fato, ùnicamente através da figura eminentemente concreta de Cristo encontramos o verdadeiro Deus, que é o Deus Pai, Filho e Espírito Santo.

A ação pessoal de Deus, na fé, afirma-se ainda melhor quando o consideramos como testemunha, que dá testemunho de si mesma. Com a graça, com sua palavra e os sinais concomitantes, Deus nos convida pessoalmente à fé.

Há, primeiro, uma vocação interior à fé: Deus age pessoalmente com sua graça no mais íntimo recesso de cada alma, para levá-la a realizar a sua única vocação; atrai-a com um novo instinto que nela depõe e explica como a fé, êste "salto num outro mundo", — não é irrazoável: o homem "sabe que não se atira no vácuo, e sim, em braços que se abrem para o acolher".

À medida que se insinua na alma, Deus por lábios humanos: os de Cristo, os da Igreja, que o prolonga; *sinais* manifestam que esta palavra de testemunhas humanas é efetivamente a palavra viva e pessoal de Deus. Êstes sinais não são "materiais abstratos de convicção, princípios de demonstração técnica", são, sim, intervenção de Deus em favor de uma ou de um grupo de almas; pessoais na sua origem e como tais dotados de um significado concreto porque destinados a revelar a presença e a ação de Deus, os sinais são, além disso, dirigidos a uma pessoa determinada. "Um milagre realizado perante uma multidão não é dirigido àquela multidão como tal, mas a cada um dos componentes. Êle fala aos olhos, simultâneamente com a graça falando ao coração e sòmente da *união* dêstes dois elementos do testemunho — sinal exterior e graça interior — surgirá o ato de fé. "Pouco importa tenha o sinal pouco valor objetivo aos olhos de uma razão crítica impessoal, se fôr suficiente para convencer essa alma de que ali está o dedo de Deus", se "oferece a uma alma a possibilidade de reconhecer, pela certeza vívida das intuições pessoais, a presença do Deus de verdade e de bem-aventurança" e de alcançar assim, de maneira dificilmente comunicável, mas perfeitamente sólida, o motivo formal da fé, o testemunho de Deus, que me fala através de lábios humanos.

2. No seu movimento subjetivo, que constitui a resposta do homem ao convite divino, a fé apresenta-se qual "encontro de duas pessoas" num ato a um só tempo simples e complexo. "Uma pessoa não pode ser alcançada na sua realidade com um simples trabalho crítico, com o movimento da razão que encontra e resolve *problemas*... A pessoa é conhecida *num contato espiritual e com um fato de comunhão"*. Êste, pois, pode ser mais ou menos intenso (daí a diferença entre "fé informe e fé formada"), mas o amor e o conhecimento aí se encontram sempre indissolúveis, pois é a pessoa humana em sua totalidade que se abre para acolher o Deus que a chama, para se unir "à Pessoa adorável que a fará bem-aventurada". A análise poderá dissociar os diversos elementos do ato de fé, mas ela é antes de tudo uma *totalidade concreta*, onde "o conhecimento e o amor não são realidades... que se unem do exterior, senão fôrças que se atraem do interior, pois traduzem um ímpeto mais profundo de si mesmas... Não devemos pois procurar a unidade do ato de fé no plano do conhecimento e do amor; cumpre procurá-la mais profundamente, onde o conhecimento e o amor formam unidade, no *ímpeto espiritual da própria pessoa"*. Fatos como o da conversão de Claudel, em que o convertido experimenta a dissociação entre um centro espiritual transformado e uma superfície consciente tranqüilamente persistente, confirmam, de resto, que a fé, não é, antes de tudo, uma mudança no plano dos elementos conscientes desta vida, mas "plano da atitude espiritual que os ordena, gera, organiza".

3. Êste modo concreto, pessoal, de conceber a fé ilumina algumas questões respeitante à mesma fé. Antes de tudo, a coexistência da sua certeza com a sua obscuridade. Adesão confiante *a uma Pessoa que vê*, não surpreende que a fé seja superior quanto à firmeza nas certezas intelectuais ordinárias, ainda que seja inferior a elas quanto à evidência. Ela participa das condições de todos os conhecimentos reveladores de uma pessoa a outra; "uma pessoa não se alcança no têrmo de uma série de relações abstratas", mas num plano não discursivo, onde não penetra a razão pura: "o universo das pessoas é um mundo, no qual só se entra verdadeiramente com o amor". Além disso, não se trata aqui de entrar em contato com uma existência espiritual qualquer, mas da revelação de uma Pessoa *divina* através de um testemunho *humano*, e por cúmulo de infelicidade, a pessoa que nasce para a fé tem a inteligência e vontade feridas e só dispõe de conceitos "carnais" duplamente inadequados ao seu objeto.

Vem, a seguir, a questão tão debatida da credibilidade. Mouroux pensa ser importantíssimo distinguir-se, de um lado, um problema de percepção ou





http://www.obrascatolicas.com

discernimento, que deve ser resolvido pessoalmente pela alma em causa e que reconhece os sinais de Deus na sua "totalidade concreta"; e, por outro lado, um problema de verificação ou de "discernibilidade", em que a inteligência e a reflexão crítica examinam êstes mesmos sinais sob várias incidências, não para mostrar que são efetivamente sinais de Deus, mas que essa afirmação não destrói nenhuma objeção válida no plano das técnicas científicas. Trata-se de distinguir lealmente os limites dêste trabalho de verificação crítica e da necessidade de nos colocarmos deliberadamente num plano pessoal, ou melhor, religioso, para se ver em tais sinais um testemunho: a presença e a manifestação de Deus que nos fala. "Ora, sendo o testemunho ação e empenho de uma Pessoa, a sua compreensão exige um esfôrço de tôda a pessoa... Não se compreende um sinal prendendo-o por dedução a um princípio geral: compreendemo-lo, sim, vinculando-o à pessoa que o cria e o utiliza". Portanto, "*procura* da pessoa, eis o que explica a percepção dos motivos de credibilidade; *encontro* da pessoa, eis o que explica a certeza da fé". Logo, tratando-se, como no presente caso, de um chamamento sobrenatural, o pleno conhecimento dos sinais "exige uma atenção e um desejo suscitados pela graça", pois não se alcança uma pessoa sem um ato de comunhão; o qual exige um sacrifício sôbre-humano, quando necessita abrir a autonomia cerrada da pessoa e sua mais inviolável intimidade, para se encontrar o Deus pessoal. É característico constatar-se que o racionalismo contemporâneo, que manifesta uma extrema repugnância pela idéia de um ato intelectual ordenado por um apetite, mesmo espiritual, muitíssimas vêzes rejeita o problema da pessoa ou dissolve-lhe a realidade.

A última aplicação desta estrutura "pessoal" da fé visa o clássico tema de transmissão da fé mediante testemunho; e que não deve ser entendida sòmente como uma pura e simples transmissão intelectual, apoiada por argumentos, mas como uma irradiação em tôda a vida do ímpeto espiritual que anima o cristão. "Normalmente, é através da pessoa cristã que se deve fazer reconhecer a verdade cristã. O homem, sendo um ser em tensão e desejo de comunhão, vibra até nas suas profundezas, ao contato do irmão totalmente empenhado. Todo o seu ser será tomado por êste testemunho de uma vida". O verdadeiro cristão manifesta a ação e a presença de Deus, com sua própria vida, cumprindo assim o seu dever de testemunho, que é o de "transmitir um convite".

## § 11. A inteligência na fé.

Como há um saber que prepara e introduz a fé, assim há um que a segue, fundado nela. São porém, essencialmente distintos, pois o primeiro é puramente natural, o outro, sobrenatural, pelo menos enquanto seus princípios devem ser conhecidos e mantidos na fé. Temos assim, como explica o Concílio Vaticano (s. 3, c. 3) duas ordens de conhecimento: natural um, sobrenatural outro; em ambos os casos trata-se de verdadeiro e próprio conhecimento, o qual, no segundo caso é dito ciência da fé. Nascem aqui duas questões: 1) como é possível chegar-se a esta ciência da fé? e 2) quais as suas relações com a razão?

1. Já a *Escritura* exige algum conhecimento da fé como se deduz claramente da noção bíblica de fé acima exposta.

A Igreja *primitiva* levava em consideração esta exigência no ensino ministrado aos catecúmenos antes do Batismo; mas bem depressa a



maneira de conhecer a fé, se foi diferenciando e assumiu formas diversas. A maioria dos fiéis limita-se a aceitar simplesmente e sem indagações o objeto da fé; outros, ao invés, dotados de maior cultura, querem penetrar nas profundezas do cristianismo, procurando descobrir a íntima conexão das suas grandes verdades. Levavam-nos a tal indagação as exortações da Escritura, as próprias exigências culturais, o amor à filosofia e as heresias que surgiam inclusive no seio da Igreja.

Deparam-se aqui dois *adversários* extremos: os *fideístas* (tradicionalistas), cuja tese é de que as verdades de fé só se podem crer e não aprofundar com indagações científicas, impossíveis, inúteis e prejudiciais em matéria de fé; e os *semi-racionalistas*, como Hermes, Günther etc., para os quais as verdades de fé devem ser cridas provisòriamente, e a seguir com o progresso do pensamento humano, poder-se-ão transformar em verdades de razão.

A Igreja condenou a ambos. Reconheceu o direito e o dever da razão na *fé* e não sòmente *antes* da fé; determinou o valor e o âmbito da razão nas relações da fé e, por isso, também a natureza da ciência da fé e estabeleceu dogmàticamente as relações entre ciência e fé. O Concílio Vaticano assim se exprime a propósito da teologia ou ciência da fé: "A razão iluminada pela fé, quando procura com empenho, com amor, com sobriedade consegue, com o auxílio de Deus, alguma compreensão dos mistérios, mesmo frutuosíssima, e isso, quer pela analogia com o que conhece naturalmente, quer pelo nexo dos próprios mistérios entre si e com o último fim do homem" (Denz. 1796).

Podemos, portanto, determinar o *caráter* da ciência da fé. *Fé* e *teologia* são de gêneros diversos: aquela é uma virtude dada por Deus e própria de todos os cristãos crentes; esta, uma especulação teórica, dirigida com as energias do espírito humano, às verdades da fé. A fé salva, a teologia produz os sábios.[1]

2. *A fé e a ciência jamais se podem contradizer.* "Mas ainda que a fé seja superior à razão, não pode haver de nenhum modo, verdadeiro desacôrdo entre ambas, pois o mesmo Deus que revela os mistérios e infunde a fé é autor da luz da razão humana. Deus não pode negar a si mesmo e o verdadeiro jamais pode contradizer ao verdadeiro. A falsa aparência de contradição é geralmente oriunda do fato de os dogmas da fé não serem compreendidos e expostos segundo a mente da Igreja, ou também pelo fato de falsas opiniões e imaginações serem tidas por ditames da razão. Definimos, portanto,

[1] "Se todos os fiéis são obrigados, no limite do possível, a adquirir uma compreensão clara, distinta, profunda, universal da fé, esta possibilidade não é igual para todos, ou as circunstâncias não lhe permitem manifestar-se. Ela exige, além de graças particulares, disposições morais e intelectuais, aptidões desenvolvidas por uma cultura acima da comum.

Esta compreensão mais perfeita não é, portanto, o conhecimento habitual dos simples fiéis, não é sòmente a fé explícita. É a que os Padres Gregos, especialmente depois de Clemente, chamam de *gnose* e os latinos, depois de S. Agostinho, chamam de *intellectus fidei* e os Escolásticos, de *ciência da fé*. Ela é em parte uma recompensa concedida por Deus à vida de fé, à meditação atenta do seu objeto e, em parte, fruto dos esforços pessoais. Segundo resulta principalmente da perfeição moral e religiosa, da influência da graça ou do trabalho do pensamento, chama-se teologia contemplativa ou teologia científica". *Scheeben*, Dogmatique, I, n. 888.

http://www.obrascatolicas.com

que tôda asserção contrária à verdade da fé iluminada é de todo falsa" (Vatic. s. 3, c. 4, Denz. 1797; C. Gent., 1, 7). S. Tomás: "Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est, probationes, quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta" (S. th. I, 1, 8; cfr. C. Gent. 2, 4).

O Concílio acrescenta que a razão mesmo pode receber da fé, um válido auxílio e não pouca luz. "A fé torna a razão livre e garantida contra os erros e enriquece-a com muitos conhecimentos". Percebe-se fàcilmente a exatidão de tais afirmações quando se compara, por exemplo, a filosofia de S. Tomás com a de Aristóteles, da qual todavia deriva, ou examinando, ao lado da filosofia tomista, a filosofia moderna. Cumpre, entretanto, sublinhar que a fé católica não prejudica, como muitas vêzes se afirma, o progresso da cultura e a Igreja repeliu muitas vêzes essa acusação (Denz. 1799).

Como não faltassem católicos que tomavam a sério esta acusação, excogitou-se para refutá-la, a teoria contraditória da *dupla verdade*: uma doutrina pode ser verdadeira *filosòficamente* e falsa *teològicamente*. Assim pensaram depois de Averroés, alguns membros da Universidade de Paris (1300) e alguns humanistas com Pedro Pomponazzi († 1524). O quinto Concílio Lateranense (15-12-1517) condenou-os (Denz. 738). Na época moderna *Frohschammer* retomou o êrro, que foi novamente condenado pelo Concílio Vaticano; renasceu com *Loisy*, que distingue o Cristo da fé e o Cristo da história, dizendo-os inconciliáveis, pretendendo sejam pura e simplesmente separados (Denz. 2084, 2085, 2109, 2146).

Qual é a *necessidade* da ciência da fé? Os teólogos respondem que a teologia não é necessária a cada um dos fiéis para sua salvação, mas que para a *totalidade da Igreja* é utilíssima e de grande vantagem, pois serve tanto para alimentar a vida de fé no seio da comunidade cristã, como para a defender externamente dos ataques dos adversários.

**Para a vida espiritual.** -- A fé é o ato fundamental da nossa religião. O que São Paulo diz da vida natural em Deus, vale, com maior razão para a vida sobrenatural. "Nêle temos a vida, o movimento e o ser". Com a fé alcançamos a Deus e o possuímos. Tôdas as vêzes que nos queremos mover para Deus, necessitamos da fé. Não há oração, não há domínio sôbre nós mesmos, não há sacrifícios, não há ato de paciência, não há uso dos sacramentos, não há esmola, não há ascetismo que objetivamente nos seja proveitoso, se êste ato fundamental de fé não imprimir vida e movimento a tôdas estas ações. Mais: tôdas elas dependem, na sua intensidade e extensão, do grau da fé. A fé é a razão de tôda a vida sobrenatural; por isso São Paulo diz concisamente que o "justo vive de fé". Se esta raiz fôr sã, a linfa corre poderosamente; se fôr doente, tôdas as fontes da vida secam. Mas a fé é dom da graça de Deus e conquista da vontade do homem a um só tempo: deve, portanto, buscar sua existência e sua vida em



dois mundos. A vontade está nas nossas mãos, a graça, nas mãos de Deus. S. Tomás aconselha exercitarmos muitas vêzes a fé e respeitar sobretudo o *motivo de fé*, a veracidade divina. Rejeita-se alguém consciente e pertinazmente ainda que um só artigo de fé, perderia tôda a graça da fé e, portanto, já não teria a verdadeira fé para as verdades que ainda conserva, mas uma convicção qualquer (S. th. II-II, 5, 3).

## § 12. O progresso dogmático.

**1. Imutabilidade substancial do dogma.** — O Concílio Vaticano conclui o seu ensinamento acêrca da relação entre fé e ciência com algumas declarações sôbre o *progresso dogmático*. Antes do mais, repele a falsa idéia, segundo a qual êste progresso seria uma mudança substancial da verdade, um acréscimo da revelação. Contra êste êrro afirma *a imutabilidade* e a *indefetibilidade* essencial da doutrina de fé.

"A doutrina de fé, que Deus revelou, não foi proposta aos engenhos humanos, como uma invenção filosófica susceptível de perfeição, mas confiada qual depósito divino à Espôsa de Cristo, para que a guardasse fielmente e a anunciasse com magistério infalível. Portanto, deve-se manter sempre aquêle sentido dos sagrados dogmas, estabelecido pela Santa Madre Igreja, nem jamais dêle se afastar a pretexto e com as aparências de uma inteligência mais elevada" (Denz. 1800). Num cânon referente ao assunto, a idéia errônea do progresso dogmático, muitas vêzes afirmada na nossa época, foi ferida de reprovação (Denz. 1818).

A *razão* teológica desta doutrina reside no fato de ter sido a revelação encerrada com os Apóstolos e na infalibilidade da Igreja, que não pode errar nas suas declarações dogmáticas, que são por isso irreformáveis (cfr. § 7). *Cristo* deu aos Apóstolos a missão de ensinar aquilo que lhes havia ordenado (Mt 28,20). *São Paulo* não admite sequer a um anjo do céu o poder mudar o Evangelho (Gál 1,8); cfr. II Tim 1,14). Cristo é "auctor et consummator fidei" (Hebr 12,2). Êste foi também o constante ensinamento da Tradição, como se pode ver no § 4.

**2. O verdadeiro progresso dogmático.** -- Não há, portanto, mudança *substancial* do dogma, nem progresso *absoluto*, mas um progresso *acidental* e *relativo*, que consiste no fato de a Igreja conhecer de um modo sempre mais profundo e mais preciso as verdades do "depositum fidei"; *explica-as* de modo sempre mais claro, as exprime e as *propõe* com fórmulas cada vez mais perfeitas.

http://www.obrascatolicas.com

Êste progresso no conhecimento subjetivo da verdade e na sua formulação objetiva é desejado e favorecido pela Igreja: "Cresça, portanto, muito e fortemente progrida com o suceder-se das idades e dos séculos, a inteligência, a ciência, a sabedoria, tanto de cada um, como de todos, tanto de cada homem, como de tôda a Igreja; mas nos limites do idêntico dogma, no mesmo significado, na mesma doutrina = Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilitet dogmate, eodem sensu, eademque sententia" (Denz. 1800).

**Prova.** — Já S. Paulo exige um progresso no conhecimento da fé, até alcançar uma determinada perfeição (I Cor 2,6-16; 3,1 ss.: Flp 1,9; Col 1,6,9 ss.; 2,2 ss.; Ef 1,17-19; 3,3, ss.; 3,18 ss.; 4,13 ss.: 5,9-14). Traduz êle as verdades cristãs na língua grega, então usada, a *κοινη*, e cria um grupo de têrmos teológicos *χαρις, χαρισμα, αποκαλυψις, πνευμα, δικαιοσυνη, πιστις* etc.). O mesmo diga-se de S. João, que se serve do grego para expor as verdades evangélicas pregadas por Jesus em aramaico e cria para êsse fim, certo número de vocábulos (*λογος, φως, αληθεια, ζωη*, etc.). Cumpre-nos porém, afirmar, contràriamente à história racionalista dos dogmas, que o conteúdo dêstes têrmos é claramente cristão e não o adotado no culto dos mistérios pagãos.

Enquanto na época apostólica todos se atinham à simples repetição das verdades reveladas e à sua aplicação prática, a partir do segundo século começou a defesa de alguns dogmas, como os do Logos e da Ressurreição, com o recurso de conceitos e expressões filosóficas e teológicas. Nesse século, Irineu e Tertuliano, polemizando contra o gnosticismo, fixaram à doutrina da "regula fidei" e da Tradição, S. Cipriano desenvolveu a doutrina da Igreja, contra as tendências cismáticas e ao mesmo tempo aprofunda as questões do Batismo, da Penitência, da Eucaristia. A era agostiniana ocupa-se dos problemas da graça, dos sacramentos, da Igreja. As questões trinitárias e cristológicas discutidas em Nicéia são estudadas até suas últimas conseqüências. Na época escolástica perscrutam-se o "Filioque", a transubstanciação, a "visio beata", as questões sacramentais etc. No último período que se estende do Concílio de Trento até nós, ocupam-se da controvérsia com Protestantes, de problemas modernos sôbre a fé e a ciência, da Igreja e do primado do Papa, da Mariologia.

Correlativo a tal evolução *objetiva* do dogma temos um desenvolvimento na linguagem e nas *fórmulas*. A língua eclesiástica latina criaram-na Tertuliano e Cipriano; dela não encontramos ainda vestígio em Minúcio Félix. Os têrmos "persona, trinitas, substantia", elaborados por Tertuliano continuam vivos na teologia. Agostinho enriqueceu êste vocabulário com os têrmos "verbum, elementum, sacramentum et res, character".



A Escolástica, com os desenvolvimentos posteriores da teologia pós-tridentina, enriqueceu muito esta terminologia. Lembremos tão só a terminologia sacramental (matéria, forma, effectus etc.) como os vocábulos "satisfactio (S. Anselmo), transubstantiatio, infallibilitas". O mesmo aconteceu na Igreja oriental, possuidora desde seus primórdios de uma terminologia fixa na Bíblia grega (Os Setenta) de onde podia partir para ulteriores desenvolvimentos. "Alexandria, capital da cultura intelectual profana, foi o berço natural da teologia da Igreja" (Bardenhewer). Atenas não teve quase importância, enquanto em Alexandria brilharam astros de primeira grandeza como Clemente e Orígenes. Devemos recordar os têrmos: *ουσια, υποστασις, φυσις, ομοουσιος, μονας, ενας, θεανθρωπος, ενανθρωπησις ενσωματωσις, ενσαρκος, παρουσια θεοτοκος*

Os *Padres* estavam vivamente conscientes de poder e dever colaborar para o desenvolvimento dogmático, do que é clássico testemunho S. Vicente de Lérins, ao qual alude o Concílio Vaticano. Mas o que escreveu nos célebres capítulos 28 e 32 do *Commonitorium* pode-se já encontrar em Tertuliano: "Manente forma ejus (regula veritatis) in suo ordine quantumlibet quæres et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas" (De præscr. 14; cfr. 12). Não soam de outra forma as palavras de Orígenes: os Apóstolos "manifestissime tradiderunt" o que é necessário a todos para a salvação; no mais sòmente disseram "quia sint" e não "quomodo sint", pelo que os amantes da sabedoria devem explicá-los segundo suas possibilidades. Hugo de S. Vítor: "Crevit itaque per tempora fides in omnibus ut maior esset, sed mutata non est, ut alia esset" (De Sacr. 1, 10, 6).

3. Causas do progresso. — 1) O *Espírito Santo* que vive e opera na Igreja guiando-a para a verdade inteira (Jo 16,13). 2) As *heresias* que a obrigam a explicar mais claramente os dogmas que desconhecem e negam. S. Agostinho reconhece-lhes esta função e respeitante à graça, desculpa os Padres mais antigos, que usavam expressões pouco precisas. Referindo-se a Crisóstomo, diz: "Vobis nondum litigantibus *securius* loquebatur" (C. Jul. 1, 6, 26; cfr. Civ. 16, 2. 1). Fala perspicazmente das verdades que mais se chamaram de "virtualiter revelatæ" e diz que a heresia, suscitando na Igreja a competência de homens espirituais, serviu para as esclarecer (Enarr. in Ps. 54, 22). 3) O gênio particular com que cada um dos Padres, e também os vários povos cristãos, consideram a revelação e a apropriam a si mesmo, vivendo-a. Assim os Gregos são mais levados à especulação, ao passo que os Latinos preferem as questões práticas, concernentes à Igreja e à vida cristã. 4) Também a filosofia e a cultura profana exercem influência no desenvolvimento dogmático. Recordemos o platonismo, o aristotelismo, o humanismo (filologia, história, crítica), o historicismo. 5) Para o progresso pessoal no conhecimento dos mistérios da fé, os Padres, especialmente S. Agostinho, recomendam muitas vêzes, além do estudo, a oração e a pureza do coração. S. Agostinho diz que é preciso "petere, pulsare, orare".

http://www.obrascatolicas.com

O Concílio Vaticano, falando do progresso dogmático, tem também em conta a atividade particular dos teólogos, quer tomados individual ou coletivamente. Os estudiosos bem sabem o quanto cada um dos mestres ou escolas particulares incrementaram o progresso científico. Assim é da teologia: Pense-se em S. Atanásio, em S. Agostinho, na Escolástica, no Conc. de Trento. Leão XIII renova o convite do Conc. Vaticano à colaboração: "Fieri potest... ut quasi *praeparato studio* judicium Ecclesiæ maturetur" (Enc. Providentissimus). Já Vicente de Lérins dirigindo-se ao estudioso, diz: "A tua explicação tornará mais claro o que antes era crido obscuramente... Todavia, ensina a mesma verdade que aprendeste de modo que se a expões de um modo novo, não digas nada de novo" (doce ut, cum dicas *nove,* non dicas *nova,* Comm. 27).

**4. Como se dá o progresso dogmático?** — Podem-se dar três ou quatro explicações.

1. Recorre-se à analogia do *organismo* como faz S. Vicente de Lérins. "A religião cristã, escreve êle, deve conformar-se à lei dos corpos vivos, os quais se desenvolvem no decurso dos anos e tomam suas justas proporções, permanecendo, porém, idênticos ao que eram. Há uma grande diversidade entre a flor da juventude e a maturidade da velhice, contudo, os velhos são os mesmos indivíduos que outrora eram jovens... Pequenos são os membros da criança, maiores os do adolecente, sempre, porém, idênticos... Assim sucede que o dogma cristão no seu progresso segue estas leis, fortalece-se com o correr dos anos, dilata-se com o tempo, aperfeiçoa-se com a idade, permanecendo no entanto, incorrupto e ilibado" (Comm. 29). Além disso, emprega Vicente a analogia da semente, usada pelo próprio Cristo, para descrever o desenvolvimento do reino de Deus. Por longo tempo contentamo-nos com esta explicação sem sentirmos a necessidade de aprofundá-la. "A Idade Média, escreve Rademacher, faltava o senso histórico e a ciência biológica, para ser atraída por uma explicação tão fortemente orientada para a história e a biologia" (Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma, 1914, p. 67).

2. *Newmann* acentuava o caráter espiritual da evolução, pois as verdades não se desenvolvem à maneira das plantas, afirmando que o progresso dogmático procede como o de uma *idéia* viva, que, na luta contra outras idéias concorrentes, desenvolve-se, fortifica-se, modifica-se, aperfeiçoa-se, destruindo outros elementos, mas também absorvendo-os sem perder a sua identidade, com a vara de Aarão absorvia as varas dos magos egípcios. Falando de absorção de idéias estranhas, alude êle ao culto, às cerimônias, a honra prestada aos Santos, a filosofia. Newmann enumera sete notas características do verdadeiro e são desenvolvimento: a) *preservação do tipo* ou da idéia central que deve permanecer; b) *continuidade dos princípios,* que não variam; c) *poder de assimilação,* pelo que a idéia mãe assimila elementos homogêneos; d) *conexão lógica* entre os precedentes e as conseqüências; e) *antecipação do futuro,* pelo qual os primeiros esboços respondem ao desenvolvimento definitivo; f) *ação conservadora sôbre o passado,* que repele a contradição à antiga verdade; g) *vigor no tempo,* isto é, longa duração da doutrina que se desenvolve. * Para as necessárias explicações com relativas exemplificações, vejam-se *Oeuvres philosophiques de Newmann.* Paris, 1945, pp. 318-356; cfr. também pp. 168-176 e Dict. de théol. cath. t. IV, col. 1632-1634. * Newmann parece ter sofrido influência de Möhler — pelo menos a sua teoria é idêntica a do teólogo alemão. Êstes dois grandes gênios tiveram seu prestígio ofuscado pelo fato de os Modernistas se adornarem com seu nome e sua autoridade. Dado, porém, que êsses dois exímios teólogos aderem firmemente à identidade dogmática e à regra de fé, devemos reconhecer que entre êles e seus pretensos discípulos, há uma diversidade essencial.



3. *Franzelin* propôs uma terceira explicação: a de um desenvolvimento lógico especulativo da idéia principal nas suas últimas e mais subtis idéias secundárias. A explicação harmoniza-se com uma afirmação de S. Tomás, o qual diz que o dogma da existência de Deus encerra em si tudo o que cremos estar eternamente em Deus, no dogma da Providência está compreendida tôda a doutrina da salvação, no da Redenção humana, estão implìcitamente contidas a Encarnação de Cristo e sua Paixão: "Sic ergo dicendum est quod, quantum ad *substantiam* articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem; quia quæcumque posteriores crediderunt continebantur in fide præcedentium patrum licet *implicite.* Sed quantum ad *explicationem* crevit numerus articulorum, quia quædam explicite cognoscebantur implicite" (S. th. II-II, 1, 7). *Franzelin,* De div. trad. sect. 4. Note-se porém que neste texto S. Tomás trata do desenvolvimento do dogma de que fala nos dois artigos seguintes.

4. Será bom reunirmos as três explicações e não nos limitarmos exclusivamente a uma só. A evolução é, por certo, conforme à de um ser vivo, sem, contudo, seguir sempre rìgidamente um idêntico esquema. Aceito o ponto de vista de S. Vicente, não devemos esquecer que o dogma não é um organismo físico em regular desenvolvimento, mercê de uma energia interna, e sim uma entidade espiritual cujo progresso é intermitente e jamais concluído. Seguindo Newmann, não percamos de vista que a evolução nem sempre teve êste curso místico, doce e pouco didático, mas muitíssimas vêzes realizou-se em duras e violentas lutas de idéias. Se optamos pela explicação de Franzelin cumpre têrmos presente que a evolução dos dogmas não só se realiza mediante silogismos e análises de idéias, mas também pela ação vital do culto e da vida moral e especialmente pela ação imanente do Espírito Santo na Igreja e nos indivíduos. Eis porque é oportuno unirmos as três explicações. Pensou-se também que, para uma explicação mais adequada, fôsse mais útil servir-se da analogia do fermento (Lc 13,21). Mas talvez convenha abandonar tôda analogia e tentar compreender em si um fato cuja noção não pode certamente estar encerrada numa só analogia.

http://www.obrascatolicas.com

Todavia, a do fermento explica melhor o desenvolvimento *moral* cuja importância é sem dúvida, ponderável para a evolução dogmática. Concluindo, será oportuno recordar que o desenvolvimento dogmático, enquanto abraça também a sistematização das verdades cristãs, é devido quase exclusivamente à atividade lógica, à qual a Escolástica submeteu o dogma. Temos assim o ódio à Escolástica caminhando lado a lado com o ódio ao dogma.

**5. Explicações errôneas e deficientes.** — Segundo *Ant. Günther* o depósito original da fé não continha senão poucas verdades fundamentais e algum fato histórico; dêste núcleo primitivo desenvolveu-se mais tarde todo o sistema da fé. Princípio do desenvolvimento é o Espírito Santo, causa principal, a filosofia. Isso explica porque as fórmulas dogmáticas devem mudar com o progresso filosófico; elas são verdadeiras, apenas relativamente. Essa opinião de Günther foi rejeitada pelo Concílio Vaticano.

Para *Harnack,* o evangelho puro, que não continha dogmas, uniu-se ao helenismo e pouco a pouco tornou-se o cristianismo dogmático. Êste, no curso dos séculos continuou a aumentar os seus dogmas, mesmo protestando sempre que não mudava a antiga doutrina. É verdade que a substância do Evangelho não está integralmente perdida nessa mistura com a filosofia, mas o é também que o contínuo progresso do dogma não foi senão uma contínua corrupção do cristianismo. A meta ideal do desenvolvimento deve ser uma volta ao antigo cristianismo adogmático.

Crítica: Harnack exagera enormemente o influxo da filosofia sôbre o cristianismo; êste influxo não foi *material,* mas apenas *formal,* pois, a filosofia grega não trouxe nenhuma verdade ao cristianismo; serviu-lhe tão só de forma, ou de veste, para sua expressão, além de desconhecer a necessidade do crescimento para a verdade viva. De resto, o ideal que propõe é irrealizável, como é impossível reconduzir um homem à sua infância, uma árvore ao seu germe.

Segundo *Loisy* a evolução dogmática é natural e lógica, reduzindo-se, porém, a substância da doutrina católica, não ao Cristo da história, mas ao Cristo da fé, sendo os dogmas apenas determinadas expressões da revelação (progresso da ciência religiosa) sempre em ato na humanidade. Afirmando que os dogmas mudam contìnuamente, elimina êle a idéia de evolução, substituindo-a pela de uma *criação* absolutamente nova. Há um "dogma futuro" (dogma in fieri) não um dogma atual (dogma in esse). Esta opinião, sustentada não sòmente por Loisy, mas também por Leroy, e em geral pelos Modernistas, foi condenada por Pio X (Denz. 2058, 2065, 2079, 2080).

A *Igreja cismática grega* restringe a evolução dogmática, — que entende como a Igreja católica — artificiosa ou arbitràriamente aos primeiros sete Concílios gerais.[1]

[1] "A Igreja ortodoxa aceita como dogma a doutrina contida nos primeiros sete Concílios, ecumênicos, mas não se detém aí. Os fiéis devem se esforçar por entender as verdades que crêem, servindo-se da filosofia e da teologia e sobretudo da intuição do coração puro, isto é, da contemplação mística ou, pelo menos, de uma profunda experiência religiosa. Neste aspecto místico, que fascina de modo especial o homem moderno, é evidente o perigo de cair-se num vago subjetivismo religioso. Na realidade, nos fiéis ortodoxos, êste perigo é eliminado pela função da Igreja, como mestra de verdade e sustentáculo indefectível da fé. Neste sentido devem ser entendidas as palavras do teólogo ortodoxo Zankow sôbre o progresso dogmático: "A Igreja estabelece uma relação íntima e vital entre os fiéis e a doutrina. Esta é explicada e formulada completamente no esfôrço contínuo para a compreender. Sob êste aspecto subjetivo-formal é possível, ou melhor, existe de fato, um progresso no dogma. Objetivamente ao invés, torna-se sòmente a forma e a apropriação da parte dos fiéis" (Das Orthodoxe Christentum, etc. 41 ss.)". *Algermissen,* La Chiesa e le Chiese, 1944, p. 479.



A razão dêste arbítrio inconseqüente, está em que o seu estado de Igreja *acéfala* torna-a incapaz de continuar a evolução. Acusa a Igreja romana de introduzir dogmas completamente novos, ao passo que ela conservaria intacta e pura a doutrina antiga. Cfr. a propósito, *A. Palmieri,* Theologia dogm. orthodoxa, I pp. 31 ss. *Idem,* Il Progresso dogmático, pp. 67 ss.; veja-se especialmente *Jugie,* Theol. dogm. Christ. orient. vol. IV, pp. 468-482. Na Igreja oriental não faltam, entretanto, teólogos que reconhecem ser "necessário que a Igreja retome sua atividade dogmática arrefecida com a separação". Assim, *Svetlov* lamenta amargamente que a "Igreja nas questões de ciência e de consciência cale ou, o que é pior, nos remete à época remota dos sete Concílios, para acharmos uma resposta, enquanto hoje, muitas outras questões nos preocupam. Temos necessidade absoluta de um novo, de um oitavo concílio ecumênico! Urge que se faça a união das Igrejas" (Zeitschrift fur kath. Theologie, 1918, p. 135). Mas ninguém sabe dizer como se poderia realizar tal concílio sem o Papa.

Os *Reformadores* aceitaram, como os Gregos, certa evolução dogmática, fixada nos três primeiros símbolos: o apostólico, o niceno-constantinopolitano e o atanasiano. O moderno Protestantismo liberal rejeita todo dogma e procura forjar-se um cristianismo adogmático. A propósito de cristianismo primitivo, enumera diversos tipos de doutrina, como o dos Sinópticos, de S. Paulo, de S. João. de S. Tiago.

Um método inteiramente novo, excogitado pela crítica liberal, consiste em explicar o cristianismo primitivo ùnicamente do ponto de vista da *história das religiões.* O cristianismo seria uma amálgama de idéias cristãs e de antigas religiões místicas. Com êsse método estudam-se particularmente S. Paulo e S. João. Vejam-se *Karl Prümm,* Christentum als Neuheitserlebnis, Friburgo in Br. 1939; *Jacquier,* Les mystères païens et S. Paul, Dict. Apol. t. III, coll. 964-1014. Mais uma bibliografia, a seguir será citada.

http://www.obrascatolicas.com

CAPÍTULO TERCEIRO

# MÉTODO E DEVER DA DOGMÁTICA

## § 13. Método da dogmática.

**1. Método.** — Não se pode estabelecer aprioristicamente o método de uma disciplina, pois depende não só das regras e dos princípios científicos, mas também da matéria a tratar. A filosofia, a história, as ciências naturais, têm seu método próprio. Assim também a teologia: trata-se de uma ciência positiva cuja matéria é fornecida pela Revelação e por isso não a deve criar, mas limitar-se a ordená-la, sistematizá-la e perscrutá-la especulativamente. A dogmática tem, portanto, pressupostos, quer com relação à matéria, quer com relação ao modo de a tratar.

a) O primeiro ponto resulta evidente de tudo o que foi dito. A dogmática deve expor de modo ordenado as verdades reveladas, que se lhe apresentam como um todo completo; não é preciso, portanto, que aumente sua matéria com indagações científicas, com buscas de psicologia e de história religiosa, como não deve estender seu exame a um campo completamente estranho ao da revelação positiva.

As analogias tiradas da história das religiões, analogias que hoje se gosta de procurar nas antigas religiões misteriosas, têm para a teologia sòmente uma importância extrínseca: elas mostram que o culto cristão corresponde a uma necessidade geral humana de redenção e que tais religiões, são apenas uma sombra da religião cristã. Ora, a luz não pode ser aclarada pela sombra. A Trindade cristã, por exemplo, nada tem em comum com a de Plotino, o Logos cristão nada tem de afim com o do Estoicismo ou de Filon, a Redenção cristã nada tem de comum com os dos antigos mistérios. O dogma cristão deriva da Revelação, o não cristão, das necessidades religiosas da humanidade. Cfr. *Bartmann,* Dogma und Religiongeschichte, 1922; *Prümm,* Christentum als Neuheitserlebnis", 1939, trad. italiana, Morcelliana, Bréscia.

Aceita a revelação, o modo dogmático de a tratar continua essencialmente positivo. Não é, portanto, possível desenvolver-lhe racionalmente o conteúdo, deduzi-lo de uma ou mais *idéias gerais* ou verdades fundamentais. Parece que *S. Tomás* vê na idéia de Deus uma idéia fundamental dêste tipo, ao afirmar que na teologia tôdas as coisas devem ser consideradas "sub ratione Dei" (S. th. I, 1, 7). Mas com isso está longe de entender que tôda a matéria dogmática possa ser deduzida desta idéia. Certamente, Deus em si mesmo e no seu agir é a ordem, a lógica e a harmonia suprema, mas sua ação exterior (ad extra) depende não só de sua libertação, mas também, de certo modo, das ações livres do homem. Por êste fato a atividade reveladora de Deus tem certo caráter de contingência, de indeterminação, de particularidade e um conteúdo imprevisível. A revelação, por vêzes, parecer-nos-á cheia de lacunas, faltam, às vêzes, as conexões lógicas. Daí a razão porque a Escolástica tratando filosòficamente os dogmas, deve não raro recorrer aos chamados *motivos de conveniência.* O teólogo, mediante o desenvolvimento especulativo de uma idéia fundamental em determinada matéria, como a de Deus, do reino de Deus, da Igreja, não está em condições de descobrir algo de novo.



b) Em segundo lugar, o teólogo, sendo um membro da Igreja, acha-se a ela vinculado, nela encontra o complexo das verdades que constituem o objeto do seu estudo. Trabalha em tôrno dêste objeto de modo pessoal, mas no sentido marcado pela Igreja. Na dogmática, mais que em qualquer outra disciplina, o tratado deve ser "eclesiástico" pois corresponde à fé professada pela Igreja e mesmo nos pontos secundários, acha-se sempre em estreito contato com esta fé.

Uma discussão dos dogmas, livre, puramente racional, que menospreza-se os pressupostos acima mencionados, seria contrária tanto à íntima natureza dos mesmos dogmas, como ao sentido da Igreja, como regra próxima da fé. É a razão que levou o Concílio Vaticano a rejeitar o método da dúvida *positiva.* Os teólogos falam apenas de dúvida metódica, que não só é permitida, mas também muito útil para o aprofundamento e a defesa do dogma. * Veja-se *Congar,* Théologie, Dict. de théol. cath. I, XV, coll. 490-491, onde trata da vida do teólogo na Igreja. *

**2. Divisão da matéria.** — A dogmática é a doutrina de *Deus* e da sua *obra;* por isso divide-se em duas partes principais, estudando a primeira *Deus em si mesmo,* a segunda as *ações de Deus no mundo.*

Primeira, entre tôdas as ações divinas, é a criação, cujo produto principal é o homem, que, pôsto à prova por Deus, afastou-se do seu fim sobrenatural e caiu em pecado. Querendo Deus reconduzi-lo a êste destino, era necessária a Redenção, a qual para ser perfeita, exigia de per si a Encarnação. Mas não era suficiente a Redenção objetiva, era mister fôssem seus efeitos aplicados objetivamente aos homens em particular, o que se faz mediante a justificação e a santificação pessoal por meio dessa instituição de salvação que é a Igreja, e dos seus Sacramentos. O último têrmo da obra divina da Redenção é a realização do destino humano com a sanção pessoal. Eis que, sem artifício, chegamos à seguinte divisão:

http://www.obrascatolicas.com

1. Deus Uno e Trino.
2. A criação do mundo e a provação da criatura livre.
3. A Redenção do mundo na sua realização objetiva.
4. A graça, que é forma subjetiva da Redenção.
5. A Igreja, instituição de santificação e comunhão dos santos.
6. Os Sacramentos, meios de santificação.
7. O fim do homem remido ou os fins últimos.

Sete pontos que se podem considerar como outros tantos *Artigos fundamentais,* contendo cada qual uma série de verdades particulares as quais são de tal modo conexas, estão tão unidas umas às outras, apresentam relações tão estreitas, que não se pode eliminar ou modificar substancialmente uma só delas sem as abalar. O sistema dogmático da fé católica é como uma tôrre, cujas pedras se encaixam umas nas outras, formando um todo compacto. Se se tirar uma só delas, mui depressa o edifício ruirá, como prova a história de tôdas as heresias e de todos os cismas. De resto, a negação de *uma só verdade* separa-nos da Igreja e nos afasta do princípio da unidade dogmática. Sòmente o catolicismo tem um sistema, uma síntese.

## § 14. Dever da Dogmática.

Três são os deveres da teologia dogmática: 1) Apresentar o dogma como é atualmente no ensino da Igreja, extraindo-o das *fontes simbólicas;* 2) prová-lo com a *Escritura e a Tradição;* 3) aprofundá-lo especulativamente, quanto possível.

1. O primeiro dever é *estabelecer o dogma* e apresentá-lo na sua verdadeira realidade. É evidente que, antes de provar as verdades que se devem crer, é necessário delas ter-se uma idéia clara e preicsa, pois, do contrário, a prova perde sua fôrça. Com êsse fim, o teólogo deve dirigir-se aos escritos simbólicos da Igreja, nos quais o dogma está ordinàriamente expresso em fórmulas breves, fáceis de reter-se, as quais, reproduzidas textualmente, muitas vêzes servem para formular uma tese. Pôsto que a dogmática expõe não só o dogma, mas também as verdades católicas e as várias opiniões ou explicações dos teólogos particulares, é aconselhável que, formulada a tese, se lhe indique o valor dogmático. É isto hoje de particular importância, pelo fato de os adversários, como Harnack, ridicularizarem as metades, os terços, os quartos de dogmas católicos; além disso, serve, contra o zêlo exagerado de algum teólogo, para fixar com precisão os limites entre as verdades particulares.

A Igreja exprime suas decisões com uma terminologia especial, e por vêzes, mesmo nas definições, deixa-se guiar pelas objeções dos hereges; daqui a necessidade de fazer seguir a proposição dogmática de uma explicação que ilustre as expressões técnicas e fixe as possíveis contestações dos hereges, tendo sido muitas vêzes recomendado o uso dessa linguagem teológica fixa (Denz. 159-161, 442 ss.), pois se cada teólogo quisesse criar um vocabulário próprio, resultaria uma tremenda confusão. Já *S. Paulo* adverte que se evite a "novidade profana de palavras" (I Tim 6,20). *S. Agostinho* diz que os filósofos podem usar as palavras que preferirem, "mas, nós nos devemos expressar segundo uma *regra determinada* para que o uso arbitrário dos têrmos não venha a criar uma opinião errônea sôbre o que designam" (Civ., 10, 23).



2. O segundo dever da dogmática é o da *prova positiva* dos dogmas mediante a Escritura e a Tradição. A *prova* de *Escritura* está em primeiro lugar, dada a grande importância da Bíblia como fonte de revelação. Para extrair os dogmas dos textos da Escritura, é necessário seguirem-se as normas científicas usadas hoje pela exegese e tantas vêzes recomendadas pela Igreja. Segundo estas normas, é preciso, ao utilizar-se o livro de onde se tira o texto, levar em conta o grau de desenvolvimento da Revelação, à qual o livro pertence. Adotou-se algum tempo o método da citação, consistindo em alinhar os textos, sem ter em conta as diversas etapas da Revelação. Método dêsse gênero já não satisfaz, justamente porque não histórico, tendo, por isso, perdido a consideração. O mesmo se deve dizer da literatura de pregação e de edificação.

Além disso, é de grande importância, para o nosso tempo, citarem-se os textos probativos, quanto possível, completos. Podia bastar, no passado, um ou outro texto "clássico", dado que a verdade dos dogmas era geralmente admitida. Mas, desde que o Protestantismo e o Modernismo se utilizaram da crítica bíblica para atacar os dogmas católicos, certamente não seria mais suficiente, para prová-los, limitar-se à citação de algum tópico. Não se poderá sempre ser absolutamente completo, o que compete à teologia bíblica; em todo caso, a dogmática, pode hoje aprender muito dessa disciplina, tratada do ponto de vista católico. Será também preciso, ao estabelecerem-se as provas, remontar ao Antigo Testamento, ainda que, de ordinário aí se encontrem sòmente os germes do dogma cristão. As *decisões doutrinais* da Igreja não podem provar o dogma, mas sòmente fazê-lo conhecer, fato que alguns teólogos não levam suficientemente em conta. Mas, às vêzes, estas decisões ajudam-nos a apreender o verdadeiro sentido da Bíblia ou da Tradição, o que sucede particularmente quando se trata de passagens contestadas, caso em que o juízo definitivo pertence à Igreja.

A *prova patrística* propõe-se mostrar o acôrdo dos Padres sôbre cada um dos dogmas em particular, e tem dupla importância: antes do mais, oferece-nos os testemunhos principais da Tradição, fazendo-nos, depois, conhecer o estado de evolução dos dogmas. Por isso é necessário que siga, quanto possível, a ordem cronológica e ponha em evidência as tendências comuns, as tradições de escola, as posições contrárias dos hereges, as etapas do desenvolvimento do dogma. É ainda necessário ter-se em conta, hoje, a diferença entre os Padres gregos e

http://www.obrascatolicas.com

latinos. Os orientais, tendem geralmente à especulação, os ocidentais à prática positiva; uns preferem basear-se sôbre a filosofia, outros, sôbre a Escritura. Aquêles tratam da teologia pròpriamente dita, êstes ocupam-se preferìvelmente das questões práticas respeitantes à Redenção, como a obra da Igreja e à administração dos Sacramentos; uns perguntam-se que são Deus, o Cristo, o Espírito Santo *in se*, outros, que são, *para nós*. Além disso cumpre recordar que nos Padres, como na Escritura, não se deve pretender procurar o dogma no seu aspecto *formal*, mas contentar-se de lhes descobrir o sentido e a substância.

Finalmente, é claro que o testemunho "ininterrupto" da Tradição não deve ser entendido no sentido de uma clara e explícita afirmação de cada Padre, sôbre cada dogma. Não basta para tal fim o material existente. Também os escritos dos Padres são o mais das vêzes ocasionais: são escritos de circunstâncias e não exposições sistemáticas das verdades de fé.

3. *A indagação especulativa.* Costuma-se indagar se as verdades sobrenaturais comportam um estudo profundo racional, um desenvolvimento dialético e lógico, ou se deveras o exijam, como as verdades filosóficas; trata-se, em outras palavras, da aplicação técnica da filosofia aos dogmas. A questão refere-se ao uso *formal* da filosofia e não ao uso *material*, pois é evidente que a dogmática não toma, como os históricos liberais afirmam errôneamente, uma matéria filosófica para a transformar em dogma, limitando-se a uma aplicação das categorias filosóficas às verdades reveladas, uso formal cuja legitimidade não se pode razoàvelmente pôr em discussão.

É certamente verdade que os primitivos órgãos da Revelação se exprimem através de formas imediatamente conexas com a *vida* e suas variadas e mutáveis atitudes, que o cristianismo entrou no mundo *não* como uma filosofia, mas como revelação imediata e pessoal de Deus, como uma religião, que Cristo e os Apóstolos, feitas algumas exceções para S. Paulo, não usaram linguagem filosófica, mas falaram uma linguagem religiosa simples e acessível a todos; que a Igreja, como depositária da Revelação, não recebeu a missão de aprofundar e ordenar sistemàticamente as verdades eternas, mas simplesmente de pregá-las e e fazê-las viver sem alterações, sendo, todavia, impelida por uma eterna necessidade de vida a dar também uma expressão e uma sistematização racional e filosófica às verdades reveladas.

Os princípios diretivos para êste modo de tratar as verdades dogmáticas são os seguintes: o ponto de partida, o fio condutor, o escopo de tôda especulação é sempre a *fé;* a especulação jamais deve afastar-se dela. É ainda evidente que nem tôda filosofia pode servir para êsse fim; é preciso uma filosofia sã, sendo, por isso, necessário prudência na escolha do sistema filosófico. A Igreja propôs e fixou ao teólogo sua filosofia, recomendando oficialmente o *aristotelismo escolástico* (Encíclica "Aeterni Patris" de Leão XIII, 4 de agôsto de 1879; Enc. "Humani generis" de Pio XII, 12 de agôsto de 1950).



Segundo Santo Tomás (Quodl. 4, a. 18) a "disputatio" teológica propõe-se dois fins: estabelecer a verdade (an ita sit) e então proceder por via de autoridade, usando a Escritura e os Padres; perscrutá-la na sua natureza íntima (quomodo sit verum) e então faz apêlo aos motivos de razão enquanto revelam-nos as raízes da verdade. Afirma êle justamente que o primeiro método é de "per si" insuficiente, porque o discípulo "nihil scientiæ vel intellectus acquiret, sed vacuus abscedit". Poder-se-iam, todavia, fazer as seguintes observações: 1) quanto aos grandes mistérios, é importantíssimo e também decisivo colhê-los nas fontes da Revelação; 2) a prova positiva quando feita como se deve, já nos apresenta uma luz notável sôbre o sentido do dogma; 3) além do mais, o conhecimento das fontes e do desenvolvimento dos dogmas tem por si mesmo um grande atrativo, sentindo o homem moderno vivo interêsse tanto pelo tornar-se, como pelo ser.

Há alguns limites que a especulação não pode transpor sem perigo para o dogma. Êles consistem em primeiro lugar no fato de que a teologia trata de mistérios que não podem absolutamente ser reduzidos a verdade de razão, como neste outro fato, de que o cristianismo tem também um caráter histórico e os fatos históricos são mais duros de dobrar-se à especulação, do que as outras verdades. Os fatos históricos como a Encarnação, a Paixão, a Morte e a Ressurreição de Cristo, devem ser aceitos pura e simplesmente acreditados, e não podem ser apresentados como fatos lògicamente necessários. Todavia, oferecem alguns dados idôneos à especulação, que poderá mostrar as relações recíprocas, as que têm com Deus, seu autor, com as necessidades do homem e com o fim último da Redenção. A razão iluminada pela fé é certamente incapaz de demonstrar, exceto a existência de Deus, as verdades reveladas, mas está em condições de revelar a inutilidade e a ilogicidade das *objeções* feitas pelos incrédulos, em nome da razão. Além desta vantagem negativa, há uma positiva, o estar a razão também em condições, como diz o Concílio Vaticano, "quando procura com empenho, com amor, com sobriedade, de conseguir, com o auxílio de Deus, uma compreensão qualquer dos mistérios, também frutuosíssima, e isso, quer pela analogia com o que conhece naturalmente, quer pelo nexo dos mesmos mistérios entre si e com o fim último do homem. Todavia, jamais será capaz de compreender êsses mistérios do mesmo modo que as verdades que constituem seu próprio objeto" (Denz. 1796). * Veja-se *Brunhes*, La foi et sa justification rationnelle, Paris, 1928, pp. 51-55. *

Concluindo, notamos que um dos principais defeitos da *dogmática dos Orientais separados* é a ausência completa de uma explicação positiva e precisa dos dogmas. Para êles, o cristianismo tornou-se quase todo ritual e no grau em que se reflete nos ritos, não tem existência pública. Numa grande dogmática, composta por certo bispo, apenas onze linhas são dedicadas à doutrina da Redenção! Os próprios teólogos chefes de escolas, não distinguem entre dogma, teologia e opiniões particulares. Tosltoi vai além, afirmando que a ortodoxia não possui



http://www.obrascatolicas.com

qualquer vida interior e só conhece "templos, icônios, brocados e sinos". Svetlov nota duas tendências na ortodoxia: o *juridismo* (na jerarquia) e o *anonimismo* (na intelectualidade). Veja-se, porém, a nota na pág. 106.

**Leitura.** — *O estudo da teologia.* — Antes do mais, ponha-se de lado o diletantismo e o puro intelectualismo. O impulso inicial deve ser bem outro que uma simples curiosidade, um prazer ou divertimento. Deve-se começar o estudo com profunda estima da palavra de Deus, do seu valor de vida, com viva consciência da importância de a penetrar melhor e de a conhecer mais exatamente. Sobretudo, quando sendo sacerdote, tem-se o dever de a transmitir aos outros para que a vivam por sua vez. Para que esta mensagem não seja como o jugo pesado colocado pelos fariseus sôbre os ombros dos seus discípulos, catálogo de verdades a serem aceitas por êstes, de conceitos, de mistérios, de noções. Torne-se, ao invés, agradável como o livro de Ezequiel (Ez 3,1-3), alimento e fôrça.

Sem cair no utilitarismo pastoral ou em outro qualquer, é preciso buscar aprofundamento da palavra de Deus, algo com que alimentar a fé, a piedade, as convicções, com o que aumentar a estima e o amor que todos, fiéis ou sacerdotes, devemos ter pelas realidades sobrenaturais, verdadeiro objeto de nossa bem-aventurança. Maldita a teologia que não tende ao amor. Evidentemente o estudo deve ser conduzido sob o sinal e à luz da fé. A teologia não pode ser simples ginástica intelectual ou especulação pura, sem calor e sem interêsse. É preciso empenhar-se totalmente, com tôda a vida espiritual, com o grau de amor que o Senhor infunde nos nossos corações. Apenas o objeto se preste, dever-se-á sem esfôrço passar do estudo à oração e à contemplação.

Depois, estudo sério, pois que a teologia é uma ciência, exige ser estudada como tal. A leitura superficial de livros e de revistas, não basta; é indispensável o trabalho e o esfôrço tanto mais severo enquanto tem o direito e o dever de ser crítico. O teólogo muito pode acrescentar ao ensinamento da Igreja, sua contribuição pessoal tem o valor conferido pela autoridade e a seriedade do autor, os argumentos que faz valer, os textos e as provas que alega. Com relação a tudo isto o estudioso pode mostrar-se exigente, crítico, severo e justo. Não se contentar com palavras e fórmulas: além, do outro lado da palha, deve se esforçar por encontrar o grão. Saber também colhêr as minúcias, não pôr tôdas as afirmações no mesmo plano, não conceder a tôdas as idéias o mesmo valor, nem em si mesmas, nem em conjunto.

Nem tôdas as afirmações têm a mesma certeza; a parte humana, a do trabalho pessoal, por mais que seja êle honesto e probo, pode ser mais ou menos importante. A adesão que se presta às idéias ou às conclusões deve ter seus graus. Além disso estas não têm tôdas a mesma importância, quer no interno de um tratado, quer no conjunto dos grandes temas teológicos, mesmo quando estão plenamente certas. É preciso portanto, ter o senso das proporções, não se deixar sugestionar por um particular, mas restabelecer a ordem dos valores e restituir, as verdadeiras perspectivas, o lugar que deve ocupar.

Além disso, estudar com espírito teológico. Definiu-se a teologia como ciência da revelação: portanto, a Revelação está sempre no primeiro plano. Na argumentação, ao estabelecerem-se as provas de uma tese, as explicações e os argumentos de razão devem vir sòmente em último lugar. A palavra de Deus confere à teologia solidez e valor; e na medida em que nos afastarmos dela, as incertezas e os motivos de êrro podem se multiplicar. Essa é, portanto, a única verdadeira prova que se deve trazer; e deve levar à adesão mais que tôdas as razões de conveniência, que as sábias e complicadas demonstrações.

Indubitàvelmente, deve-se-lhe estabelecer o fato e interpretar-lhe exatamente o sentido, e aqui não nos podemos contentar com conjeturas, nem com impressões, sendo necessário um estudo preciso e crítico. Ainda mais quando se trata de seguir esta palavra na transmissão delicada e subtil da Tradição. Todavia, o resultado dêste estudo é muito diferente de uma conclusão humana, pois é colhêr-se na sua autêntica origem e afirmação divina. Os raciocínios humanos vêm sòmente em seguida; corroboram, persuadem, explicam a seu modo, mas são sempre secundários. Cumpre prestar atenção para não se inverter a ordem dos fatôres: a Revelação deve ter sempre o primado.



Finalmente, nem enfeudamento, nem sectarismo, nem fixismo. Tem-se o direito de seguir um autor ou uma escola; é mesmo útil àqueles que não têm um pensamento pessoal suficientemente vigoroso, mas ninguém a isso é obrigado. Em matéria de teologia nem tudo é ensino oficial e impôsto. A aprovação dada a um autor ou sistema não exclui os outros. Ao lado do tomismo, as posições escotistas tem também direito de cidadania na Igreja e a doutrina de Molina é tão legítima quanto a de Bañez. Pode-se tomar posição, como se pode ser eclético, e como num sistema, não se é obrigado a seguir tudo. Nenhum enfeudamento, portanto é impôsto e sempre se tem o direito, ou melhor, o dever, de legitimar as razões da própria adesão a um sistema.

E, dada uma adesão, será necessário evitar cuidadosamente qualquer sectarismo. *In necessariis unitas*: nenhuma teologia seria ortodoxa se não admitisse as verdades que impõem ou que o magistério determinou. Nenhum desacôrdo neste argumento é possível. *In dubiis libertas*: se alguém se serve desta liberdade não a tire ou a negue a outros. Cada qual pode expor suas razões, pode avaliar e criticar as que lhe forem opostas. Mas não deve condenar ou excomungar os que pensam diversamente. Por outro lado, deve saber que há outros pontos de vista diversos do seu, outras soluções possíveis. A estreiteza de vistas ou a ignorância dos outros sistemas não é uma homenagem à verdade. *In omnibus caritas*: a recomendação também vale para os autênticos adversários, isto é, os hereges, que devem ser tratados com caridade; mas, vale ainda mais, para os que professam uma mesma fé, que pertencem a outras escolas ou sistemas. Caridade nos têrmos usados na discussão, nos juízos emitidos a seu respeito, mesmo nos juízos internos sôbre suas intenções ou o valor moral. Podem-se discutir as doutrinas opondo-se razão a razão; devem-se respeitar as pessoas, e evitar-se escrupulosamente tôda deslealdade.

Não fixismo. Ainda não foi dita a última palavra sôbre tôdas as questões, há ainda tantas construções em curso, e pode-se legìtimamente desejar que a teologia progrida, mesmo num único ponto de não grande importância.

Não devemos ser exclusiva e passivamente receptivos. É bom considerar os problemas expostos pelos autores aprovados, confrontar diversas opiniões e tomar partido pessoalmente. Deve-se estar atento à evolução dos fatos e das idéias, às repercussões eventuais sôbre as teorias elaboradas em outras circunstâncias, às adaptações necessárias. Além disso, deve-se pensar, estudando, na apresentação que se fará das idéias vistas ou nas noções adquiridas, a outros ouvintes, mais ou menos exigentes ou instruídos. Não se deve, finalmente, esquecer que são valores de vida e que, de certo modo, é sempre exigido um esfôrço de encarnação". *Glorieux,* Introduzione allo studio del dogma, c. I, Ed. Paoline, Alba, 1951

http://www.obrascatolicas.com

CAPÍTULO QUARTO

# PANORAMA HISTÓRICO DA DOGMÁTICA

A dogmática, como tôdas as outras disciplinas científicas, tem sua *história,* a qual nos mostra *como* foi tratada em cada época; como nasceu, desenvolveu-se e se aperfeiçou. Esta história não é a dos dogmas; a história dos dogmas ocupa-se das verdades eternas; a história da dogmática, da técnica e do método da sua exposição.

Distinguem-se nela, como na história da Igreja, três épocas:

1. A época patrística, até o ano 700.
2. A época escolástica, até ao ano de 1500.
3. A época moderna, do Conc. de Trento até nós.

## § 15. A época patrística.

Durante os primeiros três séculos, teve a Igreja de lutar por sua existência e, oprimida por sangrentas perseguições, pouca possibilidade deparou para dedicar-se ao trabalho teológico.

Os *Padres apostólicos* repetem as palavras da Sagrada Escritura e as aplicam à vida, sublinhando ora uma verdade, ora outra. Os *apologistas* estudam a doutrina filosófica do Logos e a inserem na cristologia, para a tornar mais bem aceita nos ambientes cultos. Os Padres antignósticos, Irineu, Tertuliano, Hipólito, lutam contra a *falsa* sabedoria profana, que procura penetrar no cristianismo e corrompê-lo. Nasce neste tempo, em Alexandria, a primeira *escola teológica,* cujos chefes são Clemente e Orígenes, profundamente influenciados pelo platonismo. *Clemente* († mais ou menos 215) escreve a sua trilogia "Protrepticus, Pædagogus, Stromata", com o fim de definir a essência do cristianismo, contra o judaísmo, o helenismo e a heresia. Prefere a moral ao dogma e não revela tendência alguma para a sistemática. *Orígenes* († 253-54) é o mais importante sistemático da antiguidade e expõe sua doutrina no "De Principiis" (περι αρχων) que chegou até nós em tradução latina com fragmentos gregos. Divide-se a obra em quatro livros: 1) Deus, o Logos, o Espírito Santo, os anjos, sua queda; 2) a criação, a liberdade e o destino do homem com a Encarnação, a efusão do Espírito Santo e a escatologia; 3) uma espécie de filosofia moral; 4) a Escritura e sua inspiração. Bardenhewer chama a esta obra de "algo de intermediário entre a dogmática e a filosofia, uma espécie de filosofia religiosa positiva". Seus pontos de doutrina inaceitáveis são: o subordinacionismo, na Trindade, a eternidade (necessidade) da criação, a queda das almas antes que existisse o tempo, a ressurreição espiritual, a apocatástase.



Tendência à teologia sistemática encontram-se em *Latâncio,* cuja obra "Divinæ Institutiones", em sete livros, composta nos anos 304-313, foi muito lida e muitas vêzes comentada; em *Cirilo de Jerusalém* († 386) que escreveu as célebres *Catechesi* e na *Oratio magna cathechetica* de *S. Gregório Nisseno* († 394). Os outros Padres, mesmo os grandes, escrevem *monografias* sôbre a Trindade, a Cristologia, o Espírito Santo etc., não, porém, obras sistemáticas. O próprio Agostinho († 430), não obstante sua fecundidade não tem um livro sistemático sôbre a doutrina cristã. Devemos no entanto lembrar o seu *Manuale* (Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, de spe, de caritate), a *Dottrina cristiana* (Doctrina christiana), *Da Fé e Do Símbolo* (De Fide et Symbolo), o livro sôbre a *Trindade* (De Trinitate). A *Cidade de Deus* (De civitate Dei) é uma obra histórico-religiosa. *S. Fulgêncio de Ruspe* († 533), discípulo mediato de S. Agostinho, escreveu uma obra sôbre a fé (De fide, sive de regula veræ fidei ad Petrum) onde expõe em 85 parágrafos tôda a doutrina da fé.

O verdadeiro sistematizador entre os *Gregos,* é *S. João Damasceno* († 749), último dos Padres orientais, ponto culminante da teologia grega e da sistemática patrística. Sua obra principal, *Exposição da fé ortodoxa* (De Fide orthodoxa), trata em quatro livros: 1) Deus e seus atributos, a Trindade; 2) a criação e a queda original; 3) a Encarnação e a Cristologia; 4) a glorificação de Cristo, sua adoração, o Batismo e a Eucaristia; o culto da cruz e dos santos; a origem do mal, a virgindade, o anticristo, a parusia do Senhor. Damasceno, traduzido para o latim por ordem do Papa Eugênio III por João Burgúndio de Pisa, tornou-se para os Escolásticos o doutor da Igreja por excelência, como S. Agostinho. Faltam na sua obra a doutrina sôbre a Igreja, sôbre a graça, muitas questões relativas à Redenção, a maior parte dos sacramentos, o sacrifício da Missa. Um teólogo digno de estar ao lado de S. João Damasceno foi o bispo de Harran, Teodoro Abû Qurrah († pelo ano 820). Suas obras, escritas em árabe, foram traduzidas em parte.

À época patrística pertencem também as primeiras *coleções de sentenças,* compostas para se terem à mão todos os elementos da prova patrística. Entre os "sentenciários" devem-se recordar Genádio de Marselha (492-505), do qual temos um *Liber ecclesiasticorum dogmatum;* Isidoro de Sevilha († 636), que no *Libri tres sententiarum* haure de Agostinho e de Gregório Magno; Junílio Africano com seus *Instituta regularia divinae legis;* Próspero de Aquitânia († depois de 455), com o *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini deliberatarum;* Taio de Saragoça que escreveu *Sententiarum libri* 5. Os "sentenciários" da patrística têm, certamente, menor importância do que os escolásticos (Pedro Lombardo etc.), embora tenham de algum modo, servido de modêlo a êstes.

http://www.obrascatolicas.com

## § 16. A época Escolástica.

**1. A pré-escolástica (700-1000).** — Neste período a produção teológica quase se exauriu. Um sentido de inferioridade unido a uma estima exagerada pela "auctoritas" preferida à "ratio", levou a se recolherem as grandes idéias dos antigos mestres, entre os quais S. Agostinho teve absoluta primazia. Floresce assim o gênero literário das *cadeias* e dos *florilégios*. Apareceram florilégios de moral, de ascética, de dogmática, sendo o mais importante dos dogmáticos o publicado por Diekamp (Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi, 1907), compilação provàvelmente, devida a Atanasio Sinaíta, pelo ano 700. Vários dêsses florilégios ainda são inéditos. Veja-se *Ghellinck,* Le mouvement théologique du XII siecle, Paris, 1914, pp. 76 ss.

Fala-se de um renascimento da teologia na época carolíngia (Carlos Magno e seu sobrinho Carlos, o Calvo) na qual se distinguem como teólogos homens como Alcuíno, Rabano Mauro, Agobardo de Lião, Pascásio Radberto, Servato Lupo, Icmaro de Reims, e outros ainda, os quais visavam certamente, mais uma ressurreição do passado, que uma nova criação. *Escoto Eriugena* († pelo ano 877), teólogo da côrte de Carlos, o Calvo, é pensador independente (De divina prædestinatione, De divisione naturæ); como comentador de Boécio e tradutor do Pseudo-Dionísio, exercitou imediata influência sôbre a teologia; com seu monismo idealístico de inspiração neoplatônica não prejudicou à Escolástica, ao contrário, do ponto de vista formal, com seu método dialético e especulativo, foi-lhe grandemente útil.

À renascença carolíngia segue-se um desolador entorpecimento intelectual, paralelo às tristes desordens da vida eclesiástica, de onde o nome de "sæculum obscurum" atribuído ao sécuio X. Recentemente no entanto, indagações mais cuidadosas provam não merecer tal qualificação. O protestante *W. Schultz,* mesmo fazendo muitas reservas, assim conclui seu juízo: "Em conjunto êste século é chamado "obscuro" mas o nome foi-lhe atribuído erradamente; foi uma época em que se recolheram as fôrças". Cfr. *Ghellinck,* op. cit. pp. 24-41; ***Heurtevent,*** Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne, Paris, 1912, pp. 1-69.

**2. Origem da Escolástica.** — Pelos fins do século XI, tem início o movimento científico que traz o nome de Escolástica. Com esta palavra designa-se a teologia como era ensinada na Idade Média, pelos mestres (scholastici) nas suas escolas (scholæ). Entre os motivos gerais que explicam o renascimento da teologia são citados a reforma eclesiástica, as cruzadas, o fortalecimento do espírito monástico.



O "pai" da Escolástica é *S. Anselmo de Aosta* († 1109), colocado, graças aos serviços prestados à teologia, entre S. Agostinho e S. Tomás embora seja sòmente o elo de ligação entre os dois grandes gênios cristãos. Compôs monografias de grande valor, sendo a teodicéia, a Trindade, a liberdade e a graça, a Encarnação, a Redenção, seus temas preferidos. Sôbre o influxo de S. João Damasceno, sôbre a Escolástica veja-se *Ghellinck,* op. cit. pp. 245-275.

**3. Essência da Escolástica.** — A Escolástica consiste: 1) na aplicação formal, metódica e geral da filosofia à teologia; 2) numa técnica particular na discussão das questões importantes; 3) no princípio metódico que a fé deva preceder e guiar constantemente as argumentações da razão.

1. As *raízes* da Escolástica encontram-se na *patrística.* A predileção dos Padres gregos pela união da filosofia com a doutrina da fé surge das controvérsias cristológicas. S. Agostinho, no tratado da Trindade, tinha fornecido à teologia ocidental um esplêndido modêlo dêste método. A filosofia preferida pelos Padres dos cinco primeiros séculos foi o *platonismo,* que lhes oferecia muitos pontos de contato, tanto no ponto de vista do conteúdo (Doutrina das idéias, ética) como do ponto de vista da forma. No século VI o platonismo foi substituído pelo *aristotelismo,* figurando entre os Padres aristotélicos mais significativos Leôncio de Bizâncio († pelo ano 543) e S. João Damasceno († pelo ano 750).

O romano Severino Boécio († perto de 525), homem de estado e filósofo da côrte de Teodorico, versado no grego e no latim, autor de traduções e comentários, tinha pôsto ao alcance do Ocidente os escritos filosóficos de Aristóteles, de onde se tornou fonte de aristotelismo e mestre de filosofia para a primitiva Escolástica. Nos escritos originais deu indicações preciosas para a técnica das questões e das soluções, de modo que os germes para o tratamento científico da teologia se encontram, esparsos, cá e lá, no ambiente cultural da patrística, devendo amadurecer seus primeiros frutos no século XI, no início do renascimento da vida eclesiástica. Por isso, S. Anselmo não foi, absolutamente falando, um inovador, quando formulou o programa da Escolástica, afirmando que a fé deve tender à inteligência (credo ut intelligam) e que esta inteligência da fé se obtém mediante a filosofia. Sôbre o platonismo e o aristotelismo em teologia veja-se o luminoso estudo de *É. Gilson,* "Le christianisme et la tradition philosophique", Révue des scienc. phil. et théol. 1941-42, pp. 249-266. *

2. A *técnica* escolástica não é uniforme, há mesmo vários modos de exposição, como o diálogo (Platão), a dissertação, o monólogo, o comentário e até mesmo a oração dogmática (S. Anselmo). Mais célebre é o esquema *tripartite,* que consiste primeiro em expor as objeções (videtur quod non), depois no estabelecer as razões contrárias (sed

http://www.obrascatolicas.com

contra), por fim, no dar a solução (responsum). Também êste método tem as raízes na pré-escolástica. O escrito de Abelardo, intitulado *Sic et non* (sim e não) fê-lo conhecer a todos, e os grandes tomistas, como S. Tomás, aperfeiçoaram-no.

Há quem fale de um "formalismo escolástico" rígido e árido, o que é uma injustiça. Antes de tudo, conhecem os Escolásticos uma forma de exposição mais livre e mais ágil; basta recordarem-se o *Breviloquium* e o *Itinerarium mentis in Deum* de S. Boaventura, a *Summa contra Gentiles* e o *Compendium theologiae* de S. Tomás. Ademais quem lê os escritos compostos segundo o esquema tripartite convencer-se-á fàcilmente de que os Escolásticos conservavam grande liberdade de movimento no uso dêsse método. Nossa época poderia aprender não pouco da exposição "livre" e verdadeiramente objetiva dos bons Escolásticos; poupar-nos-ia assim leitura de tantas obras, pequenas e grandes, confusas, faltas de clareza e infladas de pura retórica, cujo desaparecimento não traria por certo nenhum prejuízo à teologia.

3. *Princípio fundamental* inconcusso da Escolástica era a regra, formulada já por *Clemente de Alexandria* e mais tarde por *S. Agostinho;* deve a fé ter o primado sôbre a razão, e deve sempre ser tida como normativa. A filosofia, diante da teologia, não é senhora, mas serva, já escrevia Clemente (Strom. 1, 5, 1) seguido depois por S. João Damasceno. O princípio de S. Agostinho, a fé precedendo a inteligência, explica-o *S. Anselmo* no sentido de que a fé procura e tem por escopo a inteligência (fides *quaerens* intellectum; credo *ut intelliga*); mas não diz com isso que a fé, para aquêle que procura, resolva-se em verdade racional, mas que é de natureza intelectual, tem por objeto a verdade e que, quando exercitada convenientemente, procura uma inteligência qualquer. Além disso, afirma que êste esfôrço para se conseguir a compreensão das coisas de fé é *um dever moral.* "Eu não procuro, Senhor, penetrar tuas profundezas, porque meu poder de conhecer não é comparável ao teu! Mas desejo entender de algum modo (aliquatenus) a tua verdade, que enche minha alma de fé e de amor. Não procuro entender para crer, mas creio para entender, pois creio que não entenderia se não cresse" (Proslogium 1). Sôbre a *obrigação* desta indagação diz: "Como a ordem reta exige que creiamos nos mistérios da fé, antes de os tentar compreender, assim fortificados na fé, parece-me que seria verdadeira negligência se não nos esforçássemos por compreender o que cremos" (Cur Deus homo, 1, 2).

Comparando S. Agostinho com S. Anselmo, quanto ao seu princípio metódico fundamental, é fácil constatar-se que aquêle concebe o problema da ciência e da fé de maneira mais completa que êste. De fato S. Agostinho tem também em conta a ciência que precede e prepara a fé (intellige ut credas, crede ut intelligas, Sermo, 43, 9); S. Anselmo, ao invés, fala sòmente da ciência que *segue* à fé (neque enim quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam), não mostrando grande interêsse pela ciência anterior à fé, isto é, pela gênese da fé.



*B. Geyer* no seu tratado do método escolástico afasta-se um pouco de Martinho Grabmann, cujo pensamento até agora resumimos. Para Geyer a essência da Escolástica consiste: 1) na aplicação da filosofia à teologia, como diz Grabmann, mas a filosofia seria tratada sòmente em função da teologia; 2) nos métodos científicos ou lógicos comuns com que a Escolástica trata a teologia e a filosofia; 3) na particular técnica de ensino, igualmente comum à filosofia e à teologia (cfr. *Ueberweg-Geyer,* Die patristische u. scholastische Philosofie, pp. 152 ss.).

1. O uso da filosofia na teologia começa com a época patrística, mas como pondera também Grabmann, assume maior precisão e estabilidade na Escolástica. Cfr. *B. Geyer,* Der Begriff d. scholast. Theologie. Synthesen. Festg. f. A. Dyroff, 1926, pp. 112-125.

2. O último fim de todo trabalho científico seja teológico, seja filosófico, era a "construção de um sistema". "Nos *livros de sentenças* do século XII e nas imponentes *sumas teológicas e filosóficas* do século XIII, o espírito sistemático assumiu sua clássica e grandiosa expressão". Para estas construções sistemáticas foi utilizado o método de Aristóteles e de Boécio, método, isto é, da lógica dedutiva (definição, divisão, classificação, argumentação, tirada das definições e dos axiomas).

3. O terceiro caráter essencial da Escolástica consiste em determinadas formas técnicas do trabalho científico. Três são estas formas: a lectio, a *disputatio,* e o uso da *autoridade* (em teologia: as sentenças da Bíblia, dos Padres, das decisões eclesiásticas; em filosofia, os axiomas e as sentenças filosóficas). O método levava necessàriamente às tentativas de harmonização e ao conhecido esquema tripartite como é dado ver-se, por ex., na Suma Teológica de S. Tomás.

4. **A Escolástica primitiva (1100-1200).** — O período inicial da Escolástica abre-se com *S. Anselmo de Aosta* († 1109) cujos escritos são: 1) *Cur Deus homo,* sua obra-prima, em que o autor desenvolve um diálogo com o discípulo Bosone sôbre a necessidade da Encarnação do Filho de Deus; contém a célebre teoria anselmiana da satisfação; 2) o *Monologium* que expõe a doutrina sôbre Deus; 3) o *Proslogium* no qual encontramos a prova ontológica da existência de Deus.

*S. Bernardo de Claraval* († 1153), último Padre da Igreja, foi mais místico que especulativo (in tantum cognoscitur in quantum amatur). Todavia exerceu notável influência sôbre a Escolástica com seus penetrantes comentários à Escritura e com a energia empregada no combate ao realismo exagerado de *Gilberto de la Porrée* e o racionalismo de *Abelardo* († 1142). Os erros teológicos dêste são numerosos e envolvem, em virtude de seu princípio fundamental, quase

http://www.obrascatolicas.com

todos os pontos da dogmática. Foi mestre grandemente apreciado e escritor fecundo (Dialectica, De unitate et trinitate divina, Theologia christiana, Introductio ad theologiam, Sic et non).

Os *vitorinos*, que lecionavam teologia na escola claustral de S. Vítor, nas vizinhanças de Paris, têm, como os agostinianos, uma parentela intelectual com S. Anselmo. *Hugo de S. Vítor* († 1141), amigo de S. Bernardo, chamado de "a bôca de Agostinho" e o "segundo Agostinho" foi o primeiro dos Escolásticos a fazer uma exposição completa das verdades da fé, intitulada *De sacramentis christiana fidei*, doutrina dos sacramentos (mistérios). A *Suma das Sentenças* (Summa sententiarum) não é sua. Grande importância teve na Escolástica pelo fato de, por primeiro, tentar uma teologia dos sacramentos.

O mais influente autor de Escolástica primordial *Pedro Lombardo* († 1160), chamado "o mestre das sentenças", ensinou primeiramente na escola episcopal de Paris, de onde foi bispo mais tarde. Sua obra principal são os *Quatro livros das sentenças* (Sententiarum libri 4). Discípulo de Abelardo, soube evitar-lhe o racionalismo, apesar dessa influência e a de Hugo. Sua obra tem caráter positivo; refere as opiniões pró e contra um argumento, deixando o juízo ao leitor. Não se ocupa com especulação. As *Sentenças* estão divididas em quatro partes: 1) Deus; 2) a criação e a queda; 3) a cristologia e as virtudes; 4) os sacramentos. O livro tornou-se o manual clássico de teologia para os Escolásticos; comentado centenas de vêzes, inclusive pelos grande mestres, gozou uma primazia incontestável até o século XVI, época em que foi substituído pela Suma Teológica de S. Tomás. São também dignos de menção outros teólogos de menor influência como *Guilherme de Auxerre* († 1230), *Ricardo de S. Vítor* († 1173), *Alan de Lille* († 1203), *Guilherme de Auvergne* († 1249).

**5. A Alta Escolástica (1200-1300).** — Pela metade do século XII aos motivos *gerais* que determinaram o despertar na vida eclesiástica e nos estudos teológicos (reforma eclesiástica, cruzadas, fortalecimento do espírito monástico), acrescentaram-se como motivos *particulares*, o contacto do Ocidente com a cultura árabe, na Espanha e no Oriente e o conhecimento dos escritos de Aristóteles, cuja tradução por obra dos árabes tornara conhecido o complexo dos livros de lógica, metafísica e física. A respeito da influência da filosofia religiosa árabe sôbre a Escolástica, veja-se Dict. de théol. cath. t. IV, 1202-1243.

A utilização dos escritos de Aristóteles, por uma lamentável circunstância, foi proibida pela Igreja (Sínodo de Paris), o que se explica fàcilmente tendo presente que as traduções do estagirita apresentavam-se desfiguradas pelo racionalismo árabe e hebraico; mas quando vieram traduções fiéis, feitas diretamente do grego, a Igreja abandonou pouco a pouco a sua oposição. A autoridade de Aristóteles na lógica formal, jamais foi contestada (in logica parem habuisse non legitur). Os erros teológicos do Arabismo, erros que os Escolásticos deveram combater, sustentavam, no Oriente, Alfarabi († 950), Avicena († 1037), Algazali († 1111), no Ocidente, e precisamente na Espanha, Averroés († 1198) a quem devemos acrescentar os hebreus Avicebron († 1070) e Moisés Maimônides († 1204), que fundaram, em dependência do aristotelismo árabe, uma escola hebraica particular de filosofia. Êstes erros são a doutrina da eternidade do mundo, o emanatismo neoplatônico, a série ascendente das inteligências astrais, a negação da alma individual e de sua imortalidade (unidade do intelecto agente), a limitação da Providência no govêrno geral do mundo, como no deísmo posterior e o fatalismo. É necessário ter-se presente o gravíssimo perigo dêstes erros para se compreender a oposição inicial da Igreja nos confrontos de Aristóteles e o zêlo dos grandes mestres da Escolástica no escrever livros para os confutar.



**6. Mestres da alta Escolástica.** — *Alexandre de Hales* († 1245). Nasceu na Inglaterra, foi educado no mosteiro de Hales e ingressado no franciscanismo, ensinou em Paris. Ajudou os membros das Ordens Mendicantes, até então dedicado exclusivamente ao ministério pastoral, a ocupar as cátedras acadêmicas. Foi cognominado "doctor irrefragabilis". Certamente autênticas, entre as muitas obras a êle atribuídas, é a *Summa theologica* (Summa universalis theologiæ) que, apesar de incompleta, é a mais alentada entre as sumas medievais.

Chega até à metade do sacramento da penitência (satisfactio) e é, diz Schebeen, "o tipo da pura teologia franciscana".

Uma edição crítica foi cuidadosamente elaborada pelos Franciscanos de Quaracchi, vol. 4, in folio, 1924-1947). O quarto volume contém uma monumental introdução de 300 páginas. (Cfr. *Fr. Pelster*, sôbre a origem e a autoridade da "Summa" de Alexandre de Hales, Civiltà Cattolica, 1931, I, pp. 37-49 e 414-431.

*S. Alberto Magno* († 1280) dos condes de Bollstät, nasceu em Lauingen (Schwaben). Estudou em Bolonha, Pádua e Paris; exerceu o magistério em Colônia e em Paris, e por dez anos, foi bispo de Ratisbona. Renunciou voluntàriamente ao cargo episcopal e morreu em Colônia, na ordem dos Dominicanos de que era membro desde 1223. Mestre de S. Tomás, fêz triunfar o aristotelismo, revelando-se mais filósofo que teólogo, pois neste ponto mostrou-se inferior a Alexandre de Hales e particularmente a S. Tomás, difuso na exposição, e pouco crítico quando trata questões teológicas. Muitos dos escritos a êle atribuídos são apócrifos. Sua principal obra, além dos comentários ao Areopagita e a Pedro Lombardo, é a *Summa Theologiae*, que corresponde aos livros das Sentenças de Lombardo, e da qual terminou sòmente as duas primeiras partes. Compôs também outra *Summa* (Summa de creaturis).

*S. Boaventura* († 1274), franciscano, superior geral de sua Ordem e cardeal, morreu durante o segundo Concílio de Lião. Versado na

http://www.obrascatolicas.com

especulativa como na mística, mostrou-se reservado nos confrontos de Aristóteles. Seguidor de S. Agostinho, sustentou a teoria da iluminação, sem cair entretanto, no ontologismo. Representa o vértice da antiga escola franciscana: para êle, o escopo da teologia é a "unio cum Deo per caritatem". Suas obras principais são: *O Comentário a Pedro Lombardo*, o *Breviloquium* e o *Itinerarium mentis in Deum*. O *Breviloquium* "é, diz Schebeen, uma Suma condensada, que contém a quintessência da teologia do seu tempo". O *Itinerarium* descreve a subida da alma a Deus, referindo tudo a Êle, princípio e fim. * A monumental edição crítica de tôdas as suas obras, preparada por Fidelis de Fauna e terminada por Inácio Feiler, compreende 10 volumes (Quaracchi, 1882--1902). A obra clássica sôbre o pensamento de S. Boaventura é a de *E. Gilson*, La philosophie de Saint Bonaventure, 2 éd., Paris, 1943. *

*S. Tomás de Aquino*, nascido em 1225, em Roccasecca, perto de Nápoles, entrou ainda jovem na ordem dos Dominicanos, foi aluno de S. Alberto Magno em Colônia, graduou-se em Paris e ensinou na mesma cidade e depois em Colônia, Bolonha, Nápoles. Caiu enfêrmo quando se dirigia ao Concílio de Lião e morreu em (1272) no convento de Fossanova, perto de Terracina. É o maior teólogo sistemático, o "príncipe dos Escolásticos". Distingue-se pela penetração da inteligência, pela especulação genial, pela clareza e serenidade no conceber e no expor. Sempre o teve a Igreja em grande estima, aceitou em linha máxima a sua doutrina e muitas vêzes a recomendou do modo mais formal às escolas teológicas, como mestre que se deve seguir (Doctor Angelicus). Indicamos entre muitas de suas obras a *Suma teológica* (Summa theologica), a *Suma filosófica* (Summa contra Gentiles) o *Compendium theologiae*, incompleto, os comentários a Pedro Lombardo e a Aristóteles. A *Summa Theologica* é destinada aos que iniciam os estudos de teologia (incipientes) e como a de Alexandre de Hales, chega sòmente até à metade do sacramento da penitência. Foi terminada com o material de obras precedentes por seu fiel discípulo Frei Reginaldo de Piperno (Supplementum).

Está dividida em três partes: trata a primeira (pars prima) de Deus Uno e Trino e da criação; a segunda estuda a moral e subdivide-se em duas partes (prima secundæ, secunda secundæ); a terceira (pars tertia) contém a cristologia, a soteriologia, os sacramentos até à penitência. A obra prima de S. Tomás deveria ser o livro manual de todos os teólogos, seu estudo não é difícil e pode-se-lhe iniciar diretamente a leitura. Ademais existem muitos livros que lhe podem servir de introdução ou explicação. Em particular, *Pegues*, "Commentaire français littéral de la Somme théologique". Tóulouse, 1907--1928. A edição crítica feita por ordem de Leão XIII (leonina) é reproduzida no manual, recente, de Marietti, Turim. Uma boa tradução francesa com texto latino, notas e complementos é a da *Révue des Jeunes* cêrca de quarenta pequenos volumes (Tournai, Desclée). Análoga tradução italiana, aos cuidados dos Dominicanos da Itália, está em preparo nas edições Salani, de Florença. Ótima edição espanhola com texto latino é, sem dúvida a da B. A. C. (Madrid).



Surgiram adversários a Santo Tomás, tanto entre os Franciscanos como entre os professôres de teologia, dos quais lembramos *Henrique de Gand* († pelo ano de 1293), que faz pensar em Duns Escoto, o crítico de S. Tomás. *Egídio Romano* († 1316) alinhou-se em favor do tomismo. O franciscano *Ricardo de Middletown* (de Mediavilla, † 1307-1308) depende de S. Tomás e de S. Boaventura.

*Duns Escoto* († 1308), o fundador da nova escola franciscana, nasceu em Dunstan (Northumberland), ensinou em Paris, Oxford e Colônia, onde morreu ainda jovem. Entre suas obras, o *Comentário às Sentenças* (Opus oxoniense), o *Comentário de Paris* (Reportata parisiensia), compêndio do primeiro, e o livro das questões particulares (Quæstiones quodlibetales) análogo ao *Quaestiones disputatae* de S. Tomás. Escoto foi o doutor de sua ordem e fundador da nova escola franciscana (Doctor noster), ou seja, do Escotismo. Contràriamente ao método *platônico* da antiga escola franciscana (Alexandre de Hales, S. Boaventura), Escoto segue o método aristotélico. Abalou a autoridade absoluta do tomismo e sua influência manteve-se viva até hoje. Trabalha-se na edição crítica das suas obras (Quaracchi). * Para a apreciação da teologia no período escolástico, veja-se *Congar*, Théologie dict. de théol. cath. t. XV, 407-410. *

7. A baixa Escolástica. — Iniciada de certo modo pela crítica aguda de Escoto, às vêzes verdadeiramente muito subtil (Doctor subtilis), a decadência da Escolástica aumenta gradualmente. Suas notas características são: a exagerada acentuação das diversas escolas, as distinções lógicas e as análises conceituais levadas aos mínimos pormenores, a insaciável e desenfreada mania de tudo discutir, um gôsto desregrado pela especulação, que descuida a Revelação e a doutrina dos Padres, o renascimento, por obra de Guilherme de Occam († 1347) do velho nominalismo, inimigo mortal de tôda ciência.

Os teólogos que mais se sobressaem neste período são os dominicanos *Herveus Natalis* (Nédéllec, † 1323), *Pedro Paludano* († 1342), *João Capreolus* († 1444), *S. Antonino de Florença* († 1459), *João de Torquemada* († 1468), o monge de Cister, *Dionísio de Ryckel* († 1471), o bispo *Afonso Tostato* († 1455), o dominicano Tomás de Vio, chamado *Caetano*, de Gaeta, sua terra natal († 1524), cardeal e célebre comentador da Suma Teológica de S. Tomás e *Francisco* de Ferrara († 1528), comentador da *Summa contra Gentiles*, o nomilista *Gabriel Biel* († 1495), o último escolástico. Devemos ainda lem-

http://www.obrascatolicas.com

brar que, a partir do século XVI, a Escolástica, por obra dos Rutenos unidos, passou aos Rutenos cismáticos e por êstes aos teólogos moscovitas, com os quais quase degenerou em caricatura (Zeitschrift für Katholische Theologie, 1918, p. 115).

## § 17. A época moderna.

1. A decadência da Escolástica nos séculos XIV e XV, foi uma das causas da grande defecção protestante, que marca o fim da Idade Média. A influência do *Escotismo* e particularmente do *Nominalismo* faz-se sentir claramente sôbre os primeiros Reformadores. O Nominalismo afirmava que entre Deus e o homem, os sacramentos e a graça, o ideal moral e a vida prática e particularmente a fé e a razão, há um abismo, que se enche com a simples aproximação dos dois fatôres, sem se exigir uma fusão íntima, uma união orgânica e vital, como ensinava S. Tomás de Aquino. Dando um passo adiante, o Protestantismo chegará a uma completa dissociação dos dois fatôres e ter-se-á o fideísmo, que desvaloriza a razão — trazendo a morte da teologia.

Que a Igreja possui sempre em si mesma, também depois de uma grave decadência teológica e moral, a fôrça para se reformar, verifica-se, primeiro, no renascimento católico ou "contra-reforma", depois, no impulso que toma a teologia, após o Concílio de Trento. As primeiras causas do florescimento teológico são, a invenção da imprensa e o humanismo. Êste, refazendo-se nas fontes históricas da teologia e combatendo-lhe o ensino decadente, obrigou os teólogos a defender-se e muitas vêzes também a rever suas opiniões. Mas o que obrigou a teologia a empregar tôdas as suas fôrças foi o violento ataque desferido pelo Protestantismo contra a Igreja.

O Concílio de Trento com seus decretos de reforma e com as suas decisões dogmáticas, desenvolveu à maravilha a fôrça moral e intelectual da Igreja. Quanto às decisões dogmáticas, para o interior da Igreja, representou uma tomada mais séria de consciência do patrimônio doutrinal, levado acima das várias opiniões de escola, à sua essencial unidade dogmática e, para o exterior, um ato de enérgica defesa. A Igreja não hesitou em ferir de excomunhão a tudo o que contradizia a esta unidade dogmática e procurava de algum modo infringi-la. Não poucos pontos de doutrina, particularmente concernente à justificação, foram pela primeira vez fixados mesmo nos particulares. Tal atividade oficial da Igreja, não podia deixar de tornar-se útil, também à teologia científica.



Comecemos com *Melquior Cano* († 1560), primeiro a escrever uma introdução à dogmática, que elaborou uma doutrina do conhecimento teológico. Reconhece êle o valor da Escolástica, mas critica-lhe os defeitos e deseja, secundando as exigências do tempo, um tratado positivo dos dogmas que os Reformadores atacam, fundando-se na Escritura e na Tradição. Encontramos êstes princípios também na *teologia de controvérsia,* cujos representantes empenham-se em estabelecer com maior precisão os dogmas, remontando às fontes muito mais do que o faziam ordinàriamente os Escolásticos. Príncipe dos controversistas é *S. Roberto Belarmino* († 1621), que na sua grande obra *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* tratou de quase tôda a doutrina da fé num estilo fluente e límpido. Alguns problemas de todo novos, suscitados pelas objeções do Protestantismo, são por êle versados com grande competência. Lembramos o da inspiração, da autoridade dos concílios, da Tradição, da fundação e da noção de Igreja (Cfr. *J. de La Serviere,* La théologie de Bellarmin, Paris, 1908). Entre os outros controversistas citamos *Tomás Stapleton,* († 1598), *André Vega* († 1560), *Gregório de Valença* († 1603), *Martim Becano* († 1624), *Adão Tanner* († 1632), *Tiago Gretser* († 1603), os irmãos *Adriano* e *Pedro Walenburch* († 1669 e 1675). Devemos ainda recordar *Bossuet* (1704), que escreveu l'*Histoire des variations des Églises Protestantes, Exposition de la foi catholique,* e o jansenista *Arnauld* († 1694) com sua importantíssima obra sôbre a Eucaristia (*La perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie*). A controvérsia com os *Gregos* cismáticos foi dirigida pelo conservador grego da biblioteca vaticana, *Leão Allatio* († 1669).

A *Escolástica* pròpriamente dita tomou novo impulso, manifestando-se o renascimento nas ordens religiosas. Com a volta aos antigos mestres, era natural se renovassem as velhas disputas entre Dominicanos e Franciscanos. A êstes devemos acrescentar uma nova ordem, a dos Jesuítas, a qual, desenvolvendo-se ràpidamente, apresentou-se como poderoso rival. Os Jesuítas comentaram as velhas *Sumas,* conservando a liberdade das próprias opiniões e procurando uma união superior e a conciliação dos antigos. Particularmente na questão da graça assumiu esta Ordem uma posição que se afastava do tomismo, desencadeando a tão violenta controvérsia com os Dominicanos, ainda não encerrada (Tomismo, Molinismo: Bañez, Molina). Outra rija disputa se desenvolveu na França entre Jesuítas e jansenistas em tôrno de várias questões morais, conexas com o agostinismo e sôbre o problema da graça e da liberdade. Encontramos representantes do agostinismo ortodoxo nos estudos da ordem Agostiniana, dos Beneditinos, dos Oratorianos, dos Maurinos. Êstes aderem a S. Agostinho mas não caem nos excessos dos pseudo-agostinianos jansenistas. As várias tendências defrontam-se na Universidade de Lovaina (Baio, † 1589; Léssio, † 1623).

Numerosos são os representantes da nova Escolástica, alguns dos quais atingiram a celebridade dos velhos mestres. Entre os Jesuítas merecem ser conhecidos os comentadores da *Suma Teológica* de S.

http://www.obrascatolicas.com

Tomás, que continuava a ser o manual usado nas escolas: *Francisco Suárez* († 1617), que escreveu também vasta obra sôbre a graça (De divina gratia), *Francisco Toledo* († 1596), que também foi célebre exegeta, *Gregório de Valença* († 1603), *Gabriel Vasquez* († 1604), *Adão Tanner* († 1632). Notáveis monografias foram escritas por *Leonardo Léssio* († 1623), "De perfectionibus moribusque divinis", "De gratia efficaci", "De decretis divinis", "De summo bono et beatitudine hominis"; de *José Martinez de Ripalda* († 1648), "De ente supernaturali", "De fide, spe et caritate"; de *João de Lugo* († 1660), "De Incarnatione dominica", "De virtude divinæ fidei", "De virtude et sacramento penitentiæ". Os teólogos célebres dos Dominicanos são: *Bartolomeu Medina* († 1581), *Domingos Bañez* († 1604), *Didaco Alvarez* († 1653), *João de S. Tomás* († 1644), *Contenson* († 1674), *Gonet* († 1681). Nos Carmelitas, o tomismo estrito é representado pelos chamados *teólogos de Salamanca,* autores de um notável comentário à *Suma teológica* "Cursus theologicus Collegii Salmaticensis", muitas vêzes reimpresso em 12 e também 20 volumes. Os principais teólogos de Louvaina são *Guilherme Estio* († 1613), que também foi eminente exegeta; *Francisco Sílvio* († 1649) e *José Wiggers* († 1639), distintos comentadores da Suma de S. Tomás. Entre os outros grandes tomistas citamos o sorbonista *André Duval* († 1637), *Nicolau Isambert* († 1642), o beneditino *Agostinho Reding* († 1692), abade de Einsieldeln.

São representantes da escola escotista no século XVI: *João Pôncio, Pedro Coninck, Francisco de Ovando, Francisco Herrera, Bartolomeu Mastrio, João de Rada, Teodoro Smising;* no século XVII: *Filipe Faber, Antônio Hiqueu* (*Hickey*), *Ângelo Vulpes, Gaspar Schemma, Gabriel Boyvin* e *Claudio Frassen* († 1711). Êste compôs a obra capital da nova escola escotista "Scotus Academicus", cuja última edição em 12 volumes foi impressa em Roma, 1900-1902.

O jesuíta *Dionísio Petau* (Petavius, † 1652) e o oratoriano *Luiz Thomassin* († 1695) sob o influxo do humanismo, trataram do dogma do ponto de vista *histórico-positivo* completando assim o método especulativo da Escolástica. A obra de Petau, "Opus theologicorum dogmatum", devia abraçar dez tratados, mas, infelizmente, o autor, cujo método tinha suscitado rancor, só pôde terminar cinco: "De Deo ejusque proprietatibus", "De Trinitate", "De Angelis", "De mundi opificio", "De Incarnatione", faltando particularmente a doutrina da graça e dos sacramentos. Convém notar a célebre monografia histórica sôbre o sacramento da Penitência, composta por *João Morin* († 1659), "Commentarius de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ". *Isac Habert* († 1668) combateu os erros jansenistas sôbre a graça com a obra "Theologia græcorum patrum circa universam materiam gratiæ libri tres".

No século XVIII vieram à luz importantes cursos de teologia que ordinàriamente tentam unir a especulativa com a positiva. Lembramos os dos dominicanos *Renato Billuart* († 1757) e o cardeal *Gotti* († 1742) dos sorbonistas, *Honorato Tournely* († 1729) e *Abelly* († 1691) dos Wirceburgenses (1766-1771), isto é, dos teólogos jesuítas de Würzburgo, entre os quais Kilber e Holtzclau.



Mas depois de 1750, começava a decadência da teologia, devida, de um lado, ao jansenismo, ao galicanismo, ao josefinismo, ao febronianismo, de outro lado, à invasão do racionalismo, do deísmo, do iluminismo, nascido na Inglaterra (Cherbury, † 1648), e na França (Bayle, † 1706) e espalhados por tôda a Europa, favorecido e propagado pelos corifeus intelectuais da revolução.

2. Os estudos teológicos tomaram *novo impulso* depois que, passada a tempestade da revolução, a ordem foi restabelecida. O renascimento caracteriza-se pela volta à doutrina dos Padres (Adão Mohler, † 1838) e à teologia e filosofia antigas ou escolástica (Kleutgen † 1883). O Concílio Vaticano pôde colhêr os frutos dessa renovação.

O renascimento da dogmática iniciou-o de certo modo o professor *Libermann* de Mogúncia († 1844), o qual, na sua obra magistral ("Institutiones dogmaticæ", ed. 2, 1869), retomou o método antigo e exerceu vasta influência. Recordamos, aqui, sòmente o nome de Adão Möhler que renovou a patrística e a simbólica. Mui depressa a dogmática viu-se ameaçada pela filosofia idealística alemã, que penetrou na teologia protestante (Hegel) e seduziu alguns teólogos católicos que tentaram dela servir-se, para explicar o dogma (Günther, Hermes). O Concílio Vaticano, cujas decisões foram em grande parte redigidas por *Kleutgen,* na constituição "Dei Filius" para combater as perigosas infiltrações do racionalismo, sublinhou de modo categórico o caráter sobrenatural do dogma, traçou as normas das relações entre a teologia e a filosofia, e afirmou, com tôda precisão dogmática, a autoridade magisterial da Igreja. A fim de opor uma barreira ao kantismo e ao hegelismo, que haviam já impregnado tôda a teologia positiva protestante e ameaçavam sèriamente também a teologia católica, em geral, para reconduzir a teologia às bases firmes da tradição, Leão XIII prescreveu o estudo da filosofia tomística, com a encíclica *Aeterni Patris,* de 4 de agôsto de 1879. Pio X na *Pascendi,* 8 de setembro de 1907, renovou a prescrição. Atendendo prudentemente às circunstâncias do tempo, formulou êste juízo sôbre o método teológico: "Certamente, a teologia *positiva* exige hoje mais atenção, que no passado, mas não deve prejudicar a teologia escolástica".

Do renascimento do escotismo (*neo-escotismo*), fala Minges, que muito contribuiu para o mesmo renascimento, em "Franziskanischen Studien", 1914, pp. 137-165. Chama a atenção sôbre o fato que "nem uma só tese do Escotismo jamais foi ferida com uma censura". * Para informações mais amplas veja-se *Bettoni,* "Vent'anni di studi scotisti" Milano, 1943. *



http://www.obrascatolicas.com

**Tratados.** — Tratados completos de dogmática foram escritos por Klee, Perrone, Schwetz, Kenrick, Dieringer, Knoll, Berlage, Oswald, Hurter, Glossner, Katschthaler, Bautz, Schell, Chr. Pesch, Tepe, Simar, Egger, Einig, Diekamp, Pohle-Gierens, Pohle-Preuss, Specht-Bauer, Minges, Lercher, Hermann, Tanquerey, Souben, Paquet, Heinrich-Gutberlet, Scheeben-Atzberger, Hervé, Hugon, Van Noort, Lepicier, Zubizzarreta, Chiesa, Crosta, Manzoni, Marchini, Mazzella, Parente-Piolanti, Daffara, Baisi, Ceriani, Cordovani, Calcagno-Bozzola-Greppi etc. Entre os *autores de tratados isolados,* lembramos Staudemeir, Kuhn, Jungmann, Franzelin, Palmieri, Wilmers, Stentrup, Satolli, Mazzella, Schanz, Sasse, Billot, Jansens, Del Prado, De San, Lahousse, Schiffini, Van der Meersch, Lennerz, D'Alès, Boyer, Galtier, Stolz, Garrigou-Lagrange, Siri etc. *

Obras sôbre a *história dos dogmas*: Bach, Klee, Zobl, Schwane, Tixeront, De Groot; sôbre a *patrologia*: Möhler, Bardenhewer, Altaner, Mannucci, Tixeront-Calliari, Cayré que apresenta também a história da teologia.

**Dicionários e enciclopédias.** — Digno de menção particular é o *Dictionnaire de théologie catholique,* dirigido por Vacant-Mangenot-Amann, já terminado, em 15 volumes de 3000 colunas cada um, Letouzey e Ané, Paris. Contém vastas e ricas monografias sôbre cada um dos dogmas e sôbre a teologia, sôbre as heresias, os livros da Escritura, os teólogos etc. A obra nasceu das exortações e recomendações de Pio X, referentes aos estudos teológicos modernos. Ao lado desta poderosa enciclopédia teológica, estão o *Dictionnaire de la Bibbie,* dirigido por Vigouroux, com seu *Supplément* em via de publicação, o *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* de D'Alès, o *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de D. Cabrol e Leclerq. Para a Alemanha, citamos o *Lexikon für Theologie und Kirche* de Buchberger, 10, vols. ed. Herder. * Para a Itália, a *Enciclopedia Cattolica,* a *Enciclopedia Ecclesiástica* editada por Vallardi, em preparação. Por seu notável valor teológico, lembramos também, embora protestante, Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament.* Para a teologia protestante: *Realencyklopadie für protestantische Theologie und Kirche,* ed. 3, aos cuidados de A. Hack, citada neste manual com a sigla REPT. *

**Revistas.** — Notável contribuição para os estudos teológicos é dada pelas revistas entre as quais citamos: Angelicum (Roma), Antonianum (Roma), Divus Thomas (Piacenza), Doctor Communis (Torino-Roma), Ephemerides theologicæ Lovanienses (Bruges), Euntes docete (Roma), Gregorianum (Roma), La Scuola Cattolica (Venegono Inferiore-Varese), Marianum (Roma), Nouvelle révue théologique (Tournai), Orientalia Christiana e Orientalia Christiana periodica (Roma), Recherches de science religieuse (Paris), Révue de sciences philosophiques et théologiques (Paris), Révue de sciences religieuses (Strasburgo), Révue thomiste (Paris); Salesianum (Torino), Sapienza (Roma), Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck), Revista Eclesiástica Brasileira (Brasil), Revista de Cultura Teológica (S. Paulo).



3. **A evolução do protestantismo** apresenta as fases seguintes: 1) a época da *revolução contra a Igreja* na qual o ódio contra o Papado, constitui o vínculo de união de tôdas as tendências; 2) a obra da sistematização na *ortodoxia* mediante a filosofia escolástica aristotélica com *Melanton,* "Loci communes" pelo ano de 1550; *Calvino,* "Institutio religionis christianæ"; *Chemmitz,* "Examen Conc. Tridentini", 1565-1573; *Gerhard,* "Loci comm. theol.", 1620-1621; 3) o *pietismo* que propugna uma vida de fé, sem fórmulas de fé, uma piedade de igrejinha (Spener, † 1705; Tersteegen, Franke, Zinzendorf, e a sua "comunidade de irmãos"); 4) o *racionalismo da época da Enciclopédia* que admite sòmente Deus, a liberdade e a imortalidade (Semler, † 1791); 5) o *racionalismo com o historicismo*: a teologia da experiência de Schleiermacher etc. 6) o *misticismo moderno* destacado da história e da Escritura: experiência religiosa, teologia de imanência, o novo Protestantismo dogmático, a história comparada das religiões que elimina mais ou menos todos os elementos fixos no Evangelho; 7) o *Movimento* em favor da Igreja sôbre o modêlo do anglicanismo; 8) o movimento para a *união geral das Igrejas,* com duas tendências: uma adogmática chamada "for life and work", outra dogmática, chamada "for faith and order", * 9) A reunião das duas tendências no *Concílio Ecumênico das Igrejas,* que teve sua primeira assembléia em Amsterdam em 1948. Vejam-se *Algermissen,* La Chiesa e le Chiese, Brescia, 1944, pp. 733-753; desenvolvimento da teologia protestante; *Dedieu,* Protestantisme, Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 850-907, onde estão expostas as tendências análogas atuais. *

http://www.obrascatolicas.com

LIVRO PRIMEIRO

# DEUS

O estudo de Deus constitui, evidentemente, a parte mais importante da dogmática (Sab 15,3; Jer 9,23-24; Jo 17,3), e dado que Deus pode ser considerado na unidade da natureza e na Trindade das Pessoas, o tratado divide-se em duas partes: Deus Uno e Deus Trino.

* "Na antiga teologia, escreve *A. Stolz* (De Trinitate, p. 4), punha-se em primeiro lugar a trindade das Pessoas; na Idade Média, Pedro Lombardo empreende também a sua exposição da doutrina de Deus, com o mistério da Trindade ao que faz seguir o que se refere à unidade da natureza e das operações.

Também a *Suma* de Alexandre de Hales, não apresenta uma divisão completa dos tratados de Deus Uno e de Deus Trino. Em S. Tomás, porém, encontramos esta divisão, o que se pode talvez explicar pela sua oposição ao sistema dos árabes ou por motivos pedagógicos". *

PRIMEIRA PARTE

## DEUS NA UNIDADE DA NATUREZA

O estudo de Deus na unidade da natureza costuma ser dividido em três partes. A primeira, considera-lhe a *existência*, a segunda, a *essência* e a terceira, os *atributos*.

PRIMEIRA SEÇÃO

### *A existência de Deus*

A existência de Deus é *pressuposta* pela dogmática como "preambulum fidei", e demonstrada na apologética; constitui todavia, artigo de fé e o Concílio Vaticano definiu a possibilidade de se conhecer a Deus naturalmente. Ela, portanto, pertence à dogmática, por duplo título. Nós aqui limitamo-nos a considerar o conhecimento da existência de Deus. Segundo a doutrina católica a possibilidade de conhecer a Deus é dupla: uma natural e a outra, sobrenatural. Sendo nossa tarefa determinar os limites e a natureza dêste conhecimento, veremos: pri-

http://www.obrascatolicas.com

meiro o conhecimento natural de Deus, a sua realidade (§ 18) e suas características (§ 19); segundo: o conhecimento sobrenatural, tanto por via da fé (§ 20), como por via de visão (§ 21).

CAPÍTULO PRIMEIRO

## O CONHECIMENTO NATURAL DE DEUS

### § 18. A sua realidade.

**Deus, primeiro princípio e fim último de tôdas as coisas, pode ser conhecido com certeza mediante a luz natural da razão humana, através das coisas criadas. — (*De fé*).**

**Explicação.** — O *Concílio Vaticano* definiu: "S. q. d. Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea que facta sunt, naturali rationis humanæ lumine *certo cognosci* non posse, a. s." (s. 3, De Revel. can. 1, Denz. 1806; cfr. c. 2). O Deus, cujo conhecimento é definido, é o Deus único, verdadeiro, pessoal, o Deus criador e não um ser-primeiro panteisticamente concebido. O Concílio aponta os dois princípios de conhecimento: o *objetivo,* as coisas criadas, o subjetivo, a razão humana, e entende a razão concreta do homem decaído, à qual Deus não concede outros auxílios, senão o concurso geral. Note-se que o Concílio define sòmente em princípio, a *possibilidade física* de se conhecer a Deus com a razão, e não que todos os homens o conheçam *de fato* e o *devam* conhecer por tal via ("posse" não quer dizer "factum esse"); por isso, não exclui que a maior parte dos homens cheguem a conhecer a Deus, não mediante a consideração racional do mundo e de si mesmos, senão por meio do ensino e da educação recebida de outros. O Concílio visa mais o ateísmo, o qual, recebido o conhecimento de Deus, nega-lhe a existência, do que o estado de simples natureza ainda não chegado ao pleno conhecimento de Deus. É preciso ainda observar que à possibilidade física de um conhecimento moral de Deus, deve-se unir a necessidade moral da revelação *sobrenatural;* de fato, no estado de natureza decaída, os homens só se podem elevar dificilmente, lentamente e de modo incerto, ao verdadeiro conhecimento de Deus (Vatic. s. 3, c. 2, Denz. 1786; S. th. II-II, 2, 4).

**Provas.** — O *Antigo Testamento* não sentia, de per si, nenhuma necessidade de insistir sôbre o conhecimento natural de Deus. Deus, conhecia-o sobrenaturalmente, pela revelação; abraçava-o na *fé;* tinha-o tantas vêzes *experimentado* na história sagrada, e já as primeiras linhas da Escritura falam luminosamente dêle. Mais tarde, porém, Israel entrou em contato com a incredulidade pagã e os livros *gregos* da Escritura, contra esta incredulidade, afirmaram também o conhecimento natural de Deus. "Estultos todos aquêles homens envolvidos na ignorância de Deus, que dos bens visíveis não souberam conhecer aquêle que é; nem à consideração das obras reconheceram o artífice...; pois da beleza e grandeza das criaturas, argumentando, pode-se intuir o primeiro Factor" (Sab 13,1-5). Nesse mesmo tempo, afirmam a possibilidade da idolatria (Sab 13,9-14,21). Pode-se também dar que, algumas passagens dos Salmos (cfr. Sl 13,1 (8,2-7; 72,96 e também, 12,7) que exprimem os mesmos pensamentos da *Sabedoria,* contenham uma alusão à incredulidade no mesmo Israel, a qual devia, sem dúvida, manifestar-se como ateísmo prático e negação desaforada da lei divina.



*Jesus* lembra muitas vêzes a ação misericordiosa de Deus na criação (Mt 6,26-32 etc.), mas noutros lugares pressupõe o Deus da revelação, "o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó" (Mt 22,32). Israel, a quem Jesus se dirigia, acreditava em Deus. Não se dá o mesmo com *S. Paulo,* cujos olhares se voltam, sobretudo para os pagãos, aos quais censura repetidamente por seu insuficiente conhecimento de Deus, do qual são responsáveis. Assim, na Epístola aos Romanos: "Revelatur ira Dei de cœlo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent, quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur ( *νοούμενα καθορᾶται* ) sempiterna quoque ejus virtus et divinitas ( *δύναμις καὶ θειότης* ) ita ut sint inexcusabiles = A justiça vingadora de Deus manifesta-se do céu contra tôda forma de impiedade e contra tôda forma de malvadez, cometidas por aquêles que postergam a genuína noção de Deus, em seu perverso operar, pois os atributos de Deus que podem ser conhecidos, foram por Deus mesmo a êles manifestados. Os atributos invisíveis de Deus, de fato tornaram-se visíveis depois que Êle criou o mundo, porque entrevêem-se nas mesmas coisas criadas. Dentre êstes atributos está também o seu eterno poder e sua divindade, de modo que aquêles (que o negam e o ofendem) não têm desculpas" (Rom 1,18-20).

Como se vê, S. Paulo não faz senão desenvolver os pensamentos da Sabedoria (13,1-5): a verdade de Deus, é *manifesta,* mas é *sufocada* inìquamente de modo que fica inoperante. Depois da criação, o que é invisível em Deus pode ser conhecido. Êle é *visto* com os olhos do

http://www.obrascatolicas.com

espírito, vê-se sua eternidade, seu poder e sua divindade. Por isso um justo juízo é reservado àqueles que negam a Deus; o teísmo dos pagãos é, portanto, produto da sua vontade e êles poderiam dêle sair sem revelação sobrenatural.

Que o homem pode conhecer naturalmente a Deus, deduz-se também de uma passagem *moral*: "Cum enim, gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ejusmodi legim non habentes, ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis *conscientia* ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die cum judicabit Deus occulta hominum, secundum evangelium meum per Jesum Christum = Os pagãos, que não têm leis (positivas), quando cumprem com a lei (natural) as obras prescritas pela lei (mosaica) são leis para si mesmos, mesmo não tendo uma lei (isto é, para êles é lei a consciência). Êles mostram escrita nos seus corações a noção daquilo que é lícito ou proibido; prova disso é sua consciência e os raciocínios com os quais entre si os pagãos acusam-se ou se defendem, até aquêle dia, no qual Deus confirmará e modificará êstes juízos secretos dos homens por meio de Jesus Cristo, conforme o Evangelho que eu prego" (Rom 2,14-16).

Não só o conhecimento da existência de Deus, mas também o de sua vontade, como é perceptível, na lei moral, é possível aos pagãos; a vontade de Deus manifesta-se nas disposições morais naturais e no juízo da *consciência,* que é como uma antecipação do juízo universal.

Por fim, o Apóstolo refere-se aos vestígios impressos por Deus na história, que é dirigida pela Providência. Lembra aos pagãos de Listra: "O Deus vivo que fêz o céu e a terra, o mar e tudo o nêle existe, êste Deus, nas eras passadas, permitiu que todos os povos caminhassem por seus caminhos; todavia, não ficou sem se dar a conhecer, por que fêz o bem, mandando-lhe do céu chuva e estações frutíferas, para vos dar nutrição em abundância e para encher vossos corações de alegria" (At 14,15-16). No Areópago de Atenas fala do mesmo modo: "O Deus desconhecido que por vós é honrado, é o Deus criador, que não mora em templos feitos pela mão do homem, mas enche o universo com seu poder vital. De um só homem êle fêz sair todo o gênero humano, para povoar tôda a superfície da terra e determinou para cada nação a duração de sua existência e os limites de seu domínio, a fim de que tôdas procurem o Senhor e se esforcem por o encontrar como tateando. E não que Êle esteja longe de cada um de nós, pois nêle vivemos, movemo-nos e estamos" (At 17,26-28).

S. Paulo indica assim três vias para se conhecer naturalmente a Deus: 1) a da ordem *física;* 2) a da ordem *moral;* 3) a da ordem *histórica.* Poder-se-ia ainda dizer que, segundo o Apóstolo, Deus encontra-se por meio da reflexão no mundo e em nós mesmos.



**Os Padres.** — Tendo que combater o paganismo com seu politeísmo, os Padres encontraram-se na mesma situação do autor do livro da Sabedoria e serviram-se dos mesmos argumentos. Os *apologistas* apelam para o fato da criação, marcadamente à sabedoria, à ordem e à razão que se manifestam no universo criado. Pròpriamente é o Logos que, por tôda parte, no cosmos e na humanidade, revela seus vestígios (λογος σπερματικος) (*S. Justino,* Apol. 1, 18-20; 2, 10-13). *Tertuliano* aduz, além da prova externa, cosmológica, a interna, *psicológica.* Nossa alma tende naturalmente para Deus, tem o pressentimento da eternidade e o exprime instintivamente (De Testimonio animæ). *Atenágoras* deduz a prova da unidade de Deus da própria noção de Deus. Dois deuses limitar-se-iam recìprocamente, e por conseguinte, suprimir-se-iam, pois o verdadeiro Deus *deve* necessàriamente encerrar em si *tôda* perfeição (Legatio, 5-8). *S. Teófilo* mostra como o curso regular das coisas manifesta a existência de Deus: "Quando se vê um navio navegar pelo mar e dirigir-se para a praia, não se duvida de que há no mesmo um pilôto que o guia. Assim, é preciso admitir-se um Deus condutor de tôdas as coisas, embora não seja visto, com os olhos da carne" (Ad Autol. 1, 1-5). Afirma, porém, como S. Paulo (Rom 1, 24-32) e a maior parte dos Padres, que a condição para atingir o conhecimento de Deus é a pureza do olhar, isto é, do coração; um cego não pode ver a luz do sol, por mais brilhante seja (Mt 5,8).

*S. Agostinho* apresenta uma prova de Deus, muito sua; conforme ao seu platonismo, pensa que o mundo inteligível seja mais real que o sensível e que, como êste, deve ser também seu fundamento. Em nós os princípios supremos do mundo inteligível impõem-se com forte evidência ao espírito e justamente seguindo-os julgamos, de modo universal e uniforme o verdadeiro, o belo, o bem e os seus contrários. Estas normas supremas foram co-criadas em nós por Deus. Êle mesmo é o arquétipo, a luz em nós, na qual conhecemos todos os valores espirituais. Mas, do mesmo modo que Deus é o sol dos espíritos, nós somos como imagens, como espelhos do seu Ser. Daí as freqüentes exortações a procurar Deus dentro de nós: "Não andes no exterior, entra em ti mesmo, no interior do homem mora a verdade" (De vera relig. 39, 72). Além disso, há em nós um desejo natural de Deus, que em conseqüência das imperfeições e da influência moral da nossa existência, faz-nos aspirar à perfeição e à completação naquele que é o supremo e imutável bem. "Nosso coração está inquieto, enquanto não descansar em ti" (Conf. 1, 1). Êste pensamento *Kant* o repetiu a seu modo, e dêle fêz uma prova da existência de Deus, como postulado da razão prática.

**A Escolástica.** — S. Tomás diz: "Creaturæ quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt; quia invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur... Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur (Sab. 14, 11) quod creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insi-

http://www.obrascatolicas.com

pientium. Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo" (S. th. I, 65, 1 ad 3). A propósito de Hebr 1,5, nota com tanta verdade, quanta profundidade: "As criaturas manifestam-nos Deus e no-lo escondem (cfr. S. Tom. in Rom. 1, 17). "Todo homem tem a faculdade natural de conhecer a Deus e de o amar, faculdade esta fundada *in ipsa natura mentis quae est communis omnibus hominibus*" (S. th. I, 93, 4).

### As provas da existência de Deus em S. Tomás.

Há *cinco* e repousam tôdas no *princípio de causalidade.*

1. *Prova tirada do movimento.* Vemos que tôdas as criaturas animadas e inanimadas, racionais e irracionais, estão em movimento, sofrem modificações. Ora, o movimento não é senão a passagem do poder (potentia) ao ato (actus). Esta só se realiza por meio de outro ser, já em ato: "Omne autem quod movetur *ab alio* movetur". Efetivamente, nenhum ser pode, por si, passar da potência ao ato, pois não pode, a um só tempo e sob o mesmo aspecto, estar simultâneamente em potência e em ato. Mas se todos são movidos por outros, é necessário admitir-se um ente imóvel, como causa do movimento. Ora, não se pode remontar indefinidamente na série das causas (regressus in infinitum). Se não houver um primeiro motor, não haverá nenhum outro motor, não haverá portanto, movimento. Ora, o primeiro motor, não movido por nenhum outro é, por conseguinte, o Ser absoluto, o "actus purus", o "ens movens immobile". Esta prova tirada do movimento está em S. Tomás como a mais clara e a mais convincente, prendendo-se a ela tôdas as outras.

2. *Prova da causa eficiente.* Nenhum ser produz-se a si mesmo, nenhum é "causa sui", porque a causa é anterior ao efeito; êle é necessàriamente produzido por um outro. De novo, a sã razão deve remontar a uma causa primeira, pois um "regressus ad infinitum" é impossível. O primeiro é a causa do médio e êste, do último. Ora, o intermediário pode ser *único* ou constituir uma longa série. Mas se o primeiro faltar, não haverá médio nem último; é mister, portanto, admitir-se uma causa primeira (causa prima).

3. *A terceira prova* é tirada da *contingência dos sêres.* Os sêres são, em particular, como em geral, contingentes, isto é, podem sem contradição existir e também não existir. Se, porém, algo existe, é porque foi trazido à existência por uma causa. Ora, pôsto que o universo é contingente, não mostrando sinal algum de intrínseca necessidade, é preciso tenha sido chamado à existência por uma causa, a qual deve existir necessàriamente, isto é, ser dotada de intrínseca necessidade. De outro modo, exigiria outra causa, e cairíamos assim no "regressus in infinitum". Por conseguinte, há um "ens necessarium".



4. *A quarta prova* é tirada dos *graus* dos sêres. Nêles há o bem, o verdadeiro, o nobre, em diversos graus. Mas, tal gradação só é possível enquanto os sêres se aproximarem, mais ou menos, do Ser que possui a perfeição no mais alto grau, que é perfeitíssimo, isto é, a plenitude do bem, do verdadeiro. Êste comunica a todo ente a perfeição que lhe convém, e fá-los todos participantes das suas perfeições. É preciso, portanto, afirmar a existência de um "ens perfectissimum".

5. *A quinta prova é tirada da ordem no universo.* Tôdas as criaturas, do sol ao fio de erva, têm a *tendência para um fim* (teologia). Ainda que não conheçam o escopo de seu movimento, tendem ordenadamente para êste fim e procuram alcançá-lo como seu supremo bem. É preciso, portanto, necessàriamente, admitir-se uma causa inteligente, que as ordena tôdas, sem o saberem, para o próprio fim, dando-lhes inclinação para o alcançar. Tal causa deve ser dotada de altíssima inteligência "ens sapientissimum". Esta prova é a mais fácil porque se funda em verificações ao alcance de todos, sendo admitida também por Kant.

Assim, portanto, a razão, apoiando-se na consideração do mundo e de si mesma, demonstra a existência de um *ens a se,* de uma *causa prima,* de um *ens necessarium,* de um *ens perfectissimum et sapientissimum.* Nós o chamamos Deus (S. th. I, 2, 3; C. Gent. 50, 13).

A estas cinco provas, a *Apologética* acrescenta outras *duas.* A *primeira* é a de S. Agostinho, tirada das verdades eternas e necessárias, por ex., a dos primeiros princípios do conhecimento. Exigindo êles um fundamento, não o podem ter senão em Deus, fonte primeira de todo ser e de tôda verdade (ens maxime verum). A *segunda* prova é de natureza moral e percebida pela consciência, tendo sido proposta por S. Paulo (Rom 2,14): funda-se na obrigação geral, patente a tôda consciência, de praticar o bem e de observar a ordem moral. Esta obrigação, que não depende, nem do homem em particular nem da humanidade em geral, só pode ser fundada no Criador de tôda humanidade.

*A prova ontológica de S. Anselmo* (proslogium) repelida por S. Tomás e pela maioria dos filósofos, é defendida por alguns, com S. Boaventura, Descartes, Spinoza, Leibnitz, Hegel, Fichte, Lotze. Partindo da idéia de Deus deduz-lhe a existência real (transitus de genere ad genus) e nisso está um vício incurável. Deus, diz Santo Anselmo, é, segundo noção que dêle temos, um ser tão perfeito que não podemos imaginar outro maior. Entre suas perfeições devemos incluir a existência, do contrário, faltar-lhe-ia uma perfeição; já não seria o maior ser possível. Ao que S. Tomás responde que não nos podemos fazer uma idéia de Deus *a priori,* mas sòmente *a posteriori.* É verdade que Deus é "quoad se" uma "veritas per se nota", mas não o é absolutamente "quoad nos"; Êle nos é conhecido sòmente "per ea quæ facta sunt" e sòmente partindo do mundo, estamos em condições de demonstrar sua existência e algumas perfeições que lhe são inseparáveis, como a aseidade e sua qualidade de absoluto (S. th. I, 2 1; I, 12, 12; C. Gent. 1, 10-39).

http://www.obrascatolicas.com

**Objeções.** — Contra as provas da existência de Deus alegam-se sobretudo a sua transcedência absoluta e a distância infinita que o separa das criaturas. O próprio Concílio Lateranense IV diz: "Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda: Entre o Criador e a criatura a semelhança jamais é tal que a dissemelhança não a sobrepuje" (Denz. 432). Devemos portanto, reconhecer a grande distância que separa Deus do mundo, mas *devemos,* no nosso pensamento, estabelecer uma ponte entre os dois, desde que o princípio de causalidade a isso nos obriga para explicar a existência do mundo. Subindo do mundo a Deus, estamos bem conscientes de dever reconhecer nêle um ser totalmente diverso do das criaturas. Deixamos o ser contingente e nos elevamos ao Ser absoluto, o qual nos é inacessível na sua essência. Efetivamente conhecemos apenas sua existência; tudo o mais, procuramos adivinhá-lo através de alguma analogia.

Para provarmos a existência de Deus pode-se insistir grandemente sôbre a *tendência* à felicidade, inata em todos os homens, e que é *geral, indestrutível e fundamental.* Ora, em cada homem, esta tendência não pode ser satisfeita pelo mundo e por seus bens. Assim, portanto, a menos de admitirmos que se trate de uma *tendência natural* ilusória, o que seria absurdo, é preciso que haja um bem eterno, capaz de a satisfazer. "Inquietum cor nostrum..." (S. Agostinho). Êsse argumento é um dos mais eficazes.

**Limitação.** — S. Tomás mesmo ensina que o conhecimento natural de Deus é imperfeito (S. th. I, 13, 5; C. Gent. 1, 34), misturado de erros (C. Gent. 3, 38), cheio de pontos de interrogação (C. Gent. 3, 39) e obscuro, dado que a criatura é apenas uma imagem muito imperfeita de Deus e que, além disso, depois do pecado, esta imagem é percebida pelo homem mui fracamente (C. Gent. 3, 38 ss.). Admite, todavia, que os antigos filósofos "cognoverunt Deum sicut ultimum finem" (In Rom. 1, 6).

**Opiniões errôneas.** — 1. *O ateísmo* nega a existência de Deus e afirma explícita ou implìcitamente a impossibilidade de o conhecer, ou pelo menos considera as provas da sua existência insuficientes (ateísmo, agnosticismo, criticismo). Històricamente, o ateísmo é antigo, nem sempre, porém, foi proposto na forma absoluta de negação de Deus, consistindo, o mais das vêzes, na rejeição do politeísmo, ou das divindades reconhecidas oficialmente, sem negar a divindade em si mesma. Isso explica como os cristãos e os pagãos acusavam-se recìprocamente de ateísmo. Sòmente nos tempos modernos aparece o ateísmo puro.[1]

[1] "Há diversas formas e causas de ateísmo. Há o ateísmo dos que não sabem discernir e denominar o hóspede interior, a luz inevitável, "que ilumina a todo homem que vem a êste mundo". Mas na proporção em que não "pecam contra esta luz" êles servem ao "Deus desconhecido"; e a etiquêta de ateu não passa disso". Há o ateísmo dos que diante das idéias deficientes de Deus, que lhes são apresentadas, ou ante dos abusos, às vêzes monstruosos, que se fazem das falsas concepções de Deus, rejeitam os ídolos e as superstições. O ateísmo dêstes é uma homenagem inconsciente a um ideal mais elevado, a uma aspiração que pode ser piedosa sob as aparências de impiedade. Há o ateísmo daqueles que conhecem bastante o verdadeiro Deus e as próprias paixões para não querer que Êle seja o que é; esta é uma homenagem involuntária àquele que odeiam, julgando negá-lo.

Mas também aquêles que estão mais certos de Deus que de si mesmos e do mundo e estão convencidos de que na medida em que Êle é ignorado, a humanidade inteira é ameaçada de ruínas e de corrupção, quanto devem fazer constantemente para evitar a censura: "Há no meio de vós alguém que não conheceis!" As desconfianças, as objecões, as dúvidas, as hostilidades contra Deus nascem em grande parte das idéias falsas que dêle se fazem". *Blondel.* La pensée. vol. II, pp. 393-394. Paris, 1934.



Êste, tendo assumido a forma militante, chama-se *antiteísmo*: tal o ateísmo de Marx, Nietzsche, Proudhon.

*O agnosticismo* afirma que a razão humana é incapaz de entender as verdades transcedentes, como a existência e a natureza de Deus (agnosticismo filosófico de Kant), ou que, em conseqüência do pecado original ficou de tal forma enfraquecida a não ter mais fôrça de conhecer estas verdades (agnosticismo religioso dos Reformadores, fideísmo protestante).. Contra as duas tendências, a de Kant e a de Lutero, dirige-se a definição do Concílio Vaticano. O Agnosticismo foi repetido pelo *Modernismo* (Denz. 2072-2073). A difusão do agnosticismo nos nossos tempos explica-se pela "educação, o exemplo, os preconceitos, o abuso e a deformação da religião, a exagerada estima de si, as depravações morais, a especialização excessiva dos estudos e das ocupações". (*Schanz Koch,* Apol., ed. 4, vol. I, p. 106).

2. *O tradicionalismo,* para combater as objeções da razão contra Deus e a revelação, apega-se a um meio radical: nega à razão a capacidade e o direito de julgar estas matérias e funda todo verdadeiro conhecimento de Deus sôbre a tradição da Revelação sobrenatural (Bonald, Bautain, Lamennais). A princípio era a Palavra (Jo 1,1), isto é, a revelação, o ensinamento de Deus, sem esta Palavra nenhum conhecimento de Deus seria possível. Como a tradição desta revelação é necessária, assim é também suficiente. *Lamennais* considera a razão individual incapaz de chegar ao conhecimento natural de Deus; põe, ao invés, o critério da verdade absoluta no consentimento geral de todos os homens e vê na difusão universal da idéia de Deus uma feliz confirmação da revelação, à qual se reconduz em última análise o mesmo consenso universal. Êste tradicionalismo rígido foi condenado pela Igreja (Denz. 1617), que se pronunciou com a mesma energia contra o professor *Bonnetty* que pregava o tradicionalismo nos seus *Annales de philosophie chrétienne.* Teve êle de subscrever entre outras, a seguinte proposição: "A razão pode provar (probare) com certeza a existência de Deus, a espiritualidade da alma, a liberdade do homem". Assim, teve de confessar que, contra o ateísmo, não se podia razoàvelmente apelar à revelação divina (Denz. 1649-1652). O tradicionalismo esquecia-se de que o elemento originário não é a palavra (a linguagem) mas a idéia que êle exprime. Quando se insiste sôbre a educação e a instrução, não se deve atribuir menor importância às disposições e às faculdades da inteligência. Nem todos os conhecimentos vêm do ensinamento; a inteligência, ao contrário, descobre-os freqüentes e numerosos por si mesma.

http://www.obrascatolicas.com

O *tradicionalismo mitigado* (Beelen, Laforêt, Ubaghs, Schanz etc.), não nega a capacidade nativa da razão de conhecer a Deus, mas pretende que para chegar a tal conhecimento tenha ela necessidade de uma formação teórica, mediante a *instrução*: os homens das florestas e os selvagens não chegariam sòzinhos ao conhecimento de Deus. De resto, cumpre lembrar que, como a Revelação teve lugar no início da humanidade, perpetuou-se em todo o gênero humano como revelação primitiva; de fato, jamais se desenvolveu uma religião puramente natural: tôda religião encerra "restos" da revelação primitiva. "Não há dúvida de que cada homem recebe uma rica herança de conquistas espirituais" diz *Schanz*, mas acrescenta que devemos reconquistar tal herança e valorizar o elemento tradicional com motivos internos, se queremos que tome consistência em nós (*Schanz-Koch* op, cit. pp. 168 ss. e 186 ss.). Sob esta forma mitigada o tradicionalismo não foi molestado pela Igreja. Não se deve, porém, afirmar que a Revelação seja absolutamente necessária para se chegar ao conhecimento natural: pois seria contra o Concílio Vaticano (Denz. 1786).

3. *A idéia inata de Deus.* Os Padres latinos e gregos falam muitas vêzes de uma idéia de Deus co-criada em nós com a natureza, de uma idéia inata (idea Dei innata). Pergunta-se, que entendiam com esta asserção. Depois de Descartes, Malebranche, Leibnitz, certo número de teólogos de tendência *platonizante*, como Drey, Kuhn, Klee, Staudenmaier, Thomassin etc., afirmaram com tal insistência a teoria da idéia inata de Deus que pareciam convencidos de uma presença em nós, anterior a tôda atividade racional, uma iluminação espontânea de Deus no nosso espírito. A noção de Deus baseada no pensamento racional não parece muito conciliável com tal idéia inata; de fato, aquêles teólogos, no mais das vêzes, pràticamente ignoram-na ou pelo menos concedem-lhe pouca importância. Esta opinião não foi condenada. Todavia, seus fautores não devem declarar intransponível o caminho indicado pelo Concílio Vaticano, quando afirma que uma consideração racional do mundo leva ao conhecimento de Deus. De resto, os partidários desta teoria esforçam-se inùtilmente por torná-la plausível, pois tôda idéia, como sua mesma noção o indica, é formada pela inteligência que a abstrai das realidades visíveis. As idéias *a priori* não são conciliáveis com a essência do pensamento humano discursivo.

A teoria só pode ser sustentada na sua forma mitigada, quando se entendem por idéia inata de Deus, nossas disposições naturais inatas, nossa capacidade e inclinação para conhecer a Deus. Mercê dessas disposições inatas, a alma sente-se levada, quando considera o mundo, para Deus, causa primeira e fim último de tôdas as coisas, espontâneamente, sem longas e cansativas indagações filosóficas, alcança a convicção certa da existência de Deus. Assim, S. Tomás explica o conhecimento inato de Deus, assim também, sem dúvida, compreenderam-no os Padres. Suas declarações não podem ser entendidas como à afirmação de uma idéia completa de Deus, recebida com o nascimento,



pois asseveram que um verdadeiro conhecimento de Deus é muito difícil e sempre imperfeito.

4. *O sentimento como fonte da idéia de Deus.* Depois de *Jacobi* e sobretudo depois de Schleiermacher, o Protestantismo faz derivar suas concepções religiosas e particularmente a idéia de Deus, do sentimento: Deus sente-se, não se conhece. Também para Kant, Deus não pode ser conhecido, mas sua existência é necessàriamente exigida pela razão prática. Tôda a "teologia" protestante moderna é, depois de Schleiermacher, uma teologia de sentimento, que se baseia na experiência religiosa individual. Mas a "experiência de Deus" sem verdade objetiva, é apenas uma "experiência de nós mesmos". "Nada do que existe pode ser *provado*, mas sòmente *experimentado* ou *sentido*, assim também Deus", escreve *João Mueller* (Gott, 1922, p. 3).

A *ortodoxia* oriental também repele a razão como meio para se conhecer a Deus naturalmente. Sòmente alguns teólogos, como Svetlov, admitem-no, pelo menos como fonte secundária de conhecimento ao lado da fonte primeira, que é o sentimento. Com isso explica-se o obscuro misticismo dos Russos.

Contra todo misticismo unilateral fazemos esta observação de princípio: êle não encontrará de modo algum um critério que lhe permita tirar da experiência subjetiva o objetivo, isto é, Deus.

5. O *neoplatonismo* ateve-se modestamente a um conhecimento de Deus puramente *negativo*. Não reconhecia a analogia entre o Criador e a criatura, ou só a admitia na proporção em que ensina *o que Deus não é*. Mas esta teologia negativa procurava alcançar um fundamento positivo pelo caminho da *ascensão mística*, ascensão que se realizava através das três bem conhecidas etapas da *purificação* (via purgativa), da *iluminação* (via illuminativa) e da *união* (via unitiva). Esta teoria invadiu a teologia patrística e a Escolástica (os Capadócios, S. Cirilo de Jerusalém, S. João Crisóstomo, Dionísio Areopagita, Hugo de S. Vítor, S. Boaventura, S. Alberto Magno, S. Tomás). * Veja-se *Arnou*, Platonisme des Pères, Dict. de théol. cath. t. XII, particularmente 2372-2387. *

6. Recorde-se ainda o movimento *teosófico* moderno, caracterizado por dois aspectos principais: 1) a experiência de Deus, própria dos *videntes* dirigentes; 2) a fé de autoridade dos *não videntes* dirigidos por aquêles. A teosofia é uma amálgama de idéias hindus e concepções ocultas espíritas matizadas de cristianismo. Rejeita tanto a experiência interna, como as provas racionais da existência de Deus e pretende colhêr diretamente a essência divina numa contemplação íntima do espírito. Os teósofos preparam-se para esta contemplação com o exercício ascético, especialmente com o Yoga, sendo sua contemplação moral budista. A antroposofia de *R. Steiner*, que toma por base o homem, ocupa o mesmo plano. Todos os homens, ensina êle, têm as disposições de videntes, mas as devem educar e aperfeiçoar, abandonando-se à autoridade que os levará a contemplar, com a parte mais elevada

http://www.obrascatolicas.com

de seu espírito ("os olhos do espírito" e "os ouvidos do espírito") a "sabedoria do homem" e de tôda a evolução da humanidade, que é panteìsticamente concebida. Steiner ensina a metempsicose, o karma, e afirma que sua antroposofia é o "cristianismo esotérico". Para êle, a terra tôda é o corpo místico de Cristo e a redenção é a incorporação substancial e não moral, ao Cristo. *Pio XI* proibiu participar dêste movimento moderno (A. A. S., 1919). * Cfr. v. Théosophie, Dict. de théol. cath. t. XV, 540-552; o mesmo v. na Enc. it. Trecc. vol. XXXIII, 535-536; *Busnelli*, Manual de Teosofia, vol. 4, Roma; *R. Guénon*, Le théosophisme, histoire d'une pseudo-réligion, Paris, 1921. *

7. *Não há então nenhuma experiência de Deus?* — Certamente há. O Salvador di-lo claramente: "Aquêle que guarda meus mandamentos, ama-me e será amado por meu Pai e eu o amarei e *manifestar-me-ei a êle*" (Jo 14,21). Trata-se, evidentemente, de uma revelação de Deus ao homem, mas em virtude da fé na Igreja que o anuncia e ainda mais pela graça conferida ao homem ou por amor do Espírito Santo (Rom 5,5), "Deus revelou seu Filho em mim" (Gál 1,16; cfr. Mt 16,17). Êsse é o caminho ordinário da experiência de Deus. Tôda via extraordinária, quando verdadeira, reduz-se a esta e termina, como em S. Paulo, na Igreja (At 9,17-19). É dessa experiência que S. Agostinho fala nas *Confissões*: "Muito tarde amei-te... Tu me chamaste em altas vozes e destruíste minha surdez, iluminaste, e, brilhante, fizeste desaparecer minha cegueira. Derramaste um suave perfume e eu o aspirei e suspiro por ti; saboreei-te e agora tenho fome e sêde de ti. Tu me tocaste e eu me inflamei do desejo de tua paz" (10, 27). Encontramos textos semelhantes em *S. Bernardo* (In Cant. Sermo 1,11; 74, 7) e em *S. Boaventura* (Itinerarium, 7, 6).[2]

## § 19. Características do conhecimento natural de Deus.

Nosso conhecimento natural de Deus é: 1) com referência à sua forma, um conhecimento *mediato;* 2) com relação a seu conteúdo, um conhecimento *analógico*; 3) com relação à sua perfeição, um conhecimento *inadequado;* 4) mas, com relação ao seu valor, um conhecimento *verdadeiro.*

[2] A experiência de Deus, ou conhecimento místico, define-se: "uma sabedoria experimental, afetiva, divinamente infusa, pela qual o espírito, purificado de tôda desordem é unido intimamente a Deus, nos atos sobrenaturais de fé, de esperança, de caridade" (Cordier). "Este conhecimento, escreve Journet, não é um esoterismo; não é reservado a um pequeno número de iniciados, mas aos humildes de coração, a todos cuja alma é grande e a carne crucificada". "Eu te rendo glória e louvor, Pai, Senhor do céu e da terra, que escondeste estas coisas aos sábios e aos inteligentes e as revelaste aos pequenos". "Sim, Pai, porque assim te agradou" (Mt 11,25-26). Henrique Bremond recordou o fato seguinte: aquela que devia fundar um dia as Bernadinas reformadas, estando na infância, em Ponçons, "encontrou-se com uma pobre pastôra, que lhe pareceu, a princípio, tão ignorante a ponto de não ter nenhuma idéia de Deus. Levou-a consigo. Aquela maravilhosa jovem rogou-lhe, chorando copiosamente que lhe ensinasse o que devia fazer para terminar o seu *Pater*, porque, dizia, na sua linguagem das montanhas, não o sabia fazer. Há quase cinco anos, quando pronuncio esta palavra, *Pater*, e considero que aquêle que está lá em cima (e assim dizendo levantava o dedo) é meu pai, choro e fico o dia nesse estado, pastoreando minhas vacas". (Histoire d. sent, relig. en France, Paris, 1916, t. II, p. 66). Se se quiser falar de esoterismo, aqui, não se entenderá mais o da inteligência e do esfôrço humano, mas o do amor divino, das preveniências e preferências da graça, que deserta das alturas para se reunir nos vales. É um esoterismo graças ao qual os últimos se tornam os primeiros, os pobres, ricos e os ignorantes, sábios". (*Journet*, Conoscenza e inconoscenza di Dio, tr. dal cfr. Milano, 1947, pp. 91-92).



É um conhecimento *mediato,* isto é, "per ea quæ facta sunt" (Vatic.). Não encontramos de modo algum na terra a essência de Deus, mas sempre e sòmente suas obras, as idéias criadoras realizadas, as quais, segundo S. Paulo, trazem em si mesmas o signo do poder eterno e da divindade. Segundo a Sabedoria, elas fazem-nos conhecer a Deus, por "modo de comparação", de uma maneira analógica; não, portanto, na sua forma própria (per speciem propriam), mas de uma forma alheia, moldada nas coisas (per species alienas).

Visto que nenhum caminho *direto* se nos abre para conhecermos o Ser divino, só o podemos conhecer por vias *indiretas.* A *Escolástica* indicou três dêsses caminhos, ou melhor, um tríplice processo, para se chegar ao conhecimento de Deus: a via de afirmação (via affirmationis aut causalitatis), a da negação (via negationis) e a da transcedência (via eminentiæ).

Ela entende: 1) que, através das coisas criadas, conhecemos que Deus existe, como sua causa; 2) que Êle não se identifica com elas, ao contrário, delas difere essencialmente e não há nêle absolutamente *nenhuma* imperfeição; 3) que Êle pode ser concebido como tendo, num grau infinito, as perfeições das criaturas. Daqui resulta o caráter mediato, inadequado, imperfeito do nosso conhecimento de Deus.

**O ontologismo** rejeita o conhecimento mediato de Deus. São seus fautores Vicente Gioberti († 1852) e Antônio Rosmini († 1855). Difundiu-se nos países latinos sobremodo na Itália. Segundo êles, conhecemos a Deus, não mediatamente, mas *imediatamente,* não por abstração, e sim por *intuição.* O conhecimento de Deus é, a um só tempo, o *primeiro* de todos os conhecimentos e a luz na qual tudo vemos. Em vez de subir, como quer o Concílio Vaticano, das criaturas a Deus, desce-se de Deus às criaturas.

Para *Gioberti,* a ordem do *conhecimento* deve corresponder à ordem do ser. Ora, Deus é o primeiro na ordem do ser (in ordine ontologico), portanto, também na ordem do conhecimento (in ordine logico). Com isso, é também justificado o nome de *ontologismo,* dado que Deus, o ser puro (το οντως ον, ο ων), e seu conhecimento é a base dêste sistema filosófico. Segundo Gioberti, portanto, percebemos imediatamente a verdade divina, de modo intuitivo e não por abstração. As criaturas servem sòmente para nos fazer passar do conhecimento direto, mas ainda inconsciente e impreciso, a um conhecimento reflexo e claro. Não que se intue completamente tôda a essência divina, mas sòmente enquanto, no ato da Criação, ela se nos manifesta como o Ser Criador



http://www.obrascatolicas.com

e por isso mesmo nos seus atributos de ser absoluto, de verdade, de bondade e de beleza.

*Rosmini* partiu inicialmente da idéia inata de Deus. Não a concebia como uma forma de conhecimento imanente ao nosso espírito, isto é, como idéia do ser universal, *do ser ideal,* que percebemos imediatamente e no qual vemos tôdas as coisas. Evidentemente, confunde-se aqui o ser abstrato, vazio e geral, com o Ser absoluto, perfeito e eminentemente concreto de Deus; isso dá ao ontologismo um verniz de panteísmo, ainda que êle se defenda enèrgicamente da suspeita dessa conseqüência. * Para uma ampla e mais precisa exposição, veja-se *Cordovani,* Il Rivelatore ed. 3, Roma, 1945, pp. 65-86, onde é relatado um escrito de Pagani em defesa de Rosmini. *

*Condenação da Igreja.* O Concílio de Viena (1311-1312) já havia condenado os Begardos, que ensinavam poder-se contemplar a Deus sòmente com as fôrças da inteligência, sem o lume da glória. Os ontologistas porém, não se sentiam absolutamente atingidos por essa condenação, porque afirmavam que não se conhece perfeitamente tôda a divindade, nem, por conseguinte, a Trindade, e que êsse conhecimento não implica a bem-aventurança eterna, para a qual o lume de glória é absolutamente necessário. Uma forma anterior do ontologismo, a de Malebranche (1715) e do Card. Gerdil (1802), não fôra reprovada pela Igreja. Aconteceu o mesmo para o moderno ontologismo, no seu princípio; mas a 18 de setembro de 1861 um decreto do S. Ofício censurou (tuto tradi non posse) sem nomear nenhuma, sete proposições dentre as quais, três, pelo menos, pertenciam ao ontologismo (Denz. 1894 ss.).

*A crítica do ontologismo* resulta do que dissemos do nosso conhecimento mediato de Deus, conhecimento confirmado pela Escritura e pela Tradição. *Filosòficamente* o ontologismo ameaça degenerar em panteísmo. Confunde o Ser absoluto e por si subsistente com o ser abstrato, o Ser simples, pela sua perfeição infinita, com o ser vazio por falta de determinação. Inùtilmente os ontologistas apelam para *S. Agostinho,* pois, antes de tudo, não ensina êle ser possível, dêste modo, um conhecimento direto e intuitivo de Deus; ao contrário, afirma muitas vêzes, como todos os Padres, que conhecemos melhor o que Deus não é, do que aquilo que é (verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur, De Trin. 7, 4; cfr. 1, 8). S. Agostinho chama a Deus de luz, na qual vemos tôdas as criaturas, porque, criadas à imagem de Deus, refletem-se à sua luz. Sua inteligibilidade procede da sua eterna inteligência (illuminatio nostra participatio Verbi est, De Trin. 7, 2; cfr. 12, 24); o mesmo se diga das noções em si eternas, necessárias e universais, do verdadeiro, do bem, do belo. Jamais, entretanto, *identificou* estas essências com Deus, como faz o ontologismo, nem nos primeiros escritos, onde sua doutrina do conhecimento depende ainda fortemente de Platão. S. Agostinho passou da doutrina platônica da "reminiscência" a uma teoria pessoal da "iluminação divina da alma"; mas, segundo sua teoria, não vemos a Deus em si mesmo, e nem mesmo a luz divina, enquanto tal; mas vemos os sêres *inteligíveis* iluminados por essa luz. * Para a teoria agostiniana da iluminação, que se poderia chamar "intuicionismo moderado", vejam-se *Gilson,* Introduction à l'étude de S. Augustin, Paris, 1929, pp. 103-125; *Thonnard,* Storia della filosofia, pp. 230-236, Desclée, Roma, 1949. *



**Para a vida espiritual.** — *O conhecimento de Deus* é possível, a todos os homens normais, ainda que tenha cada qual sua própria via para lá chegar. Mas, para que êste ato de conhecimento se produza é preciso, como para a vista corporal, que se verifiquem três condições: 1) é necessário ôlho são; 2) é necessário que a vista seja dirigida para o objeto; 3) é necessário que o objeto seja visível, que seja iluminado pela luz. Sôbre o primeiro ponto, os Padres, seguindo Mt 5,8, oferecem-nos numerosas e sérias advertências: olhos impuros não vêem claro, pois jamais encontram tempo para se dirigirem a Deus. A êles parece haver ocupação melhor que atender a problemas transcedentes. A religião desta terra, e não a religião medieval do além! é uma moderna palavra de ordem. As questões do conhecimento de Deus, enfim, devem ser esclarecidas pela luz da *graça,* para se tornarem inteligíveis e solúveis. Por isso, do centurião Cornélio, está escrito nos Atos, que "*rezava* contìnuamente a Deus" (10,2).

Se Deus manifestou-se a nós na criação e continua a se manifestar, Êle quer estejamos atentos e abertos a esta manifestação. Eis porque Jesus nos disse: "olhai os pássaros..., olhai os lírios" (Lc 12,24,27). A consideração séria e sensata da natureza é uma meditação religiosa, um aprofundamento do conhecimento de Deus, uma renovação da fé. Justamente porque as realidades divinas têm sua imagem na natureza, Jesus dirige-se contìnuamente a elas nas suas parábolas, e ilustra por via de imagens naturais as verdades do mundo espiritual. Os pregadores e os catequistas fariam bem em imitá-lo.

**Leitura.** — ***As condições para o conhecimento de Deus.*** — A existência de Deus é o princípio da religião e, dizemos também, da moralidade. No fundo, para quem não crê numa outra vida, que supõe Deus, a moralidade só existe como algo de parasitário, repousando sôbre o que se rejeita... Quem, porém, crê na existência de Deus, sente-se responsável diante dêle. A afirmação de Deus coincide com a afirmação do dever, do dever mais pleno e obrigatório, visto na prospetiva da eternidade. Ora, se a afirmação de Deus coincide com a da moralidade, supõe por isso mesmo um início de vida moral, uma necessidade e um desejo de vida correta. O homem totalmente fechado em si mesmo pelo egoísmo ilimitado, o homem indiferente para com a verdade e que se diverte com a mentira, não só não está em condições de afirmar que Deus existe, mas nem mesmo de tomar a sério as provas da sua existência. Exige-se portanto, um mínimo de sinceridade, de boa vontade, de desejo do verdadeiro e do bem, para admitir que Deus existe. Muitas vêzes êsse mínimo já está em ato mesmo se os homens não o percebem; provam-no as repentinas conversões de maus, aos quais, uma boa palavra fêz santos. Êste mínimo pode ser pouco, mas é indispensável. É necessário, como dizem os Escolásticos, certa conaturalidade com as realidades espirituais para as compreender, e antes, para saber que existem. Essa condição não destrói o fundamento objetivo da nossa certeza,

http://www.obrascatolicas.com

como não afirma a objetividadet da luz, quando digo que o globo ocular privado da retina, não a pode ver.

Kierkegaard considerou a religião como a função por excelência "existencial" do nosso espírito. São conhecidas suas amargas zombarias dos pregadores, que ensinam o que não praticam. Para êle, ser religioso significa encontrar-se com Deus, chocar-se com a própria existência no Mestre Divino. Errou, talvez, em ver no cristianismo só o aspecto trágico e terrível; teve, porém, razão de se rebelar contra as filosofias, como a de Hegel, que querem manter a idéia de Deus, esvaziando-a do seu tremendo conteúdo. É evidente que o problema de Deus é o problema do sentido da vida, da natureza da morte, do destino humano; e, segundo a vida que o homem empreendeu, a existência de Deus é para êle promissora de salvação ou de perdição eterna. Nenhuma outra afirmação reveste nossa existência no que ela tem de mais real e de mais profundo, do que a afirmação de Deus. Nenhuma outra, por isso, suscita sentimentos tão intensos e, para alguns, tão contrários. Antes de se apresentar a um homem um argumento, que seu proceder e seus sentimentos rejeitam, será prudente lembrar-lhe o respeito ao primado do espiritual, e fazê-lo compreender o caráter *pessoal* da existência; isto é, que devemos, nós mesmos, construir com nossos atos, que já trazemos em nós o nosso destino pelo fato mesmo de que nos decidimos, que a nossa responsabilidade diante dos homens é apenas o sinal de uma responsabilidade superior em que tudo se joga.

Finalmente, afirmar a Deus é um ato de liberdade, e não há ato de liberdade que não possa ser repelido. Se todo juízo é, por sua natureza, um ato intelectual, *especificado* pelo intelecto, é também uma *ação*. Implica pelo menos um mínimo de atenção, pois une duas noções, que se poderiam deixar de lado; no seu *exercício*, o juízo é um ato de vontade. Para os juízos abstratos ou para os que se referem a têrmos indiferentes, quase não intervém a liberdade; mas quando o juízo toca em algo que nos é caro, então sabemos excogitar raciocínios de justificação, para negar até mesmo a evidência e afirmar o que nos agrada. Aquêle que acha no seu proceder e na sua atitude interior motivos para negar a Deus, fàcilmente os transforma em argumentos. O fenômeno do ódio de Deus é um fenômeno real. Sem recordar a magia negra, a história apresenta-nos personagens como Keriolet que, chegando-se a uma janela, durante um tremendo temporal, provocava Deus, a querer fulminá-lo. O caso de Nietzsche, não fôra a patologia de um delírio talvez caracterizado muito antes da crise de Turim, é o de um homem fascinado pela vertigem da perversidade; êle quer ser Judas, teve o desejo de *matar a Deus*, e de se perder, lançando-se nas chamas, como Empédocles. O homem salva-se ou condena-se pelo fato de primeiro aceitar a Deus livremente ou o rejeitar. Nada pode obrigar a vontade dos maus: *mesmo se um morto ressuscitasse êles não acreditariam* (Lc 16,31).

Se estas são as condições do conhecimento de Deus, as provas de sua existência serão eficazes sòmente quando as almas tiverem sido preparadas para as compreender e possuírem já as disposições que tornam possível admiti-las. Refletindo sôbre cada uma das três condições expostas, poder-se-á chegar a uma arte prática para abrir os corações à luz". *Gaston Rabeau*, Dieu, son existence et sa providence, Bloud et Gay, Paris, 1933, pp. 155-158.



CAPÍTULO SEGUNDO

# O CONHECIMENTO SOBRENATURAL DE DEUS

## § 20. A fé em Deus.

**1. Deve-se crer na existência e na natureza de Deus em virtude da revelação sobrenatural. — (*De fé*).**

**Explicação.** — No comêço de todos os símbolos de fé está êste artigo: "Creio em Deus". Por conseguinte, a fé em Deus é o ensinamento mais certo da Igreja. Ninguém tem o direito de negar esta fé, depois que tiver tomado conhecimento da revelação sobrenatural. A ninguém assiste o direito de querer substituí-la por um conhecimento natural de Deus.

**Prova.** — No Antigo Testamento, a fé em um Deus único possuía forte acento antipoliteístico e era continuamente afirmada na oração cotidiana: "Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est" (Dt 6,4). *Jesus* faz sua essa profissão de fé: "Primus omnium mandatum est: audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est" (Mc 12,29). Êle recomenda a seus discípulos: "Creditis in Deum et in me credite" (Jo 14,1). *S. Paulo*: "Credere oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit" (Hebr 11,6).

Os Padres pregam a fé em Deus, na sua existência e nos seus atributos, independentemente da verdade do conhecimento natural de Deus. Era preciso, portanto, que estivessem convencidos de que as duas verdades pertencem a ordens diferentes e que uma não exclui a outra.

*S. Tomás* põe aqui um problema: pergunta se algo *conhecido* pela razão pode ser também *crido* pela fé, e responde: "É impossível que a mesma pessoa tenha, sôbre um só e mesmo objeto, formalmente considerado, a ciência e a fé... Todavia, uma mesma pessoa pode ter ciência e fé sôbre um mesmo objeto, quando considerado sob diferentes pontos de vista. Neste modo, pode-se *saber* por demonstração, que Deus é único e *crer* por fé, que Êle é em três Pessoas" (S. th. II-II, 1, 5). A maior parte dos teólogos são desta opinião. Outros, ao invés, opinam ser possível a fé não sòmente com relação à essência de Deus, mas também à sua existência. Fazem notar que as provas da existência de Deus constituem-na uma série de argumentos interdependentes de difícil apreensão, e que a conclusão final dêsses argumentos não é bastante evidente para prescindir ser *reforçada* pela luz e pela fôrça

http://www.obrascatolicas.com

da fé, para se tornar convincente. A certeza da fé é certeza sobrenatural, a da ciência é natural. Em todo caso, a demonstração da essência de Deus, que no pensamento concreto não se pode separar de sua existência, necessita grandemente do socorro da fé, como ensina S. Tomás mesmo. Enfim, pode-se dizer que o primeiro artigo de fé: "Eu creio em Deus" conserva *todo* o seu valor, fora e acima das provas de razão, pois não afirma sòmente o conhecimento teórico da existência de Deus (credo Deum esse), nem apenas a sua veracidade (credo Deo), verdades essas que poderiam ser só de razão, mas compreende a adesão e a dedicação de todo o homem a Deus (credo in Deum). Esta verdade foi aclarada pela primeira vez e com insistência por S. Agostinho (cfr. S. Tom. S. th. II-II, 2, 2). * Para uma explicação eficaz do "credere Deum, Deo, in Deum", veja-se *J. Mouroux*, Io credo in te, Brescia, 1950, pp. 19-37: sôbre a gênese de tal fórmula, cfr. *T. Camelot*, Rev. de sc. ph. et théol. 1941-42, pp. 149-155). *

2. O conhecimento sobrenatural de Deus é mais rico, mais perfeito e mais seguro que o conhecimento natural.

Um simples confronto das profissões de fé da Igreja com o conteúdo da teologia natural, mostra-nos quanto a revelação enriqueceu e aperfeiçoou nosso conhecimento natural de Deus. Além do que o conhecimento sobrenatural de Deus é muito mais seguro, pois não se apóia sôbre o frágil instrumento da faculdade cognoscitiva individual e nem mesmo sôbre o testemunho, não obstante mais precioso, da razão humana universal, mas sôbre a autoridade de Deus, que não pode enganar-se, nem enganar.

Ensina *S. Tomás* a imperfeição de nosso conhecimento sobrenatural de Deus com expressões assaz fortes. Segundo êle, Deus, é para os próprios crentes um "Deus desconhecido", ainda que à luz da fé o conheçam muito melhor do que à luz da razão. "Embora por revelação da graça não conheçamos nesta vida a essência de Deus e neste sentido unimo-nos a Êle como a um desconhecido (quasi ignoto), todavia, conhecemo-lo de um modo completo enquanto nos são revelados mais numerosos e mais excelentes efeitos de seu poder, enquanto, graças à revelação, atribuímos-lhe algumas perfeições, cujo conhecimento a razão natural não poderia alcançar" (S. th. I, 12, 13 ad 1). "Nullus philosophorum *ante* adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam æternam quantum *post* adventum Christi scit una vetula per fidem" (Exp. s. Symb. Apost. 1).

3. As formas (os conceitos, as enunciações), dos dois conhecimentos sobrenatural e natural de Deus, são semelhantes: colhemos as mesmas verdades sobrenaturais em conceitos naturais.



Um conhecimento de Deus absolutamente livre do antropomorfismo e do antropopatismo não existe na terra. Mesmo na fé vemos a Deus "como num espelho e por enigma" e não ainda "face a face" (I Cor 13,12).

Seria injusto acusar-nos de sustentar um antropomorfismo ingênuo. Estamos bem cônscios de não poder aplicar as múltiplas noções, assim como as encontramos, ao Ser simples e absoluto que é Deus e mesmo depois de as ter purificado e sublimado, sabemos que só podemos ter dêle, e das suas perfeições, uma idéia imperfeita. Pois esta sublimação de conceitos deve elevar-se até o infinito, e o infinito é *para nós* uma noção negativa, inatingível. Não obstante, estamos certos de que alguma coisa, no ser divino, corresponde a essas noções que nós formamos e que exatamente no Ser divino estas noções, cuja primeira fonte está nêle, encontram sua perfeição e sua verdade definitiva. Deve-se portanto distinguir o conhecimento *imperfeito* do conhecimento *falso* e vão. Reconhecemos por verdadeiro, mesmo aquilo que conhecemos imperfeita e incompletamente, pois *o que* conhecemos e pelo pouco que conhecemos, corresponde à verdade. Quiséssemos ter por verdadeiro sòmente o que conhecemos de modo adequado e compreensivo, em nossos conhecimentos poucas ou mesmo nenhuma verdade haveria.

Quando atribuímos a Deus perfeições criadas, seguimos uma lógica prudente, ao passo que o *panteísmo* e o *monismo* entendem estas perfeições imediata e formalmente como divinas e atribuem a "Deus" um grande número de qualidades e de estados muitas vêzes contraditórios, — a eternidade e o tempo, o absoluto e o contingente, imutabilidade e a mutabilidade, o infinito e o finito, a unidade e a multiplicidade, a semelhança e a diferença, o espírito e a matéria: tudo é um, tudo é Deus.

**Leitura.** — ***Conhecimento de Deus pela luz da fé.*** "A razão humana pode conhecer com verdade o Ordenador invisível do universo, seu poder, sua eternidade. Ela pode dizer com verdade que Êle é; e que é remunerador para aquêles que o procuram, e que é poderoso, e bom e sábio... Êste conhecimento poderia ser suficiente para aclarar o caminho do homem para seu fim último, se fôra êle criado no estado de natureza pura e destinado a uma bem-aventurança pròpriamente humana.

Mas o homem foi convidado por Deus, desde o princípio, a participar, de modo inaudito, da bem-aventurança pròpriamente divina. Êle foi criado, não para o que é por natureza, um homem; mas para se tornar, por graça, o que não poderia ser por natureza, participante da própria natureza divina. E para o preparar para êste destino sublime, desde os primeiros passos da sua existência, os raios da luz da fé e da graça não deixam de bater de mil maneiras às portas e às janelas de sua alma.

Se recusa concreta e obstinadamente essa luz misteriosa, se a repele deliberadamente, no fundo de seu coração, se prefere seu egoísmo e paixão, o conhecimento natural de Deus, ainda que em si, sempre bom e verdadeiro, não sòmente começará a apagar-se nêle, mas por fim, não o salvará, ainda que a êle continui a agarrar-se: assim como não salva os anjos maus. Então, poder-se-á dizer, tomando-se as palavras de Pascal, que se perderá nobremente, mas que é sempre uma grande loucura perder-se.

http://www.obrascatolicas.com

Se êle abre-se, ao invés, no secreto do seu coração a esta divina luz, sua inteligência emergirá ao murmúrio do oceano de vida natural, na liberdade imprevisível de outra vida. Servir-se-á ela, ainda, neste novo mundo, dos conceitos e das enunciações. Dirá de novo que Deus é; que Êle é remunerador para aquêles que o procuram; que é poderoso, bom e sábio... Mas estas afirmações assemelhar-se-ão a pérolas postas sob o sol, reluzirão numa clareza desconhecida à metafísica, adquirirão um sentido translato. A fé divina aderirá a Deus com tamanho poder, tocará, no coração das trevas divinas, tal centro de profundidade, que crendo que *Deus é*, crerá, antecipada e implìcitamente, tudo o que a revelação ulterior do mistério da augusta Trindade lhe poderá um dia mostrar; e assim como crerá que *Deus é remunerador* para quem o procura, ela crerá antecipadamente e na obscuridade, tudo o que o mistério da Encarnação redentora virá mais tarde tornar-lhe manifesto.

Quando Abraão ouve Javé chamá-lo do fundo dos céus, e dizer-lhe: "Eu sou o Deus onipotente", prostra-se com o rosto por terra (Gên 17,1 e 3); quando Moisés ouve Javé responder-lhe "Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó", e esconde o rosto, com mêdo de olhar para Deus (Êx 3,6), a fé que curva suas cabeças para terra, dissolve tão completamente a resistência interna de seu espírito, que já se dispõe a acolher numa igualdade de plano, a revelação explícita dos mistérios da Trindade e da Encarnação redentora.

O que a Epístola aos Hebreus quer ensinar, proclamando no capítulo XI que é preciso, para nos aproximarmos de Deus, "crer que Êle existe e que é remunerador para aquêles que o buscam", é que a luz, dever-se-ia dizer a magia da fé — oferecida, já dissemos, a todos os homens e glorificada em todo aquêle capítulo — atraindo ao campo da sua influência, enunciados conceituais, como "Deus é" ou "Deus é remunerador", confere-lhe um valor de verdade tão excelso, que, de repente, se precipitam ao último recesso do mistério da existência divina (a Trindade) e da Providência divina (a Encarnação redentora). Dêsse modo, a fé é o único conhecimento capaz de iluminar eficazmente o caminho do homem decaído para o seu destino concreto, que é sobrenatural; único conhecimento verdadeiro de maneira bastante alta, pura e total, para ser imediatamente salutar". *Charles Journet,* Conoscenza e inconoscenza di Dio, Ed. di Comunità, Milano, 1947, pp. 57-59.

## § 21. A visão de Deus.

**1. O conhecimento intuitivo de Deus é "in se" absolutamente impossível para todo espírito criado e é, por conseguinte, estritamente sobrenatural. — (*De fé*).**

**Explicação.** — Para se opor à tendência persistente da falsa mística em confundir o natural e o sobrenatural, a Igreja teve, no Concílio de Viena (1311-1312), que condenar a teoria dos Beguinos e dos Begardos: "Quod anima non indiget lumine gloriæ, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum" (Denz. 475). Não obstante a tese contrária definida objetivasse a alma humana, os teólogos a estendem, com razão, também aos anjos e não sòmente a êles, mas também a tôda inteligência criada e possível (omnis intellectus creatus et creabilis) com o fim de acentuar em Deus o seu caráter de Ser sobrenatural único, absoluto e primordial, e de



qualificar como graça tôda elevação da criatura à vida divina: a tese constitui assim o fundamento da doutrina da graça.

**Prova.** — A idéia da visão de Deus, evoluiu, como muitas outras, em clareza. No Antigo Testamento vale a regra fundamental de que Javé é absolutamente invisível. Deus disse a Moisés: "*Non poteris* videre faciem meam; non enim videbit me homo et vivet" (Êx 33,20). *Jesus* confirma esta doutrina e admite, como observa S. João, apenas uma exceção, a da sua própria visão divina: "Deum nemo vidit unquam, unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit" (Jo 1,18 ss.; I Jo 4,12). "Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo, hic vidit Patrem" (Jo 6,46; Mt 11,27). *S. Paulo,* não obstante os êxtases que o elevaram ao terceiro céu (II Cor 12,1-6), reconhece a invisibilidade de Deus: "Qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat *inaccessibilem* quem nullus hominum vidit, sed nec videre *potest* (I Tim 6,16; cfr. I Cor 13,12).

**Os Padres.** — Afirmaram êles muitas vêzes a invisibilidade, a incompreensibilidade e a transcendência de Deus com expressões bastante fortes. Assim *Minúcio Félix*: "Hic nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, nec æstimari, sensibus maior est, infinitus, immensus, et soli sibi tantus, quantus est, notus" (Oct. 18). No ensinamento dos Padres assumem marcada importância três passagens da Bíblia: Êx 33,20 e Jo 1,18, com relação à impossibilidade de se ver Deus e Mt 18,10, onde está dito que os anjos vêem sempre a face do Pai. Os dois primeiros, porém, detêm a precedência. *S. Irineu* escreve a propósito do Êx 33,20: "Homo etenim *a se* non videt Deum" (Adv. h. 4, 20, 5). *Orígenes* exprime-se do mesmo modo: "Mens nostra ipsum *per se ipsam* Deus sicuti est non potest intueri" (De princ. 1, 1, 6). Respeitante a Jo 1,18, nota êle que o Evangelista "manifeste declarat omnibus qui intelligere possunt quia *nulla natura* est cui visibilis sit Deus... Quoniam naturaliter videri impossibile est" (ib. 1, 1, 8). Cfr. *S. Atanásio,* Orat. c. Gent. 35, Migne, 25, 69; *S. Hilário,* Tract. sup. Ps. 118, 8 n. 7, Migne, 9, 554. Os Padres gregos afirmam, com rigor quase igual, a impossibilidade de se ver a Deus, mesmo para os anjos do céu, não obstante Mt 18,10. Assim S. Basílio diz que "o conhecimento dos anjos é um conhecimento "rudimentar" em comparação da visão face a face" (Ep. 8, 7, Migne, 32, 256). *Dídimo,* o *Cego,* julga a Deus tão altamente invisível que mesmo os anjos não lhe podem penetrar a essência (De Trin. 3, 16, Migne, 39, 783); do mesmo modo *S. Epifânio* (Hær. 70, 7, Migne, 42, 349). *S. João Crisóstomo* trata mais freqüentemente dessa questão, tendo escrito uma obra especial, "De incomprehensibili" (Migne, 48, 701, ss.), na qual afirma que, apesar de sua elevação acima de nós, os anjos não conhecem a essência de Deus, mas sòmente as três Divinas Pessoas. Θεος αοματος... απλωςπαση τη κτισει (ib. 3, 1, Migne, 48, 720; In Jo. hom. 15, Migne, 59, 98).

http://www.obrascatolicas.com

Cumpre interpretar benignamente S. João Crisóstomo e os demais Padres gregos, considerando: 1) que discutem contra a teoria da plena compreensibilidade de Deus propugnada por Eunômio; 2) que exprime o conceito em si justo, da incompreensibilidade de Deus, de modo um tanto rigoroso; efetivamente, a dogmática atribui sòmente a Deus um conhecimento compreensivo e adequado de Deus. Onde S. João Crisóstomo não discute, reconhece a "visio Dei" (Ad Theod. lap. 1, 11, Migne, 47, 292: "Non ultra in ænigmate neque per speculum, sed facie ad faciem"). Acêrca da polêmica dos Capadócios contra Eunômio, que fazia consistir a íntima essência de Deus na ἀγεννησια (inascibilidade), veja-se *Diekamp,* Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa, Münster, 1896, pp. 119-180; e Dict. de théol. cath. t. V. coll. 1507-1513.

*A razão* reconhece a impossibilidade de se ver a Deus quando reflete que Êle é o ser absoluto, sem relação necessária com as criaturas, por conseguinte, só cognoscível enquanto livremente se manifesta e se nos comunica pela graça. De resto, ela só conhece nos limites do poder de conhecimento, que possui e Deus sobrepuja infinitamente êsses limites: "Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur", e "Deus maior corde nostro" (I Jo 3,20).

**2. Se o espírito criado é incapaz por natureza de ver a Deus, pode disso se tornar capaz pela graça. — (*De fé*).**

**Explicação.** — Esta verdade foi definida por Bento XII, por ocasião de uma controvérsia que surgiu relacionada com um sermão pelos mortos, do seu predecessor João XXII. Os bem-aventurados "vident divinam essentiam visione *intuitiva* et etiam faciali... divina essentia *immediate* se nude, clare et aperte eis ostendente" (Denz. 530). O Concílio de Florença exprime-se de modo mais preciso ainda: "Intueri Deum unum et trinum sicuti est" (Denz. 693; cfr. Dict. de théol. cath. t. II, coll. 653-696).

**Prova.** — O *Antigo Testamento* acentua vivamente a invisibilidade de Deus; mas tem também uma escatologia muito pobre. Todavia, contém os germes da "visio beata". Certo número de textos falam de uma visão *maravilhosa* de Deus nas teofanias (Gên 16,13; 32,30; Êx 3.6; 24,11; Jud 6.22 ss.; 13,22; III Rs 19,11-13; Is 6,1 ss.); ou na "glória" que o envolve (Êx 16,10; Lev 9,6,23; Núm 14,10; 16,19; 17,7; 20,6; Sl 101,17), ou ainda sob a figura dos anjos (Jud 6,12,22; 13,3,21). Muitas vêzes Javé "deixa-se ver", manifesta-se diante de seu povo, concluindo alianças e com ações extraordinárias (fogo do céu etc., Gên 17,1 ss.; 35,9; 48,3; Êx 6,3; Lev 9,4; 16.2; Dt 5,14). Mas além destas aparições maravilhosas de Deus, encontramos, especialmente nos Salmos, uma série inteira de expressões das quais surge o pensamento *verdadeiramente religioso* de uma "visio Dei" atribuída, não só aos eleitos, mas em geral aos homens justos e piedosos durante a vida terrena. Assim, alguns textos falam de uma busca do rosto de Deus, de uma visão do Senhor, no seu santuário, na sua luz (Sl 10,8; 16,15; 23,6; 26,8.13; 33,5-6; 35,10; 62,3; 104,4). Por certo devemos entender estas passagens no sentido de uma aproximação local de Javé no seu *santuário* terrestre; mas, insistindo continuamente sôbre a "justiça" como meio da visão, êsses textos indicam além disso uma visão espiritual de Deus, uma harmonia íntima com Êle e, por conseguinte, o sentimento do seu auxílio. Por vêzes também aparece, mas ainda fracamente, a idéia da visão *escatológica,* da visão beatífica, sòmente, porém, como bem de salvação do tempo messiânico futuro (Is 52,8; 60,2,20; Sl 101,17).



Só o *Novo Testamento* contém a revelação explícita da visão beatífica: "Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt" (Mt 5,8). "Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum" (I Cor 13,12 ss.; cfr. 9 ss.). Ao conhecimento de Deus "como num espelho", "enigmático", "parcial", "agora", opõem-se o conhecimento "face a face", "então". São Paulo insiste sôbre a mudança entre agora e então. S. João sôbre a razão ontológica da visão de Deus; esta encontra-se em germe no presente estado de graça e será a plena manifestação do que é atualmente nossa filiação divina: "Carissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam, cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum *sicuti est*" (I Jo 3,2).

**Os Padres.** — S. Irineu mostra que Deus se manifestou aos homens de modo diverso: "*Videbitur* autem et in regno cœlorum paternaliter, Spiritu quidem præparante hominem in Filio Dei, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in æternam vitam, quæ unicuique evenit ex eo quod videat Deum" (Adv. h. 4. 20, 5). *S. Cipriano* celebra a felicidade dos mártires que fecham os olhos na terra, mas logo os abrem no céu, "ut Deus videatur et Christus" (De exh. martyrum 13). *S. Agostinho* novamente se une (Civ. 22, 29, 1) à I Cor 13,9-13 e continua: "Præmium itaque fidei nobis visio ista servatur de qua et Joannes Apostolus loquens: cum apparuerit" etc. (I Jo 2,3). Na polêmica contra Eunômio, os Capadócios exprimem-se com muita *reserva* em tôrno da visão de Deus na outra vida. Cfr. Diekamp, op. cit. § 10.

A *Escolástica* não pôde certamente aduzir provas de razão para o mistério absoluto da visão beatífica, mas confuta as objeções oponentes. Em S. Tomás, C. Gent. 3, 39, 54. No 3, 54, são refutados os argumentos contrários. Desnecessário insistir-se demasiado sôbre a distância entre

http://www.obrascatolicas.com

Deus e a inteligência criada, como se fôssem absolutamente estranhos e sem nenhuma relação, como, por ex., o som para os olhos e as côres para o ouvido. O ser divino é, ao contrário, cognoscível em si, e se a capacidade da "visio Dei" falta completamente à inteligência criada, pode recebê-la com a *elevação* sobrenatural das suas aptidões naturais e isso acontece como diremos logo, por meio da luz de glória. "Divina substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid *omnino* extraneum ob ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu; nam divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium" (cfr. S. Th. I, 12, 4 ad 3).

**3. A elevação do espírito criado à visão beatífica realiza-se mediante a luz de glória. — (*De fé*).**

**Explicação.** — No tocante à definição desta verdade veja-se o n. 1 do parágrafo. O têrmo luz de glória, "lumen gloriæ", é expressão escolástica técnica, tirado *literalmente* da Escritura (Sl 35,10) e usado em sentido dogmático.

**Prova.** — A necessidade da "luz de glória" resulta de duas premissas: o homem é, por natureza, inteiramente incapaz da visão beatífica, por outro lado, a visão beatífica é-lhe de fato destinada por Deus como fim último. Deve-lhe portanto, a natureza ser elevada pela graça, se deve êle alcançar seu último fim: a visão de Deus. Segundo S. João, esta visão há de ser o desenvolvimento da filiação divina, e para o evangelista a filiação divina é ontològicamente sobrenatural, fundada sôbre o "renascimento" espiritual; com maior razão a visão beatífica.

**Os Padres.** — Acentuam fortemente a impossibilidade para a nossa razão de conhecer a Deus e, por conseguinte, o caráter de graça da visão beatífica; no entanto, ainda ignoram a expressão: "luz de glória". Sòmente com S. Tomás e S. Boaventura cria-se tal expressão. (*Stochmann*, na Rev. Theologie und Glaube, 1909, p. 519).

*Natureza da luz de glória.* A palavra "luz" é no Antigo Testamento e ainda mais em o Novo, imagem da divindade que é luz (Is 60.19; Jo 8,12; 9,5; I Jo 1,5; I Tim 6,16 etc.). A luz é, em si, aquilo que em Deus é visível, perceptível, cognoscível aos anjos e aos homens. Por êsse motivo a graça, que possibilita a "visio Dei", é chamada "lumen" e por constituir ao mesmo tempo a eterna bem-aventurança, chamam-na "lumen gloriæ".

Mas o que é em si mesma essa luz? É, certamente, como tôda graça, uma realidade *misteriosa*. Se produz a *visão* de Deus, deve residir na *inteligência*. Para dela têrmos idéia, dado seu caráter de mistério, devemos recorrer a *analogias*. A faculdade natural de conhecimento corresponde ao "lumen" (naturæ), o conhecimento de fé repousa no



"lumen" (fidei); em ambos os casos trata-se de uma dotação *permanente* da inteligência; de fato, é fundamento de uma vida durável e não de um estado intermitente como a profecia. A luz de glória cria, portanto, uma condição estável na alma. Chamam-na *habitus* e, por analogia com a graça santificante, caracterizam-na como qualidade permanente, inerente à alma e, de modo mais preciso, como "habitus operativus" que torna a inteligência capaz dos atos vitais (actus vitales) permanentes da visão beatífica. Pelos mesmos motivos aduzidos para a graça santificante, é necessário admitir-se que esta luz de glória, é em si e no seu princípio, Deus mesmo, na sua natureza luminosa perfeita (Deus lux est, I Jo 1,15), mas enquanto graça possuída pelo homem, só pode ser algo de criado (gratia creata et non gratia increata). Se a graça santificante é já uma participação da natureza de Deus (participatio divinæ naturæ), por mais forte razão o é a luz de glória, que torna a alma "deiforme" no mais alto grau possível. Pode-se, portanto, definir a luz de glória: *uma capacidade de conhecer, sobrenatural e criada, infusa na alma, que enquanto qualidade sobrenatural, é inerente de modo permanente à inteligência "per modum habitus operativi" e a torna apta à visão intuitiva do Ser divino, sem a mediação entre Deus e a inteligência de qualquer imagem ou idéia.*

*Nota.* Poderá Deus, na glória, ser visto com *os olhos do corpo?* S. Agostinho procurou muitas vêzes perscrutar êste misterioso problema (Civ. 22, 29, 2; Retract. 41; Ep. 148). Mas a opinião comum resolve-a negativamente por causa da diferença entre o espírito e o ôlho corporal, mesmo se glorificado.

4. Mas a própria visão intuitiva de Deus fica muito aquém do seu objeto, pois não é compreensiva. "Deus incomprehensibilis" (Later. IV, Vatic. Denz. 428, 1782); o que vale também para a glória.

Nesse sentido devemos entender os *Padres* gregos, citados acima. A *razão* reconhece que o princípio filosófico "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur" vale em todos os casos, mesmo para a glória. Sòmente Deus conhece a si mesmo de modo infinito e compreensivo; as criaturas só o podem conhecer em medida finita. Esta dupla verdade, que os bem-aventurados vêem a Deus de modo imediato e intuitivo, não, porém, de modo compreensivo, costuma-se expressar com uma frase concisa: "Beati vident Deus totum, sed non totaliter", isto é: nenhuma particularidade dos atributos, das Pessoas, das ações e das relações é excluída dêste conhecimento — nem a Trindade — mas tôda a plenitude do Ser divino na sua extensão e profundidade não é compreendia por nenhuma inteligência criada. Um ser finito é incapaz de um ato infinito. "Quæ Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei" (I Cor 2,11).

* "Quando a fé ceder o lugar a Deus (a fé é meia-noite, Deus, o meio-dia), quando nossas inteligências, interiormente confortadas pela

http://www.obrascatolicas.com

luz da glória, forem, por fim, tocadas imediatamente pelo incêndio da essência divina, que se tornou a "forma inteligível" iluminada, na qual ser-nos-á comunicada tal qual a divina infinidade, quando Deus nos terá dado "sua luz para que possamos colhêr sua luz", todos teremos então "a bôca ao manancial" onde beberemos desde o princípio, plenamente (sem nenhum vácuo em nós, sem nenhuma disponibilidade vacante e, portanto, sem nenhuma variação, nem enfado, nem progresso possível), cada qual, eternamente, segundo a capacidade, na proporção do que tiverem sido na vida terrena sua sêde, seu desejo, seu amor, mas ficando todos absolutamente satisfeitos. É esta a maravilhosa, inefável dialética dêste conhecimento dos eleitos: serão sempre insaciáveis e, ao mesmo tempo, saciados: "Aquêles que me comem, terão ainda fome, e aquêles que me bebem *ainda terão sêde*", diz o Eclesiástico, 24,29; e S. João, ao contrário: "Aquêle que beber da água que eu lhe der *não terá mais sêde* por tôda a eternidade" (Jo 4,14). *Journet,* Conoscenza e inconoscenza di Dio, p. 97. *

**Para a vida espiritual.** — A *Visão de Deus* é o fim de nossa peregrinação terrestre. Como o viandante olha muitas vêzes, com ardente desejo, para a meta final de sua viagem, assim há também um *desejo religioso* do nosso último fim. Devemos excitá-lo e nutri-lo em nós e nos outros; é um filho da esperança cristã. Já o piedoso israelita suspirava pela vizinhança de Javé e dos seus santuários em Jerusalém. Jesus exprime esta espectativa religiosa na oração, particularmente naquela em que pede sua glorificação (Jo 17,5) e procura infundir êste ardente desejo em seus discípulos. S. Paulo alimenta-o no coração e nas primeiras comunidades cristãs e sabe maravilhosamente excitá-lo na alma dos fiéis, desviando-lhes enèrgicamente o olhar das realidades terrenas, para o orientar aos bens celestes: "Quæ sursum sunt quærite, quæ sursum sunt sapite" (Col 3,1 ss.). S. Agostinho expressou seu ardente desejo com estas famosas palavras: "Inquietum est cor nostrum" no princípio das *Confissões*. Êste desejo constitui o elemento dinâmico e unificante da vida dos santos, tão variada nas suas formas. Sentem êles como uma misteriosa e santa nostalgia, ao afastar, na meditação, seu olhar do mundo, para o dirigir ao céu. O anelo principal de tôda vida cristã, chegada à *maturidade* deveria ser êste: "Oh! como eu quisera deixar a agitação do mundo para entrar na paz de Deus, sair das trevas da fé para me imergir na luz da visão!" Não é talvez êste o sentimento que anima os discursos de adeus de Jesus, particularmente aquêles em que visa consolar seus discípulos? (Jo 14,17). Quem se instala e se ajeita cômodamente aqui neste mundo, como se a vida terrena fôsse definitiva, não terá, absolutamente, vontade de mudar de residência. Seu desejo é permanecer aqui: "sicut et ethnici qui spem non habent!".

SEGUNDA SEÇÃO

# *A essência de Deus*

Não obstante a afirmação do "Deus incomprehensibilis" que vale também para o além, nem a revelação, nem o ensinamento da Igreja desistiram de perscrutar o Ser de Deus, pois dada a sublimidade do objeto, um conhecimento dêle, ainda que modesto, é infinitamente precioso e benéfico.

Sendo a existência e a essência inseparável em Deus, do conhecimento de sua existência já podemos ter certa *idéia* do seu Ser. Procuremos agora, aperfeiçoando esta idéia, formar uma "noção de Deus" sem pretender seja adequada e completa. Antes de tudo, no capítulo primeiro, veremos esta noção na Revelação, para a seguir, no segundo capítulo, ver como a razão, iluminada pela fé, procurou aprofundá-la.

CAPÍTULO PRIMEIRO

## DEUS SEGUNDO A REVELAÇÃO

### § 22. A noção de Deus na Bíblia.

**Antigo Testamento.** — *Israel* não hauriu sua idéia de Deus da filosofia, ou seja, na consideração do mundo e do homem, nem a fêz derivar da religião do mundo pagão, que o cercava, mas recebeu-a do próprio Deus, pela *Revelação*. A sua noção de Deus é, desde o princípio, um monoteísmo prático (não científico) e com o correr do tempo, através da *experiência* da história sagrada, *desenvolveu-se* com crescente clareza. Por outra parte, Deus mesmo não deu de uma vez a Revelação completa, mas com prudência pedagógica, revelou as verdades em etapas sucessivas e mesmo a Trindade ficou, no momento, completamente na sombra. Observam-se diferenças características na noção de Deus na época *primitiva*, na época da *Lei*, na época do *profetismo* e na época posterior ao *exílio*.

1. Na *história da Criação* a imagem de Deus aparece aureolada de majestade e esplendor maravilhosos. Supõe-se a existência de Deus conhecida e reconhecida. Logo se manifesta a sua distinção do mundo, o qual teve um comêço. Deus é antes de tudo; a criação é sua obra. Produziu-a Êle sem esfôrço, com sua vontade sòmente, por uma simples palavra, e tudo ordenou nela, e tudo obedece continuamente às suas leis.

http://www.obrascatolicas.com

O homem, objeto de um ato criador particular, está também sujeito a uma ordem particular. Foi criado "à imagem" de Deus e unido estreitamente por uma ordem moral ao seu Criador, o qual velando pela conservação dessa ordem, castiga-lhe severamente a transgressão (Gên 3, 6, 7, 8, 11). Mas nesta imagem primitiva de Deus não brilham sòmente o poder, a sabedoria e a energia moral, mas também a bondade, a indulgência, a misericórdia; cria e adorna o Paraíso terrestre para o primeiro homem e a primeira mulher; ocupa-se dêles depois da culpa original, castiga-os, mas consola-os imediatamente, com a esperança da redenção. A imagem do Deus de Noé e dos Patriarcas, sobretudo de Abraão, apresenta os mesmos traços. O Deus da época primitiva é, portanto, o Deus Criador único, poderoso e sábio, o Senhor bom, clemente, paciente e misericordioso da humanidade, o guarda santo e justo da lei moral. Alguns antropomorfismos (Gên 3,8; 7,16; 8,21; 11,5), que se podem interpretar como revestimento poético de conceitos religiosos, não destroem esta sublime idéia de Deus nos seus traços essenciais. O aspecto *misterioso* de Deus é pouco evidenciado no Antigo Testamento (Veja-se, porém, Is 45,15; 55,8 ss.; Ecl 43,30-36; Jó 38,41). Israel tem a experiência cotidiana de Deus que é para êle uma personalidade real e não um pálido "Ser supremo".

2. *Moisés,* com a idéia do *Deus da aliança,* esmaece um pouco a imagem do Deus do universo. Como todos os outros povos, Israel também terá o seu Deus de aliança: Javé quer ser exclusivamente o Deus de Israel; Israel deve ser exclusivamente o povo de Javé e consegue-lhe certa relatividade, pela noção de Deus. Interessa-se êle sòmente por seu povo e na medida em que lhe demonstra sua fidelidade deve abandonar os outros povos. "Eu serei inimigo dos teus inimigos e ferirei aquêles que te ferirem" diz Javé (Êx 23,22; cfr. Dt 30,7 etc.). O aspecto universalista da época primordial desaparece para dar lugar a uma época particularista. Isso não deve fazer esquecer a nota transcendente: Javé é o Deus único, invisível e independente; deve revelar-se para se dar a conhecer; promulga uma lei moral explícita (Decálogo) e cuida de sua observância com castigos e recompensas (Lev 17,1-5; 20,26; 22,31-33). O monoteísmo aparece na forma mais perfeita no *Deuteronômio* (6,4; cfr. 4,19). O culto de Deus não comporta *imagens* (Dt 4,16 ss.); celebra-se com *temor,* mas o *amor* não é esquecido (Dt 6,5; 7,8). Apesar de tudo, no mosaísmo domina soberano o pensamento de que Deus é o único e sòmente o Deus de *Israel.* Afastar-se dêle e servir os deuses dos outros povos, significaria cometer um adultério espiritual.

3. Os *Profetas* elevam o culto único de Javé ao "mais puro monoteísmo universal" (L. Dürr). Afirmar que Javé tenha impôsto ao seu povo o monoteísmo e, por isso mesmo, eliminado "a antiga monolatria nacional", é falsa tese da crítica racionalista. Não há sinal de que queiram anunciar um novo Deus e uma nova moral, mas baseiam-se sempre sôbre a antiga religião. Na Bíblia, desde os primórdios, encontramos o monoteísmo; êle precede o politeísmo, decadência da pureza primitiva da idéia de Deus. Mas os Profetas *explicaram* e *aprofundaram* em Israel tanto a moral como a doutrina de Deus, transformando a moralidade cultual exterior numa moralidade pessoal interior, fazendo do Deus santíssimo o modêlo e do Deus onisciente, o guarda dessa mesma moralidade. Com isso, atenuam a idéia do Deus da aliança e proclamam a importância de Israel, mesmo para os pagãos e a universalidade da salvação. Por conseguinte, vinculam-se ao Deus criador, ao Deus do mundo inteiro (Is 37,16; 44,6; Jer 32,27). Jonas e sua história são um exemplo concreto dessa idéia. Do mesmo modo, quase em todos os salmos encontramos uma concepção transcendente de Deus, a qual brilha também no livro de Jó, sobretudo no c. 28.



Uma série tôda de atributos divinos aparece agora explìcitamente e se nem sempre são novos, são veementemente afirmados: a justiça (Am 5,22-24), o amor (Os 2,24), a onisciência (Jer 17,9 ss. cfr. 11,20; 20,12), a sanção individual (Ez 18,25,29; 33,17.20: cada qual recebe o que mereceu, os filhos não respondem pelos pais), a transcendência e a incompreensibilidade (Is 40,8,28; 45,15; 55,8 ss.; cfr. 6,3; Jer 23,23; Dan 2,18.19,37 etc.), a santidade (o "santo de Israel", Is 5,15,24; 12,6; 17,7; 29,23 etc.).

4. A época *posterior ao exílio,* isto é, a das tradições judaicas, não conseguiu manter na sua absoluta transcendência a idéia de Deus, como a tinham elaborado os Profetas e os Salmos. A era da restauração (Esdras) inclina novamente, por motivos políticos, ao particularismo. Um pio êrro de interpretação do *Êxodo* (20,7) e do *Levítico* (19,12; 24,16) levou a proibir que se pronunciasse o nome de Javé, chamando-o agora Adonai (Senhor). A influência grega na diáspora contribuiu para espiritualizar a noção de Deus, para insistir-se fortemente sôbre sua qualidade de único e para eliminar os antropomorfismos muito acentuados, que os Setenta já tinham começado a atenuar. Foi talvez um pouco além enquanto a transcendência de Deus fêz esquecer sua imanência; pondo-se Deus acima do universo, esqueceu-se que Êle estava no mundo, mesmo em oposição à antiguidade, que falava sobretudo da ação de Deus, no íntimo do mundo. Ao temor do antropomorfismo está unido o uso corrente, naquela época, de nomes *substitutivos* para se designar a Deus; o Altíssimo (mui e freqüentemente), o Vivo, o Eterno, o Onipotente, o Antigo, o Bendito, a Glória, a Majestade; quando possível, evitar-se usar o verdadeiro nome de Deus.

*Recapitulação.* No início da história de Israel aparece o Deus da revelação, o Deus do céu e da terra. Sua unidade é afirmada de modo religioso e *prático* e não de forma filosófica e *especulativa.* Isso não deve ser interpretado no sentido de um pretenso *enoteísmo,* mas no sentido de um verdadeiro monoteísmo. Do mesmo modo os atributos de Deus são considerados do ponto de vista prático, de acôrdo com a Revelação, como se manifestam na história sagrada e não metafisicamente deduzidos do Ser absoluto de Deus. Para o povo eleito



http://www.obrascatolicas.com

Javé é o Deus-Rei, o Senhor e o Legislador, o Juiz, o Remunerador e o Vingador. Entre seus atributos brilham particularmente o poder, a sabedoria, a justiça e a santidade. Honram-no com a obediência e a submissão. O temor de Deus é o princípio da sabedoria e da piedade, e muitas vêzes é-lhe também o têrmo. Não obstante os *limites* da concepção israelítica de Deus (o Deus da aliança particularista que conduz seu povo ùnicamente, ou quase, ao bem estar temporal, — os antropomorfismos e antropopatismos freqüentemente muito acentuados — o arbítrio que intervém, às vêzes, em alguns atos de sanção, e outro ainda que será indicado ao falarmos dos atributos em particular), esta noção é absolutamente única no mundo antigo e eleva-se sublime, dominando do alto tôdas as outras concepções. Por conseguinte, a despeito das tendências niveladoras de alguns historiadores das religiões, não pode ser diminuída e degradada a ponto de a fazer derivar do mundo circunstante. *Gressman* afirma, sem prova alguma, que Moisés recebeu a religião de Javé do sacerdote Jetro de Madian, de quem teria sido "aluno". Mas Knieschke demonstra, apoiando-se em dados das escavações, a absoluta originalidade do monoteísmo israelítico: "Jamais se encontra o nome de Javé nas escavações cananéias; êste nome só se ouve dos lábios hebraicos. Onde quer que se apresente a religião cananéia tem uma marca especìficamente pagã: é um poder das trevas e da superstição (amuletos, escaravelhos, esfinges)".

Israel afastou-se várias vêzes do monoteísmo que tinha jurado aos pés do Sinai. Os livros Santos dizem-no repetida e abertamente. O culto de Baal e de Moloc, a adoração do bezerro de ouro em Betel e em Dan, o culto nos lugares elevados, são capítulos obscuros na história do tempo dos Juízes e dos Reis. Mas se Samuel (I Rs 28,9) nos tempos antigos e os Profetas, nos tempos posteriores conseguiram fazer triunfar novamente o monoteísmo, isso prova que sua vitalidade não estava totalmente sufocada.

**Novo Testamento.** — *Jesus* aceita consciente e formalmente a noção de Deus do Antigo Testamento. Roga-lhe como todos os outros Israelitas, invoca o "Deus dos Pais" (Mt 22,32) como já Moisés o tinha conhecido na visão da sarça ardente. Assim, de Adão aos Patriarcas, a Moisés, aos Profetas, até Jesus, reina uma só e única fé em Deus. Jesus anuncia também o Deus criador (Mc 13,19; 10,6) e a fórmula do antigo Israel (Mc 12,29). Acrescentemos ainda a noção de *Pai de família*, a de *Rei* e de *Juiz* extraída das parábolas e veremos que Cristo não deixa de lado nenhum sinal verdadeiro da imagem de Deus, própria do antigo Testamento. Também Êle mostra-nos Deus como Senhor absoluto de seus servos, que não renuncia a nenhum dos seus direitos, exige o cumprimento exato de suas ordens e não quer dividir sua dignidade com nenhum outro. "Ninguém pode servir a dois senhores". "Temei aquêle que pode precipitar o corpo e a alma no inferno". Nesta concepção um tanto rude, Cristo introduziu, desde o princípio, um cunho de doçura e de bondade, com a idéia de *Pai* e de *amor paterno*. Não, que a revelação do conceito de Deus-Pai feita por Jesus tenha sido uma revelação absolutamente nova; já a encontramos, poucas vêzes é verdade, no Antigo Testamento (Dt 32,6; Is 63,16; 64,8; Jer 3.4,19; Mal 1,6; 2,10; Sl 67,6; 88,27; 102,13; II Rs 7,14): mas, o que é absolutamente novo é a *energia* com que Jesus faz desta noção de Deus-Pai, o *centro* de sua religião e da sua moral: Deus é nosso Pai, nós somos os filhos de Deus e entre nós, reciprocamente, irmãos. Eis o pensamento fundamental da sua doutrina. Sòmente o pecado perturba a harmonia de tal pensamento. A bondade de Deus Pai está esculpida de forma inimitável na parábola do filho pródigo. Jesus após nos ter ensinado que Deus é nosso Pai, pode dizer na sua oração: "Revelei teu nome aos homens" (Jo 17,6).



Mas, em que base se funda tal paternidade? Antes de tudo, de modo geral, sôbre a *criação* (Mt 11,25; 5,45), mas por fim, e de modo todo especial, sôbre a graça, pela qual o Pai "deu o reino aos seus" (Lc 12,32); é verdade que nem todos integram êste reino; a Êle pertencem, provisòriamente, apenas um "pequeno rebanho", o qual recita com sentimento particular o "Pai-Nosso". Não é, portanto, por acaso que o nome de Deus Pai encontra-se em *todos* os livros do Novo Testamento e aparece com particular freqüência nos escritos de S. João.

*S. Paulo* ensina também a doutrina de "Deus Pai" usando, porém, uma fórmula particular: "O Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo" (Rom 15,6; II Cor 1,3; 11,31; Col 1,3; Ef 1,3; cfr. I Cor 15,24). Dado que só usa um artigo, deve-se traduzir exatamente "o Deus Pai", isto é, o Deus que Cristo nos anunciou como nosso Pai (cfr. Mt 11,25 ss.). A expressão de S. Paulo não significa sòmente que Deus é Pai de Cristo, mas também o Deus Pai que Cristo pregou ao mundo. A teologia do Apóstolo das Gentes consiste particularmente em pregar o *Deus Salvador* que deu seu Filho para a salvação do mundo (Rom 3,24 ss.), o que não lhe impede acentuar um tanto fortemente a justiça de Deus que exige um resgate pelo pecado. Diante dos pagãos êle põe em particular evidência que Deus é único, que é criador e juiz (At 14,10-17; 17,16-31).

*S. João* resume sua noção de Deus nestas breves palavras: "Deus lux est" (I Jo 1,5), "Deus caritas est" (I Jo 4,16). Deus é pura Verdade e puro Amor.

*Recapitulação.* — Jesus Cristo deu à humanidade uma *noção mais perfeita de Deus*, a de Deus Pai. Ninguém conhece o Pai se não o Filho, ou aquêle ao qual o Filho o quer revelar (Mt 11,27; cfr. Jo 14,9).

http://www.obrascatolicas.com

Usando a expressão "Pater vester cœlestis", Jesus une a transcendência de Deus à sua imanência, liberta a noção de Deus de tôda abstração e de todo naturalismo, dando-lhe por conteúdo um Ser de personalidade estritamente viva. Seria, todavia, falso conceber com *Ritschl* e sua escola, Deus Pai como um Deus "sòmente todo amor" ou ver nesta, idéia como faz Harnack, o único ensinamento de Jesus. Na noção de Deus revelada por Jesus, dois aspectos importantes contrabalançam-se: Deus é um *Pai* de graças e de misericórdia, mas também um *Juiz* de justiça.

## § 23. — Os nomes bíblicos de Deus.

Não parece necessário que Deus seja designado por um ou mais nomes; todavia, a Escritura atribui-lhe não sòmente um, mas vários. Como não chegamos a *compreender* a Deus, tôda denominação de seu Ser parece impossível e arbitrária. Podem-se citar não poucos testemunhos da Tradição, que nos mostram como julga contraditória a possibilidade de se exprimir "o Inexprimível". S. Tomás, à objeção de que Deus não pode ter um nome, responde que, sendo Deus conhecido por meio de suas ações e não na sua essência íntima, pode também ter vários nomes (S. th. I, 12, 1-2).

Na Escritura, encontramos tôda uma série de nomes para se designar a Deus e somos mesmo tentados a classificá-los. Procuraremos reunir aqui o essencial sôbre o significado de tais nomes, do ponto de vista da dogmática e da Revelação do Antigo Testamento, prescindindo das questões lingüísticas, questões, em que mesmo os exegetas do Antigo Testamento não estão seguros da primeira etimologia, como dos nomes mais importantes de Deus. Podemos, todavia, com Scheeben, distinguir *sete* nomes sagrados do Antigo Testamento e distribuí-los em três *grupos*: no primeiro, os nomes que caracterizam as relações de Deus com o homem: El, Elohim, Adonai; no segundo, os três nomes que designam sua perfeição íntima: Shaddaï, Elyon, Qadôsh; finalmente, o nome próprio, essencial de Deus, Javé.

*El* traduz-se ordinàriamente por: "o Forte", "o Poderoso" (Setenta: *ο ισχυρος, παντοκρατωρ*). Mas êste nome usa-se também para designar os deuses estrangeiros.

O plural *Elohim* encontra-se, com o nome do verdadeiro Deus, no primeiro versículo da Escritura: "No princípio Elohim criou". Mas o têrmo, que se traduz igualmente por "Forte", atribui-se também aos falsos deuses (Êx 12,12) e também a homens (Sl 81,1,6; Jo 10,34). A forma plural é quase sempre entendida no sentido majestático; a interpretação trinitária é forçada, a politeísta é totalmente arbitrária e tendenciosa. Elohim não é, portanto, um nome próprio, mas um nome comum que, entendido como predicado, com o sentido de "divino" pode convir também aos anjos e aos homens.



*Adonai* é o nome usado mais tarde pelos hebreus para substituir o de Javé, que evitavam pronunciar, por respeito religioso. Os Setenta traduzem-no por "Senhor" (*κυριος*, Vulgata: Dominus). Êle designa o Deus único e verdadeiro e equivale a "Senhor" e "amo de tôdas as coisas".

*Javé* é a denominação mais solene de Deus. Indica o Deus da aliança judaica. A história racionalista das religiões afirma que Javé, sob a sua forma de Jau, é um antigo nome de Deus, anterior a Moisés que o adotou e solenizou para designar o Deus dos hebreus. A cena em que Deus se revela a Moisés (Êx 3,13 ss.) deveria ser entendida como a aceitação de um nome pagão antigo de Deus na religião judaica primitiva, para fundar a idéia da aliança.

Dêsse nome podem-se dar duas explicações teológicas: recorrendo a uma explicação filosófica e dogmática: Deus é aquêle que é (os Setenta dão êste sentido com precisão traduzindo: *εγω ειμι ο ων*), aquêle que tem todo Ser por essência, que é *a se* (asseidade). É êste um sentido elevado, talvez muito elevado, para aquela época primitiva. Ou entende-se êste nome històricamente, tendo-se em conta a etapa da revelação e parece mesmo que o *contexto* exige entendê-lo assim. Efetivamente, os versículos que enquadram a revelação do nome de Javé, contêm a sua explicação: "Eu estarei contigo, diz Deus a Moisés. como tenho sido Deus de vossos Pais, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó"; pois "eu sou aquêle que é". Eu sou, isto é, sempre o mesmo Deus que manteve *fidelidade* aos vossos pais, que vos assistirá com fidelidade de aliança *imutável,* se também vos mantiverdes fiéis observantes de meus mandamentos. Dêsse modo a explicação histórica inclui-se na explicação religiosa e tem sôbre a metafísica uma vantagem de importância prática.

*Shaddai,* "o Poderoso", é adjetivo, e, por conseguinte, o mais das vêzes, usado com "El" ou reforçado pelo artigo (Setenta: *παντοκρατωρ* Vulgata: omnipotens). Caracteriza a idéia fortemente acentuada no Antigo Testamento, sobretudo no início, do *poder de vontade de Deus* que realiza seus projetos, apesar de todos os obstáculos exteriores.

*Elyon,* "o altíssimo" (Setenta: *ο υψιστος* Vulgata: Altissimus) é reservado exclusivamente ao verdadeiro Deus. Deus é El-Elyon, porque é o Deus mais alto, elevado acima dos outros pretensos deuses, do mesmo modo que Israel é elevado acima dos outros povos (Dt 26,19; 28,1). Êste nome já se encontra na história dos patriarcas (Gên 14,18.19.20.22). Seu uso torna-se mais freqüente nos Salmos e parece que na época que seguiu ao exílio, quando se fazia sentir a necessidade de afirmar com particular destaque a sublimidade e a transcendência filosófica de Javé, êsse nome tenha sido usado de preferência para designar a Deus, porque além da grandeza considerada sobretudo do ponto de vista religioso, caracterizava também a transcendência entendida metafisicamente.

http://www.obrascatolicas.com

*Qadôsh,* "o Santo", é um nome moral de Deus, por isso, como nome independente de Deus, encontramo-lo de modo especial na pregação profética (Isaías), que insistiu marcadamente, sôbre o aspecto moral da noção de Deus e da religião em geral. É outro nome cujo sentido não pode ser aprofundado etimològicamente. Pode ser que Israel compreendesse "Qadôsh" no sentido de separado, "segregatus", em oposição ao profano ( *κοινον* ) e nêle visse a majestade de Deus, que se esconde na sua inacessibilidade e intangibilidade. Javé é *separado* de todos os deuses como de tudo o que é criado. Assim Israel deve ser "santo" como é "santo" o seu Deus (Lev 11,44,45; Êx 15,11; 19,6); deve ser separado e ser um povo que só pertence a Javé. Ora, isso comporta também um sentido *moral,* pois só se pode pertencer a Javé, cumprindo-se fielmente os deveres da aliança como estão marcados no decálogo.

Para sermos completos, devemos citar pelo menos alguns nomes usados especialmente na época posterior ao exílio. Deus chama-se "Rei do mundo" (II Mac 7,9), "Criador do mundo" (ib. 13,14). Outra designação, muito solene porém, é "Senhor Deus dos exércitos"; encontra-se em Isaías (6,3) e Jeremias (11,20), onde por exércitos entendem-se, ora os espíritos celestes, ora os homens de armas de Israel. É o atributo de Javé, Deus da aliança. Uma ampliação do título régio é "Rei dos Reis" (Dan 2,47, em Daniel encontramos também "Deus dos deuses", na bôca de Nabucodonosor), "Deus do céu" (Ne 1,4; 2,4,20; Jud 5,12). Um têrmo eqüivalente é "Senhor do céu". "Rei do céu". O rei reina promulgando leis e julgando, por conseguinte, Deus é também "Juiz" (I Rs 24,13,16). Nos Profetas o Messias é muitas vêzes Javé, juiz e vingador.

Já dissemos que os hebreus depois do exílio compreenderam o texto do Levítico (24,16): "Aquêle que blasfema o nome de Javé deve morrer de morte", como uma proibição de se pronunciar tal nome e, por conseguinte, evitaram pronunciá-lo substituindo-o por outros nomes. Êstes, de que se podem fàcilmente encontrar vestígios no Novo Testamento, são sobretudo os seguintes: "o Bendito" (*ο ευλογητος*), "a Fôrça" (*η δυναμις*), "a Voz" (*η φωνη εκ των ουρανων*), "jurar pelo céu" em vez de "jurar por Deus" "ter tesouros no céu", em vez de "em Deus", ou "diante de Deus" ( *ενωπιον του θεου* ) estar "ligado, sôlto no céu", em vez de "por Deus".



CAPÍTULO SEGUNDO

# A NOÇÃO DE DEUS SEGUNDO A RAZÃO ILUMINADA PELA FÉ

## § 24. Elaboração teológica do conceito cristão de Deus.

**1. Deus pessoal.** — a) Também a razão *natural,* no curso da história, desenvolveu sua noção de Deus a qual não coincide completamente com a da razão iluminada pela *fé.* O Concílio Vaticano definiu a questão teórica da possibilidade do conhecimento natural de Deus e não a questão prática da realidade dêsse conhecimento. Todavia, a teologia julga muitas vêzes de modo favorável a noção de Deus a que chegaram os filósofos pagãos. A mais alta verdade alcançada por êsses filósofos é a idéia de um Deus *pessoal.* O *politeísmo* conhece a personalidade de Deus, mas a multiplicidade destrói-lhe a unidade e a qualidade de absoluto. O *Panteísmo* e o *monismo* afirmam-lhe a unidade, mas eliminam-lhe a personalidade. O cristianismo está entre o politeísmo e o panteísmo, professando a personalidade e a unidade do Ser divino.

A história das religiões mostra-nos que todos os povos e tôdas as religiões têm uma noção de Deus, sòmente o budismo parece fazer exceção, pois substitui a divindade pelo nirvana, embora atribua honras divinas ao próprio Buda. Os *hindus* (Veda, Upanishad) vêem em Brama, que entra em contato com o homem, no atman (a alma), a fôrça divina de que tudo deriva. *Os chineses* vêem-na no Tao. Os antigos filósofos gregos concebem Deus como causa material ou formal do mundo e, às vêzes, afirmam enèrgicamente a sua unidade (*εις θεος εν τε θεοισι και ανθρωποισι μεγιστος* Xenófanes). *Sócrates* concebia a Deus como a Razão agente do universo. Platão entendia-o èticamente como a "idéia do bem", posta fora do mundo, completamente transcendente, que age por meio do demiurgo (artífice do mundo). Para Aristóteles, Deus é em si a forma ( *ειδος*) simples, imaterial, impassível, o pensamento consciente (*η νοησις* e também *νοησις νοησεως*), a inteligência absoluta, o motor imóvel; Deus age sôbre o mundo no sentido de que as coisas do mundo tendem a se unir a Êle, como à forma mais alta. Discutem os teólogos se Platão e Aristóteles admitem a personalidade de Deus. O *Estoicismo* considera a Deus como Razão do mundo ( *πνευμα* material, mas da matéria mais fim). O *neoplatonismo* concebe a Deus como o Ser primeiro, uno e absolutamente simples, inteiramente transcendente, acima de todo ser, de todo conhecimento e de tôda determinação. Êste ser não tem nem razão, nem vontade, nem existência, nem vida, nem energia, nem virtude, e é, por conseguinte, sem nome, incognoscível, sem atributos. Sòmente mediante determinações negativas podemos

http://www.obrascatolicas.com

dêle algo compreender. O mundo deriva de Deus, como a chama do fogo, como a luz do sol; Deus, porém, permanece em calma completa (emanação? criação? panteísmo? teísmo?).

A noção *cristã* de Deus elaborou-a a razão iluminada pela luz da fé, utilizando-se da filosofia da época; os Padres, particularmente de Platão e a Escolástica, de Aristóteles. Na doutrina patrística de Deus em tôda parte sobressaem duas afirmações básicas: 1) a *existência* de Deus pode ser *conhecida* pela razão, mediante as criaturas; 2) a essência de Deus é *incompreensível*. Estas duas afirmações estão colocadas no princípio da *Apologia* de *S. Aristides* (1, 1 ss.), o qual, a seguir, como Aristóteles, define a Deus "uma forma que subsiste por si mesma" (1;4). Os outros Padres entrelaçam-se de preferência à teodicéia platônica, que manejam segundo os dados da Revelação: Deus é transcendente, não gerado, sem nome, eterno, incompreensível; não tem necessidade dos nossos sacrifícios. Assim *S. Justino,* Apol. 1, 10, 13, 25, 49, 53; Dial. 127; *Atenágoras,* Suppl. 10, 13; 16, 21; *S. Teófilo,* Ad Autol. 1, 1-4; os *Padres antignósticos* são obrigados a defender o Deus Criador: *S. Irineu,* Adv. h. 1, 22, 1; 33, 3; 2, 10, 2. "Sem Deus, Deus não é conhecido" (4,64). *Tertuliano*: "Deus, si non unus est, non est" (Adv. Marc. 1, 3). *Orígenes*: Deus é uma personalidade espiritual "intellectualis natura" (De princ. 1, 1, 1-6), "incomprehensibilis, inæstimabilis" (ib. 1, 1, 5, etc.). *S. Agostinho* prefere considerar a Deus de modo platônico e moral como o "summum bonum"; além disso como o ser puro e perfeito "summa essentia, ens realissimum". "Summe esse et summe vivere idipsum est Deus" (Conf., 1, 10). Salienta êle fortemente a unidade e a imutabilidade de Deus. Também a Trindade considera-a partindo da unidade da Essência — êle não diria substância (De Trin. 7. 10; cfr. Ep. 120, 17) — que subsiste nas três Pessoas, de modo que o Deus único é a mesma Trindade", "unus quippe Deus est ipsa Trinitas" (C. Serm. arian. 3).

*O Pseudo-Dionísio* repete (De div. nom., De mist. theol.) a teologia negativa dos neoplatônicos, levando-a, porém, pela "via emminentiæ" a certa concepção positiva e faz a alma subir, com o êxtase místico, até o contato imediato da divindade. *S. João Damasceno,* no seu livro "De fide orthodoxa" une-se ao Pseudo-Dionísio, e também a Aristóteles. *S. Anselmo* escreve com método meramente especulativo o seu *Monologium* (De essentia divinitatis) e o seu *Proslogium* (De existentia divinitatis). Deus é "ens per se", é o "ens per seipsum", tal que nada de maior se pode imaginar: "Id quo majus cogitari nequit". Por isso podemos também (segundo seu parecer) deduzir sua existência de sua essência. *S. Bernardo* adere a *S. Anselmo* (Consid. 5, 7, 15): de resto, êle é mais místico que filósofo: censura a "ventosa loquacitas philosophorum" e penetra Deus mais com o amor que com a inteligência. *P. Lombardo* assume aqui uma importância particular, pois não só conservou a teologia dos Padres, mas também forneceu a terminologia têrmos "substantia, essentia, natura" (Sent. 1, dist. 2 e 5). Êsse Concílio ao IV Concílio de Latrão tirando de Tertuliano e de S. Agostinho os



usa êstes três têrmos promiscuamente, embora sejam conceitualmente distintos, para definir a natureza de Deus. Descreve a Deus, de fato, como "una quædam summa res... videlicet substantia, essentia, seu natura divina, quæ sola est universorum principium" (Denz. 432). Os *panteístas* da Idade média são Scott Eriugena, Amalrico de Bena, Davi de Dinant, os Árabes, e talvez também Eckhart.

Na alta Escolástica, *S. Tomás* resolve de modo definitivo a questão da possibilidade de se conhecer a Deus. Distingue claramente ciência e fé, conhecimento natural e sobrenatural. A *existência* de Deus pode ser conhecida também pela razão, embora mediatamente. A *essência* de Deus, porém, segue sendo um mistério, não só para a razão, mas também para a fé. Sòmente por analogia e imperfeitamente, transportando as perfeições criadas humanas para o Ser absolutamente perfeito, estamos em condições de formar uma idéia perfeita de Deus. Êste conhecimento analógico regula também os nomes que damos a Deus; são também análogos os que usamos para o designar. Não devem ser entendidos em sentido unívoco, ou análogo; isso significa que em Deus mesmo, mas de modo eminente, há alguma correspondência no que dêle dizemos. Ora o nome mais perfeito, o que melhor designa a essência de Deus *in se* é o Ser (esse, ipsum esse). Abrange Êle tôdas as perfeições e deixa entrever a Deus, como o notam os Padres a propósito do Êx 3,14, como um "pelagus substantiæ infinitum". Qualquer outro nome designa tão só uma determinada perfeição. "Ser" diz de Deus tudo o *que é,* e, portanto, tôda a perfeição. Deus é "o ato puro", a atualidade pura e simples (S. th. I, q. 13). Se queremos designá-lo do ponto de vista de suas relações *com o mundo,* por isso de modo relativo, não absoluto, não há expressão mais conveniente que "primus motor immotus". Chamando a Deus "primus motor" afirma-se, contra o ateísmo, sua imanência e sua ação no mundo; acrescentando-se "immotus" afirma-se sua transcendência, isto é, que Deus não é arrastado no evoluir do mundo. Deus é a causa do evoluir do mundo, mas não se torna nêle, nem se transforma no mundo e com o mundo. A palavra "immotus" indica, outrossim, que Deus não tem corpo, não é um corpo — um ser corporal não se pode mover, se não fôr movido — mas um espírito. Por isso Deus é uma *personalidade* de perfeição infinita, dotada de inteligência e de vontade. S. Tomás resume brevemente esta noção de Deus do modo seguinte: "Ex his autem quæ prædicta sunt, colligere possumus, quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et volens" (Comp. theol. 35).

b) O Concílio Vaticano definiu esta noção de Deus elaborada pela Escolástica: "Deus, qui, cum sit singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus et super omnia quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus: Pois que Deus é substância espiritual singular, de todo simples e imu-

http://www.obrascatolicas.com

tável, deve-se afirmar que é real e essencialmente distinto do mundo, "in se" e "per se" sumamente bem-aventurado e inefàvelmente elevado acima de qualquer outra coisa existente ou imaginável fora dêle" (Denz. 1782).

A expressão "substantia spiritualis" etc., exprime a idéia que Deus, bem longe de se confundir com a causa inconsciente do mundo, é uma personalidade espiritual totalmente distinta do mundo, absolutamente perfeita e perfeitamente bem-aventurada em si mesma. * Dizemos *pessoa* o ser subsistente inteligente e livre e atribuindo por analogia a personalidade a Deus, entendemos sòmente que Êle é subsistente, isto é, distinto do mundo e dotado de inteligência e liberdade. Aquêles que não querem atribuir a personalidade a Deus receosos de cair no antropomorfismo, desconhecem a analogia e gracejam com as palavras.

A definição do Concílio do Vaticano, como resulta dos cânones que seguem a constituição *Dei Filius,* condena o ateísmo, o materialismo "que não se envergonha de afirmar que não existe nada fora da matéria", e especialmente o panteísmo, sob tôdas as formas (Denz. 1801--1805). "O panteísmo (doutrina pela qual Deus é tudo, e tudo é Deus), isto é, *uma concepção do mundo que identifica com Deus a universalidade do ser, concebida como divinamente perfeita ou como em tendência e em processo a uma perfeição divina,* na realidade, outra coisa não é que ateísmo, negação de Deus, pois o panteísmo destrói mesmo o conceito de Deus. Como motivos que conduzem ao panteísmo podem-se notar: a reação ao deísmo racionalista, isto é, doutrina que desvincula demasiado as relações de Deus com o mundo, e segundo as quais Êle criou o mundo, não o conserva, porém, e o abandona a si mesmo. Além disso, o sentido confuso, talvez de origem artística, da unidade do real e um desejo transviado de redenção, que não quer receber a união com Deus humildemente, como seu dom, mas pretende soberbamente tomá-la como um ato inatural e, no fundo, de revolta contra Deus". *Rudloff,* Piccola dogmatica per laici, etd. Morcelliana, Brescia, 1944, pp. 204-205. *

c) *Concepções modernas de Deus.* Há três concepções fundamentais: o *teísmo,* o *panteísmo-monístico* e o *sentimentalismo,* o qual rejeitando todo conhecimentó intelectual de Deus (agnosticismo) fá-lo objeto de pura emoção ou *sentimento.* É panteísta Espinoza: Deus é a substância absoluta do mundo (natura naturans), as coisas particulares são-lhe os *modos* (natura naturata). "Deus est omnium rerum causa immanens, *non vero transiens".* Espinoza e Mendelssohn são responsáveis pelas tendência panteístas no judaísmo moderno reformado. São teístas: *Descartes* (a noção de Deus no seu conteúdo essencial é-nos inata); *Leibnitz* (Deus é absoluto, o ato puro, a mônada mais elevada); *Goethe*: Deus é eterno na mudança das coisas, a natureza é "da divindade, a veste viva" (panteísmo natural). *Kant* renuncia a uma noção teórica e racional de Deus, mas o considera como um postulado moral da razão prática, a qual exige seja Êle o espírito e a



vontade infinitas e que sejam onisciente, santo, onipotente e justo (teísmo moral). Para *Fichte,* inicialmente panteísta, Deus é o Eu absoluto, infinito. Para *Schelling,* Deus é uma personalidade, um espírito dotado de inteligência eminente e absoluta. Para *Hegel,* Deus é "o Absoluto", a "Razão do mundo", o "eterno processo dialético" (pantologismo). Seus sequazes dividem-se em duas tendências: a direita, teísta e a esquerda, panteísta. Para *Schopenhauer* o absoluto é a Vontade irracional: para *E. v. Hartmann* é o espírito impessoal e inconsciente. Para *D. F. Strauss,* o Deus impessoal torna-se pessoal no homem. Para *Lotze,* Deus é o espírito consciente, pessoal, absoluto. Para *Paulsen,* Deus é a unidade de tudo o que é espiritual. Para *E. Wundt,* Deus é a vontade criadora, a vontade do mundo. São ateus: *Feuerbach* (os deuses são "criações do desejo" humano), *Haeckel* (Deus é a soma de tôdas as fôrças naturais), *Nietzsche* (o velho Deus morreu, o novo é a "vontade de poder"). O ateísmo de *Marx* deriva do de *Feuerbach.*

*Schleiermacher* é o pai do neoprotestantismo, segundo o qual Deus é a causa primeira dos sentimentos religiosos, que são independentes da razão, mesmo recebendo dela uma expressão ulterior concreta. O "anti-intelectualismo" é nos protestantes tão acentuado e tem tal valor de princípio, a ponto de excluir tôda atividade racional na formação da noção de Deus. Ora, aqui reside, segundo êles mesmos admitem, o "problema capital da dogmática". Se Deus é o que cada qual "sente" como Deus, e se a religião deve ser e continuar irracional, e rejeitar tudo o que é racional quase como inútil e vão intelectualismo, como se poderá chegar a um verdadeiro conhecimento de Deus? E mais ainda, como se poderá criar uma "teologia de consciência" que se quer, por princípio, opor ao intelectualismo repelido? Tanto mais impossível, quanto não se faz a própria experiência religiosa, apoiando-se no texto objetivo da Bíblia, mas nos atemos a uma experiência "passiva" *notando a "presença" de Deus, o qual entra espontâneamente e por si mesmo em contato íntimo com a alma que o sente e dêle tem consciência.* Sôbre esta céptica perplexidade do neoprotestantismo pode-se ver *Schaeder,* Der Weg zum Gott. das Hauptproblem der Dogmatik, 1919; *R. Otto,* Das Heiling, ed 14, Breslau 1926 * trad. it. Il sacro, Bologna, 1926). Informacão mais completa sôbre o tema "Deus no pensamento moderno" em Dict. de théol. cath. t. IV. coll. 1243-1296: *M. Ssiacca,* O problema de Deus e da Religião na filosofia atual, Agir, Rio, onde se examina o pensamento de Bergson, Alliotta, Brunschwieg, Le Roy, Croce, Gentile, Varisco, Martinetti, Carabellese, Scheler, Otto, Barth, Berdiaiew, Cestov, Jaspers, Marcel, Le Senne, Lavelle, Carlini, Guzzo, Blondel, Padovani. *

**2. A essência física e metafísica de Deus.** — Sabemos que tôda atribuição de noções criadas a Deus deve ser entendida de modo não adequado, mas análogo. Diga-se o mesmo para a distinção escolástica de essência física e essência metafísica. Ora, no conhecimento das criaturas distinguimos: 1) objeto na sua realidade obje-

http://www.obrascatolicas.com

tiva e na sua natureza, como (essência física) e 2) o objeto tal como é conhecido e compreendido por nós no seu ser (essência metafísica). Apliquemos a Deus também esta distinção:

a) *A essência física de Deus* define-a a teologia: a soma dos atributos que a razão (e a Revelação) nos fazem conhecer em Deus, na forma em que o IV Concílio Lateranense e o Concílio Vaticano os enumeraram (essentia Dei physica sive realis). O complexo destas perfeições constitui o conteúdo da nossa idéia cristã de Deus.

b) *A essência metafísica de Deus*: entre o complexo das perfeições que atribuímos a Deus, a teologia esforça-se por encontrar uma que seja como a raiz de tôdas, que caracterize do melhor modo possível a essência divina, que de algum modo, a resuma. Tal atributo, constituindo o que se diz essência metafísica de Deus, segundo a opinião mais comum dos teólogos é a *asseidade*.

O têrmo asseidade foi usado pela primeira vez por S. Anselmo no Monol. 6, onde mostra que a "summa natura" (Dei) não é "ex aliquo" como não é "ex nihilo, quia per seipsam et ex seipsa est, quidquid est". Com a palavra "aseitas" (ens a se, esse per se subsistens) a Escolástica designa o que os Padres gregos chamam *αυτουσια*. A palavra agenesia bem compreendida (não *αγεννησια*, não ser gerado), isto é, o não se tornar, tem o mesmo sentido. Dionísio Alexandrino († 265) já diz que a "essência (de Deus) é por assim dizer a *αγενησια*". Mais tarde, pelo abuso que dêle fizeram os Arianos, a palavra caiu em descrédito.

A *asseidade* tem antes de tudo um sentido *negativo*: significa que o "ens a se" é oposto ao "ens ab alio", isto é, que não é de algum modo "ab alio", que não é, nem criado, nem produzido, nem derivado, que não tem nenhum comêço, seja qual fôr, que por isso, não depende de outro ser que lhe seja a causa ou o princípio, mas é sem origem, independente e incondicionado. Daqui a expressão dos Padres gregos *αγενητος, αναρχος, αυτογενητος, αυτοφυης*.

Esta concepção puramente negativa da *asseidade*, não bastou aos teólogos, como já se pode notar lendo o Monologium de S. Anselmo; procurou-se, portanto, acrescentar-lhe um sentido positivo, o que é muito mais difícil, e nem sempre os teólogos saíram-se felizmente nesse empreendimento. Os Escolásticos antigos, e principalmente os modernos, limitam-se a explicar que a expressão "ens a se" significa, em sentido positivo, que Deus tem sua existência por si mesmo, em virtude de sua própria essência; que a existência está incluída na sua essência; que a essência e a existência são realmente idênticas; que Deus é o ser puro e simples (ipsum esse) sem nenhuma potencialidade ou possibilidade de se tornar (actus purus); que Êle é o Ser "in se" e "per se" (esse per se subsistens) e, por conseqüência, existente necessàriamente, desde tôda a eternidade (ens necessarium). A pergunta: qual a *razão* (ratio) da sua existência, *porque* Êle existe? responde-se que a fórmula "nihil sine *ratione* sufficienti" aplica-se a Deus e pode-se dizer, por conseguinte, que essa razão encontra-se pura e simplesmente na essência divina perfeita.



Não satisfeito com esta interpretação, da *asseidade* positiva, que considerava muito frágil, o teólogo alemão *Ermanno Schell* († 1906) tentou fazer disso uma idéia mais sólida. Aplicou a Deus o princípio de causalidade e estabeleceu a fórmula "Deus est causa sui" explicando assim a asseidade, como "fazer a si mesmo", "produzir a si mesmo" "causar a si mesmo". Mais tarde, é verdade, atenuou estas expressões falando de "atualidade ou ato de si mesmo" (Selbstwirklichkeit, Selbsttat). Schell afirmava que a asseidade escolástica correspondia ao primeiro imóvel de Aristóteles, que permite explicar todo ser contingente, não porém, o Ser pròpriamente absoluto. Por isso preferiu a noção de Deus de Platão e do neoplatonismo, na qual via a concepção da atividade e do movimento puros. Idéias filosóficas modernas (Hegel) que concebem a Deus como posição de si mesmo, como autoctise, puderam também influenciá-lo.

A noção de "causa sui" não pode sèriamente e no sentido da lei de causalidade (causa efficiens) ser aceita quando se trata de Deus: 1) a causa é essencial e realmente distinta do que produz; 2) é anterior ao efeito, se não no tempo, pelo menos natural e lògicamente, e introduz, por conseguinte, uma dependência e composição no Ser absoluto e simples de Deus; 3) supõe necessàriamente uma potencialidade em Deus e por isso destrói o "actus purissimus"; 4) é contraditório para nosso espírito habituado à lei de causalidade, falar-se de uma "causa sui", porque um ser não pode agir — com mais forte razão emitir ato tão perfeito como seria a autoposição de Deus — antes de existir; "agere sequitur esse"; 5) a aplicação do princípio de causalidade à causa primeira suprime esta mesma noção, pois que a causa primeira é assim chamada justamente porque é "causa" não "causada". 6) Esta noção de "causa sui" leva irremediàvelmente ao panteísmo de Hegel, cujo princípio é sem dúvida "o absoluto", mas um absoluto que se deve "realizar". "O começar, afirma Hegel, compreende, portanto, estas duas posições, o ser e o não ser, e a unidade (não ainda distinta) do ser e do não ser". *S. Agostinho* diz: "Nulla enim omnino res est, quæ seipsam gignat ut si" (De Trin. 1, 1, 1).

**Prova.** — A *Escritura*, é verdade, não usa os têrmos da metafísica, ensina, todavia, explìcitamente, que Deus sempre existiu, que existia antes de tôda criatura, de tôda a eternidade. Êle é o alfa e o omega, o primeiro e o último (Gên 1,1; Is 41,4; 44,6; 48,12; Sl 89,2 etc.). Deus designa solenemente seu próprio Ser com o nome de "Javé" (*o νω*) aquêle que é (Êx 3,14). Mesmo querendo ver neste nome antes de tudo a fidelidade contínua e constante à aliança, jaz, todavia no fundo de tal idéia a concepção de uma divindade sempre existente, subsistente de modo independente, em si e por si; Javé é "capaz da aliança" porque

http://www.obrascatolicas.com

é aquêle que é por si mesmo. S. Agostinho diz: "*Est* (= ὁ ὤν) vocor, quia maneo in æternum, quia mutari non possum" (Serm. 6, 4). Do mesmo modo em Mal 3,6: "Ego *Javé* et non mutor".

**Os Padres.** — Podemos fàcilmente recolher dos Padres uma série de passagens nas quais empregam com entusiasmo o nome de "Javé", nêle vendo o nome próprio do Ser divino. *S. Hilário* admira assim esta autodesignação de Deus, que contém tanta luz para nós: "Non enim aliud proprium magis Deo quam *esse* intelligitur" (De Trin. 1, 5). *S. Gregório Naz.* explica do mesmo modo Êx 3,14 (Orat. 30, 18; theol. 4) e diz: "*Deus era, é* e *será* sempre, ou melhor Êle *é* sempre. Pois que era e será são momentos do nosso tempo e da natureza efêmera; mas Deus é aquêle que sempre é (ὁ δὲ ὢν ἀεί) e é assim que Êle se denomina quado fala a Moisés sôbre a montanha. Pois contendo tudo em si Êle tem o ser (τὸ εἶναι), o ser sem comêço e sem fim, como um oceano infinito e sem limite do ser" πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον Orat. 45, 3, Migne, 36, 625). Cfr. *S. Gregório Nisseno,* C. Eunom. 8, Migne, 45, 768; *S. Ambrósio,* Enarr. in Ps. 43, 19, Migne, 14, 1100; *S. Jerônimo,* In Ep. ad Eph. 2, 3, 14, Migne, 26, 488: "Deus vero qui semper est, nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est, suaeque causa substantiæ..." *S. Agostinho* escreve a propósito do Êx 3,14: "Ita enim ille *est,* ut in ejus comparatione ea, quæ facta sunt, *non sint*" (Enarr. in Ps. 134, 4, Migne, 37, 1741). Êle chama a Deus "esse verum, esse sincerum, esse germanum" (Serm. 7, 7, Migne, 38, 66). *S. João Damasceno* repete a frase de S. Gregório Naz. do πέλαγος οὐσίας (De fide orth. 1, 9).

De acôrdo com a Escritura e os Padres que reconhecem em Deus a asseidade, a *razão* mesma julga que êste atributo constitui a característica principal do Ser divino, sua essência metafísica. De fato, 1) a asseidade é a perfeição pela qual o Ser divino *apresenta-se logo* e de per si às indagações da nossa inteligência; 2) é a perfeição que o *distingue* mais que qualquer outra, de tudo o que não é Deus. Com efeito, os diversos atributos podem, pelo menos num grau inferior, pertencer às criaturas; mas a asseidade não lhes pode convir sob nenhum ponto de vista e de nenhum modo; 3) a asseidade, enfim, é a característica do Ser divino da qual se podem *deduzir* os outros atributos absolutos, de modo que se nos apresenta como sua fonte e sua origem. É a razão que leva S. Bernardo a escrever: "Si bonum, si beatum, si magnum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur quod est Est" (De consid. 5, 6).

Alguns tomistas, mesmo aderindo à opinião comum, preferem ao têrmo asseidade "esse subsistens", porque aquêle designa mais um atributo, ao passo que êste designa o sujeito dos atributos. Outros tomistas vêem a essência metafísica na inteligência absoluta, quer como "radix sive potentia intelligendi", quer como conhecimento atual "intellectio subsistens sive actualis". Os *escotistas* põem a essência metafísica de Deus na infinidade atual, os *nominalistas,* na soma de tôdas as perfeições.



Por certo, o "intellectio subsistens" focaliza muito bem a personalidade de Deus, contra todo monismo, mas se, enquanto atividade se reduz à essência, essa não a constitui de modo algum. Escoto recrimina à asseidade (incausabilitas), ser mais atributo da existência que da natureza, a qual seria mais bem explicada pelo "conceptus entis simpliciter infiniti"; todavia, quando se *explicam* as duas noções, parece que elas se aproximam mais dos respectivos têrmos. Os Nominalistas com o seu "cumulus omnium perfectionum", chegam à essência *física* e não à metafísica.

**Para a vida espiritual.** — *Israel* reconhecia na *asseidade,* ou seja, na constância imutável, a perfeição que firmou a aliança de Deus com o homem, e, se é lícito assim nos expressarmos, tornava Deus apto para ser o Deus da aliança, o que se verifica ainda hoje, pois a aliança com Êle nós a concluímos no Batismo, como Israel no Sinai, depois da feliz fuga do Egito, o país da dura escravidão. Então dirigiu Moisés ao povo as famosas palavras: "Conservai a lembrança dêste dia (da nossa libertação) e celebrai-o como um dia de festa do Senhor; festejá-lo-eis de geração em geração, como instituição perpétua" (Êx 12,14). Muito naturalmente êste dever de recordação perpétua aplica-se à nossa nova aliança. Nós, cristãos, temos o belo costume de renovar as "promessas do batismo". Todos os domingos, quando o sacerdote nos asperge com a água benta, quer a Igreja recordar-nos a graça e as promessas de nosso Batismo. Todos os domingos quer ela renovar e confirmar as relações estreitas do fiel com o seu Deus da aliança.

No Antigo Testamento a aliança de Javé com Israel possuía o caráter de um vínculo matrimonial: Deus vela ciosamente pela fidelidade do povo que desposou. Em o Novo Testamento, a aliança cristã com Deus assume o caráter de *relações entre esposos,* o que corresponde à intimidade espiritual e sobrenatural da união de tôda alma com Deus e com Cristo, seu Redentor. Tôda falta contra o nosso Deus da aliança não é apenas mais que uma culpa contra a fidelidade, é também contra o amor que devemos a Deus. O pecado do cristão além de uma infidelidade é uma injúria àquele que nos disse no Batismo: "Eu amei-te de um amor eterno" (Jer 31,3). "Habebitis hunc diem in monumentum" (Êx 12,14).

## § 25. Relação entre a essência e os atributos.

**Em Deus há distinção virtual entre a essência e os atributos.** — (*Opinião comum*).

Esta tese encaminha à seção seguinte, que tratará dos atributos divinos. Não podemos ter, do Ser divino, o qual é absolutamente simples (Omnino simplex, Lat. IV), uma noção simples, mas sòmente uma noção sintética. Isto é, conhecemos a Deus "por partes"

http://www.obrascatolicas.com

(I Cor 13,12) e as reunimos depois para fazermos uma unidade. Mas com isso introduzimos *distinções* no Ser absolutamente simples de Deus: distinguimos a essência dos atributos e um atributo do outro, de modo que, falando de onisciência, entendemos algo diverso do que entendemos citando onipotência. Ora, o problema é saber se tais distinções são justificadas, e se o são, até onde convém afirmá-las.

Tornam-se necessárias algumas observações preliminares: a distinção é em geral negação da identidade, mas pode tratar-se de distinção *real* (distinctio realis), com fundamento nas próprias coisas, independentemente do nosso pensamento, ou distinção *lógica* (d. mentalis, rationis), introduzida pela nossa mente. Esta pode, por sua vez, ser *puramente mental,* com fundamento ùnicamente no nosso espírito e consistir, por exemplo, em distinguir algo da sua própria definição enquanto a distinção *virtual* tem seu fundamento no objeto e não sòmente no nosso espírito; por ex., a distinção entre a inteligência e a razão. A distinção virtual pode ser, por sua vez, *perfeita* ou *imperfeita.* A distinção virtual é perfeita quando os elementos distintos podem existir em naturezas separadas, assim, a inteligência e a sensibilidade existem cada qual separadamente no anjo e no animal. E é imperfeita quando os elementos distintos se confundem, mais ou menos, por seu conteúdo; assim, o ser e suas determinações transcendentais (unidade, verdade, bondade). *É esta a distinção virtual imperfeita que os teólogos admitem entre a essência de Deus e os seus atributos como entre todo atributo.*

**1. Negação de tôda distinção.** — Na antiguidade, Aécio, Eunômio, os *anomeos,* contestaram a possibilidade de tôda distinção em Deus, apoiando-se na sua perfeita simplicidade. Conhecemos, afirmavam, sua essência nua (nuda essentia) e sendo absolutamente simples, conhecemo-la completamente e a conhecemos na "agenesia", o não evoluir.

Na época da Escolástica, os *Nominalistas* sustentaram a mesma opinião, apoiando-se, porém, sôbre razões diversas e afirmando-a de modo menos radical. Reconhecem que Deus é a soma de tôdas as perfeições, mas contestam à nossa inteligência a possibilidade de compreender êsse Ser perfeito e de o definir com noções distintas. Obrigados a forjar de Deus noções distintas, só podem êstas ter o valor de conceitos puramente subjetivos, aos quais nada corresponde em Deus. São puros nomes (nomina) aplicados a Deus, sem conteúdo e sem fundamento nêle (Guilherme de Occam, Gabriel Biel, e também Gregório de Rimini).

**2. Exagêro da distinção.** — Uma distinção completamente oposta à distinção puramente lógica é a *real,* que além de distinguir a essência de Deus dos atributos, dissocia uma das outras. **Gilberto de la Porrée,** bispo de Poitiers, admitia em Deus uma distinção real entre a essência e a pessoa; ensinava que a divindade é realmente distinta de Deus e que Deus é Deus pela divindade, como o homem é homem pela humanidade. Impossível apurar-se se Gilberto estabeleceu uma distinção real entre a essência e os atributos, mas é isso considerado provável. *Gregório Palamas,* chefe, em 1350, de uma seita herética de monges gregos, afirmava que os atributos divinos irradiam-se da essência como uma energia divina; êstes atributos são, sem dúvida, divinos, mas, com relação à essência são secundários, e, por conseguinte, podem também sob o *aspecto de luz terrestre,* ser vistos pelos olhos, como aconteceu aos discípulos no Tabor e como sucede aos ascetas na contemplação. Os palamitas, chamados também "esicastas" e, por zombaria, os "contempladores do umbigo" (*ομφαλοψυχοι*), introduziram assim um *falso misticismo,* que originou, aliás, diversas formas no Oriente de então. Cfr. Iren. Hausherr, La méthode d'oraison hésycaste, in "Orient. Christiana" 1927, pp. 101-110.[1]

*Refutação.* — Fôsse Deus um composto real de essência e personalidade, de essência e de atributos, resultaria de uma *composição* de elementos e já não seria o Ser perfeito, pois haveria nêle potencialidade. Além do que já não seria a causa primeira e não possuiria tôda a plenitude do Ser, pelo menos não a possuiria por si mesmo. *S. Bernardo,* o adversário de Gilberto, pensa, não sem razão, que se se admitisse o seu ponto de vista, seria preciso afirmar-se que há uma *maternidade* divina, e mesmo uma *centuplicidade,* numa palavra, um verdadeiro politeísmo (De consid. 5, 7); cfr. § 29.

**3. Distinção virtual.** — Eliminada a distinção real, que contradiz à absoluta simplicidade do Ser divino, cumpre à teologia empenhar-se em combater a opinião nominalista que em Deus tudo confunde. Certamente, a teologia não entende de nenhum modo enfraquecer o dogma da *simplicidade* de Deus, mas, deixando-o intacto, dêste modo funda sua opinião: sabemos que o Ser divino é

[1] Dada a importância que a teologia palamítica assume para os irmãos separados do Oriente, julgamos oportuno acrescentar esta nota. "Para Palamas e para seus discípulos autênticos, Deus é semelhante a um astro espiritual incriado e eterno, no qual há três coisas realmente distintas e diferentes, embora inseparàvelmente unidas e realmente indivisíveis: a) um núcleo central absolutamente invisível, que é a essência divina, considerada em si mesma; b) nesse núcleo central, três pontos realmente distintos entre si e do próprio centro, que são as três hipóstases ou pessoas divinas; c) uma multidão de raios, realmente distintos entre si, que partem *ab aeterno* do centro e dos três pontos, como de sua fonte e princípio comum, para alcançar cada um a seu modo e segundo a sua própria natureza, sem sofrer mutações, as criaturas aparecidas no tempo. Estes raios constituem a *operação "enérgheia"*, ou melhor, as *operações, "energheiai"*, e os diversos atributos de Deus, *pelo menos* os atributos comumente chamados *operativos* e *relativos;* cfr. Palamas. Capita physica et theologica, 91, 92, Migne, 140, 1165-1168. Um dêstes raios é a luz divina ou graça deificante, que apareceu aos Apóstolos no Tabor, e cuja contemplação constitui a felicidade dos anjos e dos bem-aventurados no céu; *ib.* 93, col. 1168 B.

Essa a idéia fundamental do sistema, êsse o Deus de Palamas. Consoante essa teologia, Deus não é o ser simples, o ato puro, em que tudo se identifica realmente, e que encerra eminentemente na sua unidade as múltiplas perfeições e pontos de vista que o espírito criado é obrigado a distinguir nêle para dêle ter algum conhecimento. Deus é um espírito de múltiplas virtudes, perfeições, operações, qualidades que, sem dúvida, jamais estão em potência e brilham sempre como raios de um sol eterno, os quais são realmente distintos entre si e do espírito do qual emanam. É uma multidão de perfeições em tôrno de um centro inacessível". *M. Jugie,* Palamas, Dict. de théol. cath. t. XI, coll. 1755. O artigo de Jugie é uma ótima monografia sôbre toda a teologia palamítica. Veja-se também a sua Theol. dog. christ. orient., vol. II, pp. 46-183.





http://www.obrascatolicas.com

absolutamente simples, mas que não é abstrato e vazio de conteúdo, encerrando, pelo contrário, uma riqueza infinita de perfeições. Algumas destas perfeições nós as conhecemos por meio da razão, as outras, pela Revelação. Mas exatamente o modo com que Deus nos fala, revelando a si mesmo, mostra-nos a impossibilidade de fazer qualquer idéia de tais perfeições, objetivamente confundidas em Deus, sem recorrermos à distinções.

Falando-nos, usa Deus de noções distintas: alude, por exemplo, à sua onipotência, à sua sabedoria, à sua bondade, à sua ciência, à sua vontade, e o faz com intenção de nos proporcionar uma revelação mais rica de si mesmo e não para nos ensinar meros nomes, que seriam pura tautologia. Ora, como costumam dizer os Padres depois de *S. Irineu* e *S. Hilário,* de Deus devemos aprender como se deve falar de Deus. Mesmo na revelação natural de Deus encontramo-nos diante da variedade das perfeições divinas. Vemos na criação não poucas perfeições divinas, tôdas, porém, diferentes. Seu poder aparece-nos diverso da sua bondade e esta diferente de sua sabedoria.

Nossa distinção não é puramente arbitrária e sem motivo, mas tem um fundamento em Deus mesmo. E, do mesmo modo que as numerosas e diversas entidades criadas encontram no único Ser indivisível a sua fonte comum, assim tôdas as diferentes noções dos atributos divinos, que nos tenhamos formado por meio da revelação natural e da revelação sobrenatural, reduzem-se à noção *única* de Ser, aquela, isto é, com a qual Deus compreende a si mesmo. Essas não nos permitem, é certo, conhecer a Deus de modo completo, adequado e perfeito, mas sòmente em medida inadequada e imperfeita, são, todavia, noções de conteúdo verdadeiro e não representações puramente subjetivas e vazias. Assim pensavam *S. Gregório Nisseno,* C. Eunom. 12, Migne, 45, 957; *S. Agostinho,* De Trin. 6, 7 e *S. Bernardo,* De Consid. 5, 7.

**Leitura.** — ***A assinonimia e a misteriosa compenetração dos nomes divinos.*** "Abandonar o pecador à obstinação de sua perversa vontade, é o efeito de outra atitude divina, a que nós chamamos de justiça. Levantá-lo, despedaçando a obstinação de sua vontade perversa, é efeito de outra atitude divina a que chamamos misericórdia. Devemos dizer, por conseguinte, que Deus abandona os pecadores por justiça e os converte por misericórdia. E embora em Deus a justiça seja idêntica à misericórdia e a inteligência idêntica ao amor, seria totalmente ininteligível pretender que Deus possa punir por misericórdia e perdoar por justiça ou também que Êle ame por inteligência e conheça por amor.

Pudéssemos explicitamente indicar o ponto em que se identificam, em Deus, a justiça e a misericórdia, a inteligência e o amor, não lhe chamaríamos nem justiça nem misericórdia, nem inteligência nem amor: a denominação seria o Nome inefável. Tal conhecimento transcende nossa condição presente, e quando, portanto, falamos de justiça, queremos designar o mistério divino sob *tal* aspecto, e ao referir-nos à misericórdia, queremos designar idênticamente o mesmo mistério, mas sob *outro* aspecto. Querer confundir os nomes divinos não seria elevar a simplicidade divina sôbre qualquer nome, mas abaixá-la sob os nomes e cair no nominalismo do agnosticismo.



Por outras palavras, os nomes divinos não suportam intercâmbios: cada um tem por fim indicar um raio divino do inefável esplendor divino. "Os nomes dados a Deus, escreve S. Tomás, significam, sem dúvida, uma Realidade única, mas sob aspectos múltiplos e diversos e, por isso mesmo, não são *sinônimos*" (S. th. I, 13, 4).

Assim, portanto, de um lado, os nomes divinos, enquanto designam refrações diversas na nossa inteligência da plenitude divina, não são sinônimos. Mas, por outro lado, enquanto o seu conteúdo os sobrepuja para se identificar com a simplicidade não representável daquela plenitude, evocada por todos êles, estão profundamente relacionados entre si. Êles estão, não explícita, mas implicitamente compreendidos um no outro, presentes eficazmente um no outro, embebidos um do outro. Cada um é colorido pela vizinhança de todos os outros, que o revestem de quando em quando de seu esplendor particular, de modo que nós só o devemos pronunciar iluminando-o ao clarão de todos os outros e mais precisamente, dos que parecem seus opostos.

A êste respeito o *ser* divino deve aparecer-nos como pura *espiritualidade,* pura transparência, pura luz: *Deus é espírito* (Jo 4,24); *Deus é luz e nêle não há trevas* (I Jo 1,5). E esta pura luz é puro *amor; Deus é amor* (I Jo 4,16): de modo que, já o dissemos — se o ser é um nome divino privilegiado, é o sòmente sob um aspecto, enquanto mais fundamental; mas exige ser logo completado com o que trazem de riqueza expressa os nomes de espírito e de amor, de Espírito e de Amor subsistente, que são então, os mais belos entre os nomes divinos, como os que são nomes de superabundância, de generosidade, de desabrochar. Aquêle que é, Aquêle que pensa, Aquêle que ama: seria preciso fazer um só nome dêstes três.

Anàlogamente, a *justiça* divina não deve deixar de parecer-nos tôda moldada e plena de misericórdia, e a *misericórdia* tôda penetrada de justiça; mas excluindo-se um ao outro, êstes têrmos, — justiça e misericórdia, — ou melhor não significando senão uma preponderância, uma dominante: "Certas obras divinas são atribuídas à justiça, outras, à misericórdia; porque em uma manifesta-se com maior esplendor o poder da justiça e nas outras, a potência da misericórdia. No entanto, a misericórdia está presente mesmo na condenação dos réprobos, sendo sua pena, senão abolida, pelo menos aliviada, permanecendo o castigo aquém do que lhes é devido. E a justiça está também presente na justificação dos ímpios, porque Deus purifica também o seu pecado, em razão do amor que Êle mesmo verteu no seu coração misericordiosamente, segundo o que está escrito da pecadora: Lc 7,47: *Os seus numerosos pecados foram perdoados, porque muito amou.* (S. th. 21, d ad 1).

A assinonimia dos nomes divinos e sua misteriosa compenetração: não devemos esquecer nem esta nem aquela. Em razão de sua assinonimia, torna-se-nos impossível contentarmo-nos com um só dêles, fôsse mesmo o de Ser, ou de Luz, ou de Amor e renunciarmos a multiplicá-los. Em razão da sua compenetração mútua, torna-se-nos impossível pensar num dêles sem nos esforçarmos por o ter, a um só tempo, sob a influência ativa de todos os outros.

Assim, é preciso lançar diante de Deus, enfeixados, todos os nomes mais belos: "Que és, portanto, ó meu Deus?... Altíssimo, boníssimo, onipotentíssimo, misericordiosíssimo, justíssimo?" Devemos ressaltar seu esplendor aproximando as côres contrastantes: "Ocultíssimo e presentíssimo, belíssimo e fortíssimo, estável e incompreensível, imutável e capaz de tudo mudar, jamais novo e nunca antigo, renovador de tôdas as criaturas... Sempre ativo e sempre tranqüilo, que tudo atrais a ti sem teres necessidade de nada..." (S. Agostinho, Conf. 1, 4)". *C. Journet,* Conoscenza e inconoscenza di Dio, Ed. di Comunità, Milano, 1947, pp. 38-41.

http://www.obrascatolicas.com

TERCEIRA SEÇÃO

# *Os atributos de Deus*

CAPÍTULO PRIMEIRO

## OS ATRIBUTOS DE DEUS EM GERAL

### § 26. Noção e divisão.

1. **Noção.** — Não pode o Ser *absoluto* de Deus ter atributos pròpriamente ditos. Nas criaturas, os atributos acrescentam-se ao ser, desenvolvem-se nêle e com êle, completam-no e o aperfeiçoam. O Ser de Deus incapaz de qualquer aperfeiçoamento, não pode, portanto, possuir atributos no verdadeiro sentido da palavra. Por outro lado, sabendo ser Deus a plenitude das perfeições, também reconhecemos que no Ser absolutamente *simples* de Deus, tais perfeições não podem ser separadas umas das outras e devem formar com êsse Ser mesmo, e entre si, uma unidade perfeita. Sob êste ponto de vista não se poderia falar de atributos, pois suporiam a *composição* em Deus, a qual por sua vez implicaria a potencialidade, e admitindo-se a potencialidade, eliminar-se-ia a noção de causa primeira e de Ser puro.

Todavia, *devemos* e *podemos* admitir atributos em Deus, como foi demonstrado. Sem dúvida, do Ser divino vai distância *infinita* a todo ser criado; todavia, deixou Êle na criação *vestígios* (vestigia, similitudines) das suas perfeições, de modo que aí podemos encontrar, não certamente o mesmo Deus, mas a sua imagem, embora muito obscura... "Est *aliquid in Deo correspondens* omnibus istis conceptionibus", diz S. Tomás (In I Sent. d. 2. q. 1 a. 7).

Em sentido *mais lato*, podem-se entender por propriedades ou atributos divinos, tôdas as características através das quais podemos conhecer a Deus e distingui-lo das criaturas. Seria, porém, necessário incluir neste número algumas características pelos teólogos não habitualmente colocadas entre os atributos divinos em sentido estrito. Antes de tudo, considerar-se-iam como atributos de Deus o seu Ser particular e independente, isto é, a *asseidade* e depois, tôdas as perfeições que no fundo são apenas um aspecto lógico ou uma descrição da mesma, como a ausência de origem, de necessidade, a perfeição completa, a incondicionalidade, a independência. Ora, tôdas estas perfeições, *em base ao nosso conhecimento analógico de Deus*, são antes diversos aspectos do Ser e da essência divina mesma, que atributos que se *acrescentam* à essência.



Além disso, não se podem incluir no número dos atributos as *relações* "ad extra" que resultam da *livre* ação de Deus na Criação. Que Deus é Criador, Redentor, Santificador, Juiz e Remunerador, são certamente perfeições a se considerarem, antes, como *efeitos* exteriores livres das perfeições divinas, que perfeições em si mesmas.

Enfim, não podemos incluir no número dos atributos as sublimes perfeições trinitárias que reconhecemos em cada uma das três Pessoas divinas, como a Paternidade, a Filiação e a Inspiração, porquanto sendo verdadeiros atributos ou propriedades de Deus, pertencem às divinas Pessoas e não à essência divina.

2. **Definições.** — Postas de lado tôdas essas perfeições, o Ser particular de Deus, a sua asseidade, suas relações com a Criação, as relações imanentes das três Pessoas entre si, permanecem tôdas as qualidades divinas que nos revelam *como o Ser absoluto é constituído em si*. Assim, sob o nome de atributos divinos compreendemos tôda perfeição pura (perf. simplex ou pura) que, segundo a nossa maneira analógica de conhecer a Deus pertence por intrínseca necessidade à essência divina constituída, no nosso pensamento, da asseidade, e que, conhecida pela consideração das realidades criadas, particularmente da pessoa humana, é transportada a Deus. Não podemos evidentemente, ter a *soma* completa de todos os atributos absolutos ou essenciais: isso exigiria o conhecimento perfeito do Ser divino. Os mais importantes para a nossa consideração analógica enumera-os o IV Concílio Lateranense e o Concílio Vaticano, enumeração que serve geralmente de base para a exposição dogmática.

3. **Divisão.** — 1) Os Padres já conheciam a distinção entre atributos *negativos* e atributos afirmativos ou *positivos* (Teologia apofática e catafática, § 24). Os atributos positivos exprimem uma semelhança entre o Ser divino e as criaturas e abarcam tôdas as perfeições conhecidas por via de afirmação (via causalitatis). Os atributos negativos designam o que distingue Deus dos sêres criados. São negativos na forma, mas positivos no seu conteúdo. São os que melhor correspondem ao Ser absoluto de Deus, porque caracterizam êste Ser em si mesmo, na sua realidade sem relação, como Absoluto. Acham-se compreendidos no atributo de *infinidade* e são alcançados por via de negação (via negationis) pois mesmo nas considerações do Absoluto em si mesmo, devemos partir das criaturas.

2) Os atributos *comunicáveis* (attr. communicabilia) e *incomunicáveis*: os atributos positivos podem, em *certo grau* — não como são

http://www.obrascatolicas.com

em Deus — ser comunicados; os atributos negativos, por sua mesma noção excluem tal participação. A asseidade, a infinidade e tudo o que delas deriva, são sob *todo* aspecto e em *qualquer* grau, incomunicáveis.

3) Os atributos de *repouso* (attr. quiescentia) e os atributos de *operação* (attr. operativa): os primeiros descrevem o Ser considerado na sua *entidade* calma e absoluta; os segundos caracterizam-lhe a *atividade*, as manifestações da sua vida na criação. Entre os atributos de operação contam-se também os atributos *morais*, conhecidos por revelação, com grandíssima importância para a nossa redenção (santidade, justiça, bondade).

4) Atributos *absolutos* e atributos *relativos*: aquêles, convêm em si, eterna e necessàriamente, ao Ser absoluto. Os outros resultam das relações das criaturas com Deus, são, portanto, relativos e livres e convindo a Deus depois da criação (onipotência, amor e conhecimento das criaturas).

5) Os atributos do *ser* e os da *vida* ou da *atividade*: confundem-se com os já citados. Tôdas as divisões encaminham-se, em definitivo, à divisão em atributos positivos e negativos.

Tratando dos atributos divinos, os teólogos escolhem ora um, ora outro critério de divisão. Usa-se também outro esquema: os atributos da noção racional de Deus e os atributos da noção revelada, isto é, os atributos da noção filosófica e os da noção bíblica. Uns são importantes para a concepção teística do mundo, os outros para a vida religioso-moral do homem. Seguiremos a divisão ordinária em atributos do *ser* e em atributos da *atividade* e uniremos a êstes, os atributos *morais*.

***4. Ordem do tratado.** — Eis, portanto, a ordem do tratado: estudada a perfeição de Deus (§ 27), consideraremos antes os atributos do Ser divino, a unidade (§ 28), a simplicidade (§ 29), a imutabilidade (§ 30), a eternidade (§ 31), a imensidade (§ 32); depois os da sua vida que é vida de inteligência (§§ 33-35) e de vontade (§§ 36-43). Seguindo uma indicação de Scheeben, podem-se considerar os atributos do Ser como fundamento e condição dos da vida divina. podendo-se ainda dizer, sintetizando todo o tratado dos atributos, que a vida de Deus é um perfeito, único, simples, imutável, eterno, imenso, ato de conhecimento, e um perfeito, único, simples, imutável, eterno, imenso *ato de amor*. O estudo da Trindade far-nos-á conhecer melhor o que são na intimidade de Deus, êsses atos de conhecimento e de amor.*



## § 27. A perfeição de Deus.

**1. Deus é o ser infinitamente perfeito.** — (*De fé*).

**Explicação.** — O Concílio Vaticano, contra o panteísmo, para o qual a divindade está em contínua transformação, ensina que Deus é de uma perfeição infinita (Deum esse... omni perfectione infinitum, s. 3, c. 1, Denz. 1782). Bem longe de evoluir para alcançar a perfeição, possui Êle na sua essência tôda perfeição real e concebível, de modo sempre idêntico, sem aumento e sem diminuição. Por isso, a perfeição divina não é concebida como atributo particular, distinto dos outros, senão como atributo geral, referente tanto à essência divina, como aos seus atributos e significa que tôdas as perfeições concebíveis, que podem e devem pertencer à divindade, pertencem-lhe de fato, e de modo infinitamente perfeito.

**Prova.** — A Escritura não exprime a perfeição de Deus em têrmos metafísicos, e sim em linguagem comum, quer com a abundância dos atributos, quer na afirmação da grandeza, da potência e da transcendência do seu Ser, que continua incompreensível e misterioso para os homens. "O Senhor é grande e digno de todo louvor e sua grandeza é sem limite" (Sl 144,3). "Grande é nosso Deus e grande é o seu poder e insondável é a sua sabedoria" (Sl 146,5).

*Jesus* chama "perfeito" ao Pai que está no céu, em sentido moral (Mt 5,48), reconhece-o como o "único bom" (Lc 18,19), isto é, como a fonte e a soma de *todo* bem. Prega *S. Paulo*, em Atenas, um Deus que nada recebe dos homens e não tem, absolutamente, necessidade dêles (At 17,25). Escrevendo aos Romanos, conclui sua exposição dogmática sôbre a graça com o bem conhecido hino da independência e grandeza de Deus: "Oh, profunda riqueza da sabedoria e da ciência de Deus!... Quem se pode vangloriar de ter conhecido os desígnios do Senhor? Quem pode lhe dar conselhos? Ou quem se pode dizer credor de Deus? Tôdas as coisas de fato, são dêle, por meio dêle e em vista dêle" (Rom 11,33-36). Deus pode sòmente dar, não receber. O Ser de Deus é tão rico que só pode ser compreendido plenamente por Deus mesmo: "Pois o que Deus é, ninguém o pode saber, senão o Espírito de Deus". Sòmente o espírito penetra "as grandezas da divindade" (I Cor 2,10-11).

**Os Padres.** — A idéia da perfeição infinita de Deus, já compreendida no seu ensinamento da divina incompreensibilidade, é expressa também formalmente não poucas vêzes. *S. Irineu* opõe o homem

http://www.obrascatolicas.com

a Deus e conclui: "Deus quidem perfectus in omnibus... totus cum sit lumen et totus mens et totus substantia et fons omnium bonorum; homo vero, perfectum percipiens et argumentum ad Deum" (Adv. h. 4, 11, 2). "Êle é perfeito em tudo e tem tôda espécie de perfeição no mesmo grau", diz *S. Cirilo de Jerusalém* (Cat. 4, 5). "Sendo Deus, segundo sua natureza, infinito, não pode ser compreendido e expresso com palavras", diz *S. Gregório Nisseno* (C. Eunom. 3, Migne, 45, 601). *S. Ambrósio*: "Deus autem justus per omnia, sapiens super omnia, perfectus in omnibus" (De off. 3, 2, 11, Migne, 16, 148). *S. Agostinho*: "Deus autem nec modum habere dicendus est, nec finis ejus dici putetur" (De nat. boni, 22, Migne 42, 558). "A divindade, diz *S. Cirilo Alexandrino,* possui em si tôda espécie de perfeição e nada lhe falta" (De s. Trin. Dial. 1, Migne, 75, 673). A mesma coisa repete em têrmos filosóficos *S. João Damasceno* (De fide orth. 1, 5).

**A Escolástica.** — S. Tomás escreve na S. c. Gent. 1, 28: "Se há alguém a quem pertence tôda a virtude do ser, nenhuma nobreza (perfeição) lhe pode faltar, que se encontre nos outros. Mas aquêle que é o seu mesmo ser, possui tôda potencialidade do ser... Portanto, Deus, que se identifica com seu ser, tem o ser segundo tôda a extensão do mesmo: logo, não lhe pode faltar nenhuma nobreza, que seja conveniente a qualquer ser: é *perfeito*". Na *Suma Teológica* consagra uma questão à perfeição divina (S. th. I, 4): a perfeição e o ser coincidem. Ora, pois que Deus é o ser puro (ipsum esse), é também a própria perfeição. A mesma conclusão se tira do fato de ser Deus a causa primeira, pois enquanto tal, deve possuir, eminentemente e de modo absoluto ao menos a soma de tôdas as perfeições criadas. S. Tomás rejeita a opinião dos que afirmam ser a perfeição em Deus, como a das criaturas, uma meta alcançada pelo desenvolvimento do próprio ser: tal seria absurdo, pois Deus sempre possuiu tôdas as perfeições. Da identidade das perfeições de Deus com seu Ser resulta que a perfeição eqüivale à asseidade positiva e exprime-se ela também, objetivamente, com a fórmula: "Deus est actus purus, secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actus". Mas, "primum principium activum oportet maxime esse in actu et per consequens maxime esse perfectum" (ib. a. 1). Compreende-se fàcilmente seja Deus o primeiro perfeito, quer no sentido de ter a perfeição por si mesmo (*αυτοτελης*), quer no de ser infinitamente superior às criaturas, que são perfeitas pela participação de seu Ser (*υπερτελης*).

**2. Deus é infinito.** — Esta proposição é apenas outra forma de exprimir os conceitos supracitados. O Escotismo vê na infinidade a essência metafísica de Deus, e compreende-se que esta Escola insista em tal perfeição. Mas S. Tomás também trata da infinidade como perfeição, ou melhor, como determinação da perfeição, excluindo a infinidade da *quantidade* e do *número,* própria da matéria, princípio de medida e de limitação, infinidade que é, na realidade, sempre finita, ainda que



seja de uma possibilidade infinita (indefinita), isto é, possa aumentar sem fim. Êle considera sòmente a *infinidade da perfeição* (infinitas perfectionis et non magnitudinis et multitudinis) e assinala a identidade objetiva da perfeição absoluta com o dogma de *"actus purus"* e do "ipsum esse". A matéria é o princípio da finidade, da limitação, mas Deus é imaterial. A forma é limitada pela matéria, recebida nela, mas é o princípio da perfeição, pois é o princípio do ser; ora, Deus não é recebido por nada, enquanto forma, e muito menos recebeu o ser de maneira limitada, como os espíritos criados, mas é o seu mesmo Ser, inteira e completamente, em medida infinita, não limitada nem pela matéria, nem pela essência como o espírito criado. "Cum igitur esse divinum non sit receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus". (S. th. I, 7, 1). Como Deus é o único ser absoluto, assim é também, só Êle, o infinito. "Ex hoc ipso quo esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, *distinguitur* ab omnibus aliis" (ib. ad 3). Por isso Deus não é relativamente infinito, como se superasse simplesmente as criaturas, mas é completamente absoluto e único.

Sendo Deus o infinito de perfeição, plenitude não da quantidade ou de extensão, mas do ser, da vida, da sabedoria, do amor e da santidade, não nos podemos perguntar se Deus e o mundo constituem maior perfeição que Deus sem o mundo: os dois não se podem adicionar. A causa primeira contém formal e virtualmente todo o ser da causa segunda e não se adiciona o saber de um livro ao do seu autor. Necessário se faz, contudo, eliminar outro mal-entendido. Deus é o *infinito* e não o *indefinido* (infinitum non indefinitum). A plenitude real do ser em Deus, infinitamente perfeita, é exatamente o contrário do ser geral, abstrato, vazio e indefinido dos panteístas. Afirmando que, para se evitar o perigo do antropomorfismo, cumpre não atribuir qualquer determinação ao infinito (Hegel, Renan etc.), responderemos ser a noção de Deus necessàriamente a do Ser sempre perfeito e que os antropomorfismos, quando entendidos no sentido da *identidade,* são naturalmente erros grosseiros, mas tomados no sentido da *analogia,* são ao mesmo tempo necessários e verdadeiros. Cfr. o § 19.

**3. De que modo possui Deus tôdas as perfeições das criaturas.** Como podemos atribuir a Deus as perfeições criadas do ser, da essência, da atividade, da personalidade, da espiritualidade, da materialidade, da sabedoria, da duração, do devir...? Algumas destas perfeições são naturalmente contraditórias ao ser divino, como a materialidade, outras excluem-se recìprocamente, como a espiritualidade e a materialidade. Todavia, tôdas elas se nos apresentam como verdadeiras perfeições, pois são tôdas algo de real, e tudo o que *é,* é bom e perfeito. Ora, tudo o que possui uma perfeição, recebe-a de Deus, causa primeira: esta perfeição deve, portanto, de certo modo, estar contida na causa primeira e ser-lhe atribuída.

Para resolver estas dificuldades lógicas, os teólogos recorrem às três *vias* (§ 19), segundo as quais partimos das perfeições criadas para

http://www.obrascatolicas.com

determinar as perfeições divinas: a via de *causalidade* (via causalitatis), a via de *negação* (via negationis sive remotionis), a via de *eminência* (via eminentiæ). Com a primeira, por fôrça do axioma de que tudo o que está no efeito deve se encontrar na causa, chegamos a afirmar que as perfeições das criaturas existem em Deus, sua causa. Mas, logo percebemos que sêres criados são portadores de inúmeros limites e imperfeições, de modo que, neste segundo momento de reflexão, notamos ser Deus justamente o oposto das criaturas, o que nos obriga a lhe negar perfeições criadas. Entretanto, por esta via, eliminando de Deus tudo o que é finito e limitado, não se chega, como quer o neoplatonismo, até à negação absoluta, mas, afirmando que Deus é causa, retorna-se a uma via positiva, a terceira, que consiste em purificar, elevar, transfigurar as perfeições criadas e aplicá-las assim a Deus.

S. Tomás escreve: "Tripliciter ista (as perfeições criadas) de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiæ ab ipso fluentis. Quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens" (De potent. q. 7, a. 5 ad 2). As três vias encontram-se depois do Pseudo-Dionísio (De mist. theol. 1, 2 e De div., nom. 7, 3. Migne, 3,999 ss. e 869 ss.) nos Padres. Cfr. *S. João Damasceno,* De fide orth. 1, 4.

Os teólogos determinam com ainda maior riqueza de pormenores o modo de se atribuírem as perfeições criadas a Deus. Distinguem-nas em duas categorias: 1) as perfeições *puras e absolutas* (perfectiones puræ, simplices); 2) as perfeições *mistas ou relativas* (perfectiones mixtæ, secundum quid). Aquelas repelem por sua própria noção, tôda imperfeição e são, por conseguinte, absolutamente melhores do que suas contrárias; tais são, por ex., a sabedoria, a bondade, a justiça; e é sempre melhor tê-las, que as não ter, diz S. Anselmo (Monol. 15). As outras, pelo contrário, compreendem na sua noção uma deficiência: são perfeições só relativamente, em comparação com o que lhe é inferior, mas imperfeições em confronto com o que lhes é superior. Assim, a faculdade do movimento local ou da percepção sensível são perfeições em relação aos corpos que não têm nem movimento, nem sensibilidade, representando porém, relativamente aos espíritos, uma imperfeição. Do mesmo modo o pensamento discursivo, com relação aos sêres sem razão, é uma perfeição, mas é imperfeição em comparação com o conhecimento imediato e intuitivo de Deus.

Eis, pois, a regra: Tôdas as perfeições *puras*, absolutas, podem ser atribuídas a Deus *formalmente*, segundo a sua noção própria, mas depois de as ter elevado, no modo indicado acima (perfectiones simplices sunt in Deo *formaliter* et *eminenter*). Nenhuma



das perfeições mistas, ao invés, pode ser atribuída a Deus, pura e simplesmente e de modo formal, porque na sua própria noção, contém algo de imperfeito; podemos atribuí-las só virtualmente, e mais ainda *elevando-as* infinitamente (perfectiones mixtæ sunt in Deo virtualiter et eminenter tantum).

Com essas expressões (virtualiter et eminenter) entende-se que as perfeições criadas, falíveis e defeituosas, como a materialidade e a sensibilidade, são produzidas e conservadas na existência por Deus, não como sua causa unívoca, senão como causa equívoca, e que Êle pode produzir, sem elas, os seus próprios efeitos, tão bem e de maneira infinitamente *mais elevada.*

Resulta que a objeção dos adversários interpretando: "Deus criou o homem à sua imagem", no sentido de que "*o homem* criou-se Deus à sua imagem", não debilita a doutrina católica de Deus. Assim esvai-se a outra objeção, já citada: "Se as criaturas possuem *verdadeiras* perfeições, a soma das perfeições divinas e das perfeições criadas é maior que as perfeições divinas sòmente". As perfeições criadas são pròpriamente efeitos permanentes das perfeições divinas, e encontram-se, formal ou virtualmente, mas, em ambos os casos de maneira super-eminente em Deus, seu autor. Não podemos, portanto, acrescentá-las às perfeições divinas, como não podemos acrescentar a soma da luz terrestre à plenitude da luz do sol, a fôrça dos nossos pensamentos, à da nossa inteligência.

**4. Incompreensibilidade de Deus.** — Sendo Deus o Ser infinitamente perfeito, *jamais* o conheceremos perfeitamente, dada a nossa condição de criaturas finitas. "Deus é incompreensível". "Finitum infiniti non est capax". É o ensinamento do *IV Concílio Lateranense,* repetido pelo Concílio *Vaticano* (Denz. 428, 1782). A revelação fala da incompreensibilidade tanto no Antigo Testamento (Êx 33,20-23; Ecl 43,29-35; Jó 11.7; Is 45,15; 55,8-11; Jer 32.19) como no Novo (Mt 11,27; Jo 1.18; 4,24; cfr. 6,46; Rom 11,33; I Tim 6.16). A incompreensibilidade de Deus é (com a possibilidade natural de o conhecer) o grande tema de todos os *Padres*, quer em seu ensinamento positivo, quer na sua polêmica.

**Para a vida espiritual.** — Deus é *perfeito* por natureza. E nós nos devemos tornar tais com o auxílio da graça, com o desenvolvimento da nossa vida moral. A exortação de Javé no Antigo Testamento: "Sêde santos como eu sou santo" (Lev 11,44) reiterou-a Jesus ao dizer: "Sêde perfeitos como é perfeito vosso Pai celeste" (Mt 5,48). Ser perfeito é próprio do Ser de Deus; *tornar-se* perfeito é próprio do ser do homem. Sentimos no íntimo de nós mesmos, uma viva necessidade de nos tornarmos alguém, de adquirirmos uma personalidade, mas êste desenvolvimento deve seguir o verdadeiro caminho e tender ao verda-

http://www.obrascatolicas.com

deiro fim, sob pena de se transformar em deformidade, em empobrecimento do nosso ser. A tendência a ser alguém, não se pode desenvolver com probabilidade de êxito duradouro senão no rude trabalho de formação da nossa personalidade espiritual e moral, no combate para nos tornarmos grandes no *reino de Deus* (Lc 22,24 ss.). Tôda grandeza que não tiver por concomitante esta grandeza cristã, ou, o que é pior, que lhe fôr oposta, só pode ser uma falsa grandeza. O desenvolvimento moral, de que falamos, deve ser *seguido* sem interrupção e sem diminuição de intensidade, contìnuamente, pois que, 1) nosso fim, a semelhança com Deus, é infinito; 2) a reserva de fôrças necessárias para essa emprêsa é inexaurível, pois é idêntica à fôrça da graça do Espírito Santo; 3) nossa alma, por sua natureza, aspira ao infinito, ao eterno, ao divino. Assim fala S. Tomás (S. th. II-II, 24, 7 ss.). Façamos com que os "grandes passus" a que nos impele nossa tendência, a forjar-nos uma personalidade, não sejam "extra viam" (S. Agostinho).

**Leitura.** — ***Harmonia das perfeições aparentemente opostas da vida de graça.*** — "A vida dos santos é uma resposta prática ao agnosticismo, que declara inconciliáveis os divinos atributos, pois ela é já nesta terra, a conciliação daquelas perfeições que mais parecem opostas. A graça santificante, de fato, faz-nos participantes da Divindade como tal, ao passo que pela natureza, nos semelhamos a Deus só pelas perfeições comuns de ser, de vida, de inteligência etc. Daqui a razão porque nossa vida sobrenatural deve chegar mediante uma purificação progressiva (vida purgativa) não sòmente ao exercício habitual das diversas virtudes sob a luz da fé (vida iluminativa), mas à fusão das virtudes aparentemente menos conciliáveis e à união íntima com a fonte mesma da santidade (vita unitiva). A purificação moral, que destrói em nós todo germe de desordem, corresponde à purificação metafísica que liberta as perfeições absolutas de tôda imperfeição; e como é impossível conceber-se a identificação dos atributos divinos, quando se esquece de os purificar de tôda modalidade imperfeita, assim é impossível efetuar-se, sem mortificação, a verdadeira conexão e harmonia das virtudes na sabedoria e no amor de Deus. A mortificação, aliás, não basta, são ainda necessárias as purificações passivas, obra profundíssima do Espírito Santo em nós.

Na nossa vida sobrenatural há, por isso, e deve haver cada vez mais, certa identificação do conhecimento com o amor, especialmente na contemplação que nos une a Deus: simples olhar pleno de amor sobrenatural (S. th. I-II, 180 aa. 1 e 6). Para se conhecer a Deus de tal modo necessário se faz amá-lo, e todos os que o amam, conhecem-no assim, pelo menos em certos momentos: ***Carissimi, diligamus nos invicem, quia caritas ex Deo est et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum, quoniam, Deus caritas est*** (I Jo 4,7-8). Não é justaposição da luz à vida, é ***luz de vida. Ego sum lux mundi; qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae*** (Jo 8,12) e esta luz de vida promana da vida por essência que é luz: ***In ipso vita erat, et vita era lux hominum*** (Jo 1,4).

Com o progredir desta vida sobrenatural, como se vê na alma dos santos, as perfeições que menos conciliáveis parecem unem-se e com isso longe de se destruírem fortalecem-se cada vez mais. Desta forma, o conhecimento e o amor, especulação e prática, ou melhor, a ***contemplação*** e a ***ação*** compenetram-se cada vez mais íntimamente. Por isso considera Santo Tomás a vida ativa e a vida puramente contemplativa menos perfeitas que a vida apostólica que une a ambas. A exemplo de Jesus Cristo e dos seus discípulos, cumpre seja o apóstolo um contemplativo que oferece aos outros sua contemplação para os salvar. A contemplação deve ser o ponto culminante de sua vida; e em vez de obstacularizar sua atividade apostólica, deve ser-lhe a fonte. Se o apóstolo



não se tiver elevado à contemplação, pelo menos em certa medida, sua palavra fica estéril, prega as realidades divinas de maneira muito humana, dá a letra, não o espírito da palavra de Deus. Privado do santo entusiasmo das coisas eternas, fica prêso às idéias do momento, em vez de levar as almas ao amor de Deus, procura uma glória vã. A unidade não se fêz no alto, na harmonia da natureza com a graça, mas em baixo, na sua confusão. Considere-se o apostolado de um S. Domingos, de um S. Vicente Ferrer; que mais íntima unidade de contemplação e de ação pode haver? Com o progresso da vida sobrenatural, na contemplação mesma, cada vez mais concordam entre si a inefabilidade e a certeza, a unidade de vistas e a infinita variedade das aplicações.

Essas oposições ressaltam de modo especial na fé, que é a um só tempo sobrenatural por seu motivo e racional pelos sinais que confirmam a palavra de Deus; obscura e contudo, absolutamente certa; imutável e no entanto livre; contemplativa e praticíssima; guinda-se até os mais sublimes mistérios de Deus e desce aos menores particulares da nossa vida.

Guardada a proporção, dá-se o mesmo com a ciência da fé. A teologia dogmática, moral e mística, são uma única e mesma ciência eminente, "participação da de Deus e dos bem-aventurados" (S. th. I, 1 aa. 2 e 4). A doutrina sagrada trata, na obscuridade da fé, do mesmo objeto contemplativo no céu pelos santos: Deus, as obras que dêle procedem e o regresso das criaturas a Êle. O progresso da teologia deve, portanto, ser mais trabalho de unificação que de extensão; a descoberta de novos documentos e as novas aplicações, embora úteis, fica muito secundária; o importante é aproximarmo-nos do espírito da mesma ciência dos santos, compreendermos cada vez melhor a conexão dos mistérios revelados entre si e, sobretudo, o mistério cuja visão constitui nosso último fim. A teologia tende essencialmente à contemplação, ou deixa de ser uma "participação da ciência de Deus, e dos bem-aventurados" para se tornar uma árida coleção de textos, na qual os mistérios revelados ficam dissociados e onde o Sacramento da Penitência assume a mesma importância que a SS. Trindade.

O verdadeiro progresso não olha para o futuro, mas projeta seu olhar para a eternidade, onde se realiza a unificação do saber. Sob êste aspecto superior, S. Tomás de Aquino, no século XIII, sobrepuja as sumidades de hoje, pois seu sentido teológico foi mais puro e estêve mais próximo da ciência de Deus.

O progresso da ação deve trilhar idêntica via e fazer-se especialmente objetivando a qualidade e a unidade, que consiste em se unir cada vez mais o amor de Deus e o do próximo, com o ódio santo do mal; a esperança mais confiante, com o temor filial; a firmeza da justiça com a doçura da misericórdia; a simplicidade da pomba com a prudência da serpente; a mais profunda humildade com uma dignidade tôda sobrenatural, que proíbe inclinar-se diante das opiniões do mundo, sempre que opostas ao espírito de Deus. Tôda virtude moral é um justo meio terreno racional entre os excessos e os defeitos da paixão. Tôdas estas harmonias espirituais foram de fato realizadas pela santidade eminente da Virgem e dos Santos...

A mesma harmonia dos pontos mais difíceis de se conciliarem, encontramos na Igreja, na qual a caridade mais compassiva e a intransigência doutrinal unem-se no ardor da mesma palpitação, que é o zêlo pela glória de Deus e pela salvação das almas; sabendo ela que não pode fazer o bem sem combater o mal, que não pode evangelizar sem lutar contra a heresia. A misericórdia e a firmeza doutrinal não podem subsistir a não ser unindo-se; pois uma desvinculada da outra, morrem e deixam apenas dois cadáveres: o liberalismo humanitário com sua falsa serenidade e o fanatismo com seu falso zêlo. Já se disse: "A Igreja é intransigente nos princípios, porque crê; é tolerante na prática porque ama. Os inimigos da Igreja, ao invés, são tolerantes nos princípios porque não crêem, intransigentes na prática porque não

http://www.obrascatolicas.com

amam". De um lado a teoria opõe-se à prática, do outro, penetra-a e tudo dispõe com fôrça e suavidade.

A Igreja na terra é essencialmente militante e pacífica; a paz reina no interior do país, a guerra, nas fronteiras. Sòmente os santos sabem exprimir o sentido sobrenatural da batalha que cumpre travar contra a carne, o espírito do mundo e o espírito do mal. Quantas vêzes mostraram a Igreja purificada "pelo fogo das grandes tribulações, trazendo no coração o ouro do amor, o incenso da oração, no espírito e no corpo, a mirra da mortificação! Ela, dizem, é para os pobres e para os pequenos o bom odor de Cristo, um odor de morte para os grandes e soberbos do mundo. Guiada pelo Espírito Santo, a nada se apega, de nada se admira, por nada sente pena; derrama a chuva da palavra divina e da vida eterna; ensina a via estreita de Deus na pura verdade, segundo o Santo Evangelho e não, segundo as máximas do mundo, sem temer mortal algum, por mais poderoso seja; ela maneja a espada de dois gumes da palavra de Deus" (Grignon de Monfort) com a qual distingue o verdadeiro do falso, o bem do mal, e leva às almas a liberdade e à salvação. Seus inimigos mais perspicazes, como Proudhon, no seu fanatismo antireligioso, experimentam uma sinistra alegria em o proclamar: "A Revolução crê na humanidade; a Igreja crê em Deus, crê nêle mais que qualquer seita, ela é a mais pura, a mais completa, a mais esplêndida manifestação da Essência divina, e sòmente ela sabe adorá-la".

A vida de Cristo na sua Igreja e em seus santos é a mais sublime manifestação da harmonia das perfeições divinas que menos parecem poder-se conciliar entre si". *Garrigou-Lagrange,* Le divine perfezioni, Libr. F. Ferrari, Roma, 1923, pp. 338-345.

CAPÍTULO SEGUNDO

# OS ATRIBUTOS DE DEUS EM PARTICULAR

## A - OS ATRIBUTOS DO SER DIVINO

### § 28. A unidade de Deus.

**Há um só e único Deus, um só ser divino. — (*De fé*).**

**Explicação.** — Esta verdade, à qual pode chegar a própria razão, é formalmente revelada; a Igreja definiu-a como dogma contra os *dualistas,* os *politeístas* e os *ateus* (Credo in *unum* Deum, Simb. Nic., Later. IV, Vatic., Denz. 54, 428, 1782). A noção de unidade pode ser entendida em diversos sentidos, mas em Deus, é tomada em sentido de unidade *numérica,* de unidade do *indivíduo* e não da espécie (unidade específica, por ex., da humanidade), e ainda não em sentido *positivo* (unus, unitas affirmativa), mas em sentido negativo, *exclusivo,* em sentido de unicidade (unicus, unitas negativa, exclusiva, singularitas). Cumpre notar, outrossim, que esta unicidade é perfeita, ou seja, além de todo número (numero non capitur). A unidade matemática como princípio do número exige, por sua mesma noção, pluralidade, porque diz relação com outras grandezas semelhantes. Ora, Deus é um ser de tal modo uno e único em si mesmo, que não o podemos conceber na pluralidade.



Do ponto de vista filosófico distingue-se uma unidade resultante da categoria de quantidade, a saber, a unidade matemática, e a unidade essencialmente diversa desta, isto é, a unidade transcendente que é uma propriedade do ser. O "unum transcendentale" define: "Ens indivisum in se et divisum ab omni alio". Esta unidade transcendente do ser se aplica a Deus em sentido eminente, único e exclusivo, de modo a não se poder pensar numa fusão ou unificação panteística. S. Tomás chama a Deus *maxime unus* porque "maxime ens, maxime indivisum". Deus é, portanto, de tal modo uno, que não é concebível na pluralidade e sua unidade é uma necessidade metafísica.

**Prova.** — O *monoteísmo,* antes prático e mais tarde teórico também, constitui a nota característica do Antigo Testamento em oposição ao politeísmo pagão, e desde o princípio surge com tal clareza e precisão, que quase dispensa a citação de testemunhos particulares. As pretensões da história racionalista das religiões, inspirada nas teorias evolucionistas, são arbitrárias. Nem com a Bíblia, nem com as inscrições cuneiformes, se pode demonstrar que Israel tenha passado progressivamente do animismo ao totemismo, ao fetichismo, ao culto dos antepassados, ao politeísmo, e por fim ao monoteísmo.

No princípio aparece sòmente o *Deus Criador.* É o Deus dos Patriarcas e mais tarde, o Deus da aliança de Israel: "Ouve, Israel: O Senhor é nosso Deus, o Senhor é único" (Dt 6,4). "Vêde que sou eu sòmente e não há outro Deus, exceto eu" (Dt 32,39). "Exceto eu, não há outro Deus" (Is 44,6). É verdade, porém que Israel progrediu e conheceu sempre melhor o único verdadeiro Deus na sua essência e nos seus atributos; o progresso realizou-se sobretudo pela pregação dos *Profetas.*

*Jesus* repetiu solenemente esta afirmação fundamental: "Ouve, Israel, o Senhor teu Deus é o único Deus" (Mc 12,29). Para Êle, a "vita eterna" é "que êles conheçam a ti, único e verdadeiro Deus" *σε τον μονον αληθινον θεον* Jo 17,3). Pela lentidão de seus ouvintes em compreender e pela intrínseca dificuldade do mistério, a Trindade devia ficar num primeiro tempo, quase esquecida, por trás do monoteísmo. S. Paulo, não obstante ensinar a divindade do Filho e do Espírito Santo, afirma vigorosamente o dogma fundamental da unidade de Deus. Os deuses pagãos não existem: "Sabemos que na realidade não existe ídolo no mundo, que há um Deus sòmente e que não há outros" (I Cor 8,4). Êste único Deus é a causa do início, da duração e do fim do mundo... *S.*

http://www.obrascatolicas.com

*João*, por sua vez, afirma a unidade da essência divina chamando o Logos, Deus. Nos seus escritos diz sessenta e quatro vêzes "O Deus" (ὁ θεος): o artigo definido designa o "único" Deus conhecido.

**Os Padres.** — Já foi considerado seu testemunho em se tratando da questão da possibilidade de se conhecer a Deus, mediante a razão, quando foram examinados seus argumentos principais em favor da existência de Deus e de um *só* Deus. Esta verdade deriva, para êles, da unidade da ordem do mundo (os apologistas), ou da noção de Deus enquanto Ser perfeito (Atenágoras e Tertuliano). Cfr. § 18.

**A razão.** — Já os Padres, seguidos da Escolástica, demonstram a unidade de Deus *a posteriori*, através da unidade da ordem do mundo. Recusando-se esta demonstração como concludente, e admitindo-se a possibilidade de mais mundos como conciliável com a unidade de Deus, resta sempre a prova irrefutável, tirada da idéia de Deus causa primeira, o qual, exatamente como causa primeira, encerra necessàriamente em si tôdas as perfeições, ou a extraída do atributo da simplicidade absoluta do Ser divino, que só pode existir um só e único; de fato, se houvesse muitos deuses, seriam igualmente perfeitos ou não. Se iguais em perfeição haveria muitos sêres infinitos, o que é uma verdadeira e própria contradição em têrmos. Se diversamente perfeitos, faltaria a um dêles aquilo por que se distingue do outro e não estaria, portanto, de posse da perfeição completa, como convém necessàriamente à causa primeira. De resto, a simplicidade divina repele a possibilidade de divisão do ser divino como sua infinidade se opõe à multiplicação. A essência divina é absolutamente incomunicável. Tôda sã razão deveria reconhecer com *Tertuliano* que "há sòmente um Deus ou não há nenhum" (Deus, si non unus est, non est, Adv. Marc. 1, 3). Cfr. S. th. I, 11, 3.

O *dualismo* (platonismo, parsismo, gnosticismo, maniqueísmo) e o *politeísmo* da antiguidade são refutados pelos argumentos expostos. Platão concebe a Deus como arquiteto do mundo, ao qual se opõe a matéria existente, desde tôda a eternidade como princípio do mal. Cfr. o Tratado da Criação.

Uma necessidade *extrema* e irracional de unidade manifesta-se no *monismo*, consoante o qual tudo o que existe é declarado essencialmente uno. *Crítica*: 1) opõe-se êle ao conhecimento pessoal e destrói tôda individualidade; 2) suprime a lei de causalidade, tirando, de modo puramente mecânico e *espontâneo*, o perfeito, a organização, a vida, a razão, do que é imperfeito, inorganizado, sem vida, sem razão; 3) é incapaz de explicar de modo satisfatório a ordem *física* do mundo (leis, finalidade) e a ordem *moral* (consciência, sentimento do dever, bem e mal, liberdade).

O *dualismo* cristão não deve ser confundido com o dualismo herético: 1) a Igreja ensina que tudo procede de um só princípio (Later. IV: unum universorum principium), que, porém, o mundo *existente* é essencialmente distinto de Deus (Vatic.: re et essentia a mundo distinctus); é o dualismo *metafísico* de Deus e do mundo; 2) a Igreja ensina que o homem é composto de um corpo e de uma alma, mas não admite entre êles, como Platão, uma violenta oposição, mas, com Aristóteles, concebe a alma como forma do corpo ou melhor ainda como seu princípio de vida, de sorte que juntos constituem uma natureza (humanitas) (Concílio de Viena); é dualismo *psicológico*; 3) a Igreja ensina uma diferença essencial entre o bem e o mal, mas não os atribui a dois princípios diversos; ao contrário: considera o mal como uma privação do bem, devida à ação livre da criatura; é o dualismo *moral* de forma mitigada, oposto à forma extrema do maniqueísmo e gnosticismo.



**Para a vida espiritual.** — Da fé na *unidade de Deus* resultava, no Antigo Testamento, o preceito: "Tu não terás nenhum deus estranho junto a mim". Nós, hoje, desprezamos o antigo politeísmo e o consideramos como inteiramente superado. Mas, se é verdade que êle já não constitui perigo para nós, e a idolatria grosseira hoje acha-se extinta, existem ainda "ídolos substitutos" cuja influência é grande. Fala-nos o Salvador de dois amos que alguns tentam servir, ao mesmo tempo. S. Paulo se refere àqueles cujo "deus é o ventre" (Flp 3,19; Rom 16,18) e chama à avareza "uma idolatria" (Col 3,5). Para o orgulhoso, o seu eu é um ídolo, ao qual contìnuamente sacrifica. A idolatria grosseira desapareceu, mas a idolatria subtil, pior ainda, porque incorrigível, ficou. Sempre houve, hoje mais que nunca, almas que sacrificam, à riqueza, à volúpia, às honras do mundo, sem sequer procurar servir a dois senhores, pôsto conhecerem apenas um.

## § 29. A simplicidade de Deus.

**1. O ser de Deus é absolutamente simples.** — (*De fé*).

**Explicação.** — Êste atributo divino foi definido muitas vêzes pela Igreja: Later. IV: "Deus est... natura *simplex omnino*" (Denz. 428); Vatic. s. 3. c. 1: "*Simplex omnino* substantia spiritualis" (Denz. 1782). Com isso, é excluída de Deus tôda composição. Ora, há duas espécies de composição: a física, e a metafísica. A composição *física* é própria dos sêres cujas diversas partes físicas formam, com sua reunião, uma unidade. Ex.: as realidades materiais (matéria e forma), o homem (corpo e alma), o organismo (com seus diferentes membros), a substância (como objeto de acidentes realmente distintos, absolutos, como a quantidade e a qualidade).

*Adversários* desta simplicidade física são todos os que, como sempre, representam-se Deus, em composição com um corpo ou com o mundo material, como os *antropomorfistas* da época patrística e



http://www.obrascatolicas.com

os panteístas. O IV Concílio Lateranense visava, na sua definição, o panteísmo de Amalrico de Bene; o Concílio Vaticano, o panteísmo moderno.

A composição *metafísica* encontra-se em todos os sêres criados. Mesmo onde não se pode encontrar composição física, distinguem-se lògicamente partes metafísicas, ou elementos de ser, como a essência e a existência, o poder e o ato, etc. O dogma afasta de Deus também esta composição, justamente como exige a rígida forma da expressão "absolutamente simples" (simplex *omnino*).

*Adversário* da simplicidade metafísica é *Gilberto de la Porrée,* já citado. Sua doutrina foi condenada por Eugênio III, na profissão de fé do Símbolo de Reims: "Cremos e confessamos que a natureza simples de Deus é Deus e que, segundo a concepção católica, não se pode negar que a divindade é Deus e que Deus é a divindade" (Denz. 389). A divindade não é, portanto, a *forma* superior *pela qual Deus é.*

**Prova.** — Inútil procurar uma prova formal da simplicidade absoluta de Deus na Escritura, a qual não costuma apreciar o ser divino com as categorias dos filósofos.

Ao contrário, a fase inferior, própria do Antigo Testamento, e a necessidade de se compreender a Deus de modo inteiramente pessoal e concreto, explicam como, no início, dêle se falou de modo *humano* e imaginoso. Atribuem-se-lhe tôdas as partes do homem, externas e internas e não se hesita mesmo em lhe atribuir todos os antropomorfismos. Trata-se, porém, de mero expediente lingüístico, privado de conteúdo filosófico. Pròpriamente, falta ao Antigo Testamento a menção da pura *espiritualidade.* Procura, todavia, a seu modo, especialmente no profetismo, exprimir realmente a simplicidade de Deus: o qual é exalçado acima da matéria, pois a criou e ordenou no cosmo. Dá às criaturas a vida e o alimento, mas é Êle mesmo que está sempre vivo, cujo ser e cuja vida não dependem de nenhuma matéria. Êle é Javé, aquêle que sempre é. Nêle está o sôpro da vida, o "rùach" para cada criatura. Tôdas as criaturas, e particularmente o homem, são em relação a Deus, "carne", isto é, natureza palpável e visível, mas Deus não é "carne"; Êle é também completamente *invisível,* ainda que encha o céu e a terra; por conseguinte deve ser honrado *sem imagens.* Dêsse modo Israel procura suprir à falta de noções filosóficas e teológicas sôbre a simplicidade de Deus com considerações de ordem prática e religiosa.

Conserva Jesus êste modo de falar religioso e antropopático: fala também de Deus de modo concreto; mediante a noção de "Pai", parece humanizar a Deus, mas atribuindo-lhe ao mesmo tempo



estado e morada celestes transcendentes, eleva-o de novo acima de tudo o que é material. No Evangelho de S. João, ensina formalmente a espiritualidade de Deus: "Deus é espírito" ( πνευμα ο θεος 4,24). Todo êsse Evangelho, porém, fala de Deus de maneira quase metafísica. De fato, atribui-lhe a vitalidade pura (Jo 5,26) e a atividade permanente (Jo 5,17). Tudo isso leva já a pensar no "actus purus" da Escolástica.

**Os Padres.** — Defendem a simplicidade *física* de Deus principalmente contra a doutrina gnóstica da emanação. *S. Irineu* objeta aos Gnósticos que, querendo fazer sair de Deus sêres independentes, como a série de Eons, humanizam-no. Deus, diz êle, é "simples e sem composição" (Adv. h. 2, 13, 3). *Orígenes,* apoiando-se em motivos filosóficos, chega a definir a Deus como uma natureza intelectual, sem composição alguma (De princ. 1, 1, 6: "intellectualis natura simplex").

**A Escolástica.** — Depois de vencido Gilberto de la Porrée por S. Bernardo, a Escolástica consagrou ao aprofundamento especulativo da doutrina de Deus a parte melhor dos seus recursos. *S. Tomás,* na sua *Suma Filosófica,* para demonstrar êsse atributo, expõe longa série de argumentos, concentráveis todos num único ponto: Deus é o Ser puro (actus purus), no qual há sòmente atualidade, nenhuma potencialidade. Ora, a composição supõe a potencialidade, a possibilidade de evoluir, a capacidade de aperfeiçoamento. Logo, Deus é absolutamente simples e não pode estar unido a um corpo individual, nem conjunto das coisas, nem suportar no seu ser, puramente espiritual, uma composição metafísica. A própria composição metafísica tem uma causa, e a causa primeira não pode ter nenhuma espécie de causa. Além do que, Deus não pôde produzir por si uma distinção de ser em si mesmo, como quereria o panteísmo, pois isso suprimiria o seu ser necessário e destruiria o atributo da perfeição infinita: "Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem: non enim ipse se ipsum componere posset, quia nihil est causa ipsius; esset enim prius se ipso, quod est impossibile... ergo Deus haberet causam efficientem, et sic non esset causa prima" (C. Gent. 1, 18). A infinidade também opõe-se à composição; pois com partes finitas não se obtém uma soma infinita e uma composição de muitas partes infinitas é algo sem sentido.

A simplicidade, portanto, não deve ser concebida como simples negação da composição, e sim como perfeição absolutamente positiva de pureza, de fineza, de espiritualidade e de fôrça, que exclui completamente uma composição resultante da materialidade, da potencialidade, da decadência, da deficiência e da limitação. Ou por outras, a simplicidade é Deus livre de qualquer multiplicidade e dispersão própria das criaturas, é Deus na sua puríssima espiritualidade.

Nem a unidade e a simplicidade importam, no ser divino, uma solidão e um vazio intoleráveis; a unidade recebe seu complemento

http://www.obrascatolicas.com

da Trindade e a simplicidade não é vazio e indigência, mas plenitude infinita de ser e de perfeição.

2. Do fato de ser Deus o Ser absolutamente simples, resulta uma série de corolários, que quase dispensam demonstração especial. Cfr. *S. Tom.*, C. Gent. 1, 20-26.

1) Não há em Deus composição alguma de *matéria* e *forma*, pois aquela é o indeterminado e em potência, esta é o que determina e atua. No Ser puro não pode haver espécie alguma de potencialidade. Se se quiser aplicar o têrmo "forma" a Deus, deverá ser chamado de *forma pura, absoluta*. Pròpriamente, o Ser de Deus transcende tôdas as categorias e nenhuma delas pode determiná-lo de modo preciso. Por conseguinte, Deus não é um ser corporal, não é nem matéria nem composto de matéria e de espírito. Impossível, portanto, seja o mundo o aspecto exterior do Ser divino. *Deus é espírito, puro espírito;* é imaterial e, nem em seu ser, nem na sua ação, depende da matéria. Deus é puro espírito, sem composição alguma; o espírito *criado* é, pelo menos *metafìsicamente*, composto de essência e existência, natureza e pessoa, substância e acidentes. São Boaventura e outros inclinam-se a pensar num "compositio ex materia et forma" no anjo. Cfr. § 69.

2) Deus não é composto de *substância* e de *acidentes*. O acidente determina e aperfeiçoa a substância, a qual está em potência relativamente a cada acidente. Como poderia o ser de Deus receber tais acidentes? De fora, o Absoluto não pode receber acréscimo; de dentro, o Ser absolutamente simples não pode produzir em si acidentes. Mas escreve *S. Agostinho*: "Deus *é* o que Êle *tem*" (Civ. 11, 10).

3) Deus não é composto de *essência* e de *existência* (essentia et existentia). De onde pode a essência da causa primeira receber a própria existência, se não a possuir, em virtude da sua intrínseca perfeição? Não a pode atribuir por si mesma, como causa de si (causa sui), nem, por outro lado, a pode receber de fora; forçoso, portanto, que a essência e a existência sejam objetivamente idênticas, pois só os sêres contingentes trazem em si mesmos uma possibilidade de atuação, não o Ser absoluto.

4) Em Deus não há composição de *faculdade* e de *atividade* (facultas et actus). O ato acrescentar-se-ia como algo de acidental à faculdade e daria em Deus uma sucessão de atos, o que eliminaria o "actus purus" e a imutabilidade divina. Por conseguinte, a composição de múltiplas atividades (actus et actus) é impossível: Deus realiza tudo com um ato absolutamente indivisível, que abrange já sua atividade imanente, já sua atividade exterior. Por mais *incompreensível* isso possa parecer, é dedução necessária da razão. A teologia protestante moderna, idealista e panteizante, carece absolutamente de filosofia quando rejeita tal conseqüência e, crendo superar a Escolástica, atribui imediatamente a Deus, os acontecimentos da história do mundo e da obra redentora, como o desenvolvimento e o complexo de sua atividade.



5) Em Deus não há composição de *natureza* e de *subsistência* ou *personalidade* (natura et hypostasis). Que pessoa e natureza são relativamente distintas nos sêres contingentes, deduz-se do dogma cristológico da união hipostática e será examinado mais tarde na cristologia. Tal distinção, entretanto, é impossível em Deus: entre a divindade e Deus há perfeita identidade.

6) Finalmente, não há em Deus composição de *gênero* e de *diferença* específica (genus et differentia). De fato, o gênero e a espécie estão entre si na relação de potência e de ato, porque o gênero é particularizado, determinado e completado pela característica da espécie. Não se dá, portanto, em rigor de lógica, uma definição verdadeira e própria de Deus, já que a definição lógica pròpriamente dita, faz-se unindo o gênero próximo com a diferenca específica. "Ora Deus não está contido, diz *S. Tomás*, em nenhum gênero de ser" (Deus non est in genere, S. th. I, 3, 5).

*Objeção.* — Se Deus é absolutamente simples, não se pode fazer nêle, nem mesmo uma *distinção virtual* como se fêz acima. Ao que responderemos: fazendo esta distinção, não se admite, absolutamente, que a essência e as perfeições, e estas entre si, estejam em relação de parte à parte que se completam, recìprocamente, como noções incompletas e imperfeitas. Pelo contrário, já se notou expressamente que estas distinções derivam, antes de tudo, do *nosso pensamento*, e que a cada noção distinta corresponde em Deus todo o ser perfeito.

3. Invisibilidade de Deus. — Se Deus é uma substância espiritual absolutamente simples, é também evidente que é absolutamente *invisível*, que não pode ser *visto* pelos olhos, nem *ouvido* pelos ouvidos humanos, nem *percebido* por qualquer outro sentido. Para o nosso conhecimento espiritual embebido de sensações, Deus é o "Invisível", aquêle que habita a "luz inacessível" (I Tim 1,17; 6,16). Quando a Escritura narra que homens "viram" a Deus ou "ouviram suas palavras", só se pode entender no sentido de uma manifestação feita por Deus aos homens, da sua *presença* por meio de símbolos e visões, jamais no sentido de uma percepção pròpriamente dita. Os Padres pensam do mesmo modo (S. Agostinho, Civ. 22, 29; Ep. 92, 147, 148). "O invisível só pode ser visto, cá na terra, pelos homens, através de sinais sensíveis" (Pesch).

Anàlogamente devemos explicar as *teofanias* do Antigo Testamento, onde se fala de "ações corporais" de Deus, como caminhar, falar, comer, ver, ouvir etc. Não se trata de manifestações vitais da substância divina, e sim de efeitos produzidos por Deus nas criaturas. "Oculis

http://www.obrascatolicas.com

autem corporalibus sanctorum, si quando Deus voluit apparere, *non per se ipsum sed per creaturam* visibilem atque sensibilem apparuit, vel per vocem sonantem auribus, vel per ignem oculis, vel per Angelum in aliqua visibili specie apparentem, sed personam Dei gestantem" (Aug., Serm. 6, 1). *S. Tomás* expõe o mesmo pensamento, a respeito dos espíritos angélicos: "Angeli *proprie non loquuntur* per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonos in aëre similes vocibus humanis... Nec etiam *comedere proprie* loquendo Angelis convenit, quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis *in substantiam* comedentis". (S. th., I, 51, 3; cfr. S. Agostinho, Civ. 16, 29). Tudo isso é aplicável a Deus. Segue-se, além, disso, que nas aparições de Deus e dos Anjos, a convicção da realidade destas aparições é produzida, em *última análise* e principalmente, pela luz interior da fé e não pelo caráter corporal, ou pela percepção sensível do ser que aparece.

**Para a vida espiritual.** — "Deus é espírito e aquêles que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade" (Jo 4,24). Isso não é fácil para nós, imersos que estamos no sensível. *S. Agostinho* ensina-nos como, em que pesem nossos liames com a matéria, podemos encontrar a via conducente a Deus-espírito. À pergunta do incrédulo: "Ubi est Deus tuus?", êle responde: "Ó pagão, mostra-me seu ídolo ou seu sol; eu poderia também mostrar-lhe o meu Deus, mas êle não tem olhos para ver. Eu vejo a criação, não porém, o Criador. Quando contemplo a criação, minha sêde não se apaga, ao contrário, torna-se mais ardente. Liberto-me então da criação exterior e volto-me a mim mesmo; perscruto meu próprio ser e vejo que minha alma sobrepuja meu corpo. Ela é espiritual, não, porém, como Deus, pois é mutável. Eis porque minha alma se eleva acima de si mesma e assim chega à luz da razão e da fé, até o tabernáculo de Deus. Lá ouve as harmonias dos sêres celestes e inebria-se com sua doçura e com sua bem-aventurança. Mas é uma festa a que não se assiste como um ser celeste, senão como um ser ainda terrestre: *em lágrimas e nas tentações*. Numa hora de recolhimento pio e silencioso, de imersão nas profundezas do outro mundo, a alma encontra Deus, mas aflige-se e entristece-se, porque o encontra apenas "perstrictim" e "raptim", e não ainda num abraço completo e eterno" (Enarr. in Ps. 41).

## § 30. A imutabilidade de Deus.

**1. Deus é absolutamente imutável, quer no seu ser, quer na sua ação. — (*De fé*).**

**Explicação.** — A doutrina da Igreja define a Deus "imutável"; diz ser Êle uma "substância espiritual imutável". Assim nos Concílios Later. IV e Vaticano (Deus... incommutabilis, Denz. 428, 1782).



Nos sêres criados, a mudança é *substancial* ou *acidental*. Ou forma-se nova substância pela perda da forma precedente e a aquisição de uma nova, ou a substância recebe novos acidentes. A Deus não se deve atribuir nem mudança substancial, nem mudança acidental. Êle não passa, nem de um estado de ser a um outro, nem de uma atividade à outra e nem mesmo de uma determinação a outra. Em Deus há uma permanência eterna no *ser* e na *atividade*, uma identidade eterna de *intenção* e de *ação*. Esta verdade já está contida objetivamente na simplicidade de Deus, merecendo, todavia, pela sua importância dogmática e pelas dificuldades que se suscita contra ela, ser tratada à parte. Adversários da imutabilidade de Deus, são justamente todos aquêles que lhe contestam a simplicidade, sobretudo os Panteístas e os Monistas, seguidos de muitos teólogos protestantes ortodoxos e os socinianos, quanto ao que se refere à ação e à ciência de Deus.

**Prova.** — No Antigo Testamento, a imutabilidade de Deus aparece antes de tudo, sob o aspecto de uma personalidade, sempre igual a si mesma, constante nos seus desígnios e sentimentos, benévolos para com seu povo, dotada de fidelidade inalterável, de santidade e justiça indefectíveis. "Deus não é um homem para mentir, um filho do homem para mudar" (Núm 23,19). Ao lado desta afirmação de imutabilidade dos *sentimentos*, encontram-se ainda alusões à *imutabilidade* do Ser e expressões que a supõem como quando se comparam Deus e criaturas particulares mutáveis, ou Deus e a criação em geral. Sob êste aspecto a imutabilidade confunde-se com a eternidade e a aseidade. O céu e a terra "passarão e tu permaneces; tudo se gasta, como um pano, tu os muda como um vestuário, e êles modificam-se; tu permaneces o mesmo e os teus anos não terão fim" (Sl 101,27-28; Cfr. Êx 3,14). De ambas passagens resulta, de modo irrefutável, que as diversas expressões referentes às *mudanças de sentimentos* em Deus, são entendidas em sentido imaginoso, prático e religioso, não em sentido próprio e rigoroso. Não obstante a multiplicidade destas expressões, a verdade que Deus permanece acima de tôda mutabilidade das criaturas, eternamente igual a si mesmo, em absoluta calma e estabilidade, emerge como fundamental no Antigo Testamento, especialmente nos *Profetas* (Mal 3,6).

*Jesus* mesmo, na sua aparição e na sua ação, é uma confirmação concreta da imutabilidade dos *sentimentos* divinos. De fato, Êle é a realização de uma promessa feita no início da história humana e repetida ao longo de todos os séculos seguintes. *S. Paulo* designa a Deus como o "único imortal" (I Tim 6,16), que realiza

http://www.obrascatolicas.com

no tempo os seus eternos desígnios por meio de seu Filho, apesar de todos os obstáculos e impedimentos humanos (Ef 1,4-5). Sua pregação é um vasto desenvolvimento dêste tema: a vontade de Deus que atua o plano de salvação subsiste eternamente (Rom 8,28; 11,36). Na Epístola aos Hebreus, o texto citado acima (Sl 101,27-28) é literalmente repetido (Hebr 1,10-12). A epístola atribui a Deus inclusive a "imutabilidade dos seus desígnios", por conseguinte, dos seus sentimentos (6,17). *S. Tiago* afasta de Deus com o mesmo tom dos Salmos, tôda "vicissitude" e tôda "sombra de mudança" (1,17).

**Os Padres.** — Mais importantes do que seus testemunhos positivos, são as explicações que oferecem das difíceis passagens do Antigo Testamento, alusivas ao "arrependimento", à "mobilidade" e "excitação" de Deus. Naturalmente, êsses textos são explicados como *analogias,* modos humanos de julgar, jamais como estados e movimentos que tocam o Ser de Deus. *Orígenes,* contra os estóicos, que atribuíam a Deus tôda espécie de mudança, designa como "doutrina dos hebreus e dos cristãos a invariabilidade e a imutabilidade de Deus" (C. Cels. 1, 21). A invariabilidade de Deus é o grande tema de *S. Agostinho.* A divina verdade atesta-lhe "quod nequaquam ejus *substantia* per tempora varietur; nec ejus *voluntas* extra ejus substantiam sit"; que Deus não quer ora isto, ora aquilo, "quia talis voluntas mutabilis est et omne mutabile æternum non est; Deus autem noster æternus est" (Conf. 12,15).

*S. Tomás* atém-se aqui também ao "actus purus", que não pode estar no estado de potencialidade; à simplicidade, à qual o devir repugna, por implicar composição; à perfeição, que nada mais pode desejar e nada obter. A mudança em Deus só poderia ser uma *diminuição,* uma *perda,* uma *decadência*; neste caso, Deus não seria mais Deus, o absoluto deixaria de existir. É necessário, portanto, que Deus seja imóvel. Note-se, porém, que essa imobilidade não deve ser entendida como um estado de rigidez do ser, como inércia e falta de vida, mas, ao contrário, como atividade e vitalidade infinitas. Nesse sentido Deus pode ser chamado pela Escritura "mais móvel que todo movimento" (Sab 7,24). Assim Êle é também mais vivente, que tôda vida criada, mais ativo que tôda atividade.

**2. A imutabilidade de Deus e a sua ação temporal.** — Esta proposição, por quanto necessária e verdadeira em si mesma, encerra para nós um *mistério* impenetrável. *Hurter* fala, aqui, de uma "difficultas *admodum gravis,* si vis, *indissolubilis*" (II, 46). A liberdade parece-nos necessàriamente ligada à mudança nos sentimentos e na atividade. Não podemos evidenciar como a ação livre de Deus se possa conciliar com o ato eternamente puro (actus purus) para formar uma unidade indivisa e indivisível, mas vemos que é assim e não pode ser diversamente. É também evidente e lògicamente necessário que a essência perfeita de Deus seja completamente estranha ao fluxo das realidades temporais, que começam e desaparecem, embora na sua origem e subsistência sejam obra de Deus. *A causa livre divina é eterna e imutável, o efeito é temporal e mutável.*



Do mesmo modo cumpre explicar a *Encarnação*: a mudança está na natureza humana de Jesus, não no Logos imutável (Conc. de Nicéia, Denz. 54). "É evidente que há aqui (na Encarnação) uma mudança que não sòmente parte de Deus, mas que, de certo modo, termina nêle (in ipso terminatur) ou diz respeito a *Êle.* Interiormente, porém, a mudança realiza-se apenas na criatura, elevada com a Encarnação à unidade da pessoa e da dignidade divina", escreve Scheeben (Dogmatik, I, 541; ed. franc. II, 132-133) e cita S. Agostinho: "Non mutatum esse Verbum susceptione hominis" (Lib. 83, Quæst. q. 73). Naturalmente devemos dizer outro tanto da *Redenção.* Quando o racionalismo reprova a doutrina católica, pela satisfação ou pelo grosseiro teopatismo da reconciliação, da parte de Deus, e por isso da *mudança de sentimentos* para com o homem, a objeção não fere o dogma da imutabilidade divina. Por certo, é verdade, continua Scheeben, que "Deus, na sua ação e no seu querer mesmo, tem em conta as mudanças acontecidas na criatura, por obra da mesma criatura e dirige, por conseguinte, seu proceder e seus sentimentos; *parece-nos,* por isso, que tais mudanças acontecidas nas criaturas devem passar-se em Deus e também incidir sôbre sua vida íntima modificando-a. Todavia, por quanto Deus tenha em conta estas mudanças, jamais constituem o verdadeiro e próprio motivo último que o faz agir. Tal motivo encontra-se sempre em Deus mesmo". *S. Agostinho* escreve: "Incompreensível é, portanto (Rom 5, 8 ss.), o amor com que Deus imutàvelmente nos ama, pois não começou a nos amar quando fomos reconciliados com Êle, pelo sangue de seu Filho, mas amou-nos antes ainda da criação do mundo" (In Jo. tr. 110, 6; cfr. De trin. 13, 11, 15: 5, 16, 17 etc.). Devemos, além disso, notar, que tôda a obra redentora provém de Deus, mas mediante Jesus Cristo: "Mors Christi fuit nobis salutaris, non solum per modum *meriti* sed etiam per modum *efficientiae.* Cum enim humanitas Christi esset quodammodo *instrumentum divinitatis,* omnes passiones et actiones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferæ utpote *ex virtute divinitatis* provenientes" (*S. Tom.*, In Rom. 4, 25).

A variedade e a mudança encontram-se, portanto, sòmente do lado das criaturas, não em Deus que continua imutável, mesmo produzindo efeitos diversos; assim, o mesmo sol amolece a cêra e endurece a argila, alegra os olhos sadios, e irrita os olhos doentes. "Si mutaris mutatur", diz *S. Agostinho* com uma frase tão breve quão eficaz (Serm. 22, 6).

**Para a vida espiritual.** — S. Paulo censura os pagãos que, em se vangloriando de serem sábios, mostram-se loucos, pois substituíram "a majestade de Deus *incorruptível* pela imagem do homem corruptível" (Rom 1,23). Quando S. Agostinho fala de Deus, não há idéia que mais freqüentemente apareça do que a de Deus *imutável,* imperecível,

http://www.obrascatolicas.com

ao passo que a criação é mutável e perecível. Tudo corre, muda, foge, escapa; sòmente Deus é e permanece sempre o mesmo, no seu Ser sem limites, na sua perfeição sem deficiência, na sua luz sem sombras, na sua beleza sem mancha, na sua vida sempre plena de conhecimento e de amor. Não te apegues, adverte-nos S. Agostinho, ao que passa, visto que podes ter e possuir aquêle que jamais passa. Não ames a criatura instável, mas eleva-te até o próprio Criador. Admira a criatura, mas, ainda mais, aquêle que a fêz. Quão consoladora a verdade de ser Deus imutável! Ela dá-nos a certeza de que Êle *permanece* como se nos *revelou* no comêço; que jamais nos virá a faltar, quer nos dias alegres, quer nos dias tristes de nossa vida. Sempre houve crentes em Deus que procuraram reformá-lo segundo o grau de seu estado moral, de o abaixar ao seu nível. Inùtilmente. Deus continua o que é, sem nenhuma mudança. Deixemo-lhe a transcendência e transformemo-nos à sua imagem, em vez de o querer igualar à nossa.

## § 31. A eternidade de Deus.

Deus é eterno. — (*De fé*).

Explicação. — A eternidade é afirmada pelo IV Concílio Lateranense, pelo Concílio Vaticano e pelo Símbolo de S. Atanásio (Denz. 39). Se a imutabilidade é a negação de tôda mudanca substancial e acidental, e se o tempo, contrário à eternidade, é fundamentalmente a mesma mudança, compreende-se como êsses dois atributos sejam objetivamente idênticos. A imutabilidade refere-se mais ao *estado* da essência divina; a eternidade, ao invés, ao seu *princípio* e ao seu *fim* e nega a ambos. Mas esta negação de limites não proporciona ainda a noção completa de eternidade. Faz-se necessário introduzir-lhe um elemento *positivo*, a plenitude da vida completamente "a se". *Deus possui uma vida infinita, perfeita, imutável, na sua plenitude e intensidade por si mesmo, e, por si mesmo, em todo momento da sua existência eterna.* A eternidade é objetivamente idêntica à imutabilidade e à asseidade.

Na célebre definição de *Boécio*, a eternidade é a posse inteira, perfeita e simultânea de uma vida interminável: "Aeternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio" (De cons. phil. 5, 6). O elemento essencial da eternidade é para Boécio o "nunc stans": o que não se deve conceber como um presente *criado*, mas precisamente como a duração *incriada* de Deus. Plotino: a eternidade é a "vida que continua idêntica, que está sempre presente totalmente a si mesma" (En. 2, 7, 3). "Tempus mutatio est, diz *S. Agostinho*, in æternitate autem nulla mutatio est" (cfr. Civ. 11, 4, 6; Conf. 11, 11). Dêsse modo distingue-se melhor a eternidade do tempo, Deus do que é temporal. Quando mesmo o tempo fôsse concebido como infinito, isto é, sem princípio e sem fim, seria, todavia, essencialmente distinto da eternidade. O tempo é por definição a mudança, a eternidade, o seu contrário. Tôda vida criada além de uma luta contínua para a própria conservação, é também intrínseca e necessàriamente tão frágil que não pode, mesmo correndo sem nenhum obstáculo, esgotar num dado momento, todo o seu conteúdo; deflui necessàriamente em medida sucessiva. A eternidade e o tempo são tão pouco comparáveis quanto a asseidade e a contingência. De resto, o próprio tempo é para nós *misterioso*, o passado já não existe, o futuro ainda não existe e o presente é um ponto que *foge contìnuamente*. O tempo é um perpétuo devir; não é um ser durável, é um "ens fluens". Respeitante à eternidade, S. João escreve: "Tempus non erit amplius" (Apc 10,6).



Quanto à *terminologia*, falta uma expressão adaptada para designar a eternidade como perfeição de um ser vivo sempre subsistente e sempre idêntico a si mesmo. Pensa-se de ordinário, só na duração, considerada do ponto de vista do futuro (a parte post). As expressões: *αιων [αιει], αιωνιον, αιδιον, αθανατον* , "ævum", "æternum", "sæculum", por si mesmas significam apenas um tempo muito longo e por isso, têm menor fôrça expressiva que o contexto, onde são atribuídas a Deus, em oposição às criaturas ou à instituições terrestres, como o sacerdócio hebraico e o templo que são também chamados "eternos".

Introduziu-se o uso de se designar por "æternitas", "æternum", a eternidade em sentido concreto, e de se usar "sempiternitas", "ævum", para se indicar uma duração muito longa, por ex., a dos anjos e a dos bem-aventurados.

*Adversários* da eternidade de Deus, são todos os hereges acima citados, que negam a imutabilidade, como os socinianos, os arminianos e os panteístas. Também algum teólogo católico, como Aureolus, afastou-se da noção estrita de eternidade e atribuiu a Deus uma eternidade sucessiva.

**Prova.** — A Escritura atribui a Deus a eternidade como duração sem princípio e sem fim. Tudo teve princípio, mas Deus é *antes* de qualquer princípio (Gên 1,1). "Aquêle que chama as gerações desde o princípio, eu, o Senhor, sou o primeiro e o último" (Is 41,4). "O Senhor é um Deus eterno, que criou os extremos da terra que não se cansa, nem se esgota" (Is 40,28). "Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis; a sæculo et usque in sæculum tu es Deus" (Sl 89,2; cfr. 101,26-28). A eternidade de Deus é, assim, tão certa, que Êle jura por ela: "Elevarei ao céu a minha mão e direi: Eu vivo eternamente!" (Dt 32,40). Deus é "Rei desde tôda a eternidade", o "Senhor da eternidade" (Tob 13,6,12).

http://www.obrascatolicas.com

Eterna é a vida que Jesus promete aos seus fiéis, em nome do Pai; esta vida é eterna porque o Pai a tem, antes de tudo, em si mesmo (Jo 5,26) de modo supereminente. *S. Paulo* repete as palavras do Antigo Testamento sôbre o "rei da eternidade" (I Tim 1,17) e chama ao Senhor "de Deus incorruptível" ( *ο αφθαρτος θεος* (Rom 1,23). *S. Pedro* caracteriza com mais precisão a vida de Deus, como vida acima do tempo, dizendo "que para o Senhor um dia é como mil anos e mil anos são como um dia" (II Pdr 3,8; cfr. Sl 89,4).

**Os Padres.** — "Nosso Deus não tem seu princípio no tempo, só Êle é sem origem, mas é Êle o princípio de tudo... Deus existia (já) no princípio" (*Taciano,* Adv. Græc. 4 ss.). "Nós demonstramos que o Ser divino é inato e eterno, que só é conhecido pelo espírito pensante; a matéria, pelo contrário, teve princípio e é perecível", diz Atenágoras (Leg. 4). Não somos absolutamente ateus, "pois nosso Deus é sòmente aquêle que jamais teve origem e é eterno, invisível, imutável, incompreensível, intangível, cognoscível sòmente pela inteligência e pela razão" (ib. 10). *S. Irineu* afirma a eternidade como verdade de razão contra o emanacionismo dos Gnósticos (Adv. h. 2, 34, 2; 3, 8, 3); do mesmo modo *Tertuliano* (Adv. Marc. 1, 3, 28). *Novaciano* escreve: "Est ergo Deus Pater omnium institutor et creator, solus originem nesciens, invisibilis, immensus, immortalis, æternus, unus Deus" (De Trin. 31, Migne, 3, 949). *Latt.* Inst. 2, 8, 8, Migne, 6, 297; *S. Cirilo de Jerusalém,* Cat., 4, 4; *S. Hilário,* De trin. 2, 6; *S. Gregório Nazianzeno,* Orat. 45, 3; *S. Fulgêncio,* De fide 3, 25. *S. Agostinho*: "Aeternitas ipsa Dei substantia est, quæ nihil habet mutabile; ibi nihil est præteritum quasi jam non sit, nihil est futurum quasi nondum sit. Non est ibi nisi *est*" (Enarr. in Ps. 101, 2, 10). Onde não há tempo não há nem "agora", nem "então". (Conf. 11, 10, 13; De vera relig. 49, 97). Todavia transportamos *analògicamente* a Deus o passado (fuit), o futuro (erit) e o presente (est) (In Jo. 99, 5).

**A razão.** — Deduz ela a eternidade da *asseidade:* de fato, se Deus é o ser existente por si mesmo, de necessidade absoluta, não pode ser concebido como não existente. Além disso a eternidade é outro modo de se exprimir a *imutabilidade,* pois que a essência do tempo é a mudança das coisas. A eternidade é, portanto, o Ser divino, concebido na sua duração e na sua imutabilidade.

O tempo e a eternidade têm uma relação de analogia, isto é, um certo quê de semelhança enquanto são duas durações, mas distinguem-se como o ser contingente e o ser absoluto. A perfeição da duração temporal encontra-se na duração eterna de modo infinitamente eminente. O tempo é um produto do Eterno e tem o seu início, como afirmam S. Agostinho e os teólogos posteriores, com as criações. A ação de Deus cai no tempo, mas Êle está acima do devir dos sêres.



**As criaturas coexistem com a eternidade?** — A eternidade sendo indivisível, isto é, não tendo duração de sucessão, diz-se que as criaturas coexistem com tôda a eternidade sem se querer afirmar que elas também sejam eternas. "Nunc æternitatis invariatum *adest* omnibus partibus temporis", nota S. Tomás (In I Sent. d. 37, q. 2, a. 1 ad 4). Se, portanto, existem realmente (actu), coexistem com tôda a eternidade, pois essa é indivisível (coëxistunt *toti aeternitati* [indivisibili], sed totaliter). Mas é claro e óbvio que as criaturas não são, por isso, eternas. De certo pode-se-lhes atribuir uma existência *ideal* eterna, a que possuem *eternamente,* no plano criador de Deus, mas, em sua existência *real* "coexistem" com a eternidade tão só enquanto "existem" de fato (actu). Exemplo: porque a alma coexiste com tôdas as partes do corpo, não se segue daí que cada parte dêste esteja por tôda parte onde a alma está.

A *sempiternidade* (sempiternitas) é o nome da eternidade que exprime a fôrça e a plenitude, com as quais encerra em si, como sua causa, *todo* o tempo.

*"Aevum"* (æviternitas) é o nome que designa a duração particular das criaturas, que, por vontade de Deus, permanecem no seu ser substancial e só mudam acidentalmente; assim são as substâncias espirituais. A Escolástica não é unânime sôbre a noção de "ævum". S. Tomás aproxima-o da eternidade, por ser todo simultâneamente e sem sucessão de tempo; o "ævum" tem princípio e não tem fim, mas Deus o pode eternizar "a parte ante", como pode torná-lo temporal "a parte post" (S. th. I, 10, 5 ad 2 et 6 c.). Para S. Boaventura, o "ævum" comporta a sucessão. S. Alberto tem as duas opiniões. Para S. Tomás e S. Alberto há um só "ævum", para S. Boaventura há muitos. * "O têrmo latino *aevum* corresponde ao grego *αιων* do qual é a reprodução literal. Mas, enquanto a tradição patrística não deu ao vocábulo *αιων* um significado técnico, tanto é verdade que é usado para designar qualquer duração, desde a da eternidade até à do tempo (insistindo sôbre a idéia de comprimento), os Escolásticos deram-lhe um sentido muito determinado. O têrmo aplica-se tão só à duração que participa ao mesmo tempo da eternidade e do tempo". Dict. de théol. cath. t. v. 913-914. *

**Para a vida espiritual.** — *"De eternidade em eternidade".* Êste pensamento provoca-nos vertigem. Falecendo-nos condições para nos representar a eternidade, meditemos, pelo menos nela, lenta e profundamente, para formarmo-nos uma idéia de sua grandeza. Imersos que estamos na temporalidade e, portanto, votados à morte, o que sobremaneira nos impressiona é o elemento *duração.* Anelamos ardentemente garantir a nós mesmos e às nossas obras a duração, sem porém, o conseguirmos. Com vívida consciência compreendemos há muito que, pela estrutura mesma da existência terrena, isto é absolutamente impossível; tudo precipita-se, sob nossos olhos, ao mar do passado, ao nada de onde saiu. Os homens rodeiam-nos também. E todavia, não há nada que mais repugne e contrarie a natureza, do que êste aniquilamento

http://www.obrascatolicas.com

ameaçador do nosso ser. Em tão profunda e verdadeira angústia espiritual, o Eterno estende-nos a mão e nos diz: "Tomai minha mão, agarrai-vos firmemente a ela, eu vos guindo por cima do abismo, no qual tudo se afunda e vos darei a duração. Eu vos comunico minha eternidade e vos faço participar da minha vida imperecível". E se de nós não se pode dizer: desde a eternidade, pode-se pelo menos dizer: *durante* tôda a eternidade. Aquêle que não agarra a mão que lhe estende o Eterno, terá, é verdade, duração eterna, não, porém, a vida eterna, pois sua vida será a morte. — O pensamento da eternidade fêz que os mártires e os santos vissem nas torturas mais atrozes e nos sacrifícios mais penosos, apenas momentâneas provações (Ro 8,18).

## § 32. A imensidade e a onipresença de Deus.

**Deus é imenso.** — (*De fé*).

**Explicação.** — Ensina o *IV Concílio de Latrão*: "Deus... immensus" (Denz. 428) e o *Concílio Vaticano* repisa essa declaração (Denz. 1782). Como a eternidade de Deus é a negação do tempo, assim sua imensidade é a negação do *espaço*. A fim de dar uma explicação mais precisa, cumpre-nos partir novamente das criaturas. Ora, estas podem ter com o espaço *dupla relação*: estão no espaço de modo *circunscrito* como os corpos, na medida em que cada uma das suas partes enche um espaço particular, ou de modo *definitivo*, como as almas nos corpos, onde estão presentes com sua essência completa, quer em cada uma parte do corpo, quer no corpo inteiro. Nenhuma dessas presenças pode ser atribuída a Deus, ainda que sua relação particular com o espaço, leve a pensar na presença das almas nos corpos. De fato, como a alma está presente em todo o corpo, assim Deus está presente em todo o espaço totalmente, com tôda a sua essência. Mas a imensidade exclui dêle tôda localização, transcende todo espaço e nenhum espaço o pode conter. Todavia, visto sua relação com o espaço não ser uma relação negativa, — fôsse assim não se encontraria em nenhuma parte dêle — mas uma relação positiva, porque Deus cria o espaço e o conserva, diz-se que está no espaço de modo *repletivo*, o que significa que enche o espaço, sem que êste o limite ou incida minimamente sôbre Êle. Como Deus não vive na sucessão do tempo, assim não existe na extensão do espaço; e como não se pode considerar a eternidade como um tempo sem limites, assim não se pode considerar a imensidade uma extensão infinita do espaço. Nos confrontos do tempo e do espaço Deus tem sòmente relação de Criador e de causa; mas não é medido por êles. Todavia, enquanto causa, não é superado pelo efeito.



A imensidade é uma perfeição de Deus considerada *in se;* a *onipresença,* ao invés, é *relação* dessa perfeição com o espaço *real.* Deus, por isso, sempre foi imenso, ao passo que a *onipresença* só se lhe pode atribuir após à criação. A imensidade é atributo *absoluto,* a onipresença atributo *relativo.* Aquela pertence a Deus *necessàriamente,* esta só *hipoteticamente,* suposta a criação. A primeira é uma noção mais extensa do que a segunda, pois que esta só se aplica ao mundo limitado, enquanto aquela aplica-se também fora do mundo e em tôda a sua intensidade. Cumpre, por isso, distinguir as duas noções, ainda que as provas tiradas da Revelação sejam idênticas para ambas.

Dado que muitos, como os *Socinianos* e alguns *Calvinistas* (Vorstius), concebiam errôneamente a onipresença limitando-a à presença da ação de Deus (præsentia operativa per potentiam), os teólogos, apoiando-se em S. Gregório Magno, explicam-na de modo mais preciso, como presença *substancial* (pr. per essentiam), *dinâmica* (pr. per potentiam), *cognoscitiva* (pr. per scientiam).

É claro que a presença *substancial* ou essencial é a mais importante, pois fundamenta e condiciona as duas outras. Necessário se faz, todavia, evitar-se cair na concepção panteística, absolutamente falsa, segundo a qual, Deus, com sua substância, enche o espaço quantitativamente, como uma grandeza difusiva. Enche Êle efetivamente todo o espaço, mas como espírito absoluto e puro, não como um ser dotado de quantidade.

Da presença real deriva-se a *presença dinâmica* ou de ação mas seria falso concluir-se que, estando Deus por tôda parte, com sua própria substância, opera também por tôda parte, do mesmo modo. A relação de Deus com o espaço, como com a criação em geral, é *livre;* não age como fôrça natural, isto é, como os sêres privados de liberdade; dispõe livremente da sua ação, pois é uma personalidade infinitamente perfeita. Um olhar ao reino da natureza e ao da graça patenteia-nos, não obstante sua presença essencial, a variedade e multiplicidade de sua ação. Êle age diversamente na pedra, na planta, no animal, no homem; diferentemente, no pecador e no justo, sôbre a terra e no céu dos bem-aventurados. Entre as *presenças de graça,* a ordinária é a habitação da divindade na alma do justo; a mais íntima e a mais singular é a presença do *Logos divino no Cristo;* de fato, como no-lo mostra a doutrina da união hipostática, é esta a presença essencial (secundum esse) de uma forma tôda particular e por isso também dinâmica. Ela ilumina por sua vez a presença na *Eucaristia* da qual é uma continuação modificada.

A presença de *conhecimento* está vinculada à essencial, pois onde Deus está, também está presente como espírito consciente, como inteligência infinita, diante de cujo olhar todos os espaços e tudo o que os enche, estão abertos.

Do exposto conclui-se claramente que também nós concebemos a divindade no além e não sòmente, como se nos recrimina, cá na terra; juntamente com a imanência afirmamos a transcendência; Deus não

http://www.obrascatolicas.com

é absorvido pelo mundo do qual é realmente distinto; Êle existia *antes* do mundo e existe *sem* êle. O mesmo se diga para *Jesus* em quem o Logos é infinito, mas finita e limitada a humanidade. Os modernos kenoticos protestantes afirmam que o Logos penetrou na humanidade de tal modo, que se submeteu livremente à limitação (Flp 2,6) evoluindo, depois, progressivamente da completa inconsciência à plena consciência de si, como um espírito humano. É algo sem sentido.

**Prova.** — Na prova reunimos os dois aspectos do único atributo. A Escritura insiste na *onipresença* e não na *imensidade*. *Baruque*: "Ó Israel, como é grande a casa de Deus! como é grande o lugar de seu domicílio! Êle é grande e não tem limites; é excelso e imenso" (3,24-25). *Jó*: "Crês sondar as profundezas de Deus e chegar até à perfeição do Onipotente? É mais alto que o céu; que farás? Mais profundo que o abismo; que compreenderás? Mede de comprimento mais que a terra e de largura mais que o mar" (11,7-9). *Salomão* no momento da dedicação do templo: "O céu e o céu dos céus não te podem conter, quanto menos esta casa que eu construi!" (III Rs 8,27).

*A onipresença* é ressaltada na Escritura pela consolação espiritual, pela edificação religiosa e pelo respeito à presença da majestade de Deus. Abandone-se a Êle, Israel: "Considera hoje, portanto, diz Moisés, e traze à tua mente, que o Senhor, êle sim, é Deus, lá no céu e cá na terra; nem existe outro" (Dt 4,39). Êle nos pode ajudar em qualquer parte. "Crês que eu sou Deus de perto, diz o Senhor, e não Deus de longe? Se um homem se ocultar nos esconderijos, talvez eu não o poderei ver? diz o Senhor. Não encho eu o céu e a terra? diz o Senhor" (Jer 23,23-24). "Quo ibo a spiritu tuo et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in cœlum, tu illic es; si descendero in infernum, ades; si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua" (Sl 138,7-10).[1]

[1] Esta descrição poética da divina onipresença desenvolveu-a *Francisco Thompsom* na sua célebre poesia *"O cão do céu"*.

"Eu fugi dêle, dias e noites; — eu fugi dêle pelas arcadas dos anos; — eu fugi dêle pelos caminhos de labirintos da minha mesma mente; — e dêle me escondi na névoa das lágrimas e sob o riso fácil. — Agitei-me pelas esperanças, que se me abriam em vastas perspectivas, — e precipitei-me nas profundezas titânicas dos báratros do terror, — fugindo daqueles fortes Pés, que sempre me seguiam, — com uma perseguição jamais apressada, — com passo imperturbável, — com velocidade deliberada, com majestosa urgência, — êles batiam, — e uma Voz ressoava mais rápida que os Pés: *Tôdas as coisas te traem, ó tu, que me atraiçoas.*

Eu implorava graça, como um proscrito, — junto a mil janelas em forma de coração, com rubras cortinas, — com grades de tecidos de caridade (pois ainda que eu conhecesse seu amor, que me seguia, todavia, muito temia que, tendo a êle, eu não devia ter a nenhum outro). — Mas, se uma pequena janela se abria, — o sôpro da sua aproximação fechava-se de repente, com ruído... — Eu insisti junto a tôdas as coisas velozes, para obter rapidez; — agarrei-me à sibilante crina de todos os ventos... Sempre com uma perseguição não apressada, — e com passo imperturbável, — com deliberada velocidade, majestosa urgência, — caminhavam os Pés que me seguiam, — e uma Voz ressoava ao seu ruído: — *Nada te pode oferecer guarida, ó tu, que não me deste guarida.*



"Cœlum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum; quæ est ista domus quam ædificabitis mihi?" (Is 66,1).

*Cristo* repete solenemente as palavras sôbre o céu, trono de Deus, escabêlo de seus pés (Mt 5,34 ss.). Ensina-nos a dirigir nossas orações ao Pai, que está nos céus (Mt 6,9); dissocia o culto de Deus do santuário judaico e liberta-o de todo lugar (Jo 4,24). *S. Paulo* em Atenas: "Senhor como é do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos dos homens... In ipso enim vivimus, movemur et sumus" (At 17,24-28). Segundo estas palavras, antes estão as criaturas em Deus, do que Deus nelas. A presença de conhecimento é-nos ensinada pela Epístola aos Hebreus: "Não há criatura oculta diante dêle, mas tôdas estão a descoberto, e nuas aos olhos daquele a quem devemos prestar contas" (Hebr 4,13).

**Os Padres** comparam a presença de Deus à da alma no corpo, da luz e do ar no espaço. Haviam discutido êste ponto de doutrina com os estóicos, que concebiam a Deus como espírito universal de onde panteìsticamente emana e, por conseguinte, como a alma onipresente do mundo. Os Padres que combatiam esta opinião, afirmaram, por vêzes, que Deus não está presente nas substâncias corporais, entendendo porém com essas palavras apenas excluir de Deus uma unidade de ser com as coisas, como a que existe entre o corpo e a alma. O mais profundo de todos é *S. Agostinho,* que escreveu uma Epístola particular, doutrinal sôbre a onipresença divina (Ep. 187; cfr. Ep. 147, 29; Civ. 22, 29; Conf. 1, 2, 3). Para êle Deus está presente em tôda parte, com todo seu ser, sem que algo o limite. Sòmente a habitação da graça e do amor é particular e localizada. Sob êste aspecto, Deus está particularmente no céu, pelo que rezamos: "Pai Nosso que estás no céu" e nos justos. Nesse sentido, os maus estão muito longe de Deus como os cegos estão longe do sol que os ilumina.

*S. Tomás* deduz a onipresença da causalidade *universal* e da *infinidade* de Deus. A causa deve ter contacto íntimo com o efeito. Uma "actio in distans" é lògicamente impossível para *qualquer* causa, pois nenhuma fôrça pode agir, se não fôr aplicada ao seu objeto; "movens et motum debent esse *simul*", diz S. Tomás, com Aristóteles. Mesmo os que quereriam admitir a ação à distância com Escoto (*Frassen*, De Deo, 1, d. 3, a. 3, q. 2) devem necessàriamente deduzir a onipresença da infinidade e da perfeição absoluta; do contrário, Deus seria localmente limitado. Sua ação é, além disso, objetivamente idêntica ao seu ser; onde opera,

Nada mais procurei no rosto de homem ou de môça aquêle atrás de quem eu ia vagando... — Abri o ferrôlho dos segredos da natureza. — Conheci todos os rápidos significados — na caprichosa face dos céus... — Fiquei triste com a noite, — quando ela acendia seus trêmulos círios, — em tôrno da santidade morta dos dias. — Eu me ria nos olhos da manhã. — Eu triunfava e me entristecia com qualquer tempo. — Sempre mais perto sentia a perseguição, — com passo imperturbável, com deliberada velocidade, com majestosa urgência; — e superando aquêles pés que ecoavam, — uma voz chegava ainda mais veloz: — *Eis, nada te satisfas, ó tu que não satisfazes a mim".* *Francisco Thompsom*, Poesie, trad. di F. Olivero, Torino, 1925, pp. 30-32.



http://www.obrascatolicas.com

aí também está. A onipresença não conhece "distância" alguma... *Minges* apresenta-nos a objeção de Escoto: "Thomas (S. th. I, 8, 1 ad 3) in demonstranda omnipræsentia Dei dicit actionem in distans non esse possibilem et ideo Deum ibi præsentem esse debere ubi operatur, et sic, ex concursu generali Dei cum creatura omnipræsentiam secundum *essentiam* sequi. At *Scottus* ejusmodi ratiocinationem reprobat disserens, saltem quoad Deum, actionem in distans admittendam esse, qui alioquin non creare posset res, ubi nihil est, ubi ergo et ipse, non est, quia sic creatio ex nihilo impossibilis esset". Isso, porém, é mais subtil que convincente.

O dogma da onipresença divina mostra quanto erra o *deísmo* ao insistir sôbre a transcendência de Deus, com prejuízo da imanência, e crê, como Elifaz recriminava a Jó (22,13-14), poder colocar a Deus além dos montes. Sabido que o *monismo* moderno atribui tendências deístas à doutrina católica, que êle deforma, faz-se necessário demonstrar como a *Escolástica* afirma com tôda clareza e precisão a *imanência* da presença divina, juntamente com a *transcendência* da essência.

Respeitante à tríplice presença de Deus, *S. Tomás* alude a *S. Gregório Magno*, primeiro a usar estas expressões (S. th. 1, 8, 3). Diz-se que Deus está em tôda parte pela essência "per essentiam" (com sua essência), "per potentiam" (com a sua onipresença), "per scientiam" (com o seu conhecimento, sua visão). Todavia, Êle enche o universo como um espírito, isto é, não como uma grandeza corporal (o ar, o éter), mas com a intensidade de ser do espírito absolutamente puro. Ora, espiritualidade significa interioridade. A primeira e mais importante presença é a "per essentiam", da qual resultam as outras duas.

Concluindo: a Igreja *sempre* teve uma idéia verdadeiramente grande e compreensiva da onipresença de Deus. Jamais o relegou, de modo ingênuo ou deísta, ao "além", mas o conheceu e reconheceu no "aquém". O cristianismo, portanto, não "esvaziou o mundo de Deus", mas sòmente destronou os falsos deuses do naturalismo pagão, restituindo assim o santuário purificado ao único e verdadeiro Deus, sem, porém, entender panteìsticamente a *presença* de Deus no mundo, como uma *mistura* do ser divino com o mundo mesmo. Assim, com sábia discreção uniu a transcendência e a imanência e introduziu no mundo uma idéia de Deus verdadeiramente sublime.

**Para a vida espiritual.** — *A onipresença* de Deus oferece-nos a possibilidade de nos unirmos espiritualmente a Êle em qualquer tempo e condição e em qualquer lugar. Não temos necessidade, diz S. Paulo, de subir ao céu para de lá o fazermos descer, nem de descer ao inferno para o fazer subir de lá; Êle está sempre perto de nós (cfr. Rom 10,6-10) Mas de que serve esteja Deus próximo de nós, se estamos longe dêle? Êle não nos impõe sua onipresença; devemos *procurá-la* e continuar a procurá-la mesmo quando já a encontramos. "Quærite faciem ejus semper" (Sl 104,4). Com a fé encontramo-lo, com a esperança possuímo-lo, com a caridade continuaremos a possuí-lo e a procurá-lo, porque cada qual o encontra segundo o grau de seu amor. Eis porque alguns o encontram mais que outros, e porque Deus está mais presente num só justo de que num grande número de tíbios. A presença de Deus cresce em nós se nós crescemos nêle. Há quem encontre fàcilmente a face de Deus, quem a encontre dificilmente, quem nunca a encontre, e todavia Deus está igualmente próximo de todos. Quando somos felizes, estamos rodeados de numerosos amigos, que, no sofrimento, nos deixam fàcilmente sòzinhos. Mas podemos dizer com Jesus: "Virá um momento em que vós (homens), me deixareis sòzinhos; todavia, eu não estou sòzinho, porque o Pai está comigo" (Jo 16,32). Grande é o mérito daqueles que ensinam outros a procurar a Deus e a encontrá-lo (Rom 1,14-15).



## B - OS ATRIBUTOS DA ATIVIDADE DIVINA

**Noção e importância.** — Ao *ser* corresponde a *ação*. Havendo considerado o ser divino, passemos agora, a estudar-lhe a *atividade*. Deus, definimo-lo acima, como *substância espiritual absoluta*, como personalidade perfeita. Mas segundo o nosso modo analógico de pensar, a personalidade absoluta, como tôda personalidade, deve ser dotada de *conhecimento* e de *vontade*. O conhecimento e a vontade são, portanto, os *princípios imanentes* da atividade divina. Dêles devemos agora nos ocupar. Nos confrontos dêsses dois princípios de atividade, o *poder* aparece mais como princípio transitório de atividade; torna-se-nos fácil, todavia, uni-la no nosso estudo, com a vontade, como um seu atributo. Desta forma o tratado divide-se em *duas* seções. Devem-se ainda unir à vontade os atributos chamados *morais* que nos foram revelados na Redenção.

A *importância* do estudo do conhecimento e da vontade divina é, sem dúvida, muito grande, seja do ponto de vista *teórico* seja do ponto de vista *prático*. Do ponto de vista teórico: se o estudo de Deus em geral é o fundamento de tôda a dogmática, a consideração particular da sua inteligência e vontade ilumina vastos campos da sua atividade, como a criação, a Redenção, a santificação, a consumação das coisas, de sorte que as verdades que passaremos a estudar são a um só tempo os princípios diretivos dos tratados que se seguirão. Depois, do ponto de vista prático e religioso. Deus, considerado na sua essência ou substância absoluta, apareceu-nos como um ser de infinita majestade dominando de altura inacessível. Não nos era fácil encontrar uma autêntica relação com Êle e nos contentávamos, o mais das vêzes, com relações negativas, dado que por tôda parte se demonstrava ser Deus muito diferente dos homens. Aqui, ao invés, consideramos a Deus como uma Pessoa com quem nos é fácil ter relações pessoais, à qual nos podemos dirigir como a um Tu que responde ao nosso eu, Pessoa

http://www.obrascatolicas.com

dotada de vontade santa, boa, amorosa e que quer viver conosco uma vida espiritual, consciente, pessoal, de graça e de bem-aventurança. Também a Revelação, sobremaneira a que nos foi feita *em Cristo,* é muito mais explícita em relação a êste aspecto *pessoal* que em referência à *substância perfeita de Deus.* Esta substância absoluta, mesmo perfeita, não corresponde à nossa necessidade de fé, senão à medida que a conhecemos, dotada de razão e de vontade, de conhecimento e de amor: "Deus é luz", "Deus é amor".

2. A vida de Deus é a condição da sua atividade. Há apenas necessidade de falarmos dela em particular, pois identifica-se objetivamente com sua mesma personalidade espiritual. O espírito é, de fato, interioridade e espontaneidade, imanência e movimento espontâneo, as duas características da vida.

Funda-se a vida sôbre um princípio interno de movimento espontâneo (em oposição ao ser sem vida, que não pode ser movido senão do exterior) e consiste em colhêr e assimilar as realidades exteriores, precisamente por meio desta atividade imanente (operatio immanens). A vida, para o ser vivo, não é qualidade acidental, mas é sua natureza, constitui o próprio ser vivente: *"Vivere* nihil aliud est quam esse in tali natura, et *vita* significat hoc ipsum sed in abstracto" (S. th. 1, 18,3). No vegetal e no animal a vida é ainda, sob muitos aspectos, uma atividade transitória, mas é completamente imanente no ser espiritual, pois o espírito está de plena posse e domínio de si, dos seus atos vitais, mesmo se fôr dependente do mundo exterior. Ora, sendo Deus um espírito absoluto, resultam daí a independência perfeita e a perfeição infinita da sua vida. Esta perfeição de vida consiste também em que Êle vive com tôda a sua substância espiritual numa plenitude eterna, sem progresso e sem modificação, sem passagem da potência ao ato, sendo pura espontaneidade e vida plenamente auto-suficiente. *"Deus maxime vivens"* (S. th. I, 18,3).

Muitíssimas vêzes a Escritura atribui a Deus a vida (Dt 32,40-41; Is 49,18; Jer 5,2; Sl 35,10; 41,3; Hebr 9,14; 10,31; 12,18 ss.; I Tim 4,10; 3,15; I Pdr 1,23; Apc 4,9; 10,6; 15,7; Jo 5,26). Deus, enquanto causa primeira, é a fonte de tudo o que vive: "Deus cui omnia vivunt". Os sêres vivos participam *gradualmente* de sua vida absolutamente perfeita: as plantas, os animais, o homem, o espírito. "In ipso vivimus, movemur et sumus" (At 17,28). As conhecidas expressões de S. Agostinho: "Deus vita animæ, sicut anima corporis" e "Deus est vita omnium" são exatas e de mui rico conteúdo, mas, naturalmente, não as devemos entender em sentido panteísta. Deus não é formalmente a vida universal das criaturas, como não é seu ser universal, mas tão só a causa exemplar, eficiente e final da sua vida. Consoante a *concepção mecanicista da natureza,* a vida consistiria em processos físico-químicos, dos quais uma parte é "acompanhada da consciência". Mas esquece-se de explicar quem dirige estas fôrças para a construção do organismo.



## I. - O conhecimento divino

### § 33. Realidade, perfeição e divisão do conhecimento divino.

1. Deus tem uma capacidade infinita de conhecimento. (*De fé*).

**Explicação.** — O Concílio Vaticano teve que definir esta doutrina, contra o panteísmo moderno, para o qual Deus é inicialmente *inconsciente,* enquanto, à maneira do ser vegetal e animal tende à perfeição, até alcançar a consciência pessoal humana. Daí a definição: "Deus... intellectu infinitus" (s. 3, c. 1, Denz. 1782).

**Prova.** — Que Deus seja dotado de inteligência, resulta claro e óbvio da noção mesma de Revelação e é proclamado por tôdas as palavras reveladas. Em cada página da Bíblia, Deus aparece como Senhor e condutor da humanidade, que julga pessoalmente e age conscientemente. Em nenhuma passagem do texto sagrado encontramos o mínimo vestígio de um Deus a agir inconsciente ou instintivamente, qual pura fôrça natural. O Deus da Revelação criou o mundo livre e deliberadamente, na sabedoria e na ordem. Êle é a fonte do conhecimento para os homens (Ecl 17,5-6), particularmente para os Profetas (Núm 11,24-25; I Rs 10,6; Is 11,2-3).

A *Escritura* indica a *perfeição* do conhecimento divino descrevendo-o como tudo abarcando, tudo penetrando, mas também como absolutamente transcendente, impenetrável, misterioso. *Isaías*: "Meus pensamentos não são os vossos pensamentos e os meus caminhos não são os vossos" (55,8). "O Senhor é o Deus da ciência, e os pensamentos estão abertos diante dêle", diz Ana ao nascer Samuel (I Rs 2,3; cfr. Est 14,14; Ecl 42,19-20; Sl 146,5). *S. Paulo*: "Ó profundidade das riquezas da sabedoria e da ciência de Deus" (Rom 11,33). A sublimidade do conhecimento divino é demonstrada sobretudo pelo fato de ter Deus revelado os mistérios eternos de nossa Redenção por meio dos patriarcas e dos profetas e particularmente do seu Filho "no qual estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência" (Col 2,3). "Deus é maior do que o nosso coração e sabe tudo" (I Jo 3,20).

**Os Padres.** — Exprimem êles o dogma do perfeito conhecimento divino quando falam da *providência* e do *govêrno* do mundo. Aqui a ciência de Deus é tratada principalmente como presciência, o que suscitou um grave problema religioso para *S. Agostinho* que, na sua doutrina da predestinação, a aplicou também ao pecado. O grande Doutor

http://www.obrascatolicas.com

não deixa de repetir que a presciência de Deus não é a causa do pecado. Os Padres celebram a sabedoria de Deus manifestada nas suas obras e na ordem do mundo, como também a sua onisciência em tudo. Tão persuadidos estão da ciência de Deus, que interpretam seu nome no sentido de "cognoscente", (θεος de θεαυθαι), opinião aceita também por S. Tomás (C. Gent. 1, 44 no fim).

**A razão.** — Que Deus seja um ser inteligente, é também clara verdade de razão. A Escritura mesma o salienta: "Aquêle que criou o ouvido, não ouvirá (Êle mesmo) ou aquêle que criou os olhos não verá (Êle mesmo)?" (Sl 93,9). Aquêle que criou os sêres inteligentes não pode ser privado de inteligência; deve, ao contrário, tê-la em grau *eminente* porque a possui de modo absoluto. A Escolástica discutiu com muito cuidado esta prova de razão, e ciência divina no seu princípio, na sua natureza e na sua extensão, foi para ela um tema dos mais caros, tratado minuciosamente. Veja-se *S. Tomás,* S. th. I, q. 14; S. C. Gent., 1, cc. 44-58.

2. O conhecimento divino deve necessàriamente ser ato absolutamente simples e substancial, intuição eterna, imutável, imediata.

A Revelação nada nos ensina sôbre a natureza e o modo do conhecimento divino, ensinando-nos sòmente a sua realidade. Assinala todavia, o seu caráter *misterioso* (I Cor 2,11). Cumpre, portanto, determinar-se o conhecimento de Deus por via de analogia com o nosso modo de conhecer, eliminando, outrossim, tôdas as imperfeições. Seguindo êste método chegaremos a estabelecer com certeza os seguintes pontos:

1) O conhecimento divino é ato *substancial*: Deus conhece com tôda sua essência espiritual e não por meio de uma faculdade ou de uma potência. Sua atividade cognoscitiva não é de forma alguma acidental, não é algo de transitório. Aquilo pelo que Deus é Deus, é também aquilo pelo qual Êle conhece; do mesmo modo que Deus é o ser absoluto, é também o conhecimento absoluto, conhecimento, portanto, necessário e absolutamente *atual,* sem passagem da potência ao ato (actus purus, Deus est intellectio subsistens).

2) Êste conhecimento é *ato* absolutamente *simples,* isento de tôda composição. Nosso conhecimento é essencial e necessàriamente discursivo, é uma sucessão contínua de pensamentos, representações, recordações, noções, juízos, conclusões; o conhecimento de Deus, identificando-se com sua essência, é absolutamente simples. "In Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem" (S. th. I, 14, 4).

3) Por êsse motivo, o conhecimento divino é *eterno* e *imutável.* Sem dúvida, os *objetos* conhecidos não são eternos e imutáveis, mas



sujeitos a uma perpétua mudança, o conhecimento de Deus, porém, não é por êles influenciado.

4) O conhecimento divino é *independente* dos objetos conhecidos, porque todo o ser de Deus é absoluto. A atividade intelectual do homem está contìnuamente vinculada ao mundo exterior, que lhe fornece impulsos e objetos para seu conhecimento: não assim a atividade de Deus, cujo único fundamento está no seu próprio ser. Deus não pode de modo algum ser influenciado ou determinado por agentes externos: o conhecimento divino é absoluto, imediato, não causado.

5) É um conhecimento *intuitivo* e, por conseguinte, *infalível.* Nos homens o conhecimento direto é chamado "intuição": atribuindo êste nome ao conhecimento de Deus, queremos caracterizar-lhe a qualidade de imediato. Evidentemente não pensamos com isso, num "ôlho" ou "órgão" espiritual de Deus. Dessa intuição imediatamente resulta a *limpidez,* a clareza, a precisão e a segurança do conhecimento divino (Hebr 4,13).

6) O conhecimento divino é *eficaz* (efficax) sòmente em união com a vontade, não por si mesmo (per se); contudo ilumina a vontade de Deus como no artista, e apresenta-lhe as idéias e os fins a realizar. E Deus não quer e não *opera* tudo o que *sabe*: não realiza tudo o que é possível, não faz o mal. *Seu conhecimento é mais extenso que sua vontade.*

3. Ainda que a ciência de Deus seja absolutamente eterna, simples e absoluta, todavia, com relação aos objetos a que se refere, pode ser dividida diversamente. Assim temos:

1) A ciência *necessária* e a ciência *livre* (scientia necessaria et libera). Aquela se refere ao que existe necessàriamente, portanto, a Deus e às suas idéias eternas, e esta ao que foi livremente desejado, portanto, aos sêres criados com suas relativas mudanças e desenvolvimentos.

2) A ciência *especulativa* e a ciência *prática* (sc. speculativa et practica). Aquela é a serena contemplação da essência divina e das idéias eternas, esta a realização de uma parte das idéias de Deus na criação. A ciência prática de Deus é, de certo modo, o *plano criador* que se deve realizar; enquanto ciência que presidiu à criação toma o nome de *sabedoria* divina (Sl 103,24; Sab 7,21). S. Tomás, S. th. I, 14, 16.

3) A ciência de *aprovação* e a ciência de *reprovação* ou a ciência do *bem* e a do *mal* (sc. approbationis et reprobationis). Aquela refere-se a Deus, princípio de todo bem e a tudo o que as criaturas operam, segundo sua vontade (Gên 1,31; Sab 9,9); esta é dirigida contra o mal que Deus não quer e também, neste sentido, não conhece

http://www.obrascatolicas.com

(Mt 7,23; 25,12) e não reconhece. *Como* Deus conhece o mal examinar-se-á mais adiante.

4) A ciência de simples *saber* e a ciência de *visão* (sc. simplicis intelligentiæ et sc. visionis). Aquela tem por objeto o que é simplesmente possível, o que possui um ser não contraditório, idealmente presente na inteligência divina, que, porém, jamais será realizado pela vontade de Deus. A ciência de visão abrange tudo o que, em qualquer tempo e de qualquer modo, existe realmente. Deus *vê* sòmente o que é real, o irreal *sabe-o* simplesmente. Não obstante Deus pertença ao real e seja mesmo a realidade suprema, é excluído dos objetos da ciência de visão, porque êle não é um ser *realizado*. A ciência que êle tem de si mesmo, chama-se ciência de contemplação (sc. contemplationis).

A partir de 1600, certo número de teólogos, com *Molina,* distinguem ainda a ciência *média* (sc. media) e a colocam entre a ciência de visão e a ciência de simples saber. Considera-se seu objeto aquilo que pertencendo embora ao domínio do simples possível, acha-se, contudo, próximo de ser realizado, porque esta realização depende de certas *condições* que, de resto, jamais serão atuadas, e que, se o fôssem, torná-la-iam certa. Com esta ciência média espera-se superar algumas dificuldades que se apresentam na doutrina da graça (eficaz). O nome de ciência média quer significar que seu *ato* e particularmente seu objeto estão entre as duas ciências supracitadas. Essa espécie de presciência das verdades futuras *condicionais* constitui um célebre ponto de discussão entre Molinistas e Tomistas. Êstes recusam-se a admitir a ciência média e colocam tôdas as verdades quer sob a ciência de simples saber, quer sob a ciência de visão. Para uma explicação mais ampla cfr. § 124.

## § 34. O objeto do conhecimento divino.

**1. Deus conhece de modo perfeitíssimo tudo o que de algum modo pode ser objeto de conhecimento; Êle é onisciente.** (*De fé*).

**Explicação.** — Declara o *Concílio Vaticano*: "Deum esse intellectu... *infinitum*" e estende expressamente a ciência de Deus também às "ações livres futuras" (Denz. 1784). Tudo o que, portanto, de algum modo existe e tem caráter de verdade, Deus o conhece.

**Prova.** — Que Deus seja dotado de uma capacidade de conhecimento perfeito é provado com a Revelação. Restam-nos recolher as provas que demonstram conhecer Deus também o que é *dificilmente* cognoscível, como os pensamentos e os sentimentos do coração humano, os acontecimentos do *futuro,* e também o que é *possível.*



Deus conhece logo a grande mudança interior operada em nossos progenitores, com o pecado (Gên 3,9), o sacrifício de Noé, após o dilúvio (Gên 8,21), a oração de Agar no deserto (Gên 16), a de Eliezer na terra estrangeira (Gên 24). Conhece os fatos e as ações dos habitantes de Babel (Gên 11), os delitos de Sodoma (Gên 18), a opressão de Israel no Egito (Êx 3,9). Se, por vêzes, no princípio, parece que a ciência de Deus funda-se sôbre a experiência, os *Profetas,* porém, afirmam também o conhecimento do *futuro* que é a base de tôda profecia. "Ego sum Deus... annuntians ab exordio novissimum, et ab initio quæ necdum facta sunt" (Is 46,9 ss.). "Priusquam te formarem in utero, novi te" (Jer 1,5). "Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita" (Ecl 23,29). "A sæculo usque in sæculum respicit et nihil est mirabile in conspectu ejus" (Eclo 39,25). Sôbre sua ciência pousa a *ordem do mundo* (Jó 28,23-28; Sl 146,4). O *tema* da onisciência é desenvolvido no Sl 138 e no Eclo 42,18-26. O *conhecimento dos corações,* de per si inacessível, é atribuído expressamente a Deus (Jó 42,2; Prov 16,2; Eclo 23,28). Jeremias chama a Deus aquêle que perscruta "os rins e os corações" (11,20; 17,10; Lc 16,15; At 1,24; 15,8; Rom 8,27). Deus é "o Pai que vê no segrêdo" (Mt 6,4,6), diante de cujos olhos "*tudo* está despido e descoberto" (Hebr 4,13). Êle conhece o que é mais insondável: "O Espírito (de Deus) perscruta tudo, também as profundezas da divindade" (I Cor 2,10).

**Os Padres.** — Seus testemunhos pouco acrescentam às provas da Bíblia. *S. Inácio*: "Nada está escondido ao Senhor, mesmo nossos segredos estão sob seus olhos" (Eph. 15, 3). "Êle perscruta tudo, escreve *S. Policarpo,* e nada lhe é desconhecido, nem as resoluções, nem os pensamentos, nem qualquer segrêdo dos corações" (Phil. 4, 3). *S. Irineu* diz que a ciência divina estende-se a todo ser, a tudo o que é feito e se faz, "de modo que nada do que existiu, existe e existirá escapa ao conhecimento de Deus, mas tôdas as coisas recebem e receberam de sua providência forma e ordem, número e grandeza" (Adv. h. 2, 26, 3). É conhecida a expressão de *Tertuliano*: "Deus tem tantos testemunhos de sua onisciência quantos são os profetas que suscitou" (Adv. Marc. 2, 5). Por causa da independência e da clareza com que Deus conhece o futuro como *presente,* os Padres rejeitam-lhe até a *presciência* e afirmam que Êle tem uma ciência simples, isto é, não conhece os fatos antes que aconteçam, mas os vê sempre presentes diante de si. S. Agostinho, respondendo acêrca da possibilidade de arrependimento em Deus, não obstante tudo saiba "com antecedência", afirma que isso foi dito na Escritura, apenas de modo humano. Assim não se pode dizer que Deus tem uma presciência, porque para êle não há futuro (Ad Simplic. 2, 2).

http://www.obrascatolicas.com

A razão deduz a onisciência de Deus, antes de tudo, da sua causalidade universal. Efetivamente, se Deus, criador consciente, pode ordenar com pêso, medida e número (Sab 11,21), é preciso também que conheça a sua obra, na sua existência e natureza, nas suas possibilidades e qualidades até nos mínimos particulares. Além disso, dedu-la da onipresença essencial de Deus nos sêres. A atividade de Deus é tão perfeita quanto seu Ser: "Tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo", diz S. Tomás (S. th. I, 14, 3, c.; cfr. I, 14, 5, c.). Por conseguinte, tôda opinião, tôda hesitação, é nêle impossível.

Sòmente Deus é onisciente e a sua onisciência é absolutamente incomunicável, porque idêntica ao ser divino. A própria alma de Cristo era incapaz de tal atributo e não pode ser chamada "onisciente"; quando se diz *Cristo* onisciente, é ùnicamente com relação ao Logos, a quem sòmente se pode atribuir essa perfeição.

**2. Determinação teológica mais precisa.** — Deus mesmo é objeto *primário* e *formal* do próprio conhecimento; as outras realidades tôdas são *objeto secundário* e *material*. Por outras palavras: Deus conhece perfeitamente a si mesmo e em si mesmo conhece perfeitamente tudo o mais.

**1) O conhecimento que Deus tem de si mesmo.** — Deus conhece a si mesmo e de modo perfeito, *compreensivo* ou completo, isto é, quanto é cognoscível; conhece-se imediatamente, por si mesmo, não se podendo de nenhum modo, dizer que tem consciência de si através das criaturas e nas criaturas. Êste conhecimento de si mesmo é um ato absolutamente *necessário* e eterno (scientia necessaria).

Atesta a *Escritura* repetidamente esta verdade (cfr. Mt 11,27; Jo 10,15; I Cor 2,10) e a *razão* a deduz das noções de Deus, ser perfeito, absoluto, ao qual não pode faltar perfeição alguma. Evidentemente, a perfeição que, menos que qualquer outra, pode faltar à personalidade espiritual absoluta, é o conhecimento de si (S. th. I, 14,2 e 3). Sòmente Deus pode se conhecer compreensivamente, porquanto o conhecimento compreensivo de si, não implica a qualidade finita de Deus; como o seu ser, assim a sua *autoconsciência*, ou seja, a penetração de si mesmo, como seu próprio pensamento, é infinita. Não obstante Deus se conheça por *si mesmo*, as criaturas podem todavia ser, para Êle, como espelhos do seu Ser. Êle conhece-se nelas enquanto são o *fim* e o *objeto material*, não a causa formal da sua ciência, e porque, criadas conforme suas idéias eternas, são *imagens* da sua essência. "Deus se ipsum videt in se ipso... Alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso" (S. th. I, 14, 5).

**2) O conhecimento daquilo que está fora de Deus.** a) *O real.* Deus conhece tôda realidade finita: seu conhecimento do mundo estende-se a tudo, à totalidade e aos particulares dos sêres maiores e aos



mínimos. Êle conhece tudo sob todos os aspectos e relações, com tôdas as possibilidades e qualidades, com tôdas as leis e ações. E tudo conhece como *eternamente presente*, sem distinção de passado, de presente ou de futuro. Êsse conhecimento divino do mundo tem o nome especial de *onisciência*.

*A presciência e a liberdade humana.* Mas se Deus tudo sabe, se tudo prevê, de modo absolutamente infalível, não será necessário que tudo aconteça segundo as leis imutáveis da predestinação? Para o que se refere aos acontecimentos naturais, não livres (*necessario* futura), podemos admiti-lo sem dificuldade, aliás, isso se impõe. Mas, que dizer dos acontecimentos livres (*libere* futura)? Se Deus conhece com antecedência o resultado da decisão, parece que à criatura livre já não resta nenhuma *escolha*. Para resolver esta grave objeção, tentaram-se até agora *três vias*, das quais uma só, a média, é aceitável. Uns repeliram a presciência divina, como *Cícero* (cfr. S. Agostinho, Civ. 5. 9), *Márcion* (Tert. Adv. Marc. 2, 2, 5), os *Socinianos*, afirmando êstes ser o conhecimento divino sucessivo. Outros, rejeitavam a liberdade, como os *Predestinacionistas*. Ora, presciência divina e liberdade humana são verdades intangíveis. Já os Padres, como *Orígenes* (C. Cels. 2, 20), *S. Agostinho* (De lib. arb. 3, 3 ss.), *S. Jerônimo* (In Jer. 26, 3), ofereceram a verdadeira solução, a única possível, comparando a presciência divina que, na realidade, é intuição atual, eterna, com o conhecimento intuitivo humano, revestindo-a com o caráter de *concomitância* e não de *causalidade*. Ensinam que *Deus conhece precedentemente as nossas ações livres porque acontecerão no futuro, mas não acontecem porque Êle as conheceu precedentemente*. Como nossa *memória*, diz S. Agostinho, não impõe uma necessidade aos acontecimentos do passado, assim a presciência divina não a impõe aos do futuro.

Os Padres, é verdade, com essa fórmula não resolveram inteiramente o problema e as escolas esforçaram-se mais tarde por o esclarecer ainda mais. Sobretudo não se deve entender a fórmula dos Padres no sentido de que Deus, de algum modo, conhece os atos livres na sua realização, isto é, em si mesmos, e que *dêles* tire o seu conhecimento. Fôsse assim, a ciência divina dependeria das criaturas e perderia o caráter de absoluta, reduzindo-se a um saber *conjeturável provável*, inteiramente privada da clareza e da segurança infalível da onisciência. Pelo contrário, é necessário que Deus conheça os atos livres eternamente, antes de sua realização, independentemente dêles e de suas causas criadas. Mas como se realiza isso? Onde reside o princípio dêste conhecimento? Examinaremos adiante a resposta das diversas Escolas. Por agora, notemos que todos os teólogos defendem, com S. Agostinho, as duas verdades (utrumque amplectimur): a presciência divina e a liberdade humana; são verdades que conhecemos quer pela Revelação, quer por via de razão, ainda que a sua íntima conciliação apresente para nós sérias dificuldades.

b) *O possível.* — Todo real foi antes um possível. O fundamento da possibilidade é a não contradição interna ou inteligibilidade

http://www.obrascatolicas.com

dos sêres. Se o fundamento *próximo* da possibilidade consiste na inteligibilidade da essência dos sêres, que se compõe de elementos compatíveis, seu fundamento *último* encontra-se em Deus, o qual, na idéia compreensiva que tem de si mesmo não só conhece as suas infinitas perfeições, senão também como estas perfeições são *imitáveis* numa infinidade de entes, que podem, a cada momento, ser realizados pela sua *onipotência*. O possível, enquanto fundado na essência de Deus, possui seus atributos: é infinita e necessàriamente conhecido por Deus. Os possíveis são as *idéias eternas* de Deus, das quais quis Êle realizar uma parte na Criação, a qual constitui o campo do *real*. Mas, mesmo no real se encontram inúmeras possibilidades em potência resultantes das mil relações dos sêres entre si. Estamos tratando do possível fundado na potência ativa e passiva das criaturas. O qual é um ser ideal e não real, um ser em potência e não em ato. Absolutamente distinto do ser divino, é contudo, em certo modo, infinito, no sentido, isto é, em que há nas criaturas uma *possibilidade* ilimitada de evoluções e mudança. Ora, Deus conhece tanto o número dos sêres como a possibilidade infinita de mudança e de renovação que nelas se encontra: conhece, portanto, uma quantidade ou um número infinito. Mas se êste número infinito represente, na inteligência divina, uma infinidade atual ou sòmente potencial, é controvertido, pois Deus conhece tudo em *um só* ato eterno e, por conseguinte, simultâneamente, esta infinidade deve ser, também, uma infinidade atual.

*Os futuros condicionados* (*conditionate futura*). O que é puramente possível jamais passará do campo da possibilidade ao da realidade, do contrário, pertenceria ao real. Entre os possíveis, distingue-se ainda uma classe especial, a das *ações livres* que se realizariam certamente no futuro se algumas condições exteriores fôssem postas, mas que, por falta destas condições, jamais, se realizarão e terão apenas um ser possível e uma verdade ideal. Estas ações são *cognoscíveis* e, portanto, necessàriamente conhecidas por Deus.

Ensinam-no de modo preciso a Escritura e a Tradição. Para o Antigo Testamento, aduzimos apenas Sab 4,10-11, onde Deus chama a si o justo, com morte prematura, para que não seja envolvido mais tarde na tentação que o levaria à perdição (cfr. também I Rs 23,10,13; Jer 28,14-17). Quanto ao Novo Testamento, Cristo previa que Tiro e Sidônia se teriam convertido à vista de seus milagres, se houvesse exercido o seu apostolado naquelas cidades (Mt 11,21-22).

Os *Padres* tiveram muitas vêzes ocasião de tratar expressamente desta presciência de Deus, sobretudo para responder *aos dualistas*, que se escandalizavam houvesse Deus criado o homem, quando deveria saber necessàriamente, se fôra deveras o Deus *bom*, que em determinadas condições o homem teria pecado. Tertuliano, S. Irineu, S. Gregório Nisseno afirmavam, contra esta objeção, a presciência divina e a liberdade humana, bem como a culpa, que Deus não quisera impedir. Além disso, a escolha de *Judas* para o apostolado constituía um grave enigma. Por fim. *S. Agostinho* defendeu esta presciência divina contra



os *Semipelagianos*, convidando-os a responder à questão: Por que Deus não retira do mundo os bons que se tornariam maus, como fêz com o adolescente mencionado em Sab 4,11? "Talvez não o soube? Ou não *previu* suas más ações futuras? Ora, não se pode aceitar nenhuma das teses sem a maior aberração e loucura" (De corrept. et grat. 8, 19). Portanto, segundo S. Agostinho, Deus podia impedir as ações livres futuras; conhecia-as precedentemente como futuros condicionados. Querendo os adversários tirar falsas conseqüências da presciência divina, afirmando que Deus *recompensa* e *castiga* como reais as ações futuras condicionadas, concedendo e negando a graça do batismo às crianças e a graça da perseverança aos adultos, em razão dos méritos e dos deméritos previstos, S. Agostinho combateu sòmente a ilogicidade desta conclusão, sem atacar a presciência (De anima et ejus orig. 1, 12, 15). Sôbre S. Agostinho, vejam-se *Tournely*, De Deo et div. attr. q. 16, a. 2, c. 3; *K. Kolb*, Menschlicke Freiheit und göttliches Vorherwissem nach Augustin, 1908.

A *razão* deduz a presciência da perfeição de Deus, da necessidade do govêrno do mundo, onde tudo deve ser sàbiamente previsto e ordenado e nada pode ser deixado ao acaso, se se quiser manter a reta fé cristã na Providência.

## § 35. O meio do conhecimento de Deus.

O conhecimento *humano* intelectivo funda-se sôbre três meios: o medium *sub quo* (lumen intellectus agentis), o qual ilumina as imagens sensíveis (phantasmata) e faz conhecer o que há nelas de inteligível, como a luz do sol torna os objetos visíveis; o *medium quo* (species intelligibilis) ou a espécie inteligível pela qual a nossa inteligência apreende os objetos exteriores e os assimila; enfim, o *medium in quo* (m. cognitum) ou objeto através do qual chegamos ao conhecimento de *outro*, como, por ex., no efeito conhecemos a causa; êste meio está para o intelecto como o espelho, no qual se vê algo, está para a vista corporal. Cfr. *S. Tomás*, Quodl. 7, a. 1.

É doutrina comum dos teólogos que Deus tem a intuição *imediata* de si mesmo, isto é, que se conhece em si mesmo e por si mesmo, o que não tem mais necessidade de ser demonstrado. Afirmam, além disso, que Deus conhece tôdas as criaturas *mediatamente*, não nelas e por meio delas, e sim pela sua própria essência, pelo que, levando em conta os meios de conhecimento acima citados, dispõe Êle de *todos êstes meios em si mesmo*, na sua essência.

Deus, sendo independente das criaturas, tanto no seu ser, quanto no agir, é impossível que a inteligência divina seja *determinada* a conhecer, pelo exterior. Não há em Deus espécie alguma de potencia-

http://www.obrascatolicas.com

lidade, tampouco uma potencialidade cuja atuação deve afetuar-se do exterior. Deus conhece tôdas as criaturas *mediatamente* (vimos acima), e em si mesmo. Êle mesmo é *objeto primário* e *formal* do próprio conhecimento; tudo o mais é objeto *secundário* e *material* no sentido de que, *lògicamente*, é conhecido só em segundo lugar, não como algo que determine formalmente a sua inteligência a conhecer, mas sòmente como têrmo e *objeto material* do ato cognoscitivo. S. Tomás: "Deus primo et per seipsum solum cognoscit" (C. Gent. 1, 48). "Alia autem a se videt, non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso" (S. th. I, 14, 5). Deus conhece tudo, a si mesmo e as criaturas *com um só e único ato indivisível* da sua inteligência absoluta, mesmo se o objeto finito fôsse de uma multidão inumerável e de variedade infinita.

Por quanto luminosa esta verdade seja, sua aplicação às categorias particulares dos objetos de conhecimento, e especialmente às ações *futuras livres*, não deixa de apresentar sérias dificuldades, sobretudo do meio (m. in quo) do conhecimento divino". Neste problema inextricável, difícil e obscuro... quase tudo é controverso" (Polhe). Apenas poremos em destaque os pontos seguintes.

1. **O meio em que Deus conhece o real.** — Deus conhece o *real* em si mesmo, como causa primeira *exemplar* e *eficiente*. Êle o conhece tanto no seu ser ideal eterno, quanto no seu ser real temporal. Respeitante a êste último ponto, forjaram-se três opiniões: a) Deus conhece o ser real criado, sòmente em si mesmo e, por conseguinte, só mediatamente (Tomistas e certo número de Molinistas célebres); b) Êle o conhece mediatamente nos sêres mesmos, sem, porém, m. *in quo* como também sem "species propria" dêsses entes, mas na sua própria essência que é como a "species intelligibilis" de tôdas as coisas (Escoto, Occam, Biel, Becano, Vasquez); c) Êle o conhece imediatamente, seja nos sêres, seja na sua essência (Escotistas, Molinistas). Cumpre ainda notar que a maior parte dos Molinistas encontra o "medium quo" do conhecimento do ser contingente tão só na essência divina, donde ensinarem o caráter mediato do conhecimento de Deus. Do mesmo modo, no parecer dêles, não existe, sem Deus, nem ser nem verdade. A primeira destas três opiniões é da maioria dos teólogos e a mais bem fundada.

**O meio em que Deus conhece as ações livres.** — Aqui também as ações livres exigem exame à parte. Conhece-as Deus desde a eternidade, antes que sejam realizadas. Costuma-se indagar de como isso acontece, isto é, de que modo Deus as preconhece. Uma verdadeira dificuldade salta logo à vista ao pensar-se que a vontade é livre, que os motivos exteriores não a constringem à ação, mas que, apesar da inclinação interna e dos motivos prementes, ela se determina livremente. O homem mesmo não sabe, com antecedência, como em certas



circunstâncias se decidirá. Como poderá outro sabê-lo? Como obter a certeza absoluta quanto à escolha real futura? Uma certeza provável e conjeturável não conviria ao ser perfeito de Deus e o faria depender do acontecimento criado.

Na *solução* dêste problema opõem-se as célebres Escolas designadas pelos nomes de Tomismo e Molinismo. Reencontraremos a controvérsia na doutrina da graça. Aqui trata-se do ato livre *natural*, lá tratar-se-á do ato livre sobrenatural, emitido sob a influência da graça eficaz. No *tratado* da *graça* estudaremos os diversos sistemas excogitados para a solução do problema; aqui nos limitamos a delinear brevemente os dois sistemas principais.

O *Tomismo*. O teólogo dominicano Bañez († 1604) passa geralmente por *fundador* dêste sistema, mas a Escola Tomista o faz remontar a S. Tomás. O sistema parte da *vontade* de Deus que, em *decretos eternos, imutáveis, livres*, fixou precedentemente a que atos livres o ser racional será *movido* no futuro. Nesta *predestinação* Deus possui um meio infalível para conhecer com certeza as ações futuras livres. Os *pecados* são conhecidos por Deus dêste modo; todavia, Êle não os quer, permite-os, sòmente. Distingue-se, por isso, aqui, um decreto *permissivo* pelo qual Deus *tolera* a malícia do ato livre e um decreto *positivo* pelo qual predetermina o ser natural dêste ato, o ato como tal, na sua essência física.

O *Molinismo*. Fundado pelo jesuíta espanhol *Molina* († 1600), que parte da *ciência* de Deus (o seu conhecimento). Segundo êste sistema, a última explicação não se pode encontrar na vontade divina, pois a liberdade não poderia existir com os decretos físicos, e porque, com relação às ações más, tais decretos são inconcebíveis, pois fariam de Deus autor do pecado. Cumpre antes, crer, que Deus preconheça com certeza as ações livres mediante a ciência média. Em virtude desta ciência (êste o ensinamento da *antiga* Escola, representada por Molina, Belarmino, Becano) Deus penetra e conhece a fundo tôda vontade criada e sabe assim eternamente, a que atos se decidirá. Teoria da *supercompreensão* da vontade criada, que os Molinistas posteriores substituíram pela *da eterna vontade objetiva* de todos os atos livres futuros. Consideram, por exemplo, verdade objetiva existente de tôda a eternidade, que Pedro teria renegado ao Senhor e Judas o teria atraiçoado. Deus conhece tudo o que é verdade e, por conseguinte, também esta verdade, pois seu conhecimento deixaria de ser *perfeito* se algo se lhe subtraísse. "*Cardo* totius controversiæ in quæstione vertitur, utrum futuribilia in se veritatem determinatam habeant et sic termini divini scientiæ esse possint dependenter an independenter a quibusdam decretis divinis, quæ voluntatem liberam prædeterminent" (Lercher).

Objetam os *Tomistas* que tudo o que é verdadeiro, deve ter uma *causa*. O *futuro* Pedro não poderia causar a verdade *eterna* objetiva e esta, por sua vez, não existiria independentemente de Deus. O Pedro temporal e real seria um Pedro possível eterno; ora, homens puramente

http://www.obrascatolicas.com

possíveis, isto é, simples idéias de homens, não podem produzir ações reais. Tampouco seria possível relacionar Deus com uma verdade cujo fundamento não estivesse nêle, como sua causa primeira. S. Agostinho julga um "sacrilegium" fazer depender dos próprios sêres o conhecimento que Deus possui dêles.

**2. O meio com que Deus conhece o possível.** — O *possível* concebido como *puramente possível* (mere possibile), seja fundado no ser de Deus, seja na potência ativa ou passiva das criaturas, conhece-o Deus eternamente na sua própria essência. Na verdade, aqui nos ocupamos tão só do possível extra-divino, que jamais passará do estado de simples possibilidade. Ora, a discussão não gira em tôrno do modo pelo qual Deus conhece o possível dependente da criatura *não livre,* ao passo que a controvérsia acima indicada, reaparece tão logo se trate do possível livre futuro ou do chamado futurível. Sob êste aspecto, a questão reveste-se de interêsse todo particular por se relacionar estreitamente com o problema da nossa salvação eterna, ou da nossa condenação.

Fôsse verdade, de tôda a eternidade, que na ordem *atual* de salvação, Pedro ter-se-ia convertido e Judas não, e se, na hipótese de *outra* ordem *possível,* que Deus conhecia e podia realizar, também Judas teria sido salvo, vê-se imediatamente a gravidade e a ponderação do problema e como a sua solução tenha empenhado tão vivamente os teólogos. A questão assume magna importância quando considerada em relação aos atos *sobrenaturais* de salvação dos homens.

Se já o problema do conhecimento das ações livres *reais* acha-se envolvido por grande *obscuridade,* com muito maior razão o será o do conhecimento das ações futuras *condicionadas.* Em se tratando do possível *não livre,* o ser de Deus, a natureza e as disposições da criatura nos oferecem certo ponto de apoio para o nosso conhecimento. Igualmente as ações livres futuras têm, uma vez realizadas, *um ser próprio* que serve, de certo modo, para explicar como podem ser conhecidas (Molinistas). As ações livres *condicionalmente possíveis,* pelo contrário, jamais serão realizadas e por isso não pertencem ao grupo dos possíveis, que reúne as verdades eternamente *necessárias,* pois o seu ser e verdade dependem de uma *condição* que jamais será realizada. Contudo, a inteligência divina deve conhecê-las e penetrá-las até em seus mínimos particulares, se deve ser *em si* perfeita e constituir a luz refulgente da Providência. Mas como, de *que modo,* Deus conhece êstes atos livres possíveis?

Hoje o *Tomismo* admite geralmente a realidade dêste conhecimento e responde, conseqüente com seus princípios, que Deus conhece também estas ações nos eternos *decretos da sua vontade.* Òbviamente êsses decretos não são os decretos *absolutos* há pouco citados, pois, do contrário, as ações livres seriam *reais;* são decretos concebidos mais como *hipotéticos condicionais.* O decreto absoluto é uma decisão de



agir sem consideração do sujeito e do objeto, por ex.: eu quero escrever. Essa decisão, porém, pode vir acompanhada de uma condição cuja realização pode depender, quer do sujeito agente, quer de outro, por ex.: escreverei se *eu* voltar para casa ou se *tu* me vieres visitar; neste caso, a vontade de escrever é *subjetivamente absoluta, objetivamente condicionada.* Ora, os decretos hipotéticos da vontade de Deus (decreta absoluta ex parte subjecti, conditionata ex parte subjecti, ou mais brevemente "objective conditionata"), devem pertencer justamente a êsse gênero. Os decretos da vontade de Deus são subjetivamente absolutos, enquanto contêm uma decisão *real* com a fôrça de uma predeterminação efetiva, mas objetivamente condicionados, enquanto vinculados a uma condição que Deus não quer realizar, ainda que o possa, o que tolhe à fôrça da predeterminação a possibilidade de concretização. Evitemos confundir êsses decretos com o da divina vontade absoluta de salvação, objetivamente vinculado à condição da cooperação humana com a graça.

Criticam os *Molinistas* essa teoria, afirmando que faz periclitar a liberdade humana e aparecer Deus como o autor do pecado. Por isso reafirmam com maior insistência, ser *inútil e supérfluo* admitir tais decretos; nem vale admitir-se um *número* infinito, pois outro não seria o resultado, que de estender-se a ciência divina: Deus decretaria para saber o que decreta, o que seria um círculo vicioso.

O *Molinismo* desenvolve precisamente neste setor a sua teoria da ciência média e rejeita tôda espécie de predeterminação física. Deus vê com antecedência, *antes de todos os decretos de sua vontade* — os quais, naturalmente, não são negados, mas postos em segundo plano — o que fariam os sêres livres particulares, nas diversas ordens possíveis do mundo e nas diversas circunstâncias naturais e sobrenaturais possíveis; Êle vê os que colaborariam livremente com seu concurso e os que se recusariam a fazê-lo. Decide então, num segundo ato de vontade, realizar, com a criação, um plano determinado no mundo, no qual tais sêres livres serão salvos livremente, e outros perder-se-ão livremente. A ciência média confunde-se, assim, com a ciência de visão.

Naturalmente o embaraço surge duplamente quando se trata do *meio no qual* Deus obtém êste conhecimento preciso. Não há verdade eterna sem uma causa eterna da verdade. E quando mesmo existisse esta causa, Deus seria determinado por ela, de fora, o que é absurdo. Diante da dificuldade para resposta inatacável, certo número de Molinistas modernos, contenta-se de ater-se ao *fato* da ciência média, que se lhes afigura exigida pela Revelação e pela razão; respeitante à questão do *fundamento* último e do *modo* desta ciência declaram-na êles com Kleutgen, insolúvel, deixando-a sem resposta.

Poder-se-ia pensar tratar-se de uma controvérsia inteiramente teórica. Estaríamos, talvez ao lado da razão se a questão concernisse tão só ao modo do conhecimento divino: ressurge, porém, ela. e com todo o pêso da sua importância, na *doutrina da graça.*



http://www.obrascatolicas.com

Uma questão puramente especulativa, sem nenhuma importância prática e religiosa é a de se saber se Deus conhece uma multidão "actu infinita". Muitos distintos teólogos afirmam-no, sendo clara e óbvia a questão para os que admitem a possibilidade de uma criação eterna.

## II. - A vontade divina

### § 36. Realidade, perfeição, divisão.

**1. Deus possui uma vontade infinitamente perfeita. — (*De fé*).**

**Explicação.** — Diz o Concílio *Vaticano*: "Deus intellectu ac voluntate... infinitus" (s. 3, c. I). Põe, além disso, em particular relêvo a vontade livre de Deus na criação (ib. Denz. 1782 ss.). A vontade das *criaturas* racionais consiste na capacidade de se autodeterminarem a agir: à essência da vontade pertence a liberdade, sendo as criaturas sem vontade, ao invés, governadas por leis necessárias da natureza. A inteligência é a luz da vontade, que sem ela é cega. Tende ela para o *bem* apresentado pelo conhecimento, embora também a vontade espiritual seja dominada pela lei interna de *necessidade,* enquanto o *desejo* de *felicidade* é ato fundamental e imutável da sua natureza (voluntarium necessarium). Todavia, em relação ao *objeto* no qual põe o bem último da sua felicidade, como no tocante aos *meios* através dos quais procura conseguir essa felicidade, continua livre. A inteligência e a liberdade, constitutivas da nobreza da personalidade criada, são também a nobreza da personalidade absoluta de Deus.

Não há pior degradação do ser divino, que a do *panteísmo,* que atribuindo ao ser absoluto uma tendência inconsciente e puramente natural para fins ignorados, destrói a noção de um Deus pessoal e suprime tôda verdadeira religião: um ser dominado por irresistível fôrça cega que o impele a evoluir e a assumir várias formas, falta-lhe qualquer característica de divindade, sendo, pois, absolutamente impossível relações religiosas pessoais com semelhante ser. Poder-se-ia, quando muito, admirar a sua fôrça infinita de evolução, mas deixar-nos-ia indiferentes. A vontade de Deus deve ser espiritual, consciente, livre, pessoal, como no-lo atesta a Revelação e demonstra-o a razão.

**Prova.** — O Antigo Testamento abre-se com os atos extraordinários da vontade de Deus na Criação, nas grandes sanções, no govêrno de Israel. Desde o princípio se afirma mais a fôrça ilimitada da vontade de Deus. que a do seu conhecimento. Deus faz o que



lhe apraz: "Deus autem noster in cœlo omnia *quaecumque* voluit fecit" (Sl 113, b, 3; cfr. 134,5-6; Jó 41,1-2; Jer 27,5). A vontade santa de Deus é norma decisiva da *moralidade,* impondo Êle os mandamentos e velando pela sua observância (Êx 20; Dt 5).

*Jesus Cristo,* sem dúvida, *atenuou* um pouco a severidade da vontade divina, fazendo ressaltar a bondade e a sabedoria que a acompanham (Mt 5,45; 6,25-34); mas acentuou também sua soberania e independência: "Seja feita a tua vontade, como no céu, assim na terra" (Mt 6,10), eis a lei fundamental da sua pregação e também da sua vida (Jo 4,34; 6,38; Mt 26,39). Para os *Apóstolos* o ensinamento de Jesus concernente à vontade salvífica de Deus constitui o tema central de sua pregação. Todavia, *S. Paulo* restitui a essa vontade de salvação, que pela sua mesma noção é *bondade,* um elemento de severidade tomado do Antigo Testamento, acentuando a independência de Deus, que não deve contas a ninguém. À objeção: "Quem pode resistir à sua vontade?" responde: "Ó homem, quem és tu para litigar com Deus?" (Rom 9,19-20; cfr. cc. 9-11).

Os Padres. — Desnecessário procurarmos seus testemunhos sôbre *a vontade de Deus em geral,* tão claro é êste ponto. Polêmicamente, defenderam a liberdade da vontade de Deus contra o *fatalismo* dos pagãos, sendo de notar que, como S. Paulo, trataram à parte a vontade salvífica (S. Agostinho, S. João Crisóstomo, S. João Damasceno), e que, para solucionar a dificuldade, introduziram na teologia a distinção entre a vontade *antecedente,* absoluta, segundo a qual Deus quer a salvação de todos, e a vontade *conseqüente,* condicional, mediante a qual quer a salvação daqueles que realmente se salvam.

A razão. — Reconhece que Deus deve possuir, de modo eminente, a perfeição que Êle deu às criaturas; sem vontade divina livre não haveria criação, nem govêrno do mundo. Segundo a filosofia, a vontade segue o conhecimento, o objeto conhecido torna-se imediatamente alvo do apetite. A tendência inconsciente nas criaturas impessoais só pode derivar de uma vontade livre e consciente como última causa e não se pode explicar por si mesma, como pretendem Schopenhauer, Hartmann, os panteístas. Acima e antes de tôda tendência e de tôda vontade criada, deve haver, como sua causa suprema, uma vontade existente por si mesma, absoluta, infinitamente forte e livre.

**2. A vontade divina sendo objetivamente idêntica ao ser de Deus, é um ato substancial, simples, eterno, imutável, independente.**

Em Deus, não há distinção real entre a existência, a essência e a ação, nem há, sob nenhum dêstes aspectos, potencialidade alguma. Também a vontade de Deus não é uma potência, senão ato

http://www.obrascatolicas.com

eterno e puro, a atividade absoluta que de tôda a eternidade tem seu fundamento sòmente em si e por si, não podendo ser determinada de fora.

Daqui a razão porque a vontade divina dificilmente encontra analogia na vontade humana, e explica-se quanto é difícil compreendê-la. De fato, não é concebida como o *desejo* de algo que ainda não se possui, nem como um esfôrço para vencer uma dificuldade, mas como eterno *repouso na posse,* o *gôzo* perfeito daquilo que, enquanto verdadeiro bem, pode ser o objeto da vontade. A vontade humana apresenta uma analogia com a vontade divina, enquanto chegou ao seu *fim* e *possui* para sempre aquilo que quis e continua a querer.

Sendo a vontade de Deus eternamente perfeita, como o seu ser e sua essência, não é de modo algum *causada,* não se funda sôbre *motivo algum,* não é movida nem influenciada do exterior, mas tem seu fundamento *absoluto* em si mesma, e paira numa eterna uniformidade, acima de todos os bens passageiros e de todos os estados mutáveis. E quando a *Escritura* fala de excitações e de movimentos que se produzem em Deus, de emoções de cólera e de paixão, de amor e de ódio, de alegria e de tristeza, o que acontece freqüentemente, máxime no Antigo Testamento, onde são atribuídos a Deus todos os *antropopatismos,* isso é devido a uma concepção ainda inferior e a uma exposição fortemente analógica, que não pode convir internamente ao ser absoluto de Deus. Mesmo a mais perfeita exposição não pode prescindir do recurso a antropopatismos, sendo preciso, pelo menos, falar do "amor" e do "ódio" de Deus, da sua "cólera" e da sua "satisfação", sabendo embora que não se pode absolutamente pensar em emoção, excitação, impressão da vontade e do ser de Deus. Mesmo usando-se destas expressões, sabemos que a atualidade pura do seu ser continua intacta.

O ser, o conhecer e o querer são realmente idênticos em Deus; segundo o nosso modo analógico de pensar, porém, a vontade distingue-se *virtualmente* do ser e do conhecimento, como já foi explicado acima. Cumpre ainda ter presente outra distinção: o ser e o conhecer de Deus são realmente idênticos, a extensão do ser divino identifica-se com seu conhecimento; o que podemos afirmar igualmente da vontade: a extensão do ser divino é a da sua vontade. Ora, há sêres criados que estão fora do ser divino; aos quais Deus *conhece* na sua essência; e os quer também, mas não todos, ou melhor, não quer *"tudo"* nêles; não quer o *mal.* Êste Êle o conhece, não o quer, porém de modo algum. Conhece, além disso, o possível, mas não o quer, pois do contrário, o realizaria. Portanto, relativamente ao *objeto,* o conhecimento é mais extenso do que a vontade. *Em si,* porém, como ato divino, a vontade é realmente idêntica ao ser e ao conhecimento. O motivo da diferença entre conhecer e querer nos confrontos do objeto reside na *liberdade* com a qual Deus quer êste objeto. Consoante ao nosso modo analógico de julgar — não podemos julgar de modo absoluto — isso



introduz algo de contingente na vontade divina; Deus não quer tudo o que pode querer, nem tudo o que conhece como realizável; quer menos do que conhece; seu conhecimento, bem entendido, sempre com relação ao objeto, vai além de sua vontade.

3. Como no conhecimento, assim também na vontade divina se introduzem distinções da parte do objeto, embora em Deus mesmo, por sua absoluta simplicidade, não se possa fazer nenhuma distinção e nenhuma composição de atos.

1) *Vontade necessária e vontade livre.* Aquela se refere ao ser necessário de Deus e ao campo do possível, cujo fundamento está na essência divina (idéias eternas); esta refere-se ao que é livremente atuado na criação.

2) *Vontade antecedente e a vontade conseqüente.* É a *vontade* divina de salvação que, enquanto antecedente, quer a salvação de *todos* e enquanto conseqüente quer a salvação dos que realmente se salvam. Na mesma ordem de idéias, distinguem os Padres a vontade de bondade e a vontade de justiça.

3) *Vontade absoluta e vontade condicionada.* Deus quer levar a criatura não livre, incondicionalmente, ao seu fim, a criatura livre, porém, só a levará com a condição de que coopere com a sua ação.

4) *A vontade eficaz e a vontade ineficaz.* A vontade absoluta é sempre eficaz, a condicionada não o é quando a criatura não coopera. Com isso não se admite em Deus vontade sem fôrça, veleidade, desejo vão; deve-se, ao contrário, pensar que de tôda a eternidade Deus quis e quer a salvação daqueles que não cooperam; esta vontade consiste sòmente em convidá-los, em dar-lhes impulso e sustentá-los suficientemente, sem os impelir, todavia, a triunfar eficazmente sôbre sua preguiça moral e relutância.

Assim entendida, a vontade de Deus é eficaz também no segundo caso. *É impossível a existência em Deus de uma vontade cujo escopo não se realize porque impedida do exterior.* Se a vontade do homem opõe-se a de Deus, ser-lhe-á, por certo, submetida sob outro aspecto. Efetivamente se ela não fôr objeto da vontade remuneradora de Deus, sê-lo-á da sua vontade puniva.

5) A vontade de Deus *em si* e sua *manifestação* (v. beneplaciti et v. signi). Deus pode manifestar sua vontade de *cinco* modos: pela ordem, pela proibição, pelo conselho, pela ação e pela permissão. A manifestação mais forte é a da *ação,* na qual consiste a vontade verdadeira e própria; a mais fraca é a da *permissão,* que se estende também ao mal. A ordem, a proibição, o conselho, podem chamar-se vontade de Deus no sentido impróprio. A vontade de Deus *em si* sempre se cumpre, ao passo que a vontade *significada* é apresentada às criaturas para que se torne vontade delas. Desta vontade Cristo diz: "Seja feita

http://www.obrascatolicas.com

a tua vontade". Quando ela se realiza, deve-se à graça de Deus, e se não se cumpre é porque assim Deus permite. Peçamos que seja feita a sua vontade não por Êle, pois Êle sempre a faz, mas por nós, que com a nossa liberdade podemos faltar a ela (cfr. S. th. I, 19, 12).

## § 37. Objeto da vontade divina.

1. Objeto primário e formal da vontade de Deus é Êle mesmo, tudo o mais é apenas objeto secundário e material.

Objeto primário é aquêle para o qual a vontade tende por si mesma (per se); objeto secundário, aquêle para o qual tende sòmente enquanto conexo com o primeiro (per accidens). O objeto formal é o motivo da vontade; o objeto material é simplesmente matéria, têrmo da vontade. Eis o sentido da tese: Deus quer e ama a si mesmo como primeiro objeto da própria vontade; secundàriamente, ama e quer tudo o que foi criado; de fato, sua essência é a origem primeira e o arquétipo das criaturas e sua vontade abraçando esta divina essência, encontra sua plena satisfação. Não obstante Êle ama e quer as criaturas, e isso é tanto mais verdade, quanto só existem elas por fôrça de sua vontade. A essência de Deus é pois o objeto formal, o motivo da sua vontade e de seu amor; e nesta essência, não precisamente enquanto essência, mas enquanto bem (bonum) reside a razão do querer (ratio volendi) a qual faz com que Êle queira algo fora de si mesmo. Êsses sêres (alia a se) são simplesmente o têrmo do seu querer, não o motivo, não o objeto formal, êsse é precisamente a bondade da sua essência (bonitas). É o que exprime S. Tomás concisamente: "Sic igitur vult (Deus) et se esse et alia; sed se ut finem alia vero ut ad finem" (S. th. I, 19, 2).

A autofilia de Deus é conseqüência necessária do conhecimento perfeito que tem de si mesmo, porquanto Deus conhecendo a si mesmo como o bem soberano e único, deve também amar-se como tal. Na sua volição não pode ser determinado e movido por aquilo que não é Deus: sòmente a sua própria essência é capaz de determinar sua vontade e basta-lhe. O amor que Deus tem por si mesmo chama-se "amor complacentiæ"; com relação às Três Pessoas, chama-se "amor amicitiæ". O amor de Deus estende-se às criaturas como "amor benevolentiæ"; em relação à criatura *racional*, quando esta corresponde livremente às intenções do Criador, os teólogos falam também, mas em sentido derivado, do amor de *benevolência* e do amor de *amizade*. Com relação à vontade divina salvífica usa-se ainda a expressão analógica de amor de desejo (a. concupiscentiæ).



2. O amor de Deus por si mesmo, tem, como o seu conhecimento de si, todos os atributos perfeitos do seu ser: é *eterno, imutável, independente, substancial, necessário.*

Que Deus ame *livremente* também as criaturas, é ensinamento da *Escritura e verdade de razão.* Ama o mundo, nascido da sua palavra criadora, com amor de complascência, pois aos seus olhos Êle é "bom" (Gên 1,10,12,18,21,25), "muito bom" (Gên 1,31). "Tu amas *tudo* o que existe e não odeias nada do que fizeste" (Sab 11,25). Cristo descreve êste amor por tôdas as criaturas como solicitude constante pela sua existência, sua vida e seu bem estar (Mt 6,26-33; 10,29-30). O motivo, segundo *S. Paulo,* reside no fato de que "tôda criatura é boa" (I Tim 4,4), por ser imagem da sua verdade e da sua bondade eternas, testemunho da sua potência e da sua sabedoria, o que constitui também a prova de *razão* do amor de Deus pelas criaturas.

Êste amor, todavia, diferentemente do amor que Deus tem por si mesmo, é amor plenamente *livre,* pelo menos enquanto no eterno conselho precede lògicamente a criação. O amor de Deus pelas criaturas não era determinado na própria essência de modo a levá-lo a criar necessàriamente. Ao contrário, diante dos sêres criáveis, era completamente independente. Sòmente *depois da sua livre decisão* Deus ama êstes sêres, com amor necessário, fundado na semelhança dêles com o seu ser. Diz *S. Tomás*: "Cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione" (S. th. I, 19, 3).

3. Amando as criaturas livremente, Deus ama-as também desigualmente.

O amor de Deus não é paixão, mas ato puro, fôrça operante. Ama as criaturas enquanto lhes dá a existência e fornece-lhes sua natureza. Êsse modo de amar é *assaz diverso*: Deus não ama suas criaturas do mesmo modo, porque sua ação nelas é marcadamente diferente da pedra inanimada à planta viva, ao animal sensível, ao homem dotado de inteligência e de vontade; e no homem mesmo, da ação sobrenatural da graça até à consumação na glória, do pagão ao fiel, do simples fiel ao mártir heróico, da graça santificante do cristão à união hipostática do Homem-Deus.

A desigualdade das criaturas queridas e amadas não produz, todavia, nenhuma multiplicidade e diversidade *no ato mesmo da vontade de Deus.* As criaturas são distintas entre si, mas não há atos de amor diversos e particulares a elas dirigidos: a vontade de Deus é *absolutamente simples.* Por isso, é também imutável, não obstante seus objetos possam mudar. S. Tomás: "Tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis; unde oportet voluntatem eius omnino esse im-

http://www.obrascatolicas.com

mutabilem". Notamos a êste respeito que "aliud est mutare voluntatem et aliud est velle aliud aliquarum rerum mutationem" (S. th. I, 19,7).

Deus ama o *possível* com o amor de simples complacência, conhece-o e o ama na sua essência, onde tem um ser ideal e, como tal, é amável. Os homens mesmo são capazes de provar, na contemplação de representações puramente ideais do verdadeiro, do belo e do bem, uma grande alegria e viva simpatia; em Deus êste amor deve ter tanto mais verdadeiro quanto pode realizar-lhe o objeto em cada momento.

O *impossível*, ao invés, não é objeto nem do conhecimento, nem da vontade divina e, portanto, tampouco da sua *onipotência*. Deus não pode realizar o que é intrìnsecamente contraditório, pois que não pode *querer* o que não pode ser. Se o impossível contradiz à sua verdade, o mal contradiz à sua santidade. Há, todavia, uma diferença: o impossível não pode, de modo algum, ser objeto de conhecimento, é, porém, necessário que Deus conheça o mal, desde o íntimo de sua causa, que é a liberdade da criatura, porque deve *julgá-lo como juiz*. Segundo os Tomistas, Deus conhece o mal (do qual não tem idéia alguma em si mesmo, pois não tem ser próprio) na sua *oposição ao bem*, do qual é a carência. Se bem que, com seu conhecimento, Deus compreenda de certo modo também o mal, todavia, não o pode fazer com sua vontade, pois é absolutamente excluído desta verdade santíssima.

O mal *físico* entretanto, não se opõe ao ser de Deus, podendo Êle, por isso, querê-lo; certo não o quer *em si* e enquanto mal, mas em razão de um fim mais elevado, como meio para o *bem*, para a melhoria e a punição dos maus.

## § 38. A liberdade da vontade divina.

**1. Deus é livre na sua atividade exterior. — (*De fé*).**

**Explicação.** — A liberdade da vontade de Deus sôbre os sêres fora dêle assume notável importância para a fé e a teologia; por outro lado, foi muitas vêzes limitada também pelos teólogos católicos a partir de *Abelardo* (Denz. 374; cfr. 586, 1620) até *Günther* (Denz. 1655). Por estas duas razões o *Concílio Vaticano* ameaçou de anátema quem afirmar que "Deus não criou com vontade livre de tôda necessidade (voluntate ab omni necessitate libera); mas tão necessàriamente como ama a si mesmo" (Denz. 1805).

A liberdade do homem consiste, *negativamente* na ausência de coação externa e de tôda necessidade *interna*, e, *positivamente*, na *autodeterminação* e *autodecisão*, com base em motivos que se apresentam. A vontade é livre enquanto passa ao ato por sua própria decisão, mas também porque pode, por sua própria *escolha*, determinar o objeto da sua atividade. Para melhor precisar a essência da liberdade, a filosofia distingue, atendendo ao objeto da livre escolha, a liberdade: 1) de escolher entre agir e não agir, ou entre querer e não querer (libertas exercitii, lib. contradictionis), 2) de escolher entre o bem e o mal (lib. contrarietatis), 3) de escolher entre diversos objetos particulares, no campo do bem e do mal (lib. specificationis).



Aplicando essas categorias a Deus, é evidente que a liberdade, enquanto escolha do mal, não lhe pode convir: Deus pode sòmente permitir o mal, não o quer positivamente, o que não representa defeito, e sim perfeição da sua liberdade. A liberdade de escolher o mal, falta inclusive nos anjos e nos santos; ao passo que a liberdade de escolha no perfeito sentido do significado, pertence-lhe de modo eminente. A atividade de Deus está isenta de tôda determinação interna ou externa: Deus é completa e perfeitamente livre. Êle quer porque se decide livremente a querer. "Êle quer porque quer" (S. Agostinho). "Nullo modo voluntas Dei causam habet" (S. Tomás, S. th. I, 19, 5).

**Prova.** — A liberdade da vontade divina manifesta-se na criação como *potência* da vontade, porque tôda a fôrça da decisão reside na própria vontade: "Êle disse e foi feito. Êle ordenou e foi criado" (Sl 32,9). "Tudo o que quer, o Senhor o faz no céu e na terra" (Sl 134,6: cfr. Sl 113b,3). Se o Gênesis e os Salmos insistem na liberdade do ato da criação, o livro de Jó, de acôrdo com o seu caráter de teodicéia, põe em foco sobretudo a *liberdade no govêrno do mundo*. "O que Êle quer quem o pode impedir? Tudo o que deseja, Êle faz" (Jó 23,13). Do mesmo modo, na Sab 12,12: "E quem, portanto, pode dizer-te: Que fizeste? Ou quem ousaria opor-se à tua sentença? Quem queixar-se contigo pela destruição daquelas gentes, por ti criadas? Quem constituir-se, contra ti, defensor dos homens iníquos?" Mas acrescenta-se logo que esta liberdade não é arbitrária. "Senhor da fôrça, tu julgas com mansidão e com muita indulgência e nos governas tendo sempre à mão, com o querer, o poder" (Sab 12,18). Êle dá a quem quer o domínio das suas criaturas (Jer 27,5) e concede realeza e império (Dan 7,22; 5,21): "O coração de um rei é um curso de água em poder de Deus: dirige-o para onde lhe apraz" (Prov 21,1).

O Novo Testamento, *naturalmente*, põe muito mais em foco a liberdade da *Redenção*. Com esta liberdade, à qual não falta o poder, Jesus consola seus discípulos: "Não temais, pequeno rebanho, porque aprouve a vosso Pai dar-vos o reino" (Lc 12,32). Mas, "o Espírito sopra onde quer" (Jo 3,8). Igualmente *S. Paulo*: "Eu concederei misericórdia a quem quiser conceder misericórdia" (Rom

http://www.obrascatolicas.com

9,15; cfr. o *tratado da graça* § 121). "Mas é o mesmo Espírito que produz todos êstes dons, distribuindo-os a cada um em particular, como lhe apraz" (I Cor 12,11; cfr. Ef 1,5-11; Tg 1,18).

**Os Padres.** — Exprimem-se acêrca da liberdade divina quer refutando o *determinismo* e o *fatalismo* dos pagãos, defendendo o dogma da criação, como S. Irineu e os apologistas, quer argumentando contra o arianismo na doutrina da Trindade, distinguindo entre a vontade necessária na geração do Filho e a vontade livre na criação do mundo (S. Atanásio); quer na doutrina da graça, afirmando a liberdade da *predestinação* divina (S. Agostinho).

**A Escolástica,** do *otimismo* afirmado por Abelardo cobrou novo impulso para tratar do problema da unidade da vontade divina *ad intra* e *ad extra,* ou da necessidade e da liberdade, problema que ocupou os pensadores até hoje, tanto na Igreja (Günther, Hermes), como fora (Panteísmo) e determinou o Concílio Vaticano a emitir a definição acima reproduzida.

A *razão* deduz a liberdade de Deus manifestada na sua atividade externa, em primeiro lugar, do ser divino, que, sendo absoluto, não pode ser movido por bens exteriores e tampouco movido necessàriamente; em segundo lugar pelo ser das criaturas nas quais não se pode encontrar de modo algum a necessidade *absoluta* de existir: ao contrário, elas manifestam, sob todos os aspectos e sem exceção, o caráter de contingência e de possibilidade. S. Tomás afirma que Deus quer uma só coisa necessàriamente e tôdas outras livremente. "Bonitatem suam ex necessitate vult" — como nós a nossa felicidade, — a sua "bonitas" é "proprium voluntatis suæ objectum", enquanto tudo o mais o quer Êle "in quantum ordinatur ad suam bonitatem ut in finem". Mas, "cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit *sine* aliis, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium" (S. th. I, 19, 3). Sôbre o *otimismo,* cfr. § 64.

**2. Necessidade e liberdade.** — Visto que Deus ama a si mesmo, com necessidade absoluta e ama tudo mais com liberdade igualmente absoluta, necessidade e liberdade coincidem, num ato simples, único, indivisível.

1) A compenetração dêstes dois aspectos até à fusão na unidade, está cheia de mistério, e essa obscuridade só se aclara um pouco quando se considera que também a necessidade com que amamos a nós mesmos, não é sentida como coação, mas comporta ao mesmo tempo aquela liberdade, que acompanha o amor. Deus deve necessàriamente amar-se, porque *se conhece* como o único bem absoluto e ama-se com perfeita visão da bondade do seu ser. Encontramos uma analogia dêsse fato em nossa vontade necessária da felicidade: somos obrigados a



querer esta felicidade e, todavia, a queremos com a maior alegria da nossa vontade.

2) Se o ato da vontade cujo objeto é a criação é um ato *eterno,* não se segue daí talvez também a eternidade do efeito querido? Efeito e causa, quando merecem, verdadeiramente êste nome, não devem talvez, ser simultâneos? E Deus não produz, de fato, ainda agora, efeitos diretos que são emanação do ato eterno? A contingência e a sucessão das coisas produzidas, não devem ser levadas à vontade de Deus mesmo? Tanto mais que isso parece exigido pela própria noção de liberdade, que implica a possibilidade contínua de querer também algo diverso, ainda *agora,* depois da realização efetiva do plano da criação.

Apesar de não conseguirmos entender intimamente a compenetração da liberdade e da necessidade, cumpre conceder e aceitar firmemente que Deus quis "ab eterno" os sêres temporais, mas os quis temporais, não eternos; o que, por outro lado, segundo S. Tomás, teria sido também *possível.* Deus continua livre depois de se ter decidido por uma determinada ordem no mundo, liberdade que se manifesta agora no querer continuamente êste mundo e não outros, possíveis. Nenhum *motivo* tem de escolher de outro modo, pois tendo já escolhido com perfeitíssimo conhecimento, faltam novas *"razões"* para uma nova escolha. A liberdade de Deus é perfeita também porque é dirigida pela inteligência mais perfeita. A mutabilidade não pertence absolutamente à essência da liberdade; ao contrário, a livre decisão, atuada *perfeitamente* é imutável. Desde que Deus quis livremente o mundo, é necessário (necessitate consequenti) que o queira *sempre,* e sempre livremente. Quando o ato da vontade e o seu objeto não são realmente distintos, é *necessário* que coexistam; assim é em Deus, enquanto quer e ama a si mesmo. Se, todavia, ato e objeto são realmente distintos, deve ser possível em *linha de princípio* que não coexistam simultâneamente. O ato abraça então, a um só tempo, seja o querer o objeto, seja o seu modo de existência (como o tempo e o espaço) e o determina. Assim, alguém pode querer com um só ato de vontade que seu servo faça certo trabalho e que o faça *amanhã.* Ora, se isso é possível à liberdade humana, não pode ser impossível à liberdade divina, infinitamente perfeita. Com isso, não está dito que se tenha dissipado tôda a obscuridade que envolve o problema da necessidade e da liberdade divina. Mas é necessário que esta separabilidade de querer e de querido seja também uma prerrogativa da liberdade divina, modêlo supremo da liberdade criada.

3) Há dificuldade lógica também, no fato de o querer de Deus *não ser causado,* pelo que pode parecer cego e arbitrário e de algum modo perigoso para as criaturas. Mas se o querer de Deus *é sem causa,* não significa que seja *sem razão.* Sua vontade corresponde a seu ser: ora, neste tudo é harmonia, unidade, ordem. A vontade de Deus forma unidade com seu conhecimento, no qual nada há de contraditório, nada de arbitrário. De onde resulta que, se o querer

http://www.obrascatolicas.com

de Deus é sem causa, é, todavia, necessário que reine nas coisas queridas, a saber, nas criaturas, a mais alta razão e a maior ordem. Deus não pode ter motivos por *si mesmo*, mas pode querer que uma criatura exista para outra, por ex., o sol para as plantas. Por si mesmo Deus quer como um só e *único* ato o fim e o meio; mas para o querido, o fim e o meio distinguem-se. Êle quer, portanto, que tal coisa seja motivada por outra, mas não quer uma coisa por causa de outra (vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc, S. th. I, 19, 5).

## § 39. O poder da vontade divina.

**Tudo o que Deus pode querer, pode também fazê-lo; Êle é onipotente. — (*De fé*).**

**Explicação.** — O *Símbolo* dos *Apóstolos* contém o artigo concernente a Deus, o Criador *onipotente*, artigo que os Símbolos posteriores reproduziram ou supuseram (Later. IV, Denz. 428; Vatic., Denz. 1782). Cumpre evitar conceber a onipotência como potencialidade da vontade que, depois de uma decisão, passa ao ato. Ao contrário, ela é idêntica ao próprio ser de Deus. Ela é a atividade e a eficiência pura, concernente às operações *ad extra*. A Revelação e a teologia não usam a palavra onipotência com relação às operações internas de Deus, mas tão só enquanto princípio da criação e em sentido *analógico*. Afirmam, por isso, os teólogos que a potência de Deus é formalmente imanente e virtualmente transeunte (formaliter imanens et virtualiter transiens), justamente porque é causa interna dos efeitos exteriores. Conhecimento e vontade são atos *puramente* imanentes de Deus, ao passo que a onipotência (potentia) é também princípio imanente, mas dos efeitos que se encontram *fora* de Deus. Cfr. o *tratado da Trindade*, § 56.

Indagou-se se a potência divina é formalmente distinta do conhecimento e da vontade. *S. Tomás* responde: "A potência não é atribuída a Deus, como função realmente diversa da ciência e da vontade, dela diferindo sòmente segundo o nosso modo de compreender, enquanto responde à idéia de *princípio de execução* com referência ao que a vontade ordena e a ciência dirige... Ou, pode-se também dizer: a ciência e a vontade, que juntamente constituem, em Deus, o princípio eficiente, respondem igualmente à idéia de potência" (S. th. I, 25, 1 ad 4).

**Prova.** — O Antigo Testamento chama Deus "o Deus grande, forte e terrível" (Dt 10,17), por causa de seu poder de vontade.



Derivam-se daí alguns nomes divinos, como El e Shaddai (Setenta: παντοκρατωρ, omnipotens). A onipotência de Deus manifesta-se sobremaneira na criação. "Êle disse e foi feito" (Sl 32,9; cfr. Sl 103,134,6; Eclo 1,8,11; 43). Manifesta-se ainda seja nas *sanções* contra o pecado (dilúvio, Babel, Sodoma), seja na firme condução dos hebreus do Egito a Canaã, como *Deus da aliança* de Israel. Os Profetas e os Salmos recordam essas obras poderosas de Deus para inspirar ao povo confiança e consolação nos tempos difíceis. "Os meus conselhos estarão sempre firmes e tôda a minha vontade será feita", diz Deus em Isaías (46,10). "O seu poder é eterno e seu império estende-se de geração em geração... E não há quem resista à sua mão e lhe diga: Por que fizeste isto?" (Dan 4,31-32). Quando Deus manda sua palavra, executa ela suas ordens e não retorna a Êle sem efeito (Is 55,10). "Sua mão jamais é muito curta para nos ajudar" (Is 59, 1). É o que repete de modo filosófico o livro da *Sabedoria* (11,18; 12,18; 13,4).

Os salmos ressaltam inúmeras vêzes os *milagres* de Deus na criação. "Êle sòmente, faz obras maravilhosas" (Sl 71,18; cfr. 9,2; 25,7; 39,6; 67,36; 70,17; 74,2; 76,15, etc.). Característica da noção israelítica de Deus é sobretudo a afirmação do seu grande poder manifestado nas ações exteriores. Em tempos posteriores aparecerá a concepção dessa potência divina também como potência moral, de *redenção*. O espírito de Deus, que opera tudo, realizará também um dia no homem a purificação do pecado e a graça, a santidade e a justiça, a verdade e a bondade (Jer 31,31-34; 33,14-16; Ez 36,26-27).

*Jesus* celebra a potência salvadora do Pai, apresentando-o particularmente como Deus redentor. À pergunta pusilânime dos discípulos: "Quem poderá, portanto, salvar-se, se o rico entra tão dificilmente no reino dos céus?", Êle responde: "Para os homens, isso é impossível, mas, para Deus tudo é possível" (Mt 19,25-26). Êle mesmo na sua agonia, pensa nesta potência: "Pai, tudo te é possível" (Mt 14,36; cfr. 1,27; Rom 9,19; Ef 1,5-13; 3,2).

**Os Padres** tiveram ocasião de afirmar a onipotência divina na doutrina da criação, combatendo os pagãos e os maniqueus, que faziam Deus depender da matéria eterna. *S. Teófilo* pensa também que a palavra "Deus" deriva-se da sua onipotência (θεος δε λεγεται δια το τεθεικεναι. (ponere) τα παντα... και δια το θεειν (currere, movere, operari), Ad Autol. 1, 4). O "Pater omnipotens", πατηρ παντοκρατωρ, do Símbolo dos Apóstolos é antiquíssimo (Denz. 1, 15), explicando-se assim, porque essa verdade assume lugar de predileção na catequese. Enfim, encontra-se a afirmação da onipotência na difícil questão da *predestinação*.

http://www.obrascatolicas.com

Objeta-se que Deus encontra *limites* à sua onipotência e à sua liberdade na sua verdade e santidade. O que está em contradição com a sua verdade, não o pode Êle nem querer nem fazer, tampouco pode fazer o oposto à sua santidade e à sua justiça. Além disso, sua sabedoria regula o seu querer e o seu poder, de modo que, nada pode fazer que seja arbitrário, sem objeto e sem regra. Resposta: Que Deus não possa fazer algo por causa da sua verdade e da sua justiça, não é defeito e sim perfeição. Daí o dito de *S. Agostinho*: "Non ego dico quanta non possit: non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli, tanta non potest quæ si posset, non esset omnipotens" (De simb., ed. Morin, 3. cfr. Civ. 5, 10,1). *S. Tomás*: "Convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere" (S. th. I, 25, 3 c.).

**Potência ordenada e potência absoluta (p. ordinata, p. absoluta).** — Esta distinção, já introduzida pela alta Escolástica, pode ser deturpada e assumir um sentido crítico herético. Em sentido *católico,* a potência absoluta é a potência concebida como antecedente ao decreto da criação e que teria podido ser aplicada por Deus a outro objeto; a potência ordenada é a potência exercitada depois do decreto da criação. Outros chamam potência absoluta a de fazer milagres (seria melhor chamá-la extraordinária); e potência ordenada a que age de modo ordinário.

É *herética* a explicação que faz da potência absoluta uma potência dissociada da justiça e da sabedoria, pelo que Deus poderia, por ex., condenar um justo às penas eternas do inferno, e da potência ordenada uma potência pela qual Deus não pode realizar o que lhe permitiria sua potência absoluta, porque limitada pela sua sabedoria e sua justiça (Lutero, Calvino). Os *Nominalistas,* iniciadores do abuso desta distinção, provaram, num primeiro tempo, os dogmas fundando-se sôbre a *potência ordenada,* mas depois procuraram mostrar que pela *potência absoluta* grande número de coisas teriam podido ser completamente diversas, destruindo assim a necessidade lógica ou a conveniência do dogmas, sempre firmemente admitida depois de S. Anselmo, abrindo caminho aos erros da dupla verdade e do irracionalismo dogmático, propugnado pelos Reformadores (*Denifle,* Luther, vol. I, 591, ss.).

**Para a vida espiritual.** — A *onipotência* é a primeira e a mais importante revelação de Deus. Por isso, S. Agostinho escreveu: "Deus potestate Deus est" (Ed. Morin, 2). A onipotência é o grande tema dos Salmos e dos Profetas. Recrimina-se à nossa piedade a fuga à contemplação da natureza sensível e consideração de tal contemplação como um romantismo inútil. Fôsse fundada esta censura, nossa piedade estaria em contradição com o dogma e a Bíblia. Ao contrário, quem já encontrou a Deus na fé, deseja procurá-lo também na natureza e o encontra tanto nas grandes, como nas pequenas coisas. Quem não se sente arrebatado, ao pensamento da onipotência divina, quando, olhos dirigidos para o céu estrelado, contempla a imensidade do universo? Após um instante de contemplação, passa-se fàcilmente à adoração da grandeza e da onipotência de Deus. Quem deu a existência a todos êsses corpos celestes, aos mais próximos, aos mais distantes, aos muito distantes? Quem lhes deu as propriedades e as fôrças? Quem os lançou na sua imensa órbita? Quem lhes indicou o caminho e o escopo? Quem os ordenou nesta constante operação e harmonia? como poderia recusar inserir-me nesta harmonia, desejada pelo Onipotente? Como poderei tentar atingir meus próprios fins, seguindo meu caminho, longe da grande via que seguem, dóceis, tôdas as criaturas para tender ao seu fim? Êste reconhecimento da *soberania de Deus* entre os homens, Jesus o anuncia no Evangelho como "reino dos céus". Neste amplo sentido Êle chama a Deus de o "Senhor do céu e da terra" (Mt 11,25). Se nos submetêssemos à autoridade de Deus, teríamos por sua graça, o domínio sôbre nós mesmos e sôbre as criaturas. "Deo servire regnare est".



## § 40. A santidade da vontade de Deus.

**Deus é a santidade substancial; é Êle o santo por excelência.** (*De fé*).

**Explicação.** — A noção de santidade só pode ser atribuída a Deus, em virtude de uma forte analogia, porque, a seu respeito, podemos apenas falar de santidade, em sentido de moralidade. Dela não podemos falar nem em sentido *negativo* como pureza obtida vencendo o mal, nem em sentido *positivo* como esfôrço para o bem. Tampouco se pode atribuir a Deus a santidade como comunicado do alto, como supressão de um estado não santo.

Explica-se a santidade de Deus, como harmonia entre sua vontade e seu ser. Nisso reside negativamente a oposição radical a tudo o que não é santo, e positivamente a soma de todo bem, enquanto afirmação das suas perfeições infinitas. Sendo a vontade de Deus idêntica ao seu ser, resulta que Êle é santo pela sua essência mesma; sua santidade é uma santidade substancial, uma santidade absoluta, não uma qualidade acidental adquirida.

Regra e arquétipo de tôda santidade, Deus é também o santo para nós, o *Santo por excelência,* que comunica aos sêres a fôrça e a dignidade da santidade: santidade verdadeira e pessoal da vontade à criatura espiritual e santidade derivada e relativa da consagração aos objetos destinados ao culto divino. Contestam a santidade de Deus o *Maniqueísmo* e o *Predestinacionismo.*

**Prova.** — A santidade de Deus aparece *objetivamente,* no início, como atributo principal, paralelamente à onipotência. Manifesta-se

http://www.obrascatolicas.com

na lei moral, na história da queda, nas sanções contra o pecado, na promulgação dos mandamentos, particularmente no preceito da santidade: "Sancti eritis quia ego sanctus sum" (Lev 11,45; cfr. 18-26). Os Profetas, concordes com a sua noção de Deus e seu alto ideal moral, exaltaram com particular ênfase a santidade divina. O "Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus exercituum" (Is 6,3), incorporou-se à liturgia. Deus é o "Sanctus Israel" (Is 1,4), aquêle que não pode suportar um povo que não seja santo (Êx 19,6). Não só é santo em si mesmo, mas também no que diz: santa é sua lei (Sl 18,8), santo seu caminho (Sl 97,1), santas tôdas as suas obras (Sl 144,17).

Esta acentuação posterior da santidade divina está em estreita relação com a magna questão que avassala as mentes na *época posterior ao exílio,* expressa notàvelmente no livro de Jó e do Eclesiaste: Por que o *justo deve sofrer?* Pode Deus fazer-lhe mal sem que êle o mereça? Daqui o problema geral: Deus pode de qualquer modo, fazer o mal? Não se pode pelo menos atribuir-lhe a tentação? A resposta geral da Escritura é terminantemente negativa. Deus não pode fazer o mal porque o odeia, castiga-o e o pune (Sl 5,5-7; 10,6-8; Sab 14,9). "Não se diga: Deus induziu-me ao êrro, pois Êle não tem necessidade de homens ímpios" (Eclo 15,12). "A ninguém ordenou agir com impiedade e a ninguém deu a permissão de pecar" (Eclo 15,21).

*Jesus Cristo* prega a noção moral de Deus: "Estote ergo perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectum est" (Mt 5,48). Porque o Pai é santo, pedimos: "Seja santificado o teu nome" (Mt 6,9), isto é, que a santidade do Pai seja por todos reconhecida e honrada. Jesus dirige-se-lhe assim: "Pai Santo" (Jo 17,11) e o suplica a santificar também os seus discípulos: "Santifica-os na verdade, a tua palavra é verdade... eu me santifico por êles, a fim de que sejam êles também santificados na verdade" (Jo 17,17-19).

*S. Tiago* repele energicamente a objeção já combatida pela Sabedoria (14,9): "Ninguém, quando tentado, diga que é tentado por Deus; pois Deus não pode ser tentado a fazer o mal e Êle mesmo não tenta a ninguém" (1,13). *S. Paulo* diz, decididamente, que a lei de Deus foi "ocasião de pecado", mas afirma que em si "a ordem é santa e justa" (Rom 11,12). O homem pecador deve transformar-se em "homem novo que foi criado segundo Deus na justiça e na santidade da verdade" (Ef 4,24). *S. Pedro* reitera o preceito da santidade: "Sancti eritis quoniam ego sanctus sum" (I Pdr 1,16). "Mas vós sois uma estirpe eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, um povo que Deus adquiriu para si, a fim de que anuncieis as perfeições daquele que vos chamou das trevas para sua luz maravilhosa" (I Pdr 2,9).



**Deus, autor do mal?** — Podem-se coligir da *Escritura* muitas passagens nas quais afigura-se-nos o mal originando-se *diretamente* de Deus; Êle endurece o homem no pecado (Êx 4,21; 7,3; 9,16; Rom 9,17), envia espíritos enganadores (III Rs 22,23; Ez 14,9; II Tes 2,10-11), ordena amaldiçoar (II Rs 16,10), põe em ocasião de pecar para fazer morrer (I Rs 2,25).

As dificuldades contidas em tais passagens resolviam-se então fàcilmente, apelando à justiça de Deus, que castiga os maus com o mal. O *pecado* torna-se o *castigo* do pecado; castiga-se por si mesmo. Isso, porém, dado o modo imaginoso de se representar a *causalidade universal* de Deus, é por vêzes atribuído a essa mesma causalidade. Tem-se por normal que a mentira e o engano, sobretudo a infidelidade para com Deus sejam punidos com o envio de falsos Profetas da parte de Deus. Mas a interpretação humana dos fatos históricos reais e a intenção divina são duas coisas bem diversas. Faltava então a noção de vontade *permissiva.*

Mas, não encontramos o mesmo no Novo Testamento? Não diz *Jesus Cristo* que Deus "ocultou (o Evangelho) aos sábios e aos prudentes e o revelou aos pequenos"? (Mt 11,25). É, ademais, necessário que o fato de ocultar seja tão verdadeiro como o do revelar. E em S. Marcos 4,11: "A vós foi dado compreender o mistério do reino de Deus; mas aos que estão fora, tudo é apresentado em parábolas, *a fim de que* vendo com os olhos, não vejam, ouvindo com os ouvidos, não ouçam, para que não se convertam e lhes sejam perdoados os pecados" (cfr. também Lc 8,10). A solução nos é dada por Mt 13,14-15, onde estas palavras aparecem como uma citação livre de Isaías (6,9-10). Esta profecia, diz Jesus, encontra hoje sua verificação. Cristo faz a exegese de Isaías e deve, por conseguinte, ater-se ao texto. Deus não quer o endurecimento de Israel, permite-o sòmente; mas a Escritura chama a isso operação porque lhe falta absolutamente o conceito de permissão. Ela julga de modo prático, referindo tôdas as coisas a Deus, tanto as ações dos homens como os próprios homens; não pensa ainda na compenetração da causa primeira e da causa segunda. No mesmo sentido cumpre explicar a passagem de S. Paulo: "Êle *endurece* a quem quer" (Rom 9,18). Para Faraó o endurecimento era um castigo e não era desejado como endurecimento, senão em vista da sua maldade. S. Pedro diz que os hebreus mataram Nosso Senhor "segundo o conselho determinado por Deus" (At 2,23). Todos os Apóstolos dizem, numa oração comum, que em Jerusalém, Herodes e Pilatos, pagãos e judeus, todos se coligaram contra a Igreja "para executarem o que a tua mão e o teu conselho tinha antes determinado que acontecesse" (At 4,27 ss.). Neste exame da Providência divina, os Apóstolos possuem, por assim dizer, nos lábios a noção de permissão, sem contudo poder ainda formulá-la; falta-lhes o têrmo adequado, o que os leva a exprimirem-se de modo prático e nomeiam as *duas* causas, dando a preponderância a causa *divina,* como é de praxe na Bíblia. Aliás, a idéia de per-



http://www.obrascatolicas.com

missão é difícil também para nós e sua compreensão exige profunda reflexão.

O *pecado de omissão* pode-se fàcilmente explicar como uma privação, uma deficiência de ser e de bem; o *pecado de omissão,* porém, afigura-se a certo número de teólogos, algo de positivo e não uma simples privação. Como quer que seja e se queira explicar lògicamente o pecado, a santidade essencial de Deus não pode certamente ser por Êle manchada. Os *salmos de maldição* (34, 51, 53, 54, 57, 58, 108, 136) e as terríveis *fórmulas de maldição* (Dt 28) não são de Deus; são *inspirados* por quanto seja verdade, que nêles o zêlo humano para com Deus e a sua causa, expressou-se de modo muito forte e imperfeito. Pode-se ainda responder com *S. Gregório Nisseno*: "Quando o Salmista diz que o pecador e o ímpio devem desaparecer da terra de forma a não mais existirem, êle pede que o pecado e a impiedade cessem sôbre a terra" (De orat. 1, Migne, 44, 1131).

**Para a vida espiritual.** — A santidade confere dignidade e majestade. A santidade de Deus é *infinita;* por isso tem direito a uma honra infinita, que não lhe podemos todavia prestar, senão na forma finita da *adoração,* que é o reconhecimento da *asseidade* de Deus que o *distingue* de tôdas as criaturas e confere-lhe uma majestade infinta; é ainda o reconhecimento da *bondade e da perfeição moral de Deus* que o torna aos nossos olhos infinitamente estimável e inacessível. Daqui também a atitude exterior de humildade na adoração da parte dos homens, que tão longe estão da asseidade e da santidade. "Tu solus Sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus". "Eu *sou* santo vós vos deveis *tornar* santos" (Lev 11,45). "Ego Dominus qui sanctifico vos" (Lev 23,32). Não há atributo divino do qual se afirme tão expressivamente, que podemos *participar* como o da santidade. Sòmente pela graça da Redenção a santificação *pode* chegar à sua realização interior completa. Ela não só é possível, mas obrigatória: "Voluntas Dei sanctificatio vestra" (I Tes 4,3).

* "Manter viva na pregação a idéia da santidade divina significa ser fiel à revelação bíblica e ao mesmo tempo salvaguardar ao coração da nossa piedade o centro necessário da adoração, do temor respeitoso, da verdadeira humildade. Sòmente diante da santidade divina pode-se desenvolver o sentido autêntico do pecado, que implica ao lado da consciência da culpa, a de um funesto afastamento de Deus. Significa, além disso, poder descobrir em Jesus a razão da atitude dos primeiros cristãos, vencidos pela certeza de ter visto nêle e por Êle, o chamamento definitivo do Deus Santo. Significa, enfim, guindar o homem a um plano verdadeiramente superior: aquêle em que o Espírito Santo age nas almas, onde faz circular a vida proveniente do alto levando-as a produzir obras para a glória eterna" (A. Lemaître). *



## § 41. A vontade justa de Deus.

**1. Deus é justo.** — (*De fé*).

**Explicação.** — A justiça, em sentido estrito, é a vontade constante de se compensar todo bem recebido com uma prestação eqüivalente (justitia commutativa: perpetua et constans voluntas jus suum cuique tribuendi). Esta noção de justiça não é aplicável a Deus, porque diante do absoluto nós podemos apenas receber, não dar. Falta a igualdade dos sujeitos e de seus respectivos bens (Rom 11,35). A justiça que a Revelação atribui a Deus é a da *sanção* no campo moral, como recompensa (just. remunerativa) e como castigo (justitia vindicativa). Não obstante a justiça que castiga, enquanto puramente vingativa, seja de difícil compreensão, não se deve, todavia, contestar a Deus, com a Escola Alexandrina e recentemente com Hermes, o direito de aplicar a pena puramente vingativa (pœna vindicativa), a qual intervém quando a pena medicinal já não pode obter o seu efeito. *S. Anselmo* exagerou no outro sentido, com o axioma: "Aut pœna, aut satisfactio". (Cfr. *o tratado da Redenção,* § 82).

**Prova.** — A Escritura proclama, juntamente com a santidade de Deus, a sua justiça na sanção de todo bem e de todo mal moral das criaturas. Javé é a origem e o guarda de tôda justiça e de tôda ordem. Quem observa a justiça e a ordem — e a possibilidade de o fazer é sempre suposta — é alvo de bênçãos e recompensas, como se nota na vida de todos os homens de Deus. Aquêle que as viola, recebe maldições e castigo (Dt 27,12-28,68; 32,4; Sl 146,6); também aqui encontramos numerosos exemplos: lembremos sòmente Adão, Caim, Noé, José, Moisés, Saul e Davi.

Ninguém pôs mais em evidência a justiça de Deus do que *Jesus,* não obstante a sua pregação de Deus-Pai. Deus é o justo remunerador dos bens, aquêle que sancionará um dia publicamente o bem, feito em segrêdo (Mt 5,7); o mal será castigado com a mesma justiça (Mt 23-24). Os dois aspectos da sanção sobressaem nas parábolas do juízo (Mt 25,31-46): "Et tunc reddet unicuique secundum opera eius" (Mt 16,27). A justiça e o amor paterno não se contradizem absolutamente, tanto é verdade que Jesus se dirige a Deus: "Pai Justo" (Jo 17,25).

Idêntica é a doutrina dos *Apóstolos*: Não se pense que *S. Paulo* anuncia sòmente o Deus da graça, que pousa com benevolência os olhos sôbre nossos pecados, pois quem o ler *todo*, reconhecerá que é precisamente êle quem insiste mais vigorosamente sôbre a justiça

http://www.obrascatolicas.com

de Deus, que premia e castiga: "Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die, justus judex" (II Tim 4,8). "Qui reddet unicuique secundum opera eius" (Rom 2,6) "Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corpora, prout gessit, sive bonum sive malum" (II Cor 5,10; cfr. II Tes 1,6-10). Cfr. *Escatologia,* §§ 211 e 217.

**Os Padres.** — Seus testemunhos concernentes a êste atributo são inúmeros, e falam de justiça de Deus, quer nas exortações práticas para a vida moral, quer no exame do velho e sempre novo problema: Por que os maus são tantas vêzes tão felizes e os bons tão atribulados? Naturalmente resolvem-no apelando à sanção *perfeita,* quando Deus julgará "sine acceptione personarum".

A razão não pode provar rigorosamente a justiça de Deus. Todavia, já os pagãos divisaram nela um postulado da razão e fizeram, sôbre sua ação, depois da morte, idéias que, faltando de clareza, têm fundo exato. É sabido como *Kant* funda a sua prova da imortalidade sôbre êste postulado. A nossa consciência é uma impressão da justiça de Deus em nós, um tribunal divino erigido no íntimo do homem (Rom 2,14 ss.).

**Teodicéia da justiça.** — A regra de que Deus se serve para julgar da moralidade das criaturas não é uma regra humana, mas divina. Impossível, portanto, investigar e verificar os seus juízos; a Bíblia recomenda-nos não litigar com Deus. Todavia, sua justiça e nosso senso de justiça devem ter pontos comuns; contudo às vêzes parecem estar em perfeita antítese, de modo que surgem, do ponto de vista da justiça humana, não poucas objeções contra o modo de agir de Deus.

*Objeções extraídas da Escritura.* — Deus fere o Faraó e sua casa, por causa de Sara, não obstante esta, com uma mentira, tenha levado o rei a crer, que fôsse livre (Gên 12); pelo mesmo motivo ameaça o rei Abimelec (Gên 20), mas Deus, protegendo Abraão, não lhe quer recompensar a mentira oficiosa, quer sòmente demonstrar-lhe sua fidelidade. Cita-se também o furto feito aos egípcios (Êx 3,21-22; 12,32-38); mas, segundo a Escritura, os objetos roubados são considerados uma compensação pelo duro trabalho da escravidão feito pelos Israelitas, que Deus queria fôssem pagos, com astúcia, mas justamente. Outros consideram-nos como legítimos despojos de guerra.

Deus quer recompensar até à milésima geração e castigar até à quarta (Êx 20,5-6; 34,7; Núm 14,18; Dt 5,9-10). Segundo a concepção *terrena* das recompensas, as crianças suportam naturalmente as conseqüências das ações dos seus pais; o antigo Israel interpretou êsse conceito a seu modo. Mais tarde, porém, essa concepção foi corrigida pela



lei do personalismo religioso. Cada indivíduo deve sofrer a responsabilidade de seus atos, seus filhos já não são responsáveis pelos pais (Jer 31,29-30; Ez 18,20-32). Teme-se que Deus castigue por desdém e por ciúme (Sl 6,2; 37,2; Jer 10,24); mas estas são apenas expressões humanas, para indicar a severidade do juízo, não provas de sua arbitrariedade.

*Objeções da filosofia.* — A mais grave objeção levanta-a a *filosofia,* que insiste na desproporção entre as penas eternas e as culpas temporais. Cumpre responder que a objeção é mal feita. A pena *eterna* é uma conseqüência do pecado *eterno.* Como pode existir um pecado eterno, o examinaremos na *escatologia.* Demonstra-se assim sempre verdadeira a afirmação do Salmista, que Deus "obtém vitória quando é julgado" (Sl 50,6; Rom 3,4). Nem há violação da justiça quando Deus, na conferição dos seus dons, não os distribui de modo uniforme, já que pode dispor como quer do que é seu, e nossos olhos não devem ser invejosos, porque Êle é bom (Mt 20,15). Pela mesma razão Deus não é injusto se se ocupar do povo da aliança, mais do que os povos pagãos. Resulta daí, é verdade, uma aparente parcialidade na sua Providência, mas os Profetas, o Batista, Jesus e S. Paulo, eliminaram essa aparência (At 14,16; 17,26-31).

Sôbre a natureza da justiça S. Agostinho (*Prosper,* Sent. 12) diz: "*Non concupiscit* Deus poenam reorum tamquam saturari desiderans ultione, sed quod justum est, cum tranquillitate decernit et recta voluntate disponit". E S. Tomás: "(Deus) si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset" (S. th. III, 46, 2 ad 3, contra S. Anselmo). É, contudo, inaceitável a opinião de *Tournely,* segundo a qual Deus não poderia conceder seu perdão sem castigo; para confutar tal rigorismo basta ler a parábola do filho pródigo.

**Para a vida espiritual.** — *Temos* a justiça de Deus, e com razão. Jesus não eliminou êsse temor, mas fortificou-o recordando-nos que Deus nos pode condenar, corpo e alma, ao inferno (Mt 10,28). É inútil que, como os discípulos na Samaria, invoquemos o fogo da justiça divina sôbre os outros (Lc 9,54), pois nada lhe escapará. Desnecessário que peçamos a Deus que aja conforme sua natureza, pois não pode Êle fazer de outro modo. De resto, todos nós vivemos mais da misericórdia de Deus, do que da sua justiça. Muitas vêzes arrogamos-nos o direito, reservado sòmente a Deus, de julgar nossos semelhantes: isto nos é vedado, não só no Antigo Testamento, mas também, repetidamente e de modo explícito, no Novo.

http://www.obrascatolicas.com

## § 42. A vontade boa e misericordiosa de Deus.

### I. - A bondade divina

**Deus é de bondade infinita para com as criaturas. — (*De fé*).**

**Explicação.** — O Concílio *Vaticano* dá como razão (ratio et non causa), da criação, a bondade de Deus (Denz. 1783). Não se trata aqui da bondade de Deus *em si* (bonitas essentialis, absoluta), que é idêntica à sua perfeição (§ 27) nem mesmo da sua bondade moral (b. moralis) ou santidade, mas da sua bondade em relação às criaturas (b. relativa, respectiva: benignitas, benevolentia, gratia, misericordia etc.). Para aquêles que sofrem de males físicos e morais, manifesta-se como misericórdia, para os empedernidos no pecado, como longanimidade ou paciência. Mas tudo isso deve ser entendido analògicamente: a bondade de Deus para com as criaturas não deve ser absolutamente concebida como movimento do sentimento ou paixão, mas como simples comunicação dos seus dons, como efeito procedente dêle (actus purus): não *afeto,* mas *efeito.*

**Prova.** — Os fatos que provam a bondade de Deus na criação e na história da Revelação são conhecidos. Tôdas as obras divinas trazem a marca da sua bondade (Gên 1,1-31). "Diligis enim omnia, quæ sunt et nihil odisti eorum quæ fecisti" (Sab 11.25; cfr. Sl 24,10; 32,5; 35,6; 85,15; 99,5; 102,8; 103,28; 105,1; 110,4; 117,1 ss.; 144,15 ss.). Também os profetas são arautos da bondade de Deus, particularmente Oséias, Jeremias e Jonas.

*Jesus,* como veremos estudando a Providência, não deixa de louvar a bondade paterna de Deus na criação: "qui solem suum oriri facit super bonos et malos" (Mt 5,45). "Nemo bonus nisi unus Deus" (Mt 10,18). Mas Cristo e os Apóstolos insistem ainda mais sôbre a bondade de Deus, que se manifesta como bondade redentora ou vontade de salvar o homem. E Cristo mesmo é a manifestação mais concreta da bondade de Deus para conosco.

**Indagação especulativa.** — É fácil compreender como esta bondade *relativa,* que Deus comunica às criaturas, nos leve de novo à sua bondade *ontológica* essencial. Do mesmo modo, tôda verdade que Deus nos comunica, revelando-se a nós (veritas in dicendo), tem seu fundamento na verdade que se identifica com o seu ser (veritas in essendo). A essência de Deus é, por isso, o fundamento da sua bondade e da sua verdade. E como Deus encontra nas criaturas as suas idéias eternas, que nelas realizou com a criação, assim, aí encontra também os efeitos da bondade que lhes comunicou. Tôdas as coisas têm existência e consistência pela sua participação ao ser divino, e são verdadeiras e boas no grau e medida em que Deus, criando-as fê-las boas e verdadeiras, e segundo tal grau de bondade e verdade são também objeto do amor divino. A bondade de Deus é a ação ordenada e regulada que Êle exerce nas criaturas, participando-lhes seus atributos comunicáveis; também essa, pois, tem seu fundamento em Deus mesmo; é independente, livre, não motivada exteriormente.



Êsse é o sentido da frase que citamos: "Tu amas tudo o que existe e não odeias nada do que fizeste" (Sab 11,25). Deus encontra, por assim dizer, a si mesmo nas criaturas. Mas "ninguém odeia a sua própria carne", diz S. Paulo, num contexto diverso. Nós somos, em relação ao Homem-Deus, máxime se consideramos além do nosso ser natural também o sobrenatural, os membros a Êle incorporados, a carne da sua carne e os ossos de seus ossos... (Ef 5,29 ss.). Assim em nós homens a bondade ontológica passa normalmente em bondade moral e, da natural em sobrenatural. E por sua vez a bondade de Deus é a causa dêste aumento de bondade das criaturas. O que leva S. Agostinho a uma explicação mais precisa, da profunda palavra de Cristo: *"Deus sòmente é bom".* Deus é bom de modo todo próprio; de fato, não é bom pela participação de algum bem, pelo qual é bom, mas o bem pelo qual é bom, é Êle mesmo. Quando, ao invés, o *homem* é bom, isso provém de Deus, pois o homem não o pode ser por si mesmo. Pelo espírito de Deus tornam-se bons todos aquêles que o são" (Ep. 153, 12).

Do mesmo modo que em Deus se distingue uma tríplice verdade (veritas Dei in essendo, in cognoscendo, in dicendo), distingue-se uma *tríplice bondade* (bonitas Dei in essendo, in agendo, in communicando). Aqui tratamos particularmente da bondade que consiste na comunicação da própria natureza. A propósito, são bem conhecidas as expressões: "Cujus *natura* bonitas est" (a natureza de Deus é bondade) e "bonum est diffusivum sui, est communicabile, communicativum sui". Ora, a frase "bonum est diffusivum sui" tem dois sentidos: quer dizer, primeiro, que todo bem, como tal, é comunicável, que outros podem participar dêle, podem recebê-lo em si, gozar dêle. O que não pode ser comunicado não é bem, por mais perfeito que seja em si mesmo; quando muito, pode ser objeto de maravilha, de admiração. "Bonum est quod omnia appetunt", diz S. Tomás (S. th. 1, 5, 1), depois de Aristóteles. O bem deve ser apetecível, desejável, como a verdade é cognoscível. Esta "apetência" é manifestamente a *conseqüência,* não a *razão* do bem; a razão reside na essência mesma do bem. Em si a bondade é idêntica à perfeição essencial de uma pessoa ou de um objeto. Acrescenta-lhe sòmente a relação com uma vontade dotada de tendência e de desejo. O bem é efetivamente o objeto da vontade, como o verdadeiro é o objeto da inteligência. Quando a perfeição de um ser diminui, diminui também sua *apetência,* e se a perfeição cresce, cresce ela também. Tôda perda de ser é perda de bondade: "Bonum ex integra

http://www.obrascatolicas.com

causa (formali) malum ex *quocumque* defectu". Compreendemos agora que grande bem, que bem imperecível é para os homens. Deus soberanamente perfeito e como é necessário, segundo diz S. Agostinho, afastar os desejos de nossa vontade dos *bens* efêmeros (bona) para os dirigir ao único *bem* imutável (summum bonum).

Mas a frase "bonum est diffusivum sui" exprime também que o bem tende a se comunicar e criar a bondade, como a luz tende a iluminar, a vida a vivificar, o bem apresenta a tendência inata à "difusão". Como a luz desmente sua natureza se não iluminar, assim o bem, o seu caráter essencial se não se comunicar. Naturalmente, falando de Deus, isso não se deve entender no sentido de uma difusão natural e necessária, mas no sentido de uma comunicação plenamente livre e soberana de bondade e de benevolência. Nenhum determinismo, portanto, mas absoluta gratuidade, e justamente isso torna a bondade de Deus tão amável e adorável. Também *Platão* faz ressaltar a idéia da participação da bondade de Deus pelas criaturas, degradando-a, porém, pela tendência ao panteísmo, enquanto concebe a difusão da bondade de Deus como uma emanação natural do seu ser. A êsse respeito o Concílio *Vaticano* exprime-se com clareza e precisão: "Hic solus verus Deus *bonitate sua* et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad adquirendam, *sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio* simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam" (s. 3, c. 1, Denz. 1783).

Em um texto análogo, atrai S. Tomás nossa atenção para a *diferença* existente, não só entre a bondade essencial, própria de Deus, e a bondade participada, própria dos homens, mas também entre o *amor* de Deus que se funda sôbre esta bondade e o nosso amor. Pois que o amor é a vontade do bem (amor est velle bonum) e Deus não pode receber de nós nenhum bem, porque possui tudo, sua bondade e seu amor pelas criaturas não são *fundados* nas perfeições das criaturas; ao contrário, é a sua bondade que *alicerça* estas perfeições, precedendo-as e não delas derivando. "Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est, quod Deus omnia, quæ sunt amat, *non tamen eo modo sicut nos*. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto, amor noster quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis eius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ut ad hoc operemur. *Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*" (S. th. I, 20, 2). Neste sentido, S. Tomás afirma com S. Agostinho: "Sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit et *ita est omnis boni bonum* (C. Gent. I, 1, 40) e com razão apela para a Bíblia: "Venerunt mihi omnia bona cum illa" (Sab 7,11). "Ego ostendam omne bonum tibi" (Ex 33,19).

**Objeções.** — O *monismo* materialista ergue objeções justamente contra a bondade e a benevolência de Deus, do ponto de vista da experiência natural. Afirma poder-se encontrar numerosos vestígios da inteligência, da sabedoria, e da onipotência de Deus, na natureza, mas que não se encontra absolutamente traços daquela bondade e benevolência, exaltada pelo Concílio *Vaticano*. Mas a afirmação, mais que inspirar-se numa aberta e livre consideração da natureza tal como é, sabe a um pessimismo acadêmico. Muitas são, por certo, as penas do mundo e é inútil insistirmos nisso, mas seria exagêro monstruoso *vermos* apenas os sofrimentos, sem vermos a alegria, e deveríamos estar privados de sentimento e de coração, para não observar na natureza, no mundo animal e na humanidade, os mil vestígios de amor e de afeto que se elevam, às vêzes, a formas e expressões estupendas e maravilhosas. Baste-nos recordar o cuidado e a dedicação de todo animal por seus filhotes; Jesus mesmo faz do amor da galinha por seus pintainhos o símbolo do seu amor sobrenatural de Salvador de Israel (Mt 23,37). Pense-se no amor puramente natural dos esposos e dos amigos, no amor dos noivos, no amor do próximo, inato, até certo limite, no coração do homem e sobretudo no amor materno, êsse amor de mil formas, que se eleva ao heroísmo do sacrifício completo. Quantas energias de caridade desperta a própria guerra que, todavia, na sua forma exterior só favorece o mais negro pessimismo. Pensemos sobretudo no oceano do amor que vivifica e enche o mundo sobrenatural, na vida heróica dos santos, nas inúmeras obras de caridade, pois o amor sobrenatural prende suas raízes no solo do nosso ser criado: "Gratia supponit naturam".



O *pessimismo* acentua por tal forma o mal, que elimina todo bem existente no mundo, ou pelo menos o reduz a uma medida insignificante, mostrando-se cego diante do bem relativo (Schopenhauer, Hartmann). Por certo, cumpre não conceber o mundo de modo panteísta, como a manifestação do Absoluto, o que nos levaria a não ver mais aí nenhuma forma de mal. O mundo é pròpriamente o efeito finito da livre bondade de Deus, que distribui os dons na medida que lhe apraz. A nenhuma criatura cabe direito absoluto à existência nos planos de Deus; por essa razão pode Êle subordinar a vida de um animal à de outro, sem faltar à sua bondade. A realização de um mundo *absolutamente bom* seria uma contradição em têrmos, e, conseguintemente, impossível para a sabedoria e a onipotência de Deus, já que tal mundo seria um Deus criado.

**Para a vida espiritual.** — Se Deus, como demonstramos acima, infundiu-nos sua bondade com a criação, não devemos, todavia, no cristianismo, agir sòmente em virtude dessa bondade, mas esforçarmo-nos por alcançar a bondade livre e espiritual dos filhos de Deus e fazer dela regra fundamental da nossa atividade moral. A bondade dos filhos de Deus, que está acima das inclinações naturais, é mais difícil, exige sacrifícios maiores e é mais meritória. Esta sublime bondade nos foi conquistada por Jesus, na sua oração no Jardim das Oliveiras e sôbre a Cruz.

http://www.obrascatolicas.com

### II. - A misericórdia de Deus

1. Deus é de misericórdia infinita. — (*De fé*).

**Explicação.** — Esta verdade não é definida, mas é doutrina clara da Escritura, da Tradição e da Igreja. Devemos notar, também aqui, que a misericórdia não é um sentimento, e sim ação de vontade divina. A misericórdia do homem suprime a justiça, onde renuncia a uma justa sanção; em Deus, porém, misericórdia e justiça devem fundir-se numa unidade superior e ambas devem encontrar-se nêle de modo *eminente*, pois a revelação fala-nos de ambas.

**Prova.** — A Escritura concede relevante destaque à misericórdia pelas misérias *morais*. Ex.: Adão, Caim, Israel, Moisés e os Profetas, devem anunciar continuamente a misericórdia de Deus ao povo. Uma misericórdia, é verdade, não incondicionada, pois supõe a penitência e a conversão. Nos Salmos Israel celebra o seu Deus "quoniam in æternum misericordia eius (Sl 135; cfr. Sl 102; 105; 117).

*Cristo*, enquanto "Salvador dos pecadores", é o representante da divina misericórdia, cuja manifestação prática vamos encontrar no perdão que concede, e teórica nas sublimes parábolas do filho pródigo, da dracma perdida, do bom pastor (Lc 15,1 ss.; Jo 10,1 ss.), e em muitos seus ensinamentos (Mt 12,7; Lc 6,36 ss.). *S. Paulo*, de acôrdo com sua experiência espiritual e sua doutrina da redenção, dá a Deus êste nome sublime: "Pater misericordiarum et Deus totius consolationis" (II Cor 1,3). Igualmente *S. Pedro*: "Benedictus Deus et Pater Domini Nostri Jesu Cristi, qui secundum misericordiam suam magnam regeneravit nos in spem vivam" (I Pdr 1,3). "Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos" etc. (Ef 2,4). Como *exemplos* fulgurantes da misericórdia divina citamos a Samaritana (Jo 4), Maria Madalena (Lc 7,37 ss.), Zaqueu (Lc 19,2 ss.), o bom ladrão (Lc 23,42 ss etc.

2. A misericórdia e a justiça. — Seria êrro funesto afirmar, com a escola de Ritschl e de Harnack, que Cristo nos revelou um "Deus que é sòmente bondade e amor". *Interpretações erradas* de tal atributo divino sempre as houve; um exemplo no-lo oferecem já os *alexandrinos* e especialmente em Orígenes, o qual queria admitir da parte de Deus só pena medicinal e, conseqüentemente, pretendia que houvesse uma redenção universal e uma reabilitação geral das criaturas decaídas. Mas *S. João Crisóstomo* afirma com insistência a bondade de Deus, reconhecendo embora as penas eternas. "Deus é o amigo dos homens? Sim, mas Êle é também justo Juiz. Perdoa os pecados? Sim, mas dá também a cada qual segundo suas obras. Esquece a injustiça? Sim, mas também a castiga. Não há nisso nenhuma contradição? Não há absolutamente, se distanciarmos êstes fatos no tempo. Êle cancela as culpas cá na terra, com o batismo e a penitência; mas também castiga-as no outro mundo, com o fogo e os tormentos" (Hom. in Epist. ad Ef. 4.10). É o modo de falar quase unânime dos Padres gregos sôbre o problema da união da misericórdia com a justiça; afirmam que a pena infligida ao pecador impenitente, só pode ser uma correção e que, devido à malícia humana, a bondade, presente também no castigo, com o fim de melhorar e de salvar, não realiza seu efeito.



No tempo de *S. Agostinho*, houve necessidade de combater doutrinas errôneas difundidas no seio da Igreja, por alguns que, justamente pelas suas opiniões, eram chamados de "misericordiosos" (misericordes), os quais negavam, apoiados na misericórdia divina, a eternidade das penas do inferno, proclamavam a bem-aventurança para todos os homens, pelo menos para todos os batizados. Para valorizar sua tese citavam testemunhos da Escritura, por exemplo, o Salmo 76,8 ss.: "Porventura Deus há de abandonar-nos para sempre? e não voltará a ser-nos propício? Cessou de todo sua clemência e acabou-se a promessa para tôdas as idades? Deus deixou de usar da piedade ou sufocou na ira a sua misericórdia?" e aos Rom 11.32: "Conclusit Deus omnia in incredulitate ut omnium misereatur". S. Agostinho opõe-lhes os textos que mostram a divina justiça e segundo os quais os pecadores *impenitentes* são ameaçados de castigos eternos. Repele a "apocatástase" com esta oportuna observação: "Non quia diabolo et dæmonibus invidemus, sed quia *ultimae sententiae* summi et veracissimi judicis ex nostra præsumptione addere nihil debemus" (Ad Oros. 5, Migne, 42, 672). Cfr. *Escatologia*, § 212.

Evitemos conceber a *essência* da divina misericórdia como tristeza ou sofrimento, motivados pela miséria alheia; ao contrário, cumpre concebê-la no sentido do "actus purus"; seu elemento *formal* é a vontade de aliviar a miséria alheia. A piedade sensível, ou compaixão, que nasce no homem em contato com a miséria, é um elemento puramente *material* e não existe em Deus. S. Tomás diz que "a misericórdia convém màximamente a Deus; não porém, no sentido de emoção sensível, senão como pura ação de bondade (secundum *effectum*, non secundum passionis *affectum*...) Afligir-se ante a miséria alheia não convém a Deus, mas agir para que seja eliminada, convém-lhe em altíssimo grau, entendendo-se aqui por miséria tôda deficiência. Mas uma deficiência (defectus) só se elimina pela realização de alguma bondade: ora, Deus é a raiz de tôda bondade, logo...". A seguir o doutor angélico passa a mostrar como Deus manifesta sua misericórdia e sua justiça em tôdas as suas obras. A misericórdia de Deus completa-lhe a justiça, triunfando sôbre suas exigências (Tg 2.13; S. th. 1. 21, 3 ss.). * Cfr. Garrigou-Lagrange, Le divine perfezioni, pp. 197-208. *

A *misericórdia de Deus para com os animais* é por vêzes celebrada na Escritura: "Misericordia Dei plena est terra" (Sl 32.5). "O Senhor é bom para com todos e tôda a sua misericórdia difunde-se sôbre tôdas

http://www.obrascatolicas.com

as suas criaturas... Os olhos de todos, de ti esperam, Senhor, e tu dás-lhes a seu tempo o alimento" (Sl 144,9.15; cfr. 103,24-30; 146,9; Lc 12,24); Deus ordena também ter piedade dos animais (Dt 15,4; Eclo 7,24; Prov 12,10), mas deu aos homens a carne dos animais como nutrição (Gên 9,2-5), e se é crueldade torturar os animais, é permitido matá-los.

**Para a vida espiritual.** — Como o amor também a *misericórdia*, dêle nascida, é um dos atributos que Deus quer *comunicar* de preferência às criaturas racionais; e o faz com dupla intenção: enquanto pecadores vivemos contìnuamente da misericórdia e por misericórdia, e para que a exercitemos para com os nossos semelhantes. Estas duas intenções estão estreitamente vinculadas e Jesus as recorda com insistência repetidamente. No Pater ensina-nos a invocar a misericórdia do Pai celeste, impondo-nos ao mesmo tempo usarmos de misericórdia: "Perdoai-nos as nossas dívidas como nós perdoamos aos nossos devedores" (Mt 6,12). Se não usamos de misericórdia, não podemos esperar misericórdia. "Servo mau, eu te perdoei tôda tua dívida, porque me pediste; não devias também tu ter piedade de teu colega, justamente porque eu usei de piedade contigo?" (Mt 18,33). Durante séculos, na antiga Igreja, muito se insistiu sôbre a *quinta* petição do *Pater*, petição que regula a remissão dos pecados; é verdadeira lástima para a nossa vida religiosa, não seja mais compreendida tão bem. Cfr. o Sacramento da *Penitência* § 196. S. Tiago escreve: "O Juízo é sem misericórdia para quem não usou de misericórdia, mas a misericórdia triunfa do juízo" (2,13). Trata-se aqui das obras de misericórdia, e talvez não se fôsse tão desapiedado como no nosso século. O "mamonismo" moderno é filho legítimo da falta de misericórdia e da dureza de coração.

### III. - O amor no cristianismo

**1. O amor, essência do cristianismo.** — Afirmação muitas vêzes repetida, mas também não menos vêzes mal compreendida, é ser o amor a verdadeira essência do cristianismo anunciado por Jesus ao mundo. O abuso da expressão portanto daqueles que propugnam um cristianismo sem dogmas, ou, como dizem, sem "rígida ortodoxia", não nos deve impedir de reconhecer-lhe todo o valor e ver nela a perfeição última e suprema que nos oferece a possibilidade de nos tornarmos semelhantes a Deus, nosso primeiro modêlo. O Antigo Testamento, com seu particularismo, não pôde chegar a mais íntimas e cálidas relações entre os homens. Mas Jesus Cristo, a manifestação pessoal do amor divino (Jo 3,16; I Jo 4,9: "in hoc apparuit *caritas Dei* in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum), proclamou, do modo mais explícito e mais certo, que a essência da sua religião é o amor. A êste propósito é necessário notarmos (muito importante para afastar a afirmação de um cristianismo adogmático) que Cristo não apresenta o mandamento do amor como simples expressão da vontade divina (como por ex.: "Não matarás, não cometerás adultério, não furtarás), e sim como uma efusão do ser divino, de sorte que os homens, tornados justamente por essa comunicação da vida divina filhos seus, assemelhar-se-ão a Deus, seu Pai, precisamente pelo mandamento do amor.



Quando, mais tarde, parte da *Escolástica* identificou o amor com a graça, que faz do justificado um filho de Deus, deixou-se guiar por uma idéia claramente bíblica e precisamente pela idéia fundamental do Novo Testamento. Citemos alguns textos bíblicos que provam como o o amor é preceito principal do cristianismo e como precisamente pelo cumprimento dêste preceito, imitando o ser divino, ou, como se disse mais tarde, participando da natureza divina, somos chamados e nos tornamos realmente "filhos de Deus".

*Cristo* dá o *mandamento* do amor: "Ama ao Senhor Deus, com todo o teu coração, com tôda a tua alma, com tôda a tua mente e com tôdas as tuas fôrças. Êste é o *primeiro* mandamento. O segundo (que é semelhante ao primeiro) é: Ama o próximo como a ti mesmo. *Não há outro mandamento maior do que êste*" (Mc 12,30 ss.). S. Mateus acrescenta: "Dêstes dois mandamento dependem tôda a Lei e os Profetas" (Mt 22,40). S. João: "Êste é o meu mandamento (isto é, o mandamento especìficamente cristão): que vos ameis uns aos outros, como eu vos amei. Nenhum amor é maior do que o daquele que dá a vida por seus amigos" (Jo 15,12 ss). "Dou-vos um mandamento novo, que vos ameis uns aos outros; amai-vos uns aos outros como eu vos amei. Assim reconhecerão que sois *meus* discípulos, se vos amardes uns aos outros" (Jo 13,34 ss.). Jesus quer que se incluam no amor do próximo os próprios inimigos: "Amai aos vossos inimigos" (Lc 6,27 etc.). No amor manifestamos que Deus nos enche de si, que trazemos, como filhos de Deus, os traços de sua essência: "Amai aos vossos inimigos, fazei bem e nada espereis em troca; e o vosso prêmio será grande e sereis filhos do Altíssimo, o qual também é bom com os ingratos e os maus. Sêde, portanto, misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso" (Lc 6,35-36; cfr. Mt 5,44-45). É fácil provar que os *Apóstolos* falam de igual modo. Basta citar o Apóstolo do amor, *S. João*: "Aquêle que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor" (I Jo 4,8). "Aquêle que não ama permanece na morte" (I Jo 3,14). "Aquêle que diz que está na luz (da verdadeira fé) e odeia seu irmão, ainda está nas trevas" (I Jo 2,9). *S. Paulo*, na I Cor 13, entoa um hino admirável ao amor.

A *essência* do amor consiste na livre bondade com que um vai por primeiro ao outro. "Nisso refulge o amor: não que nós tenhamos

http://www.obrascatolicas.com

amado a Deus, mas que Êle nos amou e mandou seu Filho, propiciação pelos nossos pecados. Caríssimo, se assim Deus nos amou, também nós nos devemos amar uns aos outros" (I Jo 4,10 ss.). "Se nós nos amamos uns aos outros, Deus permanece em nós e o amor por Êle, perfeito, está em nós" (I Jo 4,12), isto é, o amor de Deus, toma em nós uma forma nova, uma forma criada e humana. No amor está a certeza contra o *juízo*: "Nisto é perfeito o amor em nós: em ter alegre confiança para o dia do juízo, pois como Êle é (Jesus é amor) assim também nós somos neste mundo" (I Jo 4,17). "Se alguém diz: eu amo a Deus, e depois odeia seu irmão, é mentiroso; porque quem não ama a seu irmão que tem sob suas vistas, como poderá amar a Deus, que não vê? Êste mandamento temos dêle: Quem ama a Deus, ame também seu irmão" (I Jo 4,20 ss.). Devemos amar a Deus, portanto, em nossos irmãos, mas também é verdade o inverso: "devemos amar aos nossos irmãos em Deus, isto é, amá-los porque são os filhos de Deus: "Todo aquêle que *crê* que Jesus é o Cristo, nasceu de Deus; e todo aquêle que *ama* a Deus que o fêz nascer, ama também os que nasceram dêle. A prova de que amamos os *filhos* de Deus está no fato do que amamos a Deus e observamos os seus mandamentos. Pois amar a Deus é observar os seus mandamentos" (I Jo 5,1 ss.).

**2. Relação entre o amor e a verdade.** — Intui-se logo que estamos diante de um problema muito menos difícil do que o da harmonia entre o amor e a justiça. De fato, se a justiça e o amor estão em tal antagonismo que um ameaça suprimir a outra, não há, por certo, tensão dêsse gênero na união de verdade e amor. Um olhar à *Trindade* no-lo faz entender imediatamente. De Deus procede a Verdade pessoal no Logos e o amor pessoal no Espírito Santo. E entre os dois subsiste a mais maravilhosa unidade: eis o *ideal* para o qual devemos, pelo menos, esforçarmo-nos por tender, ainda que, na realidade, dêle fiquemos sempre longe. As duas frases: "Deus caritas est" e "Deus veritas est", ditadas pelo mesmo Espírito, iluminam e inflamam a alma do discípulo de Jesus.

**Para a vida espiritual.** — Na sua origem primeira, que é Deus como na sua essência, não há conflito entre a verdade e o amor. A verdade é inseparável do amor e êste inseparável daquela, e *ambos* são inseparáveis de Deus. Quando são *separados*, quando o amor alia-se ao desdém ou desprêzo pela verdade (indiferentismo), ou vice-versa, quando a verdade associa-se à ofensa e à injúria do amor (fanatismo), estas duas criaturas de Deus já não trazem os sinais luminosos da sua sublime origem. *S. Francisco de Sales*, que trabalhou com tanto sucesso pelo triunfo da verdade, escreveu: "La verité qui n'est pas charitable procéde d'une charité qui n'est pas véritable". O autor que nos oferece esta citação nota a êsse respeito: "Não é raro que, mesmo reconhecendo a autoridade do *princípio*, se o tenha em pouca consideração na prática (*Lesêtre*, Verité et charité, *Révue du Clergé français*, Aprile, 1912, 22). Não há pior contradição que ver um seguidor da religião do amor nutrir inimizade e maldade, rancor e ódio contra seus semelhantes. Pelo contrário, nada há de mais divino, do que a caridade.



## § 43. A veracidade e fidelidade da vontade divina.

**Deus é infinitamente veraz e fiel.** — (*De fé*).

**Explicação.** — Veracidade e fidelidade são dois aspectos de um único atributo. Deus é verdadeiro nas suas *palavras* (Revelação), é verdadeiro nas suas *ações* e, como tal, merece uma *confiança* absoluta. São dois atributos já incluídos no conhecimento e na santidade perfeitos. Deus é onisciente, não pode enganar-se; é santo, não pode *enganar-nos*. Não pode faltar à sua palavra, como não pode ser impedido de a atuar. Deus é a absoluta verdade, "in essendo, in cognoscendo, in dicendo". Os dois atributos são de importância tangível para a vida cristã: sôbre a veracidade de Deus repousa a nossa *fé*, sôbre a fidelidade, funda-se a nossa *esperança*.

**Prova.** — Razão *última* da veracidade de Deus é a sua essência. Qual o ser tal a veracidade. Ora, Deus é o Ser absoluto; é, portanto, "in se", a Verdade absoluta (prima veritas in essendo). A Escritura acena apenas a essa idéia ontológica (Jer 10,10; Jo 17,3) e dá maior relêvo à veracidade (prima veritas in cognoscendo et in dicendo) e à fidelidade, que constituem a condição prévia para as grandes idéias de revelação e de aliança. "Tôdas as tuas obras são verdades e todos os teus juízos são verdadeiros" (Dan 3,27; 4,34). "Êle diz o que é justo, Êle anuncia a verdade" (Is 45,19). Tudo passa, "mas a palavra do Senhor ficará para sempre" (Is 40,8). "Javé é um rochedo eterno" (Is 26,4; Núm 23,19).

O Novo Testamento, no seu conjunto, é uma prova da veracidade e da fidelidade de Deus, visto ser a realização do Antigo. Essa idéia é palpável sobretudo na história da infância de Jesus, "Aquêle que foi prometido" pelo Pai. Brilha particularmente na anunciação do Anjo (Lc 1,32), na visitação de Maria (Lc 1,45.50.54 ss.), no "Benedictus" (Lc 1,68-79), no cântico de Simeão (Lc 2,29-32).

*Jesus* é, segundo o *Evangelho de S. João*, o representante da verdade divina... Deus é seu último e principal testemunho (Jo 3,33; 5,19 ss.; 5,30-47; 18,37). Deus é a fonte da verdade e da vida; o demônio é o pai da mentira (Jo 8). Cristo fala de si mesmo como do arauto da verdade divina: "O céu e a terra passarão, mas as

http://www.obrascatolicas.com

minhas palavras não passarão" (Lc 21,33). "Tudo se realizará até o último jota" (Mt 5,18). Êle encoraja seus discípulos a se abandonarem nas suas preces, à veracidade e à fidelidade de Deus. Recordem-se também as parábolas do amigo importuno (Lc 11,5-13) e da viúva oprimida (Lc 18,1-8). Êle mesmo nos dá o mais belo exemplo de confiança no Pai (Jo 11,41 ss.).

Os *Apóstolos* alicerçam no dogma da veracidade e da fidelidade de Deus a prova que tiram das profecias. Dizem muitas vêzes que tudo o que fôra predito anteriormente, devia realizar-se; pensamento muitas vêzes expresso também por Cristo (Mt 12,3,5; Lc 24,27; Jo 5,39 etc.). *S. Paulo* examina o problema da fidelidade divina na *Carta aos Romanos,* problema suscitado pelo fato de que os hebreus, não obstante terem sido chamados, não haviam entrado no reino de Deus (Rom 9,11). Eis sua conclusão: "Deus verax, omnis autem homo mendax" (Rom 3,4); com esta máxima resolve-se também o enigma da reprovação dos hebreus. Todavia, um "resto" de Israel deve ser salvo. O endurecimento dos judeus não tornará vãs as promessas de Deus: "Não que se tenha tornado inútil a promessa de Deus" (Rom 4,6; cfr. 3,3). Deus "negare se ipsum non potest" (II Tim 2,13); seria contrário à sua *essência.* "Impossibili est mentiri Deum" (Hebr 6,18). Como Cristo, S. Paulo anima os fiéis a se abandonarem a Deus nas tentações e nas lutas da vida (I Cor 10,13); Deus nos prometeu a vida e não mente (Tt 1,2). Êle nos perdoará na fidelidade e na justiça todos os nossos pecados (I Jo 1,9 ss.).

**Os Padres.** — A prova mediante as *profecias* tem para êles uma grande importância. Essa prova, como já dissemos, pressupõe a veracidade e a fidelidade de Deus. A controvérsia com os Priscilianistas deu ocasião a um exame teórico dêste atributo. Os partidários de Prisciliano afirmavam que a mentira e o renegamento da fé eram permitidos, quando se pudesse tirar daí alguma vantagem. Aduziam em seu abono o exemplo dos Patriarcas, dos Profetas, dos Apóstolos, de Cristo e do próprio Deus. *S. Agostinho* profliga êsses erros no livro "Contra a mentira a Cosêncio". E protestou com muito melhor boa vontade, como que para se compensar de um trabalho anterior (De Mendacio), onde se tinha expressado menos claramente. Numa carta a S. Jerônimo, o mesmo Doutor defende a infalibilidade absoluta da revelação absoluta, contida na Escritura e censura o grande exegeta por ter interpretado Gál 2,14, como uma falsidade objetiva (Ep. 28).

Na *baixa Escolástica* surgiram os erros dos teólogos Nominalistas como Gabriel Biel, Pedro D'Ailly etc. Entrevendo algumas expressões difíceis na Escritura, chegaram a uma opinião não isenta de perigos, mesmo se formulada de modo puramente especulativo e hipotético. O engano não seria de per si contrário à essência de Deus. Em uma outra ordem possível (potentia absoluta), poderia Deus dela servir-se, ainda que tal não se deva afirmar da ordem atual. Também na época posterior, *Eusébio Amort* († 1775) escreveu (De fide disp. 2) "quod a Theologis, præsertim neotericis agitatur quæstio erubescenda atque impia an Deus possit uti *restrictione mentali,* facere miracula in confirmatione falsi? vel saltem infundere errorem speculativum?" Extravio êste da especulação, que não sabia encontrar justificação plausível para algumas passagens obscuras da Bíblia senão numa exegese errônea.



### Conclusão: o sentido de Deus.

Concluindo nosso estudo sôbre Deus, parece-nos oportuno a referência a uma religião e *piedade mais teocêntrica.* O princípio de S. Tomás: "omnia sub ratione Dei" não visa sòmente à teologia, mas também à prática. A piedade da Escritura e dos Padres está inteira e absolutamente conforme a esta norma. Com o passar do tempo introduziram-se, na praxe cristã vários outros elementos, cuja importância cumpre seja apenas secundária. Oh! quanto podemos aprender dos Salmos com relação à piedade teocêntrica! Como a alma é imediatamente posta diante da santidade de Deus e levada a ocupar-se diretamente dêle e de seus adoráveis atributos! Muitíssimas vêzes ao rezar os Salmos, imerge-se inteiramente o cristão num só dos atributos divinos. S. Agostinho poderia oferecer precioso auxílio às nossas meditações com os pensamentos, tão ternos e profundos, do seu *Comentário aos Salmos,* ou pelo menos com o das *Confissões.* Então a palavra do Senhor "Ecce regnum Dei intra vos" encontraria a sua importância tão necessária e tão essencialmente cristã. Fala-se hoje, não obstante a maldade dos tempos, de uma volta a religião interior. Nós, católicos, nada perderemos, certamente, abandonando decididamente a periferia para voltarmos ao ponto central. Tôda exterioridade, todo o exercício é, definitivamente, apenas simples *meio,* não o *fim* último. O reino de Deus só se realiza dentro de nós. Deus não necessita dos nossos bens (Sl 15,2), mas exige expressamente nosso coração e tôdas as energias da nossa alma. Nossa piedade deve voltar, como em S. Paulo e nos verdadeiros místicos, a ser união imediata e pessoal com Deus. Deus e Cristo em mim; eu em Deus e em Cristo. O justo vive de Deus; na luta da vida êle sente-se interiormente disputado entre Deus e o mundo; mas faz com que sua vida religiosa jamais se afasta de Deus. Produz-se assim o verdadeiro equilíbrio religioso entre o tempo e a eternidade. Cristo tirou aos Apóstolos a sua presença exterior para que o Espírito Santo pudesse entrar interiormente nêles e habitar no íntimo de seu coração (Jo 16,7).



http://www.obrascatolicas.com

SEGUNDA PARTE

# DEUS NA TRINDADE DAS PESSOAS

## INTRODUÇÃO

*** 1. Cristo revela o mistério de Deus.** — Cristo é aquêle que traz em si um grande segrêdo, que não guardou para si, mas que se empenhou em transmiti-lo ao cristão. O cristão é, igualmente, aquêle que traz em si um grande segrêdo, o mesmo de Jesus Cristo: a revelação de Deus. Quem conhece êste segrêdo toca no fundo do cristianismo.

A revelação de Deus em Cristo é inegàvelmente um dos aspectos mais fúlgidos do Novo Testamento, o único que lhe confere sentido definitivo e torna inteligíveis tudo mais. Reduzida às suas grandes linhas, esta revelação é bastante simples: podemos dizer que realiza como em três tempos, dos quais um se acrescenta ao outro e o determina ainda mais.

Num primeiro tempo, Jesus empenhou-se em revelar em Deus aquêle que é o Pai, em dar marcante relêvo à pessoa do Pai, e esta primeira revelação é a base de tôda a sua revelação ulterior. Fazendo conhecer o Pai, Jesus manifestava-se simultâneamente; era, portanto, preciso que revelasse a própria personalidade: e soubesse que era o Filho único de tal Pai. E vendo o Filho compreendeu-se também melhor o Pai. Êste é o segundo tempo, que, em se prolongando com o primeiro, esboçou o terceiro. A luz brilhou com mais fulgor quando no fim, em supremas confidências, como numa última efusão, Jesus prometeu, enviou, insuflou Um divino, outro Assistente, como Êle dizia, procedente do Pai e dêle mesmo, e a quem Êle chamava Espírito E fechou-se neste halo do Espírito o próprio mistério de Deus, que é Espírito.

Êste mistério não nos foi transmitido com profundas considerações, nem com sapientes elucubrações, mas com o contato cotidiano de Jesus Cristo, em simples conversações, com o emprêgo familiar dos pronomes pessoais, eu, tu, êle, nós, tanto com fatos quanto com palavras. E tudo isso na plena luz da mais original das histórias.

a) *A revelação de Deus Pai.* O primeiro tempo é aquêle em que Jesus revela a personalidade do Pai. Convém recordar que, o ambiente hebraico, ao qual era dirigida a mensagem, era impregnado de uma idéia altíssima de Deus, pois dêle se tinham recebido grandes revelações. Deus era imaginado na imensidade de sua grandeza, na majestade de seu ser, nos esplendores de seus atributos, alguns dos quais, como a sabedoria, a eternidade, a unidade revestem-se de maravilhoso esplendor: crer neste único Deus era motivo de orgulho. Os hebreus tinham, então, muitos dos seus livros santos, os mais belos, que eram



muito difundidos e lidos, especialmente os Profetas e os Sapienciais. Ora, não poucos aspectos da Realeza divina eram apresentados com notável vigor nestes escritos inspirados. Ou melhor, alguns atributos como a sabedoria, o Espírito de Deus, eram como que hipostatizados. Talvez almas mais religiosas divisavam nisso uma preparação para a grande confidência a que Deus mirava: a revelação das três Pessoas. Sabia-se também que Deus é Criador e Pai de tôdas as coisas; que Êle é de modo especialíssimo a Providência do seu povo e que procurava suscitar em Israel cordiais intimidades. Sabia-se que Êle fizera aliança com os pais, a qual devia sofrer uma renovação radical.

Jesus confirma e leva a cabo tôda esta renovação. Sua grande missão é recolher tôdas as luzes para as concentrar concretamente sôbre a personalidade dêste Pai que lhe está sempre presente, lhe é sempre íntimo. Jesus tira êste Deus do seu insondável desconhecimento, da sua formidável anonímia. A Moisés, Deus apresentara-se com um nome que, de certo modo, se perdia no infinito da imensidade: Javé, eu sou aquêle que sou. Mais tarde, nem mesmo êste nome se ousava pronunciar. Ora, eis Jesus a falar tranqüilamente de Deus, a falar dêle com a mais comovente precisão, com verdadeiro acento de ternura que nos transporta ao infinito da intimidade. Dêle diz: meu Pai; ou: vosso Pai; ou simplesmente: o Pai. É evidente que pronunciando êste único Nome, Êle disse tudo. Todo o divino, por tôda parte espalhado, condensou-se no seio do Pai.

"Ninguém jamais viu a Deus; o unigênito Filho, que está no seio do Pai, é aquêle que o deu a conhecer", diz João (1,18). *Ipse enarravit*: narra-o, conta-o como se fala de uma coisa íntima, da qual se é participante. De fato, Jesus fala do Pai como de Alguém que lhe está perto, lhe é íntimo; tem dêle uma experiência direta, uma visão contínua, uma espécie de sensação espiritual. Não é bastante dizer que se lho representa, sente-o em si mesmo. E sente-se na obra com Êle: "O meu Pai age até esta hora, e assim, eu também (Jo 5,17). Aos olhos de Cristo qualquer outra presença enche-se da presença do Pai. As criaturas, mesmo as menores e materiais, um fio de erva que nasce ou fenece, um cabelo que cai, o ar que se respira, o pão que se come, como os sêres mais espirituais e as criaturas mais sublimes, como os maus espíritos com que luta, os grandes anjos que o servem, os grandes movimentos de almas que se formam em tôrno dêle, tudo lhe aparece na irradiação da presença e da Providência do Pai, no pensamento e na vontade do Pai. Tem-se a clara impressão de que êste Homem-Cristo vê tôda criatura sair das mãos do Criador, viver e mover-se pelo dedo de Deus, como disse uma vez. Dêsse modo Jesus não só nos dá a conhecer a Deus, por tôda parte, que tudo sabe, que a tudo provê, mas com uma tranqüila segurança nos revela o íntimo caráter da divindade. Afirma e mostra que Deus é todo beleza, todo bondade, todo santidade, todo amor, todo misericórdia; que o Pai é quem dá e perdoa; Deus é Pai infinitamente mais do que nós o possamos pensar; devemos abandonar-nos a Êle com a confiança, a ternura

http://www.obrascatolicas.com

e a tranqüilidade de uma criança. Nossa alma, sobretudo, vem dêle e volta para Êle. "Pai, nas tuas mãos entrego a minha alma" dirá Jesus ao morrer.

O que, porém, confere a esta revelação tôda a sua plenitude é o fato de ser uma revelação do Pai naquele que é o Filho. Um filho que tudo recebe de seu Pai, que é também uno com seu Pai. Jesus não revela o Pai apenas com as palavras que dêle pronuncia, mas revela-o também e com mais fulgor, pelo vivo retrato que dêle nos oferece. A Filipe, que, após três anos de vida comum pede-lhe: "Ó Senhor, mostra-nos o Pai", Jesus responde candidamente: "Há tanto tempo que estou convosco e ainda não me conheces, ó Filipe? Quem me vê, vê também o Pai. Como, portanto, tu dizes: Mostra-nos o Pai; não vê que eu estou no Pai e o Pai está em mim? As palavras que eu vós digo, não as digo de mim, mas o Pai que está em mim, faz as obras (Jo 14,8-10). Êsse filho é o retrato vivo do Pai; nêle é visível a nota do Pai, o reflexo da presença e da providência, a imagem visível da beleza e da bondade de Deus. "Tu és o Santo de Deus", exclamam os próprios demônios. E S. Paulo recapitulará tôda esta história escrevendo: "Deus antigamente, em várias vêzes e de muitos modos falou aos nossos pais, por meio dos Profetas; agora falou-nos por meio do seu Filho, que é raio da glória e figura da sua substância" (Hebr 1,1-3).

b) *A revelação de Deus Filho.* E nasce o inevitável problema: Quem é, portanto, êste homem que está tão perto de Deus, tão seguro de Deus? Êle que revelou de modo tão sublime a personalidade do Pai, deverá também manifestar-nos o segrêdo de sua própria personalidade: é o segundo tempo da revelação de Deus em Cristo. Jesus revela-se sem orgulho, sem ênfase, com uma simplicidade e uma lealdade que confundem e convencem a um só tempo. Mais que os discursos deixa falar os fatos, e as palavras, quando as disser, serão apenas a expressão do que se vê e do que é; serão a única explicação possível e plausível do mistério de Jesus.

O primeiro ato de Jesus, no que se refere à revelação da própria personalidade, consiste em deixar que se revele por si mesma a grandeza do seu ser; em deixar que se manifestem tôda a sua medida e suas proporções. E isso compreende-se logo: as proporções do seu ser são tais que o sobrepõem à humanidade, que o fazem superar e transcender a humanidade. É-se obrigado a confessar que jamais homem algum falou como êste, agiu como êste, foi perfeito como êste, que há nêle mais que um profeta, mais que um santo. Pelo modo mesmo como prega êste reino de Deus, no qual se expressa a grande reforma moral que constitui a conversão cristã, pelo modo com que pratica e intui a sua religião, que será a religião cristã, vê-se evidentemente que nêle há algo de divino. Neste reino todo espiritual que Êle inaugura, e que é também o de Deus, Êle, Jesus, é o chefe, o rei. Êste reino é seu, como o é de Deus. "Foi dito aos antigos... mas eu vos digo..." É Êle que legisla, que atrai, que julga. A sua personalidade firma-se



nestas perspectivas com uma grandeza que sobrepuja os tempos, os espaços e as gerações e que é, evidentemente, sôbre-humana. É Êle que exige tôdas as renúncias e quer todos os afetos: "Aquêle que ama seu pai ou sua mãe, seu filho ou sua filha, mais que a mim, não é digno de mim" (Mt 10,37). É Êle que contém o reino. Todos os homens reúnam-se em tôrno da sua pessoa: Êle é o presente, o futuro e também o passado. Dêle se escreveu e se profetizou, a Êle, desde o princípio do mundo, tende-se e se aspira. As maiores realidades do passado, as instituições mais sagradas, as mais santas personagens são por Êle superadas. Nêle há mais que o templo e mais que o sábado. Abraão suspira por Êle; Moisés e Elias fazem-se pequeninos diante dêle. Os dias que Êle vive são as grandes jornadas do mundo, seu reino não terá fim. "Vereis o Filho do homem vir sôbre as nuvens do céu em grande poder e glória para julgar os vivos e os mortos", disse Êle a seus discípulos e aos seus juízes. Êle é a pedra angular do edifício contra a qual algo se despedaça. Jesus é a *crise* de todos. A atitude assumida para com Êle é decisiva para a vida eterna, nada existe e vive senão por Êle. Quando se pensa que aquêle que se reveste de tanta grandeza é precisamente êste galileu, Jesus de Nazaré, o Filho do homem, como Êle quer ser chamado, um homem dentre os homens, e, todavia, seu rei, seu salvador, seu juiz, o único pastor do grande rebanho, a porta do redil, o pão que nutre o gênero humano, a fonte de água viva, que jorra para a vida eterna, a videira plena de linfa, separados da qual somos apenas lenha sêca e morta; quando se pensa que Êle quer realizar em si mesmo a unidade de todos os homens e que reza para que sejam um como Êle e nêle, como Êle mesmo é com o Pai, fica-se pensativo e admirado. Na verdade em tudo isso o mistério da revelação de Jesus brilha de vivo esplendor. Tudo em Cristo nos orienta para o divino e nos introduz numa esfera em que se torna evidente, especialmente para os hebreus, que não há senão Deus. A natureza humana presente em Cristo, não pode explicar, nem o que Êle diz, nem o que Êle faz; o homem que Êle é não explica por certo a personalidade que é, não diz quem Êle é.

"Quem dizeis quem eu sou?" Esta pergunta de Jesus indicaria um segundo ato. O que menos se pode dizer é que há algo de divino nêle. Jesus renova e transcendeia a idéia mesma do Messias, idéia familiar mas confusa, do Cristo, do enviado que será todo consagrado pela divindade, todo embebido de Deus. O título com o qual muitas vêzes denomina-se a si mesmo, "o Filho do homem", é precisamente um título messiânico. Aplica-o a si, e de propósito usa-o no que Êle tem de enigmático, amplifica-o, porém, do lado divino, elevando-o até o ser mesmo de Deus. Depois, êste contato comovente com o Pai, a solidão e o recolhimento cheios de mistério, nos quais continuamente se mantém, a certeza e a bem-aventurança com que diz ainda "Eu não estou sòzinho" (Jo 8,16; 16,32), os milagres que opera, o milagre permanente que é Êle mesmo, a facilidade de se mover na onipotência, os podêres divinos que se atribui, como o de perdoar os pecados e a

http://www.obrascatolicas.com

perfeição verdadeiramente divina de tôda a sua vida, seus ensinamentos sôbre Deus, como sôbre sua admirável união com Êle, tudo confirma a nossa viva impressão de que Êle não é apenas um Ser divino, mas Deus. Não, não é sòmente um enviado divino; é certamente mais que uma criatura, estivesse mesmo excepcionalmente próxima do seu Criador. É alguém de Deus, uma pessoa em Deus, pessoa divina em missão entre nós, enviada, no mesmo tempo, encarnada, preexistente, na eternidade, gerada, porém não criada.

E se êste alguém, diferente do Pai, nos é revelado como existente no seio mesmo de Deus, todos compreendemos que não há sequer sombra de politeísmo. Deus não se multiplica aos nossos olhos; mas sabemos, agora, tudo o que se encontra nêle. O sublime e puro monoteísmo de Israel não é destruído, mas superado e enriquecido na fé da Pessoa de Cristo. Eis em que completa identidade de ser e de natureza com Deus está situada a personalidade do nosso Cristo. Sòmente esta identidade explica em Jesus tudo o que Êle diz, tudo o que Êle é. Apresenta-se-nos como Deus de Deus, luz de luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus.

Mas, finalmente, quem diz ser Êle mesmo? Teremos um terceiro ato da sua revelação, feita por Êle mesmo. O que Êle é no fundo mais secreto, no íntimo do seu ser, na mais alta consciência que tem de si, Êle disse-o nos têrmos mais formais. Celebrava-se a dedicação em Jerusalém; era inverno e Jesus caminhava sob o pórtico de Salomão, no Templo. Aos mestres de Israel, que lhe propunham a questão e compreenderiam bem a resposta, Êle diz: "Se eu me faço Deus, não me acuseis de blasfemo; mas sabei reconhecer que o Pai está em mim e que eu estou no Pai... o Pai e eu somos um". "Sim, Pai, — exclama outra vez, estremecendo de alegria, diante de seus discípulos, que começavam a penetrar o mistério — eu te agradeço, ó Pai, porque escondeste estas coisas aos sábios e aos hábeis, e as revelaste aos simples. Sim, Pai, porque tal é o teu beneplácito". E profere uma das mais belas afirmações sôbre sua personalidade no seio do Pai: "Tudo me foi transmitido por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, nem alguém conhece o Pai, exceto o Filho, e aquêle a quem o Filho o quiser revelar" (Mt 11,25-27), declaração de absoluta igualdade com o Pai, feita diante dos setenta e dois discípulos que iniciativa nos mistérios do reino, — a qual é referida pelos Sinóticos.

Aos doze, na noite da Santa Ceia, conforme registra João, nada dirá de mais forte, usando apenas maior expressão e maior formalidade. Basta ler os capítulos 14 e 17 para disso se convencer. Na verdade nada mais se pode acrescentar. Êste Jesus, êste Cristo, tem consciência de ser o Filho, o unigênito desde tôda a eternidade, o predileto do Pai, o único que conhece o Pai, e só pode ser conhecido por Êle, aquêle em quem o Pai se encontra completamente e em quem deposita tôdas as suas complacências.

Eis o que Jesus acentua e várias vêzes, nas circunstâncias mais diversas diríamos, em todos os tons, ora com ardor vibrante, ora com tranqüila evidência, como se afirmasse que o sol brilha... e sempre na distinção mais fúlgida como na mais completa comunhão do tu e do eu. Nesta plena consciência e nesta reiterada afirmação da própria personalidade e da sua filiação para com o Pai, vai, majestosa e tranqüilamente para a morte e para a ressurreição, imprimindo, assim, ao seu testemunho o cunho mais divino, mais cabal.



Compreendeu-o bem S. João, e assim inicia a narração da Paixão: "Sabendo Jesus que o Pai tudo lhe tinha entregue nas mãos, e que Êle viera de Deus e a Deus voltava, passa dêste mundo ao Pai" (Jo 13,1-3). Se Jesus é condenado à morte, foi literal e jurìdicamente porque se disse Filho de Deus. Vai para a morte com serenidade filial, dela sai com majestade triunfante do Filho. E bem depressa, os mais irredutíveis entre os que tinham seguido de boa fé o desenvolvimento da revelação, tiveram que se render ante a tangibilidade da evidência. O mais crítico e o mais incrédulo entre êles, pôde apenas balbuciar, de joelhos, diante de Jesus ressuscitado: "Tu és o meu Senhor e o meu Deus" (Jo 20,28).

c) *A revelação de Deus Espírito Santo.* Num terceiro e último tempo ocorreu a revelação da Pessoa do Espírito Santo, Pessoa mais misteriosa sem dúvida, não, porém menos real que as duas outras. Suprema comunicação de Cristo, o seu grande legado divino, essa revelação teve lugar, como aliás sempre acontece, em intimidade ainda maior: sòmente aos discípulos mais caros, aos mais formados dêles, Jesus revelou esta Pessoa divina, servindo-se das últimas horas que precederam a Paixão e das que se seguiram à Ressurreição. Deu a conhecer que a perfeita comunidade de natureza entre Êle e o Pai se consuma e aperfeiçoa em outro Promotor e Paráclito divino, que é a sua Ternura infinita, o seu Vínculo sublime, o seu Amor hipostatizado, o Dom recíproco e o princípio do amor que se intercambiam e do dom que concedem aos homens. E é mediante esta terceira Pessoa, que sela as intimidades de Deus no seio da inefável Trindade, que nos é comunicada a participação de tais divinas intimidades.

Assim, comunicando-nos o seu segrêdo, Jesus poderá concluir: "Ide, tudo é vosso, espalhai-vos por entre os povos, eu estarei convosco sempre, até o fim dos tempos; ensinai, batizai, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Ensinai-lhes a conservar êste segrêdo que eu vos confiei". Eis até que profundidade inacessível o cristianismo é a revelação de Deus. O segrêdo de Cristo é que há em Deus, na unicidade de Deus, uma adorável Trindade de Pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo, sendo Êle, Jesus, uma das três, o Filho, ó Pai, sempre teu, mas feito nosso Senhor. Êste segrêdo de Cristo é o que de mais precioso o cristão traz em si. (Estas páginas sôbre a revelação de Deus são extraídas com leves modificações, de *P. Bernard,* Entretiens sur l'essence du christianisme, pp. 65-79, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1939). *

**2. Idéia geral.** — A doutrina da Trindade completa a da unidade de Deus. Deus é verdadeiramente *Uno* na sua essência, como é ver-

http://www.obrascatolicas.com

dadeiramente *Trino* nas *Pessoas*. Falando da primeira verdade cumpre nunca esquecer a segunda, e vice-versa. Como não se separa a natureza das Pessoas, assim, não se deve separar a doutrina da natureza das Pessoas. Trinidade e Unidade são dois aspectos do mesmo dogma ou mistério de Deus.

**3. Importância.** — O dogma da Trindade é a síntese de tôdas as verdades da fé cristã (S. Gregório Nazianzeno: *το κεφαλαιον της πιστεως* achando-se por isso, à base de todos os símbolos da Igreja. As outras verdades tôdas, gravitam em tôrno dêste núcleo central: criação, redenção, santificação, são manifestações da *essência* de Deus, mas não menos das *Pessoas* divinas.

Compreende-se pois, fàcilmente a importância, a utilidade religiosa e o valor moral de tal verdade. Em nenhuma outra fonte, diz S. Agostinho, a inteligência e a vontade encontram frutos mais copiosos, do que no estudo do presente dogma (nec fructuosius aliquid invenitur). Sua luz ilumina tôdas as outras verdades, graças a Êle, já na terra podemos entrever a essência, a vida íntima de Deus, a felicidade que Êle goza e fará gozar a todos os que estiverem a Êle unidos pela graça. E mais que qualquer outro revela-nos a grandeza de Deus, cujo mistério nos aniquila (*S. Agostinho*: Nec laboriosius aliquid quæritur), e enquanto revelação da essência, da vida, da grandeza de Deus, é a Trindade o objeto mais eminente da nossa adoração. Daí a razão porque é continuamente recordada nos atos de culto da Igreja: na *liturgia* ressoam os cantos e as orações em honra dos três santos nomes, na oração de agradecimento, durante a *Missa* (o Prefácio), o povo repete o tríplice "Sanctus" de Isaías (6,3): "Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt cœli et terra gloria tua". O *Batismo* confere-se no nome das três divinas Pessoas, as orações da *Consagração* na sagração dos bispos, na ordenação dos sacerdotes, dos diáconos, finalizam com uma conclusão trinitária. A íntima essência da vida cristã reside na comunhão de vida com as três divinas Pessoas (Ef 2,18).

*Etimològicamente*, o têrmo "trinitas" é a tradução da palavra grega *τριας*. Santo Isidoro de Sevilha julgou significar "triunitas", porque "totum unum ex quibusdam tribus constat", enquanto para Pedro Lombardo significava "trium unitas". Os têrmos *τριας* e *"trinitas"* já se encontram em Teófilo e Tertuliano, tendo *Novaciano*, discípulo de Tertuliano, escrito um "De Trinitate" (Migne, 3, 911-982).

**4. Divisão da matéria.** — Estudaremos o mistério da Trindade, primeiro, no atual ensinamento da Igreja cap. I: O dogma em si; cap. II: As deformações heréticas do tempo); depois nos seus fundamentos bíblicos e patrísticos (cap. I: A Trindade em geral; cap. II: Cada uma das Pessoas); por fim, no desenvolvimento doutrinal, especialmente de S. Agostinho, em seguida, (cap. I: As procedências; cap. II: As relações; cap. III: A unidade das três Pessoas; cap. IV: A Trindade e a razão).

PRIMEIRA SEÇÃO

# *A Trindade no ensinamento da Igreja*

CAPÍTULO PRIMEIRO

## O DOGMA DA TRINDADE EM SI

### § 44. O conteúdo do dogma.

**Na única essência divina há três pessoas e estas três pessoas são o único Deus. — (*De fé*).**

**Explicação.** — O dogma da Trindade foi exposto de modo *formal* pela primeira vez no *Símbolo de S. Atanásio*, em tôrno do ano 400, ao encerrarem-se as controvérsias trinitárias: "Fides catholica hæc est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur = A fé católica é esta: que veneremos um só Deus na Trindade e a Trindade na Unidade" (Denz. 39; cfr. 48-51, 54, 78-82, 85-87, 213, 254, 275-281, 343-346, 389-391, 420, 432, 462, 463, 703-705, 1596, 1655, 1915).

Quando, na *Idade Média*, a doutrina de Deus uno e trino foi deturpada por *Roscellino* e *Gilberto de la Porrée, imediatamente* refutados (Denz. 389, ss.; cfr. § 25), e por *Joaquim da Fiore* (§ 47), o IV Concílio Lateranense formulou de novo a antiga fé (Denz. 428, 431 ss.). E os *Concílios* para a união, com o fim de advertir os Gregos, os quais acêrca do "Filioque" se afastavam da doutrina comum, repetiram o decreto do IV Concílio Lateranense. O dogma da Trindade foi depois examinado com cuidado particular sob todos os seus aspectos no XI Concílio de Toledo (Denz. 275-281).

**I. Unidade na Trindade.** — Esta unidade é unidade da *essência*, dos *atributos*, da *atividade*.

1. A *unidade de essência* é a unidade fundamental: afasta-nos do perigo de representar o Ser divino como dividido ou multíplice, dada a Trindade das Pessoas; e no-lo apresenta como uma unidade *numérica* absoluta.

As três Pessoas constituem *um único Deus*, não porque cada uma seja da *mesma* substância (æqualis substantiæ), mas porque as três Pessoas *são de uma e mesma substância* (unius eiusdem substantiæ). Não têm elas uma essência *igual*, mas uma essência *única*. Toled. XI:

http://www.obrascatolicas.com

"Nec sicut tres Persons, ita tres substantias prædicamus, sed *unam* substantiam" (Denz. 278). Later. IV: "Licet igitur *alius* sit Pater, *alius* Filius, *alius* Spiritus Sanctus, non tamen *aliud*, sed id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus *idem omnino*, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem *consubstantiales* esse credantur" (Denz. 432). Embora cada Pessoa seja verdadeiramente *Deus*, tôdas as três Pessoas são *um só Deus*. Symb. Athan.: "Ita Deus est Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, et tamen non tres Dii, sed unus est Deus". Decr. pro Jacob.: "Quia trium est una substantia, una essentia, una divinitas" (Denz. 703).

2. A *unidade dos atributos*. Surge necessàriamente da unidade de essência, da qual os atributos são inseparáveis. Se não é múltipla a essência pela Trindade das Pessoas, tampouco serão múltiplas as *perfeições da essência*. Diz o Símbolo de Atanásio: "Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. Increatus... immensus Pater, increatus... immensus Filius, increatus... immensus Spiritus Sanctus; et tamen non *tres* æterni, sed unus æternus. Sicut *non tres* increati, nec tres immensi, sed *unus* increatus et unus immensus" etc. O mesmo diz o XI Conc. de Toledo.

3. A *unidade da atividade externa*. — Resulta da unidade de essência: onde há *um único* princípio (pr. quo) de atividade, há *uma única* ação. Assim o Ser divino, também na sua ação externa, aparece-nos como o único Deus e Senhor. "(Tres istæ personæ) *inseparabiles*... inveniuntur et in eo quod *sunt* et in eo quod *faciunt*" (Toled. XI. Denz. 281). "Quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura, quæ sola est *universorum principium*, præter quod aliud inveniri non potest" (Later. IV).

**II. A Trindade na Unidade.** — Se devemos crer que Deus é verdadeiramente uno, devemos igualmente crer que é verdadeiramente trino. A Trindade supõe uma distinção *real* em Deus, pois sem tal distinção, não pode efetivamente existir uma Trindade. Esta distinção realiza-se com relação às *Pessoas*, às *procedências* e ao *modo onde é possuída* a essência divina.

1. A *Trindade das Pessoas* deve ser entendida em sentido *positivo e exclusivo*, não no sentido dos modalistas, como três modos, em que se manifestaria o Deus único. "Hinc damnat (Ecclesia) *Sabellium* personas confundentem et ipsarum *distinctionem realem*... auferentem" (Decr. pro Jacob., Denz. 705). O Novo Testamento fala de Trindade e ignora absolutamente aquela dualidade (Dyas) que se lhe atribui. Tampouco fala de uma quaternidade, como se ao lado das Pessoas subsistisse também a essência *pela qual* as Pessoas são Deus. "In Deo solummodo est *Trinitas*, non *quaternitas*" (Later. IV Denz. 432). "Neque confundentes Personas... *alia* enim est Persona Patris, *alia* Filii, *alia* Spiritus Sancti" (Athan.). *"Personas enim distinguimus, non Deitatem separamus"* (Toledo XI, Denz. 280).



2. Esta distinção real das Pessoas eqüivale ao *modo distinto* segundo o qual é possuída a única essência das três pessoas; modo êsse fundado na *procedência* de uma Pessoa da outra: a primeira Pessoa possui a essência como essência não comunicada, *sem princípio*, a segunda a recebe por *geração* da primeira; a terceira é comunicada mediante *expiração* comum à primeira e à segunda. Por isso, a primeira Pessoa chama-se *Pai*, a segunda *Filho*, e a terceira *Espírito Santo*. Símbolo de Atanásio: "Pater a *nullo est* factus... Filius a Patre solo est... genitus, Spiritus Sanctus a Patre et Filio... non genitus sed procedens". Later. IV: "Pater enim ab æterno Filium *generando* suam substantiam ei dedit" (Denz. 432). "Spiritus Sanctus... essentiam suam, suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et ex utroque æternaliter *tanquam ab uno principio et ab unica spiratione procedit*" (Florent. Denz. 691). "Pater, quidquid est aut habet, non habet ab alio sed ex se et est *principium sine principio*. Filius quidquid est aut habet, habet a Patre et est *principium de principio;* Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et a Filio; sed Pater et Filius non duo principia Spiritus Sancti, sed *unum principium*" (Decr. pro Jacob., Denz. 704).

Devemos, portanto, pensar numa Trindade verdadeira e real, e não podemos entender as denominações *Pai, Filho, e Espírito Santo* como *simples nomes*, ou *modos de expressão*, ou *etapas da revelação*. São três possessões, três detentores realmente distintos da essência divina, mas esta única essência divina subsiste em três Pessoas realmente distintas, cada uma das quais possuindo a única substância, e sendo esta mesma substância divina.

3. Aquilo pelo qual as três Pessoas se distinguem uma da outra, não deve ser procurado na *essência*, nem nas *Pessoas* tomadas em si mesmas, sendo claro que cada uma das três Pessoas é igualmente perfeita e eterna, mas no modo diferente de possuir a essência, ou, mais precisamente, nas *relações* resultantes entre as Pessoas. Uma Pessoa divina recebe sua personalidade ùnicamente da relação particular que tem com as demais. Por isso as Pessoas não são de modo algum *absolutas*, subsistentes por si mesmas, mas constituídas mediante *relações;* o ser de uma Pessoa funda-se tão só nas relações com as outras Pessoas, e sem esta relação não existiria absolutamente (Denz. 278).

**III. Unidade e Trindade.** — Sendo, pois, as três Pessoas realmente distintas entre si, mas apenas virtualmente distintas da essência divina (§ 25), devemos afirmar não só que procedem uma da outra, mas também que estão uma na outra. Também independentemente da sua infinidade, da sua imensidade e da sua perfeição absoluta, dada a sua unidade de essência, podem-se conceber sòmente como existentes uma na outra, *compenetrando-se reciprocamente* περιχωρειν, circumincedere, circunseder; περιχωρησις circumincessio, circunsessão). Pela unidade da natureza, o Pai está todo no Filho e todo no Espírito Santo; o Filho está todo no Pai e todo no Espírito

http://www.obrascatolicas.com

Santo; o Espírito Santo está todo no Pai e todo no Filho" (Decr. pro Jacob., Denz. 704).

Baseando-nos nas fórmulas dos Concílios, podemos, portanto, apresentar a essência do dogma trinitário do seguinte modo: *O ser divino numericamente uno é talmente perfeito e infinito, que é possuído por Três Pessoas realmente distintas, de modo distinto, mas com uma perfeição absolutamente igual. O Pai, o Filho e o Espírito Santo são, cada um, verdadeiramente Deus e ao mesmo tempo um só Deus.*

A unidade é tão perfeita que não é destruída pela trindade e a trindade tão real que não é eliminada pela unidade. Se a unidade está acima de todo número (§ 27) o mesmo se diga da trindade. "Hæc... Sancta Trinitas, quæ unus et verus est Deus, *nec recedit a numero, nec capitur a numero.* In relatione enim personarum, *numerus* cernitur; in divinitatis vero substantia, quid numeratum sit *non comprehenditur.* Ergo in hoc solum numerum insinuant, quod *ad invicem* sunt, et in hoc numero carent, quod ad se sunt" (Toled. XI, Denz. 279).

IV. **Ponto de vista histórico e ponto de vista especulativo.** — O tratado que se seguirá, será apenas a explicação particularizada do dogma agora sumàriamente exposto. Certamente esta explicação não se encontra no princípio, na consciência da Igreja, com a formulação dogmática e com a terminologia clara e precisa que agora possuímos. A doutrina da Trindade (não a Trindade) teve, como todos os dogmas, a sua *evolução.* O modo bíblico de *falar* da Trindade, difere do da dogmática posterior. *Cristo, S. Paulo, S. João,* dêle falaram por forma diferente dos *Apologistas,* do Concílio de Nicéia, dos *Padres* do mesmo tempo, do Símbolo de *Atanásio* e da *Escolástica.* O que se explica fàcilmente, já que a revelação trinitária ocorreu em etapas, naturalmente seguidas pelo ensinamento eclesiástico. Primeiro foi revelado o Pai, depois o Filho e finalmente, o Espírito Santo. Deriva daí que, tanto na revelação como no pensamento e no falar cristão, as três Pessoas aparecem como postas uma ao lado da outra. Deve-se acrescentar, além disso, que a Igreja e os Padres tiveram que defender a divindade das Pessoas, exceto a do Pai, segundo uma *sucessão histórica*: primeiro a divindade do Filho, depois a do Espírito Santo.

As Pessoas são postas em primeiro plano, à medida que aparecem sucessivamente na história da revelação, tomam parte na obra da redenção e são consideradas segundo sua ação redentora exterior. Êste é o ponto de vista da *história da revelação.* Segundo êle, a segunda Pessoa é o Filho, enquanto enviado pelo Pai à terra, para a nossa redenção (Jo 3,16); a terceira Pessoa é o Espírito Santo, enquanto leva a têrmo, como espírito de Deus, a nossa santificação (S. Paulo). Apresentando-as assim não se desconhecem de fato, a sua existência eterna e a sua natureza divina (Jo 1,1-14).



Há, porém, outro ponto de vista, sob o qual se pode considerar o dogma da Trindade: o *especulativo,* que parte da essência divina. O primeiro une-se a êste pela necessidade intrínseca: já não se pergunta qual é a missão do Filho do Pai, do Espírito do Filho e do Pai na revelação da redenção — embora S. Paulo e S. João (Prólogo) atribuam ao Filho participação na revelação da Criação — preocupamo-nos, ao invés, em saber qual é sua vida, anteriormente à tôda história, na sua existência eterna, com relação ao Pai. Pergunta-se, isto é, *como o Pai, o Filho e o Espírito Santo se comportam reciprocamente em relação à essência divina, desde a eternidade, antes de tôda revelação temporal,* indagação partida não tanto da prática da fé na redenção, quanto da especulação, da fé em Deus.

Lògicamente, o segundo ponto de vista deve seguir històricamente ao primeiro, mas é também lógico que, determinada a revelação, o segundo deve preceder o primeiro. Há, portanto, uma *evolução,* mas é evolução lógica, imposta pelas leis do pensamento. A evolução do dogma Trinitário trouxe consigo o da terminologia. Não seria razoável usarmos hoje na exposição científica da doutrina da Trindade, as mesmas palavras da teologia arcaica, e desconhecermos as da teologia evoluída. Seria uma singularidade sem paralelo em qualquer outra ciência.

## § 45. A terminologia trinitária.

1. **Explicação da terminologia.** — As expressões doutrinais criadas ao longo dos séculos referem-se quer à *unidade* quer à *trindade* e dividem-se, portanto, em dois grupos. Ao primeiro pertencem os têrmos essência, substância, natureza (essentia, substantia, natura, *ουσια, φυσις*); ao segundo, os têrmos subsistência, hipóstase, pessoa.

Desde o princípio os *Latinos* foram mais felizes que os *Gregos* no uso da terminologia trinitária. *Tertuliano* fornecera-lhes os têrmos *natureza, substância,* para significar o que é comum às três Pessoas, isto é a *essência.* Igualmente introduzira a palavra Pessoa para significar o que é particular, enquanto a essência deve ser concebida como individual, subsistente em si. Usara dêste têrmo em relação ao Pai e ao Filho, originando-se daí o hábito de falar de *tres Personae* e de *una natura,* ou *substantia,* ou *essentia.*

Aos Gregos faltou tanta precisão na sua termologia; para significar o que é comum, usavam *φυσις* e *ουσια*; mas, pelo menos no princípio, o têrmo *φυσις* foi também usado para designar a pessoa, portanto, no mesmo sentido de *υποστασις* para indicar as pessoas dispunham de duas expressões *προσωπον* e *υποστασις,* ambas, porém, susceptíveis de interpretações errôneas. Cumpre recordar que no princípio *υποστασις* era sinônimo de *ουσια*. Enquanto a *προσωπον* (= *máscara*) podia-se en-

http://www.obrascatolicas.com

tender como um simples modo exterior de manifestação, e esta é, efetivamente, a interpretação herética de Sabélio, para quem, como para o hodierno neoprotestantismo, a Trindade é apenas uma aparência, não uma realidade. Procurando, portanto, evitar o têrmo *προσωπον*, restava, para significar a existência individual, apenas a palavra *υποστασις* a qual foi claramente diferenciada de *ουσια*, donde dizer-se então *μια ουσια εν τρισιν υποστασεσιν*, ou ainda *τρισωποις*. O mérito principal do esclarecimento desta terminologia e da sua introdução na teologia cabe a S. Basílio.

Os têrmos essência, substância, natureza, usa-os a Igreja no IV Concílio Lateranense, como sinônimos (Denz. 432), mas a filosofia distingue-os mais precisamente.

### Essência, substância, natureza.

a) *Essência,* indica a razão íntima do ser, aquilo pelo qual é pròpriamente o que é. Aplica-se o têrmo a tudo quanto é, de algum modo, um ente (ens) real ou possível, existente em si ou num outro. "Essentia vere et proprie est in substantiis, sed in accidentibus est quodam modo et secundum quid", diz S. Tomás.

b) *Substância* é a essência enquanto está em algo subsistente em si ou por si. Opõe-se ao *acidente,* que não existe em si, mas no sujeito. Distingue Aristóteles a substância *primeira* (substantia prima, *ουσια πρωτη*, ser individual existente *realmente,* substância por excelência e a *substância segunda* (substantia secunda, *ειδος δευτερον*) conceito individual, conceito universal. Exemplo: Sócrates na sua existência concreta (id quod est), é uma substância primeira; a humanidade, isto é, aquilo pelo que Sócrates é homem (id quod est) é uma substância segunda. "Substantia est ens per se subsistens" (S. th. 1, 3, 5 ad 1); cfr. C. Gent. 1, 25; "Substantia est res cui convenit esse non in subjecto". "Illa subsistere dicimus, quæ non in alio sed in se existunt" (S. th. I, 29, 2 c.).

c) *Natureza* é, o mais das vêzes, sinônimo de essência, porém, em têrmos mais precisos, serve para indicar a essência enquanto é *princípio de modificação e de atividade* (natureza, de nasci *φυσις* de *φυομαι* eu nasço). A razão *última* da atividade reside na essência própria do ser; a razão próxima na faculdade e nas fôrças que lhe são inerentes. Donde o axioma: "O agir segue ao ser" (agere sequitur esse). S. th. I, 39, 2 ad 3: "Natura designat principium actus". Das naturezas espirituais S. Tomás diz: "Naturæ (substantiæ) intellectuales (spirituales) sunt formæ subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat" (C. Gent. 2, 51).



### Hipóstase, subsistência, pessoa.

a) *Hipóstase,* é a substância que não faz *parte* de um todo, substância individual, *completa, existente em si e por si.* Possui três características: *individualidade, existência em si e existência por si*: A existência *em si* pode pertencer a uma substância *parcial, incompleta;* a existência *por si* é própria sòmente das substâncias *completas.* Entre existência *em si* e existência *por si,* há pelo menos uma diferença virtual. A existência *por si* é uma propriedade mais completa do que a existência *em si.* A hipóstase (suppositum) é a existência individual perfeita, existente de modo tal a constituir não só um ente *em si* (indivisum in se), mas que é *distinta* de tôdas as mais (divisum ab omni alio). Ela é o sujeito da ação (principium *quod*) donde o axioma: "Actiones sunt suppositi"; a natureza, ao invés, lhe é sòmente o princípio próximo (principium *quo*).

b) *Subsistência* é chamado o modo particular de existir, próprio da substância que acabamos de descrever. O têrmo designa o existir em si e por si da hipóstase (subsistência, subsistere, sub *esse suo*).

c) *Pessoa* é o nome dado à hipóstase quando sujeito *racional* (espiritual). A pessoa é a mais perfeita entre as substâncias, porque não possui a existência *em si* e *por si,* mas é consciente desta sua posse, no que se acha sua diferença específica. Eis a definição comum escolástica: *"Pessoa é a substância individual de natureza racional que existe por si"* (persona est naturæ *rationalis individua substantia*: Boécio).

Segundo S. Tomás: "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur", mas em sentido eminente (S. th. 1, 29, 3).

Faz-se, porém, necessário insistir particularmente sôbre o elemento fundamental *ontológico,* sôbre a *existência por si,* contra o Monismo que reduz a personalidade à *consciência de si,* à independência no sentido de caráter forte e seguro de si. A personalidade seria, portanto, mutilada quando, com Günther, se a fizesse consistir ùnicamente na consciência. Havendo em Deus uma *única natureza,* deveria haver, segundo esta teoria, *uma só* Pessoa, pois em Deus há apenas uma consciência. Ademais, possuindo Cristo *duas consciências,* haveria nêle também duas Pessoas, enquanto que a criança, que ainda não tem consciência de si, não seria pessoa.

http://www.obrascatolicas.com

2. Uso analógico da terminologia. — *A aplicação de tais noções a Deus é feita de modo analógico. Deus não é nem natureza, nem Pessoa em sentido criado: é-o em sentido analógico, mas eminente, que exclui tôda a imperfeição* (cfr. § 27).

Segue-se que Deus não é uma substância geral (substantia secunda); Deus não é Deus porque possui a divindade, como Sócrates é homem porque possui a humanidade, mas é a própria divindade (Deus est ipsa deitas, Deus est quod habet). Além disso, Deus é uma substância real, uma natureza individual (substantia prima), não porém entendida no sentido de sujeito de acidentes (substare accidentibus, hypostasis, suppositum), que compreenderiam uma substância *imperfeita*. Porque Êle é perfeito, é substância, mais ainda, substância absoluta, existindo completamente *em si mesmo,* e possuindo o ser de modo absolutamente independente. Êle é uma substância indivídua, em oposição à substância geral, que pode encontrar a sua realização em *outros* sêres individuais e *distintos*. A substância divina existe *uma só vez,* em unidade numérica absoluta, e em identidade absoluta consigo mesma. Ao contrário, *opõe-se* à substância individual enquanto, não obstante a sua unidade, pertence de modo *comum* a três pessoas distintas, sem, contudo, ser multiplicada. Deus é pessoa enquanto une a existência em si e por si no máximo grau, com perfeita racionalidade e espiritualidade. Mas também aqui não devemos entender a pessoa, à maneira da pessoa criada. A substância divina não se *possui de um só modo* como a substância espiritual criada, mas de *três modos* e é, por conseguinte, *tripessoal.* O objeto da posse, a essência, é um só e mesmo objeto, mas é tríplice o título de posse. O *fundamento* dêste tríplice modo de possuir reside nas *processões*.

Portanto, aplicando a Deus estas noções, devemos delas eliminar tôda limitação e imperfeição. Nenhuma pode ser referida a Deus com idêntico sentido que as aplicamos ao mundo da nossa experiência. Falece-nos capacidade para conceber Deus com noções adequadas, apenas podemos fazê-lo com noções analógicas: assim são as noções de existência, essência, atributo, substância, natureza, pessoa. Todavia, num sentido eminente, elas são verdadeiras: Deus é verdadeiramente tripessoal, a noção de Pessoa realiza-se primeiro e por excelência nêle, às criaturas racionais aplica-se de modo derivado e limitado (S. th. I, 29, 3).[1]

[1] A revelação cristã enriquece a noção comum de pessoa, definida como substância individual de natureza espiritual (racional). O mistério da Trindade instaura uma *metafísica* da pessoa que despoja a própria pessoa de tôda forma de amor próprio, definindo-a pelo seu ímpeto para o outro. O mistério da Encarnação redentora fornece-nos disso a *psicologia*, mostrando-nos o que se tornam os sentimentos do homem quando assumidos pela personalidade de um Deus. Falando de *personalismo* cristão faz-se necessário ter presente êstes dados a fim de não cair no personalismo (que é verdadeiro individualismo) de um Kant ou de um Renouvier, no qual a pessoa é definida pela sua autonomia fechada e não pelo amor com que se dá e pelo sacrifício com que ama.





A *supereminência* e a perfeição de Deus acima da personalidade criada fundam-se no fato de ser a natureza divina única a possuir a si mesma de modo absoluto e, portanto, pessoal, sem, todavia, possuir-se, como a substância espiritual criada, de *um só modo,* mas de *três* modos distintos, o que acontece por uma necessidade intrínseca. Portanto, a Trindade de Pessoas, não é algo de *acidental,* ou de puramente conveniente, mas é tão necessária quanto a unidade absoluta da essência, com a diferença, porém, de reconhecermos mais fàcilmente a necessidade da unidade, que a da Trindade: a unidade é uma *verdade de razão,* a trindade um grande *mistério*.

CAPÍTULO SEGUNDO

## AS HERESIAS ANTITRINITÁRIAS

A heresia podia atacar o dogma trinitário de diversos flancos. Sob o ponto de vista da revelação podiam discutir-se as relações das Pessoas entre si, e a êsse respeito, durante a época patrística, a heresia defendeu dois extremos: o *monarquismo* e o *triteísmo,* além de uma infeliz tentativa de conciliação, o *subordinacionismo,* erros êstes oriundos de uma falsa cristologia e de uma doutrina errada do Espírito Santo. Do ponto de vista de razão, foi a Trindade atacada particularmente pelo *racionalismo moderno.* Falaremos primeiro do monarquismo, do subordinacionismo e do racionalismo (§ 46), depois do triteísmo (§ 47).

### § 46. O monarquismo e o subordinacionismo.

1. O monarquismo. — A pretexto de salvaguardar a unidade de Deus, suprime a Trindade das Pessoas ("monarchiam tenemus!" diziam êles). Segundo seu modo de considerar a unidade em relação à *Pessoa de Cristo,* a heresia divide-se em monarquismo *ebionita* ou *dinâmico,* e em monarquismo *modalista* ou *patripassiano.*

Os sequazes do monarquismo *dinâmico* não admitem em Cristo uma Pessoa divina, atribuindo-lhe tão só uma forma divina, impessoal (δυναμις). Cristo em si é um puro e simples homem; foi a doutrina dos dois *Teodotos,* de *Berilo de Bostra,* de *Paulo* de *Samosata.* A tendência *modalista* admite uma Trindade, mas é uma trindade aparente. Para os modalistas, a pessoa é um modo de manifestação exterior (προσωπον = máscara, aparência) do único Deus (μονας), que se ma-

http://www.obrascatolicas.com

nifesta como Pai na Criação, como Filho na Redenção, como Espírito Santo na obra de santificação. Aceitam a Encarnação de Deus, atribuem-na, porém, à Pessoa do *Pai,* de onde o nome de "patripassianos". Sequazes desta heresia são *Noeto de Esmirna,* seu discípulo Prassea em Roma e na África do Norte, *Cleómenes* em Roma, e sobretudo *Sabélio.*

*Condenações da Igreja.* O Papa Vítor excomungou a Teodoto, o conciliador; um Sínodo de Antioquia depôs Paulo de Samosata, que atribuía ao Filho, no significado dos monarquianos, os têrmos *ομοουσιος τω πατρι.* O Filho, dizia êle, é consubstancial ao Pai, também como *Pessoa,* porque é a manifestação humana do Pai. O Papa *S. Félix* confirmou o Sínodo. Não se pensava ainda, naquele tempo, em Concílios gerais.

O modalismo foi combatido por *Tertuliano,* que já era montanista (Adv. Prax.), por *S. Hipólito* (Adv. Noetum), por *S. Dionísio de Alexandria,* o qual, combatendo Sabélio, avançou demais, pois ao afirmar a distinção do Pai, e do Filho, chamava ao Filho "obra" do Pai. Justificando-se, porém, perante o Papa, S. Dionísio esclareceu querer sòmente falar da *procedência* do Filho, pela qual o Pai é o princípio do Filho. A êste respeito, o Papa S. Dionísio escreveu uma carta dogmática (260), na qual refuta tanto o monarquismo como o subordinacionismo, que aparecia mais tarde, carta esta que se encontra em Denz. 48-51.

**2. O subordinacionismo** é uma infeliz tentativa de conciliação entre a monarquia a uma certa trindade, empregando o têrmo *θεος* em sentido próprio e em sentido impróprio. Separa *essencialmente* o Filho e o Espírito Santo do Pai e dêles faz criaturas do Pai, afirmando embora que são criaturas de tipo mais elevado, preexistentes a todo tempo. Nesse caso, sòmente o Pai é Deus, no sentido próprio da palavra, enquanto as outras duas pessoas podem chamar-se Deus em sentido impróprio.

*Ário* separa o Deus único e altíssimo (*ο επι παντων θεος*), inacessível por sua perfeição, transcendente ao mundo, do Filho, ser divino de segunda ordem, o qual, justamente porque privado de atributos absolutos, é capaz de realizar a criação e a Encarnação. Êste ser intermediário é produzido livremente por Deus, não desde tôda eternidade, mas antes de todos os tempos, como *criatura* sua. "Tempo houve em que não existia" (*ην ποτε, ότε ουκ ην· εξ ουκ οντων εστιν*). Cristo é Filho de Deus por *graça* não por *natureza*: foi sem pecado, porque soube usar bem da sua liberdade, como todos os filhos de Deus. Os Arianos dividiram-se em *Arianos pròpriamente ditos* (*ανομοιος*) e em *semi-arianos* (*ομοιουσιος*), aferrados uns e outros à própria palavra de ordem e combatendo-se violentamente.



*Condenações da Igreja.* Aos chefes dos hereges, que eram *Ário,* padre de Alexandria (escrito principal: *Thalia* in S. Atan., C. Arian. orat. 1,9), *Eusébio,* bispo de Nicomédia, ("eusebianos"), *Eusébio,* bispo de Cesaréia, opuseram-se da parte da Igreja, *Alexandre,* bispo de Alexandria, que excomungou Ário, e (no Concílio de Nicéia, 325), os bispos *Eustácio,* de Antioquia e *Marcelo,* de Ancira, mas, sobretudo, o ardente diácono *Atanásio.* No Concílio de Nicéia, a heresia foi condenada, o Filho considerado consubstancial ao Pai (*ομοουσιος τω πατρι*), sendo esta declaração inserida no segundo artigo do Símbolo dos Apóstolos (Denz. 54). O próprio símbolo de Nicéia originou-se de um projeto de Eusébio de Cesaréia, que o Concílio aceitou após modificar-lhe a forma. A vitória do *Concílio de Nicéia* foi consolidada depois de longas lutas sustentadas por S. Atanásio, pelos três Capadócios, por S. Efrém, S. Ambrósio, S. Agostinho, S. Jerônimo e o imperador Teodósio I (Decr. de 380 em favor de *ομοουσιος*).

O *macedonianismo* estendeu a heresia ariana ao Espírito Santo, afirmando que era uma *criatura do Filho,* como o Filho era uma criatura do Pai (pneumatómacos).

*Condenações da Igreja.* Macedônio, bispo semi-ariano de Constantinopla, foi deposto em 360 por um sínodo reunido nessa cidade, tendo o Papa *São Dâmaso* condenado mais tarde a heresia em um sínodo reunido em Roma. Pouco depois, o imperador Teodósio convocou um Concílio geral em *Constantinopla* (381), no qual foi definida a doutrina da Igreja, declarando que o *Espírito Santo* é "senhor e vivificador" e que "procede do Pai" (Jo 15,36), e que é "*adorado* e glorificado com o Pai e o Filho" e que falou "através dos Profetas". Essas conclusões foram acrescentadas ao Símbolo de Nicéia (Denz. 86). O segundo Concílio não foi tão categórico como o primeiro: faltava o têrmo *ομοουσιος*, e também *o θεος*, o que explica as reservas que alguns Padres (S. Basílio) adotaram na sua terminologia. Defensores principais da divindade do Espírito Santo, foram S. Atanásio, S. Gregório Nisseno, Dídimo, S. Ambrósio. Quase todos escreveram algo a êsse respeito.

**3. O racionalismo moderno.** — A partir da Reforma, até o ano setecentos, houve negadores esporádicos da Trindade, como Ludwig, Hetzer, João Denk, na Suíça; João Campana, em Wittemberg, Davi Jorisz, na Holanda, Miguel Serveda, médico espanhol; Gribaldi, jurista de Pádua, Jorge Biandrata, médico piemontês de Saluzzo; *Lélio* e *Fausto Sozzini,* chamados Socini (Socinianismo; unitarismo, Denz. 933). Hoje, todo o Protestantismo liberal é anti-trinitário e luta para fazer desaparecer as fórmulas trinitárias dos símbolos e dos rituais. Os que ainda professam a Trindade, concebem-na de forma pouco diferente do *modalismo* (Schelling, Hegel, Schleiermacher). Muitos Protestantes admitem a filiação divina de Jesus no

http://www.obrascatolicas.com

sentido moral e adocionista e com Serveda, dão-lhe início na concepção ou no batismo: "o divino estava nêle". Veja-se *A. Michel,* Trinité Dict. de théol. cath. t. XV, coll. 1772-1792. *

## § 47. O triteísmo.

1. O triteísmo separa, não só as Pessoas, mas também a ***natureza***. A experiência, na verdade, leva-nos a raciocinar assim: tantas pessoas, tantas naturezas e vice-versa. Mas o dogma ensina-nos que êste raciocínio nãc se pode absolutamente aplicar a Deus.

*João Filipona* (perto de 550), primeiro *triteísta* de que temos notícias, e para defender o monofisismo, de que era partidário, identificava os têrmos *pessoa* e *natureza*. Segundo êle, as três Pessoas possuem uma substância divina abstrata, como três homens que possuem a humanidade. Sua unidade é *unidade específica* e *moral,* não, unidade numérica de *essência*. Joaquim de Fiore († 1202), monge exaltado, de Fiore, na Calábria, apocalítico e nominalista, recriminou a Pedro Lombardo o ter introduzido uma quaternidade na Trindade, havendo êle mesmo caído no triteísmo. As três Pessoas, segundo Joaquim de Fiore, não constituem uma unidade numérica, e sim uma unidade coletiva e moral. Êle divide a história do mundo trinitàriamente em três períodos: o primeiro, do Pai, o segundo, do Filho, terceiro, do Espírito Santo — o judaísmo, cristianismo, nova era. A teoria foi repetida em sentido panteísta por *Amalrico de Bena* e *Davi de Dinant,* professôres da Universidade de Paris (1200). Consoante os almaricanos, Deus encarnou-se três vêzes, em Abraão (o Pai), em Cristo (o Filho), nos crentes (o Espírito Santo).

Reencontramos o triteísmo, sòmente nas suas conseqüências e não na sua verdadeira forma, com o nominalista *Roscelino,* cônego de Compiègne († pelo ano 1120), e com o realista exagerado *Gilberto de la Porée* († 1154). Para os nominalistas existem sòmente os indivíduos: as entidades comuns nenhuma realidade possuem. Sòmente as três Pessoas, portanto, existem verdadeiramente em Deus, como três verdadeiras realidades, constituindo, porém, uma unidade lógica. Para os realistas exagerados, ao invés, existe o *universal em si;* por conseguinte, a essência divina tem uma existência particular, em virtude da qual tôda Pessoa é Deus: êles admitem uma distinção real entre as Pessoas e a essência. De tais teorias resulta um triteísmo, porque tôda pessoa possui a essência de modo individual e pessoal, e ainda mais, resulta uma quaternidade, desde que a essência tenha existência própria.

*Condenações da Igreja.* — Estas doutrinas erradas e heréticas, mais ou menos clara e lògicamente expostas, foram condenadas no têm grande valor.
IV Concílio Lateranense (1215), cujas decisões a respeito de Deus



"*Em Deus há sòmente uma trindade e não uma quaternidade,* porque cada uma das três Pessoas é esta realidade (divina), isto é, esta substância, essência ou natureza que é o único princípio de tôdas as coisas, fora do qual, não há outro" (Denz. 432). A Trindade das Pessoas não destrói a unidade da essência, pois "o Pai gera desde a eternidade o Filho, comunicando-lhe sua substância... E não se pode dizer que o Pai deu ao Filho uma *parte* da sua substância, conservando *parte* para si, porque a substância do Pai é indivisível sendo absolutamente *simples*. Mas nem mesmo se pode dizer que o Pai transmitiu à sua substância ao Filho por forma a não mais possuí-la, porque se assim fôsse, teria deixado Êle mesmo de ser substância. Claro e óbvio, portanto, que o Filho recebeu pòr geração a substância do Pai, o qual não sofreu nenhuma diminuição e que Pai e Filho possuem a *mesma* substância: de modo que Pai, Filho e Espírito Santo, o qual procede de ambas, são a mesma realidade divina" (eadem res = eadem substantia, Denz. 432).

Condenou Pio VI uma expressão capciosa do *Sínodo de Pistóia,* estabelecendo distinção em Deus, antes que nas pessoas (Deus in tribus *Personis distinctus,* em vez de *"distinctis"*, Denz. 1596). Da mesma forma condenou a teoria triteísta de Antônio Günther, para quem as Pessoas indivíduas são também substâncias indivíduas. Procurava êle salvaguardar-lhes a unidade, fazendo-as derivar uma da outra (*unidade orgânica*) e relacionando-as uma à outra, mediante sua consciência, de modo a constituir tôdas juntas uma personalidade absoluta (unidade formal). Cfr. Denz. 1655.

2. Insuficiências na teologia patrística da Trindade. — Diverso é exprimir o dogma trinitário numa simples profissão de fé, a expô-lo de forma especulativa. No primeiro caso, a doutrina da Igreja é simples e clara, ao passo que no segundo notamos fàcilmente oscilações e imperfeições no desenvolvimento teológico. Pretender que os Padres tenham descoberto *de repente* os têrmos apropriados para caracterizar as relações entre a natureza e a pessoa, ou pedir-lhes, de modo geral, uma teologia perfeita, sôbre todos os aspectos de dogma tão misterioso, seria inaudito na história dos dogmas. Ninguém, porém, pensará jamais em colocar os Padres entre os herejes formais, por causa de sua insuficiência filosófica, pois também aqui é preciso recordar S. Agostinho afirmando, a propósito da doutrina da graça, que os Padres antes das heresias "securius loquebantur". Precaução e precisão começam a usá-las ao surgir a polêmica com os adversários.

Os *historiadores protestantes dos dogmas* acusam os Padres de modalismo e de triteísmo. Para êles, *Tertuliano* é triteísta, como a maior parte dos Gregos; *Harnack* afirma que S. João Damasceno contribuiu para a passagem do subordinacionismo (de Orígenes) ao

http://www.obrascatolicas.com

modalismo e que "onde o tratado de Agostinho *de Trinitate* foi estudado e seguido, propagou-se um modalismo subtil e disfarçado" (Dogmengeschichte III, ed. 4, p. 527). *R. Seeberg* chega a descobrir nos Padres até quatro concepções da Trindade: "Procurou-se 1) utilizar a teoria do ser intermediário, segundo a doutrina dos Gregos: Deus é o seu Logos (os apologistas); 2) eliminar tôda a especulação filosófica: o Deus único revela-se diretamente como Pai, Filho e Espírito Santo (Irineu e também Sabélio); 3) interpretou-se a Trindade de modo essencialmente ecumênico. Em vista das necessidades dos homens, o Pai não agiu sòmente como tal, mas, além disso, tirou de si o Filho e o Espírito Santo, como medianeiros da revelação, de modo que a única substância se manifesta e se atualiza em três Pessoas (Tertuliano, Novaciano); 4) interpretou-se a divindade segundo o sistema neoplatônico, com o exemplo dos círculos concêntricos, o menor dos quais é também o mais profundo com relação ao que o precede, isto é, é-se tentado a aproximar gradualmente o absoluto abstrato do mundo concreto, mediante sêres inferiores, mas divinos (Orígenes). Destas quatro concepções a primeira é análoga à quarta, e a segunda, à terceira" (Dogmengeschichte, II, ed. 2, p. 135).

Não podemos dar, por agora, explicação completa das incertezas que se notam no ensinamento dos Padres, limitando-nos, por isso, a alguns acenos. É claro, antes do mais, que a doutrina da Trindade está estreitamente vinculada à de Cristo, do Logos divino e do Espírito Santo. O desenvolvimento destas partes da teologia devia necessàriamente exercer a sua influência sôbre a doutrina da Trindade. Daí o notar-se as incertezas sobretudo no período *precedente ao Concílio de Nicéia*. Além disso, dão-se *dois pontos* de partida para a especulação Trinitária: partindo-se da Pessoa do Pai e continuando-se através da procedência do Filho e do Espírito Santo, corre-se o perigo de cair numa aparência de triteísmo, o que aconteceu aos Gregos. Partindo-se da única essência divina e procurando explicar as Pessoas mediante a *vida* divina interna, arrisca-se assumir uma tinta modalista, isto é, de monarquismo, no que incidiram S. Agostinho e a Teologia ocidental. Entre as duas vias, tenta a Igreja evitar os extremos, como a seguir se verá (§§ 53 e ss.).

SEGUNDA SEÇÃO

# *A prova da Trindade*

CAPÍTULO PRIMEIRO

## PROVA DA TRINDADE EM GERAL

### § 48. Prova da Escritura.

I. **O Antigo Testamento** assenta-se sôbre o monoteísmo (§ 22). Todavia, desde o princípio, a unidade de Deus não foi entendida de modo abstrato e rígido, mas apresenta-se como unidade concreta, viva, cheia de movimento e de vida, animando-se com o correr dos tempos, e parecendo atingir uma *pluralidade*. Os Padres procuravam a Trindade também no Antigo Testamento, e a encontravam mui fàcilmente, de modo mais ou menos explícito, enquanto os teólogos não estão de acôrdo em estabelecer o modo apto a notá-la embora admitam todos haver alusões. Podem-se distinguir em complexo, quatro grupos de provas:

1. **Alusões pluralistas.** — Há alusão a uma *pluralidade,* se não a uma *Trindade,* nas palavras do Gênesis: "Façamos o homem" (1,26; cfr. 3,22; 9,6; 11,7). A maioria dos Padres entende estas palavras como um diálogo entre o Pai e o Filho, havendo quem acrescente o Espírito Santo, interpretando-o outros como um monólogo das três Pessoas. Orígenes pensa num discurso dirigido aos anjos. Certo número de Escolásticos refere-se ao plural "Elohim", com o verbo no singular (Gên 1,1), ao *tríplice* "Sanctus" de Isaías (6,3), à *tríplice* invocação de Javé na bênção do sumo sacerdote (Núm 4,22-26), ou ao Salmo 66,7-8. Os hebreus pensam, por sua vez, nos *anjos* ou nos *elementos,* ou num plural *majestático*. Os *racionalistas,* na forma plural vêem um resíduo do politeísmo, ao qual, segundo êles, Israel aderia nos tempos primitivos. Ao contrário, os *Padres da Igreja,* para melhor completar a prova das profecias, deram a estas expressões um sentido trinitário. Alguns exegetas católicos modernos interpretam a passagem do Gênesis 1,26, de modo puramente gramatical: para êles, o plural do sujeito exige o plural do predicado (*Göttsberger*, Adam und Eva, 1931, pp. 31 ss.).

2. **As teofanis** são referidas desde os tempos mais antigos (Pentateuco). Pergunta-se se elas conteriam uma alusão à pluralidade das Pessoas divinas. Como representante do invisível Javé aparece o seu

http://www.obrascatolicas.com

"enviado", o seu "anjo", "Mal'akh-Jahvé"; distinto, portanto, de Javé, trazendo, porém, seu nome (cfr. Gên 16,7-14; 21,17-19; 18,2; Ex 14,19). Os *Padres* que precedem S. Agostinho interpretaram êste anjo de Javé como o Logos. Mas quando os Arianos abusaram dessas expressões em sentido subordinacionista, foi ela abandonada. S. Agostinho explica essa teofania como uma "angelofania", no que o seguem S. Atanásio, S. Basílio, S. Jerônimo, S. Cirilo de Alexandria, os Escolásticos, enquanto S. Leão Magno segue ainda a antiga opinião.

**3. A especulação sôbre a hipóstase.** — No tempo de Jeremias, inicia-se em Israel, de modo todo original e sem referência alguma ao mundo ambiente, um processo de personalização da divina Sabedoria. Jó (28), Baruc (3,9-4,4), concebem-na ainda como "uma coisa". O autor dos *Provérbios* concebe-a primeiramente (Prov 1,9) como "uma personalidade consciente e operante" (os cc. 8 e 9 são a expressão culminante). Muito tempo depois (II séc. antes de Cristo), Sirach (Eclesiástico) continua-lhe a evolução haurindo especialmente dos *Provérbios* (Eclo 1,1-10; 4,11-22; 14,20-15,10, sobretudo 24,1-29). Enquanto, porém, Sirach se põe ainda de um ponto de vista essencialmente judaico, *o livro da Sabedoria,* nascido em pleno desenvolvimento da cultura alexandrina, numa cidade onde o judaísmo se amalgamava com a civilização grega, apresenta um modo de ver diferente (6,12-9,18). Nesta obra, é a Sabedoria posta "no princípio" *junto de Deus,* tendo nêle sua *origem,* porque sai de sua bôca — clara efusão da sua essência, reflexo da sua ciência luminosa. Na sua dupla *função cósmica e ética,* participou ela da criação do mundo, mas seu desejo era mostrar-se aos homens, penetrar nêles para lhes trazer a vida divina.

Especulação análoga encontra-se, após o Exílio, na doutrina da *Memra* (= palavra) e do *Logos.* E como a Sabedoria (σοφια) também a Palavra divina (λογος) é personificada, o que acontece pela primeira vez no tempo dos Targumin (= tradução da Bíblia em aramaico, judaico), mas tem seus precedentes nos antigos textos bíblicos onde a palavra de Deus assumia funções cósmicas e redentoras. Cfr. Gên 15,1; Núm 12,6; 23,5; I Rs 3,21; Am 5,1-18, onde se fala de uma palavra de Deus aos homens, aos Patriarcas, aos Profetas; Sl 32,6,9; 147,18; 118,89; Is 9,8; 55,10 ss.; Eclo 42,15; Sab 9,1; 18,15; III Rs 3,9, onde se fala de atividade *criadora* da palavra; Sab 16,12, sobretudo 18,14-25 onde a palavra, semelhante a uma espada, realiza uma ação ética, judiciária. Sôbre a origem da noção joanina do Logos com relação a Jesus-Messias, parece dever-se pensar numa influência helenista, pois ao judaísmo faltava uma noção completa do Logos; não faltam, porém, os que fazem derivar essa noção do Antigo Testamento, por meio de S. Paulo (cfr. *Ceuppens,* Theol. Bibl., II De Sanctissima Trinitate, ed. 2, pp. 228-232.

A especulação prossegue no *Novo Testamento,* quando se refere à Pessoa de Cristo. Segundo *S. João* (Prólogo), Cristo é o Logos criador do mundo; a luz religiosa que ilumina todo homem que vem a êste mundo. Segundo *S. Paulo,* é a fôrça e a *sabedoria* de Deus (I Cor 1,24), o princípio *cósmico* de todos os sêres racionais, quer anjos, quer homens (Col 1,15-20; 2,10-23), em quem Deus quer reunir todos os habitantes dêste mundo e do outro, como em um *só chefe* (Ef 1), o reflexo do Pai "mediante o qual criou o universo" (Hebr 1,2). De tais alusões, às quais devemos voltar na Cristologia, deduz-se a grande importância e a vasta influência da especulação sôbre o Logos e sôbre a Sabedoria, no Antigo Testamento.



O *espírito* de Deus não se revela, no Antigo Testamento, como uma hipóstase particular. É antes, uma *fôrça,* no cosmo, mediante a qual Deus organiza e vivifica tudo (Gên 1,2; 26,13; Jó 33,4; Jud 16,17). Como Espírito *carismático,* é autor da inspiração e iluminação *profética*; como espírito de *santidade* é o dom do futuro messiânico (Jl 2,28; Is 44,3; Ez 11,19; 36,26; cfr. At 2,16 ss.; II Pdr 1,21).

**4. O Messias como Deus.** — O Messianismo no Antigo Testamento versa questão particularmente difícil. *Não* há uma orientação *trinitária,* mas o Messias é *Pessoa,* e, além disso, pessoa, às vêzes, chamada *Deus.* Em geral, Javé *mesmo* é o salvador de Israel, mas o é enquanto a salvação é operada por seu "ungido". Êste é por vêzes considerado "rebento de Davi", além disso, é entendido como *Soberano.* Aparece também como um servo *sofredor* de Deus (Is 53), em estado de *aviltamento* e de obediente servidão. Enfim, como Filho do Homem, recebe títulos de sublimidade supraterrena (Dan 7); Isaías chama-o *Emanuel* (Deus conosco), que deverá ser gerado pela Virgem (7,14; cfr. Mt 1,23). "Será chamado o Admirável, o Conselheiro, o Deus forte (El gibbor), Pai do século futuro, príncipe da paz" (Is 9,6). Deus proclama-o "Filho" no Sl 2,7: "Tu és meu Filho; hoje eu te *gerei*" (cfr. Hebr 1,5) e no Sl 109,3: "Eu te gerei do seio antes da luz da manhã" (cfr. Mt 22,44-45).

Não é certamente fácil determinar o sentido exato destas expressões, muito raras no Antigo Testamento. Os próprios teólogos católicos discutem se se devem entender em sentido *absoluto, metafísico* ou em sentido *relativo, moral.* Aquêles mesmos que no têrmo *Filho* não entendem Israel, mas o Messias, não referem sua geração à Processão eterna, mas, como S. Agostinho (Enchir. 49), referem-na ao batismo de Cristo, ou ainda, como S. Paulo, à sua ressurreição e ascensão ao céu (At 13,33; Hebr 1,5; Rom 1,4).

*Resumo.* — As noções especulativas sôbre a hipótese como a *Sabedoria,* a *Palavra,* o *Espírito,* o *Filho de Deus,* no Antigo Testamento, não são consideradas num único modo. Tôda noção existe e se desenvolve por si mesma, sem ter em conta as outras. *Não existe ainda quem as deverá unir tôdas numa unidade real, na sua Pessoa; o Cristo, Filho de Deus, Messias do seu povo.* No Antigo Testamento falta uma afirmação clara da trindade. A Trindade é *preparada* sobretudo através da noção de Sabedoria, não é *revelada,*

http://www.obrascatolicas.com

e Israel permanece monoteísta no sentido da personalidade única de Deus.

**II. No Novo Testamento** a doutrina da Trindade é sòlidamente fundada: a revelação do Novo Testamento é tôda trinitária e a afirmação da teologia liberal, segundo a qual, aqui também reinaria o mais estrito monoteísmo, não é exata. É verdade que no Novo Testamento a unidade de Deus é sempre suposta ou expressamente afirmada (§ 28), mas é também verdade que a Trindade das Pessoas domina por tôda parte e em algumas passagens é claramente afirmada, como na fórmula trinitária.

Já a *Anunciação* revela de certo modo as três Pessoas: "O *Espírito Santo* descerá sôbre ti, e o poder do *Altíssimo* te cobrirá com a sua sombra; e o Ser santo que de ti nascerá será chamado *Filho* de Deus" (Lc 1,35).

Assim, no *batismo de Cristo* pode-se observar uma revelação real das três Pessoas (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21 ss.; Jo 1,32). A "Voz do Céu" é a do Pai, que fala; ela dirige-se ao "Filho" e o "Espírito de Deus" desce sob a forma de pomba, mostrando, à vista de todos, o que a palavra nos revela ao ouvido. Que o têrmo "Filho" deve ser entendido no sentido natural, metafísico e não no sentido moral, deduzimo-lo de Jo 1,32-34.

No *discurso de despedida* (Jo 14-16) o Filho distingue-se do "outro Paráclito", que é o Espírito de Verdade e que procede do Pai. "Ego rogabo Patrem, et *alium Paraclitum* dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, spiritum veritatis" (14,16; cfr. 14,26; 15,26). É claríssimo que aqui a Personalidade do Espírito Santo é posta em igualdade de plano que a de Cristo, a qual é bem conhecida e estabelecida.

*A ordem de batizar* contém a expressão clássica da doutrina trinitária cristã: "Euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti" (Mt 28,19).

*Autenticidade.* — Êste texto tão importante, que contém a doutrina da *Trindade,* do *Batismo,* da *missão entre os pagãos,* da *missão divina da Igreja,* é impôsto pelo racionalismo: insinua-se tenha o texto origem do Cristo da fé e não do Cristo da história. Que Cristo não podia ainda pensar em alguma fórmula trinitária, como não podia pensar em nada de estatutário e de dogmático, são afirmações decididas, mas muito fracas para derribar os textos. Segundo *Harnack* sòmente a comunidade cristã, já consolidada, teria originado esta fórmula, para criar para si uma norma firme e segura diante do judaísmo, o que é tudo gratuito. Se é verdade que a Trindade é desconhecida no Antigo Testamento, está fora de tôda dúvida que se encontra claramente em



*S. Paulo* (I Cor 12,4-6; II Cor 13,13; Ef 5,18-20; Hebr 10,29), em *S. Pedro* (I Pdr 1,2), na *Didakê* (7). A razão de tais textos, está no caráter histórico de Mt 28,19, passagem, aliás, autenticada por todos os manuscritos e tôdas as versões.

*Exegese.* — As três Pessoas são representadas individualmente com seu nome: Pai, Filho e Espírito Santo. Falando de um *objeto* não se diz "no nome", pois êste designa uma pessoa. Para o Pai e o Filho a razão é evidente. Quanto ao Espírito Santo, impossível considerá-lo como fôrça impessoal, pois é colocado no mesmo plano de igualdade das duas outras Pessoas, para constituir uma *unidade* formal. Unidade que aparece claramente do singular "nome" (*το ονομα*) anteposto às três Pessoas, o qual designa a mesma *essência,* a mesma *divindade.* "Neste" nome se batiza (*εις το ονομα*); dêle deriva a graça. A êste nome o batizado se compromete e nêle põe a sua esperança para a felicidade futura, pois o que se manifestou no batismo de Jesus repete-se de modo invisível no batismo de todo cristão.

*S. Paulo* conclui a segunda carta aos Coríntios (13,13) com esta saudação e bênção trinitária: "Gratia Domini Nostri Jesus Christi et charitas Dei et communicatio Sancti Spiritus, sit cum omnibus vobis = A graça do Senhor Nosso Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós". O Apóstolo augura a seus leitores, com três expressões equivalentes, a graça, o amor e a comunicação da Graça de Deus, que o Pai dá, o Filho merece, o Espírito Santo comunica. Todos os três aparecem como autores iguais de nossa salvação. Que o *Espírito Santo* seja entendido como *pessoa,* aparece no paralelo com o Pai e o Filho no qual é pôsto no mesmo plano e considerado perfeitamente igual (cfr. I Cor 12,4-6; Ef 5,18-20; Hebr 10,29).

*S. Paulo* inicia sua primeira carta com uma saudação trinitária: "Electis... secundum præscientiam Dei Patris, in sanctificationem Spiritus, in obedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi: gratia vobis et pax multiplicetur = Aos eleitos segundo a presciência de Deus Pai, mediante a obra santificadora do Espírito, a fim de que se tornem obedientes e participantes da aspersão do sangue de Jesus Cristo: graça e paz vos sejam multiplicadas". Deus é novamente invocado como autor da salvação na sua atividade tripessoal de graça.

O *coma joanino* (I Jo 5,7) seria uma afirmação formal da Trindade. Diz: "Tres sunt qui testimonium dant in cœlo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unun sunt = São três que dão testemunho no céu: O Pai, o Verbo e o Espírito Santo, e êstes três são um". Essa passagem, porém é suspeita do ponto de vista crítico, porque sòmente no oitavo século aparece nos manuscritos latinos, e não se encontra em nenhum manuscrito *grego* antes do século quinze.

http://www.obrascatolicas.com

Nenhum Padre grego ou oriental a indica, apesar da enorme importância que teria assumido na controvérsia cristológica. Todavia, observa *Lercher,* considera-se como testemunho da fé da Igreja que o utilizou na Liturgia. Ainda que seja de difícil interpretação, "quia non facile intelligitur, quid sit testimonium trium personarum", segue sendo, contudo, um testemunho da *tradição.* * Veja-se *Bíblica,* 1947, art. de *Ayuso Marazuela,* Nuevo estudio sobre el "Comma Joanneum"; *Lebreton,* Histoire du dogme de la Trinité, I, 645-652. *

**Recapitulação.** — Do conjunto das provas extraídas do Novo Testamento emerge clara e nìtidamente o dogma trinitário: a Trindade das Pessoas, a unidade da divindade, ou a divindade das três Pessoas. O Pai tem, sem dúvida, certa *preeminência* porque foi o primeiro conhecido no Antigo Testamento como Deus único, e no Novo, como Pai de Cristo; possui uma história *exterior* mais antiga que as outras duas Pessoas. Além disso, pelo nosso modo *analógico* de pensar e de falar, goza certa prerrogativa: é *antes* do Filho; é o *autor* e a *origem* das outras duas Pessoas.

A unidade e a trindade aparecem, portanto, de modo claro e preciso na Escritura. Menos clara, ao invés, é a *relação das três Pessoas entre si e o modo da sua união na Trindade.*

## § 49. Prova da Tradição.

A fé trinitária exprime-se em simples *profissões de fé,* nas *ações cultuais,* nas *exposições teóricas.*

1. A mais antiga **profissão de fé,** além da fórmula do batismo, é o Símbolo dos Apóstolos (Denz. 1-14).

No Símbolo dos Apóstolos a Trindade aparece mais relacionada com o fato da salvação, do que numa expressão formal trinitária, não havendo sôbre as relações recíprocas das três Pessoas, nenhuma determinação especial. Também as várias *regras de fé* (regula fidei), ( *κανων της πιστεως* ) contêm o dogma trinitário, mas limitam-se a anunciá-lo. Assim a regra de S. Irineu (Adv. h. 1, 10, 1), a de Tertuliano (De præscr. 13), a de Orígenes (De princ. 1, præf.).

* Eis a *regra de fé* de S. Irineu: "A Igreja embora tenha aparecido em todo o universo, desde os confins da terra, recebeu dos Apóstolos e dos seus discípulos, a fé em um só Deus, Pai onipotente, que fêz o céu e a terra e os mares e tudo o que nêles se encontra; e em um só Jesus Cristo, Filho de Deus, que se encarnou pela nossa salvação; e em um só Espírito Santo, que por meio dos Profetas anunciou as economias divinas e os acontecimentos e o nascimento virginal e a paixão e a ressurreição dos mortos e a ascensão corporal ao céu do dileto Jesus Cristo, nosso Senhor, e a sua parusia, quando dos céus Êle comparecerá à direita do Pai, para restaurar tôdas as coisas e ressuscitar a carne de tôda a humanidade..." (Adv. h. 1, 10, 1). *



2. A *fórmula do batismo* pode-se considerar como profissão de fé trinitária, ou como ato de culto trinitário, segundo seja interpretada como ação do batizado ou como ação ritual da Igreja.

A recordação mais antiga e mais precisa da fórmula batismal se acha na *Didakê* (7), e depois em *S. Justino* (Apol. 1,61), em *Tertuliano* (De Bapt. 13), em *S. Cipriano* (Ep. 73, 5). Não menos significativa é a tríplice *imersão* ou tríplice *infusão* recordada pela Didakê e considerada como símbolo da Trindade (cfr. o tratado do Batismo, § 168).[1]

Devemos acrescentar as fórmulas cultuais, as *doxologias* ou fórmulas de glorificação da trindade, nas quais o Pai é louvado *mediante* o Filho, *no* Espírito Santo (Rom 11,36) ou *com* o Filho *juntamente com* o Espírito Santo, ou contra os Arianos é acentuada a igualdade das Pessoas: o Pai *e* o Filho *e* o Espírito Santo. Ignora-se o tempo preciso da origem das doxologias, mas é certo que são muito antigas. Já *S. Justino* afirma que na celebração da Eucaristia o Sacerdote "louva o Pai por tôdas as coisas em nome do Filho e do Espírito Santo" (Apol. 1, 65; 1, 6). Em seguida, o uso das doxologias tornou-se mais freqüente. * Veja-se *Lebreton,* Histoire du dogme de la Trinité, II, 1928, pp. 174-247 e 618-630. * São recordadas ainda as *profissões de fé dos mártires*: uma, entre as mais antigas, encontra-se no martírio de S. Policarpo (14, 3): "Deus verdadeiro... rendo-te louvores por meio do eterno e celeste pontífice Jesus Cristo, Filho teu dileto, pelo qual, a ti e a Êle e ao Espírito Santo, seja glória agora e por tôda a eternidade".

3. Os Padres. — Os Padres apostólicos exprimem a fé trinitária pura e simples, os apologistas procuram explicar a relação entre Pai e Filho mediante a *noção de Logos;* Tertuliano esboça certa especulação combatendo os monarquianos; S. Irineu evita tôda especulação e atém-se às expressões bíblicas, porque teme a doutrina emanacionista dos Gnósticos; muito claros, ao invés, S. Teófilo e S. Gregório, o Taumaturgo; Orígenes tenta ousadamente a especulação.

[1] Citamos uma célebre passagem em que S. Irineu, explicando a fórmula do batismo, põe em relêvo a missão das três Pessoas, na nossa vida de graça: "Eis o que nos assegura a fé, como nos foi transmitida pelos presbíteros, discípulos dos Apóstolos. Antes de tudo, impõe-nos recordar, que recebemos o batismo para a remissão dos pecados no nome de Deus Pai e no nome de Jesus Cristo, o Filho de Deus que se encarnou, morreu e ressuscitou e no Espírito Santo de Deus... Quando somos regenerados pelo batismo, conferido no nome das três Pessoas, somos enriquecidos, neste segundo nascimento, com bens que estão em Deus Pai, por meio do seu Filho com o Espírito Santo. Pois aquêles que são batizados recebem o Espírito de Deus, o qual nos eleva ao Verbo, isto é, ao Filho, e o Filho toma-os e os oferece ao Pai, e o Pai comunica-lhes sua incorruptibilidade. De modo que sem o Espírito não se pode ver o Verbo de Deus, e sem o Filho ninguém pode chegar ao Pai, pois que o conhecimento do Pai é o Filho, e o conhecimento do Filho de Deus obtém-se por meio do Espírito Santo; mas é o Filho que dá o Espírito, segundo o beneplácito do Pai, àqueles que o Pai quer e como quer" (Dem. 3 e 7).

http://www.obrascatolicas.com

Todos os Padres antenicenos atestam as três Pessoas e sua divindade, mas, nem sempre são felizes na especulação sôbre as relações das Pessoas, que êles concebem, na maior parte dos casos de modo *subordinacionista.*

a) *Padres antenicenos.* O testemunho da *Didakê* já foi citado a propósito da fórmula do batismo. *S. Clemente Romano* escreve aos Coríntios: "Não temos nós um só Deus e um só Cristo, um só Espírito de graça difundido sôbre nós, uma só vocação em Cristo?" (Cor. 46,6). S. Inácio compara os cristãos a "pedras preparadas para se construir o Templo de Deus, elevadas até o alto, por meio da máquina de Jesus Cristo, que é a Cruz, com o auxílio do Espírito Santo, que é como uma corda" (Ef. 9,1; cfr. 7,2; Mag. 13,1). *Atenágoras* assim repele a acusação de ateísmo: "Quem não se admiraria ao ouvir chamar de ateus àqueles que proclamam um só Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, nos quais êles reconhecem, quer o poder, na unidade *την εν ενωσει δυναμιν* ), quer a distinção na ordem? ( *την εν ταξει διαιρεσιν* )" (Leg. 10). *S. Justino* já foi lembrado a propósito da doxologia. *S. Irineu* opõe ao dualismo gnóstico sua regra de fé e declara que "há um só Deus onipotente criador de tôdas as coisas... por meio de seu Verbo e do seu Espírito" (Adv. h. 1, 22; cfr. 4, 20; 2, 30, 9).

*Tertuliano* escreve: "Prassea não quer crer num só Deus, senão enquanto o único e o mesmo Deus é chamado com três nomes, Pai, Filho, Espírito Santo; como se êsse Deus único não fôsse também um todo, enquanto tudo procede de um só pela unidade da substância, ao passo que, no entanto, mantém-se o mistério da *economia* que reparte a unidade em Trindade (custodiatur œconomiæ sacramentum, quæ *Unitatem in Trinitatem* disposuit), afirmando êstes três: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Três pessoas, não pela condição, mas pelo grau, não pela substância, mas pela forma, não pelo poder, mas pela propriedade; uma substância só, uma condição, um poder, pois há sòmente um Deus, que se comunica na dignidade de grau, de forma, de propriedade, sob o nome de Pai, de Filho, de Espírito Santo" (Adv. Prax. 2). Tertuliano usa fórmulas precisas: "tres Personæ, una substantia" (Adv. Prax. 2); "Trinitas unius divinitatis Pater et Filius et Spiritus Sanctus" (De pudic. 21). A expressão "œconomia" significa nêle as relações particulares das três pessoas entre si; tal têrmo encontra-se também em S. Paulo, onde indica o plano de salvação. Os Padres usam-na de preferência, no sentido de "soteriologia", que distinguem da "teologia" (= de Deo). Encontra-se em S. Inácio, S. Justino, S. Aristides, S. Clemente de Alex., S. Hipólito, S. Irineu etc. Tertuliano ensina, portanto, a unidade absoluta, a que chama "substância" e a Trindade, que indica com o têrmo "pessoa". "Unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiæ scil. unitatem et nihilominus custodiatur *οικονομιας sacramentum, quae Unitatem in Trinitatem disponit, tres dirigens,* Patrem et Filium et Spiritum" (Adv. Prax. 2). Do Filho diz: "Filius sermo ipsius (Dei) qui ex ipso processerit... Filium non aliunde deduco, sed *de substantia* Patris". Isso aplica-se também ao Espírito Santo: "Quia *Spiritum* non aliunde puto quam *a Patre per Filium*", mas também "tertius est Spiritus *a Deo et Filio*" (ib. 4, 8).



*S. Hipólito* defende a "Trias" contra Noeto (C. Noët. 14; cfr. 10) e descreve o nascimento do Logos, gerado pelo Pai: "Êste Deus único acima de tôdas as coisas, gerou antes de tudo com o pensamento o Logos" para criar tôdas as coisas por meio dêle (Philos. 10, 33, Migne, 16, 3, 3447).

*Orígenes,* como tantas vêzes, apresenta-se com duas faces: é subordinacionista, mas tem também uma doutrina perfeitamente ortodoxa: "Cum utique non habeatur legitimum baptisma nisi sub nomine Trinitatis" e "evidenter ostenditur (I Cor 8,6) naturam Trinitatis et substantiam unam esse" (Migne, 14, 1039 e 1041). *Novaciano* no seu *De Trinitate* fala sobretudo do Pai e do Filho; no capítulo 29 fala do Espírito Santo.

A reação da Igreja (papas: S. Calixto e S. Dionísio) contra as doutrinas antitrinitárias do tempo é a melhor prova da firmeza da fé trinitária. De capital importância é a carta *dogmática* do Papa *S. Dionísio* († 268) ao bispo S. Dionísio de Alexandria, na qual condena, antes de tudo, o modalismo, depois o triteísmo, e, por fim, o subordinacionismo (Denz. 48-51). Eis a conclusão: "Credendum est in Deum *Patrem* omnipotentem, et in Christum Jesum ejus *Filium* et in *Spiritum Sanctum;* Verbum autem Deo universorum esse unitum... Ita scilicet divina Trinitas et sancta monarchiæ prædicatio integra servabitur".

*S. Gregório, o Taumaturgo,* professa: *"Um único Deus,* o Pai da Palavra viva, da Sabedoria pessoal, da fôrça e da imagem eterna, o gerador perfeito do perfeito, o Pai do Filho único. Um só Senhor, único do único, Deus de Deus... Um só Espírito Santo, que tem de Deus a sua substância. Uma Trindade perfeita na glória... *Jamais o Pai estêve sem o Filho, nem o Filho sem o Espírito Santo, mas sempre existiu a mesma Trindade imutável e invariável"* (Exp. fidei, Migne, 10, 984). Testemunho, êste, sem dúvida, importante para a eternidade da geração do Filho e da processão do Espírito.

b) *Deficiência dos Padres antenicenos.* Os Padres antenicenos mostram certa *insuficiência* ao tentarem determinar especulativamente as relações recíprocas internas das Pessoas e estabelecer a verdadeira unidade de essência. Na sua exposição encontram-se freqüentemente proposições subordinacionistas, tão acentuadas em alguns a ponto de fazerem duvidar de tôda a sua doutrina trinitária. Poderemos assim abandonar *Herma* e *S. Hipólito,* que identificam o Filho com o Espírito Santo, são diteístas e *Orígenes* como subordinacionista. Expressões que sabem a subordinacionismo encontramo-las em quase todos os Padres dessa época. Necessário se faz, porém, notar para sua desculpa, que a polêmica contra a unidade exagerada, podia fàcilmente descambar para o extremo oposto da *distinção completa. Certo* subordinacionismo

http://www.obrascatolicas.com

existe, aliás, no próprio dogma, o subordinacionismo das Pessoas, enquanto o Pai, é o *princípio* das duas outras. Assim a *missão* do Filho e do Espírito Santo conexa com êste fato, pode fàcilmente assumir aspecto subordinacionista (cfr. §§ 53-61).

Mais grave é o fato de tentarem, os apologistas e alguns Padres explicar a Procedência do Filho, em relação ao Pai, por meio do conceito do Logos platônico, apresentando-a como *livre* emissão em vista da criação do mundo, por forma a tornar o Filho temporal na sua existência, e, até certo ponto, abaixá-lo ao nível das criaturas. A Igreja, porém, além de negar seu favor a tal teoria, repudiou-a completamente no Concílio de Nicéia (cfr. *Tixeront*, Histoire des dogmes, 1, 233 ss.; *Franzelin*, De Deo Trino, th. 10 ss.).

c) *Definições da consubstancialidade do Filho.* O Concílio de *Nicéia* (325) afirma, antes do mais, num Símbolo contra Ário, a unidade de essência do Pai e do Filho. Servindo-se, para tanto, de um têrmo que por certo não é bíblico, mas de notável precisão do ponto de vista filosófico e que já há muito era usado na Igreja: o têrmo "essência" ou "substância" (*ουσια*) e diz: "Nós cremos também em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho de Deus, gerado unigênito do Pai, ou seja, da substância do Pai (*εκ της ουσιας*). Deus de Deus, luz de luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado e não feito (*γενηθεντα, ου ποιηθεντα*), consubstancial ao Pai" (*εκ της ουσιας*).

Pôsto que a expressão um tanto genérica "do Pai" podia referir-se à criação (*κτισμα*) ariana do Filho, escolheram-se duas determinações mais precisas: "da substância" e "consubstancial", tirando assim, à heresia, tôda possibilidade de equívoco: o Filho não é uma *criatura* do Pai, mas foi *gerado* da essência do Pai como Filho único.

O Concílio avançou mais e condenou formalmente a proposição de Ário, declarando: "São considerados anátemas pela Igreja Católica, aquêles que dizem que houve um tempo em que Êle (o Filho) não existia: que antes de ser gerado não existia e que foi criado do nada, ou de outra hipóstase ou substância, afirmando assim que o Filho de Deus é criatura variável e mutável" (Denz. 54).

O têrmo *ομοουσιος* consubstancial, usado para caracterizar a relação entre Filho e Pai, é oriundo da teologia *alexandrina*. Com esta palavra de ordem, o diácono Atanásio combateu em Nicéia, ao lado do seu Bispo Alexandre, e pode-se afirmar que na defesa dessa palavra êle consagrou quase tôda sua vida. A mesma luta será sustentada pelos célebres Padres do tempo, os *Capadócios, Cirilo de Jerusalém, Anfilóquio, Dídimo, Teodoro de Mopsuéstia, Epifânio, Crisóstomo, Hilário, Ambrósio, Agostinho* (cfr. *Tixeront*, op. cit. 2, 19 ss., 261 ss.).

d) *Definição da consubstancialidade do Espírito Santo.* O primeiro Concílio de *Constantinopla* (381) acrescentou ao seu Símbolo algumas determinações dogmáticas concernentes ao *Espírito Santo*: "Nós cremos também no Espírito Santo, Senhor, vivificador, que *procede do Pai* (*το εκ του πατρος εκπορευομενον*) *que com o Pai e o Filho é adorado e glorificado*, que falou pelos Profetas" (Denz. 86). Os *Macedonianos* afirmavam que o Espírito Santo procede sòmente do Filho, como sua criatura, como qualquer outra criatura. Exatamente por essa razão o Concílio afirmou a sua união íntima e consubstancial com o Pai, cuja divindade por ninguém era posta em dúvida e ensinou formalmente com expressões bíblicas que Êle procede do *Pai;* estabelecendo assim a unidade de essência da terceira Pessoa com a *primeira,* e expondo a razão profunda da honra que lhe era prestada, sem porém tratar da sua relação com o Filho. A consubstancialidade do Espírito Santo foi, além disso, caracterizada pelas expressões especìficamente divinas, "Senhor" e "vivificador", expressões que, entretanto, designam suas relações *conosco* e não com as *outras Pessoas.*



Todos os Padres supracitados defendem a *divindade do Espírito Santo.* A citar testemunhos particulares preferimos recordar os Padres que escreveram tratados sôbre a Trindade: *S. Atanásio* (Contra arian. orat. 4, sôbre o Filho e Ad. Serap. lett. 4, sôbre o Espírito Santo). *S. Basílio* (C. Eunom. lib. 5, sôbre o ingerado, sôbre o gerado, sôbre o Espírito Santo, e De Spir. Sancto sôbre a consubstancialidade das três Pessoas, para demonstrar que a doxologia "Glória ao Pai *com* o Filho e *com* o Espírito Santo", preserva melhor o dogma, do que estoutra de que abusavam os Arianos: "Pelo Filho no Espírito Santo"). *S. Gregório Nisseno* (C. Eunom. lib. 12) e *S. Gregório Nazianzeno* (Orat. 5): ambos tratam do Filho e do Espírito Santo; *Dídimo* (De Trin. lib. 3, sôbre o Filho, o Espírito Santo e De Spir. Sancto; cfr. a êste respeito: *Bardy,* Dydime, l'Aveugle, pp. 59-109). *S. Cirilo de Alexandria* (Thesaur. de S. Trinitate; de modo quase escolástico propõe 33 teses, expõe as objeções e as refuta). *S. Ambrósio* (De fide lib. 5, sôbre o Filho e De Spir. Sancto). *S. Hilário* (De Trin. lib. 2; "é a obra mais completa da história da luta contra o Arianismo", nota Bardenhewer). Já desde o princípio a *Liturgia* deu uma conclusão trinitária às suas orações. * Veja-se Lebreton, op. cit. II, pp. 174-247. *

e) *O mérito dos Padres* consiste em ter elaborado a *prova* da Escritura e da Tradição e em ter criado a terminologia doutrinal da Igreja. O têrmo *ουσια,* que no Concílio de Nicéia ainda eqüivalia a *υποστασις* recebeu dos Capadócios o seu significado preciso de essência e o de *υποστασις* foi reservado à Pessoa, passando-se agora a falar de *τρεις υποστασεις εν μια ουσια*. S. Hilário transportou êste modo de expressão do Oriente ao Ocidente, onde encontrou o caminho preparado por Tertuliano, tornando-se agora a fórmula "tres personæ unius substantiæ". Enfim, os Padres esforçaram-se, depois de S. Atanásio, por apresentar também certa explicação do dogma, para o que se serviram das expressões bíblicas, Pai, Filho, Espírito Santo e das noções de geração e de expiração, ou mesmo de fatos naturais: fonte, corrente, foz; raiz, ramo, flor; sol, raio, calor. *S. Agostinho,* seguindo Tertuliano, parte da mente do homem. Examinemos, a seguir, detalhadamente a *sua* explicação e a dos *Gregos.* Vejam-se os §§ 53-54 e a pro-



http://www.obrascatolicas.com

funda exposição de *Schmaus,* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster, 1927.

f) *Origem dos Símbolos.* O Símbolo de Nicéia (Denz. 54) remonta a um projeto de Eusébio de Cesaréia, em que os Padres do Concílio introduziram profundas modificações no sentido trinitário; mais tarde tornou-se um Símbolo batismal antiariano. O Símbolo de Constantinopla (Denz. 86) não é um desenvolvimento do de Nicéia, mas o Símbolo batismal de Jerusalém (Cirilo de Jerus.) revisto no sentido de Nicéia.

CAPÍTULO SEGUNDO

## PROVA DA TRINDADE EM PARTICULAR

### § 50. Deus Pai.

1. **A paternidade.** — A *divindade* do Pai, como a sua *personalidade* é energicamente afirmada por todos os teístas; por isso não nos deteremos sôbre êstes dois pontos. Devemos sòmente considerar aqui, a relação trinitária interna, especialmente com a segunda Pessoa, em relação à qual, Êle é chamado "Pai". É uma paternidade pròpriamente dita, verdadeira, física e não uma paternidade imprópria, moral, metafórica, como aparecerá claramente no parágrafo seguinte, que trata do "Filho"; Pai e Filho são duas noções recíprocas. A Escritura chama a *Deus* também em sentido impróprio, *Pai de tôdas as criaturas,* porque as criou do nada e as conserva na sua existência e vida. Assim o chama o Antigo Testamento no qual não aparece ainda o Pai trinitário e assim também o chamam Cristo e os Apóstolos (Mt 6,25-32; cfr. 6,7-9; 7,7-11; 8,11-13). Também a sua indulgente *misericórdia* é razão de paternidade (Mt 6,14 ss.; Mc 11,25 ss.; Lc 15,11-32); como a *regeneração* pela graça (Lc 12,32; Jo 3,5-8; cfr. 1,12 etc.). Mas nenhum dêstes "filhos" criados, possui a mesma natureza do Pai: ela é reservada sòmente ao "Filho Unigênito" (Filius Dei unigenitus, Jo 1,14,18; 3,16,18), cujo nascimento do Pai é único no seu gênero; o Concílio de Nicéia diz: *"εκ της ουσιας του πατρος"*. Só em relação ao seu "unigênito" a primeira Pessoa é verdadeiramente "Pai".

A *Escritura* fala desta paternidade tôdas as vêzes que fala da "filiação" da segunda Pessoa com relação à primeira, e os judeus escandalizavam-se com o "Pater proprius Filii". "Quærebant eum interficere quia... Patrem suum (*πατερα ιδιον*) dicebat Deum, æqualem se faciens Deo = Procuravam os judeus, mais que nunca, matá-lo porque... chamava a Deus de seu Pai e fazia-se assim igual a Deus" (Jo 5,18). A paternidade trinitária é a paternidade original; tôda outra, diz S. Paulo, é derivada: "Eu dobro os joelhos diante do Pai do Senhor Nosso Jesus Cristo, do qual tem origem tôda paternidade, tanto no céu que na terra" (Ef 3,14). A grande e única prerrogativa do Filho é ser o "Filius proprius" dêste Deus Pai: "A qual dos anjos Deus disse: *Tu és meu Filho; hoje eu te gerei?* E do mesmo modo, a qual dentre os anjos foi dito: *Eu ser-lhe-ei Pai e Êle ser-me-á Filho?*" (Hebr 1,5). Deus é o único "Pater Domini nostri Jesu Cristi" (II Cor 1,3; cfr. 8,32).



Na Escritura e na Tradição o Pai tem uma *preponderância externa e interna* sôbre as outras Pessoas. Antes de tudo, externa, enquanto é muitas vêzes apresentado como sinônimo de Deus. Assim, Cristo diz: "Ascendo ad *Patrem* meum et Patrem vestrum, *Deum* meum et *Deum* vestrum" (Jo 20,17; cfr. Mt 27,46), e *S. Paulo*: "*Deus* Domini nostri Jesu Christi *Pater* gloriæ" (Ef 1,17) (cfr. At 2,33; 24,14; Rom 15,6; I Cor 1,3; Gál 1,1; Ef 1,3; 4,6; Col 2,2; Tg 1,27; I Pdr 1,3; II Pdr 1,17; Jd 1; I Jo 1,2; 2,22 ss.; 4,14; 5,7; II Jo 9; Apc 1,6; 2,28). Por apropriação pode-se-lhe atribuir tôda a obra exterior da Divindade. Quanto, pois, à preponderância interna, é difícil entender como Êle seja na Trindade "*fons* totius deitatis".

2. **O Pai, primeira pessoa enquanto princípio.** — Por êste seu aspecto originário, a Igreja chamou o Pai de *princípio* das outras pessoas e como é Êle mesmo a sua própria fonte, não tendo princípio de nenhum outro, chama-o ela de "principium sine principio" (Principium fontale). O têrmo *princípio* é mais geral e mais extenso que o de *causa* e designa o que de outro (principiatum) deriva de algum modo; além disso, a noção de princípio não exige, como a de causa, a distinção real entre *princípio* e *principiado,* podendo-se, portanto, aplicar à terminologia trinitária. Cumpre não entender o têrmo princípio no sentido de causa e nem no sentido de que o Pai seja em si mesmo tôda a Trindade, e as outras duas Pessoas apenas têrmos da sua atividade, como as criaturas; mas devemos interpretá-lo no sentido do que é o princípio de que procedem as duas outras Pessoas, sem nenhuma dependência essencial ou inferioridade. Quando os gregos definem o Pai, "causa", *αιτια,* das outras duas Pessoas, devem-se entender em sentido muito lato, como o explicou Bessarione de Florença. Os *Latinos* não usam o têrmo "causa", mas sòmente "principium" (Denz. 691; S. th. I, 33, 1 ad 1). Os Gregos, portanto, chamam ao Pai de *αυτοθεος* como quem não recebe a sua natureza de nenhuma outra Pessoa (non ab alio); êles chamam-no com *S. Gregório Nazianzeno αναρχος,* ou ainda *ο θεος επι παντων,* não *essentialiter* ou exclusive, mas *personaliter* e *originaliter.* Neste sentido a Igreja dirige suas *orações* ao Pai "mediante o Filho" etc. O latino "principium" encontra-se já em Tertuliano (Adv. Prax. 19). O Filho não é princípio de modo tão intensivo como o Pai, por ser "principium"

http://www.obrascatolicas.com

de "Principio", recebeu do Pai aquilo pelo qual é princípio; o Espírito Santo, ao invés, é princípio sòmente pelas operações *externas* e o é *com* as duas outras pessoas, se bem que por apropriação, a obra da graça seja atribuída a Êle sòmente, como a redenção o é sòmente ao Filho. Maiores explicações, abaixo. Assim para o título "innascibilis" (αγεννητος), exclusivo do Pai, veja-se o § 56 e seguintes.

*Resumo.* — A primeira Pessoa é o Pai, genitor da segunda, o Filho, sem o concurso de nenhuma outra Pessoa; neste sentido é o princípio da segunda Pessoa. Nos confrontos da terceira Pessoa, não é Pai (γεννητωρ, πατηρ), mas expirador (πνευστης) mas é tal em união com o Filho.

## § 51. O Filho.

**1. A personalidade do Filho** foi negada pelos monarquianos (§ 46). Na verdade a *Escritura* não o designa com o nome de "pessoa", e sim com o nome de "Filho"; nome êste, que como o de "Pai", é nome de "hipóstase", isto é, pessoal; uma fôrça, uma coisa, um efeito poderia quanto muito ser chamado de filho em sentido impróprio, jamais, porém, tão freqüentemente como na Escritura. E não só é chamado Filho, mas também (Filho) *Unigênito* (Jo 1,14: μονογενης παρα πατρος; 1,18: ο μον. υιος; 3,16,18; I Jo 4,9). Assim devemos igualmente entender em sentido pessoal o têrmo Logos (λογος); depois da *Vulgata* (Jo 1,1,14; I Jo 5,7; Apc 19,13) e S. Agostinho, traduz-se ordinàriamente "Verbum", em lugar do têrmo anterior "Sermo". O nome Logos impugnou-o a seita dos Alógios, ou negadores do Logos. Os Concílios usam Verbum (λογος) a partir do de Êfeso (Denz. 113, 124); da mesma forma a *Liturgia* (Verbum supernum prodiens, diz o hino da festa do S. Rosário primeiras Vésperas). Para outras particularidades, como o nome "imago" etc., cfr. o capítulo que trata das procedências (§§ 53, 54).

**2. A divindade do Filho** é considerada aqui, do ponto de vista trinitário, não do cristológico, isto é, à luz da revelação do Filho *preexistente* e não do Filho encarnado. Os textos que falam da preexistência são escassos mas em compensação categóricos. Nos Sinópticos, Jesus Cristo fala da sua origem eterna uma só vez, e de passagem (Mt 22,42 ss.), suficiente, para dar a entender que esta sua filiação não é concebida ou conquistada moralmente; por conseguinte, ela não é comunicável a ninguém, mas é imutável. *S. João*, ao invés, é senhor de uma linguagem cuja precisão poderíamos dizer metafísica: "Pater meus usque modo operatur (como ato puro) et ego operor = Meu Pai opera até agora e eu também opero". De



tais palavras os judeus tiram a conclusão exata: "por isso então os judeus procuravam mais que nunca matá-lo, porque não sòmente violava o sábado, mas também chamava a Deus seu Pai (πατερα ιδιον), e fazia-se assim igual (ισον) a Deus" (Jo 5,17 ss.). Prosseguindo, Cristo reforça a unidade de operação reafirmando assim sua igualdade com o Pai. Sua filiação é, portanto, uma filiação pròpriamente dita, participando das operações do Pai e, conseqüentemente, como concluem os hebreus, também da sua essência. De resto, tem Êle com o Pai uma existência anterior ao tempo: "Antes que *fôsse* Abraão, *eu sou*" (Jo 8,58); como que reivindica a aseidade de Javé (Êx 3,14). "Saí do Pai e vim ao mundo: agora deixo o mundo e volto ao Pai" (Jo 16,28). Por isso a sua existência pròpriamente dita, a primária, é com o Pai, ao passo que a sua existência sôbre a terra é secundária, *interina*. Daí porque, rigorosamente falando, os homens não podem ser suas testemunhas (Jo 5,34). Sòmente Êle e o Pai conhecem-se intimamente e atestam-se reciprocamente (Mt 11,27): "Quem me vê, vê também o Pai" (Jo 14,9).

Os *Apóstolos* "verdadeiramente reconheceram que eu saí de ti" (Jo 17,8). Estão em condições, por isso, de testemunhar com relação ao Filho.

Temos, antes de tudo, o testemunho de *S. João* no "Prólogo" do seu Evangelho: "No princípio era o Verbo (λογος), e o Verbo estava em Deus (προς τον θεον) e o Verbo era Deus" (και θεος ην ο λογος). O discurso tem um movimento circular, enquanto o fim volta ao princípio: o Logos preexistente é Deus, que era no princípio, portanto, desde a eternidade "com Deus". Não, porém, como estranho *junto dêle*, mas nêle (*in sinu Patris*, εις τον κολπον), na comunidade de essência (θεος ην ο λογος), e, mais precisamente, em comunidade de vida e de amor. Mas não é sòmente o Logos revelado externamente na criação (λογος ασαρκος) e na Encarnação (λογος ενσαρκος), é o Logos imanente. Êste Logos eterno encarnou-se e, naturalmente, nesta nova vida, deve afirmar-se sua divindade, como se devia afirmar, antes, na sua preexistência. "E o Verbo se fêz carne e habitou entre nós; e nós contemplamos a sua glória, glória qual a do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade" (Jo 1,14), de sorte que "da plenitude dêle nós todos recebemos" (Jo 1,16). As *cartas* de S. João são modeladas no seu Evangelho: "Aquêle que era no princípio... anunciamos-vos a vida, a vida eterna que estava com o Pai e se nos manifestou" (I Jo 1,1 ss.). "Todo aquêle que negar o Filho, não tem nem mesmo o Pai; quem confessar o Filho tem também o Pai" (ib. 2,23). "Deus mandou o seu Filho Unigênito ao mundo" (ib. 4, 9) como "Salvador do mundo" (ib. 4, 14).

http://www.obrascatolicas.com

Temos depois o testemunho de *S. Paulo* que, por isso, não foi o primeiro a afirmar a preexistência do Filho, como afirmam os adversários: "Tende em vós o mesmo sentimento que Jesus Cristo teve; Êle justamente, porque era igual a Deus (*το εινατ ισα θεω*), não considerou esta igualdade como usurpação, mas aniquilou-se tomando o aspecto de servo" (Flp 2,6 ss.). Nesta passagem são postas em confronto (como em Jo 1,1 e 14) a igualdade eterna com Deus e a manifestação sob o aspecto de servo na Encarnação. "Deus não poupou o próprio Filho (*τον ιδιον υιον*), mas o deu por todos nós" (Rom 8,32; cfr. 8,3). "Nêle (Cristo) habita tôda a plenitude da divindade corporalmente" (*σωματικως*, isto é, segundo a Encarnação, Col 2,9). "Êle é a imagem do Deus invisível" (Col 1,15). "Segundo a geração humana veio também o Cristo que é (em si eternamente) Deus bendito sôbre tôdas as coisas eternamente" (Rom 9,5). "Todos inclinados para... a manifestação gloriosa do nosso grande Deus e Salvador Cristo Jesus" (*του μεγαλου θεου και σωτηρος ημων, κ.τ.λ.* 1., Tt 2,13). "Deus, ultimamente, nestes dias, falou-nos por meio do Filho... que é raio da sua glória e substancial imagem dêle" (Hebr 1,2 ss.).

**Os Padres** falam especialmente do Filho de Deus encarnado (Lc 1,32,35), mas também do Filho preexistente. *S. Clemente Romano* (Cor. 36, 2 e 4) chama — o "reflexo da majestade" (de Deus) a quem se aplica o dito: "Tu és meu Filho; hoje eu te gerei". A segunda *carta de S. Clemente* começa assim: "Irmãos, êste é o conceito que devemos fazer de Jesus Cristo: considerá-lo Deus". *S. Inácio* fazia êste pedido aos Romanos: "Deixai que eu imite a paixão do meu Deus" (Rom. 6,3), e muitas vêzes nas suas cartas chama "Deus" ao Senhor Jesus. Êle "estava antes de todo tempo, com o Pai" (Mag. 6, 1) e "procede do único Pai" (Mag. 7, 1). É "o Filho único do Pai" e é "nosso Deus" (Rom. exórdio). "Dou glória a Jesus Cristo, o Deus que vos inspirou tal Sabedoria" (Esmirn. 1, 1; cfr. Ad Polic. 3). Segundo *Barnabé* Deus disse ao Filho: "Façamos o homem"; o Filho era antes do tempo (Ep. 5, 5; 6, 12); Êle mostrou-se na carne para que seu esplendor não nos deslumbrasse (5, 10).

A cristologia de *S. Justino* resume-se assim: Deus tem um Logos que também é Deus e se fêz homem no tempo. O Logos, porque nascido de Deus, chama-se *γεννημα* (as criaturas são *ποιημματα*); em numerosas passagens é dito: "Filho de Deus" e "o único e verdadeiro Filho de Deus" (*ο μονος ιδιως υιος; ο μονος λεγομενος κυριως υιος, Apol.* 1, 23; 2, 6). *S. Irineu* rejeita a dupla noção de Logos (*λ. ενδιαθετος λ. προφορικος*, Adv. h. 4, 2, 13, 2, e 8) e afirma a sua identidade de essência com Deus e sua eternidade. Êle é "Dei Verbum, immo magis ipse Deus, cum sit Verbum" (2, 13, 8). "Adest enim ei *semper* Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus" aos quais Êle disse: "faciamus hominem"



(4, 20, 1; 5, 1, 3). *Tertuliano*: "Hunc (o Logos, "Sermo", "Ratio") ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiæ" (Apol. 21). A regra de fé é: "Unicum Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam *οικονομιαν* dicimus, ut unici Dei sit et Filius, Sermo ipsius, qui ex ipso processerit..." as três Pessoas são "unius autem substantiæ, et unius status et unius potestatis, quia unus Deus" (Adv. Prax. 2; cfr. Adv., Marc. 2, 27). Mas mesmo ensinando a igualdade, parece que Êle cai no subordinacionismo: "Pater enim tota substantia est, Filius vero *derivatio* totius et *portio*, sicut ipse profitetur" (Jo 14, 28; Adv. Prax. 9).

*Clemente Alexandrino* diz que "ambos (o Pai e o Logos) são uma coisa sòmente (*εν*)". Assaz importante é o seguinte texto em que, explicando a primeira carta de S. João, cita o testemunho de um presbítero: "Quod ergo dicit: ab initio, hoc modo presbyter exponebat, quod principium generationis separatum ab opificis princípio non est. Cum enim dicit: quod erat a principio, generationem tangit sine principio Filii cum Patre simul exstantis. Erat ergo Verbum æternitatis significativum et non habentis initium, sicut etiam Verbum ipsum hoc est Filius, quod secundum æqualitatem substantiæ unum cum Patre consistit, sempiternum est et infectum" (Adumbrat. in I Ep. Jo.; ed. Stählin do *Corpus* de Berlim, *Obras de Clemente*, t. III, p. 210). *Orígenes*: "Et ipsa substantia Dei generatur" (Frag. Migne. 14, 1308); "nós adoramos, portanto, um só Deus, como já dissemos, o Pai e o Filho" (C. Cels. 8, 12).

O Concílio de Nicéia podia, portanto, apoiar-se sôbre a sólida doutrina da Escritura e da Tradição, quando fêz do *ομοουσιος* a senha da ortodoxia. E quando afirmou que o Filho procede do Pai, por geração (*γεννηθεις*) podia apelar, como veremos em seguida, falando das procedências, para o ensinamento claro da Escritura, embora sôbre êste ponto o ensinamento dos Padres apresentasse algumas deficiências. A determinação "gerado, não criado" (*γεννηθεντα, ου ποιηθεντα*) pôs fim às confusões. O testemunho dos outros Padres será referido quando tratarmos das *procedências*. Sua ortodoxia trinitária é, além disso, evidente: todo ensinamento subordinacionista depois do Concílio teria sido uma violação formal da doutrina da Igreja, e não podia continuar a ser julgado com aquela indulgência usada com os Padres antenicenos.

3. **Objeções dos arianos.** - - A Escritura contém não poucas expressões aparentemente contrárias à igualdade de essência entre o Pai e o Filho, o que se explica recordando que Jesus não estava sòmente com o Pai, na sua natureza divina, mas vivia também entre os homens, na sua natureza humana.

a) Assim Jo 14,28: "Pater maior me est", onde Jesus fala como homem. Menos exatamente alguns Padres, referindo estas palavras à procedência do Filho do Pai, afirmam que o Filho "ratione originis posterior (minor) quam Pater (est)" É evidente que tal explicação permanece ainda na ortodoxia.

http://www.obrascatolicas.com

b) Jo 5,19: "Non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem" (v. também, 5,26; 8,28; 17,7); palavras estas, que bem interpretadas referem-se à unidade interna da operação e conseqüentemente à unidade de essência e não significam absolutamente uma subordinação essencial.

c) Por vêzes está dito de Cristo que Êle se tornou ( *γενομενος* ), Rom 1,3; Gál 4,4; Hebr 1,4, Cristo "tornou-se" sòmente segundo a humanidade, pela união hipostática, sem que a divindade tenha sofrido qualquer mudança. Notável é a passagem de Jo 1,15, onde "depois de mim" na bôca do Batista refere-se a humanidade, ao passo que, "antes de mim" refere-se a divindade.

d) Jo 17,3: "Hæc est autem vita æterna ut cognoscant te, solum Deum verum et quem misit Jesum Cristum..." Esta passagem não apresenta nenhuma dificuldade quando se observa que Jesus quer opor o *único verdadeiro Deus* ao politeísmo pagão, e apresentar a si mesmo como aquêle que o revela e o manifesta sôbre a terra, e dá a salvação a todos os que crêem *nêle*. O conhecimento do Pai está ligado indissoluvelmente ao conhecimento de Cristo e condicionado a Êle. A passagem é ao mesmo tempo monoteísta e soteriológica, como a de Mt 11,27.

e) Na expressão "Filius Hominis" há uma subordinação nos confrontos do Pai; por ex.: Jo 5,27: "Potestatem dedit ei judicium facere quia Filius Hominis est" (alusão a Dan 7,13 ss.). E assim se interpreta Mt 26,64.

f) Quando S. Paulo, Col 1,15, chama a Cristo *πρωτοτοκος πασης κτισεως*, primogênito de tôdas as criaturas, esta expressão contém um tríplice significado: 1) relação de Cristo, como Criador, com a criação; 2) sua preexistência a tôda criatura; 3) seu nascimento do Pai, antes de tôda criatura e, por conseguinte, de tôda a eternidade.

g) A princípio, devido ao uso tradicional, punha-se em relêvo especialmente o "Pai" considerado Deus, por antonomásia *αυτοθεο* · razão porque a cristandade primitiva dirigiu ainda por muito tempo suas orações a Êle pessoalmente. Assim também a passagem I Cor 8,6, deve ser entendida como uma profissão de fé, sob forma de oração.

## § 52. O Espírito Santo.

Devemos demonstrar-lhe a *personalidade* e a *divindade*.

**1. A personalidade** do Espírtito Santo é mais difícil de se estabelecer do que a do Logos, porque *Pneuma* é neutro (*το πνευμα* ), e o mais das vêzes mesmo na Escritura designa uma fôrça impessoal *δυναμις*) e uma ação no mundo e na humanidade; e isso não só no Antigo Testamento (§ 48), mas também no Novo. Além disso, *Pneuma* é um nome comum para indicar a divindade em geral.



O *Antigo Testamento* fala do Espírito onde parece como ruah Elohim, uma fôrça impessoal, que produz a vida *natural cósmica* (Gên 1,2; 2,7; 6,3; Is 32,15; Ez 37,8-10; Zac 12,1; Sl 103,29 ss.; cfr. 32,6; 145,4-6; Jó 12,10; 34,14 ss.; II Mac 7,23; 14,46; Jd 16,17), como fôrça *sobrenatural carismática*: em José (Gên 41,38), nos setenta anciãos (Núm 11,17) em Sansão (Jz 14,6 ss.), em Gedeão (Jz 6,34), em Saul (I Rs 11,6), em todos os Profetas (Lumen profeticum) acompanhada, às vêzes, de um arrebatamento e de uma elevação física (Ez 3,12-14; 8,3; 11,1-24; 43,5; cfr. IV Rs 2,16 etc.): o escopo último dêste fenômeno é, aqui também, religioso. Êsse espírito carismático será conferido abundantemente ao futuro Messias (Is 11,1 ss.; 42,1-4) e à sua comunidade (Is 32,15; 44,1-3; Joel, 2, 28 ss.; Zac 12,10). Por fim, é atribuída ao Espírito também a *ação moral*, como a observância dos Mandamentos (Êx 11,19; 32,26; 37,14; 39,29; cfr. Sl 50,12 ss.; 142,10); é chamado às vêzes "Espírito Santo" (Sl 50,13; 142,10 segundo os setenta; 63,10 ss.; cfr. Dan 4,5.6.15; 5,11). Como princípio *ético* o Espírito é um dom reservado à futura época da salvação. *Jamais*, no Antigo Testamento, o Espírito aparece como ser subsistente, pessoa. No Novo Testamento o Espírito revela-se qual princípio de fôrça divina impessoal, mas sempre como espírito carismático; assim em João Batista, (Lc 1,15; Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16), em Isabel (Lc 1,41), em Zacarias, (Lc 1,35; cfr. Mt 1,18-20). Na vida de Jesus narrada pelos Sinópticos Êle inaugura a missão do Senhor (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21), leva-o ao deserto (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1), fá-lo voltar (Lc 4,14); fortifica-o e o faz exultar no exercício de sua missão (Lc 10,21). Jesus invoca-lhe o testemunho no Antigo Testamento (Mc 12,36; Mt 22,43) e apresenta sua obra como dirigida pelo Espírito Santo; a esta obra não se pode opor resistência sem se cometer um pecado imperdoável (Mt 12,31 ss.; Mc 3,28-30; Lc 12,10; cfr. Mt 12,28). Nos Sinópticos, especialmente em S. Lucas, o Espírito Santo constrói o reino de Deus, é o espírito carismático de apostolado; S. Paulo prega sobretudo o Espírito que nos santifica pessoalmente.

Mas o Espírito Santo aparece como *Pessoa* divina na passagem relativa ao pecado contra o Espírito; nesse texto é Êle pôsto no plano do Filho, e o pecado, no sentido em que dêle se fala, aqui, não pode ser cometido, segundo a doutrina de Cristo, senão contra um Deus pessoal; "todo aquêle que falar contra o Filho do Homem será perdoado, mas aquêle que tiver blasfemado contra o Espírito Santo, não será perdoado" (Lc 12,10 ss.). Segue-se imediatamente a promessa feita aos discípulos: quando fordes levados a um tribunal, não vos preocupeis procurando o que vos deveis dizer: "porque o Espírito

http://www.obrascatolicas.com

Santo no momento oportuno vos *ensinará* o que convém dizer". Êle exerce, portanto, a atividade pessoal do Paráclito. Assim a fórmula trinitária com que termina o primeiro dos Sinópticos é *preparada* e não é tão incompreensível como afirma a crítica racionalista. E ainda o é menos se se tiver presente também o *Evangelho de S. João*, onde o Espírito é, antes de tudo, uma graça carismática (Jo 4,10), simbolizada pelo vento e pela água (Jo 3,8; 4,10; 7,38-40; Apc 7,17; 22,1), como princípio da vida nova (Jo 3,5; 7,38-40). Cristo realiza por meio dêle sua obra (Jo 1,33; 3,34; 6,64). A comunidade cristã recebe a plenitude dêste Espírito depois da morte de Cristo (Jo 7,39).

Mas a personalidade é claramente afirmada em Jo 14,16-17 e 26: "Ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis... Paraclitus autem Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo *ille* ( *εκεινος*, depois do neutro *το αγιον πνευμα*) vos *docebit* omnia et suggeret vobis omnia quæcumque dixero vobis = Eu rogarei ao Pai e vos dará outro Paráclito, a fim de que permaneça sempre convosco, o Espírito de Verdade... o Paráclito, isto é, o Espírito Santo, que o Pai mandará em meu nome, Êle vos ensinará tôdas as coisas e vos lembrará tudo o que eu disse". Êsses são atos todos de inteligência e de vontade próprios de uma Pessoa. "Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre (Êle está, portanto, com o Pai) Spiritum Veritatis qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me = Mas quando vier o Paráclito que eu vos mandarei da parte do Pai, o Espírito de verdade que procede do Pai, Êle dará testemunho de mim" (Jo 15,26). "*Docebit* vos omnem veritatem. Non enim *loquetur* a semetipso sed quæcumque *audiet*, loquetur, et quæ ventura sunt annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo *accipiet et annuntiabit vobis* = Êle vos guiará por tôda a verdade, porque não falará por si, mas dir-vos-á quanto ouve, e vos anunciará as coisas futuras. Êle me glorificará porque receberá de mim para vos anunciar" (Jo 16,13-14).

Contra tôda tentativa antitrinitária, diteísta, modalista, observamos: 1) o têrmo Espírito Santo é gramàticalmente neutro ( *το πν. αγ.* Evangelista, porém, continua lògicamente no *masculino* ( *εκεινος*, 15,26; 16,13 ss.; 14,26). 2) As ações que lhe são atribuídas são pessoais: ensina, fala, recorda, consola, dá testemunho, conduz, anuncia, ouve: ações essas tôdas estritamente pessoais; 3) Êle é "o outro Paráclito" *ο αλλος παρ.* mas no mesmo nível de Cristo, logo, pessoal como Êle; sua personalidade mantém-se ou cai, se permanece ou cai a do Filho; 4) O Espírito Santo aparece realmente distinto do Pai e do Filho em 14,26, onde o Filho o invoca do Pai; em 14,26 onde está dito que o Pai o mandará em nome do Filho; em 15,26 onde se diz que Êle procede do Pai e dá testemunho do Filho; tôdas verdadeiras exposições trinitárias.



Se em 14,18 ss., o Filho promete também voltar, disso não se pode concluir sua identidade com o Espírito Santo como em 14,23 não se deduz a identidade do Filho com o Pai, pelo fato de que devem vir juntos. Em 20,22 fala-se do Espírito Carismático de ministério para o exercício da remissão dos pecados.

Também os *atos dos Apóstolos* mencionam a cada capítulo o "Evangelho do Espírito Santo", mas trata-se quase sempre do Espírito carismático que opera na Igreja. Todavia os Padres insistem em 5,3 ss., onde S. Pedro censura a Ananias por ter "mentido ao Espírito Santo" e conclui: "Non es mentitus hominibus, sed Deo" (*τω θεω*).

*S. Paulo* une a doutrina do Espírito Santo à da redenção. O Espírito Santo é o princípio da nova vida de graça, Espírito ético (como em Ezequiel). Os textos são numerosos e serão reproduzidos no *tratado da graça* (§§ 112 e 130). Como Espírito ético, opõe-se à carne, à sensualidade. Em S. João êsse Espírito ético é princípio de regeneração, remédio à fraqueza ontológica da criatura, incapaz, por si mesma, de vida divina. *Conhece S. Paulo o Espírito Pessoal, trinitário?* É ponto muitas vêzes contestado, mas devemos responder afirmativamente, fundando-nos 1) nas fórmulas trinitárias citadas no § 48; 2) nos numerosos *paralelos entre Cristo glorificado* e o Espírito Santo.

A personalidade do Espírito Santo emerge especialmente como em S. João do *Paralelo todo pessoal com Cristo glorificado*, que S. Paulo chama também *Espírito* (II Cor 3,17). Como Cristo habita em nós (Rom 8,10), assim, o Espírito Santo (8,9,11; I Cor 3,16); como somos glorificados em Cristo (Gál 1,2,17), assim o somos no Espírito Santo (I Cor 6,11); como somos santificados em Cristo (I Cor 1,2), assim o somos no Espírito Santo (Rom 15,16); somos marcados em Cristo (Ef 1,13) e no Espírito Santo (Ef 4,30), circuncidados em Cristo (Col 2,11) e no Espírito Santo (Rom 2,29), participamos de Cristo (I Cor 1,9) e do Espírito Santo (II Cor 13,13; Flp 2,1); ambos habitam em nós (Rom 8,9-11); somos templo de Deus (II Cor 6,16) e do Espírito Santo (I Cor 6,19). Êste paralelismo demonstra que o pneuma que nos é "dado" é o efeito de um *Pneuma pessoal que realiza com a Pessoa do Filho as mesmas* funções éticas.

Não se pode interpretar o Pneuma em S. Paulo como *simples personificação*, análoga às personificações da consciência, da lei, da morte, do pecado. As expressões pessoais que se lhe referem são muito numerosas, muito claras, muito pessoais. Jamais foi atribuída a tais noções uma "ação livre" como é atribuída ao Pneuma; de resto, além *destas* abstrações estão sempre os fatôres pessoais (Deus, o homem, Satanás). Acrescente-se que é dificílimo separar, aqui, o efeito da causa, o Espí-

http://www.obrascatolicas.com

rito Pessoal do Espírito impessoal, porque, quando se quisesse assumir como critério o fato de que *êste* Espírito, se vem ao homem, aí fica etc., é *impessoal*, deveríamos igualmente admitir a impessoalidade de Cristo e do Pai, pois êles também vem a nós e aí ficam.

2. A **divindade** e a *personalidade* individual do Espírito Santo, são particularmente afirmadas por três passagens: "Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei = O Espírito penetra tôdas as coisas, inclusive as profundezas divinas" (I Cor 2,10). "Nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in vobis? = Não sabeis que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? (I Cor 3,16 onde Deus = Espírito). E I Cor 12,4-11: "Idem autem Spiritus,.. idem autem Dominus (= Christus)... Idem vero Deus = Mas há um mesmo Espírito... Um mesmo Senhor... um mesmo Deus", onde o Espírito Santo aparece numa concepção trinitária, como dominador da comunidade cristã e livre distribuidor a cada um dos seus dons: "Hæc autem operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis *prout vult* = Tôdas estas coisas as opera um mesmo e único Espírito, que distribui a cada qual em particular os seus dons como quer".

*Resumo.* — Segundo Cristo e os Apóstolos, o Espírito Santo é uma personalidade subsistente por si, *Deus* como o Pai e o Filho, tão ìntimamente Deus, que está no mesmo nível do Pai e do Filho: e como o espírito do homem constitui o que de mais íntimo há nêle, assim o Espírito Santo penetra nas *profundezas* da divindade e conhece a Deus por si mesmo e não por meio das criaturas.

É verdade que na *revelação* aparece por último. Os discípulos de João que ouviram a pregação dos Profetas, como a do Batista, ainda não conhecem o Espírito Santo (At 9,2). É um fato singular compareçam as três Pessoas uma após outra e se testemunhem recìprocamente: o Pai dá testemunho do Filho e o Filho, do Pai; o Filho dá testemunho do Espírito Santo, e o Espírito Santo, do Filho: um é sempre exegeta do outro.

Na *teologia protestante* moderna, Tosetti enumera *cinco* concepções diferentes do "Espírito Santo": um efeito da fôrça divina, Deus mesmo (sentido modalista), o espírito da comunidade, uma personificação, o Cristo mesmo (Tosetti, Der Heilige Geist als göttl. Person in den Evangelien, 1918, p. 20).

**Os Padres.** — A fé trinitária dos Padres antenicenos é óbvia e clara; ao contrário, sua teologia continua um tanto obscura e isso acentuadamente mais com relação à terceira Pessoa, do que com a segunda. Quase todos tratam dos efeitos do Espírito Santo e repisam as palavras da Escritura: Recebemo-lo no Batismo, falou por meio dos Profetas e age nos Pneumáticos (Didakê, os Padres apostólicos Clemente, Inácio, Barnabé, Herma; os apologistas S. Hipólito, S. Irineu, cfr. *Tixeront*, Histoire des dogmes, 1).



O primeiro a compreender o espírito *trinitário* na sua divindade pessoal foi *Tertuliano*, único até S. Atanásio, ao qual podemos, todavia, acrescentar *Orígenes*, não obstante a duplicidade do seu pensamento. Afirma Tertuliano, contra Sabélio, ao lado da unidade de essência, a distinção das Pessoas; passando a seguir ao Espírito Santo, para formular esta proposição: "Credendum... ipsum eundemque et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum" (Adv. Prax. 2). Pelo que se refere à processão: "Spiritum non aliunde puto quam *a Patre per Filium* (ib. 4). De meo sumet (Jo 16,14), inquit (Christus), sicut ipse de Patris. Ita *connexus* Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit *cohaerentes;* alterum ex altero. Qui tres unum sunt, non unus (ib. 25). Tertius est Spiritus *a Deo et Filio*, sicut tertius a radice fructus ex frutice et tertius a fonte rivus ex flumine et tertius a sole apex ex radio" (ib. 8). Respeitante aos *efeitos*: "(Christum) misisse *vicariam* vim Spiritus Sancti, qui credentes agat (Præscrit. 13), doctor veritatis" (ib. 28). Talvez o seu ponto de vista montanista tenha contribuído para levá-lo a acentuar fortemente a personalidade do Espírito Santo.

*Orígenes* enumera as questões concernentes ao Espírito Santo, entre as que a Igreja ainda não definiu; ignora respostas suficientemente adequadas a tais questões e aproxima-se dos adversários, embora afirme não ser claro se o Espírito Santo é uma criatura do Filho ou o Filho de Deus. Pôsto, porém, que tudo é criado por meio do Filho, o Espírito Santo deveria ser, em rigor de lógica, sua obra (In Jo 2, 6, Migne, 14, 132; cfr. De princ. 1, præf. 4; 1, 3, 3, e 4; 2, 2, 1 e 7, 3; 4, 28; 5, 35; *Tixeront*, op. cit. I, 288 ss.).

O Concílio de Nicéia devia ocupar-se do Logos-Deus e não do Pneuma-Deus, detendo-se por êsse motivo na simples frase da regra de fé: "E (creio) no Espírito Santo". A teologia do Espírito Santo continuou, portanto, com suas deficiências subordinacionistas. Todavia, o Concílio de Nicéia dera, também aqui, um bom impulso, pois o ὁμοούσιος do Filho levava-a a avançar ainda mais. Vemos de fato que a idéia não tarda a desenvolver-se: como o Filho, assim o Espírito Santo não é sòmente pessoa, mas verdadeiramente Deus.

*S. Atanásio*, como fêz para o Filho, fêz também triunfar a teologia do Espírito Santo. Não agiu de modo completamente espontâneo, mas, para combater o bispo Macedônio, de Constantinopla e sua seita, que estendiam o Arianismo à terceira Pessoa, nova heresia que apareceu também no Egito. Em três cartas a seu amigo *Serapião*, bispo de Thmuis, no baixo Egito, S. Atanásio defendeu resolutamente a divindade do Espírito Santo (Ep. I, 3, 4), baseando-se na Escritura (Ad. Serap. 1, 4-6), na Tradição (ib. 1, 28), na razão. Apresenta uma prova simplicíssima, a prova *teológica*: negando-se a divindade do Espírito Santo, conclui-se que "a Trindade já não seria uma coisa só, mas compor-se-ia de duas naturezas diversas, dada a diferença de essência do Espírito... Que seria então esta noção de um Deus composto de

http://www.obrascatolicas.com

criador e de criatura?" (Ep. 1,2). "Nenhum elemento estranho misturou-se à Trindade, sendo ela indivisível e idêntica em si mesma. Basta isso para os crentes"; desnecessário avançar até onde sequer os querubins conseguem ver (ib. 1, 17); havendo, todavia, comparações que ajudam a entender como "a imagem, o reflexo, a fonte" (ib. 1, 20), mas "quem quererá separar o esplendor da luz, ou a sabedoria, do sábio?" (ib.).

O Espírito não é um anjo: há miríades de anjos, o Espírito é um só (ib. 1,27). O Espírito de Deus diviniza-nos, deve, portanto, ser Deus, não pode ser uma criatura (ib. 1, 23). Sôbre sua procedência, diz Atanásio que "Êle procede do Pai, enquanto deriva do Verbo (Logos) que é do Pai, e é enviado e dado pelo Verbo" (ib. 1, 20). Como o Filho é da essência do Pai, "assim torna-se necessário que também o Espírito, que é de Deus, seja da mesma essência, Espírito próprio do Filho" ( *ιδιον ειναι κατ'ουσιαν του υιιου* ... ib. 1, 25; cfr. 1, 20 e 21; 3,2). "A relação particular em que, como sabemos, se encontra o Filho, com relação ao Pai, será também, como veremos, a do Espírito, com relação ao Filho. E como o Filho diz: "Tudo quanto o Pai possui é meu", assim veremos que tudo isso é também, mediante o Filho, no Espírito Santo" (ib. 3, 1). "Na Escritura o Espírito não é chamado Filho, para que não seja julgado um irmão (do Filho); tampouco é chamado Filho do Filho, o que faria do Pai o avô, mas o Filho é chamado Filho do Pai e o Espírito Santo, é Espírito do Pai; e assim a divindade da SS. Trindade é uma, como uma é a fé (ib. 1,16).

Depois de S. Atanásio, a teologia grega não fêz progressos essenciais, embora S. Basílio e, sobretudo, S. Gregório Nazianzeno, tenham criado fórmulas mais precisas. Recordamos de passagem que a Igreja proibiu representar o Espírito Santo sob *forma humana*.

*Velhos e novos nicenos?* Os teólogos protestantes quiseram fazer esta distinção; afirmam que S. Atanásio teria entendido o *ομοουσιος* no sentido de *unidade* da essência (à maneira de Sabélio), enquanto os Capadócios tê-lo-iam entendido não no sentido de unidade, mas no sentido de *igualdade* de essência. Bardenhewer, ao invés, demonstra, por exemplo, que o mesmo S. Basílio, o mais suspeito, chega quase ao escrúpulo, para ensinar com precisão a unidade numérica: "Para que a distinção das Pessoas te seja bem clara, distingue o Pai do Filho; mas para não cair no politeísmo, proclama a unidade da essência ( *μιαν την ουσιαν* em ambas; assim cai Sabélio e são refutados os anómeos" (Serm. 24 c. Sab. et Ar. c. 3).

TERCEIRA SEÇÃO

## *O desenvolvimento doutrinal na Tradição*

O dogma não compreende sòmente a Trindade das Pessoas na unidade da natureza, mas também as relações recíprocas das Pessoas, como são determinadas pelas procedências. Trataremos por isso das procedências (c. I) depois, das relações que dela se derivam (c. II), voltaremos depois à unidade absoluta da vida de Deus (c. III) e concluiremos estudando a Trindade com relação à razão humana (c. IV).

CAPÍTULO PRIMEIRO

## AS PROCESSÕES DE DEUS

* Antepostas algumas idéias gerais sôbre as processões, devemos estudar primeiro a procedência ou a eterna origem do Filho (§ 53), depois, a do Espírito Santo (§ 54). De ambas as processões exporemos o dogma e a explicação especulativa. *

### As processões em geral.

1. Processão (processio, emanatio, *εκπορευσις, προβολη* ) significa, em geral, origem de um ser, de outro. O ser de que se tira origem chama-se *princípio,* enquanto o derivado chama-se *principiatum* (cfr. S. th. I, 84; 2; C. Gent. 2, 11), vocábulo cujo sentido é de *efeito originado*. O fundamento da processão é uma atividade (operatio) interna ou externa. Se a processão tem o seu têrmo *fora* do princípio, como nos casos do filho que procede do pai e do fruto da planta, diz-se transeunte, externa (proc. transiens, ad extra); se o procedente fica no princípio, como acontece com o pensamento, que procede da mente e o querer, da vontade, a processão é imanente, interna (immanens, ad intra). Em Deus há uma "processio transiens" pela qual recebem a existência as criaturas, e "uma processio immanens" que dá origem ao Filho e ao Espírito Santo. O dogma ensina que em Deus há sòmente duas processões imanentes. Os Gnósticos admitiam um número incalculável (os eônios), os modalistas negavam tôda processão e os subordinacionistas explicavam-na como "processiones ad extra", isto é, como atos da criação.

http://www.obrascatolicas.com

2. Que há processão em Deus é dogma de fé: a Escritura afirma-o claramente (Jo 8,42: "Ego ex Deo processi = eu procedo e venho de Deus". Jo 15,26: "Mittam vobis a Patre Spiritum Veritatis, qui a Patre Procedit = Mandar-vos-ei da parte do Pai o Espírito de Verdade, que procede do Pai". Que estas processões sejam imanentes, resulta da espiritualidade de Deus e é também dito pela Escritura: "Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum = O Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Êste estava no princípio, com Deus" (Jo 1,1-2).

3. Comparando as processões imanentes em Deus com as que se realizam nas criaturas espirituais, fácil será verificar que diferem essencialmente. a) Nas criaturas são acidentais, têm existência frágil e caduca; em Deus são substanciais, seu têrmo é uma Pessoa divina. b) Nas criaturas o procedente recebe o ser do princípio que o *produz* ou *causa;* em Deus o ser não é causado, mas *comunicado* (non causatum sed communicatum). Pelo que não se diz que o Pai é "causa Filii", mas "principium". Os Gregos, sôbre êste ponto, são um tanto imprecisos no modo de se exprimir e usam αιτια causa, por αρχη, princípio, como, nos primórdios fizeram alguns Latinos. c) Nas criaturas "o principium" e o "principiatum" são separados, pois o primeiro é causa do segundo; em Deus coincidem de modo absoluto; por uma única processão o Pai, é Pai, o Filho é Filho.

4. Ao *Pai* a Escritura não atribui origem alguma ou procedência; pelo que o Concílio de Florença diz: "Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se, et est principium sine principio = O Pai, o que é ou possui não o recebe de outrem, mas de si mesmo e é princípio sem princípio" (Denz. 704). Dado não proceder de modo algum, não se pense que tenha a paternidade da sua essência, de fato "illa res (essentia) non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur = A essência não é generante, nem gerada, nem procedente, mas é o Pai que gera, e é o Filho que é gerado" (Later. IV, Denz. 432). "Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus" (Symb. Athan.). Por isso é-lhe própria a "innascibilitas": é αγεννητος

5. Sôbre a questão se as processões são *necessárias* ou *livres*, *S. Tomás* assim se exprime: "Dicendum est quod *naturalis necessitas* secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet (Civ. 5, 10); unde voluntas appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate *libere* (!) amat se ipsum, licet de necessitate amet se ipsum. Et necessarium est quod tantum amet se ipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit se ipsum quantum est. *Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre,* non tamen possibiliter, sed *ex necessitate.* Nec possibile fuit ipsum procedere minorem Patre; sed necessarium fuit ipsum Patri esse æqualem, sicut et Filium qui est Verbum Patris" (De potent. 10, 2 ad 5).



6. *A explicação especulativa das processões remonta a S. Agostinho.* O grande doutor pensa justamente que a imagem de Deus não brilha em tôda a criação, como brilha no espírito humano. Não disse Deus querer fazer o homem à sua imagem e semelhança? A *Escolástica,* máxime S. Tomás, seguiu a psicologia agostiniana da Trindade e a aperfeiçoou.

a) S. Agostinho antes de iniciar a sua especulação quer afirmar energicamente que a Trindade é um mistério no verdadeiro sentido da palavra: a vida íntima de Deus é um mistério que nos será revelado sòmente no além. Durante a peregrinação terrestre Deus será sempre para nós "inexprimível" (Serm. 117). Sua especulação jamais procede independentemente, mas sòmente em perfeita adesão aos dados de fé. A princípio o bispo de Hipona servia-se também de imagens e analogias tiradas do mundo material. Depois de S. Justino e Tertuliano eram as imagens do sol e do raio, da luz que deriva da luz, da fonte e da corrente, da raiz e das plantas, imagens às quais, mais tarde, foi aduzido um terceido elemento: luz, esplendor, raio; fonte, corrente, foz; raiz, tronco, flor. Com estas imagens exprimiam-se bem dois fatos: 1) a *processão;* 2) a conexão interna ou a *unidade de essência.* Mesmo quando se usava a imagem do sôpro e da palavra, entendia-se em sentido material; o sôpro era uma emissão de ar e a palavra "vox es ore prolata", isto é, um rumor de ar.

Referindo-se à Escritura (Rom 1,17 ss.; Sab 13,1 ss.), S. Agostinho adotou também, como dissemos, essas imagens sensíveis, ainda que aí visse apenas um pálido reflexo da Trindade. Assim a sua primeira tríade é *"mensura, numerus, pondus"* (Sab 11,21), ou também *"modus, species, ordo"*. Estas três notas podem-se constatar em tôda a criação; elas têm também certa unidade espiritual e estão sempre intimamente conexas. Todavia o fundamento que as rege é a matéria, enquanto Deus é espírito absoluto.

b) Daí a razão porque S. Agostinho prefere as imagens que vê no espírito humano. "Trazemos em nós mesmos uma imagem de Deus, isto é, da Trindade; não certamente, uma imagem perfeita, ao contrário, muito afastada do modêlo, suscetível porém, de aperfeiçoamento para se lhe assemelhar cada vez mais: existimos, conhecemos o nosso ser, amamos nosso ser e nosso conhecer". Disso estou absolutamente certo pois que minha consciência no atesta imediatamente. "Mihi esse me idque nosse et amare certissimum est". *Ser, conhecer, amar* formam assim uma tríade espiritual (Civ. 11, 26). Mas S. Agostinho aí encontra algumas dificuldades: não consegue explicar a necessidade de sua união, pois a noção de ser é mais extensiva que



http://www.obrascatolicas.com

as outras duas; além disso, estas duas não podem ser estritamente deduzidas da primeira. Por isso não dá importância a esta analogia; nas "Confissões" (13, 11) diz não saber se corresponde à Trindade e no "De Trinitate" deixa de usá-la. Cfr. *Schmaus,* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, pp. 230 ss.

c) Mas alcança-se esta sólida união na tríade "*mens, notitia, amor*" pois a análise da noção de "mens" dá necessàriamente os dois outros elementos, o conhecimento e o amor. É evidente que "mens" aqui equivale a substância espiritual ou espírito em si. Que "mens" seja uma substância, S. Agostinho pode sem mais afirmá-lo, mas êle o afirma igualmente para "notitia" e "amor" e o prova com uma concepção muito vaga da substância. O espírito (mens) conhece a si mesmo imediatamente. Agostinho examinou a fundo êsse conhecimento imediato, distinguindo-o do conhecimento discursivo. Do conhecimento que o Espírito tem de si, nasce o amor para consigo mesmo: "nam si non se novit non se amat" (De Trin. 9, 3). Estas três fases da vida espiritual estão em relação recíproca e constituem uma unidade real; são noções relativas, não, porém, acidentais e sempre mantêm o seu caráter substancial; "non amor et cognitio tamquam in subjecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens, quia etsi relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quæque substantia" (De Trin. 4, 9, 5). Os atos do conhecimento e do amor de si, realizam-se inteiramente no íntimo da mente e por isso requer-se que a mente, o conhecimento e o amor sejam todos membros da mesma essência (ejusdem substantiæ, De Trin. 11, 4, 7). Assim, não obstante certa independência e realidade própria, deve-se afirmar que existem um no outro e gozam de verdadeira circunsessão: "quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus" (De Trin. 9, 5). Nessa tríade resulta claramente uma triplicidade: os três elementos formam uma unidade inseparável, todavia têm, cada um, o seu ser próprio e estão vinculados em íntima relação. "Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et tamen omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem" (De Trin. 9, 5).

Podemos com S. Agostinho admirar essa imagem da Trindade no íntimo do homem, mas importa não esquecer de que "mens" nesta construção ocupa um lugar mais importante do que "notitia" e "amor". vale dizer, que é "substantia" de maneira mais intensa que as outras duas e, por conseguinte, representa não só o Pai, mas a divindade inteira.

d) O grande pensador serve-se de uma terceira tríade: "memoria, intelligentia, voluntas". Aqui também apela-se, para a certeza, à prontidão da consciência. Sôbre o conteúdo dos três elementos não pode haver dúvida alguma. São realmente distintos e, todavia, formam uma unidade sôbre a base da única essência da alma. A alma ou espírito enquanto recorda, chama-se memória; enquanto conhece, inteligência; enquanto quer, vontade. Na unidade de essência os três elementos são uma unidade substancial, pois em cada um encontra-se tôda a substância da alma. Estão também em íntima relação entre si e por isso são três: "Eo vera tria quia ad se invicem referuntur" (ib. 10, 11, 18). S. Agostinho, além disso, ensina a completa igualdade dos membros: cada membro é igual tanto a outro como a todo o conjunto de modo que sua soma não constitui maior realidade que cada membro em particular: "Non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula" (ib. 10, 11, 18). De fato, a memória percebe e abraça a si mesma e o conteúdo da inteligência e da vontade a um só tempo; a inteligência, por sua vez, tem consciência de si, como também da memória e da vontade; a vontade quer a si mesma e quer também à memória e à inteligência, pondo-as a seu serviço e usando delas. Em resumo: "quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, æqualia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis" (ib. 10, 11, 18). Esta trindade psicológica está assim condicionada e fundada interiormente, porque os três membros se exigem recìprocamente.



e) Se confrontarmos as duas tríades, fácil será constatar que a segunda é melhor do que a primeira e por isso S. Agostinho usa-a mais freqüentemente. Na tríade "mens, notitia, amor", não há estrita igualdade, pois "mens" é mais que "notitia" e "amor" enquanto substância que se opõe às duas atividades. A igualdade é, ao invés, perfeita na tríade "memoria, intelligentia, voluntas", pelo que ela é mais apta a servir de imagem da Trindade divina, na qual o ser único e absoluto de Deus subsiste em três pessoas distintas, constituídas de relações internas. Nem sempre S. Agostinho separa claramente as duas tríades, mas é evidente sua predileção pela segunda. Note-se, embora de passagem, que essa tríade ilumina também a tese agostiniana: "omnia opera Dei *ad extra* indivisa sunt".

## § 53. A processão do Filho.

### O dogma.

**A Segunda pessoa procede da Primeira por via de geração, e por isso é seu Filho. — (*De fé*).**

**Explicação.** — O Símbolo de S. Atanásio diz: "Filius a patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus". Todos os Símbolos de fé tem: "credo in Filium"; o de Nicéia: "Genitum non factum".

**Prova.** — A processão do Filho é afirmada, não verbalmente, mas realmente, em tôdas as passagens bíblicas nas quais o Lo-

http://www.obrascatolicas.com

gos-Deus é chamado *Filho* (§ 51). Êle é Filho no sentido próprio da palavra; as declarações de Cristo sôbre si mesmo, e os Apóstolos distinguem-no intencionalmente dos filhos em sentido impróprio e adotivo. É filho por natureza (φυσει) e não por adoção (θεσει). A afirmação é particularmente clara em Jo 5,18, onde se fala do "Pater *proprius* Filii", e em Rom 8,32, onde, vice-versa, trata-se do "Filius *proprius* Patris". Em ambos os casos encontra-se ιδιος Portanto, nasceu verdadeiramente do Pai. Conseqüentemente a sua processão é uma verdadeira geração (generatio, γεννησις). E como o Pai não tem outro Filho natural, êste é chamado "Filho único" ( μονογενης παρα πατρος, ο μονογενης υιος Jo 1,14,18), ou também, "Filius proprius" (Rom 8,32). O conceito "geração" resulta claramente de μονογενης, embora alguns teólogos julguem poder fundá-lo também sôbre algumas expressões dos Salmos como: "Ego hodie *genui* te" "ex utero ante luciferum *genui* te" (Sl 2,7; cfr. Hebr 1,5 e Sl 109,3; cfr. Mt 22,43 ss.) e nos Prov 8,22 ss., como no Eclo 24,5, onde a Sabedoria hipostatizada é apresentada como "gerada desde tôda a eternidade" e "primogênita antes de tôdas as criaturas". Os Padres, que interpretam o Antigo Testamento como profecia do Novo, atribuem grande importância a êsses textos, sobremaneira no tempo das controvérsias trinitárias. Ditos textos constituem pelo menos a fonte da *prova da Tradição*. Por isso a Escritura ensina duas importantes verdades concernentes à segunda Pessoa: 1) que ela é o Filho do Pai, da primeira Pessoa; 2) que nasceu do Pai, gerada, e logo, Filho no sentido natural do têrmo, diferentemente dos *filhos adotivos*, tornados tais, por graça e dos quais fala João 1,14.

Os Padres. — Concordemente, afirmam êles que o Filho procede do Pai, mas sôbre o modo dessa processão, até o Concílio de Nicéia, têm suas próprias opiniões. Os *apologistas* chamam a processão, conforme à terminologia alexandrino-platônica, emanação ou emissão ( προβολη). Tertuliano chama-a *"prolatio"*. Mas ao lado dêsses têrmos não faltam os bíblicos de geração e nascimento. Entendessem os apologistas unir a processão a uma especulação cosmogônica, teriam devido ater-se estritamente a Jo 1,1 ss., o qual não concebe o Logos à maneira neoplatônica, primeiro como atributo divino (Sabedoria, λογος ενδιαθετος) e depois como pessoa divina (λογος προφορικος), mas o apresenta como pessoal e eterno junto de Deus. Clemente e Orígenes rejeitam os têrmos emanação ou emissão dos apologistas, porque podem significar separação e temporalidade; atém-se a "nascimento" e a "Pai", o que fazem tanto mais felizmente por deduzirem da paternidade eterna a geração eterna (*Clemente*, Adumbr, Migne, 9, 734; *Orig.* In Jer. hom. 9, 4: αει γενναται ο σωτηρ υπο του πατρος, Migne, 13, 357).



Tertuliano, no *Adv. Prax.* usa diversas expressões: O Filho "ex ipso processit" (c. 2); *"prolatum* dicimus Filium a Patre, sed non separatum; protulit enim Deus sermonem sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istæ species προβολαι sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt" (c. 8). "Filius derivatio totius (substantiæ) et portio" (c. 9). "Quem ex semetipso *proferendo* Filium facit" (Adv. Marc. 2, 27). Claro que após à negação ariana da geração, o modo de falar dos Padres foi mais preciso e uniforme, tanto mais que em Nicéia tinha sido fixado o têrmo γενναστα.

À pungente questão dos Arianos, se a geração fôra voluntária ou necessária, *S. Atanásio* responde, que não aconteceu nem "voluntate" nem "necessitate", mas "natura" (Orat. 4 Arian. c. 3, 61; Migne, 26, 452); *S. Gregório Naz.*: "non ex voluntate sed cum voluntate"; *S. Tomás*: "Non est voluntas præcedens nec tempore neque intellectu, sed solum voluntas concomitans" (De potent. 2, 3).

### Explicação especulativa da geração.

1. A explicação é fundada sôbre a especulação agostiniana do Logos-Verbum. Através de Jo 1,1, esta especulação desenvolveu-se bem depressa, ganhando larga difusão, embora antes de S. Agostinho, tanto os Gregos como os Latinos, entendessem o têrmo Logos materialmente e o explicassem qual revelação divina aos homens. "O *Logos* não os impele a caracterizar formalmente a geração como um ato do pensamento divino", nota *Schmaus*, op. cit. p. 72. Também S. Agostinho, no início, entendeu a palavra "Verbum" segundo a economia da salvação, como manifestação de Deus aos homens. Por certo, sob êsse ponto de vista podem-se fazer belas alusões à Palavra, como fazem não só o Antigo Testamento, senão também o Novo e Jesus Cristo mesmo (cfr. Mt 4,4 etc.). Mas bem depressa S. Agostinho distinguiu a palavra exterior da interior, o "Verbum mentis", dêle servindo-se para explicar a geração do Filho. "Há também uma palavra que permanece interior aos homens, pois a pronunciada é apenas um som. Há uma palavra que é prolatada e dita de modo verdadeiramente espiritual" (Jo 1,8). A distinção entre palavra interior e exterior já fôra feita pelos estóicos e pelos apologistas ( λογος ενδιαθετος e λογος προφορικος ). "Como a tua alma é espírito, assim a palavra que concebeste é espírito, pois ainda não se revestiu de som, que a divide em sílabas, mas fica em ti, no espelho da inteligência; justamente assim Deus produziu a sua palavra, isto é, gerou o Filho" (In Jo. 14,7).

Dêsse modo, atinge S. Agostinho dois pontos importantes: 1) a distinção entre o Pai que fala e o Filho que é falado; 2) a relação entre os dois, pois entende a palavra como relação com o Pai.

Como o Filho supõe e inclui o Pai, assim a Palavra supõe e inclui aquêle que fala; a Palavra refere-se sòmente à pessoa: "dicitur relative Filius, dicitur et Verbum et Imago et in omnibus his vocabulis

http://www.obrascatolicas.com

his ad Patrem refertur" (De Trin. 5, 13, 14). A Palavra é, portanto, para S. Agostinho, o nome próprio da segunda Pessoa. Não se pode imaginar o Pai sem sua Palavra, porque dela privado, não poderia nem pensar nem falar. Como o Pai não pode ser *alogos*, assim não pode ser sem Verbo. "Proinde tanquam seipsum dicens Pater genuit Verbum": o falar do Pai, o seu pensar-se, constitui a geração do Filho.

Além disso, a Palavra é (como o Filho) uma *relação:* não uma relação acidental, como no homem que fala, mas substancial. O Filho não *possui* a Palavra, mas *é* a Palavra do Pai, pois em Deus nada há de acidental; nêle tudo é substancial, sobremodo a sua Palavra, que é a expressão de si mesmo. Entende-se que tal palavra seja *intemporal* e *imutável,* pois que a Palavra é Deus. "Deus gerou fora do tempo a sua Palavra, com a qual criou todos os tempos" (In Jo. 14,7). Palavra é conceito relativo, e, sendo a personalidade em Deus uma relação, "Verbum" é uma hipóstase divina como "Filius". Entre o Pai e o Filho, entre aquêle que fala e aquêle que é falado, há perfeita *igualdade de essência.* "Seipsum dicens Pater genuit Verbum *sibi aequale* per omnia". E por que? "Non enim seipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus verbo quam in seipso". Por isso a Palavra é "vere veritas: quoniam quidquid est in ea scientia, de qua genitum est, in ipso est". De onde a conclusão: "Novit itaque omnia Pater in seipso; novit in Filio, sed in seipso tanquam seipsum, in Filio tamquam Verbum suum quod est de his omnibus quæ sunt in seipso" (De Trin. 15, 14, 23; cfr. 7, 1, 1). S. Agostinho encontra, assim, identidade perfeita entre o Filho e o Logos: "Eo quippe Filius quo Verbum et eo Verbum quo Filius" (ib. 7, 2, 3). A completa igualdade do Filho com o Pai funda-se no perfeito conhecimento que o Pai tem de si mesmo, pois êste conhecimento é plenamente adequado, sua expressão pessoal é também igual ao Pai que conhece.

2. Podemos ainda perguntar-nos: que objetos abraça o conhecimento que o Pai tem de si mesmo e exprime no Filho? Resposta: "Omnia, quæ substantialiter habet, in coæterno sibi Verbo suo dixit quodammodo" (ib. 15, 21, 40); portanto, também os sêres criados, "quæ per Verbum facta sunt operativa potentia" (De div. quæst. 83 q. 63). O conteúdo da criação estava, desde tôda a eternidade, em Deus "idealiter", formando o complexo das "idéias eternas", mas essas idéias do mundo não são em Deus uma necessidade pela qual teria *devido* criar; são antes, o conteúdo do seu livre querer e, sob êste particular aspecto, encontram a sua expressão no Filho. Não lhe são portanto um elemento constitutivo como se tivessem contribuído para o determinar, tornando-o mesmo por isso, delas dependente; são um puro objeto de conhecimento divino. Na doutrina trinitária panteística do neoplatonismo, o Logos era dependente da criação e por ela condicionado. Mas S. Agostinho não é, absolutamente, panteísta: distingue claramente Deus das criaturas e coloca o Logos cristão tão no alto, acima da Criação, que o faz perfeitamente igual ao Pai; além disso reconhece como único princípio da criação, tôdas as três divinas Pessoas juntamente. Veja-se o *tratado da criação.*



3. *S. Tomás* retoma e desenvolve com tôda a sua precisão escolástica a meditação psicológica de S. Agostinho. No *Compendium theologiae* afirma primeiro a existência do Verbo (c. 37), explicando em que sentido se pode dizer que em Deus há uma palavra (Verbum). "Para o compreendermos, escreve êle, devemos recordar que Deus conhece e ama a si mesmo e que nêle o conhecimento e o amor são todo seu ser e sua mesma essência. Ora, se Deus conhece a si mesmo e o conhecido está no conhecente, é necessário que Deus esteja em si mesmo, como o conhecido no conhecente. Mas o conhecido enquanto está no conhecente é, por assim dizer, a Palavra da inteligência (do espírito conhecente), pois com a palavra externa exprimimos apenas o objeto interno da inteligência. Oportet igitur in Deo ponere Verbum ipsius".

Afirmada a existência do "Verbum", S. Tomás passa a demonstrar como Êle tem origem *por via de geração.* Define-se esta: "Origo viventis a princípio vivente conjuncto: et hæc proprie dicitur nativitas". O "principium" e o que dêle tem origem (principiatum) devem ser vivos, pois a geração é um ato vital. Com "conjuncto" exprime-se a comunicação da natureza própria do genitor ao gerado. Êle acrescenta que o gerado deve proceder "secundum rationem similitudinis in natura ejusdem speciei", por forma a ter uma essência igual e semelhante ao genitor. Ora não é difícil ver que a processão do Verbo tem caráter de geração (de um ato vital). "Procedit enim per modum intelligibilis actionis: quæ est operatio vitæ: et a principio conjuncto" (pois entre o pensamento e o seu objeto existe a mais íntima união). "In similitudinem naturæ" (pois a concepção da inteligência é a semelhança do objeto concebido). O gerado, enfim, está com o genitor "in eadem natura exsistens quia in Deo idem est intelligere et esse" (em Deus o conhecimento e o ser são objetivamente a mesma coisa, S. th. I, 27, 2).

A fim de que, então, entendêssemos a geração em sentido carnal, a Escritura usa o têrmo "Palavra", cujo significado é espiritual. Semelhantemente usando-se o têrmo "palavra" devemos pensar numa substância e não num acidente, que vai e passa como a palavra do homem; em Deus, de fato, "intelligere", "intellectum" e "esse" são objetivamente idênticos: tudo o que está em Deus é substância. A "Palavra" está com o Pai que a pronuncia, "ejusdem substantiæ" ou "naturæ", justamente como o define a Igreja "consubstantialem Patri". Esta definição sintetiza tudo o que dissemos.

4. Da natureza da geração divina entendida como conhecimento que Deus tem de si mesmo, segue-se imediatamente que a geração é um ato eterno, permanente, necessário. Sabemos não haver em Deus passagem da capacidade de agir à atividade, da potência ao ato, mas que nêle tudo é "actus purus", atividade permanente. Como em Deus

http://www.obrascatolicas.com

a vida de inteligência é eterna, necessária, sempre em ato, assim a geração espiritual é nêle eterna, necessária e sempre em ato. Eternamente completo e perfeito, e não em contínuo devir, como pensa a filosofia de Hegel, jamais deixa de ser. Não fôsse eterno o ato de conhecimento, Deus não seria Deus; deixasse de ser, Deus já não seria Deus, pois não teria vida interior e de fecundidade. Assim nos Padres, contra Ário, que afirmava uma criação temporal do Filho, citam continuamente o Salmo 2: "*Hodie* ego genui te" e entendem "hodie" como um eterno "nunc stans", porque persuadidos de que o Filho jamais faltou ao Pai, e que êste jamais foi *αλογος*

Na Escolástica primitiva e mesmo mais tarde, alguns autores pensam se deva dizer: "Filius semper natus est" outros, ao invés: "Filius semper nascitur". Divergência puramente verbal. Uns e outros consideram apenas um dos aspectos e têm razão, do seu próprio ponto de vista. O Concílio Lateranense IV proclama: "Absque initio, semper ac sine fine, Pater generans, Filius nascens, et Spiritus Sanctus procedens" (Denz. 428). Não se deve, portanto, pensar numa Pessoa anterior ou posterior às outras, pois "in hac Trinitate *nihil* prius aut posterius, nihil maius vel minus, sed totæ tres Personæ coæternæ sibi sunt et coæquales" (Simb. athan.). O Pai não deve ser imaginado anterior ao Filho, já que não há em Deus paternidade sem filiação: Pai e Filho são noções relativas. A filiação é tão necessária ao Pai para ser uma Pessoa como a paternidade o é para o Filho para ser uma Pessoa. A existência de cada uma das Pessoas, humanamente falando, está estritamente ligada à das outras.

5. Concluindo, lembramos que S. Paulo na carta aos Efésios (5,4), diz que do Pai trinitário deriva "tôda paternidade no céu e na terra". *Nós* falamos de Deus servindo-nos de noções análogas, porque dêle não as possuímos absolutas, mas cumpre evitar considerar a verdade conhecida por analogia como a verdade pròpriamente dita e dela fazer a medida de tal verdade absoluta. Ao contrário, além de nossas idéias análogas e imperfeitas, as verdades correspondentes existem em Deus em tôda sua perfeição e grandeza. Observa, por isso, S. João Damasceno: "É necessário notar que os nomes de paternidade, filiação e processão não foram transportados por nós à divindade, mas desceram da divindade para nós" (De Fide orth. 1, 8).

6. *Imago, εικων* imagem é, ao lado de *verbum*, um têrmo que designa a segunda Pessoa. Encontra-se na Escritura, os Padres usaram-no muitas vêzes e S. Agostinho examinou-o a fundo (Schmaus, op. cit. pp. 363 ss.). Cristo é, Hebr 1,3: "splendor gloriæ Dei, *απαυγασμα της δοξης και χαρακτηρ της υποστασεως αυτου [θεου]*"; II Cor 4,4: "qui est imago Dei, *εικων του θεου*"; Col 1,5; "qui est imago Dei invisibilis, *εικων του θεου, του αοραιου*". Sintetizando, observa S. Tomás que na expressão *verbum* encontram-se as mesmas propriedades que em *Filius*, todavia, o nascimento eterno do Filho, que é sua propriedade pessoal, é expressa com diversos nomes para designar diversamente a



única perfeição, "Nam ut ostendatur connaturalitas Patri, dicitur *Filius;* ut ostendatur coeternus, dicitur *splendor;* ut ostendatur omnino similis, dicitur *imago;* ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur *verbum*. Não basta um nome para exprimir tanta riqueza de realidade" (S. th. I, 24, 2 e 3).

A teologia posterior, analisando as noções de imagem e esplendor, procura projetar maior luz sôbre a personalidade do Filho (cfr. *Pesch,* vol. II, ed. 4, pp. 312 ss.; *Schmaus,* op. cit. pp. 361 ss.). A noção de imagem implica três elementos: a) a semelhança com aquilo de que é imagem: modêlo e imagem devem corresponder. Por isso, b) a imagem deve ser uma verdadeira imitação do modêlo e não uma concordância acidental. S. Agostinho: "Omnis imago similis est ei cujus imago est; nec tamen omne quod simile est alicui est imago ejus... Imago enim tunc est cum de aliquo exprimitur". Êle exige ainda uma terceira condição: "Si alter ex altero *natus* non est, nullus eorum imago alterius dici potest" (De Genesi ad litt. 57). Sòmente a semelhança e sòmente a derivação de um ser de outro não constitui a noção precisa de imagem; é necessário: c) que o modo de derivação tenha por objeto formal a produção de uma imagem. Por isso não nasce imagem *natural* senão por *geração* e sòmente o Filho é, falando a rigor, imagem do Pai. E o é não só pela posse da mesma natureza, mas também em fôrça de modo de origem. Se os Padres Gregos chamam por vêzes o Espírito Santo de imagem do Filho, com esta expressão entendem sòmente que o Espírito Santo procede do Filho e o manifesta.

## § 54. A processão do Espírito Santo.

### O dogma.

**A Terceira Pessoa procede por expiração da Primeira e da Segunda, como de um só princípio. — (*De fé*).**

**Explicação.** — A primeira definição da processão, emitida no ano de 381, em Constantinopla (Denz. 86; cfr. 83), em oposição à heresia que afirmava ser o Espírito Santo uma criatura do Filho limita-se a afirmar que o Espírito Santo procede do Pai (*το πνευμα το αγιον... το εκ του πατρος εκπορευομενον*). O Símbolo Atanasiano: "Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens" (Denz. 39). O Concílio XI de Toledo: "Nec enim de Patre procedit in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ad utrisque processisse monstratur" (Denz. 277). Anàlogamente o Símbolo de Leão IX († 1054; Denz. 345) e o Later. IV (Denz. 428). *Contra os Gregos,*

http://www.obrascatolicas.com

que rejeitam o *Filioque*, são dirigidas as seguintes definições do II Concílio de Lião (1274): "Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tamquam ex duobus principiis (como os gregos recriminavam aos Católicos), *sed tamquam ex uno principio*, non duabus spirationibus (pois que duas expirações teriam como conseqüência dois "expirados") sed unica spiratione procedit" (Denz. 460; cfr. 463). O Concílio de Florença: "Spiritus Sanctus ex Patre et Filio, æternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio et ex utroque æternaliter, tamquam *ab uno principio et unica spiratione procedit*". Reafirmando-se ainda, que o "Filioque licite et rationabiliter" foi acrescentado ao Símbolo (Denz. 691; cfr. 703, 994, 1084).

**Prova.** — Jesus Cristo ensina, antes do mais, que o Espírito Santo procede do Pai: "Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a *Patre*, Spiritum veritatis, *qui a Patre procedit*, ille testimonium perhibebit de me" (Jo 15,26). Os Gregos vêem nesta passagem a processão "ex Patre"; os Latinos vêem aí também a processão "ex Filio"; os Protestantes, ordinàriamente, o entendem no sentido de missão temporal.

*Schanz* escreve: "A relação trinitária no sentido dos ocidentais é aqui *pressuposta*, pois, o Espírito Santo, indubitàvelmente considerado como Pessoa, é pôsto na mesma relação com o Pai e com o Filho". Mas Jesus Cristo repetindo "a Patre" entende indicar a razão profunda da verdade do seu testemunho e, por conseguinte, afirmar que o Espírito dirá a verdade sendo "de" Deus, "do" Pai. Cumpre ainda não perder de vista a concepção tradicional. O Concílio de Constantinopla (381) refere-se a esta passagem porque quer demonstrar a divindade do Espírito Santo e sua adoração da parte dos fiéis.

Com justiça diz-se que S. João põe a sua teologia num plano que domina os tempos e o espaço e, portanto, descreve a realidade mais como é em Deus e na eternidade, do que como aparece no mundo e no tempo, o que é verdade não só para o Filho e sua relação pessoal com o Pai, senão também para o Espírito Santo. Daqui a razão porque Êle repete que o Espírito é "Espírito do Pai" ( *πνευμα του πατρος*, Mt 20,10); o Pai o dá (Jo 14,16), envia-o, diz Jesus, no meu nome (ib. 14,26), eu o envio da parte do Pai (ib. 15,26). Sem sombra de dúvida, essas expressões concernem à relação pessoal do Espírito Santo com o Pai e com elas S. João entende, essencialmente, pôr em foco sua imagem divina e a fonte de sua origem, onde precisamente reside a garantia de sua eficaz ação sôbre a terra. Por fim, Jesus Cristo estabelece um paralelo entre Êle e o Espírito Santo; da mesma forma que o Filho age como vê e entende de seu Pai (Jo 8,26,28; cfr. 7,16; 12,49 ss.; 5,19 ss.); assim o Espírito Santo "non loquetur a semetipso, sed quæcumque audiet (futuro indeterminado) loquetur" (Jo 16,13); "de meo accipiet" (ib. 16,14). Sem dúvida, portanto, é necessário entender a passagem no sentido trinitário imanente e não no sentido transeunte concernente à história da salvação, e ver aí pelo menos o ensinamento da processão "ex Patre".



O *Filioque*, que aparece no Ocidente com S. Agostinho, não se encontra formalmente na Escritura. Daí porém, é possível tirarmos os seguintes elementos de prova: antes do mais, o Espírito Santo é muitas vêzes unido ao Filho: *το πνευμα Ιησου* (At 16,7); especialmente em S. Paulo onde aparece ordinàriamente como Espírito de Deus (*το πνευμα του θεου*, por ex.: Rom 8,9,11,14; I Cor 2,11,14; 3,16; 6,11; 7,40; 12,3; II Cor 3,3; Ef 3,16; Flp 3,3). A êsse propósito deve-se notar que na I Cor 2,12, temos *το πνευμα το εκ του θεου* e que, portanto, S. Paulo tem sempre presente o genitivo *de origem*. Mas o Apóstolo fala também do *πνευμα Χριστου* (Rom 8,9; Flp 7,19), *πνευμα κυριου* (II Cor 3,17), *πνευμα του υιου* (Gál 4,6) e, portanto, também aqui devemos pensar no genitivo de origem e ver aí pelo menos o "vestígio" da processão "ex Patre Filioque".

Em *S. João* encontramos a comparação entre o Filho e o Espírito Santo: o Filho dá testemunho do Pai (6,46; 8,26,38; 18,37), o Espírito dá testemunho do Filho (15,26); o Filho glorifica o Pai (17,4), o Espírito glorifica o Filho (16,14); o Filho diz sòmente o que ouve e vê no Pai, (12,49; 7,16); o Espírito "diz tudo o que ouve... recebe do que é meu" (16,13-14). Como o Filho é enviado pelo Pai, assim o Espírito é enviado pelo Filho (15,26; 16,7). Essas enunciações, porém, não devem ser entendidas unilateralmente, como se o Espírito dependesse só do Filho e fôsse filho do Filho; ao contrário, a dependência do Espírito do Pai é afirmada explicitamente e *antes* da que tem do Filho: o Filho manda-o do Pai (15,26); o Espírito "toma do meu", mas "tudo o que o Pai tem é meu, por isso disse que Êle recebe do meu" (16,14,15). Daqui a fórmula abreviada: "qui a Patre procedit" (15,26). O Pai é também princípio do Filho e por isso o Espírito vem do Pai, "no nome" do Filho (14,26), ou pela oração do Filho (14,16). O *Apocalipse* exprime simbòlicamente êste pensamento ao dizer que o anjo "ostendit mihi fluvium aquæ vitæ (símbolo do Espírito, Jo 7,38 ss.) splendidum tamquam crystallum, *procedentem de sede Dei et Agni*" (22,1).

**Os Padres latinos.** — Dado que a Escritura contém sòmente "procedens a Patre", os Padres não ousam, no princípio, ir além. O *Filioque*, formalmente falando, aparece pela primeira vez em S. Agos-

http://www.obrascatolicas.com

tinho, sendo porém, objetivamente, mais antigo. Encontramo-lo em *Tertuliano* e *Orígenes,* mas em sentido subordinacionista (§§ 51, 49). Em *S. Hilário* encontra-se "qui Patre et Filio auctoribus confitendus est" (De Trin. 2, 29); e em *Mário Vitorino,* "Spiritus a Christo accipit" (Jo 16,15, Migne, 8, 1048), expressão que será depois tantas vêzes repetida. *S. Ambrósio* explica Jo 16,15, entendendo a essência que o Espírito recebe do Filho (In Lc. 8, 66; cfr. De Spir. Sancto, 2, 118). Mas ao usar a frase "procedit a Patre et Filio" interpreta-a no sentido da processão temporal e não no da eterna (De Spir. Sancto, 1, 20; Tixeront, op. cit. 2, p. 271).

*S. Agostinho*: "Nec possumus dicere, quod Spiritu Sanctus et a Filio non *procedat*: neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur" (De Trin. 4, 20, 29; cfr. C. Maxim. 2, 14, 1; In Jo. 39,7). "Spiritus Sanctus de Patre *principaliter,* et ipso sine ullo temporis intervallo dante (isto é, ao Filho) *communiter de utroque procedit*" (De Trin. 15, 26, 47). Não procede, porém, como *Filho*: "Non igitur ab utroque est genitus, sed *procedit* ab utroque" (ib.). Mas com esta afirmação não se introduzem em Deus dois princípios, o Pai e o Filho? "Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, *non duo principia*" (ib. 5, 14, 15). Por isso o Espírito Santo procede do Pai "principaliter" porque o Pai comunica ao Filho tanto sua substância como a "vis spirandi Spiritum" (ib. 15, 17, 29: cfr. 47 e 48). Se perguntarmos a S. Agostinho de que modo esta "processio Spiritus" se distingue da "generatio Filii", responde êle, que isso é um mistério tal que nos será revelado sòmente na vida beatífica (ib. 15, 25, 45; cfr. 9, 12 ss.).

Os *sucessores de S. Agostinho* sofrem todos sua forte influência, sendo, inútil citá-los (Tixeront, III, p. 335). A partir do ano 400, o *Filioque* é geralmente aceito e incorpora-se à Liturgia (Denz. 86).

**Os Padres gregos.** — Orígenes é o primeiro a ensinar, ainda que com verniz subordinacionista, que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. "Nós que confessamos três hipóstases, o Pai, o Filho e o Espírito Santo e cremos que nada é improduzido, exceto o Pai, dizemos, conforme à piedade e à verdade, que tudo tendo sido feito pelo Verbo, o Espírito Santo é o mais sublime de todos os sêres introduzidos pelo Pai por meio do Cristo" ( *παντων των υπο του πατρος δια Χριστου γεγενημενων* , In Jo. 2, 6, Migne, 14, 128).

*S. Atanásio* defende a absoluta divindade do Espírito Santo contra os arianos; ensinando, além disso, a processão do mesmo Espírito, pondo-o em relação, juntamente com o Logos, com a redenção temporal. Mas não foge ao Santo Doutor o aspecto *imanente* da processão: "O Espírito Santo, emanação ( *εκπορευμα* ) do Pai, está *sempre* nas mãos do Pai que o manda e o Filho que no-lo traz" (Exp. fidei, 4). O Espírito Santo: "que procede do Pai, pertence ao Filho, foi dado aos discípulos" (Ad Serap. 1, 2), por isso Êle é a imagem do Pai (ib. 1, 20). "O Espírito Santo recebe do Filho" (ib.); "o Filho que está com o Pai e a fonte ( *πηγη* ) do Espírito Santo" (De Incarn. 9). Cumpre, porém, não esquecer que para S. Atanásio o *Pai* é a fonte primeira do Espírito Santo.



S. Atanásio foi o mestre dos *Capadócios,* os quais acentuam de modo todo particular que o Pai é a fonte das outras Pessoas e que o Filho comunica a essência ao Espírito Santo, o que pode ser entendido de *dois modos*: o Pai é a fonte originária ou no sentido que comunica a sua substância por meio do Filho, quase como instrumento, ou no sentido que, *co-princípio* com o Filho, comunica a substância ao Espírito Santo; os Gregos entendem-no do primeiro modo, os Latinos do segundo. Daqui a fórmula grega "a Patre per Filium", *εκ του πατρος* como "causa" ( *αιτια* ), *δια του υιου,* como medianeiro. Desta forma *S. Gregório Nisseno* usa a imagem das três chamas: o Pai comunica sua luz à segunda e por meio desta ( *δια του μεσου* ) à terceira (De Spir. Sanct. 3, Migne, 45, 1308). *S. Gregório Nazianzeno* limita-se a afirmar que o Espírito Santo procede do Pai, sem falar da relação com o Filho. *S. Basílio* ressalta o Pai, fonte da divindade, e faz derivar dêle o Espírito Santo, para lhe provar a divindade; às vêzes, põe também o Espírito em relação com o Filho, sem porém, ser sempre coerente consigo mesmo, e usa a fórmula: "A Patre per Filium" (C. Eunom. 3, 1, 29: a célebre frase citada pelo Concílio de Florença, seria, segundo *Bardenhewer,* uma "interpolação posterior", *Nager* defende-o, porém).

O *Filioque* encontra-se nos Gregos posteriores: S. Epifânio usa-o freqüentemente e, por forma tão latina, que *Tixeront* (II, p. 29) pergunta-se se êle não foi influenciado pelos latinos. Assim encontra-se muitas vêzes, eqüivalentemente, em S. Cirilo Alexandrino (Tixeront, III, pp. 198 ss.).

**Resumo.** — O "Filioque" aparece objetivamente nos Latinos a partir de Tertuliano; S. Agostinho usa-o formalmente justificando-o com a Escritura e a especulação. Os outros seguem-no quase sem exceção. Os Gregos ressaltam o Pai como fonte das outras Pessoas e preferem a fórmula "a Patre per Filium". Atribuem a "per Filium" certa causalidade (*αιτια*), ou melhor, pensam numa simples transmissão da substância recebida do Pai. Os *Antioquenos* Teodoro de Mopsuéstia e Teodoreto sustentam enèrgicamente êste modo de ver contra S. Cirilo de Alexandria e julgam uma blasfêmia dela se afastar (*Tixeront,* 3, p. 199). Pode-se afirmar que S. Agostinho leva em consideração o pensamento dos Gregos, quando declara que o Espírito Santo procede "principaliter" do Pai e que não há dois princípios, mas um só. Está, portanto, *essencialmente* de acôrdo com êles, seguindo embora outro método. A controvérsia contra o "Filioque" desconhecia-a a antiga Igreja e começou sòmente com *Fócio.* A partir daí os Gregos rejeitam o "Filioque" como heresia e ensinam que o Espírito Santo procede sòmente do Pai; desfiguram a doutrina dos Latinos, afirmando que êstes fazem derivar o Espírito Santo do Filho de modo independente, como de um *segundo* princípio. Respeitante

http://www.obrascatolicas.com

à violenta oposição dos dois pontos de vista e da mediocre tentativa de conciliação feita pelos *Velhos Católicos,* os quais, para realizar uma união com o cisma oriental queriam sacrificar o "Filioque", veja-se *Palmieri* no Dict. de théol. cath. t. V, coll. 773-830 e 2309-2343; *Ehrenberg,* Oestliches Christentum, v. 2, p. 10 (polêmica de Komiakov).

### Explicação especulativa da expiração.

1. Na especulação psicológica de S. Agostinho sôbre a Trindade o terceiro membro de sua tríade analógica é a *vontade* e o *amor.* Êste elemento psicológico devia servir-lhe para explicar a processão, a relação e a propriedade da terceira Pessoa. Mas apresentavam-se-lhe não pequenas dificuldades, oriundas tanto da natureza desta potência da alma, como do fato de dever pôr o Espírito Santo em relação não só com o Pai, mas também com o Filho. Lutou seriamente com estas dificuldades, sem perder o ânimo, reconhecendo não ter conseguido superá-las tôdas; por outro lado, sentia e reconhecia a insuficiência de tôda analogia. Não pretendemos segui-lo em todos os seus desenvolvimentos psicológicos, e adotaremos o que é sólido e durável, isto é, o que encontrarmos na construção escolástica.

S. Agostinho faz proceder o Filho do Pai "per modum intellectus" por via de uma operação intelectual do Pai, isto é, por via do conhecimento que o Pai tem de si mesmo, conhecimento cuja expressão e têrmo imanente é o Filho. Na psicologia humana o conhecimento é seguido da vontade ou do amor do objeto conhecido: voluntas sequitur intellectum. E quando mesmo do conhecimento surjam o ódio e a antipatia, como muitas vêzes acontece entre os homens, trata-se ainda, do ponto de vista do sujeito, de amor, pois êste quer e deseja tal aversão, encontrando nela, satisfação e alegria. Assim, para S. Agostinho, todo ato de conhecimento é acompanhado de um correlativo ato de amor pelo objeto conhecido.

Agora façamos a aplicação a Deus. "Verbum amore concipitur, sive creaturæ sive creatoris" (De Trin. 9, 7, 13). É lógico que como há diferença entre a criatura e o Criador, assim há também entre o amor num e noutro, o qual, na criatura pode ser concupiscência, enquanto em Deus é sempre amor puro. Ora, o conhecimento é seguido da complacência. O Pai acompanha a geração do Filho com sua complacência e com seu amor perfeito; goza reconhecendo no Filho a sua própria essência, sua perfeita expressão. "Diligit Filium secundum divinitatem quia genuit illum æqualem sibi" (In Jo. 110, 5). Êste amor é a terceira Pessoa, o Espírito Santo, único e total amor divino, o amor do Pai pelo Filho, o amor do Filho pelo Pai; o amor *recíproco* entre os dois. "Spiritus ergo Sanctus *commune* aliquid est Patris et Filii quidquid illud sit". Tal, "communio substantialis et coæterna, quæ si amicitia convenienter dici potest, dicatur; sed aptius dicitur *charitas*" (De Trin. 6, 5). Naturalmente esta "charitas" em



Deus não é algo de acidental, "sed nihil est aliud quam eius natura atque substantia" (ib. 15, 19, 37). "E se o amor com o qual o Pai ama o Filho, e o Filho ama o Pai, demonstra a indizível comunhão entre ambos, o nome de *amor* é o mais próprio para designar a Pessoa do Espírito Santo que os une a ambos" (ib. 15, 19, 37).

2. Nesta especulação sôbre o Espírito Santo, podia S. Agostinho apelar para a *Escritura* como fizera antecedentemente para a processão do Filho. Não disse S. Paulo que "os nossos corações foram cheios do amor de Deus, mediante o Espírito Santo que nos foi dado?" (Rom 5,5). O amor, ou a caridade, tem, portanto, uma relação particular com o Espírito Santo podendo-se com verdade dizer que "Êle é o amor" (In Jo. 9,8). Fazendo a exegese do versículo paralelo I Jo 4,8 e do seu contexto, S. Agostinho conclui que o Espírito Santo é Deus-charitas. É certo que a frase "Deus charitas est" (I Jo 4,8 e 16) cria uma verdadeira dificuldade para definir Amor sòmente o Espírito Santo; mas o Santo Doutor resolve-a explicando que a palavra "charitas", além do sentido geral de amor divino, tem também um sentido particular próprio sòmente do Espírito Santo, sentido que tem, portanto, caráter pessoal. O Espírito Santo não é sòmente o amor de Deus por nós, mas também o amor divino imanente entre o Pai e o Filho.

3. Dêsse modo, o Espírito Santo aparece como vínculo (vinculum) entre o Pai e o Filho. Já *Mário Vitorino,* em um hino trinitário, chama-o "connexio" e "complexio duorum" (Migne, 8, 1146). S. Epifânio: "Trinitatis nexus" *συνδεσμος της Τριαδος,* Migne, 41, 1024). Também *S. Agostinho* afirma que o Espírito Santo é, na divindade, o elo de união e que nesta "connexa omnia (sunt) propter Spiritum Sanctum" (De doctr. christ. 1, 5, 5).[3]

4. S. Agostinho apresenta uma segunda noção, de que se serve para deduzir dialeticamente o caráter essencial da terceira Pessoa: o Espírito Santo é chamado na Escritura *dom* (donum). Por certo é

[3] E é também vínculo que nos une ao Filho e ao Pai. "Assim a alma, escreve scheeben, por meio do Espírito Santo unida ao Filho, como irmã e espôsa, e ao Pai, como filha, é admitida à mais íntima comunhão, sociedade e companhia de ambas, na admirável sociedade do Pai e do Filho, que S. João (I Jo 1,3) qualifica como escopo da Encarnação. O Espírito é o vínculo que, como une com sua processão dos dois, o Pai com o Filho, assim une o Pai e o Filho com a criatura, mediante sua habitação nela. Esta é, no seu mais alto significado, a *communicatio* (*coinonia*) do Espírito Santo de que fala o Apóstolo (II Cor 13,13; Fip 2,1), isto é, uma comunhão da criatura não sòmente com o Espírito Santo, mas também com as Pessoas divinas, estabelecida por Êle mesmo na sua processão e com o seu ingresso na alma; uma comunhão da qual o Espírito Santo une com as Pessoas divinas cada criatura, e tôdas estas entre si, como uma corrente de ouro que une e estreita a todos juntamente. A unidade espiritual que o Apóstolo nos exorta a conservar, não consiste, portanto, sòmente na unidade do afeto, isto é, na concórdia do amor difundido nos nossos corações, pelo Espírito Santo. Ao contrário, juntamente por esta razão, devemos conservar a unidade de amor, porque um só vínculo espiritual *vinculum pacis,* o Espírito Santo mesmo, prende-nos a todos; porque aqui como em um só corpo há um só espírito para todos (Ef 4,4): e porque a unidade de todos nós, com as Pessoas divinas, que se efetua no Espírito Santo, exige também de nós semelhante unidade de sentimentos, como o manifestam Pai e Filho, na *spiratio* do Espírito Santo". *Scheeben,* I Misteri del Cristianesimo, § 30, pp. 145-146.

http://www.obrascatolicas.com

chamado dom, antes de tudo, para os homens; assim Jo 7,38 ss., onde está dito que rios de água viva jorrarão do seio dos crentes em Cristo: "hoc autem dixit de Spiritu Sancto, quem accepturi erant credentes; nondum erat enim Spiritus datus". S. Paulo diz do Batismo: "todos fomos batizados na fonte de um único espírito" (I Cor 12,13). Ora, esta água é um dom de Deus; de fato, Jesus, no colóquio com a Samaritana, chama-a "donum Dei" (Jo 4,7-14). Ainda uma vez, em S. Paulo, o Espírito é apresentado como dom de Deus: "A cada um de nós a graça é dada *secundum mensuram donationis Christi*" (Ef 4,7 ss.). S. Pedro, no discurso de Pentecostes, promete aos crentes o "donum Spiritus Sancti" (At 2,38). Simão Mago crê poder conseguir com o dinheiro o "donum Spiritus Sancti" (ib. 8,20). No batismo do Centurião Cornélio todos admiravam-se de "ver que o dom do Espírito Santo era concedido também aos gentios" (ib. 10, 45; 11, 17).

Assim, apoiando-se nestes textos, S. Agostinho demonstra que o Espírito Santo é definido dom, e daí conclui: "Donum Dei nisi Spiritus dicitur" (De Trin. 15, 17, 19). A seguir eleva os olhos do "donum" conferido aos homens, na economia da salvação, até à vida íntima de Deus e procura compreender o Espírito Santo na Trindade como "donum". Pôsto que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho "per modum amoris" é o "donum charitatis", que o Pai faz ao Filho e o Filho faz ao Pai "diligendo". "Donum Dei esse est a Patre procedere" (ib. 4, 20, 29). Assim entende o santo doutor a relação necessária entre o dom e o doador: "Donum ergo donatoris, et donator doni, cum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus". (ib. 5, 11). O Espírito Santo é de tôda a eternidade "donum", é coeterno com o Pai e o Filho; no tempo é "donatum" aos homens; o que, da parte do Espírito não é um "evoluir" no sentido de mudança, mas é, como dirá a teologia posterior, apenas uma relação lógica, referente ao homem favorecido pela graça; ao invés, da parte do homem, há uma relação real fundada no efeito produzido nêle, a divinização, ou santificação que é realíssima.

5. *S. Tomás* trata da procedência do Espírito Santo principalmente no *Compendium theologiae*, cc. 45-49, na *Summa th.* I, qq. 36-39 e na *C. Gent.* lib. 4, 15-26. Diz êle: "Como o objeto conhecido enquanto tal está no sujeito que conhece, assim o objeto amado enquanto tal, está no sujeito que ama. O sujeito que ama, de fato, é de algum modo atraído e movido pelo objeto amado. Ora, como o objeto que atrai entra em contato com o sujeito atraído, é necessário que o objeto amado seja interior ao sujeito que ama. Mas como Deus conhece a si mesmo, assim é necessário que ame a si mesmo. Com efeito, o bem conhecido é amável por si mesmo. Segue-se que Deus está em si mesmo como o objeto amado no sujeito que ama (Comp. th. 45; cfr. S. th. I, 27, 1-3; C. Gent. 4, 23). Cumpre porém, notar que, segundo S. Tomás, a união espiritual que se obtém pela via de conhecimento, não é como a que se tem pela via de amor: no conhecimento esta união é uma *imagem* do objeto conhecido, no amor a união dá-se enquanto "o objeto amado atrai a si o sujeito que ama; por isso o



ato do amor não termina com uma imagem do objeto amado... mas na *atração* do sujeito que ama para o objeto amado".

Na Escritura a terceira Pessoa chama-se "Spiritus" (sòpro). O significado da palavra comporta certo impulso (impulsus) e certa moção. Dizemos "espírito" o vento e o sôpro. Mas é próprio do amor impelir e mover a vontade para o objeto amado (S. th. I, 36, 1). Por isso a terceira Pessoa chama-se justamente *Espírito* e a fé professa: "Credo in Spiritum Sanctum". O Espírito é "santo" porque a santidade se mede pela conformidade do ser com o bem, o qual é fim que move a vontade. "É preciso pois, necessàriamente, que êste amor, com o qual o Supremo Bem ama a si mesmo, tenha em si aquela bondade excepcional, que chamamos santidade". "É bem conveniente que o Espírito Santo, pelo qual nos é mostrado o amor, com o qual Deus ama a si mesmo, seja chamado *Santo*. Eis porque a fé católica chama santo a êste Espírito" (Comp. th. 47).

Além disso, S. Tomás afirma, com S. Agostinho, que o amor em Deus não é algo de acidental, mas identifica-se com a substância divina. "Sicut enim intelligere Dei est suum esse, ita et ejus amare. Non enim Deus amat seipsum secundum aliquid suæ naturæ superveniens (acidente), sed secundum suam essentiam". Com isso colhemos também a *eternidade* e a *necessidade* da processão. Dessa forma o Espírito Santo é uma "res subsistens in essentia divina, sicut Pater et Filius", e, por conseguinte, a fé exige que seja "adorado e glorificado" com o Pai e o Filho.

Resta ainda um último ponto muito difícil. A Escritura diz do Espírito Santo: "qui ex Patre procedit" (Jo 15,26). S. Tomás sabia entenderem os Gregos esta passagem polêmicamente no sentido exclusivo (isto é: o Espírito procede *sòmente* do Pai) e que faziam vigorosas censuras à Igreja, por haver introduzido o "Filioque" na sua Liturgia após o séc. VIII. Por isso êle estabelece a tese em conformidade com o símbolo litúrgico de que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho. E assim a explica: "Filius procedit ex virtute intellectiva intellectus" enquanto "Verbum". Ora o objeto amado resulta "et ex virtute amativa amantis et ex bono amabili actu intellecto" (enquanto o "bonum" é realmente conhecido). "Hoc igitur quod est amatum esse in amante, ex duobus procedit: scilicet ex principio amativo, et e intelligibile apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili". Aplicando êsse raciocínio a Deus, continua: Em Deus que conhece e ama a si mesmo, o Verbo é o Filho; mas quem produz o Verbo é o Pai do Verbo, como resulta claramente do que antes se disse; por conseguinte "necesse est quod Spiritus Sanctus, qui pertinet ad amorem, secundum quod Deus in seipso est ut amatum in amante, ex Patre procedat et Filio; unde in Simbolo dicitur: Qui ex Patre Filioque procedit" (Comp. th. 49).

6. *"Tamquam ab uno principio et unica spiratione"*. Assim o Concílio de Florença (1439), seguindo o de Lião (1274), definira contra os Gregos a procedência do Espírito Santo. *S. Tomás* havia



http://www.obrascatolicas.com

redigido os esquemas preparatórios para o Concílio de Lião e S. Agostinho já usara a fórmula: "Patrem et Filium principium esse Spiritus Sancti, non duo principia" (De trin. 5,14). O Doutor Angélico, na Summa th. I, 36, 4, escreve que o Pai e o Filho são um (unum) em tudo o que não importa recíproca oposição de *relação*. Ora, essa oposição existe com referência à geração, não, porém, à expiração, de modo que "Pater et Filius unum principium (sunt) Spiritus Sancti".

E que devemos entender na expressão "unum principium?" Poder-se-ia pensar que designa ou uma natureza ou uma propriedade; contudo, ambas as hipóteses são inaceitáveis: a primeira, porque o Espírito Santo, cuja natureza é idêntica à do Pai e à do Filho, procederia de si mesmo, o que é contraditório, a segunda, porque esta propriedade pertence às Pessoas ou à natureza, e se fôsse uma propriedade *pessoal*, o Pai e o Filho seriam, nos confrontos da expiração, uma só Pessoa, o que é ainda contraditório (*una* proprietas non potest esse duorum suppositorum). Seguir-se-ia também que o Pai seria duplo princípio: um para o Filho, outro para o Espírito Santo. Se, ao invés, fôsse uma propriedade da *natureza* teremos de novo que o Espírito Santo procede de si mesmo. Portanto, o "unum principium" constituído pelo Pai e pelo Filho, na expiração do Espírito Santo, deve ser considerado 1) não como a união da sua personalidade (união moral, duplo princípio), 2) nem como a natureza divina enquanto tal, mas 3) como natureza divina enquanto possuída em *comum* pelo Pai e pelo Filho, para a comunicar ao Espírito Santo com um só ato comum de expiração. Assim o Pai é princípio do Filho, isto é, a divina natureza enquanto natureza do Pai é princípio do Filho, "per modum generationis". E a mesma natureza enquanto possuída em comum pelo Pai e pelo Filho é princípio do Espírito Santo, "per modum processionis". Há, portanto, duas Pessoas expirantes (duo spirantes) e uma só expiração ("única spiratio" por via da unidade da "vis spirativa") e, por conseguinte, um só têrmo desta expiração: "Spiritus Sanctus" (Denz. 460, 1084).

Dionísio *Petau* (Petavius) no seu *De Trinitate*, lib. 7, c. 13, enumera, sôbre tão difícil questão, dez opiniões diversas. Verdadeiramente, de dogma estrito há sòmente a procedência (processio) e não a expiração (spiratio). Todavia, o têrmo *expiração* encontra-se não poucas vêzes nos documentos eclesiásticos: por ex., no II Concílio de Lião, temos: "unica spiratione procedit" (Denz. 460; cfr. 1084).

7. *A Pessoa intermediária (medius, μεσος) é o Filho ou o Espírito Santo?* Segundo a ordem lógica interna das processões, como segundo a ordem exterior habitual da designação dogmática, o Filho constitui a segunda Pessoa. Todavia, às vêzes, concebe-se o Espírito Santo como Pessoa intermediária e isso, quando o imaginamos como o vínculo (cópula) e o dom (donum) do amor divino. Assim S. Epifânio S. Gregório Nazianzeno, S. João Damasceno. Sôbre a posição intermediária do Filho diz S. Tomás: "Cum autem in spiratione Pater et Filius sint duo spirantes, in quantum sunt unum in potentia spirativa, possumus loqui de actu spirationis per comparationem ad *ipsos spirantes*, vel ad *principium spirandi* sicut virtute ejus fit spiratio. Si autem consideramus *ipsum principium* scil. potentiam spirativam, dum in hoc non distinguatur Pater et Filius, non potest dici spiratio esse a Patre *mediante Filio*. Si autem consideremus *ipsos spirantes*, qui distincti sunt, et secundum hoc præbent suppositum spirationi, *sic est ibi mediatio* secundum quod est *ibi ordo naturae* quia Filius est ex Patre et Spiritus simul a Patre et Filio. Unde dicit Richardus (5 de Trin. cc. 6, 7), quod *generatio* in divinis est a Patre *immediate*, sed processio Spiritus Sancti quodammodo est *mediate* et quodammodo *immediate*. Immediate quantum ad *virtutem spirativam*, quæ est una Patris et Filii; et iterum quantum ad ipsum *suppositum Patris*, quod immediate est principium processionis, quia ipse simul et Filius spirant; sed mediate in quantum Filius, qui spirat, est a Patre" (Sent. 1, d. 12, q. 1, a. 3; cfr. S. th. I, 36, 4).



8. *É possível uma união entre a doutrina grega da Trindade e a latina?* Quem ler em Palmieri (Dict. de théol. cath. t. V, coll. 819-829 e 2331-2343; Theol. dogm. orthodoxa 1911, pp. 335-351) a polêmica recente, será tentado a responder negativamente; mas, quando, ao invés, se lêem as observações sensatas e agudas dos teólogos gregos no Concílio de Florença, dever-se-á responder afirmativamente. Não aconteceu assim com os Gregos unidos, aos quais a Igreja não impôs a fórmula latina (Filioque), mesmo exigindo que professem o dogma? *Loofs* mesmo, é de parecer que, com um pouco de boa vontade, teria sido possível a união, pois à fórmula "per Filium" não falta fundamento na Tradição, ainda que comece a desaparecer com S. João Damasceno. Todavia é fácil encontrar, muitas vêzes, neste último clássico teólogo grego o "per Filium" (a crítica a êle feita por S. Tomás nasce da insuficiência de conhecimento dos seus escritos e do seu modo de se expressar), e quando escreve que o "Espírito não é do Filho" (Migne, 95, 450 D; 96, 605 B) entende apenas excluir, como explicou Bessarione, que proceda do Filho, como de fonte, de princípio puro e simples (*αιτια*), sem negar, porém, que proceda do Filho como co-princípio com o Pai. Modo de se expressar fàcilmente compreensível, tendo presente que S. João Damasceno queria antes de tudo salvaguardar o caráter fontal do Pai.

É verdade porém, que històricamente as partes se chocaram muitas vêzes com violência. Rolando (Alexandre III) escreve em 1150: "Istas *nostras auctoritates* Graeci non admittunt sicut et nos e converso *illorum auctoritates* in hac parte non recipimus". E no entanto, uns e outros teriam podido interpretar os autores opostos no sentido próprio, isto é, num sentido comum. A fórmula de S. Agostinho com a frase "principaliter a Patre procedit" respeitava o pensamento grego e os Padres gregos com *αἴτιον* quiseram certamente expressar uma certa *causalidade* do Filho nos confrontos com o Espírito Santo, como Bessarione e seu grupo reconheceram em Florença, e como também o deixam entender quer a comparação das três chamas, muito em voga

http://www.obrascatolicas.com

entre os Gregos, quer a sua expressão "luz de luz". Não é bem verdade que cada chama se acende na chama precedente? Os Latinos, porém, torcem o pensamento e entendem assim: o Filho recebe do Pai com a natureza também a "vis spirativa" e "spira" o Espírito Santo em união com o Pai: "Unum principium, unica spiratio".

Cumpre aqui distinguir, diz S. Tomás, a natureza e a Pessoa; com relação à natureza, a expiração por meio do Pai e do Filho é imediata pois se atua em virtude de uma só potência (vis spirativa); com relação à Pessoa, é, da parte do Pai imediata e mediata, da parte do Filho imediata. "Processio Spiritus Sancti quodammodo est *mediate* et quodammodo *immediate*. Immediate quantum ad *virtutem spirativam*, quæ est una Patris et Filii; et *iterum* quantum ad *suppositum Patris*, quod immediate est principium processionis, quia ipse *simul et Filius spirant;* sed *mediate* in quantum Filius, qui spirat, est a Patre" (Sent. 1, d. 12, q. 1. a. 3; cfr. S. th. I, 36, 4; C. Gent. 4, 25, no fim; assim *S. Boaventura*, Sent. 1, d. 12, a. 1, q. 3). Dêsse modo também na explicação latina da procedência do Espírito Santo é salva a característica do Pai, enquanto princípio fontal (πηγη, ριζα, αρχη, αιτια). S. Boaventura: "Dicendum quod Spiritus Sanctus dicitur procedere a Patre principaliter (S. Agostinho) et per se: principaliter quia auctoritas est in Patre, per se quia non tantum mediante Filio sed etiam immediate" (Sent. 1, d. 12, a. 1 q. 3). Veja-se também o escólio na ed. Quaracchi, volume, I, p. 222.

CAPÍTULO SEGUNDO

## AS RELAÇÕES

Continuando as indagações especulativas sôbre o mistério trinitário, estudemos agora as divinas Pessoas, primeiramente, nas suas mútuas relações, de onde o conceito de *relação* (§ 55); depois, com referência à nossa consciência, de onde o conceito de *noção* (§ 56), finalmente com relação à economia da salvação humana, de onde o conceito de *missão* (§ 57).

### § 55. As relações das Pessoas entre si.

**1. Existência.** — Como conseqüência da origem real e eterna da segunda Pessoa da primeira, e da terceira Pessoa da primeira e da segunda, há em Deus relações reais (relationes reales) entre êstes dois membros respectivos: estas relações são, portanto, quatro.

A *noção* de relação (σχεσις relatio) foi derivada da teoria aristotélica das categorias por obra da teologia grega do século IV. Aristóteles definiu a relação το προς τι, "ad aliquid" ou simplesmente "ad". "Relatio est ordo seu habitudo unius ad alterum": relação é a ordem ou a conexão de um ser *para* outro. Em tôda relação há quatro elementos: o *sujeito* da relação, o *têrmo* da relação, o *fundamento* ou razão da relação e, mais particularmente, a *própria relação*. Tendo-se presente sòmente os dois primeiros elementos, dizemos um "terminus a quo", o outro "terminus ad quem". A elaboração da doutrina das relações na Trindade é mérito dos Capadócios e de S. João Damasceno, entre os Gregos, de S. Agostinho e do seu discípulo Fulgêncio, de Boécio e de S. Anselmo, para os Latinos, tendo-se a êstes últimos acrescentado os grandes mestres da Escolástica.

Resultam para a Trindade as quatro seguintes relações:

1. Paternitas seu generatio activa: Pater generans.
2. Filiatio seu generatio passiva: Filius unigenitus.
3. Spiratio activa: Pater Filiusque spirans.
4. Spiratio passiva (sive processio): Spiritus Sanctus procedens.

A *existência* das relações em Deus não pode ser negada, mesmo se não definida (Denz. 703, n. 1). O Concílio de Florença toma de S. Anselmo a frase: "In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio" (De proc. Spir. Sancti, 2; Boécio: "Sola relatio multiplicat Trinitatem". De Trin. 1). Não teria sido difícil induzir os Gregos a subscrever a tese, pois os Capadócios elaboraram a teoria da σχεσις ainda antes de S. Agostinho. Por isso afirmou Bessarione no Concílio de Florença: "Quod personalia nomina Trinitatis *relativa* sunt, nullus ignorat" (Denz. 703, n. 1). Com a mesma frase o Concílio ensina a existência das relações na Trindade e sua importância constitutiva para as Pessoas. Já o XI Concílio de Toledo (675) dissera: "In relatione enim Personarum numerus cernitur... in hoc *solum* numerum insinuant, quod ad invicem sunt" (Denz. 280). O Concílio podia apelar para os Padres Gregos e latinos da época pós-nicena.

*S. Agostinho*: "His enim appellationibus (os três nomes divinos) hoc significatur, quo ad se invicem referuntur, non ipsa substantia, qua unum sunt. Nam et Pater, cum dicitur, non nisi alicujus Filii dicitur et Filius non nisi alicuius Patris intelligitur: et Spiritus Sanctus secundum id quod ad aliquid refertur, spirantis alicujus est et spirans utique Spiritum spirans est" (Ep. 238, 2. 14; cfr. Civ. 11, 10; De Trin. 5, 4-6). Já *S. Hilário*, que sofreu a influência dos Gregos, escreve: "*Invicem* autem sunt cum unus ex uno est" (De Trin. 7, 32).

*S. Basílio* diz que "quem fala do Filho pensa no Pai, pois êste nome (Filho) enquanto é relativo σχετικως indica também o Pai" (Ep. 38, 7). E estas relações com as propriedades pessoais que daí resultam, são "sinais pelos quais é constituída a existência individual das Pessoas" προσωπα Ep. 38, 4). Em S. Basílio já se encontra, noutras palavras, a substância da frase de S. Anselmo: "In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio" (cfr. de S. Basílio, C. Eunom. 1,19). *S. Gregório Nazianzeno* escreve: "Pai não é nome de essência, nem



http://www.obrascatolicas.com

nome de energia (atividade), mas de relação *σχεσει* indicando a relação do Pai ao Filho e do Filho ao Pai" (Orat. 29, 16, Migne, 36, 96; cfr. Orat. 31, 8 e 39, 12). *S. Cirilo Alexandrino* afirma que as relações se correspondem e implicam-se recìprocamente, como a direita e a esquerda. Assim é na Trindade: "O nome de Pai é um nome relativo como também o de Filho... por isso quem nega o Filho, já não tem sequer o Pai" (De Trin. 4, Migne, 75, 868). *S. João Damasceno*: "Em Deus todos os nomes são idênticos, exceto os pessoais; êstes não designam a essência, mas a relação recíproca e, por assim dizer, o modo de existência" (*το της υπαρξεως τροπος* De fide orth. 1, 10).

Tais testemunhos provam que a doutrina das relações se encontra claramente na Tradição. Impõe-se agora estudar duas questões: 1) que relações existem entre as relações e as Pessoas; 2) entre as relações e a essência.

2. **As relações constituem e distinguem as pessoas.** — É dogma haver em Deus duas processões; ora, cada uma dessas duas processões é fundamento de uma relação real entre o "principium" e o "principiatum". Há antes de tudo uma relação entre o Pai e o Filho: o Pai é "principium" (terminus a quo), o Filho é "principiatum" (terminus ad quem); o fundamento real (fundamentum) da relação é a geração (generatio activa), os nomes desta relação são *paternidade* e *filiação* e, dado não haver em Deus propriedades abstratas, temos o Pai (Pater generans) e o Filho (Filius genitus). Ora, o Pai dá ao Filho, mediante a geração, tôda a essência, a sua própria essência, e, todavia, o dogma os declara distintos. A distinção só pode ser pensada, portanto, como "oposição de relação", pois que em todo o resto Êles são completamente idênticos. "Omnia quæ Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, *praeter esse Patrem*" (Conc. de Florença, Denz. 691). O mesmo, "servatis servandis", diga-se do Espírito Santo.

Portanto, o Pai não tem seu ser por si, sua personalidade de modo absoluto, sem relação com o Filho. A paternidade é sua propriedade pessoal (proprietas personalis, *ιδιοτης, το ιδιον*); distingue-o do Filho e o constitui Pai. A paternidade é a razão pela qual possui, de modo próprio, incomunicável, a natureza divina comum às três Pessoas. O que constitui a personalidade do Pai, sua imediata individualidade diante do Filho, e vice-versa, a relação real que deriva da geração passiva, constitui a personalidade da segunda Pessoa com relação à primeira. Ambas se contrapõem e se distinguem por causa da relação. O Filho possui a mesma natureza que o Pai, diferindo apenas o fundamento da posse: possui a natureza enquanto recebida por geração, o que constitui sua propriedade pessoal, a filiação.

Um tanto mais difícil é a explicação concernente à terceira Pessoa. Também aqui temos, para a processão da expiração, dois membros relativos; de uma parte o Pai e o Filho como princípio *único* de expiração, de outra, o Espírito Santo como Pessoa expirada ou como "Persona Procedens", pois a expiração passiva é sua propriedade pessoal, que constitui a sua personalidade e a distingue das duas outras Pessoas. Também o Espírito Santo é uma Pessoa constituída de relações e existe em oposição ao princípio *único* de expiração. Por outra parte a expiração ativa constitui, indubitàvelmente, tanto uma propriedade pessoal do Pai e do Filho, quanto a oposição já citada com a terceira Pessoa, mas não constitui uma personalidade própria, uma quarta Pessoa. A melhor prova dessa afirmação é o próprio *dogma* da Trindade. A especulação, de acôrdo com o dogma, chega à conclusão de que o princípio ativo de expiração é *impessoal;* falta, deveras, "relationis oppositio" entre êste princípio, de um lado, e o Pai com o Filho, de outro. Essa oposição existe sòmente entre o Princípio e o Espírito Santo. Se aplicarmos aqui a proposição de Anselmo, a oposição de relação *encontrar-se-á*: 1) entre "paternitas" e "filiatio"; e entre "spiratio activa" e "spiratio passiva"; não *existe* entre "paternitas" e "spiratio activa", nem entre "filiatio" e "spiratio activa". Por outras palavras, o "principium generativum" e o "principium spirativum" não se excluem; a geração passiva e o ato substancial de amor da expiração não se opõem. Como membros de relações constitutivas da personalidade restam só "paternitas, filiatio, spiratio passiva".

*Resumo.* — 1) A Paternidade, que é objetivamente idêntica à expiração ativa no Pai e se opõe à Filiação e à Expiração passiva, constitui a Pessoa do Pai. 2) A Filiação, objetivamente idêntica à expiração ativa no Filho e se opõe à Paternidade e à Expiração passiva, constitui a Pessoa do Filho. 3) A Expiração passiva que se opõe à expiração ativa e por isso à Paternidade e à Filiação, constitui a Pessoa do Espírito Santo.

3. **As relações e a essência.** — As relações, ainda que realmente distintas entre si, são todavia realmente idênticas na essência, da qual só se distinguem virtualmente. Do mesmo modo, são também idênticas entre si, quando não são opostas, como também são idênticos entre si, os atributos divinos absolutos (§ 25).

Como já dissemos, as relações, quando se opõem, são realmente distintas entre si, como as três Pessoas, por elas constituídas: quem o negasse cairia na heresia sabeliana. Elas são realmente idênticas à essência, pelo que são ditas relações *substanciais* ou também *reais* (relationes reales). A relação é um acidente de entidade frágil; em Deus, porém, nada há de acidental, e sim plenitude de Ser (ipsum Esse), pelo que nêle as relações não são propriedades acidentais e muito menos entidades puramente lógicas. Não são julgadas como acidentes, como nos é dado encontrar nas criaturas, às quais aderem, como ao próprio sujeito; as relações trinitárias não têm sujeito de



http://www.obrascatolicas.com

aderência, mas são *subsistentes*. São materialmente idênticas à essência, não obstante sendo realmente distintas entre si. Nota o Concílio XI de Toledo: "Cum *relative* tres personæ dicantur, una tamen substantia vel natura creditur... In relatione personarum *numerus* cernitur; in divinitatis vero substantia, quod numeratum sit non comprehenditur = as três Pessoas são firmadas relativamente apenas uma à outra, mas crê-se numa só substância ou natureza... Na relação discerne-se o número das Pessoas; na substância da divindade não se pode conceber o número" (Denz. 278, 280).

Gilberto de la Porrée († 1164) negou a identidade objetiva das relações com a essência e afirmou a distinção real: o Pai é Deus em razão da essência que seria realmente distinta dêle, quase como se pudesse haver em Deus uma distinção real (§ 29). Mas neste caso, replica S. Bernardo (De Cons. 5, 7), teremos uma quaternidade e não uma Trindade. O Concílio Lateranense IV: "Trinitas est, non quaternitas, quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina" (Denz. 432). É verdade que uma Pessoa tem sua origem de outra, mas não é a substância que gera ou é gerada, que expira ou é expirada (Denz. 432), pois que ela subsiste nas três Pessoas com absoluta unidade, simplicidade e identidade consigo mesma: "Unus Deus Trinitas". A objeção que aqui nasce espontânea: se as relações são idênticas à essência, devem também ser idênticas entre si, responder-se-á mais adiante (§ 60). O único Ser divino é, portanto, absoluto e relativo: absoluto em si, enquanto única e absoluta essência; relativo, isto é, tendo relações, enquanto subsiste no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Cfr. S. th. I, 28, 2 e 3; C. Gent. 4, 14; De potent. 8, 2.

### § 56. As relações das Pessoas com nosso conhecimento: as noções.

1. As noções. — As relações que constituem e distinguem as Pessoas podem-se também considerar como *características* ou *notas*, que nos fazem conhecer as Pessoas mesmas; neste sentido chamam-se *noções* ( *εννοιαι, γνωρισματα* ). "Notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam Personam" (S. th. I, 32, 3). Já que as Pessoas se distinguem por sua origem, contam-se, segundo o "terminus a quo" e o "terminus ad quem", ou segundo o princípio "a quo alius et qui ab alio", cinco noções: a paternidade e a inascibilidade" (*αγεννεσια* = qui a nullo) para a primeira Pessoa, a filiação (qui a Patre) para a segunda; a expiração ativa (spiratio activa communis = a qua Spiritus Sanctus) para a primeira e a segunda; a expiração passiva (spiratio passiva = qui a Patre Filioque) para terceira.

Considerando as relações, é fácil compreender a distinção entre as noções constitutivas das Pessoas e as noções puramente pessoais: "notiones personificæ vel constituentes" ( *ιδιωματα υποστατικα* ) e "notiones personarum" ( *ιδ. διακριτικα* ): noções constitutivas são a paternidade, a filiação e a expiração passiva; noções puramente pessoais são, ao invés, a inascibilidade e a expiração ativa. Compreende-se também fàcilmente a distinção entre "notiones relativae" (*ιδ. σχετικα*), que se identificam com as relações e a "pura notio relationis expers" ( *ιδ. ουσιατικον* ), como a inascibilidade ou *αγεννεσια*



2. As propriedades pessoais (proprietates personales, *ιδ. υποστατικα* ) são as próprias noções enquanto consideradas cada uma como nota distintiva nas Pessoas. Em sentido estrito (a terminologia é insegura) só pode haver três: a Paternidade, a Filiação e a Expiração passiva; estas constituem precisamente as Pessoas (proprietates personificæ); as duas outras são propriedades puramente pessoais (proprietates personales). A expiração ativa pode apenas ser considerada como propriedade, pois não pertence a uma única Pessoa. Das três propriedades pròpriamente ditas o Later. IV diz: "Hæc Sancta Trinitas, secundum communem essentiam individua et secundum *personales proprietates* discreta" (Denz. 428). "In personis proprietas et in essentia unitas" (Præf. da SS. Trindade).

3. Atos nocionais e atos essenciais em Deus. — Deus é ato puro; no entanto, a distinção das Pessoas fundada nas processões distintas, exige também uma distinção entre os atos que são o fundamento das processões e os atos essenciais, comuns às três Pessoas. "Quælibet trium illarum personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura divina; quæ sola est universorum principium, præter quod aliud inveniri non potest: et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur, et Spiritus Sanctus qui procedit" (Denz. 437). Esta é a distinção entre os atos pessoais ou nocionais e os atos essenciais.

Os atos nocionais são objetivamente idênticos às propriedades pessoais que se fundam sôbre êsses mesmos atos, sendo considerados atos nocionais e, por isso, distintos dos atos essenciais comuns às três Pessoas, tanto o conhecimento de si próprio do Pai, como ato de geração, quanto o amor comum ao Pai e ao Filho, como ato de expiração. A distinção será esclarecida pelos pontos seguintes:

*Os atos essenciais (actus essentiales).*

1) Seu princípio (principium quo) é a *natureza* divina. 2) Seu têrmo (term. ad quem) é pôsto fora de Deus (criação). 3) Seu sujeito (princ. quod) são as três Pessoas em comum (actiones Dei ad

http://www.obrascatolicas.com

extra sunt indivisæ). Os atos essenciais são formalmente imanentes e virtualmente transeuntes; quem afirmasse que são também formalmente transeuntes professaria o panteísmo, como, por exemplo, a filosofia de Hegel.

*Os atos pessoais* (*actus personales, notionales*).

1) Seu princípio (principium quo) é a natureza divina enquanto possuída a título particular. 2) Seu têrmo (term. ad quem) é imanente, está em Deus (Filho, Espírito Santo). 3) Seu sujeito (princ. quod) é ùnicamente o Pai, e, nos confrontos com o Espírito Santo, o Pai e o Filho. Os atos pessoais são incomunicáveis. O Espírito Santo não realiza nenhum ato imanente pessoal. A natureza dêsses atos nocionais, não obstante a palavra processão que indica *movimento,* deve ser tida como atitude eterna, calma e igual da Pessoa que procede, nos confrontos do princípio de que procede. Sobretudo deve-se excluir tôda separação e tôda divisão, como veremos melhor, falando da pericorese (§ 59).

*Resumo.* — Seguindo a terminologia eclesiástica e teológica, a qual, mesmo não tendo um caráter estritamente dogmático, representa tradição veneranda, de não pequena utilidade para a explicação dos mistérios, podemos traçar o seguinte resumo sinóptico. Há na Trindade:

1. Um só Deus, um só ser divino e um só ato de essência.
2. Duas processões e dois atos nocionais.
3. Três Pessoas, três relações opostas, três propriedades pessoais.
4. Quatro relações reais.
5. Cinco noções.

Alguns teólogos alargam ainda mais o campo das noções, reservando à *primeira* Pessoa os nomes: Principium, Pater, Innascibilitas; à *segunda*: Filius, Verbum, Imago; à *terceira*: Spiritus Sanctus, Donum, Amor.

## § 57. As relações sobrenaturais das Pessoas com o mundo: as missões e as apropriações.

### As missões.

1. A idéia ou conceito de missão divina, encerra dois momentos: a *processão eterna* de uma Pessoa, de outra e uma *atividade temporal* no mundo da Pessoa procedente. O primeiro momento é fundamental e indica que a Pessoa enviada procede de outra. e, como tal, está em relação permanente de dependência com a Pessoa que a enviou. O segundo momento é de certo modo a continuação desta eterna processão, e importa uma *nova presença* num lugar, e, já que Deus está presente em tôda parte, esta nova presença só se pode entender como uma nova *atividade* (missio includit processionem æternam et aliquid addit, scilicet temporalem effectum, S. th. I, 43, 2 ad 3). O primeiro momento é, portanto, *eterno, imanente. necessário;* o segundo, ao invés, é *temporal, transeunte, livre.*



Os *Padres,* particularmente os Gregos, tratam muitas vêzes das missões do Filho e do Espírito Santo, nas quais vêem uma continuação, no tempo, do movimento começado com as processões eternas, sem confundir, porém, missões e processões, já que aquelas são temporais e livres, e estas, eternas e necessárias. *S. Gregório Magno*: "Eo ipso a Patre Filius mitti dicitur quo a Patre generatur... Ejus (Spiritus Sancti) missio ipsa processio est, qua de Patre procedit et Filio" (In Ev. hom. 26, 2, Migne, 76, 1198). Mais tarde os teólogos acentuam a idéia de que a missão não deve prejudicar a perfeita igualdade das Pessoas, não devendo, pois, ser concebida quase como se comportasse a autoridade de uma Pessoa sôbre outra, ou uma *ordem,* um *encargo* da parte de um superior, mas puramente como processão eterna, com um efeito temporal nas criaturas. Dessa forma respeita-se também nas missões, aquela perfeita igualdade entre as Pessoas que se encontra na mesma processão eterna (S. th. I, 43).

Do conceito de missão deduzem-se as seguintes verdades, aliás positivamente atestadas pela Escritura:

1) Só o Filho e o Espírito Santo são enviados, não o Pai; dêle está dito que vem por si e se dá ao homem (Jo 14,23).

2) Só o Pai e o Filho podem *enviar,* não o Espírito Santo.

3) Nenhuma Pessoa pode *enviar a si mesma* (Jo 8,42): sôbre o segundo ponto acrescentamos que o Filho, como homem, foi enviado também pelo Espírito Santo, pois que Êle com o Pai e o Filho, na unidade da Trindade, realizou a encarnação. Daí a razão porque a Escritura nos apresenta o Homem-Deus *guiado* pelo Espírito Santo (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1,18-21). Como *Deus,* porém, é mandado pelo Pai sòmente: assim S. João (3,16-17; 6,58; 8,16). O Espírito Santo é enviado pelo Pai (Jo 14,26) e pelo Filho (Jo 15,26; 16,7). Do exposto ressalta a *importância* do conceito de *missão* para a doutrina da Trindade, resumida, por assim dizer, numa palavra, importância igualmente grande, para a doutrina da Redenção e da santificação.

2. Missão visível e missão invisível. *Missão visível* (missio externa sive visibilis) é a que se manifesta exteriormente e efetua-se pela união da Pessoa divina invisível com uma forma sensível, união essa, que se realizou de modo *substancial* com a Encarnação do Logos, que assumiu permanentemente uma natureza humana,

http://www.obrascatolicas.com

subsistente na sua Pessoa (missio substantialis). É a missão *mais perfeita*. Na missão do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, a união com as línguas de fogo era sòmente acidental e transitória (missio repræsentativa). O mesmo se deve dizer da aparição do Espírito Santo sob forma de pomba no Batismo de Jesus e das teofanias do Antigo Testamento, quando não se quer considerá-las como angelofanias.

A *missão invisível* (missio interna seu invisibilis) realiza-se sem aparições sensíveis, como efeito puramente espiritual, nos homens (e nos anjos) para os santificar e os fazer templos vivos de Deus.

**3. O fim da missão é sòmente sobrenatural (missio secundum gratiam).** — A criação e o govêrno do mundo não importam missão alguma. Sendo a santificação obra da graça santificante, esta missão só se efetua mediante a comunicação da graça e a infusão da caridade perfeita: a habitação do Espírito Santo na alma está ligada à presença de graça e da caridade perfeita. Sôbre a natureza e o modo de tal habitação veja-se *o tratado da graça*, § 130. As missões são estudadas profundamente em *Scheeben*, I misteri del cristianesimo, §§ 27-31.

### As apropriações.

1. As apropriações ou atribuições, estão intimamente ligadas às missões. Tôdas as ações de Deus "ad extra", segundo o ensinamento da Igreja e de S. Agostinho, são comuns às três Pessoas (unum universorum principium), não obstante, nos Símbolos de fé e na liturgia alguns nomes, atributos ou noções, sejam atribuídos a uma Pessoa particular. "Appropriare, diz S. Tomás, nihil est aliud quam *commune* trahere ad *proprium*" (De Verit. 7, 3). O escopo da apropriação é caracterizar, de modo mais claro, para nós, cada Pessoa nas suas propriedades pessoais. De fato, alguns atributos da *essência* divina têm certa afinidade e semelhança com as propriedades das Pessoas e, por isso, são aptos a relevar e a melhor fazer-nos compreender as mesmas Pessoas. Daqui as duas regras a seguir na apropriação: 1) não deve ser *arbitrária*, 2) não deve ser *exclusiva* de forma a excluir formalmente as outras Pessoas.

*Não deve ser arbitrária*, mas assentar sôbre um motivo razoável, racional, a ser procurado e tirado sempre do caráter particular da Pessoa, na sua propriedade. Assim, a onipotência tem certa semelhança com a paternidade, enquanto esta é princípio das duas outras Pessoas; a sabedoria tem certa afinidade com o Logos; a bondade com o Espírito Santo, o amor divino pessoal. Desde que, porém, os atributos essenciais pertencem às três Pessoas por forma perfeitamente igual, nasce certa variação e instabilidade na apropriação, de sorte que, na Escritura e nos Padres os mesmos atributos nem sempre são apropriados às mesmas Pessoas. Não obstante isso, a apropriação não deve ser feita arbitràriamente, porque, do contrário, faltaria ao seu fim, que é o de caracterizar mais claramente cada Pessoa.



*Não deve ser exclusiva*, pois referindo-se aos atributos essenciais, excluindo-se as outras Pessoas, prejudicaria o dogma da unidade na Trindade. Incumbe evitar a identificação de apropriações e propriedades. Seguindo êste sentido exclusivo, e por isso falso, Abelardo e seus discípulos (Rolando etc.), atribuíam ao Pai o poder (potentia), ao Filho a Sabedoria (Sapientia) e ao Espírito Santo a Bondade (Bonitas), e consideravam êsses nomes como determinações da essência divina, como propriedades constitutivas das Pessoas; semelhante modo de ver é sabeliano ou pelo menos extremamente confuso, pois êsses atributos são atributos essenciais. Cfr. *Gietl*, Die Sentenzen Rolands, Freiburg, 1891, pp. 2 e 43.

2). As apropriações são redutíveis a *quatro classes*:

a) Os *nomes substanciais de Deus* são constantemente divididos, de forma a se atribuir de preferência ao Pai o nome de *Deus* (Deus, θεος), ao Filho, o nome de *Senhor* (Dominus, κυριος), ao Espírito Santo o nome de *Espírito* (Spiritus, πνευμα); embora sejam êstes nomes também atribuídos às três Pessoas indistintamente.

b) Os atributos do *ser e do agir divinos* são freqüentemente atribuídos segundo a origem eterna da Pessoa: o Pai é o Princípio sem origem, o Ser, a Eternidade, a Unidade, o Poder. O Filho é a Palavra, a Imagem do Pai, o Esplendor, a Verdade, a Beleza, a Igualdade, a Sabedoria. O Espírito Santo é, entre os dois, o Vínculo e o Penhor; para nós, o Dom, a Bondade, a Graça, a Delícia.

c) Os *atos divinos "ad extra"* são próprios das três Pessoas: atribui-se ao Pai a decisão, ao Filho a execução, ao Espírito Santo a realização ou aperfeiçoamento. Apoiados em Rom 11,36, dizemos que o Pai opera tudo *por meio* do Filho *no* Espírito Santo. S. Tomás, comentando êste texto de S. Paulo, assim explica: *"Ex* indicat habitudinem *causae efficientis* et appropriatur Patri; *per* designat causam exemplarem vel sapientiam artificem et appropriatur Filio; *in* denotat divinam virtutem bonitate sua omnia continentem et conservantem et adducentem ad convenientem finem et appropriatur Spiritui Sancto". Considerando tôda a atividade que Deus exerce sôbre o gênero humano à luz dessa tríplice divisão, atribui-se ao Pai a fundação da humanidade na criação; ao Filho a sua restauração na redenção; ao Espírito Santo a vivificação e seu aperfeiçoamento na santificação. Considerando a obra da salvação em particular, atribui-se ao Pai a graça, ao Filho a iluminação, ao Espírito Santo a infusão da caridade.

http://www.obrascatolicas.com

d) A *apropriação cultual e litúrgica* concebe o Pai como quem recebe nossas homenagens com a adoração, sendo o Filho e o Espírito Santo considerados de preferência medianeiros dêsse culto. Daí a praxe da Igreja de dirigir o mais das vêzes suas orações ao Pai por meio do Filho na unidade do Espírito Santo (Per dominum nostrum Jesum Christum in unitate Spiritus Sancti; cfr. Jo 17,1; Rom 8,34; Hebr 7,25). Veja-se *Scheeben,* Dogmatik, § 124; ed. fr. III, pp. 698-708.

CAPÍTULO TERCEIRO

## A ABSOLUTA UNIDADE DA VIDA DE DEUS

Concluindo o estudo da Trindade das Pessoas, voltamos a considerar a unidade da natureza divina. Sendo dedicada à unidade de Deus tôda a primeira parte dêste livro, limitar-nos-emos, a falar brevemente da unidade da ação exterior das Pessoas (§ 58) e da unidade de vida e de perfeições (§ 59). As três Pessoas formam uma comunidade perfeita: agem juntas, vivem intimamente uma na outra e gozam do mesmo modo de idênticas perfeições.

### § 58. A unidade da ação externa de Deus.

**A ação externa de Deus é um ato comum às três divinas Pessoas. Deus opera como um princípio único de ação. — (*De fé*).**

**Explicação.** — Contràriamente às tendências triteístas e dualistas, foi muitas vêzes definido que Deus é um único princípio de ação "ad extra". "Unum universorum principium, creatorem omnium visibilium et invisibilium" (Later. IV, Denz. 428). O IX Concílio de Toledo: "Inseparabiles enim inveniuntur in *eo quod sunt* et in *eo quod faciunt*" (Denz. 254; cfr. 77, 78, 284, 429, 703). Trata-se de todo o complexo da ação divina exterior, seja na ordem da natureza, criação, conservação, govêrno do mundo, seja na ordem sobrenatural, milagres, infusão da graça, Encarnação ativa, juízo, prêmio e castigo, bem-aventurança. Sendo a tese que "omnia opera (ou melhor operationes) Dei ad extra sunt indivisa" ou "toti Trinitati communia" é antiquíssima.

**Prova.** — Jesus Cristo afirma a unidade de operação com o Pai para demonstrar a unidade de poder e de natureza: "Pater autem in me manens ipse facit opera = Mas o Pai que está em mim faz as obras" (Jo 14,10), pois "omnia per ipsum facta sunt = Tôdas as coisas foram feitas por meio dêle" (Jo 1,3; cfr. I Cor 8,6); "Pater meus usque modo operatur et *ego* operor = O meu Pai opera até agora, e eu também opero" (Jo 5,17). Acrescente-se a unidade de intenção: "Non potest Filius *a se* facere quidquam (como princípio separado) nisi quod *viderit* Patrem facientem; quæcumque enim *ille* fecerit, hæc et Filius similiter (pariter, eodem modo) facit = O Filho por si nada pode fazer, pois o que o Pai faz, fá-lo do mesmo modo o Filho" (Jo 5,19).



Comenta *S. Agostinho*: "Como o Pai, o Filho e o Espírito Santo são iguais e inseparáveis nas suas Pessoas (por causa da unidade de essência), assim, são *inseparáveis* nas suas obras. "Ao dizer que o Filho não pode fazer nada por si, a proposição deve ser entendida no sentido de que, pela comunidade de essência com o Pai, Êle deve fazer tudo *em comum com Êle*. Isso não deriva da sua inferioridade, mas de sua eterna processão: procede do Pai e pode sòmente o que recebeu do Pai, tanto no ser como no agir (S. Agostinho, In Jo. 20, 3 e 4). A mesma explicação aplica-se ao Espírito Santo ainda que a Escritura não contenha determinações a seu respeito.

**Os Padres.** — Os Padres Gregos, de acôrdo com a sua teologia trinitária, consideram o Pai como a fonte da Trindade, tanto na vida trinitária imanente, como na sua economia, isto é, na sua vida íntima e na sua revelação no mundo, ao passo que S. Agostinho e os Latinos consideram particularmente a essência única;[1] os Gregos, todavia, estão de acôrdo tal com os Latinos, sôbre a unidade da ação divina externa, que, daqui partem para demonstrar a unidade de essência.

Os Padres antenicenos, bem como os Apologistas, fundaram sua especulação sôbre a idéia de que Deus tudo opera por meio do seu Logos... mas vincularam demasiado estreitamente a atividade imanente de Deus com a transeunte criadora. S. Irineu e Tertuliano, tomando por base a mesma verdade, isto é, de Deus criador de tôdas as coisas por meio do Logos, combateram o dualismo gnóstico e maniqueu, enquanto os Capadócios servem-se do mesmo princípio para demonstrar a unidade essencial das três Pessoas. Poder-se-iam acumular os testemunhos: veja-se *Irineu,* Adv. h. 1, 22; 4, 20; *Atanásio,* Ad Serap. 1, 28; ***Basílio,*** De

[1] "Ensina-nos a fé que Deus é um em três Pessoas: uno na natureza e trino nas Pessoas, Pai, Filho e Espírito Santo. Diante dêste mistério a teologia procura alcançar alguma inteligência e tenta caminhos diversos, segundo se trata da teologia grega ou da teologia latina; e não é questão nem de compreender nem de provar o mistério, mas tão só de o pensar o menos imperfeitamente possível. Os Padres gregos ressaltam sobretudo as três Pessoas, suas mútuas relações, sua circuncessão divina, para atingir depois a unidade da essência infinita. Os Padres latinos, ao contrário, tomam por ponto de partida a unidade de Deus: no seio da essência divina há processões que dão origem a relações e finalmente a Pessoas. Este duplo modo de proceder é sinal de fraqueza da mente humana diante do mistério, pois que os Gregos, insistindo na realidade das três Pessoas, encontram dificuldade em alcançar a unidade essencial de Deus e em evitar a heresia triteísta. Os Latinos, pelo contrário, firmando-se sôbre a unidade, chegam lògicamente a fazer das Pessoas divinas simples relações subsistentes e é preciso tôda a subtileza de uma doutrina provada, para se evitar a outra heresia não menos perigosa, o monarquismo ou sabelianismo, que suprime a distinção das Pessoas. O que prova que o mistério sobrepuja infinitamente e que, seja qual fôr a maneira a considerá-lo, jamais o percebemos claramente" (***Hério,*** Le mystère de Dieu, Paris, 1946, pp. 75-76).

http://www.obrascatolicas.com

Spir. Sancto, 16, 38; *Hilário,* De Trin. 2, 1; *S. Gregório Naz.,* que alude a Rom 11,36 com as três preposições, ἐκ, διά, εἰς. *S. Gregório Nisseno,* afirmando com energia que a atividade do Pai é continuada pelo Filho e completada pelo Espírito Santo.

Evidentemente os Latinos são mais precisos sôbre êste ponto, pois com S. Agostinho, tomam por base o princípio da unidade da essência divina. Lendo os Gregos, tem-se às vêzes a impressão de confundirem apropriação e propriedade, o que não sucede lendo os Latinos. A disparidade dos dois pontos de vista espelha-se nas fórmulas usadas para designar o "ordo operandi". Assim descrevem os gregos a atividade divina: "A Patre (principium deitatis) per Filium et Spiritum Sanctum" ou "per Filium in Spiritu Sancto". Vice-versa S. Agostinho diz: "Ad creaturam (ad extra) vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium sicut unus creator et unus Dominus = Relativamente às criaturas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só princípio, como um é o Criador e um Senhor" (De Trin. 5, 14, 15). Segundo Gên 1,1 ss., êle prova "quod inseparabilia sunt opera Trinitatis" e afirma que "*non potest* operatio esse divisa, ubi non solum æqualis est, verum etiam indiscreta natura" (C. Adrian. 15 etc.).

Os Latinos posteriores à época carolíngia, como Alcuíno, Rabano, Icmaro, Pascásio e outros contemporâneos de menor importância, repetem S. Agostinho e S. Fulgêncio († 553, De Trin.). Respeitante à *Escolástica,* é unânime quanto à tese. Quando os Padres, fundando-se sôbre a unidade de ação, invocam as "inseparabiles personas", deve-se notar o modo de pensar próprio dos Gregos. Mas S. Fulgêncio, que usa êstes têrmos, dá-lhes a razão profunda: "*inseparabilis naturae unitas* non potest separabiles habere personas".

A *objeção* de que as três Pessoas agentes produzem também três atos em fôrça do axioma "actiones sunt suppositorum" carece de valor, dado que as três Pessoas agem mediante uma única natureza. No homem, ao invés, as ações multiplicam-se segundo as potências ativas, não obstante a unidade da pessoa e há, assim, o pensar, o querer, o entender etc. Quando a Escritura e os Padres atribuem uma obra a uma só pessoa, entender-se-á não absolutamente, mas como apropriação.

A *Encarnação* constitui exceção notável: ativamente considerada (incarnare) é obra das três Pessoas, passivamente considerada (incarnari) é própria sòmente do Logos, "pois sòmente o Filho tomou a forma de servo na particularidade de sua Pessoa" (Toled. XI, Denz. 284; Later. IV, Denz. 429). A união hipostática com a natureza humana é própria do Logos, como próprias lhes são as ações realizadas *nesta* natureza, os sofrimentos suportados e a morte redentora. A criação e a formação dessa natureza, corpo e alma, e a plenitude da graça de que foi enriquecida, é, porém, obra comum da Trindade, a qual é também princípio ativo das ações que visam o fim da Redenção e superam as fôrças humanas de Jesus Cristo Homem (Cfr. §§ 90 e 92).



## § 59. A unidade de inabitação.

**1. As três Pessoas compenetram-se recìprocamente e permanecem uma na outra. — (*De fé*).**

**Explicação.** — "Propter hanc unitatem (sc. naturæ), Pater est *totus* in Filio, *totus* in Spiritu Sancto; Filius *totus* est in Patre, *totus* in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus *totus* est in Patre, *totus,* in Filio = Por causa da unidade de natureza o Pai está todo no Filho, todo no Espírito Santo; o Filho está todo no Pai e todo no Espírito Santo; o Espírito Santo está todo no Pai e todo no Filho" (Decr. pro Jacob., Denz. 704; cfr. 282). A importância da pericorese ou circunsessão está no fato de determinar o dogma sob seus dois aspetos (unidade e Trindade) e apresentá-lo claramente, afastando tanto o monarquismo como o triteísmo. Também aqui, os pontos de vista dos Gregos e dos Latinos diferem apenas levemente. Os Gregos usam o têrmo περιχωρησις (circum*incessio*) e interpretam o dogma no sentido de movimento, pelo qual a Pessoa que procede volta ao seu princípio. Os Latinos, ao invés, usam o têrmo circum*insessio,* dando com isso a entender que se trata antes de um estado de repouso, de mútua imanência de uma Pessoa nas outras, de inabitação. Uns e outros estão, assim, em perfeita lógica com a sua teologia trinitária.

**Prova.** — Para a mútua inabitação do Pai e do Filho: "Non creditis quia ego in Patre et Pater in me est? = Não crêdes que eu estou no Pai e o Pai está em mim? (Jo 14,10); "Ego et Pater unum (ἐν) sumus = Eu e o Pai somos uma só coisa" (Jo 10,30); "ut credatis quia Pater in me est et ego in Patre = Para que creiais que o Pai está em mim e eu estou no Pai" (Jo 10,38). Da imanência da terceira Pessoa nas outras duas S. Paulo diz: "Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei... quæ Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei = O Espírito penetra tôdas as coisas, mesmo as profundezas divinas... ninguém conhece as coisas divinas, fora o Espírito de Deus" (I Cor 2,10 ss.).

**Os Padres.** — A princípio não usavam ainda as palavras περιχωρησις περιχωρειν, terminologia que será fixada por S. João Damasceno. A palavra grega traduzia-se em latim por "circuito, immeatio, immansio, ingressio immansioque"; no século XII aparece o têrmo "circumincessio", que, no entanto, não é usado nem por Pedro Lombardo, nem por S. Tomás. "Circuminsessio" é do século XIII; S. Atanásio e os Capadócios usam ἐνυπαρξις, ἐνυπαρχειν e também



http://www.obrascatolicas.com

ἑνώσεως συναφεία, têrmos tirados da Cristologia, que usa também περιχώρησις (*Petávio,* De Trin. 4, 16).

*S. Atanásio* diz: "O Filho está no Pai, pois todo o ser do Filho pertence à natureza do Pai, como o esplendor é da luz... Mas também o Pai está no Filho, pois o que é próprio do Pai (a essência) é também do Filho, como o sol está no esplendor, a inteligência na palavra, a fonte no rio... Dado, pois, que a forma e a divindade do Pai são a essência do Filho, segue-se daí, que o Filho está no Pai e o Pai no Filho" (Orat. 3 c. Arian. 3; cfr. *S. Cirilo Alex.,* Thesaur. assert. 12).

*S. Hilário,* a propósito de Jo 10,38, diz: "O que está no Pai está também no Filho; o que está no Ingênito está também no Unigênito, um e outro e ambos são uma só coisa (unum) e não um só (unus), sed alius in alio, quia non aliud in utroque" (De Trin. 3, 4). *S. Agostinho* usa a analogia da alma e de seus atos, onde existe uma mútua compenetração e imanência, e com ela explica como em Deus "et singula sunt in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus et unum omnia" (De Trin. 6, 10, 12; cfr. *S. Máximo Conf.,* Cap. theol. 2, 1; *S. Fulgêncio,* De fide, 1, 4). Todavia S. Agostinho acentua repetidamente a independência das Pessoas; a mútua compenetração não deve prejudicar à sua individualidade.

É evidente que os Latinos, dada sua teologia trinitária que parte da unidade de essência, deviam particularmente insistir sôbre a individualidade de cada uma das Pessoas; para êles a pericorese tem pouca importância, sendo apenas um corolário, ou quase um sinônimo da consubstancialidade. Os Gregos, ao invés, cuja teologia partia da distinção das Pessoas, sentiam premente a necessidade de levar as Pessoas mesmas à unidade; a *pericorese* é para êles o princípio básico da igualdade das Pessoas e a unidade da essência, e, todavia, na sua teologia trinitária tem um grandíssimo valor.

*Os Escolásticos investigam* as razões especulativas da pericorese ou mútua imanência e destacam três: a *consubstancialidade,* a *origem,* as *relações.* Indubitàvelmente a razão mais profunda está na consubstancialidade, já que as outras duas no seu verdadeiro conceito, comportam antes separação, que unidade. Suposta porém, a primeira razão, também as outras duas adquirem valor, fundando-se sôbre ela. Daí a razão porque S. Tomás põe em primeiro plano o motivo da consubstancialidade, pelo qual cada Pessoa identifica-se com a essência comum divina. Segue o motivo da origem ou processão, o qual prova a pericorese, enquanto a Pessoa procedente permanece na Pessoa de que procede. Enfim, o motivo da relação que não comporta sòmente o "ad aliud" mas também o "ad invicem"; assim uma Pessoa está lògicamente na outra. S. th. I, 42, 5; cfr. Denz. 281.

* Do ponto de vista espiritual, é importante notar que a pericorese ou intimidade das Pessoas divinas, pela qual subsistem no mesmo ser, vivem a mesma vida do conhecimento e de amor, gozam da mesma felicidade, Jesus Cristo a propôs como princípio e modêlo sublime daquela perfeita união ou comunhão que deve existir entre os cristãos, quando rogava: "Ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te; ut et ipsi in nobis unum sint... ut sint unum sicut et nos sumus unum" (Jo 16,21-22). Veja-se *Taymans d'Eypernon,* Le mystère primordial, Bruxelles, 1946, pp. 51-62: La Société divine. *



**2. Tôdas as três Pessoas divinas são absolutamente iguais em perfeição. — (*De fé*).**

**Explicação.** — O Símbolo de S. Atanásio diz: "Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totæ tres Personæ coæternæ sibi sunt et coæquales = E nesta Trindade não há nada de anterior e de posterior, nada de maior ou de menor, mas as três Pessoas são co-eternas e co-iguais" (Denz. 39; cfr. 279).

**Prova.** — Evidencia-se a tese à consideração da unidade da substância divina e a eternidade das processões: tôda perfeição é em Deus idêntica à essência e pôsto ser esta essência, nas três Pessoas, não só igual, senão a mesma, segue-se de necessidade, que elas têm uma perfeição absolutamente igual. S. Agostinho: "Tantus est solus Pater vel solus Filius vel solus Spiritus Sanctus, quantus est simul Pater et Filius et Spiritus Sanctus = Tanto são o Pai, o Filho e o Espírito Santo sòzinhos, quanto o Pai, o Filho e o Espírito Santo juntos" (De Trin. 6, 7, 9).

*Dificuldade.* Nasce aqui uma dificuldade teológica: não teria o Pai, em razão da sua qualidade de fonte, superioridade sôbre as outras duas Pessoas? Pois parece-nos que a paternidade seja algo de maior que a Filiação. Responde-se que o Pai mesmo não procedendo de outra Pessoa e embora seja "principium *sine* principio", não é, porém, uma Pessoa absoluta, mas uma Pessoa constituída da relação, equivale a dizer que necessita do Filho para sua paternidade, sua individualidade, justamente como o Filho necessita do Pai. Afigura-se-nos também que a idéia de Pai tem um conteúdo mais nobre que a de Filho, — ilusão que desaparece quando lemos em S. Tomás: "eadem essentia, quæ est in Patre est paternitas, in Filio est filiatio" (S. th. I, 42, 6 ad 3); ou que "a dignidade é algo de absoluto (não relativo) e, portanto, pertence à essência", a qual é idêntica nas três Pessoas (S. th. I, 42, 4 ad 2). Por certo os Gregos qualificam a Paternidade como princípio por excelência e poderiam ser interpretados em sentido subordinacionista; mas essa interpretação não é conforme à verdade, pois êles protestam contra o subordinacionismo e afirmam a igualdade positiva das Pessoas. É verdade que ensinam também uma dependência *pessoal* do Filho e do Espírito quanto ao Pai, pois a constituição das Pessoas parte lógica e realmente do Pai; mas o próprio S. Agostinho, seguido pela Escolástica, admite essa *principalitas* do Pai (§ 54). Por outro

http://www.obrascatolicas.com

lado os Gregos ensinam que as Pessoas são iguais em tudo (κατα παντα εν, S. João Damasceno).

Os Arianos suscitaram uma segunda dificuldade, alegando não poucas passagens da Escritura de timbre subordinacionista. A mais conhecida é a seguinte: "Pater *major* me est" (Jo 14,28); outras passagens afirmam que a ciência, o poder, a bondade são próprias do Pai (Mc 10,18). Seguindo os Padres, não é difícil resolver a dificuldade. Os Latinos referem geralmente estas passagens ao Logos feito carne (λογος ενσαρκος), enquanto os Gregos ao Logos trinitário (λογος ασαρκος), interpretando-as no sentido de dependência *pessoal* do Filho nos confrontos com o Pai, do modo acima indicado (Petav., De Trin. 2, 2). Uma dependência *pessoal* e puramente *relativa* é, portanto, dogma, uma subordinação essencial é, ao invés, heresia.

CAPÍTULO QUARTO

## A TRINDADE E A RAZÃO

### § 60. A Trindade é um mistério pròpriamente dito. — (*De fé*).

**Explicação.** — A Igreja rejeitou tôdas as provas presumidas ou explicações puramente racionais da Trindade, as de Rosmini (Denz. 1915), Günther (Denz. 1655), Lamennais (Denz. 1616). O Concílio Vaticano, ao definir que há no Cristianismo mistérios inacessíveis à razão, visava, sobretudo o mistério da Trindade (Denz. 1795, cfr. 1675, 1642, 1645, 1673, 1682, 1709). O Concílio Provincial de Colônia, confirmado pelo Papa, recusa, fundando-se sôbre S. Tomás, a explicação meramente racional (Acta et Decr. Conc. Prov. Col., 1862, 21). A mente humana, mesmo após a revelação, não está em condições de conhecer as razões intrínsecas da Trindade.

**Prova.** — Jesus Cristo afirma, diante dos hebreus monotcístas, que sòmente Êle conhece o Pai, isto é, Deus como "Pai" nas suas relações com o "Filho". "Ninguém conhece plenamente o Filho, exceto o Pai, nem ninguém conhece plenamente o Pai, exceto o Filho ou aquêle a quem o Filho o quiser *revelar* (Mt 11,26). Igualmente S. Paulo afirma de modo geral: "Ninguém conhece as coisas divinas, fora do Espírito de Deus" (I Cor 2,11; cfr. I Tim 6,16).

**Os Padres.** — É conhecida sua humildade, diante do "mysterium", humildade unida ao temor de explicações meramente racionais, especialmente sôbre as eternas processões da geração e da expiração (*S. Irineu*, Adv. h. 2, 28, 6; *Euséb. de Ces.*, Demonstr. Ev. 4, 3; *S. Atanásio*, Ad Serap. 1, 20; *S. Cirilo de Jerus.*, Cat. 4, 7; 16, 24; *S. Basílio*, Ep. 38, 4; *S. Gregório Naz.*, Orat. 31, 8; *S. Gregório Niss.*, Orat. Cat. 3; *Dídimo*, De Trin. 2, 4; *Cirilo Alex.*, De S. Trin. 3; *Pseudo-Dionis.*, De div. nom. 2, 4). O pensamento de S. Agostinho está esculpido na frase "Fides præcedit intellectum", o qual, aplicável a tudo, aplica-se sobretudo aqui. "Ea recta intentio est, quæ proficiscitur *a fide*: e "in fide firmissimus quærat" (De Trin. 9, 1) "Si enim comprehendis non est Deus" (Serm. 117, 3, 5). Em geral os Padres ensinam que a natureza de Deus fica-nos incompreensível, durante o estado de via, mesmo após à revelação.



**A Escolástica**, geralmente, está no ponto de vista da Escritura e dos Padres. Na verdade alguns Escolásticos primitivos, S. Anselmo, Abelardo, Roberto de Melum, Alan, Ugo, Ricardo, usam expressões menos felizes, mas não é sempre certo que tenham lesado o *dogma*. Tal é coisa certa para Escoto Eriugena, menos certa para Abelardo, absolutamente nada certa para todos os outros citados. S. Anselmo supondo tàcitamente a doutrina de fé, procurou deduzir *racionalmente* a verdade da Trindade. "Qui nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter comprehendet, quomodo plures personæ, quarum singula perfectus Deus est, sint unus Deus?" (De fide Trin. 2). Êste é um pensar à maneira grega, como faz S. Gregório Nisseno. Os vitorinos, Ugo e Ricardo, Alan e outros, não se limitam a falar de imagens (similitudines), mas apelam também para razões (rationes), ou melhor, a "razões necessárias e constringentes" (rationes necessariæ, de Ricardo). Todavia, nenhum, exceto Abelardo, entendeu estas razões como apodíticas; para êles o têrmo "rationes" é apenas um sentimento sinônimo, certamente um pouco arrojado, de "similitudines". * Veja-se em sentido contrário, *Penido*, Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique, Paris, 1931, pp. 207-209. *

A *alta Escolástica* foi muito atingida pela frase atribuída a Hermes Trismegisto: "Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem". Possuindo esta frase um som trinitário, Alexandre de Hales via nela uma autêntica revelação. S. Alberto e S. Tomás, porém, aí viam antes o ato divino da criação (Monas gignit monadem) e o amor que Deus tem de si mesmo (et in se suum reflectit ardorem). Diz S. Tomás: "Non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritus Sancti, sed ad productionem mundi; nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem" (S. th. I, 32, 1 ad 1). E permanece firme na sua tese "quod impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis personarum pervenire", aduzindo que sòmente por meio da criação podemos conhecer naturalmente a Deus. "Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad *unitatem* essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem, cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum" (S. th. I, 32, 1). Prefere ainda alguns outros "testemunhos" pagãos e os repele do mesmo modo.

http://www.obrascatolicas.com

Hoje, época da *história comparada das religiões*, crendo-se poder explicar o cristianismo "històricamente" tanto nos seus elementos fundamentais, como nos seus aspectos periféricos, procura-se "trindade" por tôda parte fora do âmbito cristão e em tôdas as idades, as anteriores e as contemporâneas do cristianismo. Mas é, sem dúvida, impossível extrair o dogma cristão da Trindade de idéias filosóficas judaicas ou das filosofias religiosas pagãs. Foram perscrutadas as *religiões orientais* e examinados Lao-tse, Confúcio, Buda, os antigos Persas; interrogados os Hindus e os Egípcios, e, ùltimamente, o helenismo com as filosofias de Aristóteles, de Platão, de Stoas, dos neopitagóricos e neoplatônicos. Pretende-se haver encontrado a forma pre-cristã da Trindade; tendo-se, efetivamente descoberto um *panteísmo evolucionista*, mais ou menos aperfeiçoado, com tendência ao número ternário, ou uma grosseira translação à divindade da família humana com o pai, mãe e filho. O próprio Harnack declara que o Logos judaico-filoniano "não tem absolutamente nada de comum, a não ser o nome" com o Logos de João; é uma fôrça natural, impessoal e panteística. No que concerne a tendência ao número ternário, vigente também em Aristóteles, pensa S. Tomás pode-se e deve-se explicar naturalmente: "Sicut natura perficit omnia ternario numero, ita illi, qui instituerunt cultum divinum, volentes Deo attribuere omne quod perfectum est, attribuunt ei ternarium numerum" (In Arist. De cœlo et mundo, 1, 1, 2 lect. 2, n. 5). *Bartmann*, Dogma und Religionsgeschichte, Paderborn, 1922, pp. 16-24. * Vejam-se ainda, *Stoltz*, De SS. Trinitate, Frib. 1939, pp. 7-12; *Lebreton*, Histoire du dogme de la Trinité, Vol. I, ed. 8, pp. 1-99.

Segundo S. Tomás, portanto, a tendência ao número ternário, própria dos antigos, pode ser reconhecida e afirmada, sem se pensar numa dedução natural da Trindade cristã; Ermano Usener, ao invés, em um seu estudo que fêz rumor (Dreiheit, nel Rheinicher Museum f. Philol. 1903), afirma tal dedução, procurando demonstrar que tôdas as trindades religiosas, inclusive a cristã, nasceram "com uma fôrça natural irresistível" sob o impulso do número ternário. Refere não poucos exemplos, mas é "evidente que nada compreendeu da importância da doutrina trinitária cristã, tendo sua hipótese poucos sequazes" (*Diekamb*, Ueber d. Ursprung des Trinitatbekentnisses, 1910, p. 16). Já S. Cirilo de Alexandria atribui certa doutrina trinitária a Hermes Trismegisto (Die Leheren des H. Trismegistos, Münster, 1914, pp. 72 ss.) mas reconhece que pretender derivar a Trindade cristã do hermetismo é "um excesso", acrescentando porém, que "pode também haver na base da doutrina hermética certa tendência para uma tríade, pois os têrmos τριας e μονος aparecem freqüentemente, e que uma tendência para uma trindade de princípios supremos, manifesta-se nos escritos órficos (Orphia). Como nos "oracula chaldaica", que constroem a cadeia πατηρ υπαρξεως, δυναμις, νους . Mas, que os membros dessas trindades estejam tão próximos do cristianismo é um fato que causa maravilha e que, no seu conhecimento, não existe em nenhum outro lugar".



*Van Noort*, parece oferecer explicação satisfatória: julgo também "*satis mirum* quod pleræque religiones antiquæ ens absolutum, diversa licet ratione, ut *triplex* aut *trinum conceperint*". Com justiça não aceita a tentativa apologética de fazer derivar o fenômeno da *revelação primitiva*, pois que seria inexplicável que os hebreus não tenham também admitido a Trindade. Indica depois algumas razões gerais, que explicam os "fundamentales triades, ut v. g. principium, medium et finis quæ in omnibus distinguuntur; triplex respectus unitatis, veritatis, bonitatis; trina dimensio corporum, triplex habitudo cunctarum rerum ad Deum ut causam efficientem, exemplarem et finalem, dehinc tria attributa præcipua deitatis: potentia, sapientia, bonitas" (De Deo Uno et Trino, pp. 109 ss.). Portanto, o número ternário é um "numerus perfectionis" e foi, como já disse S. Tomás, transferido para Deus. Estas considerações porém, não ferem o dogma católico do "mysterium stricte dictum trinitatis". Não obstante tôdas as "harmonias", há sempre enorme diferença entre a "trindade" pagã naturalista e panteísta, de um lado, e o dogma cristão de Deus, em três Pessoas na unidade da essência, do outro.

Devido ao caráter estritamente misterioso da Trindade, alguns teólogos como Hettinger, Hugon etc., a propósito da insuficiência da sua explicação especulativa, citam de Leibnitz (Teodicea, 1) um dito da rainha Cristina da Suécia acêrca da coroa que ela desprezara: "Não preciso dela e não me basta!" Lembre-se também Dante:

> "Fátuo é quem julga à humana faculdade
> Franco o infindo caminho e sempiterno,
> Por onde segue o Ente Uno em Trindade.
> Homem, vos baste o *quia*".
>
> Purgatório III, 34 ss.

### 2. *Não se pode provar que a Trindade seja contrária à razão: as objeções contra ela apoiam-se sôbre o insuficiente conhecimento da doutrina católica.*

A doutrina católica da Trindade foi acusada de contradição pelos Arianos, eunomianos e monarquianos, primeiro, e mais tarde pelos socinianos. O argumento corrente dos racionalistas modernos é que três não equivalem a um e que, por isso, quem crê na Trindade renuncia ao bom senso (Strauss). A resposta, muito simples, é que, segundo o dogma, três não equivalem a um sob o mesmo aspecto, mas sob um aspecto diverso: três com relação às pessoas, um relativamente à essência.

O racionalista insiste dizendo que duas grandezas iguais a uma terceira, são também iguais entre si. Responder-se-lhe-á que êsse axioma, válido nas cifras rígidas e vazias de conteúdo, jamais encontra, fora da matemática, sua plena aplicação, quando se trata de sêres vivos. As pessoas vivas podem, de fato, por causa de seus vários aspectos e de suas diversas relações, ser idênticas por um lado e diversas por outro. Assim, as três Pessoas são idênticas entre si, com relação à

http://www.obrascatolicas.com

essência e distintas com relação às processões, às propriedades; de onde o axioma: "Diversitas relationum tollit contradictionem" (cfr. S. th. I, 28, 3). Além disso, a objeção racionalista parte de medidas terrenas e as aplica *tal e qual* e não de modo analógico a Deus: êrro gravíssimo êste, do ponto de vista teológico. Quando muito o racionalista pode afirmar conhecer as possibilidades da ordem *natural,* mas deverá admitir, se fôr honesto e prudente, que as possibilidades da ordem *sobrenatural* lhe escapam. Conseqüentemente, não se pronunciará sôbre a possibilidade maior ou menor dos valores pertencentes a esta ordem. A *razão iluminada pela fé,* avança, porém, um passo e reconhece, com o Concílio Vaticano, que a verdade natural (que provém da mente humana) e a verdade sobrenatural (que provém da fé), não se podem contradizer, pois brotam ambas de uma única fonte de verdade.

E por último, eis a objeção principal: não destrói a Trindade das Pessoas a absoluta simplicidade do ser divino? Respondemos que a idéia da Trindade, antes que destruir, torna viva a nossa fé na simplicidade divina, a qual, do contrário, nos pareceria rígida, indiferente, imóvel. "Deus *est* quod habet". A simplicidade exclui composição, mas não diz carência e pobreza, não nega as perfeições, mas importa que elas sejam objetivamente idênticas ao ser divino e só se distinguem virtualmente. A essência divina é (numa objetiva identidade) a eternidade, a imensidade, a infinidade, a imutabilidade. É inteligência e vontade, pensar e querer; é origem e relação, Paternidade, Filiação, Processão; é Pessoa e subsistência. E tudo isso é o único ser divino considerado como *absoluto.* Tal Ser é também considerado, por forma a nós imperscrutável — e aqui está o âmago do mistério — como *relativo,* isto é, não só como existente em si, mas também como subsistente em três Pessoas e por forma tal que as três Pessoas são realmente distintas. Deus é, portanto, um do ponto de vista absoluto, distinto, do ponto de vista relativo. A razão profunda disso está na sua infinidade e fecundidade que sobrepujam o nosso conhecimento. "Sufferat paulisper (homo) aliquid quod intellectus ejus penetrare non possit esse in Deo" (scil. quod in aliis rebus non videt, S. Anselmo, De Trin. 7).

## § 61. Explicação analógica da Trindade.

O mistério da Trindade, mesmo depois da revelação, não pode ser positivamente demonstrado. Todavia, a razão iluminada pela fé, não só está em condições de o defender das objeções, mas ainda de o conceber, expor e determinar, no sentido da doutrina da Igreja, pelo que alcança saber aquilo que precisamente se deve crer a êsse respeito. Além disso, servindo-se de algumas analogias, pode esclarecer de certo modo o dogma.



A *prova* desta afirmação deve ser procurada em tudo o que até aqui dissemos sôbre a Trindade. Todo o tratado da Trindade, tantas vêzes redigido depois dos quinze maravilhosos livros de S. Agostinho, no qual a alta Escolástica mostrou de modo sublime o que pode a razão iluminada pela fé, jamais teria sido possível, se nossa afirmação não tivesse fundamento. Quem lê as longas e minuciosas explicações dos Concílios sôbre a Trindade, convence-se fàcilmente de que a Igreja não se limita a um puro fideísmo, mas entende dar certa explicação, uma idéia inteligível do mistério que constitui a base da vida e do culto cristão. A êste propósito cumpre ainda examinar dois pontos: a terminologia particular e o valor das razões de conveniência. Aos dois pontos acrescentaremos duas notas: uma sôbre a Trindade na hodierna teologia oriental; outra, sôbre as representações artísticas da Trindade.

**1. As regras práticas da terminologia trinitária.** — Explicando as principais noções trinitárias, no princípio do tratado, declaramos não se poder e não se dever explicar o dogma trinitário, como também qualquer outro dogma, senão usando a linguagem consagrada pela tradição. S. Agostinho observa que nós, cristãos, não podemos, como os filósofos, falar arbitràriamente: "Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quæ his significantur, impiam gignat opinionem" (Civ. 10, 23). Todos os grandes teólogos empenharam-se, depois de S. Agostinho e dos Capadócios, em criar esta terminologia trinitária, e ninguém poderá negar que grande foi seu mérito perante a fé e a vida cristã.

Eis as principais regras *práticas*: a) Tôdas as expressões e as frases, atribuídas às Pessoas, com relação à natureza, são usadas sòmente no singular (p. ex., Pater æternus, Filius æternus etc. sed *unus* æternus, non tres æterni). Vice-versa, as expressões que só se atribuem às Pessoas devem estar no plural, ou pelo menos, se usadas no singular, não devem excluir o plural, como resulta claramente da doutrina das procedências, relações, noções, propriedades.

b) Os adjetivos e os advérbios numerais não devem ser usados para designar a natureza. Assim, não se dirá: "Deus triplex, ter Deus"; é, todavia, permitido "Deus trinus". O XI Concílio de Toledo: "(Trinitas) quæ non triplex, sed trina et dici et credi debet. Nec recte dici potest ut *in* uno Deo sit Trinitas, sed unus Deus Trinitas" (Denz. 278).

c) Os substantivos, já que designam a essência, devem ser usados no singular; os adjetivos, podem ser usados ou substantivados ou não, e conforme o sentido que se quer dar, poder-se-ão usar no singular ou no plural (S. th. I, 39, 3). Assim, por ex., faz o Símbolo Atanasiano: "Non tres *aeterni* sed unus *aeternus*" (adj. substantivado) e depois: "Totæ tres Personæ *coaeternae* sibi sunt et coæquales" (adj. substantivado). Do mesmo modo o Later. IV: "Personæ *coaequales* et *coaeternae.*

http://www.obrascatolicas.com

d) Sendo a essência objetivamente idêntica às Pessoas, não são permitidas as expressões que significam distinção, salvo que se refiram à propriedade pessoal; por isso foi censurada a frase: "Deus in tribus Personis distinctus", usada pelo Sínodo de Pistóia.

e) É evidente que todos os têrmos nocionais só se podem referir à Pessoa em questão e não, à essência ou a uma Pessoa, p. ex.: "Pater generat etc.". Os têrmos essenciais, porém, podem-se atribuir a cada Pessoa, mas, aqui também, sem exclusão formal das outras Pessoas, p. ex.: "Filius est Deus, est sapiens", mas não: "Filius *solus* est sapiens".

**2. As razões de conveniência.** — Vindo à revelação da Trindade, a mente humana iluminada pela fé, pode encontrar razões de conveniência para o mistério. Eis, resumidas, as principais:

a) Pode-se, antes de mais, partir do axioma "bonum est diffusivum sui". Se é próprio de todo ser bom comunicar sua bondade aos outros, por que não deverá suceder assim em Deus que é sumamente bom? É conveniente que a suma bondade se comunique de modo perfeito, sem limites, eternamente, e não se contente com a comunicação limitada existente na criação do mundo. Uma comunicação infinita do seu ser parece-nos mais conforme à grandeza e à glória de Deus, do que uma comunicação imperfeita.

b) Uma segunda razão é apresentada por S. Gregório Nazianzeno, o qual, contra os Arianos, que queriam provar a grandeza de Deus sòmente com a criação, respondia: "É mais glorioso ser Pai de um Filho único, do que governar uma multidão de escravos" (Orat. 23, 7, Migne, 35; 1160). E se Deus comunica a paternidade aos homens não deve Êle mesmo dela ser privado.

c) Uma terceira razão, desenvolvida por Ricardo de S. Vítor, toma por base o amor. A vida, vivida em comunidade, isto é, o amor entre semelhantes, é mais bela e mais sublime que a vida solitária. Ora, o amor ou caridade é "in alterum tendens", exige uma "pluritas personarum" e para ser perfeito são necessárias três Pessoas que se amem, pois quando há duas sòmente tem-se a "dilectio" não a "condilectio", ou amor comum. Portanto, há em Deus três Pessoas que se amam (De Trin. 3, 17): a felicidade e a glória de Deus exigem a Trindade. "Communio amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis" (ib. 3, 14). Para a confirmação dessa "razão" veja-se o Dict. de théol. cath. t. XIII, coll. 2691-2693.

d) O argumento psicológico de S. Agostinho é o melhor.[1] Eis os pontos principais da especulação agostiniana: Enquanto a teologia grega faz derivar a Trindade do Pai, S. Agostinho parte da unidade de essência divina e diz que as três Pessoas são esta única essência, o Deus único: "unus Deus est ipsa Trinitas" (C. Serm. Arian. 3; De Trin. 5, 8, 9). A analogia ou imagem humana da única essência é a "una mens"; em lugar de "mens" encontramos também "vita". Nesta "una mens" ou "vita intellectualis" Agostinho divisa a memória, a inteligência, a vontade e na consciência imediata de si, no conhecimento consciente de si e no amor de si divisa as três imagens das divinas Pessoas. Mostra que esta *unidade* e esta *Trindade* encontram-se em tôda mente humana, tanto na psicologia da criança como na do sábio. Mostra outrossim (ponto êste de grande importância) que essa trindade tem uma necessidade interna, pois os três elementos postulam-se recìprocamente: o mesmo sujeito *lembra-se* (memória) que pensa (intellectus) e quer (voluntas); *pensa* que se lembra e quer; *quer* lembrar-se e pensar: "Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur" (De Trin. 10, 11, 18).

Na *dedução lógica das Pessoas,* Agostinho parte do Pai considerado como existente por si mesmo, qual "principium sine principio" Não procede à maneira dos Gregos que consideram o Pai enquanto fonte da divindade, como Pessoa absoluta, e põem seu caráter pessoal mais na *agenesia* do que na personalidade. Agostinho, porém, conseqüente com seus princípios, descobre esta personalidade na relação, justamente como para as duas outras Pessoas. O Pai é uma Pessoa constituída pela relação e é precisamente constituído como Pessoa distinta pela relação com o Filho, como vice-versa o Filho é tal pela relação com o Pai. "Dicitur ergo relative Pater, idemque relative dicitur principium et si quid forte aliud; sed Pater ad Filium dicitur, principium vero ad omnia, quæ ab ipso sunt = Como, portanto, se diz relativamente Pai, assim se pode dizer relativamente princípio, mas Pai é dito relativamente ao Filho, enquanto princípio é dito relativamente a tudo o que dêle depende" (De Trin. 5, 13, 14).

Semelhantemente o grande pensador africano rejeita a concepção segundo a qual o Pai seria constituído pela essência considerada como algo de superior às Pessoas. É evidente, de fato, que se a essência fôsse uma realidade ao lado das Pessoas ter-se-ia uma quaternidade que destruiria a Trindade. Ao contrário, em Deus, a consciência de si mesmo, a compreensão de si mesmo e o amor de si mesmo são necessàriamente simultâneos à vida da essência divina espiritual, sem nenhuma prerrogativa ou superioridade da parte de quem quer que seja: por isso há uma relatividade igual de Pessoas, uma perfeição igual e uma perfeita igualdade, o que S. Agostinho não se cansa de repetir: "Semper in invicem, neuter solus" (De Trin. 6, 7, 9; etc.). No Filho

[1] *M. Schmaus* no seu apreciado estudo, Die psych. Trin. des hl. August., Münster, 1927, historia a explicação psicológica das divinas processões embora a maior parte dos Escolásticos a aceitassem, não foi a única explicação fornecida pela Idade Média. Ricardo de S. Vítor, abandonando a sentença de S. Agostinho, tenta explicar a pluralidade das Pessoas com o amor de perfeita amizade: o amor exige a comunhão com outro e um perfeito amor quer a sociedade de um terceiro. A teoria de Ricardo passou à *Summa* de Alexandre de Hales e foi amorosamente desenvolvida por S. Boaventura, que se, em alguns particulares sofre a influência de S. Agostinho, nisto segue o Doutor Africano, muito menos do que S. Tomás. Através de S. Boaventura a doutrina de Ricardo passa à escola franciscana, a qual em outros campos supera, por sua fidelidade, as doutrinas de S. Agostinho. Pouco a pouco, particularmente pela autoridade de S. Tomás, a explicação psicológica conquistou uma posição quase única e a partir do século XIII exerceu a sua influência também no Oriente. Assim *Stolz*, Manuale theol. dogm. fasc. II, p. 66.



http://www.obrascatolicas.com

o Pai exprime, do modo mais perfeito, tôda sua essência. Se, de fato, sua essência é infinita, infinito é também seu poder cognoscitivo, de modo que tudo o que, como essência, é verdadeiro e cognoscível encontra no Verbo a sua completa expressão. Por isso só há *um* Verbo, *um* Filho, não muitos em Deus. Nas *criaturas* dá-se apenas uma participação limitada (participatio, similitudo) ao Ser divino, mas no Filho há uma expressão completa, exauriente, a própria essência divina na identidade numérica. O mesmo se diga da terceira Pessoa. A fôrça do amor em Deus é tão grande quanto a essência e o conhecimento, e abraça tôda a bondade de Deus na sua infinidade; esta bondade não é maior que o amor e o amor não lhe é inferior. Acrescente-se ainda que os resultados ou produtos do conhecimento (Verbo) e do amor (Espírito) que Deus tem de si mesmo, não são realidades lábeis e de existência, precária, como os atos espirituais do homem: que não são acidentais, mas substanciais, que são a *única* substância divina e como ela eternos, permanentes, ininterruptos, necessários, e que, por conseguinte, jamais é possível pensar numa Pessoa sem pensar nas outras duas, tem-se todos os elementos da teologia trinitária de S. Agostinho. * (Ótima síntese, se pode encontrar em *Garrigou-Lagrange*, De Deo Trino et Creatore, Torino, 1944, pp. 43-51: Quid a S. Augustino accepit S. Thomas quoad intelligentiam hujusce misterii

3. **A Trindade na hodierna teologia oriental.** — Os teólogos e filósofos da Igreja oriental voltam a preocupar-se com o mistério trinitário. Provam-no os longos tratados elaborados pelos doutos teólogos e filósofos *Jorge Florenskij* e *Sérgio Bulgakov*. * O primeiro, sacerdote, talvez ainda vivo, na Rússia soviética, faia da Trindade no seu livro "Coluna e fundamento da Verdade" (1914), reeditado em Berlim, em 1929: o segundo, também sacerdote, morreu em Paris 1944, escreveu entre outras, uma grande trilogia teológica, cujo segundo volume trata da Trindade, traduzida para o francês com o título "Le Paraclet", 382, pp. Aubier, Paris, 1946. Ambos os pensadores inspiram-se na corrente *sofiânica* inaugurada por Soloviev († 1900). Veja-se o art. de Schultze, na revista *Humanitas*, 1946, pp. 222-230. * Outros autores são citados por *Zankov* (Das orth. Christentum d. Ostens, pp. 42 ss.), que escreve: "Na doutrina da S. Trindade, o cristianismo ortodoxo demonstra, desde a época antiga uma bem determinada originalidade. Esta doutrina, à qual permaneceu fiel, sempre foi sua glória". "Dois são os pontos da doutrina trinitária que absorvem particularmente a atenção dos ortodoxos: 1) o problema da unidade no amor em relação com a vida interior única da Trindade; 2) a importância teórica e prática (teológica e popular) da Trindade, tanto nas suas relações com a Redenção operada pela ação única da justiça (o Pai, juiz), do Amor (o Filho redentor) e da santidade (o Espírito Santo consumador) quanto na vida íntima de Deus, uno e trino, que com a Redenção se manifesta exteriormente entre os homens" (ib. p. 42).

Do Espírito Santo diz: "A Igreja ortodoxa tem também uma idéia viva e um amor ardente pelo Espírito Santo". Ela quer ser "uma Igreja pneumática" e o é de fato "pela sua fé no Espírito Santo". O Espírito é "o princípio vivo, a alma da Igreja: é-lhe o Paráclito, o representante de Cristo, é o consumador da obra da redenção, da regeneração e da santificação do homem. Na Igreja e por meio dos mistérios (sacramentos) jorram todos os dons do Espírito Santo, tôdas as ondas da graça divina. Do mesmo Espírito recebemos as fôrças divinas para a nossa vitalidade espiritual e criadora, pessoal e social. Dêsse modo a característica e a importância da concepção ortodoxa do Espírito Santo está no fato de que ela, enquanto se mantém retrospectivamente no terreno antigo da revelação (e da Igreja primitiva) olha também para o futuro e tem a certeza da ação criadora do Espírito para todos os tempos futuros". Aqui Zankov pensa na evolução da Igreja atual para uma Igreja puramente joânica, que será governada sòmente pelo Espírito Santo.[2]

"Nas concepções religiosas orientais, escreve *Joh. Hollnsteiner*, o "terceiro reino", o reino do Espírito Santo, desfruta grande importância. Segundo êste modo de ver, a época anterior ao nascimento de Cristo é atribuída particularmente ao Pai; a que vai do nascimento de Cristo até nós, à segunda Pessoa divina; a época futura, ao Espírito Santo. Por outro lado, uma concepção análoga é comum há muito tempo nos teólogos ocidentais, especialmente entre os místicos (!).

* A encíclica "Mystici Corporis" de Pio XII repele a artificiosa distinção e oposição entre uma Igreja jurídica ou Igreja de Pedro e uma Igreja da caridade ou Igreja de João: "Nenhuma verdadeira oposição ou repugnância pode existir entre a missão invisível do Espírito Santo e o ofício jurídico que os Pastôres e Doutôres receberam de Cristo. Pelo contrário, estas duas realidades completam-se e se aperfeiçoam recìprocamente (como em nós o corpo e a alma) e procedem de um só e idêntico Salvador, que ao soprar sôbre os Apóstolos, não só disse: "Recebei o Espírito Santo" (Jo 20,22), mas ordenou também em voz alta: "Quem vos ouve, a mim ouve" (Lc 10,16)". A.A.S. 1943, p. 225. *

[2] "*O conceito moderno da Igreja* entre os cristãos orientais separados, especialmente entre os russos, inclina-se para o platonismo, no exasperado relêvo dado ao espiritual, por ex., ao amor e à liberdade, e na subapreciação do corpóreo, do jurídico. Como na antropologia platônica, assim na moderna eclesiologia oriental, a conexão orgânica de corpo e alma não é retamente compreendida. Acentua-se unilateralmente o espiritual, invisível, divino; relegando a um lugar secundário a mediação humana por meio do ofício doutrinal, sacerdotal, pastoral. Daí afirmar-se que o conceito oriental de Igreja é caracterizado por certa tendência ao monofisismo.

Verdadeiramente, é difícil determinar se o relêvo dado à idéia de Igreja como Corpo místico de Cristo, em oposição à idéia de Igreja, qual sociedade visível governada hierârquicamente, seja tão só uma conseqüência lógica do clama, ou se é devida a influxos protestantes, ou depende simplesmente da índole própria dos orientais.

De qualquer modo, resta sempre o fato que não só vários teólogos russos leigos, como Komiakov, Soloviev, Berdiaev, Bulgakov - (depois, sacerdote), mas tambem representantes da teologia que se poderia dizer oficial, como Akvilonov, desenvolveram de preferência a verdade da fé da Igreja, como Corpo Mistico de Cristo.

Uma caracteristica, além disso, do novo pensamento eclesiástico russo, é que a Igreja é antes de tudo considerada escatològicamente, isto é, na sua consumação no além e que tudo o que é temporal, em primeira linha o ordenamento jurídico, autoritativo, fica muito na penumbra. A Igreja aparece, portanto, como o reino absolutamente universal de Deus, reino ao qual pertencem não só todos os homens, mas, consoante o pensar de alguns dêstes eclesiólogos, também todos os anjos, até mesmo tôda a criação, o cosmo inteiro: estrêlas, plantas, e animais". *B. Schultze*, no vol. Incontro ai fratelli separati di oriente, Roma, 1945, pp. 196-198.



http://www.obrascatolicas.com

No catecismo greco-ortodoxo de Cost. Gallinikos,1928, p. 15, lê-se: "Deus é chamado "Pai" não em sentido moral, como no "Pai-Nosso", e sim em sentido dogmático, como Pai natural de Nosso Senhor Jesus Cristo, seu Filho único. Segundo a fé cristã, Deus é o único na essência e ninguém é igual ou semelhante a Êle; mas em si mesmo é uno e trino com relação às Pessoas ou substâncias (!). Na nossa liturgia cantamos: "Adoro Pai, Filho e Espírito Santo, uma Trindade consubstancial e indivisível. Êste é o fundamento sôbre o qual se ergue todo o edifício dogmático da nossa fé". O "Filioque" é rejeitado qual interpolação humana na doutrina da Escritura; nesse caso dever-se-ia também rejeitar o *homoousios* defendido, no entanto, com extrema firmeza.

*** 4. A Trindade na arte.** — Do volume de Luiz Ciappi "I dommi della fede del magistero dell'arte", Instituto Beato Angelico, Roma 1945, pp. 29-31, transladamos o seguinte:

a) *Figuração de aspecto triteístico.* É a primeira que encontramos na história da arte cristã, como tentativa mais direta e adequada para representar o grande mistério. Dos séculos X ao XVI, temos exemplos em trabalhos de pintura, miniatura e escultura, onde as três divinas Pessoas, aparecem tôdas com rostos humanos, cada uma reconhecível pelos próprios atributos, ou melhor, por símbolos característicos da sua qualidade. Assim o Pai, primeiro princípio de tôdas as coisas sustenta o mundo; o Filho tem à mão a Cruz; o Espírito Santo tem ao seu lado uma pomba, sustentando o livro da Escritura, de que é, por excelência, o inspirador. A dignidade divina comum é indicada pela coroa real, pousada sôbre a cabeça de cada uma das três Pessoas divinas, e a unidade de natureza, por um só manto que os envolve. Dignos de nota são os seguintes exemplares: *Miniatura,* no *manuscrito de S. Dunstano,* arc. de Cantúria, morto em 908; Merano (Tirol), *SSma. Trindade,* na Igreja paroquial: S. Corbiniano (Val Pusteria, Tirol).

É evidente, que tal representação, embora completa e rica de motivos do lado artístico, pareceu perigosa sob o aspecto religioso, porque insinuava idéias triteísticas, como se as três divinas Pessoas não se comunicassem numa idêntica natureza, mas formassem três deuses distintos. Outrossim, nenhum motivo bíblico podia justificar a representação humana do Espírito Santo. Eis porque o Pontífice Bento XIV, na Const. de Out. de 1743, proibia semelhantes imagens.

Fechado êsse caminho, procurou-se, desde o séc. XIV, substituí-las por um modêlo onde as três Pessoas aparecem emanando uma da outra, ou pelo menos, tendo idêntica natureza, mesmo na distinção das Pessoas. Isso devia ser sugerido pelo aspecto de três rostos ou três cabeças, em tudo semelhantes, unidas ou estreitamente próximas de um só corpo. Modelos do gênero prevalecera na França e tiveram depois larga difusão na Eslavônia, Polônia, Rússia e, mais raramente,



na Alemanha. Na Itália, encontramos alguns artìsticamente assaz valiosos: *Donatello* (escola) em Florença, Palácio, na parte guelfa; *Fra Bartolomeo della Porta,* em Florença, Uffizzi; *Andrea del Sarto,* em Florença, Fregio nel Cenacolo di S. Salvi. Mas nem mesmo tal tentativa devia encontrar a aprovação eclesiástica. S. Antônio, arcebispo de Florença e depois o Pontífice Urbano VIII, com bula de 11 de agôsto de 1678, declararam-se contrários e proibiram tais imagens como fàcilmente mal interpretáveis.

b) *Representações ortodoxas, realístico-simbólicas.* Delas deu-nos Luger o protótipo, quando abade de Saint-Denys, na França, mandando executar na sua igreja um vitral com o Eterno amparando Cristo na Cruz, enquanto o Espírito Santo adeja entre o Pai e o Filho. Êsse modêlo, juntamente com outros de Cristo morto, estendido no regaço do Pai, teve grande êxito. Na Itália, temos, entre outros, os seguintes exemplares dignos de nota: *Masaccio,* em S. João Valdano; *Della Robbia,* em Florença, Igreja da S. Trindade; *M. Albertinelli,* em Florença, Galeria antiga e moderna; *A. Baldonetti,* em Florença, ibid.; *Perugino,* em Roma, Stanze di Raffaello; *Sodoma,* em Sena, Igreja de S. Martinho; *Tintoretto,* em Turim, Pinacoteca; *Rubens,* em Mântua. Academia Virgiliana.

Digna de especial menção é a tentativa de expressar o *Filioque,* a processão do Espírito Santo do Pai e do Filho, que nas representações precedentes ou não tivera nenhum relêvo, ou parecera comprometida com a colocação da pomba entre o Pai e o Filho, consoante a narração bíblica da cena do batismo. Essa obra deve-se a um pintor desconhecido do séc. XIV, na Igreja da Abadia de Grottaferrata. O Pai tem em seu regaço o Verbo, sôbre cujo peito está representado o Espírito Santo.

c) *Representações incompletas nas cenas da Anunciação e do Batismo de Jesus.* Modelos dêste gênero encontram-se por tôda parte, remontando a mais antiga arte bizantina. A mão do Pai e a pomba aparecem pela primeira vez no Código siríaco do monge Rabbula, do ano 586 (Florença, Bibl. Lourenciana). No Ocidente aparecem os primeiros exemplares no séc. IX.

d) *Representação completa da SS. Trindade na Coroação da Virgem.* Eis os modelos mais insignes: *Holbein,* em Augsburgo, Galeria: as três Pessoas divinas com o nimbo cruzado, o Pai coroando a Virgem genuflexa aos seus pés, o Filho sustentando o mundo, o Espírito Santo tendo à mão direita o cetro. *Jean Foucquet* (miniatura). Pai e Espírito Santo sentados num trono, abençoando, enquanto o Filho, no meio da sala real, diante do Pai, coroa a Mãe humildemente genuflexa aos seus pés. *Hans Baldung,* na catedral de Friburgo, em Brisgóvia: Pai e Filho coroados, põem sôbre a cabeça da Virgem, colocada no centro, a coroa, enquanto o Espírito Santo, paira no alto em forma de pomba.

http://www.obrascatolicas.com

c) *Símbolos trinitários.* Nos primeiros tempos do cristianismo foi preferido, como parece, o *triângulo.* Na Idade Média aparecem formas bizarras de homens ou animais dispostos em triângulo. Às vêzes no meio do triângulo brilha o ôlho do Eterno, do Onipotente. Nos séc. XIV e XVI encontramos *três círculos cruzados, três peixes, três águias ou três leões.*

O símbolo dos três círculos, mais que na pintura, já havia recebido sua mais bela exaltação na poesia de Dante:

Na substância profunda e clara eu via
Da excelsa luz três circ'los discernidos
Por côres três, de igual periferia.

Íris de Íris, um de outro refletidos
Estavam, flama o têrcio parecia
Spirando, por igual, de um, de outro unidos.

Quanto é curta expressão! Quanto a excedia
Meu pensar, ao que eu vi, êste já sendo
Tal, que *pouco* bastante não diria.

Lume eterno, que a sede em ti só tendo,
Só te tendes, de ti sendo entendido,
E te amas e sorris só te entendendo!

O girar, que, dessa arte concebido
Via em ti como flama refletida,
Quanto foi dos meus olhos abrangido,

No seio seu da própria côr tingida
A própria efígie humana oferecia:
Foi nela a vista minha submergida!

Paraiso, XXXIII, 115-132 *

## Conclusão do tratado.

**1. Para a vida espiritual.** — S. Agostinho conclui sua grande obra sôbre a Trindade com um profundo agradecimento a Deus e uma humilde oração para obter luzes ulteriores. Onde Deus lhe abrira êle entrara, onde misteriosamente ainda está fechado, êle bate, suplicando, a fim de que se lhe abra. O motivo de todos os seus escritos, quando encontra dificuldades intelectuais é a invocação: "Concede-me compreender o que revelaste". A sua sincera profissão daquela fé, que com a graça de Deus seguiu até aqui e continuará a seguir: "*Meminerim* tui *intelligam* te, *diligam* te", conferem um caráter trinitário a tôda a sua vida espiritual, que será "Dei memoria, intelligentia, amor". *Santo Anselmo* repete êsse pensamento: "Deduz-se (do dogma), que a criatura racional nada deve procurar mais ardentemente do que aperfeiçoar em si, mediante sua atividade livre, esta imagem natural da Trindade... empenhar-se, isto é, em *recordar* (memoria), em *entender* (intelligentia), em *amar* (amor) o Bem Supremo" (Monol. 68).



Sôbre o mistério da *Trindade imanente* foi dito "magis venerandum quam inquirendum". Todavia, o cristão deve pôr todo empenho para adquirir uma relação particularmente íntima de fé e de vida com cada uma das três Pessoas, como se *revelaram* exteriormente a nós. Intimidade com o Pai, o qual, com sua onipotência, nos tirou do nada e no seu plano de eterna sabedoria, nos ordenou para êle, intimidade com o Filho, que restabeleceu e renovou, com seu amor redentor, nossa união com o Pai, quebrada pelo pecado, intimidade, enfim, com o Espírito Santo, que é o Espírito do Filho e que, com ação de sua graça, faz passar Cristo e sua obra, da antiguidade histórica à atualidade de nossa existência, levando-nos, assim, ao Pai. A Igreja convida-nos a estas considerações na liturgia de cada domingo, na administração dos Sacramentos, nas suas preces e finalmente, na "commendatio animæ" dizendo: "Proficiscere, anima christiana, de hoc mundo, in nomine Patris omnipotentis, qui te creavit; in nomine Jesu Christi Filii Dei vivi, qui pro te passus est; in nomine Spiritus Sancti, qui in te effusus est".

* Vivendo intensamente a vida cristã no espírito e na prática da Igreja adquire-se uma profunda compreensão, não tanto das palavras e dos conceitos, como da dilatação e em viva luz, do mistério do Pai, do Filho e do Espírito Santo. "No pequeno caminho da infância espiritual, na adesão à Igreja, na dedicação pelo próximo, há tesouros de teologia. Jesus Cristo mesmo nos ensinou o mistério da Trindade mais com seus atos que com as palavras. Pelo menos assim, o aparece. No Evangelho, as fórmulas trinitárias são raras, e explícita só temos a do Batismo, em Mateus. Os demais ensinamentos são explicações acêrca de seu próprio proceder, ou sôbre a conduta exigida dos seus, parte principal da sua mensagem. Diante dos Doze, agiu Êle constantemente, se assim se pode dizer, em função da Trindade, de modo que pressupõe e implica a Trindade. Diante de Deus, assumiu sempre, natural e visìvelmente, a atitude do Filho diante do Pai, de quem tudo recebe do Pai, de quem se abandona em tudo a Outro, àquele que o gerou. Com o fascínio do seu exemplo e a fôrça de sua graça, mais que com palavras, fêz Êle penetrar, pouco a pouco, na alma dos seus, uma atitude semelhante para com o Pai, de confiança nêle, de amor para com Êle, amor sobrenatural, total. Foi justamente essa atitude, sob ação do Espírito Santo, que levou os discípulos a compreenderem o que significavam as palavras, o que supunha sua vida, e levou à revelação, trazida por Cristo, à fórmula dogmática dada depois pela Igreja.

O mesmo vale para nós. O que nos deve dar a compreensão viva do dogma trinitário, é, sem dúvida, a meditação das fórmulas de Nicéia e de Constantinopla, das explicações teológicas de S. Gregório, de S. Agostinho, de S. Tomás, e de tudo aquilo que a Tradição nos legou sôbre a vida íntima de Deus. Mas também, e sobretudo, a maneira de agir que a Igreja recomenda, a atitude dos filhos adotivos, a vida de fé, de esperança e de caridade que, em Cristo, nos une ao



http://www.obrascatolicas.com

Verbo e mediante o Verbo àquele que é nosso Pai e àquele que é nosso Espírito". *E. Mersch,* La théologie du Corps mystique, II, pp. 161. *

2. **Para a pregação.** — Não será inútil recordar que o divino mistério da Trindade deve muitas vêzes ser o argumento da catequese cristã. Neste particular parece que os pregadores dos primeiros tempos do cristianismo e da idade apostólica sobrepujaram-nos de muito. * Êles, porém, expunham o mistério seguindo um método *histórico,* o da própria revelação, em que as três Pessoas divinas são apresentadas em estreitíssima relação com a economia da salvação. Aí temos "a narração de um fato mais que a exposição de uma doutrina", diz Lebreton, o grande historiador do dogma da Trindade. Seguisse nossa pregação êsse método, antes que o especulativo metafísico, em que a Trindade é considerada alheia à economia da salvação, e seria, por certo, mais concreta e mais eficaz. Como auxílio para a preparação dessa pregação, pode servir a *introdução* ao presente tratado e a leitura de Gratry, com a qual terminamos, bem como *Lebreton,* Le Dieu vivant, Paris, 1924. *

**Leitura.** — *O amor caminho para a fé na Trindade.* "Chegamos à fé viva dêste mistério quando trazemos no coração a divina caridade, porque então o trazemos em nós. No mundo dos corpos vemos os vestígios dêste mistério. No dos espíritos, uma fria imagem que o raciocínio desenvolve aos nossos olhos, ponto por ponto. No mundo da caridade levamo-lo em nós mesmos. E aqui encontramos como guia o próprio Cristo.

Eis o que Cristo disse sôbre as três Pessoas divinas e sua permanência em nós. Estai atentos, pois cada palavra é uma fonte de luz e tôdas as palavras dêste belo texto, são, de algum modo, apenas uma, tanto encerram a mesma idéia: "Se vós me amais, observai os meus mandamentos: e eu rogarei ao *Pai* para que vos dê *outro consolador* que viva eternamente em vós". "O *Espírito de verdade,* que o mundo não pode receber, porque não o vê e não o conhece, vós o conhecereis, *porque habitará convosco e estará em vós".* "Não vos deixarei órfãos, voltarei a vós". "Ainda um pouco e o mundo não me verá mais, mas vós me vereis, porque *eu vivo e vós viveis".* "Naquele dia sabereis que *eu estou no meu Pai e que vós estais em mim e eu em vós".* Aquêle que ouve minhas palavras e as observa, *ama-me;* e *quem me ama será amado por meu Pai,* e eu também o *amarei* e me *manifesturei* a êle".

Judas (não o Iscariotes) disse-lhe: "Senhor, porque te manifestarás a nós e não ao mundo?" Jesus respondeu-lhe: "Se *alguém me ama,* guardará minha palavra, e meu Pai o amará, e viremos a *êle e aí faremos nossa morada".* "Aquêle que não me ama, não observa a minha palavra, no entanto, a palavra que escutais não é a *minha,* mas do *Pai* que me enviou". "Tudo isto vos disse enquanto estou convosco; mas o *Espírito Santo,* o *Consolador,* que o *Pai mandará em meu nome,* Êle vos ensinará tôdas as coisas e vos sugerirá tudo o que eu vos disse" (Jo 14,15-26).

— Belas palavras!

— Não, não nos podemos delas penetrar bastante: não temos luz suficiente na inteligência, não temos bastante amor no coração, para ver o que veriam almas mais luminosas e mais amantes. O divino mestre, que fala, não procura inculcar uma fórmula na alma; mas conta a vida da santa Trindade nas almas e entre si.

Vêde esta igualdade, esta sociedade, esta vida comum do Pai, do Filho e do Espírito Santo e esta viva e perpétua circulação de um a outro? Êles estão juntos; vivem juntos; perguntam-se, rogam-se, escutam-se, inspiram-se mandam-se (bem entendido que o Pai jamais se pode dizer "enviado") e obedecem-se mùtuamente; manifestam-se um ao outro, querem juntamente; dizem juntos as mesmas palavras, amam juntos. São visíveis juntos para aquêles que amam, invisíveis para os que não amam. Vêem juntos àqueles que amam um dêles. Vêem sòmente aos que amam.

Quando se ama o Verbo encarnado, faz-se o bem; quando se faz o bem, o Pai ama-nos, o Filho manifesta o Pai e manifesta a si mesmo; o Verbo roga ao Pai, o Pai manda o Espírito em nome do Filho, e o Espírito vivifica em nós tôdas as palavras do Filho, que são as palavras mesmas do Pai.

Vive-se então e vivendo, conhece-se o que vive, isto é, Deus na sua eterna sociedade. Êle é conhecido porque o trazemos em nós. Isto é viver. Viver é existir, como Deus e com Deus que é a vida, muitos em um.

"Se alguém me ama, diz Jesus Cristo (volto ao texto para o meditar melhor), eu rogarei ao meu Pai e meu Pai, em meu nome, mandar-lhe-á outro Consolador, o Espírito Santo. Naqueles que amam, estará meu Pai; eu rogarei; o Espírito Santo virá, não, porém, àqueles que não amam. Eu estou no Pai e meu Pai está em mim. O Espírito Santo vem do Pai que o manda, vem de mim, pois que vem em meu nome, pela minha prece. Estamos juntos na alma que ama, na alma que vive; o Espírito Santo repete as minhas palavras nas almas, como eu repito as palavras de meu Pai. O Pai manda-me; o Pai e eu mandamos o Espírito Santo. Saímos do Pai, eu e o Espírito Santo; o Pai envia-nos àqueles que amam; Êle está conosco; eu manifesto-me a êles e manifesto o Pai, manifestando a mim mesmo, e o Espírito Santo renova nos corações esta manifestação".

Notai agora isto: o Cristo, falando aos homens diz: "Vós estais em mim e eu em vós": compara-se, como homem, aos outros homens, e exprime uma espécie de igualdade nesta relação, que consiste em ser uno. Alhures Êle diz, falando dos homens ao seu Pai: "Que êles sejam um, ó meu Pai, como nós somos um!" (Jo 18,22).

Estas palavras são uma comparação formal, saída da própria bôca de Jesus Cristo, que compara a união de várias almas à união das Pessoas da Santíssima Trindade. Êle compara a sociedade dos corações à sociedade eterna e consubstancial.

Êste é o próprio coração do cristianismo: "Que êles sejam um, ó Pai, como nós somos um!"

Assim, crede, se amássemos, se caminhássemos para o escopo da sociedade ideal, o amor e a unidade, se amássemos a Deus e aos próprios irmãos, creríamos na Trindade; creríamos na pluralidade das pessoas e de corações na unidade, mistério do qual teríamos em nós duas imagens e a realidade.

E antes de tudo, a realidade, porque Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, estariam em nós. Depois, duas imagens, uma sempre um tanto solitária e deserta, aquela de que Cristo não falou, que somos nós mesmos, o nosso verbo e a nossa vontade; a outra vive, povoada e animada, a de que Cristo fala, a saber, a sociedade e a pluralidade das almas, que nossa alma alcançaria no amor e na comunhão.

Ignora-se ainda que as almas se tocam, levam-se, sentem-se e se penetram de um extremo a outro do mundo, como diz Fénelon, e que a grande palavra apostólica e primitiva: "Êles tinham um só coração e uma só alma", é uma verdade celeste e adorável, a mesma do último desejo de Cristo: "Que êles sejam um, como nós somos um". Ai! imersos nas trevas e nas prisões do egoísmo, definhamos solitários; não vemos, não compreendemos, nada sentimos dos outros corações. Estamos sòzinhos e, todavia, escravos! Sòzinhos e não temos sequer a liberdade do deserto. Sou escravo porque o espírito dos outros, a vontade dos outros, que não sabem penetrar-me, e que eu não sei penetrar, prendem-me em todos os sentidos, com inúmeros liames e invencíveis cadeias, enquanto eu sou para os outros, para cada vontade e para cada pensamento, senão obstáculo, dificuldade, contradição. Somos escravos e todavia estamos sòzinhos! Eu estou sòzinho, embora acorrentado pela contradição e resistência



http://www.obrascatolicas.com

alheias, pois sinto no meu irmão um fôrça dura, um corpo impenetravel, através do qual não o posso ver nem ser por êle visto.

Dessa forma, pelo isolamento, notai bem, nossas personalidades enfraquecem-se. Porque não somos um, apenas somos. Cada um de nós vale pouco, porque não estamos unidos. Há poucas pessoas humanas! O que se encontra sôbre a face da terra são apenas homens nulos, reduzidos a nada pelo isolamento e pela separação. Há poucos homens, porque a humanidade está dispersa. Haveria mais homens, e nós seríamos mais numerosos, se pudéssemos não ser apenas um. A unidade, portanto, nos espíritos livres, chama o número, e o número chama a unidade.

As almas são simples: são pontos no mundo dos espíritos e a mesma geometria terrestre sabe muito bem que por mais pontos que sejam, só podem formar um. Esta espécie de unidade, que não é solidão, esta espécie de multidão, que não é divisão, é o que S. Tomás de Aquino chama a unidade e a multidão transcendente; é aquela da qual Bossuet diz: "A unidade e multiplicidade não são tão incompatíveis como se pensa". O que permite a S. Hilário de Poitiers dizer: "O nosso Deus não é solitário, ainda que seja um".

— Tudo isso é belo e eu quisera crer...

— Quereis o meio prático para chegar à fé, na Santísisma Trindade?

— Sim.

— Pois bem, fazei o que diz a Sagrada Escritura: "Coragem! e sêde homem!" Sêde forte, dominai a vós mesmos; o bem que conheceis, fazei-o; sêde corajoso, laborioso, continente, temperante. Sabei agir e sofrer fortemente, como diziam os Romanos. Então vossa alma, que, por assim dizer, não existia, existirá. Será a imagem e o fruto do Pai. Vossa alma existirá porque haverá nela fatos vivos e atos livres. Vosso esfôrço deu à vossa alma um grau de personalidade, que antes ela não possuía. Sereis homem pelo esfôrço e pela coragem. E é isso que Deus quer. Êle quer que o homem, em certo sentido, seja para si mesmo como Deus.

E não apenas vossa alma existirá, vereis elevar-se em vós uma grande luz, diante da qual a vida passada vos parecerá trevas. "O sol da inteligência não surgiu ainda sôbre êles", diz a Sagrada Escritura, falando dos maus. Eis que êste sol começa a surgir para vós.

E esta luz não será a luz maldita de que Bossuet diz: "Feliz o conhecimento estéril que não se volta para amar e se atraiçoa por si!" Vossa luz será vivificante. O fogo sagrado, o amor de Deus e dos vossos irmãos, procederá, como o Espírito de Deus, da vossa fôrça e da vossa luz. Compreendereis a vida, a fadiga, a morte do Cristo, e recebereis seu espírito em vossa alma, que se tornou a imagem de Deus. Neste amor, jamais estareis sòzinhos, entrareis na santa comunhão da Igreja católica, na assembléia universal de Deus e na sociedade das almas que se tocam no amor e na comunhão. Já não estareis dispersos, mas unidos aos vossos irmãos, uns em muitos, como as pessoas divinas, são um.

E quando fordes muitos e não mais uma alma solitária, credes que Deus mesmo não estará convosco? "Em verdade, diz Jesus Cristo, quando dois ou três se unem em meu nome, sôbre a terra, eu estou no meio dêles". Deus mesmo estará em vós; vossa alma o refletirá como os espelhos ardentes quando voltados para o sol refletem a imagem real do astro que vivifica o mundo.

É assim que trazemos em nós duas imagens e a realidade do eterno mistério, e nêle se crê". *A. Gratry*, La filosofia del Credo, pp. 92-93, ed. Ezio Cantagalli, Siena, 1936.

LIVRO SEGUNDO

# A CRIAÇÃO

Estudado Deus em si mesmo, trataremos da sua ação externa, cuja obra prima e fundamental é a Criação, base e condição de tôdas as outras ações de Deus, que culminam na comunicação de sua vida às criaturas racionais, chamadas a viver eternamente com Êle. Evidentemente, deve-se distinguir o ato divino criador (creatio activa) dos sêres criados (creatio passiva). O tratado da criação divide-se, por isso, em duas sessões. Por sua vez, o ato criador pode ser separado lògicamente, considerando-o no seu início, na sua duração e no seu fim, o que origina nova divisão: 1) a *criação* pròpriamente dita; 2) a *conservação;* 3) a direção ou o *govêrno* do mundo para levá-lo ao seu último fim.

**Leitura.** — *O sentido misterioso da criação.* "Se a idéia de criação permaneceu quase ignorada fora da tradição hebraico-cristã e se ainda continua quase inassimilável para uma filosofia racionalista, deve-se a ser ela e continuar enigmática para quem não vai além de um simples problema de poder e de causalidade, sem considerar as secretas intenções de uma Providência, não só inteligente e organizadora de uma natureza bem ordenada em si mesma, mas infinitamente caritativa para com suas criaturas. Quando S. João, para resumir tôda a Boa-Nova, declarava, muitíssimo superior a tôdas as outras concepções: *nos credidimus caritati,* significava que o privilégio incomparável do cristianismo é a revelação e atuação daquela ordem superior, que o Apóstolo chama de filantropia divina. Deus amou o mundo que lhe deu seu único Filho, a fim de que, tendo-se o Verbo eterno feito homem, o homem pudesse ser realmente adotado, divinizado por êsse. Por vêzes se contrapuseram duas interpretações da tradição cristã e o seu centro de equilíbrio: teocentrismo, que tudo refere ao princípio divino, antropocentrismo, que tudo refere, até o próprio Deus, à elevação da graça e multiplica, de certo modo, a vida divina. Estas duas perspectivas não devem, absolutamente, ser contrapostas, porque, se a primeira é absoluta em si, e perfeitamente soberana, a segunda, que de resto a pressupõe, é ela mesma essencialmente inerente a todo o desígnio criador.

O enigma da criação encontra, portanto, o seu significado em um novo mistério, o do destino das criaturas espirituais, vinculados também a tôdas as preparações da ordem universal, que formam os degraus de tôdas essas ascensões dos vivos e dos espíritos. Esta organização progressiva, *compages rerum,* serve de condição e de apoio ao advento de um reino, que a Revelação chama Reino de Deus, o Reino do Pai celeste, através da história total, que compõe juntamente o plano providencial e as peripécias produzidas pela liberdade dos espíritos criados, participantes, com suas opções, do próprio destino. Ora, todo êste plano, no qual se desenvolvem a iniciativa criadora e a participação das vontades criadas, procede inicialmente de uma só intenção, que cumpre tomar como luz para todo o nosso caminho, qual fôrça motora e diretiva de tôdas as nossas etapas, qual segrêdo supremo de Deus e do mundo

http://www.obrascatolicas.com

nas suas mútuas relações. Lembremo-nos, pois, constantemente de que o universo foi criado para realizar um livre e supremo desígnio de amor; pois se afirmamos, da Trindade, que é, na sua imutabilidade fecunda, o mistério dos mistérios, podemos agora dizer da criação, que também ela encerra seu próprio mistério dos mistérios, o da sobrenaturalização das criaturas: mistério de adopção, único a dar um sentido adequado a tudo o que se prepara no tempo e se consuma na eternidade" (*M. Blondel,* La filosofia e lo spirito cristiano, vol. I, pp. 43-44, Ed. La Scuola, Brescia 1950).

PRIMEIRA SEÇÃO

# *O ato criador*

CAPÍTULO PRIMEIRO

## A CRIAÇÃO DO MUNDO

### § 62. O ato criador em si mesmo.

**Deus deu a existência ao mundo tirando-o do nada; por outras palavras, Êle criou-o. — *(De fé).***

**Explicação.** — A criação do mundo foi definida várias vêzes. Sendo uma verdade especificamente cristã, encontramo-la já no *Símbolo dos Apóstolos*: "Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem cœli et terræ". Contra os erros do *panteísmo e do dualismo,* o IV Concílio Lateranense, define: "Unum universorum principium, Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium; qui sua omnipotenti virtute ab initio temporis utramque *de nihilo condidit creaturam,* spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam = Único é o princípio de tudo, Criador de tôdas as realidades visíveis e invisíveis, espirituais e corporais; o qual, por sua virtude onipotente, no princípio do tempo, criou uma e outra criatura, a espiritual e a corporal, isto é, a angélica e a terrestre, e depois a humana, mista, por assim dizer, de espírito e de corpo" (Denz. 428). Na época contemporânea, Günther, Hermes, o panteísmo e o monismo levaram o Concílio Vaticano a definir novamente a antiga doutrina. O cânon decisivo dêsse Concílio está assim formulado: "S. q. non confiteatur, mundum resque omnes, quæ in eo continentur, et spirituales et materiales, *secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas*... a. s. = Se alguém não professar que o mundo e tôdas as coisas nêle contidas, espirituais e materiais, foram produzidas



segundo tôda a sua substância por Deus, que as tirou do nada, seja excomungado" (Denz. 1805). Dêsse modo, a *noção* de criação que deriva da Bíblia e foi elaborada pela Escolástica, foi incorporada à definição.

A palavra "criar" (em hebraico bara), como demonstraremos refutando as objeções, designa a "productio rei ex nihilo sui et subjecti" como diz a Escola, ou "secundum totam substantiam" como diz o Concílio, isto é, a produção da matéria e da forma. Tôda "productio" é "ex nihilo sui" neste sentido que a forma produzida não existia ainda; mas sòmente na criação ela é também "ex nihilo subjecti" enquanto aqui, e sòmente aqui, falta também a matéria da qual e na qual a forma poderia ser produzida.

Cumpre não interpretar mal a expressão "ex nihilo". A palavra "do nada" não designa algo *com o qual* Deus fêz o mundo, a causa material; pelo contrário, é justamente essa causa que se pretende excluir. O dogma quer significar: Deus produziu o universo sem se servir de coisa alguma, ùnicamente com a sua vontade onipotente. Deus é a causa absoluta, única do mundo. Por conseguinte, não nos pode ser oposto o axioma que "do nada, nada se faz", porque o mundo não tem por origem o nada; êle não se produziu por si mesmo (sine causa efficiente), mas foi produzido por Deus.

**Prova.** — "In principio creavit Deus cœlum et terram" (Gên 1,1). As palavras céu e terra designam o universo. Sua produção é expressa em hebraico com o verbo "bara", que os Setenta traduzem por *εποιησεν*, creavit. Se o verbo tem às vêzes o sentido de "fazer", "fabricar com uma matéria preexistente", o contexto, unidamente a todo o ensino bíblico e à interpretação judaica e cristã, indica que deve ser entendido, no sentido mais forte de "creare ex nihilo".

Segundo a Bíblia, Deus não aparece qual modelador do universo, senão como seu Criador. "In principio", quando ainda nada existia (no sentido absoluto), Deus criou o céu e a terra. É verdade que se procura atenuar o sentido de "bara" vocalizando-o em "bero" e traduzindo: "quando Deus fêz o mundo" com a intenção de subentender, neste versículo, uma pretensa "creatio secunda" e de a assemelhar às cosmogonias pagãs. Mas "querendo explicar esta frase como uma frase *subordinada*", tem-se uma construção impossível, que suprime o movimento e a simplicidade desta poderosa expressão da Bíblia" (Böhl, Bara als Terminus der Weltschöpfung, Festg. f. Kittel 1913, p. 57). Por outra parte, a Bíblia ignora as cosmogonias pagãs: Deus é por tôda parte o Senhor da matéria, como das suas variadíssimas formas. Só mais tarde, após a produção da matéria, pode-se falar de uma "crea-

http://www.obrascatolicas.com

tio secunda" relativamente às plantas e aos animais, como também ao homem. Mas, para a luz (fiat lux) e para a insuflação do espírito de vida (a alma) no corpo do homem, trata-se novamente de uma "creatio prima". A Bíblia, porém, não faz essas distinções; limita-se a afirmar que tôdas as coisas, sem exceção, derivam de Deus, no seu ser e na sua vida, e que a uma simples criatura é tão impossível a "creatio secunda" quanto a "creatio prima". De resto, fácil é reconhecer a "creatio secunda" pelas seguintes expressões: "Germinet terra herbam", "producat terra animam viventem" etc. A "creatio secunda" é uma criação impròpriamente dita, mediata, que cai no tempo.

O dogma de Deus criador é fundamental em todo o Antigo Testamento. Profetas e Salmos falam disso em têrmos eloqüentes: "Quem mediu no côncavo da mão as águas e pesou os céus na palma da mão? Quem com três dedos sustenta a mola da terra e pesa sôbre a balança os montes e as colinas? Quem deu auxílio ao Espírito do Senhor?... Tôdas as gentes diante dêle são como se não existissem. Êle as tem por nada, e por coisas vãs" (Is 40,12-17). O Salmo 103 é todo um magnífico poema da criação. Cfr. Sl 8, 18; 32; 145,6; Jó 9,5-13; 12,7-11; 26,5-14; 37,1-12; 38,4-41; Sab 13,1-9; 14,1-14; Prov 8,22-31; Eclo 18,1.

As palavras "ex nihilo" encontram-se pela primeira vez na bôca da mãe dos Macabeus, que confessa a fé judaica: "Peto, nate, ut aspicias ad cœlum et terram et ad omnia quæ in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo (εξ ουκ οντων) fecit illa Deus" (II Mac 7,28). Esta fé universal na criação não é contradita pela Sab 9,18, onde está dito: "(Deus) creavit orbem terrarum *ex materia invisa*" (εξ αμορφου υλης). Não é nada necessário ver nesta passagem uma dependência da Diáspora da doutrina platônica, pois explica-se muito bem referindo-a à "creatio secunda" saída do caos do primeiro dia (Gên 1,2). Assim, diga-se de Hebr 11,3: "Aptata esse sæcula verbo Dei ut ex *invisibilibus* visibilia fierent = O universo foi formado mediante a palavra de Deus, de maneira que, de coisas invisíveis (μη εκ φαινομενων) foram feitas as coisas visíveis", de onde se deve, por certo, pensar no poder criador de Deus mediante o qual foi feito o mundo visível.

*Jesus* não tinha necessidade de anunciar o dogma da criação ao seu povo, todavia algumas vêzes, fêz a isso alusão. Chama a Deus "Senhor do céu e da terra" (Mt 11,25); restabelece o matrimônio como era "in principio" (Mt 19,4); afirma que "o Pai, que está no céu, faz surgir o sol sôbre os bons e sôbre os maus e faz cair a chuva sôbre os justos e sôbre os injustos" (Mt 5,45), e tem cuidado de tôdas as criaturas (Mt 6,26).



Os *Apóstolos* lembram a criação por motivos cristológicos, para provar que Cristo é Chefe das criaturas. Êle é "primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia" (Col 1,15 ss.). "Quem (Filium) constituit heredem universorum, per quem fecit et sæcula" (Hebr 1,2). "Quoniam ex ipso (Deo) et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in sæcula..." (Rom 11,36; cfr. Col 3,10; Ef 3,9; I Tim 4,3 ss.; Tg 1,18; I Pdr 4,19). "Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est" (Jo 1,3). "Ego sum... primus et novissimus, principium et finis" (Apc 12,13; cfr. 3,14). A jovem Igreja na sua tribulação roga a Deus, a fim de que a socorra com sua potência criadora (At 4,23-30); exorta os pagãos a se elevarem, do culto das criaturas ao do Criador (At 14,14-17).

Na Bíblia o dogma da criação determina duas grandes séries de atitudes religiosas: de um lado, a maravilha, o reconhecimento, o louvor; do outro, a esperança, a fé, o abandono em Deus.

**Resumo.** — 1) Deus e o mundo são essencialmente distintos; tôdas as coisas foram feitas pela palavra de Deus, por sua livre ação criadora, não pela emanação ou evolução natural; 2) nenhuma oposição, nenhuma luta contra o caos, como nas cosmogonias pagãs, para se modelar a matéria; 3) a matéria obedece imediatamente a tôda "palavra" de Deus Criador; continua a obedecer às leis naturais criadas, como no início; 4) como de nenhum modo aparece sequer sombra de luta mitológica do demiurgo contra a resistência do caos, ao contrário, resulta clara e óbvia a produção sem esfôrço por meio da vontade pura do Criador, assim não se encontra vestígio de dualismo: por tôda parte está o mesmo princípio criador: Deus; 5) não há nenhum indício daquela teogonia pagã que, nas antigas cosmogonias, apresenta uma sucessão de intermediários. O Antigo Testamento conhece um único Deus, o qual é também Criador, não conhece demiurgos: 6) a fôrça cósmica (ruah Elohim) penetra na matéria, não a modela só externamente; 7) na narração mosaica da criação e nela *sòmente*, é dado encontrar idéias morais: a ação de Deus é "boa", "ótima" e serve de modêlo para a festa do sábado. A criacão foi feita para os eleitos; mais tarde os Salmos afirmam que foi feita "ad gloriam Dei".

**Os Padres.** — Tiveram êles ocasião de falar do dogma da criação para combater o *paganismo* que afirmava a eternidade e a existência autônoma da matéria. Esforçaram-se por buscar os vestígios de Deus na criação, com o que demonstrar a *existência* mesma de Deus. O *dualismo* e o *gnosticismo* urgiram-nos a estudar mais atentamente o ato criador. Essas heresias *separavam* a criação de Deus, introduzindo-lhe demiurgos, ou explicavam o ato criador como uma *emanação* de Deus, uma expansão da substância divina da qual ter-se-iam for-

http://www.obrascatolicas.com

mado os sêres criados. Cumpria, portanto, afirmar a liberdade da criação do mundo "ex nihilo" com um simples ato da onipotência divina. Por outro lado, a *questão do Logos* que muito preocupou os *Apologistas,* estava em estreita correlação com o ato criador e exigia um contínuo e atento exame da doutrina da criação. Era preciso, antes de tudo, estabelecer uma distinção entre "gerar, criar, emanar, fazer". Cfr. §§ 51 e 53. Os Padres muitas vêzes explicam "berescit" (Gên 1,1) como "in principio *ev αρχη* = in Filio" (Jo 8,25).

A *eternidade* da matéria é rejeitada partindo-se da sua mutabilidade. Uma matéria eterna deve ser imóvel. Se é imóvel, era impossível a Deus dela servir-se de "substratum" para a formação do mundo, como afirmam Platão e seus sequazes. Assim raciocina *S. Irineu* (Adv. h. 2,2; 2, 4; 2, 5; 2, 30). *S. Teófilo* escreve: "O que pode devir é mutável e sujeito a modificações; o que é sem princípio é imóvel e não está sujeito ao devir. E seria algo notável para Deus ter feito o mundo com uma matéria preexistente? Qualquer artífice humano ao encontrar matéria faz também dela o que quer" (Ad Autol. 2, 4). Para o autor da *Exortação aos Gentios* (Justino?) a diferença entre o Criador e um demiurgo consiste no fato de produzir sua obra sem se servir de uma matéria, ao passo que êste a produz com matéria preexistente (Cohort. ad Gent. 22). Do mesmo modo, S. Ambrósio, Tertuliano, S. Basílio, S. Agostinho, os quais combatem o *dualismo* afirmando ser a existência de dois princípios supremos uma verdadeira contradição; que o mal carecendo de existência própria, não foi criado, mas tem seu fundamento na vontade livre do homem; que, enfim, não haveria bem algum se o mundo houvesse sido feito por um princípio mau.

**A Escolástica** teve de combater, a propósito da criação, os mesmos erros já combatidos pelos Padres; usou, por isso, também dos mesmos argumentos, mais ampla e mais profundamente, porém. As tendências dualistas são encontradas nos Paulicianos, Bogomílios, Albigenses e Cátaros; as panteístas em Amalrico de Bena, Davi de Dinant, particularmente na filosofia árabe e, mais tarde, no falso misticismo (Eckart) e no humanismo. Tendências tôdas radicadas na opinião da *eternidade da matéria.* Daqui os esforços de todos os Escolásticos, e particularmente de S. Tomás, nas duas *Sumas,* para estabelecer, tanto com a revelação, como com a razão: a) que Deus não se identifica de modo algum com o mundo; Deus e o mundo são e continuam absolutamente diversos no seu ser e no seu agir; b) que o mundo não é nem eterno nem produzido por outro princípio senão Deus, que o tirou do nada com ato absolutamente livre. O que foi tirado do nada, estritamente falando, é apenas o *esse simpliciter* não o *esse tale.* "Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum, quæ ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quæ agunt per informationem (dando uma nova forma), quasi supposito effectu causæ universalis" (De potent. 3, 1 c.).



**1. A criação é uma verdade de razão?** — Divergem as respostas. Já Pedro Lombardo respondia que sim. Heinrich (Dogmatik, t. V. pp. 19 e 64 ss.) pronuncia-se também enèrgicamente pela afirmativa, invocando a autoridade do Concílio Vaticano; outros, como Schanz, mostram-se mais reservados. "Ninguém pode renunciar ao conceito de criação, mas não devemos crer que êle nos introduza no íntimo da divindade e nos ponha diante dos olhos o modo de atividade criadora de Deus. Seria preciso ser Deus para compreender a criação. Êste conceito choca-se contra a nossa imaginação, mas não apresenta para a razão pura, nenhuma dificuldade insuperável, por não afirmar com a Escolástica, que não apresenta nenhuma dificuldade. Certamente não é uma noção contraditória" (*Schanz-Koch,* Apol. I, p. 668). A nossa dificuldade está na impossibilidade de nos representar um comêço absoluto; nós podemos pensar sòmente nas categorias do tempo. Para o pensamento de S. Tomás cfr. § 63. * Uma clara exposição do conceito de criação pode-se encontrar em *Sertillanges,* L'idée de création, Paris, 1945, pp. 5-63. *

*Històricamente* é certo que nenhum povo e nenhuma filosofia, exceto a revelação positiva, conhece a noção estrita de criação. *S. Tomás* diz a propósito: "Quidam posuerunt *mundum* æternum, quidam *materiam* mundi æternam, ex qua aliquo tempore mundus coepit generari, vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore, aut lite: ab omnibus his enim ponitur aliquid præter Deum æternum, quod fidei catholicæ repugnat" (C. Gent. 2, 38). Às teorias pagãs da "criação" falta: 1) o elemento da liberdade de Deus: Aristóteles não conhece uma vontade criadora em Deus; 2) a "productio ex nihilo".

Quem não admite seja a criação uma verdade de razão não se choca absolutamente contra a definição do Concílio Vaticano (s. 3, c. 1, can. 1), pois os Padres do Concílio, na discussão sôbre êsse argumento, declararam: "Etsi in canone legatur vocabulum "Creator" non ideo definitur creationem proprie dictam ratione demonstrari posse". (*Granderath,* Const. Conc. Vatic. pp. 42 e 46).

**2. A importância da noção exata da criação** evidencia-se do que já dissemos. Ela distingue claramente o ser de Deus de tôda criatura e fecha completamente o caminho a tôda contaminação panteísta. Além disso, à luz da doutrina da criação, Deus aparece como o "Senhor do mundo", ou "do céu e da terra", infinitamente perfeito e infinitamente bom, com direito a receber, de todo o universo, mas de modo especial da criatura humana, o tributo de *adoração.* Desta forma o ato divino criador é também o fundamento primeiro da *religião.* A Redenção, relativamente a êsse ato, é, por assim dizer, secundária, enquanto é a *restauração* da humanidade caída nas suas relações, também puras e primitivas com Deus. É a razão também porque o Símbolo dos Apóstolos começa afirmando a fé em Deus, o Criador onipotente do céu e da terra. No Antigo Testamento, o ato divino criador é pôsto sem mais em primeiro plano; no Novo Testamento

http://www.obrascatolicas.com

deve, no início, provisòriamente, deixar o primeiro lugar ao segundo grande ato de Deus, a Redenção. Mas a partir da época patrística os dois atos são postos no mesmo nível. Já a partir da *Didakê* os cristãos soem agradecer, na grande oração eucarística, pelos dons da criação e da Redenção. A profissão de fé em Deus Criador brota com fôrça surpreendente nos *Atos dos mártires*, dado que só esta fé podia ser invocada diante dos pagãos.

**3. Para explicar a obra dos seis dias.** — Os Padres e os Escolásticos interpretam a narração da Criação, segundo seu método, literal e alegòricamente a um só tempo. Após a descoberta do sistema copernicano do mundo (Galileu), a teologia foi obrigada a tomar em consideração os dados da ciência e excogitou diversas teorias para harmonizar com elas a narração bíblica. Temos assim: 1) a teoria do dilúvio: os estratos terrestres atuais provêm do dilúvio; 2) a teoria da restituição; êles provêm de uma catástrofe mundial anterior; a obra dos seis dias descrita pela Bíblia não seria a criação primitiva, e sim a restituição ou restauração do mundo, feita por Deus, depois daquela catástrofe; 3) a teoria periodista: dia, equivale a um longo período de evolução mundial; 4) a teoria ideal: a narração do Gênesis, é um poema pedagógico que divide idealmente em sete dias o "opus creationis, distinctionis et ornatus", para estabelecer dêsse modo certa analogia entre a semana judaica e seu sábado, de um lado, e a obra divina criadora, do outro; 5) a teoria da visão, análoga à precedente; assim chamada por admitir que Adão teria tido uma visão inspirada sôbre a obra criadora; 6) a teoria dos mitos: a narração bíblica é uma reelaboração de antigos mitos orientais, sôbre a criação; esta última teoria é sustentada pela teologia modernista, especialmente por Gunkel e pela escola crítica racionalista.

As teorias 1-5 não encontram oposição por parte da Igreja, a qual exige, todavia, a permanência dentro de certos limites. Deve-se reconhecer de modo geral o caráter histórico[1] do Gên 1-3, especialmente nos pontos que "*christianae religionis fundamenta attingunt*: uti sunt... rerum universarum creatio a Deo facta in initio temporis; peculiaris creatio hominis; formatio primæ mulieris ex primo homine; generis humani unitas; originalis protoparentum felicitas in statu justitiæ, integritatis et immortalitatis; præceptum a Deo homini datum ad ejus obedientiam probandam; divini præcepti diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio; protoparentum dejectio ab illo primævo innocentiæ statu; necnon Redemptoris futuri promissio". Cumpre, porém, não entender tudo à letra; certos fatos, segundo a interpretação dos Padres e da Igreja mesma, são explicados sòmente de maneira metafórica e antropomórfica; assim, também a interpretação da palavra *yôm* (dia) é deixada livre. Por outro lado a narração da criação não entende dar uma explicação científica do mundo, mas atém-se ao quadro das concepções populares do seu tempo (Comissão Bíblica, 30 de junho de 1909).

[1] A Pont. Com. Biblica, na carta ao Cardeal Suhard sôbre a historicidade dos primeiros onze capítulos do Gênesis (23 de março de 1948), explicando o sentido do têrmo "histórico", diz que não trata de "história no sentido clássico e moderno" da palavra. E acrescenta: "Com declarar a priori que aquelas narrações não contêm história no sentido moderno da palavra, deixar-se-ia fàcilmente entender que de nenhum modo a contêm; enquanto, de fato, referem em linguagem simples e figurada, apropriada à inteligência de uma humanidade menos desenvolvida, as *verdades fundamentais pressupostas pela economia da salvação*, descrevem, ao mesmo tempo, da maneira popular, as origens do gênero humano e do povo eleito". Exorta a comissão, além disso, ao "estudo atento de todos os problemas literários, científicos, históricos, culturais e religiosos" conexos com a narração bíblica e declara que "nesse interim pratica-se a paciência, que é prudência e sabedoria da vida". Cfr. Encicl. "Humani generis".



A *primeira* narração da criação (Gên 1,1-2) contém, além da tendência *histórica*, uma tentativa de *construção intelectual*. Já S. Tomás assim divide o conjunto da narração: 1) "opus creationis" (v. 1); o "opus distinctionis" (vv. 4, 7, 9: "divisit"); 3) o "opus ornatus" (vv. 12, 16 ss., 21, 25, cfr. 2, 1).

*S. Tomás* escreve que os Padres são unânimes na fé sôbre o fato da criação, mas divergem sôbre o *modo* de o explicar. "Quo autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, in quantum in Scriptura traditur, cujus *veritatem* diversa expositione Sancti salvantes diversa tradiderunt" (In II Sent. dist. 12, q. 1, a. 2). Sôbre êste argumento necessário se faz interrogar a astronomia, a geologia, a palentologia. "In prima institutione naturæ non quæritur miraculum, sed qui natura rerum habeat", diz ainda S. Tomás com S. Agostinho (S. th. I, 67, 4 ad 3). * Sôbre a questão da obra dos seis dias, veja-se *Ceuppens*, Quæstiones selectæ ex historia primæva, Torino, 1948, pp. 46-84. *

**4. As fontes da narração bíblica da criação.** — Já que ninguém foi testemunha ocular da criação, a narração *podia* derivar: 1) da revelação; 2) de outras cosmogonias; 3) de uma concepção subjetiva. *Nikel* objeta à primeira hipótese que Gên 1 e 2 são narrações *diversas* e que, por conseguinte, falta a unidade de concepção; à segunda, que uma derivação não pode ser demonstrada. Gunkel mesmo afirma que a diferença entre Gên 1 e os mitos babilônicos sôbre a criação é "assaz grande". Resta, portanto, só a terceira hipótese, pela qual Nikel opta. Naturalmente, o autor que "concebeu" a narração era *inspirado*. "O autor bíblico, diz êle, parte do ponto de vista religioso fundado, no povo de Israel, sôbre a profecia, de onde lhe foi possível criar uma cosmogonia única entre as antigas e cujos pensamentos fundamentais ainda hoje mantêm o seu valor, independentes que são da evolução das ciências naturais" (K. H.-Lex. II, pp. 1992 ss.). Segundo *N. Peters* (Die Frau im A. Testament, 1926, p. 4) "o autor inspirado utilizou antigas narrações populares".

http://www.obrascatolicas.com

## § 63. Ato criador eterno e mundo temporal.

**Deus criou o mundo em um ato eterno com um início no tempo. — (*De fé*).**

**Explicação.** — Later. IV: "Ab initio temporis... condidit creaturam" (Vatic. s. 3, c. 1). É óbvio que Deus não pode ser levado pela corrente do devir, mesmo quando age externamente. Êle permanece sempre o Ser eterno, sem sucessão alguma na sua atividade (§ 29).

**Prova.** — "In principio" Deus criou o céu e a terra (Gên 1,1). Antes do *princípio* Êle estava, portanto, sòzinho na sua eternidade, ou melhor, como diz S. Agostinho, em si mesmo e consigo mesmo. Com a criação, foi dado início ao tempo. Esta verdade é repetida várias vêzes (Sl 101,26; Prov 8,22-31; Ef 1,4 ss.). Sòmente a Deus é atribuída a eternidade e justamente em oposição à eternidade divina é afirmado o caráter temporal e mutável das criaturas. § 31.

**Os Padres.** — Afirmam o caráter temporal do início do mundo lutando contra a teoria platônica da eternidade da matéria. Se são unânimes em ensinar a temporalidade do mundo, não todos, porém, fundam-se sôbre Gên 1,1. De fato, S. Teófilo, Clemente, S. Basílio etc. interpretam esta passagem na sua especulação cristológica paralelamente a Jo 1,1, e o entendem do Logos divino, no qual tudo foi criado. *S. Agostinho*: "Non est mundus factus in tempore sed cum tempore"; o tempo começou sòmente com a criação (Civ. 11,6). *Orígenes,* ao invés, na explicação da criação deixou-se de tal modo dominar pelo platonismo, que admitia, contràriamente a todos os outros Padres e ao ensinamento tradicional da Igreja, a eternidade da criação e também de modo geral, uma eterna convulsão das coisas (Tixeront, I, 290).

**É possível uma criação eterna?** — Quando se parte do mundo em evolução, nada parece mais simples que a necessidade de um seu início; um mundo eterno parece intrìnsecamente contraditório. Diferentemente ao tomar como ponto de partida o ato criador eterno de Deus. Dêste ponto de vista, parece assaz necessário admitir a eternidade do mundo, quanto a do ato que o produziu. Questão puramente teórica sôbre a qual também grandes mestres do pensamento não concordam. *S. Boaventura* julga contraditório admitir um mundo eterno... *S. Tomás* e sua escola (Durand, Caetano, Bañez, Suárez, Vasquez, etc. pensam não se poder demonstrar filosòficamente que o mundo teve comêço. Escoto evita pronunciar-se. É conhecida a sentença de S. Tomás: "Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile aut scibile" (S. th. 1, 46, 2). Mas sòmente um mundo *imóvel* poderia ser eterno, não um mundo *mutável* (*Schanz-Koch,* Apologie, ed. 4, vol. I, pp. 293 ss.). A questão é para a dogmática puramente acadêmica, não para a apologética. As seguintes considerações servirão para compreender o pensamento de S. Tomás.



*Platão e Aristóteles* ensinaram a eternidade do mundo, não porém, do mesmo modo. *Platão* afirmava a eternidade de uma matéria caótica e informe, modelada depois, no *tempo,* para dar origem ao mundo visível atual. Do caos nasceu o cosmo, cujo sentido é ordem e beleza. O princípio espiritual divino encontrou, portanto, diante de si, desde a eternidade, o caos. Êle fêz nascer de si o demiurgo mediante o qual produziu a alma do mundo e finalmente as almas particulares, que são, de per si e por essência, eternas e divinas, as quais, *no tempo,* se unem à matéria descendo do alto para baixo, do mundo supraterreno e sidéreo, a êste mundo terreno e material. Dêsse modo elas modelaram o universo, o qual, no seu ser íntimo e pròpriamente dito, é, portanto, divino.

*Aristóteles,* vice-versa, parte de Deus, o primeiro motor imóvel, que se encontra também, diante de uma matéria eterna. O estagirita não conhecia nenhuma *liberdade* na sua noção de Deus. Deus organizou o mundo desde tôda a eternidade com a necessidade da sua essência. Se Êle, desde tôda a eternidade, não tivesse pôsto a matéria em movimento, teria passado da potência de mover ao ato, o que contradiz à sua natureza de motor *imóvel.* Não se dá um número infinito, é preciso portanto, que o movimento, ao qual corresponde o número, tenha um princípio. Êsse princípio é "Deus". Êste, por sua vez, não é movido por um ser superior, mas é o eterno imóvel que tudo move. Por isso, desde que Deus existe, sempre agiu como motor. O movimento e o tempo devem, por conseguinte, ser eternos. Em suma, o mundo existe eternamente na sua forma atual.

Esta dificuldade, retomada mais tarde muitas vêzes por outros, como, por exemplo, pelo neoplatonismo panteísta e pelo arabismo, por Eckart e pelos representantes da filosofia moderna, resolve-se sòmente introduzindo na noção de Deus o elemento liberdade, a qual, porém, como já dissemos acima (§ 38) só é possível para as ações divinas "ad extra". Recordamos também que Platão e Aristóteles foram por vêzes interpretados por autores católicos no sentido do dogma cristão.

*Maimônides,* indubitàvelmente a mais alta figura do judaísmo medieval († 1204), defendeu o dogma bíblico da criação "ex nihilo" e sua temporalidade, mas afirmou que esta pode ser demonstrada ùnicamente pela revelação. A eternidade do mundo não é, segundo êle, necessária, mas não seria de per si absurda e impossível.

*S. Tomás* conhece três opiniões: 1) a criação é necessàriamente eterna e não pode ter um início temporal (Aristóteles); 2) o início temporal é uma verdade de razão e ao mesmo tempo, de fé (S. Alberto Magno, S. Boaventura etc.); 3) o início temporal do mundo é verdade de fé, mas não pode ser demonstrado com a razão. Consi-

http://www.obrascatolicas.com

dera êle a primeira como falsa e herética. Quanto à segunda, sem rejeitá-la de todo, atribui-lhe tão só probabilidade, não certeza metafísica. "Dico ergo quod ad neutram partem quæstionis (da primeira, como da segunda opinião) sunt *demonstrationes,* sed probabiles vel sophisticæ rationes ad utrumque" (Sent. 2, dist. 1, a. 5). Na *Suma teológica* é ainda mais categórico: "Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse *sola fide tenetur* et demonstrative probari non potest" (S. th. I, 46, 2). Considera o começo do mundo um mistério tão profundo quanto a *Trindade;* de fato, acrescenta: "Sicut et supra de misterio Trinitas dictum est" (ib. cfr. Sent. 2, dist. 1, q. 1, a. 5 sol.). Formula, além disso, êste princípio prudente, que não se deve tornar ridículo o dogma aos olhos dos incrédulos, mediante provas sem valor. "Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam ridendi infidelibus, existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt" (S. th. I, 48, 2).

Mas para bem compreender S. Tomás e tôda a dificuldade da questão, cumpre notar que *espécie de prova êle rejeita.* É a "demonstratio propter quid" aquela que, partindo da *causa,* mostra que o efeito deriva de modo tão necessário, que não poderia ser de outro modo sem contradição, de maneira que Deus mesmo (potentia absoluta) não pode pensar e agir diversamente. Além desta demonstração, conhece S. Tomás outra, a "demonstratio quia", que vai do efeito à causa. No caso, parte das criaturas concretas e mostra que elas, tal como existem, tiveram princípio. Mas, segundo seu parecer, essa demonstração não pode provar que a criação não teria podido ser diversamente: prova simplesmente que o mundo *de fato* foi criado pela sabedoria e bondade de Deus (potentia ordinata). Pela constituição física do mundo *atual* não se pode concluir a impossibilidade metafísica de um *mundo eterno;* porque para isso fazer, não temos o direito de apoiar-nos sôbre êste ou aquêle mundo criado, mas devemos raciocinar pura e simplesmente sôbre a criatura *formaliter et reduplicative, enquanto criatura.* Portanto, sòmente duas noções aparecem nesta prova: a "criação" e a "eternidade". A noção de criação indica que a criatura *recebeu* seu ser e sua essência, foi *trazida* do nada à existência; a noção de eternidade indica que isto aconteceu desde tôda a eternidade.

Diz S. Tomás que para provar que o mundo teve princípio, há sòmente dois caminhos: ou partir do mundo, ou de Deus. Mas nenhum dêstes dois caminhos leva, com necessidade metafísica e com segurança, ao início do mundo. "E a razão é esta: o início do mundo no tempo não pode ser provado pelo próprio mundo. Com efeito, o princípio de uma prova científica é a *essência* do ser em questão" (demonstrationis enim principium est "quod quid est"). Ora, todo ente, considerado na sua *essência específica,* está fora do espaço e do tempo, pelo que se diz que as essências abstratas (universalia) estão por tôda parte e sempre, são *eternas.* Desta forma não se pode provar, rigorosamente falando, que o homem, o céu e a terra tenham sempre existido (tôdas as criaturas segundo sua essência, única a ter valor numa prova dêste gênero, não dizem nenhuma relação com o tempo e com o espaço).



Do mesmo modo, é impossível construir a prova, partindo da causa eficiente (Deus), que age em fôrça de sua vontade. A vontade de Deus não pode ser conhecida pela razão, senão no âmbito do que Deus deve querer necessàriamente (isto é, o seu próprio Ser). Ora, não entra certamente nesse âmbito o que Deus quer com relação às criaturas (porque Êle o quer livremente). "... Potest autem voluntas divina homini manifestari *per revelationem cui fides* innititur. Unde mundum incepisse est credibile non autem demonstrabile aut scibile" (S. th. I, 46, 2). Aliam-se a S. Tomás muitos teólogos da sua Escola, como também muitos teólogos da escola de Escoto e Suárez. Os próprios adversários são obrigados a reconhecer que um mundo eterno existiu como *idéia divina.* Assim, portanto, a idéia de um mundo eterno não é absolutamente uma contradição. Pois Aristóteles, o mestre de S. Tomás, admitira a eternidade do mundo, sem todavia negar sua origem divina, o doutor Angélico trata desta questão em todos seus aspectos e com profundidade. * Veja-se *Sertillanges,* L'idée de création, pp. 25-42. *

A "grande dificuldade", que consiste em explicar como ao ato eterno de *vontade,* que é ato puro e não ato de decisão, não corresponda um *efeito* igualmente eterno (a criação), já foi por nós indicada alhures (§ 38) onde procuramos explicá-la quanto possível. Se depois nos perguntarmos que razões tem Deus para não criar o mundo desde tôda a eternidade, devemos responder: nenhuma! Êle criou o mundo como e quando quis. Isto dissemos, *tratado de Deus* (§ 38), onde também se demonstrou que o ato criador não introduziu mudança alguma em Deus, mas sòmente fora dêle (§ 30). "Attamen negari non potest, adversarios dogmatis obiicere nobis *haud levem difficultatem,* ortam ex æternitate, simplicitate et potissimum ex immutabilitate Dei". Porque "velle in Deo idem est ac esse" e "Deus non potest non esse". Assim, *Beraza,* De Deo creante, 1921, p. 52.

## § 64. Liberdade e racionalidade da criação.

**1. Deus realizou a obra da criação com plena liberdade. — (*De fé*).**

**Explicação.** — A liberdade do ato criador é inconciliável com qualquer forma de panteísmo. Essa liberdade foi também atacada por *Hermes, Günther,* como já antes o fizeram *Abelardo, Wiclef,* e depois *Leibnitz,* os quais admitiam em Deus um elemento *necessitante.* É a razão que levou o Concílio *Vaticano* a definir que Deus criou livremente (liberrimo consilio). "S. q. d. Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse quam



http://www.obrascatolicas.com

necessario amat se... a. s. = Se alguém disser que Deus, não por vontade livre de tôda necessidade, mas tão necessàriamente criou como necessàriamente ama a si mesmo, seja excomungado" (s. 3, s. 1 cân. 5, Denz. 1805).

Essa liberdade é perfeita; Deus, portanto, podia *criar ou não criar* (libertas contraditionis); podia criar *êste* mundo ou criar *outro* (lib. specificationis); mas *não podia* criar um mundo mau, que estivesse em contradição com a bondade do seu Ser (liber. contrarietatis). O último ponto não tem necessidade de explicação, porque simples conseqüência do atributo divino da santidade. Os dois primeiros resultam da natureza mesma da liberdade divina, já explicada (§ 38). A criação é um ato livre da vontade divina e não "a queda em pecado do Absoluto" (Ed. v. Hartmann).

**Prova.** — A Escritura exprime claramente, do modo mais geral e constante, a verdade, de que Deus criou o mundo, segundo o seu livre querer. "Êle disse e tudo se fêz, ordenou e tudo foi criado" (Sl 32,9). Tudo sucedeu segundo a sua livre decisão. Tôdas as coisas eram "boas", "muito boas" (Gên 1) e correspondiam à sua intenção. "O Senhor faz tudo o que quer, no céu, na terra, nos mares e em todos os abismos" (Sl 134,6; cfr. 113b, 3; Ef 1,11; Apc 4,11).

**Os Padres.** — Tratam êles da liberdade de Deus de modo *doutrinal*, explicando o fato da criação, mas também de modo *polêmico*, especialmente na controvérsia com os arianos. Efetivamente tratava-se, neste caso, de distinguir com precisão entre a geração do Filho, que se verifica necessàriamente, enquanto a heresia de Ário afirmava que era livre, e a criação do mundo, que a Igreja sempre considerou uma ação livre de Deus. Foi sobretudo *S. Atanásio* que insistiu sôbre esta distinção contra os hereges (C. Arian. 1, 16; 2, 24, 25; 3, 62, 66; Tixeront, op. cit. II, 68 ss.). *S. Agostinho* fala da liberdade da criação partindo das suas considerações filosóficas. O mundo, segundo êle, antes de sua existência real, existe idealmente em Deus, integrando o conteúdo das idéias eternas. Deus deu a existência a êste mundo por fôrça de sua vontade livre e por pura bondade. Afirma êle que para a vontade livre de criação não se deve buscar uma razão mais alta: Deus criou porque quis, não sendo obrigado nem externa nem internamente (De div. quæst. 83, q. 28; Enchir. 95; De Gen. c. Manich. 1, 2; Civ., 21, 7 etc.).

**A razão,** deduz, com S. Agostinho, a plena liberdade da perfeita independência e do caráter absoluto de Deus. Possuindo Êle tôdas as perfeições, e sendo infinitamente bem-aventurado na posse de sua perfeição, não pode receber do exterior um aumento de ser ou de felicidade; pode sòmente comunicar, não receber; fazer feliz, não tornar-se feliz, como já Platão raciocinava.



O otimismo limita a liberdade de ato criador ao mundo melhor e afirma que o mundo atual é também o melhor possível (Abelardo, Malebranche, Leibnitz etc.).

Pensando que a sabedoria e a bondade de Deus exigem dêle a criação do "melhor mundo possível", Leibnitz é vítima, no seu raciocínio, da idéia panteísta, segundo a qual o ser divino esgotou na criação o seu poder criador. Mas em Deus nada há que necessite a criação, nem da parte de seu ser, nem da parte de seus atributos. O melhor mundo possível é, aliás, idéia irrealizável, porque, exista o mundo que existir, sempre se poderá imaginar outro melhor, a menos que não seja *absolutamente* perfeito, isto é, semelhante a um Deus criado. Sòmente o *ato* da criação, uma vez pôsto livremente, devia necessàriamente ser perfeito, porque é inteiramente divino, idêntico ao ser divino (formaliter immanens). S. Tomás diz que na frase: "Deus aliquid melius facere potest" a palavra decisiva é "melius". Entendendo-a como substantivo (objeto da criação); poderia Deus criar qualquer ser "melhor"; se se quer entender "melius" como advérbio, então Deus não poderia criar "melhor". A ação de Deus é sempre perfeita, mas o objeto, têrmo da ação, enquanto finito, é, por isso mesmo, imperfeito. E dado que foi querido livremente, contém perfeições diversas e graduadas, do que um simples olhar ao mundo em que vivemos nos convence plenamente (S. th. I, 25, 6).

O otimismo, consciente ou inconscientemente, está sempre ligado ao panteísmo (Platão, Aristóteles, Estoicismo, Plotino, Giordano Bruno etc.). O Deus do panteísmo produz continuamente tudo o que pode e do melhor modo que pode, para alcançar a própria perfeição. Sòmente o Deus do cristianismo opera livremente, porque é perfeito em si mesmo e nada pode adquirir do exterior. Daqui resulta que a verdadeira noção de Deus pede a verdadeira noção da criação e vice-versa. Por isso as deficiências de uma encontram-se também na outra. Uma forma de "melhorismo" ou de otimismo evolucionista, segundo o qual o mundo e a humanidade progridem sempre, para formas de ser e da vida mais perfeitas, é defendido por Kant, Nietzsche e outros teóricos do evolucionismo.

*O otimismo relativo.* — Ainda que o mundo atual não seja o melhor dos mundos possíveis nos confrontos da onipotência criadora de Deus, todavia falam os teólogos concordemente de certo otimismo da criação. Êste otimismo dito relativo, assenta no fato de ter a criação um alto grau de "bondade": 1) em razão do seu *autor* (ratione causæ efficientis), que é Deus mesmo; 2) em razão da sua *origem* da inteligência culares (r. causæ exemplaris); 3) em razão de seu *fim* sublime (r. causa finalis), que é o de servir para a glória de Deus; 4) divina, que estabelece o plano criador no seu conjunto e nos partiem razão do *modo como acontece*, porque o mundo foi chamado

http://www.obrascatolicas.com

à existência por um simples ato da vontade divina, sem desenvolvimento de fôrças ou esforços como imaginam as cosmogonias pagãs.

Respeitante ao otimismo relativo veja-se a S. th. I, 25, 6 ad 4, onde S. Tomás menciona as três maiores obras pensáveis: 1) a "união hipostática" ou "Encarnação"; 2) a "visão beatífica" enquanto "fruitio Dei"; 3) a "maternidade divina" de Nossa Senhora; estas três realidades "habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus. Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis", porque "nihil melius esse potest Deo". A revista "Divus Thomas" de Frib. acrescenta-lhe uma quarta: a nossa conformidade com a vontade de Deus (1924, fasc. 2).

*Afirmações de otimismo nos Padres e nos Escolásticos.* — Os autores que se utilizam de Platão e do neoplatonismo, como Orígenes, S. Agostinho, o Pseudo-Dionísio, S. João Damasceno, afirmam às vêzes que Deus não podia reproduzir a imagem de suas infinitas perfeições numa só espécie de criaturas e por isso devia necessàriamente passar da criação das naturezas espirituais à do homem e da multiplicidade das criaturas puramente materiais, até ao ínfimo grau do ser. Alguns Escolásticos afirmam que Deus teve necessàriamente de criar todo ser de per si possível porque isso pertence à perfeição da criação (ad perfectionem universi). Mas trata-se de razões de conveniência, não de necessidade *estrita*. Não estamos absolutamente em condições de saber se Deus criou os representantes reais de todos os sêres possíveis, porque não sabemos até onde se estende o campo da possibilidade. *S. João Damasceno* cita S. Gregório Nazianzeno para a necessidade da criação do homem, mas explica como se deve entendê-la: "Era necessário para uma manifestação maior da sabedoria de Deus, que o homem fôsse criado como síntese da natureza espiritual e da natureza corporal, como diz S. Gregório. Mas a frase "era necessário" outra coisa não significa, segundo penso, que a vontade do Criador, pois esta vontade sempre reta e unida à sabedoria é absolutamente independente, não sofre necessidade alguma. Ninguém pode dizer ao Criador: "Por que me fizeste assim?" pois o oleiro tem direito de modelar como quer sua argila, para manifestar sua habilidade artística" (De fide orth. 2, 12).

### 2. *Deus criou o mundo segundo suas idéias eternas.*

Deus não criou o mundo às cegas, mas com intenção consciente e segundo um plano sábio, chamado idéia eterna da criação (idea exemplaris, causæ exemplares omnium rerum, mundus intelligibilis, κοσμος νοητος, para diferençar do mundus sensibilis, κοσμος αισθητος). Deus, conhecedor perfeito de si mesmo e de suas perfeições, conhece também a possibilidade de reproduzir a imagem dessas perfeições nos sêres finitos (§ 34). "Idea est forma quam aliquid imitatur, vel imitari potest, ex intentione agentis qui determinat sibi finem", diz S. Tomás (De verit. 3, 1). A idéia pode ser realizada exteriormente em um objeto, como, por ex., em uma estátua (exemplar extrinsecum) ou interiormente na mente do artista (exemplar intrinsecum).



Negam a idéia da criação todos aquêles que atribuem a existência do mundo ao *acaso,* ou pensam que tudo procede de Deus por necessidade natural (emanação) e não livremente para um fim preestabelecido. Esta idéia é em Deus única e simples, mas com relação às coisas, múltipla e complexa, podendo-se falar no plural de idéias eternas e considerá-las quais *protótipos* de todos os sêres criados. A Escritura afirma a realidade de tais idéias em Deus, quando diz: "Deus conhecia tôdas as coisas antes que fôssem criadas" (Eclo 23,20). Como um artista, Êle refletiu sôbre sua obra prima e elaborou-lhe o plano (Sab 7,21; Prov 8,22).

*S. Agostinho* trata das idéias eternas e faz delas um tema de predileção. Para isso procura desfrutar o prólogo do quarto Evangelho, lendo, como já outros fizeram (Jo 1.4) dêste modo: o que foi feito era vida nêle (De Trin. 4, 1, 3; In Jo. 1, 17, Civ. 11, 10, 3; *S. Tomás,* S. th. I, 15, 1-3). S. Agostinho hauriu a teoria das idéias em Platão, o qual faz delas a base da sua explicação dualista do mundo. Segundo Platão, tôda a realidade divide-se em dois mundos: o mundo terreno, visível, mutável, composto de sêres particulares, e o mundo do além, invisível, imutável, eterno, consistindo em realidades universais, (espirituais) ou idéias (hipostatizadas). Com os sentidos conhecemos os sêres individuais dêste mundo, ao passo que as idéias universais, os sêres do além, apreendemo-los com a inteligência. Estas idéias eternas, hierarquizadas segundo seu grau de perfeição, têm seu centro na idéia suprema do bem (pensada como pessoal?). Tôdas as idéias juntas, ainda que distintas pela diversidade de perfeição, constituem uma unidade essencial do ser: o *Absoluto.* Os sêres materiais e visíveis participam ( μετεχειν participar ) dêste Absoluto mediante o demiurgo e a alma do mundo. As idéias são os modelos, os protótipos (παραδειγματα ) dos sêres e êstes são-lhes sòmente imagens ( ειδωλα, ομοιωματα ). A matéria é o não ser, as idéias são os sêres nos entes, a única realidade.

Não podia S. Agostinho utilizar integralmente essa teoria das idéias, e introduziu mudanças substanciais no sentido do teísmo cristão. Também, segundo êle, há na base de todo ser particular, sobretudo das espécies, uma idéia de Deus, o qual na produção das criaturas age como um "artista" (artifex). "Singula igitur *propriis* sunt creata *rationibus*" De div. quæst. 83, q. 46, 2). Mas êstes protótipos e êstes modelos não constituem sêres subsistentes *de algum modo* no mundo transcendente, mas são as idéias que *Deus* tem das criaturas. Seria "sacrilégio" (sacrilegium), diz êle, pensar que Deus tenha contemplado fora de si mesmo um mundo de idéias subsistentes. As idéias não são senão imagens das perfeições divinas: "Sunt namque ideæ prin-

http://www.obrascatolicas.com

cipales *formae* quædam, vel *rationes* rerum, stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt (portanto increadas), at per hoc æternæ ac semper eodem modo sese habentes, quæ in divina intelligentia habentur... Quis... religiosus... negare audeat, immo non etiam profiteatur omnia quæ sunt... Deo auctore esse procreata? ... Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia *ratione* sint condita" (De div. quæst. 83, q. 46, 2). Quem conhece a doutrina trinitária de S. Agostinho, compreende fàcilmente como êle, avançando ainda mais na sua teoria das idéias eternas, pode declarar encontrarem elas sua expressão no *Logos*, procedente do Pai "per modum intellectus". "Quia igitur unum Verbum Dei est, per quod facta sunt omnia, quod est incommutabilis veritas, ibi *principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul... et omnia unum sunt*" (De Trin. 4, 1, 3). E mais além: "Qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat Filium esse".

*S. Tomás* ainda que aristotélico, segue neste ponto a doutrina platônica-agostiniana e utiliza-se também das idéias para explicar o difícil problema do modo como o mundo temporal e criado saiu do ser eterno de Deus. As idéias são de certo modo a ponte entre Deus e as criaturas. Por certo a função dessa ponte continua misteriosa, porque no Ser absolutamente simples de Deus, não há multiplicidade de idéias, mas sòmente uma unidade. Por outro lado, em Deus estas idéias não têm absolutamente nada de criado e de contingente, nada de temporal e de finito, enquanto as criaturas, segundo os protótipos eternos, são finitas, múltiplas, mutáveis e passageiras; urge, portanto, se não queremos cair no panteísmo, estabelecer também aqui uma clara diferença entre a idéia enquanto existe em Deus e a idéia enquanto realizada nas criaturas. Aquela é algo de puramente divino, esta algo de puramente criado. A comparação com a construção de uma casa, ou de outra obra artificial, não pode esclarecer completamente o problema da criação, porque no caso de uma construção, pode-se representar, graças aos cálculos e aos meios de construção, o itinerário que a idéia percorre saindo da mente do artífice; o que é impossível para a criação. Resta-nos obscuro o modo como a idéia sai da mente de Deus.

A *razão* percebe que Deus na sua livre sabedoria teve de criar os sêres ordenando-os a um fim; "Omne agens agit propter finem", afirma a filosofia. *S. Tomás*: "Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente... necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus" (S. th. 1, 15, 1). "Dico ergo quod Deus, per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiæ suæ producit, unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia sed ut est intellecta. Res autem creatæ non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturæ fiendæ ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, sed imitatur eam" (De verit. 3, 2; cfr. 3, 2 ad 5; C. Gent. 1, 53 ss.). Deus tem a idéia de todos os sêres, exceto do *mal*. A respeito do conjunto desta questão, cfr. *Dubois*, De exemplarismo divino, Roma, 1899. Resulta dessa teoria das idéias, que de algum modo, as coisas participam da vida de Deus; elas têm sua origem no seu pensamento e na sua vontade. Também S. Paulo proclama: "Nêle temos a vida, o movimento e o ser" (At 17,28).



## § 65. A onipotência do ato criador.

**1. Deus criou o mundo com sua vontade onipotente. — (*De fé*).**

**Explicação.** — Com esta afirmação quer-se dizer que o mundo tem sua razão de ser única e imediatamente na onipotência divina, que Deus, portanto, não tem necessidade, como afirmam as cosmogonias dualistas, de uma *causa mediata*, ou seja, de se servir de algum ser intermediário. Êste ponto de doutrina foi definido muitas vêzes. "Com sua fôrça onipotente Deus criou tôdas as coisas e há sòmente um princípio de tudo", declara o IV *Concílio Lateranense* e o *Concílio Vaticano* repete a mesma doutrina. Aqui trata-se exclusivamente do *fato* de que Deus só criou o universo, sem levar em consideração se possui ou não possibilidade de se servir das criaturas.

**Prova.** — Que só o Onipotente criou o mundo está provado, além de com os textos que estabelecem o dogma da criação, com as passagens escriturísticas seguintes: "Eu sou o Senhor que fiz tôdas as coisas, que estendi o céu; sòmente eu fundei a terra e ninguém fora de mim" (Is 44,24). "Tôdas as coisas foram feitas por meio dêle", (isto é, do Verbo) (Jo 1,3). "Quem criou *tôdas as coisas* foi Deus" (Hebr 3,4). "Digno és, Senhor, e nosso Deus, de receber a glória e a honra e o poder; pois que tu *criaste* tôdas as coisas, e por tua vontade subsistem e foram criadas" (Apc 4,11).

**Os Padres** examinam atentamente êste dogma na sua *polêmica contra os arianos*. Escreve *S. Atanásio*: "Êles (os arianos), dizem que Deus, querendo criar o mundo, e vendo que êsse não pode participar da pura potência do Pai e da sua atividade criadora, faz e cria primeiro um só ser ao qual chama de Filho e Verbo, a fim de que tornando-se Êle intermediário, pudesse assim, em seguida fazer tôdas as coisas com sua intervenção". Contra "tal extravagância" e "tal impiedade", êle se apega vigorosamente à onipotência e à bondade de Deus, que tudo pode e não despreza as coisas, mesmo mínimas (C. Arian. 2, 24 ss.). *S. Agostinho* combate a interpretação judaico-filoniana do Gên

http://www.obrascatolicas.com

1,26, a qual afirma que Deus se dirige aos anjos, como seus colaboradores, na criação do homem, reivindicando, contra esta exegese platônica, para Deus sòmente todo o poder e tôda atividade criadora (De Gen. ad litt. 9, 15,28). Também *S. João Damasceno* combate a opinião dos que afirmam que os anjos foram co-criadores (De fide orth. 2, 3, 19).

*Pode Deus conferir a uma sua criatura o poder de criar?*

*S. Tomás* responde negativamente; 1) diz antes de tudo, que, quanto mais o efeito é universal, tanto mais a causa deve ser universal. Ora, o que há de mais universal é o ser: logo, só pode ser produzido pela causa primeira (S. th. I, 45, 5). As criaturas podem apenas produzir um efeito nos sêres já existentes, não porém, comunicar o ser, produzir uma substância completa, como acontece na criação; 2) além disso, a distância entre o puro nada e o ser é infinita e, por conseguinte, não pode ser preenchida por um ser finito. À criatura falta qualquer ponto de apoio para fazer passar do não ser ao ser; 3) por fim, o ato criador é ato imanente de vontade; ora, tal ato numa criatura, por maior que possa ser sua fôrça produtora, não pode ter nenhum efeito externo. Em Deus mesmo permanece êle para nós incompreensível, sendo, todavia, e devendo ser absolutamente verdadeiro. "Com exclusão de causa primeira, tôda causa na sua ação necessita de um objeto que receba em si a ação" (S. th. I, 115, 1 ob. 2; cfr. I, 8, 1, c.; C. Gent. 3, 102).

Por estas mesmas razões não se pode nem mesmo admitir, com *Pedro Lombardo* e *Suárez,* que a criatura tenha podido servir de *causa instrumental* na criação: falta-lhe a capacidade de receber em si uma fôrça infinita, necessária para a criação de um só átomo e de a transmitir como *movimento.* A consagração, na Missa, e as ações milagrosas não constituem argumentos válidos contra essas afirmações, porque são ações exercitadas sôbre realidades já existentes, não sendo, por isso, ações criadoras. Diante do nada, nenhuma criatura pode agir, nem de modo independente, nem como causa instrumental.

**2. A criação é um ato da natureza divina e pertence às três Pessoas do mesmo modo, mas segundo sua ordem interna (§§ 57 e 58).**

*Omnia opera Dei ad extra sunt toti Trinitati communia.* O magistério da Igreja viu-se obrigado a insistir sôbre a doutrina contida neste axioma escolástico, porque sempre houve quem lhe procurasse obscurecer o sentido, afirmando a tese *herética* de que o mundo foi criado pelo Filho sòmente (δευτερος θεος, δημιουργος), ou usando, como fazem certos autores *católicos,* expressões equívocas tendentes a atribuir alguma atividade exclusiva ao Filho. *Heinrich,* na sua *Dogmática,* vol. V, § 262, lembra Raimundo Lullo, Henrique de Gand, Staudenmaier, Günther e alguns Protestantes.



*S. Agostinho*: "Inseparabilia sunt opera Trinitatis" (Morin 6). Segundo a *doutrina trinitária,* a natureza divina, numericamente una, é possuída em comum pelas três Pessoas, não obstante de modo particular e pessoal cada uma. Ora, a natureza divina é o *princípio* da atividade de Deus (principium quo). As Pessoas são o sujeito da atividade (p. quod). Dêsse modo, as três Pessoas realizam *em comum,* em virtude do único princípio de atividade, que é a natureza divina, a obra da criação, como de resto, tôda outra obra "ad extra"; todavia estas obras, "ad extra" são realizadas *segundo a ordem interna e as relações pessoais que as divinas Pessoas têm entre si na Trindade imanente.*

*S. Tomás*: "Creare est proprie causare sive producere *esse rerum.* Cum autem omne agens agat sibi similem, principium actionis considerari potest ex actionis effectu: ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personæ sed commune toti Trinitati". Afirma a seguir, porém, o fato resultante também da Escritura: "Sed tamen divinæ personæ *secundum rationem suae processionis* habent causalitatem respectu creationis rerum". "Porque Deus é causa dos sêres criados com sua *inteligência* e sua *vontade,* como o artista é causa da sua obra de arte". Ora, o artista age com a palavra concebida na mente (idéia artística) e com o amor que tem sua vontade por algum objeto. De modo análogo, o *Pai* agiu por meio da sua Palavra, seu Filho e do seu Amor, o Espírito Santo. "Et secundum hoc *processiones personarum* sunt *rationes productionis creaturarum* inquantus *includunt* essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas" (S. th. I, 45, 6). Por essa forma, indica-nos êle como devemos conceber a relação misteriosa entre os *atos racionais* (pessoais) puramente imanentes e os *atos essenciais* manifestados exteriormente, os quais vêm a ser de algum modo como uma continuação dos primeiros. De fato, o que S. Anselmo diz a respeito das *idéias* divinas, isto é, que elas encontram sua expressão completa na geração do Filho: "Quidquid dicit, verbo suo dicit: *uno igitur eodemque Verbo dicit seipsum et quaecumque fecit*" (Monol. 33 no fim); o que S. Tomás repete, referindo-se a S. Anselmo, "Filius ex hoc ipso quod est Verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam" (De verit. 4, 4), pode-se aplicar também "a seu modo" ao ato da vontade realizado na expiração do Espírito Santo. Por motivo do nexo íntimo entre a palavra de Deus, enquanto "Filius Patris" e as "ideae creaturarum", *S. Boaventura* escreveu: "Hinc qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse" (In Sent. I, d. 6, q. 3). As idéias não são, portanto, algo acidental, como não são criadas ou feitas; são necessàriamente incluídas na geração do Filho, sua *realização,* todavia, mediante o ato divino de amor, que forma uma unidade com o amor operante na expiração do Espírito Santo, *é livre.*

Esta interpretação teológica fundamenta-se na *Escritura.* "Temos um só Deus, o Pai, *de quem* vêm todos os sêres e por quem vivemos, o único Senhor, Jesus Cristo, por meio do qual tôdas as coisas existem

http://www.obrascatolicas.com

e nós também existimos" (I Cor 8,6). "Por meio dêle (do Verbo) tudo foi feito e sem Êle nada foi feito do que existe" (Jo 1,3). O Filho não pode fazer nada por si mesmo mas faz o que vê o Pai fazer, porque as coisas que o Pai faz também o Filho faz, igualmente" (Jo 5,19). "Mas o Pai que está em mim faz as obras. Não credes que eu estou no Pai e que o Pai está em mim?" (Jo 14,10-11). Mas S. Paulo pode também resumir tôda a atividade criadora afirmando: "Dêle (Deus) por meio dêle e em vista dêle existem tôdas as coisas. A êle seja glória nos séculos. Amém" (Rom 11,36).

Pelo que se refere às deficiências dos *Padres* apologistas que atribuíam a criação exclusivamente ao Logos, indicamos o *tratado da Trindade* (§ 49). Os Padres *gregos posteriores* como os Capadócios, tendem a atribuir *formalmente* a criação ao Logos e a santificação *formalmente* ao Espírito Santo. T. de Régnon (Trinité, vol. I, 358) insiste sôbre a dissonância entre os Gregos e os Latinos e nota que, para aquêles, o têrmo "apropriação" não só era desconhecido, mas ainda contrário à sua especulação trinitária. Já vimos, no *tratado da Trindade*, qual era sua fórmula: Deus tudo faz por meio do Filho, no Espírito Santo. Mas vimos também no mesmo tratado, que êles, da unidade da ação externa concluíam a unidade interna de natureza; e se os Padres antenicenos falaram sem demasiado cuidado, os pós-nicenos, entretanto, mesmo retendo sua fórmula, que tudo é "a Patre per Filium in Spiritu Sancto", usaram de maior cuidado para evitar todo subordinacionismo e afirmar a unidade de ação na criação e na santificação. Ou melhor, declararam mesmo abertamente, que as Pessoas divinas tomam parte, tôdas, a seu modo, nessas obras, que são inteiramente divinas.

Citamos apenas *S. Atanásio*. A santa e perfeita Trindade "é em si mesma igual e indivisa quanto à *natureza;* igualmente única é sua operação (*ενεργεια*). Porque o Pai tudo faz por meio do Logos no Espírito Santo e dêste modo (*ουτως*) a unidade da Trindade santa é salva" (Ep. 1, ad Serap. 28). Êsse é o esquema grego, e ao mesmo tempo anti-ariano, conservado também depois no Oriente. *S. Gregório Nisseno* (Adv. Maced. 13) defende esta fórmula contra o arianismo do seguinte modo: "Nem Deus criou tôdos os sêres por meio do Filho como se carecesse, de algum modo, de uma colaboração, conforme ensina o platonismo, nem o Filho opera tudo no Espírito Santo, pois que o contrário seria não ter poder suficiente. Mas fonte do poder, o Pai, potência do Pai, o Filho, espírito de potência, o Espírito Santo e tôda a criação, seja dos sêres espirituais, seja dos materiais, é efeito do divino poder". *Schell* (Das Wirken des Dreieinigen, p. 99) acrescenta a êste respeito: "Com estas palavras é expressamente afirmada a ordem de procedência (das Pessoas) nas operações externas". S. Tomás, porém, não obstante a noção escolástica de apropriação, repete exatamente o que encontramos em S. Gregório Nisseno. Há, portanto, uma diferença entre os Latinos e os Gregos, mas diferença puramente formal e não real. Cfr. *Schell*, op. cit. cc. II ss.



CAPÍTULO SEGUNDO

# A CONSERVAÇÃO E O GOVERNO DO MUNDO

## § 66. A conservação do mundo.

**1. Deus conserva tôdas as coisas na sua existência. — (*De fé*).**

**Explicação.** — O *Concílio Vaticano* declara, contra o deísmo e o racionalismo, negadores de qualquer intervenção de Deus no mundo, que "Deus conserva e governa todos os sêres criados com a sua providência, a qual (como diz a Sab 8,1) estende-se de uma à outra extremidade (do mundo) e dispõe tôdas as coisas com fôrça e suavidade" (s. 3, c. 1 Denz. 1784). Cfr. Cat. Rom. P. 1, c. 2, n. 21: "Tudo cairia instantâneamente no nada, se a eterna providência de Deus não assistisse a criação e não a conservasse com aquela mesma virtude que lhe deu a existência". Como para a criação, assim também para a conservação, princípio e fim é sempre a bondade de Deus.

A conservação tem duplo aspecto: *negativo* o primeiro, que consiste na não destruição do mundo e no afastamento das fôrças destrutivas; *positivo* o segundo, que consiste numa ação *positiva* ou direta sôbre o ser das criaturas para lhes prolongar a duração; isso não impede que uma *criatura* sofra a ação de *outra* tanto no seu ser como na sua atividade. De resto, em geral, todos os sêres vivos e também os inorgânicos, têm entre si uma relação causal. O universo é um sistema de mútuas relações. Deus, porém, continua sempre causa *primeira* e *suprema,* de sorte que, em *última análise* todo ser perdura na existência, em virtude do poder divino que o conserva. Assim, portanto, as criaturas têm um ser real e não só aparente, o qual porém, deve continuar e ser diretamente conservado por Deus. Deus conserva as criaturas *corporais* mediatamente, isto é, por meio de outras criaturas, como por ex., a árvore, por meio do sol, do ar e da terra, mas deve conservar as criaturas espirituais imediatamente, Êle mesmo. Quanto à influência dos *corpos celestes,* recebida de Platão pela Escolástica, e quanto à distinção dos céus, a teologia posterior, possuidora de uma nova visão do mundo, abandonou essas teorias.

**Prova.** — A Escritura apresenta o fato da conservação do mundo tão claramente como o da sua criação. *Isaías* (40,17) diz: "Tôdas as gentes diante de ti são como se não existissem"; por conseguinte, não são por si e sem Deus não existiriam. "Como

http://www.obrascatolicas.com

poderia alguma coisa durar se tu não o quisesses? Ou conservar-se o que não foi por ti chamado (à existência)?" (Sab 11,26; cfr. 1,7; Sl 118,90 ss.; Jó 12,9 ss.

*Jesus* expressa o seu pensamento sôbre a conservação divina no ensinamento prático sôbre a Providência. Mas, pelo menos uma vez, expressa-se de modo profundamente filosófico: "Meu Pai opera até agora", isto é, também no sábado, sempre (Jo 5,17). *S. Paulo* continua a explicação do livro da Sabedoria: "Tôdas as coisas foram criadas por meio dêle... e tôdas subsistem nêle" (Col 1,16 ss.). "Ampara tôdas as coisas com sua poderosa palavra" (Hebr 1,3). O Apóstolo atribui, de modo geral, a conservação a Deus, usando uma linguagem filosófica em Atenas: "In ipso vivimus, movemur et sumus" (At 17,28).

**Os Padres.** — Exprimem sua fé na conservação divina de vários modos, referindo-se o mais das vêzes a Jo 5,17. Assim, *S. Agostinho* o qual declara que estas palavras indicam certa continuação da obra criadora (continuationem quandam operis ejus) pela qual Deus conserva tôdas as coisas criadas. Se êle parasse essa atividade, tôdas as criaturas imediatamente cairiam no abismo do nada (De Gen. ad litt. 41, 12, 22, ss.; cfr. Ep. 187, 4, 14). "Deus mesmo, cujo poder secreto penetra tôdas as coisas de maneira misteriosa, oferece a existência a tudo que existe" (Civ. 12, 25).

**A razão** deve reconhecer nas criaturas seu ser atual e substancial. Impossível explicá-las como manifestações transitórias da substância universal e reduzir o universo a uma ilusão, ao nada. Por outro lado, reconhece também que o ser próprio das criaturas é frágil e dependente, e que jamais podem receber em si a fôrça de existir de modo absoluto e independente. "Deus *non potest* communicare alicui creaturæ, ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare, quod non sit causa illius" (S. th. I, 104, 1 ad 2).

Absolutamente falando, Deus *poderia aniquilar* tôda a criação, tão fàcilmente como a produziu. O dogma da conservação ensina-nos, porém, que Êle não o quer: "De fato, criou todos os entes para que existissem" (Sab 1,14). A *destruição do mundo,* predita no Novo Testamento, deve ser entendida no sentido de uma transfiguração, não no de um puro e simples aniquilamento (S. th. I, 104, 4).

**Conservação e criação.** — Obviamente, em Deus são ambas um só e único ato eterno. Por isso S. Agostinho diz que a conservação é uma criação continuada: "Conservatio continua creatio est". Cumpre, porém, notar que os efeitos dêsse único ato são diversos: para a criação, o ser é tirado do nada, pela primeira vez; ao passo que na conservação, nenhum ser novo é produzido, mas continuado o ser já existente. A criação, portanto, *põe* o ser; a conservação *supõe-no.*



Na criação Deus age sòzinho; na conservação, as criaturas agem com Êle, cooperando para a própria duração, mediante sua tendência a conservar o próprio ser. "Conservatio rerum a Deo non est per aliquam *novam* actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse" (S. th. I, 104, 1 ad 4).

**Deus conserva também o mal e o mau?** — Êle conserva o mal sòmente enquanto considerado na sua existência ontológica e não no ser formal, enquanto mal e contradição ou negação de bem. Sob êste último aspecto, o mal não carece de conservação, porque não é ser, mas negação de ser. O *inferno,* enquanto lugar de castigo, Deus o conserva; mais ainda, Êle mesmo o "criou"; mas, enquanto importa a "aversio" creaturarum a Deo" falta-lhe ser pròpriamente dito e, por isso, não exige a conservação. O mesmo se deve dizer da conservação de uma *má disposição* no homem e no anjo.

2. *É doutrina ensinada por todos os teólogos, a partir da Escolástica, e claramente provada pela Escritura, que Deus dá o seu concurso imediato e físico a tôda ação das criaturas* (*concursus physicus generalis*).

**Explicação.** — Esta cooperação chama-se geral, porque é dada a tôda criatura, sem exceção. Chama-se física porque não é dada de modo extrínseco e moral, senão intrínseco e em íntimo contato com o ser e as potências das criaturas. Chama-se *concurso* porque *colaboram* a causa primeira e a causa segunda, que se unem para formar um só princípio de ação; sua união é íntima e imediata e encontra-se em tôdas as ações da criatura. *S. Tomás*: "Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum *dat* virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum *applicat* actioni, et in quantum ejus virtute *omnis* alia virtus agit" (De potent. 3, 7; C. Gent. 3, 70 e 89; S. th. I, 105, 5). A propósito do terceiro ponto, "applicatio virtutis ad actum", nasce uma controvérsia escolástica, de que falaremos em seguida.

**Prova.** — A Escritura, que não fala filosòficamente, atribui as ações criadas tanto a Deus como às criaturas, mas atesta claramente que o primeiro lugar na causalidade cabe a Deus. Falta, todavia, passagem bíblica que ateste formalmente a nossa tese, pois a Escritura não distingue com precisão entre conservação e cooperação e entre natural e sobrenatural, nem mesmo nas passagens ordinàriamente citadas a propósito (Is 26,12; Jo 5,17; 15,5; At 17,25; Flp 2,13).

http://www.obrascatolicas.com

Os Padres. — O mais profundo e claro é ainda S. Agostinho. "Se Êle (Deus) subtraísse sua onipotente ação às criaturas, não só cessaria nelas tôda atividade, mas nem sequer permanecer na sua natureza criada poderiam" (Civ. 22, 24, 2). "Se Êle subtraísse sua fôrça criadora às criaturas, não recairiam elas no nada, como estavam no nada antes de serem criadas?" (ib. 12, 25). "Êle não as criou e depois desapareceu, mas dêle são e nêle existem" (Conf. 4, 12). Por conseguinte, tôda criatura está sujeita à vontade de Deus (De Trin. 3, 1, 6). "A vontade de Deus é a natureza de tôdas as coisas" (voluntas... conditoris conditæ rei cujusque natura est, Civ. 21, 8, 2). "Vita corporis anima est, vita animæ Deus" (Serm. 161, 6). Para provar a ação íntima e imediata de Deus nas criaturas, Agostinho refere-se a três passagens da Escritura: Sab 7,23; Jo 5,17 e At 17,28.

Aplica S. Agostinho a lei da causalidade divina universal não só à natureza material, senão também à íntima natureza *espiritual* do homem; e o faz com uma lógica rigorosa. O texto dos At 17,28, refere-se de modo particular ao espírito humano, imagem de Deus pròpriamente dita. No espírito que conhece, Deus é a luz do conhecimento (Deus autem est ipse qui illustrat, Solil, 1, 12 e todo o livro De Magistro), como é também a fôrça da vontade. Com o passar dos anos, confirmou-se S. Agostinho sempre mais na convicção de que Deus prende interior e imediatamente a vontade e a leva onde quer. A razão dêste domínio soberano é que "Êle tem em seu poder a vontade dos homens mais do que êles a têm em si mesmos" (De corrept. et grat. 14, 45).

*S. Tomás* trata profundamente da cooperação de Deus: na Suma (S. th. I, 105, 1-5), demonstra que Deus, como causa primeira, leva tôdas as criaturas a fins determinados, movendo-as e operando nelas interior e imediatamente, e isso não só com relação aos sêres materiais, mas também à inteligência e à vontade livre (cfr. também Quæst. disp. de potentia, 3, 7, e De malo, 3, 1). O *Catecismo Romano* fêz sua a doutrina de S. Tomás, conferindo-lhe certo caráter oficial, P. 1, c. 2, n. 22: "Deus não só tutela e governa o universo com sua providência, mas impele com íntima eficácia tudo o que se move e opera no mundo, não suprimindo a capacidade das causas segundas, mas prevenindo-a".

**3. O concurso divino e a criatura livre.** — Volta aqui a célebre controvérsia entre *Tomistas* e *Molinistas*, já encontrada no *tratado de Deus* (§ 35). É verdade que neste ponto se trata tão só do concurso *natural*, pois não estamos ainda no campo da graça, todavia, já se manifesta claramente a oposição dos princípios das duas Escolas.

Segundo o *Tomismo* que, a nosso juízo, está neste ponto completamente fundado em S. Tomás, o concurso de Deus na ação das criaturas é, como declara o *Catecismo Romano* citado acima, uma moção (præmotio physica, concursus prævius) que precede a ação das



próprias criaturas. Esta moção antecedente, ou premoção, foi mais tarde, chamada também predeterminação. Deus move antecedentemente a criatura livre de modo tal, que esta deve necessàriamente mover a si mesma segundo o modo que Êle lhe preestabeleceu. Mas Deus move todos os sêres criados conformemente à sua natureza e, por conseguinte, move a criatura livre de modo tal que esta move a si mesma livremente. Não destrói, portanto, a liberdade, antes, é precisamente dêsse modo, que firma a liberdade. Deus e o homem não colaboram como duas causas finitas, de modo que quanto mais age uma, tanto menos age a outra: ao invés, mais Deus age, maior capacidade dá à criatura de agir per si.

O *Molinismo* defende o concurso simultâneo (concursus simultaneus): Deus age, não antecedentemente, mas simultâneamente com o homem enquanto primeiro lhe oferece seu auxílio, seu concurso (c. oblatus), depois, *se* o homem o aceita, o confere efetivamente (c. *collatus*) agindo, assim, com êle. O "concursus oblatus" é a vontade de Deus que colabora com a criatura, no caso em que esta se decida agir. Êste concurso não opera absolutamente na vontade do homem. Êle é "multiplex, indifferens, hipoteticus". Múltiplo, porque o homem pode, sob a influência de Deus, decidir-se a tôda espécie de ações; logo, é também indiferente e hipotético. Ao invés, o "concursus collatus" é "unus, determinatus et absolutus", porque, neste concurso trata-se precisamente de um ato único, determinado e absoluto, pelo qual a vontade de fato se determinou. "Verum ipsa illa determinatio voluntatis, ad unum fit sub concursu Dei collato et *virtute* hujus concursus, ita ut determinatio voluntatis reddat concursum ex oblato collatum per modum *conditionis simultaneæ,* non prævіæ". Quanto a esta simultaneidade "rem difficilem esse concedo" (Honthein, Inst. Theod. pp. 621 ss.; cfr. pp. 770 ss.). O Molinismo, com essa explicação do concurso, julga salvaguardar melhor do que o Tomismo a liberdade humana. Ambas as escolas aceitam o *concursus physicus,* mas sòmente o Tomismo admite o *concursus praevius.*

Recentemente *Stufler,* na sua obra "Divi Thommæ Aq. doctrina de Deo operante in omni operatione creaturæ, præsertim liberi arbitrii" (Innsbruck, 1923), afirma que até agora S. Tomás foi mal entendido por Tomistas e Molinistas, pois segundo todos os seus escritos êle ensina antes a seguinte tese: "Deus move as criaturas *não tanto com um influxo transitório acrescentado à sua natureza,* mas de preferência *com um impulso permanente fundado na sua mesma natureza, aí depositado, portanto, no momento da criação".* Êste impulso é fundado sôbre fôrças e princípios de atividade nelas postos no momento da sua criação, em virtude dos quais são continuamente impelidas ao seu movimento próprio *"appetitu naturali per modum ponderis".* S. Tomás ensinou claramente *"que Deus após à criação do mundo, não move imediatamente nenhum corpo".* Isso aplicar-se-ia também à *inteligência* e à *vontade,* as quais, de resto, não são limitadas a um *só objeto,* como os corpos, mas, todavia, são movidas por Deus mediante um elemento

http://www.obrascatolicas.com

"permanente" pôsto nelas. A inteligência é movida pela "virtus intelligendi" e pela "species intelligibiles" (sp. impressa), a vontade por uma "motio permanens" o "instinctus naturæ", que dá a tendência indestrutível à felicidade, fim último de todo ato de vontade. De modo análogo na ordem *sobrenatural*: Deus moveria a vontade por meio dos princípios infusos, isto é, os hábitos das virtudes teologais e morais, consideradas no *tratado da Graça*. Contra esta concepção de todo nova, como diz o próprio Stufler, os Tomistas continuam a afirmar o seu antigo ponto de vista. Para maiores explicações veja-se o *tratado da graça,* (§ 124, n. 3).

## § 67. Fim da criação.

**1. O fim subjetivo ou motivo da criação é ùnicamente a livre bondade de Deus. — (*De fé*).**

**Explicação.** — Diz o *Concílio Vaticano*: "Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad *manifestandam* perfectionem suam per bona quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam... = Deus, por sua bondade e virtude onipotente, com libérrima decisão e não para aumentar sua felicidade, nem para consegui-la, mas para manifestar a sua perfeição nos bens que concede às criaturas, criou do nada, no princípio do tempo, uma e outra criatura..." (Denz. 1783).

Cumpre, portanto, distinguir o fim subjetivo ou "finis operantis" do fim objetivo ou "finis operis". Aquêle chama-se também motivo, e é evidente que a ação de Deus não pode ter nem motivo nem fim que estejam fora dêle, exteriores a Êle. Fôsse assim, Deus já não seria Deus, ou seja, absolutamente independente e perfeito. Impossível, portanto, que Deus criando *procure* algo que não possua, mas pode decidir-se livremente a uma comunicação da própria perfeição. Nem se pode falar de "impulso" pròpriamente dito ao ato da vontade, porque sua vontade é necessàriamente eterna e sempre em ato.

Ao determinar o motivo da criação, urge evitar todo antropomorfismo, para não incorrer no risco de degradar a noção de Deus. *"Nullo modo* voluntas Dei causam habet" (S. th. I, 19, 5). "Qui ergo dicit: quare fecit Deus cœlum et terram? Respondendum est: *quia voluit*... Qui autem dicit: quare *voluit* facere cœlum et terram? majus aliquid quærit quam est voluntas Dei; nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas et id quod non est quærat" (Aug., De Gen. c. Manich. 1, 4). Portanto, o motivo da criação do mundo não deve ser imaginado como uma *causa* (c. finalis); existe



todavia certa *razão* (ratio) porque Deus criou: é a bondade divina: "Finis enim est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tamquam finem... Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quæ sunt diversa ab ipso" (S. Tom., C. Gent. 1, 86).

**Prova.** — A Bíblia ensina que Deus criou o mundo, tanto *para si* como *para nós;* mas o fim supremo é Deus mesmo. O Antigo Testamento afirma muitas vêzes que a criação visa a glória de Deus e nisto os *dois* fins estão unidos. Nos Provérbios (16,4), está dito formalmente: "Universa *propter semetipsum operatus est*" (cfr. Is 48,11). Do mesmo modo S. Paulo: "Quis prior dedit illi et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia" (Rom 11,35 ss.). Como tudo procede de Deus, assim tudo deve a Êle voltar: "E quando tôdas as coisas lhe (a Cristo) forem sujeitas então o Filho mesmo será sujeito também. Àquele que lhe sujeitou tôdas as coisas, a fim de que Deus esteja todo em todos" (I Cor 15,28). O Protestante *Eckard* (Der christl. Schopfungsglaube, 1912 p. 47) pensa que o mundo, segundo *Jesus* seja *para nós* e segundo *S. Paulo,* para Deus. Mas no "para nós" está incluído também o "para Deus".

**Os Padres.** — Dado que *Platão* ensinava ser a criação uma participação da bondade de Deus ("Deus queria, diz êle, que tudo se aproximasse o mais possível dêle"), também os Padres foram levados pela Bíblia e pela filosofia a tratar do fim da criação. Naturalmente nem sempre distinguiram o fim subjetivo do fim objetivo. *Atenágoras* é bastante preciso: "É claro que a primeira e mais geral intenção que levou Deus a criar o homem é a de manifestar a si mesmo, sua bondade e sabedoria, que brilham em tôdas as suas obras (finis operantis); se, ao invés, consideramos a intenção mais específica e própria dos mesmos homens, Êle criou-os para sua própria vida... e êles que trazem em si a sua imagem, o Criador dispôs e destinou uma duração eterna" (De resurr. 12). *Orígenes*: "Não havia para Êle razão de criar senão Êle mesmo, isto é, sua bondade" (De princ. 2, 9, 6). *S. Gregório Naz.*: "Como não bastava à bondade (τη. αγαθοτητι) mover-se sòmente na contemplação de si mesma, mas devia difundir-se e expandir-se (Platão!) a fim de que muitos gozassem de seus benefícios, como é convenientíssimo ao Sumo Bem, Deus pensou em criar primeiro as naturezas angélicas e celestes etc. (Orat. 38, 9, Migne, 36, 320). *Pseudo-Dionísio*: "Aquêle que é causa de tudo ama tôdas as coisas em razão da sua infinita bondade; Êle faz, realiza, conserva, dirige tôdas as coisas e a causa do bem é o amor divino pelo bem" (Migne, 3, 708). *S. Agostinho*: "In eo vero quod dicitur: *Vidit Deus quia bonum est* (Gên 1,10), satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suæ cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod



http://www.obrascatolicas.com

factum est" (Civ. 11, 24; cfr. Enchir. 9; Enarrat. in Ps. 134, 10; De Gen. c. Manich. 1, 2, 4).

**A razão.** — Segundo S. Tomás, Deus *devia* ter um motivo para criar; o que, de fato, é conforme: 1) à sua natureza inteligente que não pode operar às cegas; 2) à sua perfeição moral inconciliável com uma ação não motivada; além disso: 3) a ordem que notamos no mundo ensina-nos que Deus, criando, teve um fim (Comp. th. 100). Ora, não podendo Deus ser induzido a criar por algum motivo a Êle exterior, resta como causa última da decisão da sua vontade tão só a sua bondade. S. Tomás mantém talmente a transcendência de Deus que afirma: "Não é a comunicação da bondade (às criaturas) que constitui o fim último, mas antes a própria bondade divina" (De potent. 3, 51 ad 14). "Deus *ama* sua bondade e quer seja difundida o mais possível, criando sêres que se assemelham a Êle" (Sent. 2, d. 1, q. 2, a. 1). Assim, portanto, a bondade divina é o "primus in intentione" e o "ultimum in executione". "Licet nihil *aliud* a Deo sit finis Dei, tamen *ipsemet* est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt, et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus" (S. th. I, 19, 1). "Unde cum Deus alia a se non velit nisi propter finem qui est bonitas... non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia a se intelligi in intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam" (ib. 2). Os *teólogos,* seguindo S. Tomás, chamam a êste fim "finis communicandus" ou "diffundendus" em oposição ao "finis acquirendus" ou "constituendus". Evidentemente Deus não pode agir fora de si para alcançar a sua perfeição (bonitas), donde se segue que pode sòmente comunicá-la.

O fim último da *criação* (finis operis) é que os sêres reproduzam e representem, cada um na sua espécie e em grau diverso, a bondade e a perfeição divina, o que acontece enquanto *participam* dessa bondade e perfeição. "Propter hoc omnia facta sunt, ut divinæ bonitati assimilentur" (Comp. th. 101). S. Tomás prova depois que tôdas as criaturas por sua natureza, realizando o que devem ser segundo a idéia divina, tendem a se assemelhar a Deus: "quod *omnia* intendunt assimilari Deo" (C. Gen. 3, 19). As criaturas racionais, realizando seu "assimilari cum Deo", alcançam também a própria felicidade. Esta semelhança será perfeita na visão beatífica, onde será, por isso, também perfeita a felicidade. Visto as criaturas poderem receber apenas um pequeno grau de perfeição divina, Deus as criou em *número tão grande* e de uma *variedade* tão prodigiosa para poderem exprimir o seu Ser o mais perfeitamente possível (Comp. th. 102; S. th. I, 47, 6). É o otimismo de S. Tomás, o qual, todavia, repele o otimismo absoluto (S. th. I, 25, 6).



2. O fim objetivo, isto é, o escopo da criação é a glória de Deus. — (*De fé*).

**Explicação.** — O *Concílio Vaticano*: "S. q. ...negar que o mundo foi criado para a glória de Deus, seja excomungado" (Denz. 1805; cfr. 1783). O cânon é dirigido contra G. Hermes e A. Günther que pretendiam ver neste fim um "egoísmo" contrário a santidade de Deus. Bayle, Kant, Hegel, pensam do mesmo modo: para êles, o fim do mundo visado por Deus, é tão só a felicidade dos homens. Para o deísmo a criação tôda serve unicamente para as criaturas vivas.

O fim subjetivo e o objetivo da criação não são dois fins diversos, e sim um só visto sob duplo aspecto: enquanto, isto é, a glória exigida por Deus das suas criaturas coincide com a livre manifestação da sua bondade. "Unum enim et idem est quod agens (Deus) intendit imprimere et quod patiens (creatura) intendit recipere" (S. th. I, 44, 4), como, por exemplo, o fim do mestre é comunicar a ciência e o do discípulo é recebê-la. Evidentemente, os dois fins coincidem. "Gloria nascitur ex laude et honore". S. Agostinho: "Gloria est frequens de aliquo fama cum laude" (Migne, 40, 22).

**Prova.** — Numerosas as passagens escriturísticas que afirmam ser o mundo criado para a glória de Deus. "Os céus narram a glória de Deus" (Sl 18,2). "Tôda a terra está cheia de sua glória" (Is 6,3). "Os Céus proclamam a sua justiça e todos os povos são espectadores da sua glória" (Sl 36,6; cfr. 46,6; 48,1-2; Sab 13,1 ss.). "Dêle e em vista dêle existem tôdas as coisas. A Êle seja a glória pelos séculos" (Rom 11,36). *Jesus* fala da bondade de Deus para com as plantas e os animais, do que o homem pode deduzir a bondade divina para consigo mesmo (Mt 6,26,31).

**A razão.** — É evidente que Deus, como seu autor, *deve* orientar a criação para si como fim supremo e último. Causa primeira que é de tôdas as criaturas não pode prescindir dessa ordem. A razão rejeita, portanto, o "egoísmo" divino. Por outro lado, a obra louva o artífice: fôsse o homem o fim primário da criação, seria necessário que todos os homens alcançassem a bem-aventurança.

A criatura não livre, anuncia a glória de Deus de modo puramente *material,* inconsciente (gloria Dei materialis); a criatura livre, porém, deve anunciá-la também *formalmente,* por forma consciente e livre (gloria Dei formalis). Ambas promovem a glória *externa* de Deus (gl. Dei externa), diversa da glória *interna* (gl. Dei interna),

http://www.obrascatolicas.com

cujo fundamento está na essência mesma de Deus: "Deus in se et ex se beatissimus" (Vatic. s. 3, c. 1).

3. *A felicidade da criatura racional é um fim secundário e condicionado.* A Sagrada Escritura e os Padres afirmam, por vêzes, que a terra foi criada *para o homem,* a fim de que nela habitasse, qual imagem de Deus e seu representante, como um rei (Gên 1,27,30). Mas a verdadeira felicidade do homem é a celeste. Em consonância com o ensinamento de *Jesus,* tôda a ação de Deus é orientada para o homem: a ação natural para o seu nutrimento e sua conservação, a ação sobrenatural para a sua redenção e glorificação. S. Paulo diz as mesmas coisas, tendo embora em vista sobretudo a ação sobrenatural de Deus (I Cor 3,22 ss.): "Tudo é vosso; vós, porém, sois de Cristo e Cristo é de Deus: Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christum autem Dei" (= ex quo omnia, Rom 11,36). Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum: secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ = (Deus) preordenou-nos só por sua livre vontade, por meio de Jesus Cristo, para sermos seus filhos adotivos, sua mesma glória" (Ef 1,5 ss.).

*Serão dois fins livres uma contradição?* Se o homem procura a própria felicidade e deve livremente realizá-la, resta a possibilidade de que venha a falir ou *leve à falência* o fim da criação. Deus receberá então sua glória externa no justo castigo da criatura livre, que de sua parte será privada do seu fim; Deus queria êsse fim *hipotèticamente,* isto é, se o homem o tivesse querido (S. th. I, 63, 7 ad 2; III, 1,1, ad 3. Sôbre a questão veja-se Stufler, op. cit. no § 66).

O fato de que o homem deva servir à glória de Deus, nada absolutamente suprime da sua dignidade: êle não deve de fato servir como uma coisa ou um meio, mas como pessoa livre. Precisamente do serviço que presta a Deus, essa personalidade recebe a sua dignidade e grandeza, pois o ponto culminante é a participação à vida divina: Deus não se engrandece se o honras; mas se o serves, engrandeceste: o pensamento que muitas vêzes encontramos em S. Agostinho.

## § 68. A providência divina.

**Deus dirige e conduz todos os sêres criados ao próprio fim.** (*De fé*).

**Explicação.** — Afirma o Concílio Vaticano: "Universa quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat = Deus com sua providência conserva e governa tôdas as coisas criadas" (Denz. 1784). Adversários desta verdade são os *deístas,* os *racionalistas* e os *fatalistas.* Em Deus a Providência, como tôda sua ação "ad extra" é um ato *eterno,* mas o efeito nas criaturas é *temporal*: o ato eterno do plano divino do mundo, respeitante à ordem das coisas e ao seu fim, chama-se *Providência* pròpriamente dita; a realização e a execução dêsse plano são chamados com mais propriedade *govêrno do mundo* (providentia; gubernatio). O *govêrno* assegura o progresso contínuo da criação para o ideal daquele dia em que "tôdas as coisas, tanto as que estão nos céus, como as que estão na terra, serão reunidas em Cristo, como sob um único chefe" (Ef 1,10).



**Prova.** — A Escritura, no Antigo e no Novo Testamento, é rica em testemunhos para êste dogma. "Fundaste a terra para que dure; de acôrdo com teus decretos (o céu e a terra) subsistem sempre, porque tôdas as coisas estão a teu serviço" (Sl 118,90). "O meu conselho estará firme e tôda minha vontade será feita" (Is 46,10). "Os olhos de todos esperam de ti e tu lhes dás a seu tempo o alimento; abres a mão e satisfazes e contentas a todo ser vivo" (Sl 114,15 ss.; cfr. 146,9). "Tu és o Senhor de tôdas as coisas; e à tua vontade ninguém resiste" (Ester 13,11). A providência é lembrada muitas vêzes nos livros sapienciais, talvez para se opor às idéias *panteístas* de Providência, próprias do estoicismo. A Sabedoria divina, enquanto fôrça cósmica "estende-se de uma à outra extremidade (do mundo) e tudo governa com fôrça e suavidade" (Sab 8,1). "A tua providência, ó Pai, o guia" (Sab 14,3). "O pequeno e o grande fê-los Êle e tem cuidado igualmente de todos" (Sab 6,8; cfr. 12,13). "Bens e males, vida e morte, pobreza e riqueza, vem do Senhor" (Eclo 11,14). Êle dirige de modo especial o homem, internamente com o discernimento e a consciência, que nêle criou e externamente, com a doutrina e as leis (Eclo 17,5-9).

*Jesus Cristo* prega mais a Providência *antropológica* que a *cosmológica.* Cfr. todavia Mt 11,25; Lc 16,8 e 20,34-36. No seu ensinamento pode-se já distinguir a *Providência geral, especial* e *especialíssima* e ao lado da Providência pelo mundo, aquela para os animais e o homem. Lembra a bondade de Deus para os lírios do campo e os passarinhos do céu, tendo em vista excitar a confiança na Providência: "Não vos preocupeis pela vossa vida..." (Mt 6,25-34). "Se nenhum passarinho cai do teto, sem que Deus o queira, tanto menos cairá da vossa cabeça um fio de cabelo" (Mt 10,29-31). Também os maus gozam da sua solicitude (Mt 5,45); mas é sobretudo Pai para os justos (Mt 6,12-14), aos quais dá um reino (Lc 12,32) e abrevia as provas terrenas (Mt 24,22).

*S. Paulo* concebe a Providência mais do ponto de vista teológico, relacionada com a salvação. Põe tôdas as coisas, a si mesmo e suas viagens missionárias, sob a direção de Deus: "Deus opera tôdas as coisas em todos" (I Cor 12,6); e aí põe de modo particular a salvação individual de cada um "Deus é quem opera em

http://www.obrascatolicas.com

vós o querer e o fazer, em virtude da sua benevolência" (Flp 2,13). Deus procura atrair a si os pagãos mediante a consciência (Rom 2,14 ss.) e mediante benefícios naturais (At 17,26-28; cfr. 14,15 ss.). A recomendação de *S. Tiago* de dizer em tôdas as ocasiões: "Deus quer assim", tornou-se um hábito cristão (Tg 4,15). *S. Pedro* recomenda igualmente: "Lançai nêle (Deus) tôda vossa ansiedade" (I Pdr 5,7; cfr. Sl 54,23).

*O problema da Providência no Antigo Testamento.* — Se Deus tem cuidado de tôdas as coisas, por que os bons são muitíssimas vêzes infelizes na terra, ao passo que os maus são muitas vêzes felizes? Êste problema preocupou *Jó*, o *Eclesiastes*, o *Salmista* e, por vêzes, os *Profetas;* queixam-se que Deus ordene a virtude, mas poucas vêzes a recompense (sôbre a terra). Ao problema que, do ponto de vista do Antigo Testamento, com a sua doutrina muito pobre acêrca do além, era pouco menos que insolúvel, deram-se as seguintes respostas: 1) a infelicidade do justo é efeito de pecados ocultos; 2) um justo jamais se tornou um mendigo (Salmos); 3) após a provação encontra-se tudo o que se tinha perdido (Jó, Tobias); 4) Daniel apela para a ressurreição e 5) o livro da Sabedoria (2) lembra a imortalidade e a vida eterna do homem em condições inversas como o Cristo na parábola do rico Epulão e do pobre Lázaro.

**Os Padres.** — Se se entende a Providência como a confiança na direção divina, compreende-se fàcilmente ter sido tema predileto do pensamento cristão, já por sua importância prática, já por seus numerosos testemunhos. Os Padres defenderam a Providência contra os maniqueus, que dela excluíam o sofrimento, contra os fatalistas de Stoas e contra a antiga astrologia com seu determinismo naturalista. Escritos particulares sôbre a Providência legaram-nos *Lactâncio* (De opificio Dei), *Salviano* (De gubernatione Dei), *S. Gregório Nisseno* (Antirreth. contra o fato), *Eusébio* (Præparat. Evang.), *Teodureto de Ciro* (De providentia) e por seu mestre *S. João Crisóstomo* (De Providentia e dois outros livros semelhantes, Migne, 47, 423-494; 52, 459-480 e 480-528).

S. Agostinho trata freqüentemente dêste argumento nos seus *Sermões* (por ex. no n.º 119), na *Cidade de Deus*, e nos *Comentários aos Salmos* (por ex., o Ps. 145). Na difícil questão "unde malum?" afirma, antes de tudo, que o princípio e o fim do mal encontram-se no além e, portanto, são inacessíveis. A ruína do mundo judaico e do império romano, causa de tanto escândalo para a época, dependia, segundo êle, da Providência, como a sorte de cada homem (Civ. 4, 34; 5, 23) e a dos antigos impérios (ib. 18, 2; Osório, Adv. Pag. 2, 1). Deus converte o mal em bem; "non solum bonis verum etiam malis *bene uti* novit" (ib. 14, 27). O mal é comparado às sombras de um quadro, que realçam o objeto pròpriamente dito (ib. 11, 18); nisto seguiu-o a Escolástica.



E, Troeltsch (Augustin, 1915, pp. 116 ss.) crê descobrir dois conceitos diversos de Providência em S. Agostinho: o conceito "estético" segundo o qual o mal tem o significado e o escopo de uma sombra na criação, cuja finalidade é fazer ressaltar mais claramente o aspecto luminoso do bem; e o conceito "antropocêntrico-moral", que apresenta tôda disposição de Deus, como útil ao bem dos bons, culmina no castigo e na recompensa do além, reprime a curiosidade temerária dos homens, afirmando simplesmente que os caminhos de Deus são impenetráveis. Todavia o próprio Troeltsch, reconhece que S. Agostinho "amenizou os contrastes" e "fêz convergir" as duas teodicéias. Mas deveria ter acrescentado, como nota *S. Tomás*, que também ensina a teodicéia "estética", que S. Agostinho (Enarrat. 11) diz: "Deus omnipotens *nullo modo* sineret *malum aliquod* esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut *bene faceret etiam de malo*"; assim, por ex., diz S. Tomás: a paciência dos mártires não existiria sem a perseguição dos tiranos. Não é, portanto, a consideração "estética" e tampouco a consideração "moral" a dominante na Providência, mas (e não pode ser diversamente para a causa primeira) a consideração *teocêntrica*: Deus é e permanece sempre o princípio, o modo e o fim de tôdas as coisas (S. th. I, 22, 2 ad 2).

A razão, palmilhando S. Tomás, julga que se Deus indicou um fim às criaturas e as criou para êsse fim, deve necessàriamente levá-las à sua consecução (C. Gent. 3, 64), o que pode ser feito de modo imediato, mas muitas vêzes acontece também de modo mediato, com a cooperação das criaturas que Deus, por sua bondade, faz participar da execução do seu plano providencial (S. th. I, 22, 3; I, 103, 6). Como Deus tudo realiza segundo a natureza das criaturas, guia os sêres materiais por meio das *leis* que nelas colocou e os sêres livres com as fôrças da inteligência, da vontade e da consciência a êles conferidas; guia, além disso, tais criaturas livres, externamente, com decisões, intervenções e diretrizes das várias autoridades estabelecidas, particularmente da religiosa (Igreja). Tendo o homem um só fim, o sobrenatural, é necessário que, no fundo, todo o natural sirva ao sobrenatural. Nenhuma criatura pode subtrair-se ao plano divino do mundo; bem ou mal, consciente ou inconsciente, elas o cumprem porque "todos o (Deus) servem". As leis naturais fixas não fogem a essa subordinação. Só Deus pode, com o milagre, suspendê-las, ab-rogá-las, ou mudá-las. O resultado da ordem divina no mundo está fixado desde tôda a eternidade, sem, contudo, identificar-se com o "fato", que é uma fôrça *cega*, enquanto a Providência é dirigida pela Sabedoria divina, pela sua justiça e bondade.

A própria *vontade livre* está subordinada à Providência. Deus, sem dúvida, deixa que o homem decida livremente (Ecl 15,14); "sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum *sicut in causam*, necesse est ut ea, quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis (a sua providência é prudência) continetur

http://www.obrascatolicas.com

sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universalis" (S. th. I, 22, 2).

A Providência, no seu complexo e nos seus particulares, é um mistério que nos será revelado sòmente na outra vida. S. Basílio e S. Agostinho exprimem esta idéia com têrmos magníficos. Cumpre, portanto, abster-nos de criticar e julgar a Providência, ter nela *confiança* sem procurar *perscrutá-la*. Deus não nos revela seus planos, nem na história nem no proceder individual. Seus pensamentos e seus caminhos não são os nossos (Is 55,8).

A obscuridade mais profunda envolve nossas mentes, cá na terra, no que respeita à existência e eternidade do inferno: no Céu tôdas as dificuldades intelectuais encontrarão solução. A Providência segue firmemente seu rumo, "etsi *occultis* causis, numquid *injustis?*" (Civ. 5, 21). De resto, tôda consideração profunda do curso do mundo reconduz a Deus "cujus consilium *occultum* esse potest, iniquum non potest" (Civ. 4, 17), o que nos deve bastar. "Plene iudicia (Dei) nemo comprehendit, juste nemo reprehendit" (Civ. 2, 23). Os caracteres de uma verdadeira fé na Providência não são a hesitação, a pusilanimidade, a dúvida e a indagação; mas a calma interior indesmoronável, não obstante as tempestades externas; o humilde abandono à vontade de Deus, como o Cristo no Getsêmani, em que pese a escuridão que nos rodeia; a paciência nos sofrimentos, apesar da opressão crescente. Não é o acaso cego que nos domina, e sim o olhar bom e paterno de Deus.

Dado, porém, que a Providência age também mediatamente, todo homem é em certo sentido a providência de outro, e cada qual é providência de si mesmo. Ajuda-te que o céu te ajudará: "gratia præsupponit naturam". Quando nos quedamos inativos, não podemos esperar a colaboração de Deus. Nem todos os males provêm de Deus, pois muitíssimos dêles derivam do pecado, também do pecado pessoal, e não sòmente do alheio.

A *oração de pedido* não visa alterar o plano eterno do mundo, mas quer apenas invocar o Senhor nas necessidades, precisamente como Êle nos recomendou. Deus prevê desde tôda eternidade esta oração e a leva em conta ao estabelecer seu plano providencial: "Decrevit Dominus non solum *effectus* sed et *causas* et *media* inter quæ orationes sunt" (*Salmant.*, De gratia tr. 14, disp. 7, dub. 4, n. 298).

A *dor* é sem sombra de dúvida um problema difícil. Deus, por certo, teria podido eliminá-la da criação, mas não o quis. Sua origem está no pecado e deve ser julgada à luz da fé. O *pagão* sofre submetendo-se sem compreender ao destino inevitável (atarassia estóica e budista); o *hebreu*, com sua religião terrenista, sofre com a alma inundada de dúvidas e ansiedades sôbre a justiça remuneradora; o *cristão* sofre com Cristo pelos próprios pecados e pelos dos seus semelhantes e porque a virtude exige ser provada para obter a recompensa eterna. A moderna incredulidade vê no sofrimento apenas um simples efeito da indiferença da matéria diante de tudo e de todos, e aconselha a "não



mais pôr Deus em relação com o sofrimento insensato do inocente". mas falar assim é, evidentemente, considerar a vida como "sem sentido" desde que o sofrimento é grande parte dela. Quanto à mística cristã se eleva sôbre essas considerações vulgares! Pense-se em Santa Teresa, em Henrique Suso, em S. Paulo da Cruz.

A Escola *distingue* a Providência geral (providentia generalis) para o universo, a providência especial (p. specialis) para os homens e a providência especialíssima (p. specialissima) para os órgãos da ação sobrenatural de Deus na revelação e na Igreja e para os justos. Certa distinção fá-la também a Escritura (Mt 6,25-34; 10,28-33; Sl 8,7; cfr. *S. Tomás*, De verit. 5, 5). "Hominum autem *justorum* quodam excellentiore modo Deus habet providentiam, quam impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum." (S. th. I, 22, 2 ad 4); êles são, por isso, predestinados.

Do dogma da Providência não se deduz dever existir *igualdade de bens*, pois as obras de Deus "ad extra" são dons livres da sua graça. A desigualdade dos bens tem, não raro, sua razão na desigualdade da atividade dos homens. Deus não quer positivamente todos os sofrimentos e tôda pobreza; muitíssimos sofrimentos permite-os sòmente, como o mal.

**Como falar da providência.** — Mister se faz usar de grande *reserva* em julgar a Providência. Da Providência natural cumpre dizer o que S. Agostinho diz da Providência sobrenatural: "Porque (Deus) atrai a si êste e não aquêle, não julgues se não queres errar" (In Jo. 26,2). "Não podemos conhecer as razões da divina Providência", diz S. Tomás (C. Gent. 4, 1; S. th. I, 23, 5 ad 3). É-nos, pois, absolutamente impossível supor e verificar as intenções de Deus na sua ação providencial; e muito menos determiná-las nos casos particulares, — em uma doença, de um terremoto, de uma catástrofe de guerra. Repele Jesus essas tentativas de explicar irrefletidamente uma desgraça, tanto no caso do cego de nascença (Jo 9,1 ss.), como no da morte improvisa dos dezoito homens esmagados pelo desabamento de uma tôrre e da morte dos que foram trucidados pelo procônsul durante o sacrifício (Lc 13,1-5).

Igualmente, a divisão em "prov. specialissima, specialis, generalis" embora válida em si mesma, não é base segura para julgar a Providência divina, como resulta claro da história da revelação e da história da Igreja. Certamente, poder-se-ia cair em grave êrro, concluindo que tudo o que se costuma atribuir à providência especialíssima, comporta, por essa única razão, maior segurança daquilo que está sob a providência especial. Judas, como todos os Apóstolos, estava sob a primeira, o bom ladrão sob a segunda, todavia, êste foi salvo no último momento, ao passo que do Iscariotes, apesar das suas prolongadas e íntimas relações com o Senhor, não se pode dizer o mesmo. É juízo comum dos teólogos que a Igreja está colocada sob a Providência especialíssima, êste fato, porém, não garante que todos os atos e tôdas as decisões dos seus representantes, Papas, bispos, padres, religiosos,

http://www.obrascatolicas.com

derivem direta e positivamente dos decretos eternos da Providência. É certo o fato de que muitas ocorrências não se harmonizam com êsses decretos; mas permitiu-as Deus porque bastante sábio e poderoso para ordená-los, no plano de criação, e daí tirar o bem.

*Léssio* examina a *permissão divina* nas suas belas considerações sôbre a Providência: permitir significa não impedir algo que se poderia impedir: "Est igitur *permittere* idem quod *non impedire,* cum tamen facultas impedienti suppetat". Devemos, portanto, observar que Deus não pode querer nem desejar o mal, porque nesse caso já não se trataria de permissão: a relação de Deus com o mal não é de modo algum positiva, mas sòmente negativa.

Entre os efeitos bons que *Deus,* apesar da má intenção do homem, pode tirar do mal, Léssio enumera: 1) a manifestação da justiça e da majestade divinas no castigo do mau; 2) a demonstração da sua misericórdia no perdão do pecado; 3) a Encarnação e tôda a obra de salvação qual meio para triunfar do mal; 4) a utilização da maldade de um como escola de virtude para o outro; 5) ou como correção do mau; 6) a permissão de um pecado como punição dos pecados precedentes, como escreve S. Paulo, relativamente aos pagãos (Rom 1,11-32: "propter quod tradidit illos (peccatores) Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam... propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ"); 7) às vêzes Deus permite que homens orgulhosos caiam da sua virtude, a fim de os levantar pelo caminho da humildade e do baixo conceito de si. Cumpre, porém, jamais perder de vista que Deus quer o bem derivante do mal, não por si e absolutamente (per se et voluntate antecedente), mas tão só após ter suposto o pecado, que Êle não quer impedir (per accidens et voluntate consequente). Todavia, do exposto resulta que o próprio mal, o pecado, cai *verdadeira* e *pròpriamente* sob a Providência, já que não aconteceria se Deus não o permitisse ou lhe subtraísse o concurso.

Devemos porém, deixar a seu autor a tese do teólogo espanhol Ruiz († 1632), o qual diz que "*minus perfectus* fuisset mundus, si nullum Deus peccatum permisisset" de onde a conseqüência: a criação é "melhor" com o inferno do que sem êle. Jesus, porém, pensa diversamente (Mc 14,21). E *S. Agostinho* escreve: "*meliorem* esse creaturam quæ, quamvis habeat liberam voluntatem, Deo tamen semper infixa, nunquam peccaverit" (De lib. arb. 3, 5, 14 etc.). Sua palavra: "O felix culpa" não visa êste argumento; refere-se à bondade do Redentor, não à do mundo. *S. Tomás*: "Si nullus homo peccasset, universum genus humanum *melius* foret; quia etiam etsi directe salus unius occasionaretur ex culpa alterius, tamen sine ulla culpa salutem consequi posset" (In I Sent. dist. 46, q. 1, a. 3 ad 6).

Do mesmo modo, dever-se-á falar da divina Providência concernente às *ações não livres* das criaturas. Também aqui Deus, mesmo determinando-as e dirigindo-as tôdas para uma harmoniosa unidade, deixa subsistir as causas segundas, com suas *imperfeições* essenciais e acidentais, evitando impedir que sejam paralizadas e, em muitos casos,



se afastarem de seu ideal (caso dos monstros), como acontece não só no elemento somático, mas também no psíquico. Sôbre os animais inferiores também *S. Tomás,* fazendo levemente eco a S. Jerônimo, diz que Deus se preocupa antes de tudo (per se), com o bem da *espécie* e em segundo lugar, com o bem do *indivíduo,* cujo fim encontra na espécie — o que não pode ser aplicado ao homem, porque todo indivíduo tem o mesmo fim: a visão de Deus. É preciso, portanto, afirmar que, na geração do homem, Deus não suprime os possíveis defeitos, das causas segundas, e permite o nascimento de sêres defeituosos (idiotas, monstros). Também aqui podemos entrever-lhe as *razões*: não querendo Deus, violentar a liberdade, assim não quer privar as causas segundas da sua *ação própria,* elevando-as, pelo contrário, à dignidade de *cooperadoras* suas (S. th. I, 22, 3). Os eventuais defeitos disso resultantes à natureza humana, não são tais que impeçam ao homem alcançar seu fim último, o qual, de fato, pode ser conseguido mesmo por uma criança de algumas horas, se batizada. Devemos ainda notar que, segundo S. Tomás, o "principale bonum" da criação é o bem do universo, por representar a bondade divina de modo mais perfeito que cada uma das criaturas, as quais, por isso, são ordenadas ao universo, como as partes de um todo. Conseqüentemente Deus as quer em relação com o universo (S. th. I, 22, 4; I, 47, 1; I, 56, 2 ad 4; C. Gent. 1, 86, 2). Por fim, *S. Tomás* indaga se a Providência não impõe em tudo a férrea necessidade do acontecimento e responde: "a Providência faz de modo que as ações livres se realizem livremente, que as necessárias aconteçam necessàriamente e as causais, casualmente (S. th. I, 22, 4; cfr. De verit. q. 5, sobretudo a. 4). Por outro lado não existe o acaso pròpriamente dito, porque, no fundo, tudo depende da causa primeira.

**Resumo.** — Tudo o que dissemos com relação à Providência reduz-se a duas idéias: 1) Deus é bom, o "único bom" (Mt 10,18) e, por isso, bem disposto para conosco e para com nosso fim; 2) os caminhos e os meios de que Êle se serve para nos conduzir ao nosso fim (alegria e dor, felicidade e desgraça, vida longa ou breve, doença ou morte improvisa), são-nos desconhecidos e isso faz que, para nós, a Providência continui envolvida na obscuridade.

**Leitura.** — ***Nossa fé na Providência.*** **"Duas concepções da vida disputam uma feroz batalha. No fundo, é a mesma batalha acesa no paraíso terrestre, ou melhor, ainda no mundo dos espíritos. A palavra de ordem dos Anjos fiéis a Deus foi dada por Miguel: "Quem como Deus?" A dos rebeldes, por Lúcifer: "Sereis iguais a Deus". Alguns crêem que esta luta chegou hoje à sua fase decisiva: muitos falam de escatologia, de fim do mundo. Valem-se disso as numerosas seitas, que conseguem desorientar não poucos, com suas adivinhações. Nós, como sempre, atemo-nos aqui também, rigidamente, à Revelação haurida de Jesus Cristo, a qual nos ensina que ninguém jamais poderá rasgar o véu do último dia: "Daquele dia e daquela hora, ninguém sabe", diz Jesus. O nosso lema é, portanto, não esperar o fim, mas combater. Não cruzarmos os braços, mas revestirmo-nos da armadura. Não abandonar ao seu destino a causa de Deus, mas travarmos o bom combate pela causa de Deus,**

http://www.obrascatolicas.com

até o dia em que Êle quiser. Nesta luta de idéias gerais não se trata nem de casos singulares, nem de variedade de fatos, senão de uma verdade única e grande: do conceito genuíno de Deus.

Deus tem, ao mesmo tempo, duas faces: uma voltada para o céu, inacessível ao nosso conhecimento; outra, voltada para o mundo, e esta nós a reconhecemos não só pela fé na sua Providência, mas ainda pela experiência pessoal de nossa vida. Continua sempre arcana a visão de Deus em ambas as faces, não, porém, em medida igual: a face de Deus que olha para o mundo e para nós, compreendemo-la melhor do que outra, voltada para o além. A luta ferve hoje em tôrno desta face que Deus mostra ao mundo e aos homens, e *em primeira linha em tôrno da fé na Providência*. Alguns dos nossos inimigos, para não dizer todos, avançam com armas verdadeiramente brutais, contra tudo: Deus não existe, afirmam; nenhuma face nêle, nem para cá, nem para lá. No entanto, esta luta de formas tão grosseiras jamais assume uma tôla polêmica entre pessoas cultas. Mais de um, que da sua cultura se orgulha, envergonha-se da simples afirmação.

"Deus não existe". Sim: e diz a Escritura que são as afirmações da imbecilidade, isto é, das almas rudes e obtusas. Mas é muito mais numeroso o grupo dos inimigos que levam a luta contra Deus de forma mais branda e elegante: contestam que se possa conhecer algo da existência de Deus, porque o nosso débil entendimento não pode escalar os vértices do seu ser. E quando replicamos estar em condições de O conhecer, pelo menos pelas suas obras, na face voltada para nós, da criação e da Redenção, portanto, das obras da sua providência natural e sobrenatural, passam à negação dessas obras. A criação, replicam, não é a obra semeada de maravilhas da bondade solícita de Deus e da sua sabedoria, mas um mundo tramado de puros acasos, tecidos de fenômenos fortuitos. A criação não é para êles um espelho através do qual dirigimos um tímido olhar ao Ser supremo, santo, bom, sábio, mas uma realidade qualquer, meio-espírito e meio-matéria, em parte boa e em parte má, um pouco amigo e um pouco inimigo, em resumo, um ser fechado e de pouca confiança, contra o qual nos devemos precaver e defender por todos os modos e maneiras. O antigo mundo pagão, nestas conjunturas, recorria ao oráculo: recorre-se hoje a outros adivinhadores. Quem os conta, mesmo por alto, os que, para indagar do destino, consultam astrólogos que o lêem nas estrêlas, quiromantes que o fixam nas linhas da mão, ou correm aos fisionomistas que o vêem nos traços da fronte, aos geomantes, que o determinam por meio de artificioso sistema de pontos fixados sôbre a pessoa, perscrutando assim suas futuras atividades e peripécias, ou à pitonisa cuja clientela se encontra, às vêzes, até nas salas dos príncipes?...

Seria o caso de zombar das multidões, entregues a essas práticas supersticiosas, da fé nestes "deuses mortos", como diz S. Paulo, se com tais práticas não se subtraísse a honra ao *único* verdadeiro Deus, e não se insidisse em desprêzo à sua Providência, da qual depende o contínuo sustento de nossa vida. "Abandonaram-me, fonte de água viva, buscaram cisternas sêcas..." Também no seio da Igreja pode-se notar a sobrevivência, em certas camadas populares, de uma quantidade de idéias pagãs, supersticiosas, inconciliáveis com uma fé genuína. Porque é premissa fundamental da superstição, crer nas fôrças misteriosas e em seus efeitos, o que a torna inimiga na fé na Providência, e que a Igreja sempre combateu, onde quer se manifestasse. Quanto ainda hoje estamos longe da consciência e do pleno entendimento daquelas palavras de Paulo aos gentios, em Atenas: *"Nêle vivemos; nêle nos movemos; e nêle somos"*, isto é, temos o ser, movimento e vida (At 17,28-30).

Nós conservamo-nos firmes na nossa fé em Deus e, por isso, com ela, firmes na nossa fé na Providência. Encontramo-la no Antigo e Novo Testamento, em Cristo e em S. Paulo; na Igreja dos Padres e nas das idades posteriores; na oração pública e na particular dos fiéis. Esta fé corresponde às nossas necessidades religiosas, sem ela não podemos viver nem durar. "Oh!



Deus, — brada Agostinho, — se não pudéssemos fazer subir até vossos ouvidos nossos lamentos, nada ficaria de pé da nossa esperança" (Conf. 4,5).

Falamos, é verdade, da "fé na Providência", não de "ciência"; mas, o fundamento da nossa esperança no govêrno de Deus é também "fé raciocinada"; é persuasão que haurimos daquela fé, cujo germe a graça do santo Batismo plantou no fundo de nossa alma. Nossa fé na Providência repousa em Deus e é, por isso, mais firme que qualquer persuasão baseada nos feitos dos homens. Sòmente nos é vedado perscrutar as vias do Senhor, porque, como diz S. Paulo, são "imperscrutáveis". S. Agostinho comenta estas palavras do Apóstolo: "Não sabemos porque razão Deus faz algo ou omite" (Civ. 2, 2). Mas bem sabemos que Deus faz o bem e permite o mal. "Algumas coisas Êle cria e governa: o bem. Outras, governa-as sòmente: o mal. Não foi dito façam-se trevas mas, faça-se a luz!". Deus criou a luz e a governa; as trevas existiram sem Êle, que no entanto, as venceu por meio da luz. E luz e trevas subsistem ainda, contemporâneamente, sôbre a terra. Mas no além, sua separação é perfeita. Por que não, já, aqui na terra? Porque o "aquém" é o mundo do devir e do livre arbítrio. Porque por essa razão universal, Deus achou melhor tirar o bem do mal, do que eliminar mesmo a possibilidade do mal.

Se Deus pode permitir o mal, pode então querer também positivamente a dor. E, antes de tudo, a dor punitiva. Sua sabedoria a quer; porque não pode tolerar que a ordem moral por Êle estabelecida, seja derribada pela livre vontade do homem e do anjo e aniquilada assim a sua autoridade. Também, da dor expiatória, pela qual é reconstruída à ordem violada pelo pecador, julgamos poder repeti-lo. E por fim, também o problema da dor probatória, julgamos uma enormidade absurda, quando se sabe que Deus é suficientemente rico para compensar o "cem por um" como diz Jesus, o que por Êle se sofre.

Mas dissipam-se agora também as sombras, que sôbre a vida humana lança a lei da evolução e da dissolução, porque, como agudamente observa Scheeben, "o homem no seu corpo e na parte inferior da alma é singenético com o mundo sensível", e, por isso, está co-envolvido nas leis que o governam. Assim, nossa condição de criaturas é também a razão mais íntima e real da nossa dor, da qual teríamos sido preservados se a culpa original não nos tivesse (por sua vez) atirado aos braços da dor, como expiação. Além disso, fora e acima da dor à qual, como criaturas, estamos sujeitos por necessidade da natureza, existe soma imensa de dores, que o homem atrai sôbre sua cabeça por própria culpa, ou que lhe são causadas pela malevolência dos outros homens. Essas dores, Deus as permite sòmente, não as quer. Mas Deus sabe trocar em bem, tanto as dores de que o homem mesmo é causa, como as que lhe são provenientes de outros. "Vós tramastes o mal contra mim, mas Deus o transformou em bem", diz José aos seus irmãos. Não procuramos a dor, não a desejamos, não a queremos causar, porque não sabemos se teremos fôrças para a suportar. "Senhor — roga Newman — não me mandes tribulações graves; mas se as reservaste para mim, dá-me também, de antemão, as graças que me ajudem a suportá-las". A dor é como uma espada de dois gumes: pode curar, purificando as feridas da alma, mas pode também afastar completamente o homem de Deus. A dor bem compreendida impele-nos para mais próximo de Deus; a dor suportada contra a vontade, afasta-nos de Deus. "Amaldiçoa Deus e morre", grita a mulher de Jó ao marido.

A dor quer-nos amargurar sem tréguas, o confôrto e a alegria da fé na Providência, afastar-nos sem cessar de Deus. E mesmo quando, voltados para Deus e como Jó, alegres nos abandonamos em seus braços, quando, não obstante tôda classe de misérias e de trabalhos, decidimos ficar estreitamente unidos a Êle, precisamente então, aparecem outros homens, como os amigos de Jó e sua mulher, e põem-nos a alma em sobressalto com suas dúvidas, naquela trégua de dor que Deus tinha depositado em nós com a fôrça da sua graça. Muitos homens não sentiriam tanta dificuldade em suportar a dor, se lhe tivessem que suportar o pêso sòzinhos. Mas, porque outros nisso se envolveram, como muito freqüentemente acontece nos nossos dias, ao contágio do

http://www.obrascatolicas.com

descontentamento comum e das recriminações instigadoras, condensa-se uma atmosfera de revolta contra a ordem estabelecida por Deus no mundo, de sectarismo anti-religioso, e acaba-se por atirar ao mar o que ainda resta de mais precioso e sagrado. Diante desta guerra moderna de barricadas espirituais e morais, tôdas as contendas políticas de todos os séculos da história são brinquedos de crianças. Dêstes extravios coletivos a Providência pessoal nos quer salvar; não pretendamos deixar tudo a Deus. Ouvimos e não nos será jamais repetido bastante, que Deus não realiza sempre sòzinho as obras dêste mundo, mas por meio das causas segundas. Coisas e homens dêste mundo tornam-se instrumentos de Deus: também nosso intelecto, nossa liberdade pessoal, tudo e tôdas as coisas e cada uma delas, devem ser meios através dos quais Deus nos quer conduzir ao nosso último fim.

Não negamos, que essas causas segundas, imperfeitas e terrenas como são, podem por sua natureza falhar em seu escopo (*deficere*, diz S. Tomás) e, de fato, às vêzes prestam também uma cooperação deficiente, causadoras de dor aos homens (cegos, surdos, coxos). Deus deixa subsistir êstes defeitos e nem sempre intervém com seu auxílio extraordinário para impedir-lhes os efeitos. Dêste modo abrem-se as fontes de muitas misérias, que devemos enumerar entre as dores probatórias e que têm sua explicação no fato de fazer Deus dos cegos da terra videntes para o céu, de surdos dêste mundo, espíritos destinados a conhecer os mistérios mais profundos, de mudos, cantores dos louvores de Deus, entre os bem-aventurados: assim ensinou Jesus Cristo no sermão da montanha.

Deus quer atuar sua Providência por meio das causas segundas. Portanto, estas se, como o homem, têm intelecto e vontade, dêles não se devem servir sòzinhos, independentemente de Deus, mas em união com Deus.

Para guiar-te, quer Deus servir-se de ti; e tu, deixa-te guiar com Êle — eis a regra áurea. Não escolhas a teu talento o teu caminho, — poderia ser um caminho errado. Também, não invertas a ordem, não tentes fazer-te guia de Deus, em vez de te deixares guiar por Êle. Não faças de Deus um servo, um boneco de teus caprichos, mas sê tu o servo fiel do Senhor. *Ecce ancilla Domini*, diz Maria ao anjo, e a êste permaneceu fiel; "faço sempre a vontade do meu Pai, diz Jesus, e faz dêste pensamento a regra fundamental do "Pai-Nosso". Deus não exige de nós que amemos a dor, a tribulação, a pobreza, a miséria. Não nos pede de aceitá-las como filósofos estóicos, indiferentes e insensíveis, mas sòmente que a saibamos suportar. Se então damos às dores um desafôgo humano com nossas queixas e nossa tristeza, estamos na boa companhia de todos os resignados à cruz, encabeçado por Jesus, que levou o indizível pêso da cruz com acentos de profunda tristeza e brados de dor. A fé na Providência não quer minorar a dor, mas dilatar-lhe a visão: a *dor não é sem significado*. Hoje pergunta-se se a vida tem um sentido, um sentido a dor. Quem não tem fé em Deus, emite um juízo conforme, se afirmar que a vida e a dor são um enigma; "uma perpétua luta de ascese e de acasos sem uma meta". Quem tem fé, através das vicissitudes de um perpétuo devir e dissolução, eleva com Agostinho o pensamento à virtude criadora perene de Deus, que, desta terra dos mortos, sabe ressuscitar sempre novos vivos. Quem crê, sabe que tudo o que passa volta um dia à paz no Imutável, no Eterno. E tem o sentido destas palavras: "A dor no mundo é a raiz do ímpeto para o Céu". Não separes a vida dêste mundo, da do além: porque aquela sem esta é um enigma. O átomo é inconcebível se não fôr considerado ao mesmo tempo como parte do todo. Nisto residia a sabedoria dos mártires. Êles não fixaram os olhos no particular, mas apanharam a visão por inteiro. No vale de lágrimas dêste mundo entreviram os tabernáculos santos do paraíso. E quando sentiram a alma cansada da terrestre peregrinação, saudavam já, na fé, as tôrres da pátria celeste". B. *Bartmann*, La nostra fede nella Provvidenza. Ed. Gatti, Brescia, 1933, pp. 185-196.

SEGUNDA SEÇÃO

# *A Obra da criação*

CAPÍTULO PRIMEIRO

## OS ANJOS

### § 69. A criação dos anjos

**1. Além do mundo visível, Deus criou também um reino de espíritos invisíveis. — (*De fé*).**

**Explicação.** — O IV Concílio Lateranense afirma expressamente a existência dos anjos e antepõe a "criatura espiritual" à criatura corpórea". O Concílio Vaticano repete a afirmação (Denz. 1783). A Escritura designa êstes sêres espirituais com os seguintes nomes: anjos ou mensageiros, espíritos, filhos de Deus, custódios, santos, habitantes do céu, legiões celestes. *Negam* a existência dos anjos os *materialistas* de todos os tempos, e os *racionalistas*, que os consideram criações da imaginação (fôrças naturais hipostatizadas), enquanto os espíritas identificam-nos muitas vêzes com as almas dos defuntos.

**Prova.** — A existência dos anjos é asseverada desde os primórdios; não, porém, sua criação. Como o racionalismo afirma que Israel introduziu a doutrina dos anjos sòmente após o exílio, derivando-a do parsismo, a prova deve apoiar-se sobretudo no tempo *anterior ao exílio*. Os querubins guardam a entrada do paraíso terrestre (Gên 3,24). Foram anjos que apareceram a Abraão (Gên 18). Lot foi salvo pelos anjos (Gên 19). Um anjo advertiu Abraão no momento do sacrifício de Isac (Gên 22). Um anjo foi prometido a Eliezer como companheiro de sua viagem (Gên 24,7). São anjos (no plural) que na escada do céu, mantêm a comunicação entre Deus e o mundo (Gên 28,12). "Eis que eu mandarei o meu anjo, — diz Deus a Israel — para que caminhe diante de ti e te guarde no teu caminho e te leve ao lugar que eu escolhi" (Êx 23,20; cfr. Uúm 20,16; Jos 5,13; Jz 6,11-23; 13,3-22). Trata-se nestes tempos antiquíssimos o mais das vêzes do *anjo do Senhor* (Mal'akh Jahvé); mas no sono de Jacó trata-se certamente de uma *pluralidade*. Na vida dos *Profetas* encontramos anjos em Isaías

http://www.obrascatolicas.com

(11,2), Ezequiel (1,4-28), Daniel (7,10), Zacarias (1,9-19; 6,4-8). No livro de Tobias: "um dos sete que estão diante do Senhor" (12,15), leva até nome pessoal, Rafael. São também nomeados Miguel (Dan 10,13-21; 12,1; Jd 9; Apc 12,7) e Gabriel (Dan 8,16; 9,21; Lc 1,19,26).

*Jesus* fala muitas vêzes dos anjos (Mc 12,25; 13,32; Mt 18,10; 22,30; 26,53; Lc 16,22; Jo 1,51). Aparecem muitas vêzes na história da sua infância, como também na história de *Pedro* (At 12,7-11), de *Paulo* (ib. 27,23), de *Cornélio* (ib. 10,3 ss.). *S. Paulo* lembra os anjos, não poucas vêzes, nas suas cartas. *S. Pedro* uma vez (I Pdr 1,20,12). *S. João* fala pouco no seu Evangelho (5,4; 12,29, 20,21), mas o *Apocalipse,* em quase todos os capítulos.

No Novo Testamento os anjos já não têm aquela importância que tinham no Antigo; vindo Cristo, o medianeiro por excelência, sua função de intermediário é sensivelmente diminuída e prefere-se designá-los como criaturas com Êle relacionadas (Ef 1,20 ss.; Flp 2,5-11; Col 1,15-17; Gál 3,19 ss.; I Tes 4,16; II Tes 1,7; I Tim 3,16; Hebr 1,4-14).

Os Padres. — Afirmam unânimemente a existência e a natureza criada dos anjos. Em *Hermas* os anjos têm uma função marcante: constroem a tôrre mística da Igreja. Para *Atenágoras* a doutrina dos anjos faz parte do *dogma* cristão: Não somos ateus, cremos em Deus, Filho e Espírito Santo, mas *"ensinamos também* (que existe) uma multidão de anjos e de servidores, prepostos por Deus criador e ordenador do mundo, com sua palavra, como guarda sôbre os elementos, nos céus, no mundo, nas coisas que aí se encontram e na sua ordem" (Leg. 10). O mesmo diz também *S. Justino* (Apol. 1, 6). Os Padres *gregos,* os Capadócios, S. João Crisóstomo, S. Cirilo de Jerusalém, S. Epifânio, falam pouco e incidentalmente dos anjos, por estarem empenhados a fundo, na especulação trinitária (*Tixeront,* op. cit. II, pp. 133 ss.). Dos Padres *Latinos* são lembrados S. Hilário, S. Ambrósio, S. Jerônimo e S. Agostinho. Êste tratou assaz longamente da natureza, da vida e do serviço dos anjos (cfr. Civ. 11, 9 e 32; 12, 15, 1-3). "Quamvis non videamus apparitionem angelorum... tamen esse angelos novimus ex fide... nec inde dubitare potest" (In Ps. 103, n. 15). É sabido que os anjos são freqüentemente nomeados pela *liturgia. Erik Peterson* (Il libro degli angeli, Roma, 1946) à luz da Bíblia e dos Padres destaca-lhe a importância e o significado no culto. A primeira monografia sôbre os anjos foi escrita pelo *Pseudo-Dionísio* (De cælesti hierarchia, Migne, 3, 120). *S. João Damasceno* (De fide orth. 2, 1-3) deixou-nos uma especulação muito ampla sôbre os anjos, sua natureza, seus dons, sua missão, seu alimento etc.

**2. Questões várias.** — a) *O momento da criação* dos anjos não é de impossível determinação, nem é fácil introduzi-lo na obra dos seis dias. Alguns Padres pensam no primeiro dia (o "céu"); outros no quarto (a "luz"); para alguns a criação dos anjos *antecede,* para outros *acompanhou,* para outros, enfim, *sucedeu* à criação do mundo. S. Tomás: as obras de Deus são perfeitas; Êle criou tôdas as coisas *ao mesmo tempo* (simul, Eclo 18, 1). Mas o "simul" designa, sem dúvida, não simultaneidade, mas o caráter comum do conjunto da criação. É *dogma* que Deus os criou "in principio" (cfr. Jó 38,4-7).



b) A *natureza espiritual dos anjos,* ainda que não descrita em têrmos formais, é pressuposta pela Escritura. Considera-se natural que apareçam sob forma corporal; mas, ao mesmo tempo declara-se que seu corpo é só uma aparência (Tob 12,19). São chamados "espíritos" *πνευματα,* Hebr 1,14) e Jesus afirma não ter o espírito carne nem ossos (Lc 24,39). Dos saduceus está dito que não criam nem nos anjos nem nos espíritos (*αγγηλως* e *πνευμα*) ao passo que os fariseus, criam em ambos (cfr. At 23,8). Os Padres possuíam uma noção imperfeita do espírito, concebendo-o constituído de matéria fina e subtil. Um ser criado, privado de qualquer materialidade, parecia-lhes inconcebível. Tertuliano atribui um corpo espiritual até mesmo a Deus (Adv. Prax. 7). De resto, havia passagens bíblicas como as do matrimônio dos filhos de Deus (Gên 6,2), dos mensageiros velozes como o vento e ministros ardentes como chamas de fogo (Sl 103,4), que os confirmavam na sua concepção material dos espíritos. Daí quase todos os Padres admitirem certa corporabilidade subtil, uma espécie de "corpo glorioso" para os anjos. *S. Agostinho* pensa que "nós conheceremos seu ser, de modo completamente claro, só quando estivermos para sempre unidos a êles, na posse da eterna bem-aventurança" (Enchir. n. 61). A escola franciscana serviu-se do conceito de "materialidade espiritual". Até mesmo o II Concílio de Nicéia atribui aos anjos a materialidade, como S. Agostinho, S. Basílio, S. Gregório Naz., S. Gregório Magno, S. João Damasceno e outros. Sòmente "Deus é espiritual".

A *Escolástica* jamais conseguiu superar essa indecisão, pois parecia-lhe difícil explicar como os anjos podiam ser *múltiplos,* se privados de corpo. Constitui cada anjo, por si, uma forma (essência), ou há uma forma angélica comum, que, em se unindo a uma matéria espiritual multiplica-se na espécie? *S. Tomás* adota a primeira solução; S. Boaventura, a segunda. A essas dificuldades conecta-se a questão subtil das relações dos anjos com o espaço. Sem determinar ulteriormente a natureza do espírito, a Igreja chama os anjos criaturas espirituais e os opõe às criaturas corporais. A imortalidade *natural* dos anjos deriva necessàriamente da sua espiritualidade.

c) *Inteligência e vontade.* O conhecimento angélico foi acuradamente estudado pela Escolástica nos vestígios de S. Agostinho. Privados da percepção sensível, os anjos não podem conhecer sòzinhos o mundo exterior: é preciso que Deus nêles infunda as idéias dos sêres (species intelligibiles). Torna-se quase impossível determinar o âmbito dêste seu conhecimento. É certo que não são oniscientes, que



http://www.obrascatolicas.com

não conhecem nem o futuro, nem os segredos dos corações. É também difícil estabelecer algo sôbre as *comunicações* e relações dos anjos entre si. Têm êles uma linguagem ou exprimem-se sòmente mediante atos de vontade?

Que os anjos são dotados de *vontade livre* é de per si evidente, como criaturas pessoais. Além disso, devem ser dotados de poder para agir sôbre o mundo exterior, mas, dentro de que limites, não nos é possível saber. Os exemplos apresentados pela Bíblia poderiam também ser efeitos de um poder milagroso, a êles conferido em determinados casos. A antiga concepção dos *espíritos da natureza* também influenciou a angelologia dos Padres e dos Escolásticos, no sentido que muitas vêzes foi atribuída aos anjos uma ação sôbre os corpos celestes de que seriam os motores e os dirigentes (S. th. I, 110).

d) A *hierarquia dos anjos* constitui, depois do Pseudo-Dionísio, um tema predileto da especulação. De ordinário, os Padres contam sete coros de espíritos celestes, os cinco nomeados por S. Paulo (Ef 1,21; Col 1,16) e mais os arcanjos e os anjos; outros enumeram *nove*. O *Pseudo-Dionísio* distribui êstes nove coros em três hierarquias, às quais indica, respectivamente, a função de purificação, de iluminação e de aperfeiçoamento, pelo que os coros inferiores recebem dos superiores uma participação da sua perfeição (De cael. hier. 3-6), sendo os anjos, principalmente, instrumentos da revelação divina (ib. 4, 4; 8, 2; 9,2). Segue-o *S. João Damasceno,* de importância capital para a Igreja grega (De fide orth. 2, 3 ss.). Na Igreja latina, habitualmente, contam-se nove coros de anjos a partir de *S. Gregório Magno,* sendo seus nomes: anjos, arcanjos, principados, potestades, virtudes, dominações, tronos, querubins e serafins. Estas hierarquias e estas denominações não são dogmáticas, se bem que, pelo prestígio do Areopagita, sejam geralmente ensinadas pela teologia.

A hierarquia angélica assenta sôbre a natureza ou sôbre a graça? As duas opiniões têm seus defensores. S. Tomás: "*dispositive* in natura, *completive* in gratia" (S. th. I, 108, 4). Em que se distinguem os anjos entre si? "Dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt: ego me ista ignorare confiteor" (S. Agostinho, Enchir. 15, 58). Segundo *S. Tomás* cada anjo constitui por si uma espécie (S. th. I, 50,4), pois falta-lhes a matéria como fundamento de distinção. Contràriamente, outros pensam que todos os anjos pertencem a uma *só* espécie, distinguindo-se apenas acidentalmente (Toledo). Segundo uma terceira opinião, há mais espécies e mais indivíduos na mesma espécie (Suárez, Tournely etc.).

**3. Pode-se demonstrar racionalmente a existência dos anjos? —** A consideração racional do mundo dos espíritos e do grau que ocupam no conjunto da criação, constitui ponto importante na teologia escolástica.

*S. Anselmo,* o pai da Escolástica, iniciou o estudo sistemático dos anjos no seu livro *De casu diaboli. S. Bernardo* fala a propósito com entusiasmo; Abelardo também dêles muito se ocupa. Outros



mestres, como Rolando, Hugo, Pedro Lombardo, repetem êste tema com ardor e seu estudo é continuado pelos representantes da alta Escolástica, sendo S. Tomás o mais completo e original.

Segundo o Angélico, tôda a criação é uma imitação de Deus, reprodução das suas perfeições infinitas, de modo e de forma finitos. É evidente, porém, que um ser infinito não pode ser reproduzido por coisas finitas de *modo adequado,* mas sòmente de modo parcial e inadequado. Mas o ser de Deus é a soma da ordem, da harmonia e da unidade. Êste aspecto do ser divino devia também encontrar sua expressão distinta no conjunto da criação. Portanto, Deus não criou os sêres em desordem caótica, mas os dispôs numa ordem e num sistema de relações, às quais devem ater-se. A criação tôda apresenta-se qual imensa construção, abrangendo três planos, que avançam para a espiritualidade, subindo das profundezas para Deus. Em baixo está a vasta extensão do mundo das coisas materiais. Exceto a forma que as constitui corpo desta ou daquela natureza, bem pouco têm de espiritual. São por isso as mais afastadas de Deus, seu Criador, cujos vestígios apresentam mui obscuramente (vestigium). Sôbre o mundo puramente material eleva-se o *mundo humano,* composto de matéria e espírito. No vértice da criação, acima do mundo humano, há um reino de puros espíritos, de sêres sem corpo, chamados por S. Tomás "substantiæ intellectuales" (C. Gent. 2, 48-57). Nestas criaturas o Ser divino imprime sua maior e mais perfeita semelhança por serem as mais próximas de Deus quanto à essência, e também com referência ao lugar. Além disso, guardam certa hierarquia entre si sendo os mais altos também os mais próximos de Deus. Naturalmente o que foi dito não deve ser entendido no sentido de uma prova verdadeira e própria, mas como argumento de conveniência. "Ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum *optimum* assignante, *consequens* fuit, quod quædam creaturæ intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutæ". Com os anjos a criação volta ao seu princípio espiritual, a inteligência divina, e é por isso que "*necesse* fuit, ad creaturarum perfectionem, quod aliquæ creaturæ essent intelligentes". Mas a criação devia voltar ao seu princípio, não só pela sua semelhança espiritual *do ser,* mas também pela da *atividade.* Ora, Deus opera por meio da inteligência e da vontade; deviam, portanto, existir criaturas que operassem de modo semelhante: "Oportuit igitur ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales" (C. Gent. 2, 46).

Além dêste argumento, tirado da perfeição do universo, S. Tomás serve-se ainda da prova tirada do fim da criação: deve esta servir para a glória de Deus, fim que não pode ser plenamente obtido sem os anjos. O Criador difundiu no mundo sabedoria e bondade, das quais os homens só podem conhecer uma parte mínima. Visto que o resto, que escapa ao nosso conhecimento, não pode ter sido criado inùtilmente e *sem escopo,* devemos necessàriamente dizer que Deus deu existência, acima dos homens, a espíritos inteligentes, capazes de

http://www.obrascatolicas.com

conhecer a beleza e a glória do Criador, naquelas suas obras ocultas para nós, para que, por êsse conhecimento, sejam impelidos a adorá-lo e glorificá-lo. Inadmissível que todos os imensos espaços do universo, em cujos âmagos nem o ôlho, nem a imaginação humanos podem penetrar, estejam privados de sêres que os conheçam (*Amort*, De angelis, d. 1, q. 1).

Os teólogos procuram demonstrar a existência dos anjos também *a posteriori*, partindo dos efeitos que êsses espíritos produzem sôbre as criaturas, particularmente sôbre o mundo humano. Mas também aqui é difícil admitir seja a demonstração apodítica, pois não somos obrigados a atribuir os efeitos bons aos anjos, podendo êles derivar de Deus, como sua causa espiritual direta. Quanto aos influxos maléficos, podem provir de almas separadas dos corpos, de modo que a questão fica aberta. A maioria dos teólogos não reconhece nos argumentos de razão uma prova apodítica da existência dos anjos e não participa por isso da opinião de *Eusébio Amort*, o qual afirma "falsam, imo vero etiam atheis gratam, esse doctrinam eorum theologorum, qui contra tam manifestam auctoritatem D. Thomæ et *contra rationem* asserunt, existentiam angelorum demonstrari non posse" (De angelis, d. 1, q. 1); por outro lado, estão todos persuadidos de que é menos possível ainda demonstrar, da parte dos ateus e dos racionalistas, que os anjos *não existem*. Poderemos, portanto, dizer que o dogma da existência dos anjos não pode ser nem *provado* nem *contradito* pela razão. A existência destas naturezas espirituais depende totalmente do livre decreto criador de Deus, por conseguinte, só pode ser conhecido, com certeza, por revelação (Billuart, De angelis, d. 1, a. 1).

S. Agostinho, que trata a doutrina bíblica dos anjos, embora deixe insolúveis muitas questões a êsse respeito, declara judiciosamente: "Quando se discutem êstes pontos, e cada qual dá, como pode, uma explicação, não se exercitam inùtilmente as inteligências, contanto seja a discussão moderada e não se caia no êrro dos que crêem saber o que na realidade não sabem" (Enchir. 15, 59). Também S. Tomás confessa: "Nos autem *imperfecte* angelos cognoscimus et eorum officia" (S. th. I, 108, 3).

**4. Situação e missão dos anjos no mundo criado.** — S. Agostinho já atribuía aos anjos, não sem certa dependência de *Platão*, uma influência sôbre o govêrno do mundo; a Escolástica acolheu sua opinião.

*Platão*, coerente com suas idéias de Deus, considerava necessários sêres intermediários, pois Deus estaria muito no alto para agir diretamente na criação. Êle pergunta: "Que função própria têm êstes *demônios* (isto é, espíritos)?" E responde: "*Transmitir e apresentar aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses; apresentar da parte dos homens as orações e os sacrifícios e da parte dos deuses as ordens e as recompensas pelos sacrifícios.* Êles enchem



talmente o espaço entre ambos, que o todo forma uma coisa só" (Convito, 202 D ss.). No *Timeo*, Platão, coerente com seus princípios, expõe a idéia de que os anjos, enquanto *espíritos astrais* e deuses menores, governam também os corpos celestes (Timeo, 40). Mas tudo isso se realiza sob a alta direção do Deus supremo, que exerce a providência e o govêrno do mundo, por meio dêsses deuses inferiores, e isso tão só na medida em que não pode êle mesmo intervir diretamente.

*S. Agostinho* atribui naturalmente o govêrno do mundo ao próprio Deus, mas afirma que Êle se serve de tôdas as criaturas para obter seus fins: "Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur: ita omnia corpora per spiritum vitæ et spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem" (De Trin. 3, 4). Refere-se S. Tomás a esta passagem de S. Agostinho para demonstrar que as criaturas corporais são dirigidas pelos anjos: "Como os anjos inferiores, cujas formas, são menos universais, são governados pelos anjos superiores, mais universais, igualmente *tudo o que é corpóreo é governado pelos anjos*. Assim pensam não só os santos Doutôres da nossa fé, mas também todos os filósofos que admitiram a existência de substância incorpórea" (S. th. I, 110, 1). "Ora, os Santos Doutôres — continua S. Tomás, que participa da sua opinião — afirmaram com Platão aos diversos grupos de sêres corpóreos, constituídos de matéria terrestre, estão prepostas diversas substâncias espirituais". Para sufragar esta opinião, cita S. Ambrósio, S. João Damasceno, Orígenes. "O corpóreo é por natureza apto a ser movido por uma substância espiritual. Por isso os filósofos afirmaram que os corpos mais elevados são movidos localmente por substâncias espirituais" (S. th. I, 110, 3; cfr. 1, 108).

## § 70. A elevação dos anjos. O Anjo da Guarda.

**1. A elevação à vida sobrenatural.** — Visto que os anjos, como criaturas espirituais foram destinados à visão eterna de Deus, o Criador deu-lhes também as graças necessárias para devidamente se prepararem para isso, elevou-os ao estado sobrenatural.

A *Escritura* põe sempre os anjos na imediata vizinhança de Deus: estão diante da sua face, rodeiam seu trono, recebem suas ordens, numa palavra, vivem com Deus. Para lhes demonstrar a existência, vejam-se os textos citados e, de modo particular, Is 6,2: "Sôbre o trono estavam serafins; cada um dêles tinha seis asas; com duas cobriam a face e com duas cobriam os pés e com duas voavam. E gritavam um ao outro e diziam: Santo, Santo, Santo é o Senhor dos Exércitos"; Dan 7,10: "Um rio de fogo e impetuoso saía de sua presença; milhares e milhares serviam-no e dez mil vêzes cem mil estavam diante dêle"; Mt 18,10: "Evitai desprezar alguns dêsses pequeninos: digo-vos, na verdade, que seus anjos no

http://www.obrascatolicas.com

céu vêem perpetuamente a face de meu Pai, que está nos céus"; Apc 7,11: "E todos os anjos estavam de pé em redor do trono e dos anciãos e dos quatro viventes e se prostraram com a face em terra diante do trono e adoraram a Deus".

Os Padres falam com a maior precisão possível da elevação dos anjos à vida da graça. Como no homem se distingue a imagem de Deus natural e sobrenatural, assim também no anjo. Segundo *S. Gregório Naz.* os anjos receberam uma grande luz no momento da sua criação, mas ainda não estavam confirmados em graça; prova disso é a queda de Lúcifer (Orat. 45, 5; cfr. 38, 9). *S. Basílio* compara o Espírito Santo com o anjo e para estabelecer a divindade daquele, afirma ser a santidade pessoal e imutável no bem. "Tu não ousarás afirmar que o seu ser muda, lançando um olhar à potência inimiga (do anjo mau), que caiu do céu como um raio e perdeu a vida verdadeira (a graça santificante), pois tinha uma bondade acidental, donde ao abuso da liberdade seguiu-se a mudança" (Ep. 8, 10; cfr. De Spir. Sancto 16, 38). *S. Ambrósio* pensa que os anjos, estando acima dos homens, sejam certamente elevados mediante a graça: "intelligendum est, quod creatura quidem superior angelorum sit quæ plus recipit gratiæ spiritualis" (De Spir. Sancto 1, 7). Segundo o *Pseudo-Dionísio* os anjos mais elevados "foram repletos da primeira e mais excelente graça da divinização" (De cael. hier. 7, 2).

*S. Agostinho* é claríssimo: põe a questão da bondade dos anjos e exclui primeiro a hipótese de que êles tenham podido, por si mesmos, adquirir a bondade da sua vontade. "E esta (boa vontade) quem lha dera, senão aquêle que os criou, com a boa vontade, isto é, com aquêle amor casto com que aderiram a Êle, quando simultâneamente lhes plasmou a natureza e concedeu a graça? (simul iis et condens naturam et largiens gratiam). Deve-se, portanto, crer que os anjos jamais foram privados da boa vontade, isto é, privados do amor de Deus". Explica depois a queda dos anjos maus, afirmando que cairam livremente; talvez receberam uma graça menor que os que perseveraram, ou também se igual, dela abusaram. "Impõe-se, portanto, afirmar, para justo louvor do Criador, que não só dos homens santos, mas também dos anjos, se pode dizer que o amor de Deus foi difundido nêles pelo Espírito Santo que lhes foi dado" (Rom 5,5). E conclui: "Todos aquêles que têm comum êste bem, constituem com Deus a quem amam, uma sociedade santa, a única cidade de Deus, o seu sacrifício vivo, o seu templo vivo" (Civ. 12, 9, 2; cfr. 11, 33).

A *Escolástica,* excetuado Alexandre de Hales, é unânime no modo de conceber a elevação dos anjos. *S. Tomás* prova com razões teológicas que os anjos tiveram necessidade da graça para se dirigirem ao seu fim eterno: "Ver a Deus na sua essência... é coisa superior à natureza de qualquer espírito criado. Nenhuma criatura espiritual pode, portanto, dirigir o movimento de sua vontade para a bem-aventurança correspondente, se não fôr movida por um princípio sobrenatural, a que chamamos de graça. Logo, os anjos não podiam orientar-se para essa bem-aventurança sem o auxílio da graça" (S. th. I, 62, 2).



**O conteúdo da graça dos anjos.** — Anàlogamente aos dons da graça dos homens, podemos concluir que os anjos possuíram, além da graça santificante e atual, as três virtudes teologais, mediante as quais tendemos à visão de Deus e a merecemos. A *fé* devia, antes de tudo, compreender a verdade da existência de *Deus* e das suas relações com a criatura. É menos provável que compreendessem também a Encarnação do Verbo, dado que esta se tornava necessária sòmente pela queda do homem e devia realizar-se mais tarde. Quanto ao *tempo* da santificação, Pedro Lombardo, Hugo, Alexandre, S. Boaventura, Escoto, põem-no depois da criação. Para Escoto, existindo êles antes, no estado de natureza, deveram preparar-se para o estado de graça. Para *S. Basílio* (Migne, 29, 333), *S. Agostinho* (Civ. 12, 9, 2: "Simul eis et condens naturam et largiens gratiam") e *S. Tomás,* receberam a graça contemporâneamente à natureza (S. th. I, 62, 3). Êste último ensina ainda que os anjos "non statim ab initio habuerunt ultimam beatitudinem (1, 62, 1), sed creati in via cum gratia Dei se libere converterunt ad Deum amandum (1, 62, 2), et statim post primum actum caritatis beatitudinem adepti sunt" (1, 62, 5). Se, de acôrdo com esta afirmação, os anjos receberam a bem-aventurança *imediatamente* após o seu primeiro ato de amor, sua vida no estado de via, compreende sòmente *dois* atos. *S. Tomás* afirma que o grau de graça recebida depende do grau das perfeições naturais, diversas nos nove coros, pensando assim também alguns Padres, enquanto outros afirmam a igualdade inicial de todos os anjos e fazem derivar sua desigualdade da desigualdade dos dons de graça.

**A prova dos anjos** depende do seu estado de via. Já a fé, amparada pela espectativa da visão, é de per si uma prova, também quando não acompanhada, como no caso dos nossos protoparentes, de um preceito especial. Não se pode estabelecer em que consistiu precisamente a prova dos anjos. A revelação mantém completa reserva a êsse respeito. *Pelz* (Die Engellehre des hl. Augustinus, 1913, pp. 65 ss.) constatou três opiniões diversas nos Padres: 1) os anjos bons podem pecar ainda *agora;* 2) êles *jamais* puderam pecar, tendo sido criados na glória; 3) há *duas* categorias de anjos: uma, mais elevada que não pode pecar e uma inferior, que pode pecar. S. Agostinho conservou a segunda opinião até o ano 420; de então em diante, ensinou que os anjos bons receberam a certeza de sua bem-aventurança como *recompensa* da fidelidade, no momento da queda dos maus. As mesmas divergências encontramos na *Escolástica;* os teólogos que não admitem a criação dos anjos em estado de graça, não admitem sequer que os anjos decaídos tenham possuído por algum tempo a graça santificante (cfr. Scholion ad Bonav. II, dist. 4, a. 1, q. 2; Ed. Quaracchi II, 135, n. 2). No tocante à *possibilidade da queda,* S. Tomás escreve: "In sola voluntate divina peccatum esse non potest,

http://www.obrascatolicas.com

in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum conditionem suæ naturæ" (S. th. I, 63, 1). Daqui a tese de que nenhuma criatura é confirmada no bem *pela natureza*, mas sòmente *pela graça*.

**2. O Anjo da Guarda.** — Que relação têm os anjos com o o mundo? A êste respeito nada foi revelado. Sòmente é certo que alguns anjos foram postos junto aos *homens para os proteger e assistir*, o que é considerado na Carta aos Hebreus como uma verdade corrente: "Não são êles, todos, *espíritos a serviço* de Deus ( λειτουργικα πνευματα ) mandados para exercer o ministério em vantagem dos que devem obter a salvação?" (Hebr 1,14). Em particular .a Escritura atribui ao ministério dos anjos os seguintes deveres: transmitem aos homens as instruções divinas (cfr. as passagens sôbre a existência dos anjos e, além disso, o Sl 102,20-21) e, inversamente, transmitem a Deus as orações dos homens (Tob 12,12; Zac 1,12); protegem os homens (Gên 24,7; 48,16; Êx 23,20; Sl 33,8; 90,11-13; Tob 5,27; Jd 13,20).

Em o *Novo Testamento* estão intimamente ligados à *história da salvação*: anunciam a vinda de Cristo e o servem (Mt 4,11); alegram-se pela conversão do pecador (Lc 15,10), no desenvolvimento da Igreja (I Cor 4,9; Ef 3,10); oferecem a Deus as orações dos Santos (Apc 8,2-4); protegem os pequenos (Mt 18,10), os Apóstolos (At 12,15); acompanham os justos, no momento da morte, para Deus (Lc 16,22); tomarão parte com Cristo no juízo final (Mt 16,27; 13,39; 24,31; 25,31; I Cor 15,52; I Tes 4,16; II Tes 1,7).

Os *Padres* lembram, desde o princípio, o anjo custório ou melhor, quase todos parecem assinalar aos anjos o fim de servir aos homens. Assim pensam Hermas, Tertuliano, Clemente, Orígenes e os Padres pós-nicenos. S. Gregório Magno e o Pseudo-Dionísio não falam do anjo da guarda, embora sejam, com S. Agostinho e S. João Damasceno, assaz célebres como angelólogos.

A *Escolástica* é unânime na doutrina do anjo custódio, e admite que, não sòmente os cristãos, mas todos os homens são defendidos por um espírito celeste. Os anjos afastam de seus protegidos os perigos do corpo e da alma; excitam-nos ao bem, levam suas preces a Deus, rezam por êles e os conduzem, no momento da morte, ao tribunal de Deus. A proteção dos moribundos contra o demônio é, segundo os Padres dever especial do arcanjo Miguel. Atribui-se um anjo protetor também aos povos e aos Estados e especialmente à Igreja (cfr. Dt 32,8; Dan 10,13; Apc 2 e 3).

Segundo a Bíblia e os Padres deve-se, portanto, aceitar como dogma a existência e a missão dos anjos protetores para os *homens em geral*. A *principal missão* de todos os anjos é o serviço de Deus,



mediante o louvor, o agradecimento e a adoração. (Veja-se *Peterson*, Il libro degli Angeli).

O *culto relativo dos anjos* deduz-se: 1) De sua situação com relação a Deus; 2) da sua sublime natureza e da graça; 3) de sua relação conosco. Um culto supersticioso foi proibido por S. Paulo (Col 2,18; cfr. Apc 19,10; 22,9). Geralmente, nos primórdios da Igreja, reinava grande reserva quanto ao culto dos anjos, devido à teoria gnóstica dos eônios, que tinha certo parentesco com a angelologia cristã. Orígenes defende êste culto contra Celso (C. Cels. 8, 13), distinguindo entre Deus e seus servidores, que devem ser honrados de forma diversa. No Oriente a Igreja teve de tomar medidas contra o *exagerado* culto dos anjos (contaminação platônica). Um Sínodo de Laodicéia foi obrigado a proibir se honrassem os anjos a ponto de se esquecer o *Senhor* (Hefele, Conciliengeschichte, I, p. 743). *S. Agostinho* distingue claramente Deus das criaturas e a êste respeito insiste particularmente sôbre os anjos, e exorta a amá-los, pois que, conosco êles amam e adoram a Deus eternamente. Todavia, não lhes erguemos templos e não lhes tributamos um culto absoluto; honramo-los com o nosso amor, não com uma homenagem de servos (caritate, non servitute, De vera relig. 55, 110). Seguindo S. Agostinho, a Escolástica incluiu os anjos na comunhão dos santos e os pôs, juntamente com os santos, na Igreja triunfante.

**Leitura.** — O anjo e o homem. "O homem pode aproximar-se do anjo, pois êste, como o nome indica, pode se aproximar do homem.

Não desceram talvez os anjos aos pastôres e não cantaram "Glória a Deus no mais alto dos céus", pelo nascimento do Redentor? Onde está Jesus Cristo nosso Senhor, encontram-se também os anjos: no seu nascimento, na tentação, na ressurreição, na ascensão. E dado que os anjos não se podem separar dêle, encontram-se com Êle presentes na Missa...

Os anjos são algo mais que um fundo poético do repertório da poesia popular e fabular. Pertencem a Deus, a Cristo e ao Espírito Santo, mas também nos pertencem. Para nós, significam a possibilidade da nossa existência, possibilidade de uma sua elevação e intensificação, jamais, porém, a possibilidade de uma fé nova e diversa. Êles iluminam-nos sôbre as profundezas obscuras do nosso ser, no que encontramos um movimento ansioso, quiçá independente de nós, que talvez jamais reconhecemos como tal ou que até não consideramos como tendência à angelicidade. Um movimento sentido já como impulso à pureza de coração, já como desejo de clareza espiritual e de uma existência genuína.

Muitas são as vias pelas quais o homem se dirige ao anjo, não que êle possa pretender tornar-se anjo, mas no sentido em que a existência que êle vive é uma existência precursora e não apareceu ainda o que realmente somos (I Jo 3,2). E se não nos dirigimos ao anjo que está diante de Deus, voltamo-nos, certamente, ao anjo que de Deus se afastou, o demônio. "Il y a dans tout homme, à toute heure deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan" (*Ch. Baudelaire*, Mon coeur mis à nu, n. XIX). O homem sempre existiu assim: sai de si mesmo e aproxima-se do anjo ou do demônio.

Êste homem, que sai de si mesmo, pois só saindo de si êle vive, pode subir e subir até se tornar companheiro dos anjos e dos arcanjos, até tocar aquêles extremos onde também êles estão. Lá, onde lhe é ordenado parar, por um limite que não é fixado por êle nem por nenhum arcanjo, começa a ecoar com as esferas e a cantar com os arcanjos. Seu canto não é sim-

http://www.obrascatolicas.com

plesmente uma imitação do canto dos anjos, uma modesta participação do grito do *Sanctus* que ressoa incessante e majestoso em seus lábios, mas é também, ao mesmo tempo, algo que irrompe do mais íntimo do seu ser, quando atinge os limites de tôdas as criaturas, ou melhor, aos limites de si mesmo, enquanto criatura. No seu canto com os querubins e com os serafins atinge o têrmo sua ascensão, realiza-se aquêle, torna-se a si mesmo, pois, que mais pode compreender o homem, que subiu à altura dos anjos, se não que a criatura louva a Deus, e que o louva até mesmo no último dos planêtas e no mais minúsculo raminho de erva? Como êle, uma vez, quando subia, subia, e subindo superava a si mesmo e ainda estava em condições de subir, porque não tinha realizado plenamente sua existência; agora, enfim, está com os anjos e com os arcanjos, e é sòmente um canto e como um canto expande-se diante de Deus.

O que se expande em cântico é a criatura que, chegando ao seu limite de criatura, dá testemunho a Deus. O que se diz dos mais altos graus do ser criado, vale também para os graus inferiores que, como as plantas, os animais e os sêres inertes, estão muito abaixo da natureza humana. Quando nos Salmos, os animais, ou as montanhas, prorrompem na glorificação de Deus, não se trata mais de hipérbole poética ou "de animação" dos entes inanimados, originada na esfera humana, admitida sòmente na poesia, mas de algo fundo na essência íntima do ser criado, e que penetra do querubim e do serafim até à criatura mais miserável do mundo, — pois tôda a criação, como sabemos do Evangelho, está cheia da glória divina.

É estranho como o homem, do íntimo da sua constituição metafísica, possa dar expressão à própria qualidade de criatura e à inferioridade do próprio ser, enquanto se prepara para subir e se une ao querubim e ao serafim, e junto com êles não pode dizer senão que é nada e existe tão só qual canto de louvor diante de Deus. Compreende-se que êsse canto, como o Cântico do sol, de S. Francisco, não é um afastamento da fé na poesia, cuja raiz não está numa religião mística da natureza, mas que S. Francisco canta, — dir-se-ia torna-se eco — porque profundamente tocado pela graça de Cristo. E é preciso também sentir que o santo começa a cantar tão fraternalmente com o sol e com as estrêlas, com a água e com a morte, porque a graça do Crucificado despertou as últimas profundezas do seu ser criado, de modo a já não existir apenas como pecador a quem foi concedida a misericórdia, mas também como a mísera criatura — irmão asno — que não pode senão expandir-se no louvor de Deus. Assim, a vida mística da Igreja, só poderá desenvolver-se em estreita união com seu culto. Sòmente da vida da Igreja que louva a Deus com os anjos e com todo o criado, pode brotar a glorificação, que tanto do culto como da vida mística da graça enuncia que céu e terra estão cheios da glória de Deus, desde que essa glória saiu do templo de Jerusalém para morar no templo do Corpo de Jesus, naquela Jerusalém que, como "celeste" tornou-se mãe comum de todos nós". (*Erick Peterson,* Il libro degli Angeli, pp. 65-69, Ed. Liturgiche, Roma, 1946).

## § 71. A queda dos anjos. Os demônios.

**Uma parte dos anjos afastou-se livremente de Deus e permanece-lhe eternamente hostil. — (*De fé*).**

**Explicação.** — O IV Concílio Lateranense definiu, contra o *dualismo* que admitia um princípio mau eterno, que "os *diabos* e os outros *demônios* foram criados por Deus, naturalmente bons, mas se tornaram maus por causa própria" (Denz. 428). Já antes a Igreja defendera esta doutrina contra os priscilianistas (Denz. 237).



**Prova.** — A existência dos espíritos maus manifesta-se pela primeira vez (segundo os Setenta) no *Deuteronômio*. Está dito dos israelitas, que "êles sacrificaram a demônios e não a Deus; a deuses que não conheciam" (Dt 32,17). Também o Salmista identifica os falsos deuses com os espíritos maus: "Todos os deuses das nações são espíritos maus" (Sl 95,5). Israel apostatou e "sacrificaram seus filhos e suas filhas aos espíritos maus" (Sl 105,37). No livro de Jó está dito que, um dia "vindo os filhos de Deus a se apresentar ao Senhor, entre êles veio também Satã" (Jó 1,6; 2,1). Adversário do bem, faz todos os esforços para difundir o mal, entre os homens. Deus lhe permite provar seu servo Jó. Mais tarde, aparece êle diante do Senhor como acusador do sumo sacerdote Josué, pretendendo caísse em seu próprio poder, por causa de suas culpas. Mas o Senhor recrimina-o e misericordiosamente perdoa os pecados do sacerdote (Zac 3,1-4). Encontramos ainda Satã na história de *Davi*. "Ora, Satã insurgiu-se contra Israel e impeliu Davi a fazer o recenseamento do povo" (I Par 21,1). Êste Satã é certamente a *serpente do Paraíso terrestre*. O livro da Sabedoria acena a essa serpente: "Pela inveja do diabo ( διαβόλου ) a morte entrou no mundo" (Sab 2,24). No livro de *Tobias* é recordado muitas vêzes um *espírito malévolo*, o demônio Asmodeu, e mencionam-se "espécies de demônios" (Tob 3,8; 6,8-19; 8,3; 12,3). Após o exílio fala-se muitas vêzes, e com precisão, dos espíritos maus. É possível que a influência das relações com os pagãos tenha contribuído para o desenvolvimento da demonologia, a qual, de fato, justamente nos *livros apócrifos judaicos*, assume grande importância. Nêles Satã é o princípio dêste mundo, que exerce, mediante os demônios, um influxo físico maléfico sôbre os homens e causa especialmente doenças e enfermidades.

*Jesus* encontra-se diante desta fé nos demônios e tem-na em conta. Também Êle nada diz sôbre a origem do demônio, mas supõe sem mais, sua existência e sua ação nefasta. Mui freqüentemente cita o *diabo* ou Satã, isto é, um espírito mau bem determinado, que parece ser, ao mesmo tempo, o chefe dos outros. Seria fácil recolher muitos textos, mas poderão bastar os seguintes: Satã tenta o próprio Senhor (Mt 4,3-10); espalha a cizânia no meio do bom grão (Mt 13,39); tenta os discípulos (Lc 22,3,31); combate contra a Igreja (Mt 16,18); sobretudo é "o príncipe dêste mundo" (Jo 12,31; 14,30; 16,11). Prejudica aos homens, apossando-se intimamente dêles. Quando expulso tenta com os maiores esforços possíveis, manter o antigo domínio (Lc 11,24-26). Cristo tem poder sôbre o demônio e o expulsa (Mt 4,24; 8,16; 9,32-33; Mc 1,32-34; etc.). Êle veio para expulsar os demônios com o dedo de Deus

http://www.obrascatolicas.com

e por isso, abrir o caminho para a vinda do reino de Deus no mundo. Vê Satã "cair do céu como um raio" (Lc 16,18). Pode também dar aos seus discípulos o poder sôbre êles (Lc 10,17-20). Sabe e admite que também os judeus expulsam o demônio (Mt 12.27), mas nada afirma sôbre o resultado dêsses exorcismos. Junto de Satã aparece um exército de *demônios* (Mt 8,16; Lc 8,30 etc.). Dêles provêm as doenças; espíritos maléficos dos homens bons e maus produzem a cegueira e a surdez (Mt 9,32; 12,22; Mc 9,16; Lc 11,14); o frenesi e a loucura furiosa (Mt 8,28-30; Mc 5,2-20; Lc 8,28-30); a epilepsia (Mt 17,14-17), a paralisia (Lc 13,11-16). No *Evangelho de S. João* desaparecem os demônios e aparece sòmente o diabo, qual príncipe dêste mundo: sua intenção é antes suprimir a verdade, causar tormentos físicos e doenças, os quais podem também ser mandados por Deus, para lhe manifestar o poder com a cura (Jo 9,1-3).

Também segundo *S. Paulo* o diabo é o deus dêste mundo (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, II Cor 4,4), sôbre o qual reina, com o poder da morte (Hebr 2,14), causando doenças (I Cor 5,5; 15,30; cfr. 10,20-21), como em S. Paulo mesmo (II Cor 12,7; cfr. I Tes 2,18) e particularmente com a tentação ao pecado (I Cor 7,5; II Cor 11,3). Daqui a exortação a se opor aos seus assaltos, com "as armas de Deus" (Ef 6,11-20), porque êle se compraz em nos ter prisioneiros na sua "rêde" (II Tim 2,26). Para seduzir os homens chega a tomar a veste de um "anjo de luz" (II Cor 11,14). São espantosas suas devastações *entre os pagãos,* cuja religião é culto do diabo (I Cor 10,20-21) ali exerce o seu "poder das trevas" (Col 1,13). Em S. Paulo as possessões e os exorcismos têm pouquíssima importância; na I Cor 12,10, não faz menção do carisma da expulsão dos demônios; êle considera especialmente as obras morais de Satanás (cfr. todavia, os At 19,12). Também os outros Apóstolos nos previnem contra o demônio. "Quem faz o pecado vem do diabo" (I Jo 3,8), o qual "como um leão furibundo anda ao redor, procurando a quem devorar: resisti-lhe, fortes na fé" (I Pdr 5,8-9), "já que em Cristo é possível vencê-lo" (I Jo 2,14; Tg 4,7). Nos *Atos dos Apóstolos* são narrados fatos de expulsão de demônios e do diabo (At 5,16; 8,7-8; 19,12). No *Apocalipse* o "grande dragão, a serpente antiga, que tem o nome de diabo e Satanás", tem um grande lugar (12,9; 20,2).

Ainda que na Escritura muito se fale da *existência* e da *ação do demônio,* não está dito claramente *como êle se tornou mau;* a êsse respeito há sòmente algumas alusões. A queda do alto dos céus descrita por S. João no *Apocalipse* refere-se, sem dúvida, ao futuro (Apc 12,9). Cristo diz uma vez que o diabo "não está firme na verdade"



(Jo 8,44). S. Paulo ameaça os orgulhosos com o mesmo juízo a que foi submetido o diabo (I Tim 3,6); S. Pedro fala de um pecado do diabo, o que lhe valeu ser atirado à prisão do inferno (II Pdr 2,4); S. Judas Tadeu diz-nos que alguns "anjos, em vez de conservar sua dignidade, abandonaram sua própria mansão", e que por isso "estão presos, para o grande dia do juízo, com cadeias eternas nas trevas" (Jud 6). Como se vê, são simples alusões. Mais que procurar a razão e a origem da sua malvadez, está dito que os diabos são maus. Todavia, sua malignidade é moral, livre e não natural. Os demônios e os diabos não são espíritos naturais maus, como os conhecidos de todos os povos pagãos, antigos e modernos, e sim adversários morais de Cristo e do seu reino, verdadeiros adversários de Deus.

Entre os *Padres* estava muito difundida a idéia de que os demônios haviam pecado carnalmente com mulheres (Gên 6,2-4); idéia, por certo, não absurda, sabido que os anjos eram imaginados dotados de *corpo.* O próprio S. Agostinho julga possível as relações sexuais entre anjos e mulheres; assim também S. Tomás.

O *castigo dos anjos maus* é determinado pela Escritura como uma pena eterna no inferno: "Deus não poupou os anjos que haviam pecado, mas, atirando-os ao abismo, atou-os com cadeias do inferno, para serem atormentados e conservados para o grande dia do juízo" (II Pdr 2,4). "O Senhor... reservou para o grande dia do juízo, nas trevas, presos com cadeias, os anjos, que em vez de conservar sua dignidade, abandonaram sua própria mansão" (Jud 6). O *lugar* onde se encontram os diabos, é, portanto, o *inferno.* Todavia S. Paulo supõe também que estão no ar (Ef 2,2; 6,12). Cristo indica como lugar de sua permanência o *deserto* (Lc 11,24) e também o inferno. A possessão é um gênero particular de infestação diabólica e desde os primórdios do cristianismo usou-se contra ela o *exorcismo.* Os exorcistas constituíam uma ordem particular da Igreja; por causa da ação diabólica, muito viva no mundo pagão, o exorcismo realizava-se sobretudo por ocasião do batismo. Mas também os já batizados eram exorcizados, se suspeitos de possessão diabólica. O próprio mundo inanimado e privado de razão era considerado acessível ao diabo, donde o uso, também antigo, de se exorcizarem os elementos (água batismal, água benta, sal bento).

A influência do Maligno não deve ser *negada,* mas tampouco *exagerada.* Eis o pensamento de *S. Tomás*: O conhecimento que o diabo possuía, como anjo, permaneceu-lhe; é, portanto, superior ao humano; todavia, não conhece o futuro e nem mesmo os pensamentos do homem, nem pode fazer *milagres* pròpriamente ditos, ou ações lesivas à liberdade humana. Deus permite-lhe tentar-nos, porém, nem tôdas as tentações provêm do diabo, podendo nós sermos tentados também pela carne e pelo mundo; êle é causa de todos os pecados sòmente de modo indireto, enquanto causa da queda de Adão; não nos pode *obrigar* a pecar: não há pecado *sem liberdade.* São possíveis *pactos com o diabo,* aos quais vão unidas a magia e a divinização.

http://www.obrascatolicas.com

Também S. Agostinho fala da existência de "pactum diabolicum" (De Doct. christ., 2,23), fundando-se sôbre I Cor 10,20. Ante o pensamento de S. Tomás por nós resumido, veja-se a revista *Divus Thomas* (fev.-abril, 1922). Quanto às doenças, às devastações, às tempestades, às relações sexuais diabólicas (Gên 6,2-4), aos monstros etc. nós, seguindo o progresso das ciências naturais, julgamos diversamente da época em que se viam feitiçarias por tôda parte.

**Angelologia e história comparada das religiões.** — Os representantes racionalistas da história das religiões e alguns teólogos católicos, partindo embora de pontos diversos, fizeram algumas *observações críticas* sôbre a angelologia judaico-cristã-patrística. Pergunta-se se o judaísmo e depois o cristianismo não sofreram influência do mundo ambiente sôbre a doutrina dos anjos e em particular sôbre a dos demônios. *S. Agostinho* nota que "esse angelos novimus ex fide" (In Ps. 103, serm. 1, 15), mas sabe também que os pagãos possuíam idéias próprias sôbre demônios bons e maus e que, sobretudo depois de Platão, os pagãos davam-lhes nome de deuses (θεοι), ou de demônios (δαιμονες), honravam-nos e esperavam dêles bens ou temiam o mal. "Apud plerosque enim usitatum est dici, alios bonos alios malos dæmones, quæ sive sit etiam Platonicorum, sive quorumlibet sententia" (Civ. 9, 2). S. Agostinho "a quem interessava não alargar inùtilmente o abismo entre os cristãos e os pagãos, afirma não se tratar de uma diversidade essencial" (*Pelz,* op. cit. p. 4).

Remontando aos apologistas cristãos, *Andres* afirma notar numerosas "concordâncias" entre êles e os pagãos, não tanto na doutrina dos anjos, que os cristãos haurem da Bíblia, mas sobretudo na dos demônios. "Na doutrina dos espíritos, de Justino e na dos demais apologistas, notam-se, ao lado dos elementos bíblicos, muitos elementos extrabíblicos. Quanto ao que se refere à sua demonologia, pode-se afirmar em via geral, que "em nenhuma outra doutrina o solo cristão foi invadido por tal abundância de vegetação parasitária como nesta" (Achelis). Precisamente na demonologia, sôbre a qual a Sagrada Escritura Vetero-testamentária é tão escassa em particulares, os apologistas encontravam a maior parte dos pontos de contato com o mundo que os rodeava. E todos gostavam de usar as armas que lhes oferecia a filosofia, influenciada pelas crenças populares, atribuindo os mitos escandalosos aos espíritos maus; desta forma, todos concordemente, não sem certa satisfação, identificavam os maus demônios da filosofia pagã e das crenças populares, até mesmo os deuses pagãos, com os anjos decaídos e seus descendentes" (*F. Andres,* Die Engel-und Dämonenlehre des Klemens Alex.: Röm. Q.-Schr. 1926, pp. 170-171). Ademais, isso já fizera S. Paulo.

Cumpre, porém, remontar aos tempos anteriores ao cristianismo. A identificação dos deuses pagãos e dos demônios com os anjos decaídos preparou-a a angelologia do tardio judaísmo. Segundo *Joh. Smit* (De dæmoniacis in historia evangelica, 1913, pp. 117 ss.), iniciaram-na os



Setenta, substituindo a palavra *ídolos,* onde a encontravam no texto hebraico, pela palavra *demônios* (Dt 32,17; Sl 95,5; 105,37; Is 13,21; 33,14; 65,11). *Andres* lembra além disso "a grande influência que a angelologia pós-bíblica do tardio judaísmo exercerá sôbre a cristã dos primeiros séculos". Indica sobretudo o livro de Enoch, os jubileus, os apocalipses apócrifos e os pseudo-epígrafos (apócrifos do Antigo Testamento).

Pergunta-se, por fim, se o próprio judaísmo não terá sofrido uma influência exterior. A história das religiões pensa que tal influência "foi muito forte durante o exílio, onde se conheceu a doutrina dos espíritos, desenvolvidíssima em Babilônia, e especialmente na Pérsia e isso explicaria como essa doutrina, muito pobre nos livros anteriores do Antigo Testamento, toma depois um desenvolvimento extraordinário com relação especialmente à *multidão* dos espíritos (Daniel) e sua *missão* para com Deus e o mundo (II Mac: os campeões de Deus, para a salvação de Israel). Os apócrifos ulteriormente desenvolveram essas concepções chegando, por vêzes, às raias do fantástico e do grotesco (*Couard,* Die Apokryphen und Pseudoepigraphen, c. 2). *Nickel* escreve que "impõe-se distinguir a verdadeira fé nos anjos, própria do Antigo Testamento, da especulação da teologia judaica pós-bíblica, a qual, sob o influxo do parsismo e das idéias babilônicas, forjou aquela idéia dos anjos, que encontramos no livro de Enoch e nos Apocalipses apócrifos" (Das A. T. u. die verg. Religionsgeschischte, p. 21).

*Smit,* depois de longas indagações na demonologia do tardio judaísmo, nota, a propósito da demonologia neotestamentária, que Israel, depois de suas relações com os gentios, adotou também, dos povos estrangeiros, a superstição. Faz, todavia, uma ressalva: "Bene verum notandum est, Judæos ideas illas populorum gentilium non recepisse sine ulla commutatione, sed eas secundum fidem suam monotheisticam transmutasse. Hinc melius forte dicendum foret dæmonologiam babylonicam, persicam et græcam non directum influxum in ideas Judæorum exercuisse, sed potius indirectam, in quantum Judæis occasio fuerit et exemplar evolutionis dæmonologiæ ex intimis eorum progredientis. Factum vero constare videtur Judæos tempore Christi multos homines dæmoniacos, vocasse, qui revera a dæmone possessi non erant, sed nonnisi morbo quodam correpti. "Judæi, naturas morborum parum edocti, plura interdum dæmoni vindicabant, e causis naturalibus repetenda: ita epilepticos, lunaticos, hypochondriacos perinde habebant ac energumenos", jam dixit Aug. Calmet" (op. cit. p. 171).

Eis ainda uma voz crítica. *Dunin-Borkowski,* tratando o tema dos "antigos cristãos e do seu ambiente religioso" assim conclui: "Até onde a demonologia, que aparece no Novo Testamento e que passou à fé consciente da Igreja Cristã — referimo-nos à fé fundada sôbre a revelação e não das opiniões particulares mais ou menos difusas — concorda com as idéias assírio-babilônicas e persas, sem, porém, encontrar um apoio no A. Testamento, nada, do ponto de vista do dogma católico, impede pensar que se trata de uma derivação do Oriente. Sòmente

http://www.obrascatolicas.com

devemos ver, em tais concepções orientais, o eco duma tradição antiga objetivamente verdadeira, que foi aceita pelos primeiros pregadores do Evangelho. Não era necessária uma nova revelação, quando uma fé antiga e justa, fôsse qual fôsse a religião donde proviesse, desembocava no cristianismo: sòmente era necessária uma direção divina que escoimasse a demonologia oriental das superestruturas de magia e de obscuras superstições e a reconduzisse aos elementos originais da revelação primitiva" (Zeitsch. für kath. Theologie, 1911, pp. 213-252).

Nesse rápido escôrço — que nos é impossível prolongar — citamos apenas autores católicos preocupados em pôr de acôrdo os fatos com a fé e longe das tendências niveladoras da História moderna das religiões. Todavia, das suas asserções resulta claramente que nos encontramos diante de um *problema real,* o qual não parece ainda resolvido em todos os seus aspectos.

**Leitura.** — *Satã, o inimigo.* "Para Jesus não existe sòmente a possibilidade do mal, que está na liberdade humana; nem mesmo sòmente a inclinação ao mal, proveniente da culpa do indivíduo e dos pais, mas uma capacidade pessoal. Não só valores em si bons os quer êle sinistramente ou fechando um ôlho sôbre o mal, mas quer o próprio mal. Há homens expressamente enfileirados contra Deus, querendo arrebatar o mundo das mãos de Deus, derrotar o próprio Deus. Como porém, Deus é o bem, o programa pode verificar-se sòmente no sentido de querer reduzir o mundo ao estado de extermínio e de rebelião a Deus.

Quando a Escritura afirma que Satã produz aquelas trevas que não compreendem a luz que vem de Deus e leva o homem à perdição, êle que foi "homicida desde o princípio" (Jo 8,44), entende precisamente isto. Sempre segundo a Escritura, Satã é animador de um *reino,* bordando sôbre o mal uma contrafação de ordem, onde o coração do homem, seu espírito, suas ações e iniciativas, suas relações com homens e coisas, estão em uma relação aparentemente lógica, mas realmente absurda. Falam disso sobretudo os grandes discursos de João no Evangelho: Satã intenta instaurar um reino contra o santo reino de Deus, um mundo em oposição à nova e crescente criação divina. Isto nada tem a ver com o que devancia, digamos, o pensamento romântico, quando fala de um *pólo oposto* a Deus; de trevas em antagonismo com a luz; de mal contra o bem, em função de economia para o todo no sentido de que a vida resulta do jôgo que contrasta destas duas potências.

Êsses pensamentos não são cristãos e, de resto, são quase sempre frívolos. Deus não tem nenhum pólo oposto. Deus vive em si mesmo, de pura santidade e liberdade e basta-se a si mesmo. Sòmente Êle é o Ente Verdadeiro, e *junto* dêle e *diante* dêle não existe outro. Satã não é princípio, não é potência primordial, mas é uma criatura corrupta, caída na revolta, que presume erguer contra Deus o reino desolado de engano e confusão. Êle tem fôrça, sem dúvida, mas ùnicamente porque o homem pecou. Diante do coração firme, na humildade e na verdade, Satã nada pode: tanto se estende o seu poder quanto a culpa do homem. E durará até o Juízo, não além. Longo período em si, porque, todo instante de mal é terrìvelmente longo para a humanidade, que está sujeita à sua ameaça — mas tão breve em confronto com a eternidade... Depressa, como diz o Apocalipse (3,11; 22,7) — não existe mais".

Jesus sabe ter sido enviado contra Satã: com a verdade divina dissipará as trevas causadas por êle; ao sol da caridade dissolverá as contrações do egoísmo e a rigidez do ódio; com a fôrça edificadora de Deus reparará as devastações do maligno; com sua santa pureza dissipará a lama que Satã lança sôbre o homem, escravo dos sentidos. Assim combate Jesus contra o espírito de iniqüidade: procurando abrir caminho na alma humana convulsionada, para iluminar a consciência, despertar o coração e infundir movimento às boas iniciativas.



Satã opõe resistência, ou melhor, êle mesmo ataca. A tentação no deserto é um assalto do gênero, com a intenção de abaixar a Jesus a um conceito vil da sua missão e corromper sua vontade redentora, mudando-a em egoísmo (Mt 4,1-11). Satã suscita o escândalo nos corações humanos. Faz de modo que sejam irritados. Endurece-lhes o sentido a fim de que rejeitem a boa nova. Cria o engano íntimo, de modo que êles, sob aparência de zelar pela disciplina e pela honra de Deus, se revoltem contra seu Filho. Obtém que na hora da infinita possibilidade se faça o incompreensível: isto é, que o contraente do pacto rejeite a fé, até mesmo se insurja contra o enviado de Deus e o espezinhe.

Mas Jesus, imperturbável, continua. Em fulgurante claridade, continua a redenção. Não se deixa abater por nenhum adversário. Não diminui de uma polegada sua mensagem. Não se deixa nem mesmo levar pelo ódio, a responder da mesma forma, da violência ao espírito de violência, da cavilação a uma prudência perversa, mas lança resolutamente o mandato divino, a santa realidade do reino de Deus. Não podendo, portanto, vencê-lo no que lhe é próprio, Satã o conculca na humanidade, mas justamente o que confunde a grande possibilidade messiânica traz a redenção. Jesus vê que com sua fôrça imediata não quebra a obstinação. Aqui Êle é *fraco.* O amor, a graça, "a luz, que também é a vida dos homens" (Jo 1,4), não estão em condições de penetrar. Então a intenção do Redentor estende-se pelo céu incompreensível da majestade do sacrifício: Êle aceita a catástrofe em função expiatória. O que devia aniquilar torna-se libertação.

O homem moderno eliminou Satã e seu reino. Isso aconteceu de maneira interessante. Começou-se por colocá-lo em ridículo; depois, pouco a pouco, dêle fizeram uma figura cômica. Um pouco, a temos todos no sangue essa tendência, tanto é verdade ser assaz difícil traçar uma descrição do diabo, sem que recaia sempre no cômico. Na base está originàriamente um sentimento cristão: a ironia da alma remida contra o senhor de um tempo. Êste ludíbrio do crente, no entanto, tornou-se riso no incrédulo; e, apesar disso, êste serve de novo à causa de Satã; em nenhum lugar, de fato, êle domina com maior segurança, do que onde os homens dêle se riem... Ou dêle se fêz um herói: enfeiteou-se de majestade o mal, a sublimidade da desesperação, a tenebrosa potência necessária à ferocidade da vida, que "pensa o mal e opera o bem" e daí uma curiosa veneração... Ou se pretendeu provar que o saber cristão acêrca de Satã é algo de semelhante à fé dos demônios, a qual por tôda parte tem seus cursos e recursos, segundo determinados graus religiosos e é gradativamente superada; uma ação de certas tensões psicológicas destinada a desaparecer, apenas se tome o indivíduo mais são e mais livre...

O homem de hoje — consciente ou inconsciente e neste último caso, ao preço de ressonâncias ainda mais profundas, — tem uma vontade espiritual a seu modo. Assim, a existência seria ao mesmo tempo natural e ideal; como natural, um acúmulo de fôrças e substâncias físicas; como ideal, um agrupamento de leis, valores, normas. Não é pessoalmente que deve ser determinada. O ser pessoa, reivindica-o o homem para si sòmente. Diante dêle devem achar-se sòmente realidades e normas impessoais. Admitir à base da natureza algo de pessoal valerá para êle como forma poética: explica-o como superstição mitológica... O Cristianismo ao invés, diz: o ser, em última análise, deve ser determinado pela pessoa. Esta é sua espectativa.

Há, porém, alguém que quisera volvê-lo ao mal. Bem entendido, êle nao se apresenta como é, mas, para se ocultar, invoca mesmo objetividade e razão. No terreno da ciência, que quer ser pura concretização, entenebrece os olhos para que não se veja a evidência imediata; suscita uma contradição interminável, onde uma asserção nega outra; uma destruição da comunidade de espírito pela qual o estudioso acaba por se limitar sempre ao início, na rígida especialização... Da racionalidade técnica e humanamente orientada, tirou a



http://www.obrascatolicas.com

máquina da ordem atual econômica, viveiro de escravos — ou preferiremos afirmar que, na sua prudência, o homem tornou-se insipiente a ponto de tomar o meio pelo fim e a fazer do senhor da máquina o seu servo? Fôsse assim, teríamos precisamente a expressão do demoníaco... E mais ainda. Não é certamente fácil ver e descrever, pois que o próprio objeto em questão entra pelos olhos e os cega. A confusão no que acontece, a cegueira no olhar, a aridez no coração e a falsa orientação da vontade — constituem uma só e idêntica coisa. Quem aí ficar enredado, vê sòmente coisas, fatos, conseqüências, lógica, nunca o inimigo.

Jesus o levou a parede; olhou-o nos olhos e o venceu. Na medida em que nos tornamos capazes de olhar com os olhos de Cristo, também nós o vemos. Na medida em que o espírito e o coração de Cristo se avivam em nós, tornamo-nos senhores sôbre êle... Os sábios, evidentemente, sorrirão a tais pensamentos". *R. Guardini,* Il Signore, pp. 115-116 e 118-119, Vita e Pensiero, Milano, 1949.

CAPÍTULO SEGUNDO

# O HOMEM

## I. - Origem do homem

### § 72. A criação do homem.

**Deus criou o primeiro homem quanto ao corpo e quanto à alma. — (*De fé*).**

**Explicação.** — O *IV Concílio Lateranense,* falando das criaturas, faz ressaltar particularmente o homem e afirma, a propósito de sua natureza, ser composta de espírito e de corpo (§ 62). O *Concílio Vaticano* repete esta declaração (Denz. 1783). O dogma cristão é inconciliável com qualquer doutrina materialista ou panteísta, sôbre a origem do homem. Como todos os outros sêres, também o homem foi criado por Deus. Mas acêrca da origem do homem fala-se de uma "criação secunda", de uma criação posterior à do mundo material. Deus criou a *alma* absolutamente do nada, o *corpo* ao invés, da matéria preexistente.

*De que modo precisamente tenha sido formado o corpo do primeiro homem, escapa ao nosso conhecimento.* O aparecimento do homem sôbre a terra é para nós um mistério tão grande, quanto a origem do mundo. A Igreja não se pronunciou sôbre o modo dêste aparecimento. * Pio XII, após te, recordado não terem as indagações da paleontologia, da biologia e da morfologia trazido ainda nada de positivamente claro e certo sôbre a origem do homem, concluía: "Resta-nos apenas deixar ao futuro as respostas à pergunta, se um dia a ciência iluminada e guiada pela revelação puder dar resultados seguros e definitivos sôbre argumento tão importante" (Discurso à Academia Pontifícia das Ciências, 30 de novembro de 1941, A.A.S. 1941, p. 506). *



A teoria moderna da evolução (Darwin, Vogt, Hæckel etc.) tem como demonstrado que *todo o homem,* corpo e alma, é um produto da evolução natural do cosmo. *Boelsche,* p. ex., afirma com evidente contradição: "Hoje nós sabemos ainda tão pouco sôbre a origem da vida e das suas primeiras leis, que não podemos afirmar conhecer as leis da evolução em si mesmas, baste-nos ver seu resultado definitivo: a série ininterrupta entre a ameba e o homem" (Die Abstammung des Menschen, 1921, p. 106).

* É evidente que a afirmação de uma evolução, segundo a qual a alma humana, que é espiritual, derivaria, juntamente com o corpo, da natureza, que é material, é contrária à fé católica, porque implica o materialismo. Se ao invés, com alguns estudiosos mesmo católicos, se aceitasse a evolução estendendo-se *sòmente ao corpo,* preparando-o assim para receber a alma criada imediatamente por Deus, não se chocaria com a doutrina de fé. O magistério eclesiástico deixa liberdade na questão da origem do corpo do homem do animal. Cfr. Enc. *Humani generis.*[1] *

**Prova.** — O primeiro capítulo do Gên (1,26 ss.) trata da criação do homem de modo sumário e sistemático; o segundo (2, 7-8, 21-23), de modo mais concreto. Ambos, porém, falam de uma criação *imediata* do corpo e da alma. O primeiro capítulo quer fazer ressaltar o fato da criação, o segundo, as relações sexuais e sociais entre o homem e a mulher, aspecto lembrado também por *Jesus* (Mt 19,4-9). Muitas outras vêzes ainda, na S. Escritura, faz-se menção da criação do homem (Sab 2,23; Eclc 17,1; Jó 10,9) e ordinàriamente ocorre êste pensamento: "Tu és pó e voltarás a ser pó". *S. Paulo* utiliza em sentido ético a narração da criação: "O primeiro homem, feito de terra, é terrestre" (I Cor 15,47). Como o homem vem de Deus, assim a mulher vem do homem, sendo

[1] *Carlos Colombo,* tendo examinado os mais recentes documentos do Magistério a propósito, escreve: "Do que foi dito parecem resultar clara duas coisas: antes de tudo, que nos últimos tempos houve uma mudança na atitude do Magistério Eclesiástico, com relação à evolução aplicada à origem do corpo do primeiro homem. Êste é um ponto ao qual muitos teólogos não parecem dar suficiente importância. Muitos dêles, sobretudo muitos manuais escolásticos, quando colocam o problema da compatibilidade ou incompatibilidade do evolucionismo aplicado à origem do corpo do primeiro homem com a doutrina católica, limitam-se a recordar a proibição dos livros de Leroy e de Zahn no século passado e o decreto da Comissão Bíblica, como se fôssem as únicas e as últimas manifestações do Magistério Eclesiástico, relativamente ao assunto. Na realidade a situação hoje é bem diversa.

Conseqüentemente, não se pode dizer que, segundo a atitude atual do magistério, a questão da origem do corpo do primeiro homem, se por formação imediata da matéria inorgânica ou por evolução, e qual forma de evolução (isto é, por desenvolvimento progressivo de um *phylum* próprio ou por ligação com outra espécie), se deva considerar resolvida em sentido negativo. Parece, ao contrário, que se deve dizer: no estado atual do ensinamento do Magistério, dentro dos limites que serão determinados em seguida, estamos diante de uma *questão teològicamente livre.* Por isso, as notas teológicas de alguns manuais, mesmo recentes, que apresentam a doutrina da formação imediata do corpo do primeiro homem da matéria inorgânica, como mais correspondente, ou como mais condizente à doutrina católica ou à revelação, não parecem representar exatamente o pensamento atual do Magistério e devem ser revistas" (La Scuola Cattolica, 1949, p. 21). Tudo o que escrevia o eminente teólogo italiano em 1949, vale *a fortiori* depois da encíclica *Humani generis,* de 12 de agôsto de 1950.

http://www.obrascatolicas.com

ela feita para o homem (I Cor 11,7-12). A Redenção é uma renovação do homem, segundo a imagem de Deus, conforme à qual fôra criado (Col 3,10). A mulher é *submetida* ao homem, "porque Adão foi criado primeiro" (I Tim 2,13). Adão e Eva são símbolos de Cristo e da Igreja; por isso o amor é o fundamento do matrimônio (Ef 5,31-33).

**Os Padres.** — Dada a clareza da Escritura sôbre a origem do homem, de Deus, a tradição não podia apresentar alguma incerteza ou obscuridade sôbre êste ponto; inútil, portanto, aduzir testemunhos. Foram o darwinismo e o ateísmo moderno, os subvertedores da antiga doutrina.

A razão sòzinha não está em condições de afirmar algo de certo, seja sôbre o modo da criação do homem, seja sôbre o da criação em geral.

**Modo da criação do homem.** — Reconhece-se fàcilmente ser a narração do Gênesis uma narração popular e poética, e nada científica. "Imaginar a Deus que com mãos humanas plasma o primeiro homem de barro da terra, é fruto de uma fé muito infantil", escreve S. Agostinho. E "como não o plasmou com as mãos, assim não soprou sôbre êle com sua bôca e seus lábios" (De Gên. ad litt. 6, 12,20; Civ. 12,23). "Considera sobretudo o que Êle criou, não o modo como o criou" (Enarrat. in Ps. 101, 2, 12; 118, 18, 1).

Sôbre a *criação de Eva,* S. Agostinho não quis resolver se se trata tão só de uma *narração* simbólica ou também de um *fato* simbólico (sive ergo ista figurate dicta sint sive etiam figurate facta sint, Migne, 34, 205). A doutrina da Igreja, contanto seja mantido o *fato* da criação de Eva por parte de Deus, não se interessa muito *pelo modo* dessa criação. "Com relação a isso existem diversas opiniões. Eis uma, que apresentamos com expressa reserva do juízo da Igreja: talvez seja suficiente dizer que o corpo feminino foi tirado do homem, no sentido de que a natureza humana, que antes da criação de Eva só existia em Adão, foi comunicada pelo Criador à primeira mulher" (*A. Michel,* Léçons élémentaires de méthaphysique chrétienne, Paris, 1933 p. 40).

**A unidade de origem do gênero humano (monogenismo) está** estreitamente ligada à universalidade do pecado original e da Redenção. Não é necessária uma prova particular da *Escritura* (cfr. Gên 2,5-7; 2,20; Sab 10,1; Mt 19,4; At 17,26; *εξ ενος παν εθνος ανθρωπων*).

A *razão* não pode demonstrar positivamente a unidade do gênero humano, baseando-se na natureza do homem, porque a unidade não se funda sôbre a natureza, mas sôbre a vontade de Deus. Todavia, pode-se estabelecer com considerações históricas que esta unidade é um fato provável e pode-se refutar as objeções que contra ela se fazem. De fato as antigas tradições de todos os povos, são em favor da unidade (Egito, Grécia, Caldéia, Fenícia etc.). Se Adão contava 130 anos (nos Setenta: 230) no momento da morte de Abel, êle podia ter uma grande quantidade de filhos e netos, entre os quais Caim podia escolher a espôsa e estabelecer relações sociais, ainda que a *Escritura* só fale de dois filhos Caim e Abel. A Bíblia não pretende transmitir-nos uma genealogia exata, mas a história da revelação.



A diversidade das raças não se opõe à unidade da espécie humana. Que essa diversidade não se funda numa diversidade de natureza já foi provado pelo fato de que os cruzamentos entre as raças humanas, com exceção dos hibridos são, muitas vêzes, mais fecundos que os cruzamentos entre membros da mesma raça. Também do ponto de vista *intelectual* não há nenhuma razão para se estabelecer uma diferença essencial entre as raças. Há certamente povos inferiores, mas a diferença intelectual entre os negros mais incultos e os macacos mais elevados, é sempre tão grande, como a que vai entre o homem e o animal.

Além disso, cumpre não esquecer que, presentemente, quase todos os estudiosos de ciências antropológicas são pelo monogenismo. * Cfr. *V. Marcozzi,* L'uomo e la vita, Milano, 1946 pp. 539-379. *

A propósito da questão da unidade do gênero humano devemos lembrar a teoria dos preadamitas de Isac Peyrere, calvinista, que mais tarde se tornou católico. Êle afirmou que Deus criou os primeiros homens no sexto dia (Gên 1,26 ss.); criou-os muitos, machos e fêmeas e seus descendentes constituíram depois os povos pagãos, esparsos por todo o mundo. O chefe dos hebreus, Adão, foi ao invés, criado por Deus, mais tarde (Gên 2). Êste autor esquecia-se de que as duas narrações bíblicas referem-se a uma só e idêntica criação, mas depois retratou-se da sua opinião.

A teoria dos *coadamitas,* segundo os quais diversas espécies humanas autóctones teriam aparecido, em diversas partes da terra, tem, na Escritura, ainda menor fundamento do que a dos preadamitas.

À questão, recentemente suscitada, se é possível reconciliar um poligenismo hipotético humano, com os dados da fé católica (unidade do pecado original) devemos responder negativamente. Afirma-se essa conciliabilidade concebendo o pecado original como culpa meramente universal e hereditária, não implicando a comunidade de origem do gênero humano, mas a Encíclica *Humani generis* não aprova essa opinião. Pio XII, de fato, após declarar que a hipótese da evolução estendida ao corpo humano é opinião livre, continua: "Mas quando se trata da outra hipótese, isto é, do *poligenismo* então os filhos da Igreja não gozam absolutamente da mesma liberdade. Pois que os fiéis não podem abraçar a opinião que afirma que depois de Adão existiram sôbre a terra verdadeiros homens que não tiveram origem, por geração natural, do mesmo como de progenitor de todos os homens, ou que Adão representa o conjunto de muitos progenitores, ora, não se vê, de modo algum, como estas afirmações possam concordar com o que as fontes da Revelação e os atos do Magistério da Igreja ensinam sôbre o pecado original, que provém de um pecado verdadeira-

http://www.obrascatolicas.com

mente cometido por Adão individual e pessoalmente e que transmitido a todos por geração é inerente a cada homem, como seu próprio". * Vejam-se *E. Lennerz,* Quid theologo censendum de polygenismo, Gregorianum, 1948, pp. 417-434; C. *Colombo,* Trasformismo antropológico e teologia, La Scuola Cattolica, 1949, pp. 33-38. *

Além da terra há outros mundos habitados? É tão fácil apresentar a questão quanto é difícil dar-lhe uma resposta satisfatória. * Cfr. *Sertillanges,* Catechismo degli increduli, 1937, pp. 105-107; *Stein-Testore,* Abitabilitá dei mondi, Enciclopedia Cattolica, vol. I, Roma, 1949, coll. 82-85. *

Leitura. — *Como o homem apareceu sôbre a terra. — P. O homem apareceu subitamente sôbre a terra, ou sua vinda é o resultado de uma lenta elaboração da vida?*

R. O homem pròpriamente falando, não pode ser produto de evolução anterior, pois é essencialmente constituído da razão, fato novo, transcendente a todo desenvolvimento material e que exige uma relação *sui generis,* vindo do mundo do espírito.

P. *Por que dizer: o homem, pròpriamente falando?*

R. Porque quando nós nos expressamos com precisão, o homem quer dizer uma alma e um corpo que formam um só ser. Mas, mesmo dizendo: o homem, poder-se-ia pensar no homem, *quanto ao seu corpo,* ao homem quanto às suas preparações, quanto aos seus antecedentes corporais e então, o problema apresentado, seria outro.

P. *Que pretendes dizer com isso?*

R. Que saber se o homem foi formado de uma só vez e todo de uma vez é uma questão e o saber de onde lhe vem, independentemente do seu corpo, a parte principal do seu ser, aquela que o faz verdadeiramente homem, é outra questão.

P. *Que dirias da primeira questão?*

R. É uma questão de fato. Pode-se pensar que o Gênesis a resolva, com a história da formação de Adão e do sôpro da vida que Deus lhe infundiu; e na verdade, a ciência, no estado presente, a isso não contradiria absolutamente. Mas pode-se pensar, ao contrário, que para a religião como para a ciência o problema está em suspenso. Racionalmente falando, e ante os fatos por nós conhecidos, nada obriga e nada proíbe crermos que o organismo humano tenha sido elaborado no seio da natureza geral, no curso das idades, e que a seu tempo, Deus presente em tôdas as coisas, tenha fornecido a parte espiritual que constitui o homem.

P. *Dir-se-á que o homem "descende do macaco?"*

R. Seria uma grande estupidez; porque antes de tudo não se trata do "macaco". Cada vez mais a ciência julga encontrar as nossas origens físicas longe da linha simiesca. Sôbre o tronco dos Primatas, a humanidade teria subido no centro, como uma grande flor, quando divergiam em redor, em vários sentidos, os ramos, alguns dos quais pereceram e outros subsistiram. De resto, é esta uma consideração secundarissima. O que importa é isto: o homem é homem, não é apenas o seu ser físico, não é seu corpo. Seria antes sua alma. Na realidade não é nem um nem outro, senão o composto. Ora, em que momento nasce o composto. Forma-se, sem dúvida, acrescentando-se a um primeiro elemento, aquilo que o realiza, especialmente se o elemento complementar é com imensas vantagens o principal, se é o *essencial.* Não há, portanto, homem, homem verdadeiro, senão nesse momento e o nascimento cumpre seja atribuído àquele que é o senhor daquele momento, que lhe dá a característica humana, que disso faz um nascimento de homem...



P. *O desabrochar da alma seria, portanto, um milagre?*

R. Não é um milagre, porque, primeiramente, isso não se vê e, portanto, nada tem de *prodigioso;* mas sobretudo porque pertence ao curso das coisas tal qual Deus o previu e preordenou. É coisa normal que, achando-se um organismo preparado para receber uma alma, esta aí desabroche, e êsse desabrochar nada oferecerá de dramático; e nem mesmo de perceptível, exceto por seus efeitos. Todavia é um fato inteiramente novo, um fato que não tem lugar *em virtude* tão só de sua preparação, o qual, *dada* a preparação, verifica-se mercê da perpétua presença de Deus e da sua fiel Providência.

P. *Assim sucede, dizias, de cada alma individual?*

R. Sim. A êste respeito a humanidade recomeça em cada um de nós. O ciclo das preparações preadamíticas, se existiu, é retomado de algum modo, pelo ciclo gerador. A mãe é a natureza, que oferece o ambiente de desabrochamento e os recursos nutritivos; *o sêmen* é o fermento da vida cuja origem remota desconhecemos; o desenvolvimento embrional é a evolução; o recém-nascido, no qual uma alma desabrocha, é como um novo Adão, que por sua vez dará princípio a uma descendência.

P. *Essa doutrina deve ter vastas conseqüências?*

R. Tem conseqüências imensas e em tôdas as ordens. Daí vem, como veremos, o nosso destino. A alma, não pertencendo ao ciclo da natureza, não lhe segue o curso, aí não difunde suas próprias energias, mas retorna ao seu alto Princípio, ao qual, arrastará um dia, como por direito de conquista, o seu conjunto corpóreo. Tendo o seu fim individual e um fim transcendente ao tempo, a pessoa humana tornar-se-á, sagrada exonerada da escravidão completa, que prazeirosamente lhe imporiam senhores de qualquer grau ou natureza: pais autócratas, maridos opressores, políticos partidários de um estatismo pagão, fautores ou praticantes da escravidão e de seus derivados etc. etc. Isso tem uma extensão enorme e serve para resolver grande multidão de problemas. O conflito entre tantas fôrças adversas que lutam na nossa sociedade moderna, muitas vêzes tem aí sua origem". *A. D. Sertillanges,* Catechismo degli increduli, pp. 114-115 e 118-119. S. E. I. — Torino, 1937.

## § 73. A natureza do homem.

### 1. O homem é formado de alma e corpo. — (*De fé*).

Explicação. — A êste *dualismo* antropológico opõe-se o *tricotomismo,* segundo o qual o homem é composto de três substâncias ( τομη parte): o corpo, a alma ( ψυχη ) e o espírito ( πνευμα ). Essa teoria foi adotada por antigos filósofos, por Filon, pelos gnósticos, pelos maniqueus, pelos apolinaristas, pelos árabes da Idade Média, por Günther, pelos Protestantes. Dualistas de tendência extremista, para os quais a união do corpo com a alma não é natural, mas contra a natureza foram Platão, Descartes e Leibnitz. A Igreja repeliu o tricotonismo de Apolinário (Denz. 338), dos árabes (Denz. 738), a doutrina de Günther, que admitia uma alma natural inferior à alma espiritual (Denz. 1655), bem como a opinião de Rosmini, pela qual a alma racional pode derivar do desenvolvimento da alma sensitiva (Denz. 1910). Célebre é a decisão do Concílio de Viena, no Delfinado, contra Pedro Olivi, em que se declara que todo aquêle que afirmar "quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani

http://www.obrascatolicas.com

*per se* et *essentialiter* tamquam hæreticus sit *censendus*" (Denz. **481**; cfr. 783).

Pedro Olivi (1248-1298), presupondo uma matéria espiritual, atribuía à alma três formas: (anima vegetativa, sensitiva, intellectiva) simplesmente *coexistentes* na matéria comum da alma, matéria essa que seria predisposta pelas formas inferiores a receber as formas superiores; estas, porém, agiriam de maneira dinâmica sôbre as formas inferiores (regere, movere). "As diversas formas não estão recìprocamente na relação de matéria e de forma, como nos sistemas de S. Alberto Magno, Escoto, Suárez, mas comportam-se sòmente como partes mecânicamente unidas umas as outras, e o que as une é ùnicamente a coexistência na matéria" (*Jansen*, in Franzisk. Studien, 1918, pp. 173 ss.). Olivi destruía a unidade formal entre o corpo e a alma intelectiva porque esta não se realizaria imediatamente e "per se" mas *indiretamente*, mediante a alma sensitiva e vegetativa, o "motor" e o "rector" do corpo. Justamente êste o êrro que o Concílio de Viena quis condenar. Estava alheio às intenções do Concílio canonizar a filosofia aristotélica da natureza, isto é, a teoria da matéria e da forma.

**Prova.** — Segundo a Bíblia, o homem é composto de alma e de corpo: "Formavit igitur Deus hominem de limo terræ et spiravit in faciem ejus spiraculum vitæ et factus est homo in animam viventem". Segundo o texto hebraico: "O Senhor Deus formou o homem com pó da terra e soprou nas suas narinas um hálito de vida e com isso o homem tornou-se um ser vivo" (Gên 2,7). Êste "spiraculum" era uma *realidade* que fêz de Adão um homem, um ser vivo; era seu princípio de ser e de vida, sua alma. A Escritura descreve primeiro a criação do corpo e depois, o modo como foi vivificado pelo sôpro do Espírito, mas ninguém quererá afirmar que, falando dos dois elementos que compõem o homem, forneça-nos uma teoria metafísica sôbre sua união.

A psicologia bíblica é difícil, antes de tudo, porque prática e poética e depois, porque religiosa. "Ruah" é o espírito divino de vida que vivifica tudo o que está na natureza e o corpo mesmo. "Nefesh" é a alma que se manifesta na respiração, a alma que habita no corpo, que aí está estabelecida e que depois o abandona. À palavra "Nefesh" equivale muitas vêzes ao pronome reflexivo e também ao pronome pessoal, derivando daqui seu significado de homem indivíduo, de pessoa. "Nefesh" significa também vida, como indicavam as expressões "animam suam dare in mortem, animam servare" etc. que não aludem absolutamente à mortalidade da *alma* mas à perda ou conservação da *vida*. Quando a alma abandona o corpo, o *homem* morre, não a alma, a qual desce ao "Sheol" ou volta para Deus (Eclo 12,7).

*Jesus Cristo* expressa-se segundo as concepções do seu povo e fala do corpo e da alma, lado a lado, de modo concreto, sem preocupações sôbre o modo de sua união íntima (σωμα e ψυχη, Mt 10,28; πνευμα e σαρξ, Mt 26,41). Sua alma (πνευμα) é perturbada (Jo 12,27); entrega-a, ao morrer, nas mãos de Deus (εξεπνευσεν Lc 23,46; Mc 15,37,39). Ensina que Deus tem o poder de atirar "a alma e o corpo" (και ψυχην και σωμα), o homem *todo inteiro* no inferno (Mt 10,28).



O chamado tricotomismo *bíblico* (cfr. Dan 3,86; Lc 1,46 ss.; I Tes 5,23; Hebr 4,12) explica-se fàcilmente no sentido do dualismo quando se tem em conta o "parallelismus membrorum" muito freqüente, pelo qual "spiritus" e "anima" são duas expressões diversas, de uma mesma realidade, ou ainda no sentido religioso do discurso, que se encontra freqüentemente em S. Paulo onde *πνευμα* é o princípio superior e sobrenatural de vida de que se fala no *tratado da graça*. O mesmo se diga do tricotomismo que aparece de vez em quando nos Padres.

**Os Padres.** — A carta a *Diogneto* faz uma longa comparação entre o corpo e a alma de um lado, e o mundo e Cristo do outro (dualismo platônico). Justino (?) escreve: "Oue é o homem, senão um ser inteligente composto de alma e corpo?" (De Resur. 8). *Atenágoras*: "A natureza de todos os homens consiste numa união de alma e de carne" (De Resur. 15). *S. Irineu*: "Nossa substância é uma união de alma e de carne" (Adv. h. 5, 8, 2). *Tertuliano* defende a unidade da alma no corpo (De anima, 10). É claro que, rejeitando o tricotomismo de Apolinário em Cristologia, era rejeitado também na antropologia e que, por conseguinte, sejam os Gregos, sejam os Latinos, ensinavam a doutrina dualista, ainda que sua terminologia fôsse por vêzes tricotômica. O próprio *S. Agostinho* assim se expressa: "Tria sunt quibus homo constat: spiritus, anima et corpus, quæ rursus *duo* dicuntur, quia sæpe anima simul cum spiritu nominatur" (De fide et symb. 10, 23; Tixeront, II, 135, 275, 460; III, 206, 344). Veja também S. João Damasceno, De fide orth. 2, 21.

**O modo de união do corpo e da alma** é muitas vêzes apresentado pelos Padres como repleto de mistério. S. Gregório Nisseno pensa que o conhecemos tão pouco, como a união hipostática (Orat. cat. 11). Assim também pensa S. Agostinho (Civ. 21, 10; 22, 4). Segundo Platão a alma é uma *ουσια ασωματος, αυτοκινητος;* para Aristóteles, ao invés, uma *εντελεχεια σωματος*. Estas duas definições exerceram grande influência na história. Para Platão o corpo e a alma são duas substâncias diversas, cuja união é antinatural (anima motor corporis: união extrínseca, acidental), para Aristóteles, porém, corpo e alma constituem uma unidade essencialmente (anima forma corporis: unidade intrínseca, substancial).

A *Escolástica primitiva*, cuja orientação era platônica e agostiniana, não possui uma concepção estável e apresenta os seguintes esquemas: 1) a alma habita numa casa que lhe é essencialmente estranha: o

http://www.obrascatolicas.com

corpo é o albergue, o hábito, o recipiente, o invólucro da alma; além de semelhantes imagens é também usada a do matrimônio; 2) o corpo e a alma estão unidos por um "spiritus physicus" que serve de intermediário; 3) corpo e alma estão unidos pela personalidade como em uma espécie de união hipostática.

A *alta Escolástica* segue a teoria Aristotélica de "anima forma corporis". S. Tomás é o mais profundo e enérgico propugnador da tese aristotélica, cujas importantíssimas aplicações intui em tôda vida do homem. Também para Escoto a alma é forma substancial do corpo, mas êle fala também de uma segunda forma, a "forma corporeitatis" porque a matéria antes, seria de per si incapaz de receber a alma, se esta forma de corporeidade não a tivesse tornado apta.

Assim, segundo a doutrina aristotélico-tomista, uma única alma, a intelectiva, é princípio único (única forma substancial) de tôda a atividade do homem. "Sic igitur anima intellectiva continet in *sua virtute* quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum" (S. th. I, 76, 3). Mas esta tese da alma única, forma do corpo, não está isenta de dificuldades (cfr. *Beraza,* De Deo creante, nn. 1195 ss.), onde *Palmieri* († 1909) afirma que a alma e o corpo são duas substâncias completas e que há entre elas uma unidade de natureza e de pessoa (De Deo creante, thes. 26).

Diversas são as explicações da *filosofia moderna.* É conhecida a tese do *ocasionismo* de Malebranche, para o qual, o corpo e a alma comportam-se como dois sêres estranhos, nos quais Deus mesmo produz todo movimento, pondo-os em relação entre si. Segundo a doutrina da *harmonia preestabelecida* (Leibnitz) Deus tudo preordenou no corpo e na alma de modo que sua atividade desenvolve-se concordemente sem ação recíproca real. O *paralelismo psicofísico* (Spinoza, Paulsen) afirma, ao invés, que psíquico e corpóreo são dois aspectos de uma mesma realidade desconhecida, em si não reduzível nem a um, nem a outro, mas fundamento real necessário de dois aspectos, correspondentes ao arco convexo e côncavo de um círculo (Fechner). Afim a esta, é a *teoria da atualidade* pela qual a alma não é um ser, mas é constituída de atos transeuntes da consciência (Hume, Fichte, Schelling, Wundt), o "παντα ρει' é estendido também ao ser psicológico. *Cfr. Mercier,* As origens da psicologia contemporânea, Desclée, Roma, 1903.

Segundo a *antroposofia* de Steiner, o homem resulta de uma série de elementos constitutivos: elementos corpóreos (corpo mineral, corpo etéreo, corpo astral); elementos psíquicos (alma sensitiva, alma intelectiva, alma consciente); elementos espirituais (o espírito de vida, o homem espiritual).

**2. A alma humana é espiritual e imortal. — (*De fé*).**

**Explicação. — O *V Concílio Lateranense* assim se expressa: "Condenamos e reprovamos a todos os que afirmam que a alma intelectiva é mortal" (Denz. 738). A *espiritualidade* da alma é doutrina de fé geral, só incidentalmente exposta no IV Concílio Lateranense (ex spiritu et corpore constitutus), mas não explìcitamente definida. "Censeo nullam esse hac de re officialem Ecclesiæ definitionem" (*Beraza* de Deo creante, n. 1121). A *imortalidade* é, ao invés, definida. O arabismo ensinava a sobrevivência panteísta da alma do mundo, não, porém, da alma individual. Assim também o materialismo e o monismo, o qual fala de "uma sobrevivência na consciência comum de Deus" (Fechner, Paulsen, Lasswitz etc.). A alma do mundo constitui-se, portanto, na soma de todos os átomos psíquicos. *Kant* considera a imortalidade da alma como um postulado da razão prática.**



**Prova.** — O Antigo Testamento conhece, sem dúvida, desde os primórdios, uma sobrevivência da alma, não porém, no sentido de recompensa ou de castigo, em conformidade com a vida passada na terra. A imortalidade não é negada em nenhum lugar, nem mesmo em Jó 14,7-14; Eclo 2,14-16; 3,11-22; 6,6; 9,4-6. Afirma-se muitas vêzes como verdade de experiência cotidiana, a mortalidade *desta vida* (quia pulvis es et in pulverem reverteris), não a da alma. Todavia, desde que a doutrina sôbre o além ainda é vaga, o lamento sôbre os mortos é muito forte: os mortos não te louvam, Senhor! Sem distinção os mortos reúnem-se aos antepassados no reino das sombras do Sheol, onde levam, como sombras sem forma, uma existência diminuída e lânguida, cujo têrmo e duração se ignora. Impossível maiores explicações; o que se pode estabelecer reduz-se a isto: fala-se não só da descida à fossa (Sheol, Hades; Gên 37,35; 42,38; 44,29, etc.), mas também da reunião com os antepassados (Gên 15,15; 25,8; 35,29; 49,32), apesar da diversidade de túmulos (Gên 25,8-9; 35,29; 44,32), de onde se pode talvez deduzir certa espiritualidade e independência da tumba. No período posterior ao Exílio, contudo, manifesta-se de modo mais preciso, com a afirmação de uma religião mais pessoal, a idéia de imortalidade, unida à idéia da ressurreição e de sorte eterna, diversa para os bons e os maus, como veremos na Escatologia. Cfr. por ex., Sab 2,1 ss. e 3,1-10.

*Jesus,* podia, por isso, supor como dogma a imortalidade e dar a esta verdade tôda a sua eficácia. Citamos sòmente algumas frases: "Não temais àqueles que matam o corpo, mas não podem matar a alma" (Mt 10,26). Deus não é o Deus dos mortos, mas dos vivos; os Patriarcas vivem junto dêle (Mt 22,32). As bem-aventuranças (Mt 5), a parábola de Lázaro mendigo (Lc 16,19-31), as parábolas escatológicas são provas claríssimas do nosso dogma. **Todo o cristianismo apóia-se na imortalidade da alma de cada pessoa humana.**

http://www.obrascatolicas.com

Os Padres ensinam, naturalmente, a imortalidade já anteriormente ensinada pela filosofia grega, diferem entre si, quanto às razões sôbre as quais se baseiam. Aquêles que, seguindo o estoicismo, atribuíam à alma certa corporeidade, S. Justino, Tertuliano, S. Irineu, Clemente Alexandrino, deviam considerar a imortalidade como um dom exterior, conferido por Deus; aquêles, ao invés, como Orígenes, que com o platonismo referem-se antes às noções de espiritualidade pura, põem ordinàriamente o fundamento da imortalidade na natureza mesma da alma. Todavia, o neoplatonismo ensina que a alma existe sempre em um corpo, aqui sôbre a terra em um corpo animal, no além, em um corpo subtil, celeste ( *σωμα αιθεριον, ουρανιον, πνευματικον* ). A doutrina da imortalidade progrediu com os três Capadócios, sobretudo com S. Basílio que procura na alma a imagem de Deus (Hom. in Attende tibi, Migne, 31, 216) e com S. Gregório Nisseno, que insiste também sôbre a semelhança com Deus (Migne, 45, 187-222; 46, 11-160; 44, 153). S. Agostinho, numa primeira fase, expõe, sôbre as pegadas de Platão, uma prova natural da imortalidade da alma, afirmando que ela participa da divindade mediante as idéias eternas. Mais tarde, ateve-se êle aos motivos de fé.

Encontram-se já entre os Padres os três conhecidíssimos argumentos: 1) o que parte da simplicidade da alma (arg. metafísico); 2) o que parte da tendência a uma felicidade eterna (arg. teológico); 3) o que parte da necessidade de uma justa sanção (arg. moral). Êstes argumentos encontram-se na Escolástica, particularmente em S. Tomás de Aquino. Todavia, não faltam os seguidores de S. Agostinho, que se referem aos motivos de fé, como, por ex., S. Boaventura.

*S. Tomás* expõe os três argumentos principais, detendo-se sobretudo sôbre o primeiro, o argumento metafísico. Acrescenta-lhe o argumento tirado da consideração da Providência: pois sendo a alma semelhante a Deus. Êle deve amá-la sôbre tôda e qualquer outra coisa e preservá-la da destruição. Na sua prova, porém, domina o argumento metafísico. O Angélico parte dos atos imateriais da inteligência e da vontade, do que conclui a imortalidade da alma, que em fôrça da sua mesma natureza é subtraída à evolução e à destruição e, por conseguinte, possui a imortalidade. Os sentidos conhecem o particular, a alma apreende o geral, o essencial, o inteligível. "Anima est quodammodo omnia" porque com o conhecimento pode receber em si todos os sêres corpóreos. Impõe-se portanto, seja incorpórea. Defende S. Tomás, além disso, a simplicidade da alma e do espírito angélico contra a *Escola franciscana* que, seguindo uma tradição patrística, fala de uma composição de matéria e de forma também para os sêres espirituais. Admite êle que o espírito é composto de potência e de ato (essência e existência), mas rejeita uma composição de matéria e de forma, seja embora essa matéria concebida como mais subtil do que a dos corpos. Quodl. 3, 20: "Utrum angelus sit compositus ex materia et forma" e 9,6; "Utrum angelus sit compositus", etc..



A *Escolástica* é unânime e firme no ensinar a doutrina da imortalidade, sem, contudo, concordar sôbre o valor probativo do argumento filosóficos; os *Escotistas* discutiam-no, como mais tarde os *Nominalistas* e *Caetano,* o qual declara que a imortalidade da alma é tão misteriosa quanto a Trindade. Alguns teólogos ainda hoje são dêsse parecer. Alguns humanistas, repetidas vêzes, puseram em dúvida inclusive a sobrevivência da alma, antecipando-se assim ao materialismo moderno. Justamente contra essa corrente do humanismo foi formulada a definição do V Concílio Lateranense.

**A liberdade.** — Como a espiritualidade e a imortalidade assim também a *liberdade da vontade* é, segundo a revelação e a razão, um dom natural da alma. Na definição sôbre a doutrina da graça, o Concílio de Trento anatematiza todos os que afirmam "liberum arbitrium post Adæ peccatum amissum et extinctum esse" (s. 6, can. 5). Todos os preceitos e tôdas as proibições, tôdas as promessas e tôdas as ameaças, feitas por Deus dirigem-se à vontade livre. O fato da liberdade é para nós um dado imediato do conhecimento e, por isso mesmo, mais certo que a existência do mundo exterior: em nossa consciência aparece claramente a distinção entre a atividade livre e a atividade necessária, distinção inexplicável, se tudo fôsse por nós realizado necessàriamente. Numa proposição contra Bonnetty (Denz. 1650) a liberdade da vontade é enumerada entre as verdades de razão. Sôbre a luta da Igreja na defesa do dogma da liberdade, veja-se *Janvier,* Exposição da moral católica, vol. II, La Libertà, conf. I.

**3. A propagação da humanidade.** — Não se trata aqui da propagação do corpo, mas da propagação da alma. De *modo geral* Deus ligou a propagação da *alma,* como a do corpo, à geração natural (Gên 1,28; 4,1; cfr. 3,20). Acêrca da origem da alma não encontramos nenhum ensinamento claramente definido nem na Escritura, nem nos Padres, nem no Magistério da Igreja. No curso dos séculos, houve cinco diversas opiniões.

a) A doutrina da *preexistência,* sustentada por Orígenes, pela qual as almas, criadas antes de todo tempo, são unidas ao corpo no momento da geração (Platão, Pitágoras, o parsismo, como também S. Agostinho, em tempo anterior: Ep. 7, 3; De lib. arb. 1, 24). Êste sistema era ainda combatido na Idade Média. Pronunciou-se contra êle um Concílio de Constantinopla, em 543 (Denz. 203-204; 236).

b) O *emanatismo* dos neoplatônicos, dos árabes e de outros panteístas da Idade Média, consoante o qual cada alma deriva da substância divina, como parte do todo. Esta doutrina foi reprovada no símbolo de Leão IX (Denz. 348), pelo V Concílio Lateranense (Denz. 738), nas condenações das teses de Eckart (Denz. 527) e do quietista Miguel de Molinos (Denz. 1225).

http://www.obrascatolicas.com

c) O *traducianismo material,* segundo o qual as almas no momento da geração separam-se, como substâncias materiais, da alma dos pais e vivificam o feto (Tertuliano, Apolinário). Quando na Idade Média, essa opinião novamente se difundiu entre os Armênios, Bento XII exigiu-lhe como condição para a reunião à Igreja, seu abandono (Denz. 533).

d) O *traducianismo espiritual,* para o qual no momento da geração, a alma do filho deriva como substância espiritual das almas dos pais, sistema defendido, certo tempo, por S. Agostinho, que assim achava mais fácil explicar a transmissão do pecado original. Segundo o testemunho de S. Jerônimo, "a maior parte dos ocidentais" admitia êsse traducianismo ou geracionismo (cfr. Ep. 126, 1). S. Agostinho, o maior psicólogo da época patrística, não conseguiu esclarecer o problema da origem da alma (non sum ausus aliquid definire, *quia fateor me nescire,* De anima, 4, 2). Entre os modernos inclinaram-se para o *geracionismo* Rosmini, Hermes, Frohschammer, Klee, Hayd; mas êste sistema foi também censurado (Denz. 1910).

e) Resta, portanto, sòmente o *creacionismo* já defendido por S. Cipriano, S. Hilário, S. Jerônimo, S. Ambrósio, S. Leão Magno, pela maior parte dos gregos e que acabou por ser aceito na Idade Média graças a S. Tomás: Deus cria cada alma. A Igreja tomou em consideração esta doutrina ao definir o dogma da Imaculada Conceição de Maria, cuja alma, desde o primeiro instante de sua criação (in primo instanti *creationis* atque *infusionis* in corpus) foi preservada do pecado original (Denz. 1100).

Se é incompreensível que a alma derive do ato corpóreo da geração, todavia também o creacionismo apresenta não pequenas *dificuldades.* Já S. Agostinho não sabia explicar como a alma criada por Deus, podia nascer com o pecado original. A dificuldade conserva seu valor também para nós e não é fàcilmente resolvível. Outra dificuldade pode surgir da consideração de uma criação contínua até o fim do mundo, de um número incalculável de atos diretos de Deus. Pareceria, por fim, necessário admitir uma cooperação imediata de Deus, nas numerosas gerações manchadas pela culpa. Não se pode responder à primeira dificuldade senão recorrendo ao mistério do pecado original. Para a segunda, considera-se que, como a primeira criação, assim também as outras realizam-se sem introduzir absolutamente mudança ou temporalidade na ação divina. Quanto à última dificuldade tenha-se presente a cooperação geral de Deus às ações das criaturas, que torna possível simplesmente o *ato físico,* independentemente da moralidade do mesmo ato. Trata-se, porém, de saber se a produção de uma alma deve ser enquadrada no concurso divino geral ou se a devemos considerar como verdadeira criação "ex nihilo" como uma ação divina *particular.*

Outras objeções feitas à doutrina do creacionismo: os progenitores não seriam os verdadeiros geradores dos próprios filhos e seriam inferiores por capacidade gerativa aos outros sêres vivos; além disso, os filhos não só física, mas também espiritualmente, são semelhantes aos seus pais. Pode-se responder que a geração humana é para Deus a condição indispensável da criação da alma e que Êle tem em conta as condições naturais. A criação das almas não deve ser considerada, portanto, como uma criação em sentido absoluto, senão como uma ação intermediária entre a criação primeira e a criação segunda, porque as causas segundas cooperam e os pais são justamente "quase causas eficientes" das almas (Scheeben, Oswald etc.). Mas independentemente de tôdas estas dificuldades, "o fato de uma verdade tão importante e tão clara (?) ter sido, no curso de oito séculos, obscurecida por tal quantidade de dúvidas e de objeções, está a demonstrar suficientemente que o *creacionismo não pode ser considerado como um dogma pròpriamente dito*" (Pohle, Dogmatik, I, ed. 6, p. 481).



**A idade do homem.** — Os teólogos recentes, baseando-se nos resultados das pesquisas antropológicas sôbre o desenvolvimento da língua, da paleontologia e da etnologia, fixam-na, em pelo menos 10.000 anos, porque o Egito no ano 4.000 a. C. e Babilônia no ano 5.000 já possuíam uma civilização desenvolvida. Killermann indica a data de 30.000 anos. Há cientistas que falam de 100.000 e também 250.000 anos; ainda: o abade Breuil, paleontólogo francês, afirma que a idade do homem oscila entre os 500 mil a um milhão de anos. Cumpre resolver aqui duas questões: primeiro, se o homem vivia já na época glacial e qual é a idade dessa época. * Cfr. *V. Marcozzi,* La vita e l'uomo, Milano, 1946, pp. 296-303. *

## II. - Elevação do homem

### § 74. Noção do sobrenatural.

1. **A definição** escolástica do sobrenatural é a seguinte: *todo o dom de Deus, que não é devido à natureza humana em si, mas acrescentado livremente, por pura bondade, como algo de novo* (donum Dei naturæ indebitum et superadditum).

A *explicação* deve partir da *natureza* porque o sobrenatural não existe em si e separadamente, mas ùnicamente na natureza mesma e, portanto, supõe-na como sujeito que o recebe e possui. Aqui, porém, examinaremos o sobrenatural sòmente em relação com a natureza *humana.* Sem dúvida *tôda* a natureza criada é *apta* para receber de seu Criador *certa* elevação, o que se verificará no fim do mundo (Rom 8,18 ss.), e que já se atua, em certa medida, no uso de realidades materiais para a confecção dos sacramentos. Por agora, portanto, estudamos o sobrenatural, enquanto inclui uma elevação do *homem* (e do anjo) porque nêle, imagem de Deus, deve realizar-se o sobrenatural

http://www.obrascatolicas.com

por excelência, visão de Deus. Sòmente o homem, como "imago Dei" pode receber a graça, nenhuma outra criatura material é capaz de tanto (§ 113; *S. Agostinho,* C. Jul. 4, 3, 15).

É *natural,* para o homem, tudo que pertence à sua natureza criada. E, dado que corpo e alma são as duas partes constitutivas da natureza humana, o natural pertence, quer ao ser corporal, quer ao ser espiritual do homem. Além disso, é ainda natural, tudo o que deriva, como efeito, da natureza criada, das suas fôrças, das suas faculdades, das suas necessidades e das suas propriedades. Naturais, são também os fins e os deveres, os esforços e as tendências correspondentes a estas fôrças criadas, como também os meios com que elas alcançam seus objetivos e também aquêles mediante os quais a natureza humana mantém-se na existência. "Chamamos natural tudo o que é parte da natureza ou brota dos princípios da natureza e, por isso mesmo, é exigido pela natureza, porque sem êle ficaria incompleta e imperfeita" (*Tournelly,* De gratia, q. 2, a. 1). Tudo isso resume-se nesta definição precisa: "Naturale est quidquid vel *constitutive,* vel *consecutive,* vel *exigitive* pertinet ad substantiam aliquam creatam = Natural é aquilo que pertence a uma criatura enquanto a constitui, ou enquanto dela brota, ou enquanto é por ela exigido". O conjunto de todos êstes elementos que de algum modo pertencem às criaturas, constitui o "ordo naturæ", a ordem natural. E Deus mesmo é o criador e ordenador da natureza: "Deus ipse est conditor et ordinator naturæ" (S. Tomás, De potent. 1, 3 ad 1).

É, portanto, *sobrenatural* tudo o que não pertence à natureza como a definimos (naturæ superadditum); por conseguinte, o que não lhe pertence, nem como parte constitutiva, nem como fôrça, nem como propriedade; o que dela não deriva como efeito, o que por ela não pode ser procurado, nem realizado e os meios que não lhe são acessíveis, o que a natureza não pode exigir em fôrça da sua essência, mas, ao contrário, lhe é concedido por pura *liberalidade,* por Deus (naturæ indebitum).

O têrmo "sobrenatural" deve ser entendido de modo relativo, enquanto supõe a natureza como sujeito receptivo do sobrenatural. O sobrenatural não existe em si e sòzinho. Não se costuma designar como sobrenatural uma natureza mais elevada, como a de um anjo ou de Deus, nas comparações com a natureza.

Não existe uma substância sobrenatural. A expressão "supernaturale quoad substantiam" não nos deve induzir a engano. O sobrenatural é sempre um *acidente* da natureza (naturæ superadditum). Em sentido lato e analógico chamam-se sobrenaturais a Igreja e os sacramentos, porque Deus dêles se serve como meio para nos dar a graça sobrenatural (causæ instrumentales). É errôneo designar o sobrenatural como supra-sensível, espiritual, transcendente, infinito, super-racional, milagroso, religioso ou com outros têrmos semelhantes.



2. **Divisão.** — Os teólogos distinguem o sobrenatural em sentido *substancial* (supernaturale per se, quoad substantiam) do sobrenatural em sentido *acidental* (supernat. per accidens, quoad modum).

Neste segundo caso não é sobrenatural o conteúdo intrínseco do dom, mas sòmente *o modo pelo qual é conferido;* por ex., a infusão milagrosa de conhecimentos religiosos ou de uma língua estranha como acontece, às vêzes, na vida dos santos. Tais perfeições por si mesmas, podem ser adquiridas mediante *esforços naturais.* É, ao invés, impossível conseguir o sobrenatural substancial com esforços e ações naturais; êle, de fato, tem seu fundamento numa causalidade que supera tôda criatura e é ùnicamente divina, como por ex., acontece para a graça santificante.

Aqui ocupamo-nos sòmente do sobrenatural "quoad substantiam", o qual se distingue em sobrenatural "simpliciter" ou *absoluto* e em sobrenatural "secundum quid" ou *relativo* (præternaturale).

O sobrenatural absoluto supera a possibilidade e as exigências de *tôda* criatura criada ou criável. Seu conteúdo é a elevação da criatura racional à participação da vida íntima de Deus, mediante a graça sôbre a terra, e a visão beatífica no além. O sobrenatural relativo, no *homem,* supera a natureza do homem, não, porém, a do anjo, ou seja, é sobrenatural para o homem, não para o anjo. Êste sobrenatural não eleva o homem a uma ordem de existência superior, mas sòmente o aperfeiçoa na linha da sua natureza (in linea naturæ). O têrmo "præternaturale" é de uso recente. Ao preternatural pertencem alguns dons do estado primitivo que explicaremos mais adiante.

3. **Uma disposição natural para receber o sobrenatural,** o que os teólogos chamam de "potentia oboedientialis", deve ser admitida no homem. Se dissemos que o sobrenatural supera a tôdas as exigências e a tôdas as possibilidades da natureza, isso não deve significar se deva conceber o sobrenatural como *contrário* à natureza e que sua união com ela seja algo de contraditório e antinatural. Ao contrário, a natureza possui em si uma capacidade para receber o sobrenatural (potentia obœdentialis).

Em tôda criatura encontra-se uma capacidade para agir e uma capacidade para receber, uma potência *ativa* e uma potência *passiva.* Destas duas potências resulta justamente a sua atividade natural.



http://www.obrascatolicas.com

Além disso há na natureza, considerada em relação a Deus, uma potência *obediencial* pela qual Deus pode operar nela, *além* das suas fôrças naturais, o que quer; a criatura *obedece-lhe* superando sua própria natureza. Assim pensam S. Agostinho, De Gen. ad litt. 9, 17, e S. Tomás, S. th. III, 11, 1.

**4. Origem e desenvolvimento do conceito de sobrenatural.** — A elaboração escolástica teorética do conceito de sobrenatural, acima exposta, foi realizada por teólogos, antes, para combater as teorias de *Baio* († 1589) e de *Jansênio* († 1638), que levavam ao obscurecimento e enfraquecimento do sobrenatural; depois, contra *Hermes* († 1831) e *Hirscher* († 1865) e particularmente contra o *racionalismo* que negavam completamente o sobrenatural ou quando muito, entendiam-no em sentido de supra-sensível, de transcendente, de inapreensível aos nossos sentidos. Na teologia *protestante* estas últimas expressões são correntes, podendo-se dizer que está ausente a verdadeira noção de sobrenatural. Isso deriva do seu conceito da *graça,* essencialmente diverso do católico (§§ 125 ss.). A Sagrada Escritura desconhece o têrmo sobrenatural, conhecendo embora a *realidade.* Jesus, por ex. (Jo 6), distingue claramente entre os dons da criação (natureza) e os da Redenção (reino dos céus, pão do céu, fé); assim também S. Paulo, em cujos escritos o sobrenatural é designado pelas expressões: "Cristo em nós", "nós em Cristo" ou "com Cristo". S. Agostinho, na polêmica contra Pelágio, para distinguir a natureza da graça, usou de uma expressão que se tornou *clássica* e constitui a raiz da doutrina da Escolástica acêrca do sobrenatural. Escreve êle no *De praedestinatione Sanctorum,* 5, 10: "Posse habere fidem sicut posse habere charitatem *naturae est hominum; habere* autem fidem quemadmodum habere charitatem *gratiae, est fidelium*". Mais tarde *Pedro Lombardo* comentará: "Agostinho não entende de modo algum, que a vontade livre baste para possuir a fé e a graça, mas que o espírito humano possui uma disposição natural (naturalis aptitudo) à fé e à caridade e que esta disposição, com o auxílio da graça de Deus (Dei gratia præventa) transforma-se em fé e amor; o que não poderia dar-se *sem* a graça". (Sent. 1, 2, d. 28, n. 7). Nessa determinação *negativa* aparece antes de tudo a distinção entre natural e sobrenatural. Indagando, depois, em que consiste o sobrenatural *em si mesmo,* prescindindo-se da relação de distinção da natureza, a resposta é esta: consiste na participação ativa da vida íntima de Deus, que se atua imperfeitamente na *graça* e perfeitamente na *glória.* O têrmo *sobrenatural* remonta ao século XII, e *supernatureza,* hoje bastante usado, foi introduzido recentemente por Scheeben († 1888). Na tardia Idade Média difundiu-se também o têrmo *cristiforme.*

Dos dois elementos que entram na definição do sobrenatural acima exposta, o mais importante é, sem dúvida a sua *transcendência* de tôda possibilidade natural (donum superadditum); o segundo elemento, o da *gratuidade* (indebitum), é menos característico. Deus, de fato, prometeu-nos o sobrenatural e no-lo deu, na Redenção de Cristo. Êle quer que o recebamos e é nosso dever aceitá-lo. Desde a eternidade Deus chamou-nos à sua vida íntima e só há para o homem um fim, o sobrenatural; assim diz-nos a Escritura, não obstante, o elemento gratuidade passa para o segundo plano face ao outro. Temos, em suma, um *direito* ao sobrenatural, mas cumpre não esquecer que êste direito é um direito de que Deus nos fêz *dom.* Pode-se ir além e dizer com S. Tomás, que todos nós temos um *desejo natural* do sobrenatural, que a nossa natureza o exige como seu complemento (S. th. I, 2, 3, 8; 109, 3; C. Gent. 3, c. 48, 2 e 3; Comp. th. 105). *S. Agostinho* dissera a mesma coisa quando escrevia no início de suas Confissões: "Sem descanso está o nosso coração até que não repouse em ti". S. Tomás repele expressamente, porém, uma prova da existência de Deus, baseada no desejo natural, porque terminaria apenas indireta e confusamente em Deus, enquanto "bem-aventurança em comum" e não direta e distintamente (cfr. S. th. I, 2, 1 ad 1; De verit. 22, 7). O elemento primeiro do sobrenatural, ou da absoluta transcedência sôbre as possibilidades da natureza, permanece, portanto, intato, e se S. Tomás fala de um desejo natural do sobrenatural, entende simplesmente afirmar, com tôdas as reservas devidas, certa disposição natural à visão beatífica, a qual é estritamente sobrenatural: "Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis" (S. th. I, 75, 7 ad 1; cfr. I-II, 62, 2; III, 9, 2; C. Gent. 3, 50).



**5. Estados da natureza humana.** — Por estado de natureza (status naturæ humanæ) entende-se o *fim último* assinalado por Deus *à humanidade* e o *conjunto dos meios correspondentes necessários para* alcançar êsse fim.

Cumpre não confundir a doutrina dos estados com as épocas da revelação (§ 4). Ela não visa à condição externa do homem, mas a íntima, ou mais precisamente, as suas relações e as suas possibilidades nas comparações com o fim último. Pròpriamente, esta doutrina foi elaborada cientìficamente só depois do Jansenismo, mas seus pontos básicos estão nos Padres e na Escolástica primtiva. O Papa Inocêncio I já em 417, fala do restabelecimento do "status pristinæ libertatis" (Denz. 133). *Hugo de S. Vítor* distingue "três status: ante lapsum, post lapsum (é antes uma "ruína" que um "status") e post resurrectionem" (De Sacr. 1, 6, 10). Em *S. Tomás* encontramos "st. naturæ corruptæ, st. merendi et demerendi" etc. Hoje é corrente nas Escolas a seguinte distinção:

a) O *estado de natureza pura* (status naturæ puræ). Neste estado, o homem teria um fim natural e a possibilidade natural para o alcançar; teria também as fraquezas próprias de uma natureza sensível e espiritual. Os teólogos afirmam a possibilidade dêsse estado, para realçar que os dons sobrenaturais não pertencem à natureza humana. Essa possibilidade é negada por *Lutero, Baio* e *Jansênio.*

http://www.obrascatolicas.com

Pio V ensina, ao invés, que Deus teria podido criar o homem "qualis nunc nascitur" (Denz. 1055), ao que se deve acrescentar como limitação: "sem o pecado original". Vários *teólogos agostinianos* como também Hermes e Günther, pensam ser isso inconciliável com a bondade e a sabedoria de Deus. O homem, objetam, tem disposições naturais à visão beatífica e a ela deve ser destinado. Nenhum teólogo ensina a existência real dêsse estado.

b) O *estado de natureza íntegra* (status naturæ integræ). Neste estado as fraquezas conaturais ao homem seriam eliminadas por dons preternaturais, de modo a não estar sujeito à concupiscência e à morte dolorosa e poderia fàcilmente alcançar seu fim. A possibilidade dêste estado é admitida por todos. A escola franciscana afirma que êle realmente existiu, por brevíssimo tempo, como preparação dos progenitores, para a elevação sobrenatural. Os Tomistas, ao invés, incluem êste estado, no da natureza elevada, porque, segundo S. Tomás, o homem foi *criado* no estado de graça.

c) O *estado de natureza elevada* (status naturæ elevatæ). O homem foi elevado à participação da vida divina, a que foi disposto e preparado pela graça. A êsse estado foram unidos os dons preternaturais, que purificavam a natureza de todo defeito e a tornavam em si perfeita. Assim era o estado primitivo dos nossos progenitores. Os pelagianos, os Reformadores e os jansenistas desvirtuaram-lhe o verdadeiro sentido.

d) O *estado de natureza decaída* (status naturæ lapsæ sed reparandæ). Neste estado os homens nasceriam pecadores, mas Deus o declarou reparável prometendo desde o início um Redentor.

e) O *estado de natureza remida ou reparada* (status naturæ reparatæ). Próprio dos que são pessoalmente remidos, que reconquistaram seu destino sobrenatural. A êste estado não são restituídos os dons preternaturais.

f) O *estado de natureza glorificada* (status naturæ glorificatæ). O homem recebe, neste estado, a participação completa à vida divina. Chama-se também estado de têrmo (status termini ou status comprehensionis; cfr. I Cor 9,24; Flp 3,12) em oposição ao estado atual de via (status viæ ou status viatoris).

**6. A unidade do fim último.** — De fato todos os homens são chamados ao mesmo fim sobrenatural, a união com Deus. É verdade que êste apêlo é uma oferta livre de Deus, mas não pode ser rejeitado sem grave culpa. Não é possível aspirar a um fim *simplesmente natural* como querem o naturalismo iluminista e o hodierno. Deriva daqui a escassa estima que nutriam os Padres, particularmente S. Agostinho, pela moral natural.



**Leitura.** — *O homem na ordem sobrenatural.* "Consideremos o que se torna o homem na ordem sobrenatural.

1. Êle é como um *ser novo* em fôrça da graça, pela qual é constituído templo da SS. Trindade, Filho de Deus, participante da sua natureza que é a *graça* (*habitual, santificante*), leva consigo como que novas faculdades na capacidade dada com ela ao homem, de crer, isto é, de aceitar o ato de amizade divino, que é a revelação, de esperar do Pai, de amar a Deus com amor filial (as virtudes teologais infusas) e a capacidade de operar, em tôdas as circunstâncias da vida, com o mesmo espírito filial, para com Deus e fraterno para com os homens. Mais: êste homem novo recebe uma sensibilidade particular e uma prontidão particular em corresponder aos movimentos do amor de Deus (a teologia cristã vê nisso *os dons do Espírito Santo*). As características de consciência e de liberdade que pertencem à sua natureza, adquirem luz nova e uma fôrça nova. Sua personalidade é bem mais marcante e digna, pelo sinal que recebeu da pessoa do Verbo de Deus. A família e a sociedade têm o valor de uma família de filhos de Deus.

2. O *viver humano* torna-se mais profundo, mais ativo e mais intimamente religioso, à medida que Deus aí opera com mais fôrça e com mais intimidade. A cada instante, intervém, da parte de Deus a *graça atual* para preparar e estimular à vida ou para comunicar e aumentar essa vida; graça que ilumina, atrai, conforta, vivifica. O *conhecimento* humano é aqui essencialmente fé, isto é, uma iluminação e uma revelação íntima de Deus, comunicada ao menos normalmente, através da revelação exterior, e aceita pelo homem; uma aceitação do amor de Deus, que se revela; e a fé tende sempre mais a fundir em si o conhecimento humano, sem com isso nivelá-lo ou destruí-lo. O *operar humano* é aqui essencialmente comunicar a luz da revelação recebida, transformando os homens e as coisas, um tender contínuo à glória e amor de Deus Pai. O *amor* é o amor que Deus Pai tem em nós por si e por seu Filho, o amor que em nós o Filho tem pelo Pai. E a *religião* tornou-se religião de filhos, inteira dedicação a Deus Pai e, portanto, aos irmãos, ou melhor, uma união com os irmãos e com tôdas as criaturas, transfiguradas na ordem sobrenatural, para dizer a Deus todo o amor filial e viver, o mais perfeitamente possível, a sua vida". *E. Guano,* La rivelazione di Dio, II, Le origini e la preparazione a Cristo, Roma, 1947, pp. 126-127.

## § 75. A graça original

**1. Os nossos progenitores foram dotados de graça santificante.** (*De fé*).

**Explicação.** — Eis como fala o *Tridentino*: "Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, *in qua constitutus fuerat,* amisisse... a. s. = Quem não professar que o primeiro homem Adão, logo que transgrediu o preceito de Deus, perdeu a santidade e a justiça na qual tinha sido criado, seja excomungado". E ainda: "(Adam) *acceptam* a Deo sanctitatem et justitiam... nobis etiam... perdidisse = Adão perdeu também para nós a santidade e a justiça que recebera de Deus" (s. 5, cc. 1 e 2, Denz. 788 ss.). O II Concílio de *Orange* fala desta "integritas in qua est condita (natura)" e a identifica com "salus" e também com a graça santi-

http://www.obrascatolicas.com

ficante (c. 19, Denz. 192). Nenhum Concílio jamais definiu qual a relação existente entre graça e natureza, mas o seu caráter sobrenatural resulta da condenação das proposições de Baio e de Quesnel, os quais afirmavam ser esta graça devida à natureza (Denz. 1021-1024, 1385; cfr. 1516). S. Anselmo chamou-a *justitia originalis* em oposição a "peccatum originale" (De concep. virg. et orig. pecc. 1).

**Prova.** — O Antigo Testamento não faz nenhuma distinção formal entre os dons naturais e sobrenaturais. Por vêzes alguns Padres e teólogos quiseram ver essa distinção na frase que fala da imagem e da semelhança de Deus (ad imaginem et similitudinem, Gên 1,26-27); mas as duas expressões têm o mesmo sentido e, também depois da queda dos homens, mantêm ainda a semelhança com Deus (Gên 5,1 ss.; 9,6; Tg 3,9). Todavia o Antigo Testamento oferece-nos uma série de textos nos quais se manifesta objetivamente a complacência de Deus pelo estado primitivo dos progenitores. Se no princípio tôdas as coisas criadas eram "muito boas" certamente era-o também a humanidade (Gên 1,31): ela vivia no paraíso terrestre, gozava da presença de Deus, não estava sujeita nem aos sofrimentos nem à morte, e vivia numa inocência ingênua e infantil. Tudo isso leva-nos a concluir a sua integridade moral, mas não está dito sôbre que se fundava. Igualmente as passagens tantas vêzes citadas, Sl 8,6; Eclo 7,30; Ecl 17,1, são apenas alusões genéricas a um melhor estado primitivo, sem, porém, conter alguma doutrina da justiça original.

*Jesus* detém-se pràticamente no homem do seu tempo, sem remontar a Adão. S. Paulo, ao invés, faz êsse entrelaçamento, mas vê em Adão, antes de tudo, o pai do pecado e não da justiça, da morte e não da vida (Rom 5,12 ss.); afirma, porém, expressamente, que o pecado e a morte nem sempre existiram, tendo aparecido pela primeira vez com a desobediência e a queda do homem. A condição original da humanidade, portanto, era bem diversa da atual. Não tivesse Adão pecado, a humanidade teria continuado no seu primitivo estado de felicidade. A obediência de Adão teria sido para êle, e para nós, causa de vida; ora, o "novo Adão" (I Cor 15,45) deve restituir-nos o que perdemos. S. Paulo chama o nosso estado da graça "regeneratio" e "renovatio" (Tt 3,5) e S. Agostinho comenta: "Quomodo renovari dicimur, se non hoc recipimus quod perdidit primus homo?... recipimus justitiam ex qua per peccatum lapsus est primus homo = Como podemos dizer que somos renovados se não recebemos o que perdeu o primeiro homem?... recebemos a justiça (a graça) da qual decaiu, com o pecado, o primeiro homem" (De Gen. ad litt. 6, 24, 35). Além disso, está escrito em Ef 4,24: "Revesti-vos do homem *novo* que foi criado segundo Deus, na justiça e na verdadeira santidade". Mesmo admitindo-se que êste homem novo não seja Adão, mas Jesus Cristo, resulta, todavia, que quando Deus cria um homem novo, — e tal criou Adão segundo o Gên I e II — cria-o na santidade e na justiça. Assim se diga de Col 3,10. Poderíamos ainda citar expressões onde se afirma que Cristo nos restituiu o que perderamos em Adão: a graça e a vida, a reconciliação e a paz. Se a humanidade deve renovar-se espiritualmente em Cristo, exige-se que uma vez já o tenha sido em Adão (Ef 4,23-24; I, 10; II Cor 5,17-20). Se o demônio foi, como está escrito em Jo 8,44, "homicida desde o princípio", foi-o porque enganou e matou espiritualmente o homem originàriamente vivo e estabelecido na verdade.



Os Padres citam freqüentemente Gên 1,26, sem porém, pensar formalmente nos dons sobrenaturais. O primeiro a nêles pensar foi *S. Irineu,* que refere a imagem (*εικων, imago*) à inalienável semelhança com Deus, que mais tarde será chamada "natural" e a semelhança (*ομοιωσις* similitudo) à semelhança sobrenatural, que o cristão recebe por obra do Espírito Santo no batismo. "Antes de tudo o homem teve de ser plasmado, para receber depois a alma e por fim a comunicação do Espírito Santo" (Adv. h. 5, 12, 2). Assim Adão lamenta-se: "O vestido de Santidade que o Espírito Santo me tinha dado, eu o perdi" (ib. 3, 23, 5). Aqui entrelaça-se a conhecidíssima doutrina de S. Irineu sôbre a Redenção: Cristo restabeleceu a humanidade no estado em que estava no princípio (Adv. h. 3, 18, 1; teoria de recapitulação). *Tertuliano* diz que com o batismo "restituitur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat, . . .recipit enim illum Dei Spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum" (De bapt. 4). *S. Cipriano* escreve: "Adam... in mortem cecidit nec acceptam divinitus gratiam patientia custode servavit". (De bono pat. 19).

Os *Gregos,* a partir da S. Atanásio, pensam, conforme à sua filosofia, que o primeiro homem era uma imagem de Deus pela sua *razão* e *liberdade.* Êles ensinam também que tal doação é *natural,* no sentido, porém, de original e inata, e concebem-na isenta da fraqueza moral e de pecabilidade e destinada a um desenvolvimento e a um progresso ideal, que a queda interrompeu bruscamente. Assim S. Basílio, S. Gregório Nisseno, S. Gregório Nazianzeno. Segundo *Tixeront,* op. cit. II, p. 139, é difícil dizer-se o que êstes Padres entendiam com a expressão "natural" (*κατα φυσιν*), seu pensamento, todavia, pode ser conhecido pela brilhante descrição que fazem da condição exterior de Adão, no paraíso terrestre, apresentada como correspondente ao seu estado interior.

O mesmo diga-se dos *Latinos* e também de *S. Agostinho.* Êle insiste mais sôbre os chamados dons *preternaturais* de Adão, que sôbre os dons sobrenaturais; todavia afirma claramente que êstes dons livres da

http://www.obrascatolicas.com

graça (beneficia conditoris: gratia justitiæ) não são devidos à natureza (non de constitutione naturæ; *Tixeront*, op. cit. II, 464 ss.).

O pensamento dos Padres surge também, do modo como explicam o desastre operado pela queda. Adão não perde tôda sua natureza, mas sòmente sua melhor doação, isto é, aquela imagem divina que é um dom livre, adventício, não o que é produzido pela criação e é substancial. É certo que êles pensam ser o conteúdo da semelhança divina (similitudo) constituído pela *razão* e pela *liberdade*, mas entendem estas em sentido muito amplo; a liberdade em particular é para êles, enquanto bondade moral da vontade, a soma das possibilidades humanas para todo bem, produzidas pela graça de Deus, ou como se dirá mais tarde, "a liberdade dos filhos de Deus" ("rectitudo voluntatis", diz S. Anselmo). "Libertas quidem periit per peccatum — diz neste sentido *S. Agostinho* — sed illa quæ *in paradiso* fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam" (C. duas ep. Pelag. ep. 1, 2, 5; cfr. De corrept. et grat. 11 ss.). Ao "liberum arbitruim" de Adão, S. Agostinho contrapõe a "servitus peccati" (Jo 8,34): aquêle deriva da graça, não da natureza (cfr. Petavius, De opere sex dierum, 1, 4 c. 2, 11; Dict. de théol. cath. t. I, coll. 2404 ss.). Pensava-se então e, com justeza, no homem que sai puro e perfeito das mãos do Criador; fôra criado "muito bom", "à imagem de Deus". Todavia, os Padres posteriores, sobretudo os Gregos, com S. Gregório Nisseno, pensam ainda, a propósito da semelhança com Deus, na razão e na liberdade, mas precisamente no sentido *ideal*. Assim escreve o *Pseudo-Dionísio*: "Quando a natureza humana, originàriamente, separou-se pela estultice, dos bens divinos, foi lançada a uma existência cheia de muitos sofrimentos e que termina na morte dissolvente" (Eccl. hier. 3, § 11).

A *graça* original é tratada pelos Padres incidentemente. Adão, para êles, não era absolutamente um homem ideal, no sentido da Gnose, senão o chefe primeiro da descendência da humanidade decaída, pelo qual, derivavam a todos os homens, a perdição e a morte. Os Padres, ordinàriamente, após acenar livremente à felicidade positiva, que de resto teve pouca duração, apressam-se a falar da queda e descrevem-lhe as conseqüências, contrapondo-a aos dons do estado primitivo.

Segundo S. Agostinho, o homem, no paraíso terrestre, tinha a possibilidade de cumprir os mandamentos de Deus e tornar assim perpétua sua felicidade. É sempre verdade que havia nêle uma possibilidade de queda: "Tunc ergo dederat homini Deus *bonam voluntatem*, in illa quippe eum fecerat qui fecerat *rectum* (cfr. 7, 30); dederat *adjutorium, sine quo in ea non posset permanere, si vellet: ut autem vellet in eius libero reliquit arbitrio*" (De corrept. et grat. 11, 32). A que gênero de graça pertencia aquêle *"adjutorium sine quo non?"* As duas Escolas, tomista e molinista, dão respostas diversas (Salmant., De grat. q. 111, d. 6, n. 32 ss.). *Hugo de S. Vítor*, com razão, explica-o como graça suficiente (S. Sent. tr. 3, c. 7).



*S. Gregório Magno*: "Sic namque *immortalis* est conditus, ut tamen, si peccaret, et mori posset; et sic *mortalis* est conditus, ut, si non peccaret, etiam non mori posset; atque ex merito liberi arbitrii beatitudinem illius regionis attingeret, ubi vel peccare vel mori non posset" (Mor. 4, 28). "Ad hoc homo conditus fuit, ut bonum, quod Deus est, videre (= cognoscere) potuisset". E como o conhecimento era perfeito, assim a vontade era perfeitamente livre: "Quietis silentium homo conditus habuit, cum contra hostem suum liberum voluntatis arbitrium accepit" (Mor. 4, 28). Seu estado interior é, por isso, chamado "justitia" e "innocentia" (Mor. 3, 14 e 12, 6).

*S. João Damasceno* assim escreve: "Com seu corpo, (Adão) habitava no mais divino e mais belo dos lugares, mas com sua ciência morava numa região mais sublime e mais maravilhosa ainda, superior a tôda comparação, pois tinha a Deus, morando nêle, por sua habitação, ou melhor, por sua esplêndida veste, adornado como estava, da graça divina. Aqui, como um anjo, gozava da contemplação divina e alimentava-se de seu fruto dulcíssimo, que, com razão, foi chamado árvore da vida" (De fide orth. 2, 11).

**A Escolástica.** — Seguindo S. Agostinho, *S. Anselmo* concebe a justiça original como sendo a retidão e a conformidade com Deus, da intenção e da orientação da vontade interior. "Justitia est rectitudo voluntatis propter se servata" (De concept. virg. 3). Mas "nulla creatura rectitudinem habet, quam dixi voluntatis, *nisi per gratiam*" (De concep. præsc. cum lib. arb. 3). *Hugo de S. Vítor*, após citar a opinião de alguns, que diziam estar Adão, antes da queda, privado de qualquer virtude e que teria sofrido a prova sem "fôrça", sem "temperança", e sem "justiça", responde que Adão as perdeu justamente e que qualquer virtude pode ser perdida nesta vida (S. Sent. 3, 7). Alexandre, S. Boaventura e S. Alberto M. identificam a "justitia originalis" com a "integritas naturæ" da qual falaremos abaixo. Fundado sôbre tal integridade, Adão devia preparar-se para a graça santificante, que de fato recebeu mais tarde, segundo a opinião então mais provável e mais comum.

*S. Tomás*, por sua vez, formulou a doutrina hoje geralmente seguida, segundo a qual Adão recebeu *imediatamente*, com a integridade de natureza, a graça santificante, a qual é antes o *princípio* e a *fonte* de todos os outros dons superiores. O Angélico fundava-se numa frase de S. Agostinho a propósito dos Anjos: "(Deus) *simul iis* et condens naturam et largiens gratiam" (Civ. 12, 9, 2). Por isso, segundo S. Tomás, a justiça original reside antes de tudo na substância da alma e só secundàriamente na vontade (S. th. I, 100, 1 ad 2; De malo 4, 2; S. th. I-II 83, 2 c. et ad 2; 83, 3). O Concílio de Trento não quis dirimir a questão do momento, sôbre a conferição da graça e usou a expressão "constitutus" em vez de "creatus". Adão possuía certamente também as "virtudes teologais", que estão sempre vinculadas à graça, porque sòmente por meio delas a vida sobrenatural pode existir e desenvolver" (Trid. s. 6, c. 7; S. Tomás, S. th. II-II, 5,1).

http://www.obrascatolicas.com

2. **A integridade da natureza.** — É constituída por uma quádrupla graça de integridade; cumpre, porém, observar que nem tôdas essas quatro formas de graça merecem igual certeza teológica.[1]

a) **A isenção da concupiscência,** isto é, o "donum integritatis". O Tridentino supõe esta isenção ao ensinar que a concupiscência "*ex peccato* est ad peccatum inclinat" (s. 5, c. 5) e ao afirmar que o homem, na alma e no corpo, "in deterius commutatum fuisse" (can. 1, Denz. 792, 788).

A. *Escritura* narra que, para nossos progenitores a nudez permanecera inocente até o pecado (Gên 2,25), mas que em seguida se lhes abriram os olhos e começaram a ter vergonha (3, 7, 10) e receberam vestes (3,21). S. Paulo chega mesmo a chamar a concupiscência "pecado" (Rom 7,16-24), ela não vem, portanto, de Deus.

*Os Padres.* Devemos reconhecer que êles não se atêm escrupulosamente à proposição: "Peccatum non mutat naturam". Já S. Irineu emite a opinião, seguido depois por outros Padres, de que o matrimônio, como existe atualmente, fôsse conhecido no paraíso terrestre, e que tenha penetrado como uma conseqüência do pecado (Adv. h. 3, 22,4). Veja-se o *tratado do matrimônio,* § 206. Para Orígenes tôda usadas como primeiros vestidos, indicariam o corpo transformado em a natureza sensual do homem provém do pecado; as peles dos animais instrumento de castigo do pecado. É o pensar de S. Gregório Nisseno, para quem o corpo primitivo era sem sexo; nas peles ( *χιτὼν δερματινος*) encontrava-se a concupiscência (De mort., Migne, 46, 524). S. Ambrósio e Zenão parecem crer que no Paraíso terrestre não existia sequer a necessidade de se alimentar. Cfr. *Tixeront,* op. cit. II, pp 135, ss.; pp. 277 ss.; Catec. rom. P. I, c. 2, n. 19).

A concupiscência *não é, em si mesma, pecado,* como não o é a mortalidade. É sòmente a privação de um bem, de uma perfeição, a qual consiste em precederem os movimentos da concupiscência a reflexão livre, impedindo assim a plena liberdade moral. A libertação da concupiscência não deve ser julgada como ausência do apetite concupiscível, mas como ausência da sua desordem ("deformitas", diz S. Tomás, S. th. I, 98, 2). E esta libertação era, por certo, um grande bem (donum) que Deus operava mediante sua Providência exterior e

[1] "Doctrina theologica de primo statu hominis multiplicem rationem. Describendus est imprimis homo secundum suum statum perfectum. Quæ de Adamo dicuntur, statum finalem nostrum comparative definiunt. Præterea melius cognoscendus est status noster actualis, qui e destructione status prioris perfectionis ortum duxit. Explicanda sunt quædam dona extraordinaria, quæ quibusdam in sanctitate proficientibus (præsertim in statu mystico) tamquam restitutio quædam donorum integritatis conceduntur. Doctrina nunc tradenda potius perfectionem nostram futuram describit quam historicum statum Adæ. Principium fundamentale hujus partis erit per consequens: Status integritatis Adæ est idealis perfectio hominis, quæ oritur ex unione cum Deo perfecta. Sub lumine hujus principii omnia quæ de Adamo dicuntur videri debent.

Quia perfectio humana duplici constat specie, theoretica et practica, dona perfectionis, quæ exiguntur, sunt: *gnosis* (scientia) pro vita theoretica et *apatheia* (immunitas a concupiscentia) pro vita practica. Utraque perfectio continetur quodammodo in *athanasia* (immortalitate)". *A. Stoltz,* Anthropologia theologica, Friburgi, 1940, pp. 74-75.



por meio de uma disposição ("habitus") interior. Todavia, nossos progenitores eram adultos e conheciam o matrimônio (Gên 2,24). Por outro lado a concupiscência abraça todo o complexo de desejos sensuais e não só o instinto sexual. O Concílio de Trento diz que a "concupiscência deriva do pecado e para êle nos inclina" (Denz. 792).

b) **A isenção da morte do corpo,** isto é, o "donum immortalitatis". De fé definida: "Quicumque dixerit Adam, primum hominem, mortalem factum ita ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore,... a. s." (Synod. Carthag. Denz. 101; Cfr. 175; Trid. s. 5 cc. 1-2, Denz. 788-789; Prop. damn. Baii, Denz. 1078; Prop. damn. Pist. Denz. 1517).

A *Sagrada Escritura* faz derivar a morte do pecado: não existia antes do pecado. No Gên 2,17, encontra-se a ameaça divina, e no 3,19 a sentença é pronunciada e torna-se lei universal. O livro da *Sabedoria* apresenta estas expressões: "Deus mortem non fecit" (1,13); "Deus creavit hominem inexterminabilem (*επ'αφθαρσια*, invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum" (2,23 ss.). E S. Paulo diz explìcitamente: "Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt" (Rom 5,12; cfr. I Cor 15,21).

**Os Padres.** — Desde que a Escritura é tão clara, compreende-se a sua unânimidade sôbre êste ponto. Sòmente pelo V século, os Pelagianos, seguindo Teodoro de Mopsuéstia, falaram de morte, como acontecimento natural. S. Agostinho projetou luz sôbre o dogma mediante uma distinção: Adão *podia* morrer, porque possuía um corpo terrestre e não celeste sem ser a morte para êle uma *necessidade.* Porquanto, se tivesse obedecido, a morte teria sido eliminada por Deus: êle encontrava-se na condição do "posse non mori", não do "non posse mori". "Mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Creatoris" (De Gen. ad litt. 6, 25, 36). Daí porque o Antigo Testamento faz muitas vêzes derivar a morte da natureza corpórea do homem: "Pulvis est et in pulverem revertetur" (Gên 3,19).[2]

[2] "A imortalidade foi prometida ao homem, mas com a condição de não pecar, e com garantia formal de que desde o instante em que se tornasse pecador, tornar-se-ia mortal. Portanto, como notaram os Padres, *imortalidade* em *potência,* "posse non mori" — pela graça, não pela natureza como os anjos: "non posse mori" — e cuja realização futura estava subordinada a uma hipótese que jamais teria sido real. Tal privilégio era, de fato, destinado a permanecer como promessa ideal, uma lição de coisas indicando desde a origem aquêle ideal que se realizará, efetivamente, mas na eternidade, depois da cessação do pecado e da enfermidade terrestre...

Inútil, portanto, dissertar sôbre propriedades vivificantes do fruto da árvore da vida: remédio medicinal — foi dito — contra o envelhecimento orgânico, mas que, preferivelmente, parece indicar a vida sobrenatural da graça primitiva. Igualmente inútil examinar como teria terminado a prova aqui, para o homem imortal: a hipótese permaneceria ideal e tal era prevista. S. Tomás, todavia, entrando na lógica desta hipótese, concluiu que depois de certo tempo de prova terrestre, ter-se-ia verificado uma *transformação,* mudança de estado, em vista da passagem ao estado mais espiritual da sanção eterna: mudança análoga à que supõe S. Paulo para os vivos do fim do mundo (I Cor 15,51), quando, se se pudesse falar de morte, não seria jamais no sentido desagradável da morte atual, isto é, de dissolução e de aparente destruição" *A. Verriele,* Il soprannaturale in noi e il peccato originale, Milano, 1936, pp. 209 e 211-212.

http://www.obrascatolicas.com

c) **A impassibilidade** ou "donum impassibilitatis". O Concílio de Trento diz que os sofrimentos do corpo ("pœnas corporis") derivam do pecado (s. 5, c. 2. Denz. 789). A *Sagrada Escritura* descreve o estado primitivo da humanidade, como um estado "paradisíaco"; por certo, ao homem era imposto um trabalho, mas num jardim "de delícias" (Gên 2,15); sôbre êsse trabalho não pesava ainda o castigo, impôsto em seguida, da pena e do sofrimento; a atividade do homem não havia ainda recebido a maldição da esterilidade e do insucesso. O pecado, juntamente com a morte, trouxe também o sofrimento. Para encontrar um *fundamento* à impassibilidade, os Padres recorrem de bom grado à misteriosa árvore da vida, a qual, talvez, outra coisa não era, que o símbolo do dom que a mesma onipotência divina concedia, agindo quer interiormente na natureza do corpo, quer exteriormente, mantendo ausentes os males com sua Providência. Pense-se em todos os sofrimentos que eram evitados precisamente porque o pecado era ainda desconhecido. Certamente o corpo era um corpo terrestre e não um corpo glorioso, como o corpo ressuscitado descrito em I Cor 15,35-49.

d) **O dom da ciência.** — "Donum scientiæ". Deduz-se dos testemunhos bíblicos que Adão possuía uma grande ciência; êle conhece, e dá o nome aos animais (Gên 2,19 ss.) e o livro do Eclesiástico (17,5 ss.) narra como Deus criou no homem a disposição à ciência e à religião e como êle mesmo o instruíu na divina Sabedoria.

Os *Padres* exaltam mui freqüentemente esta ciência. Segundo S. Agostinho, Adão era mesmo incapaz de errar (De lib. arb. 3, 18, 52). Assim S. Tomás (S. th. I, 94, 4), o qual afirma que Adão possuía também uma ciência infusa (S. th. I, 94, 3). Isso torna difícil a explicação da queda de Adão, pelo que os teólogos modernos limitam essa ciência ao que eram *necessário* à condição da humanidade *de então*. Para S. Tomás o primeiro homem encontrava-se no estado de via e tinha a fé (como anjo provado, S. th. II-II, 5, 1); para Alexandre de Hales, ao invés, S. Boaventura, Mateus de Aquasparte, Adão gozava de uma contemplação intermediária entre a visão beatífica (quemdam modum contemplationis sublimioris). Assim já pensava também *Hugo de S. Vítor* (De Sacr. 1, 6, 12 e 15; todavia êle admite que "explicare difficile est").

Os teólogos, neste ponto, tratam também da questão da *origem da linguagem*. Mas, como disso nos não chegou documento algum histórico e a Escritura, por outro lado, nada nos diz a êste respeito, é difícil resolver o problema. Naturalmente a linguagem provém do espírito e não êste daquela. As fantasias da ciência atéia sôbre a evolução da linguagem, concebida segundo o método darwiniano, são às vêzes grotescas. No passado, alguns teólogos creram que a língua original fôra o hebraico, mas, segundo a moderna lingüística devemos abandonar essa opinião, pois o hebraico é uma língua derivada.



3. **A justiça original, dom do gênero humano.** — O complexo dos dons sobrenaturais que constituem a justiça original, de que fazem parte, segundo S. Tomás e a opinião comum dos teólogos, a graça santificante e as virtudes teologais, como também os dons de integridade, — a graça de fato é o *princípio* e a raiz dos outros dons — (S. th. I, 95, 1) — Adão os possuiu como cabeça do gênero humano para transmiti-los aos seus descendentes (verdade católica).

O Concílio de Trento supõe esta verdade, quando diz: "Adam non sibi soli, sed etiam nobis sanctitatem et justitiam *perdidisse*". A Escritura afirma que nós reconquistamos em Cristo o que em Adão tínhamos perdido. Os Padres, porém, também, tratando da justiça original, falam com S. Agostinho, de uma "justitia naturalis" porque pensam que ela deveria transmitir-se com a natureza, como um "bonum naturæ" superior, no sentido que já explicamos. Compreende-se assim a grande importância da ordem que punha Adão à prova e a gravidade da culpa. Sôbre o *modo* como se teria transmitido aos pósteros a justiça original, é apenas possível conjecturar. De qualquer forma, sua medida teria dependido da gratuita liberdade de Deus, enquanto a geração humana teria cooperado à transmissão como uma espécie de sacramento. S. Tomás assim exprime o seu pensamento: "Quod quidem donum (just. orig.) quodammodo fuit *naturale*, non quia quasi ex principiis naturæ causatum, sed quia sic fuit homini datum, ut is simul cum *natura* propagaretur" (C. Gent. 4, 52).

**Leitura.** — *Adão, filho de Deus.* "O texto sagrado do Gênesis, antropomorfizou os estados inefáveis de consciência do primeiro homem, narrando com altíssima poesia, as doces conversações com Deus no Éden. Não excluímos que entre Adão e Deus pudessem existir também contatos sensíveis: êles não são, porém, necessários para representar-nos a arcana e inefável familiaridade dêsses encontros. O espírito do primeiro homem era um Éden também, mais belo que o esplêndido jardim de delícias. Sua consciência virgem e intacta, o mais doce refúgio da criação para o Criador, que lhe queria gozar tôdas as perfumadas maravilhas.

O sentido repleno da linguagem antropomórfica de Moisés, porém, como retamente o entenderam os Padres e tôda a tradição posterior, não se refere tanto à já notável beleza preternatural do primeiro homem quanto a uma característica bem mais preciosa e sugestiva. Como, de fato, muito bem notou Scheeben, se a integridade maravilhosa do ser de Adão realizava a harmonia de seu espírito com Deus, de modo absolutamente puro, imperturbado e total, ela contudo não o elevava a uma comunhão mais alta com êle, não fazia do seu amor divino e não mudava sua submissão de servo na de filho. A integridade purificava-lhe a natureza de tôda ferrugem, que lhe poderia advir da sua união com a matéria, e nada mais. O que verdadeiramente transfigurava todo o seu ser era uma grandeza nova, de ordem muito diversa, sobrenatural, ou melhor, divina: a graça.

O mesmo grande teólogo ousadamente descreveu esta realidade enorme, por si inconcebível, e de certo modo, até mesmo escandalizante, como "um oceano sobrenatural de luz que jorra do seio de Deus para a criatura, a fim de a fazer participante da natureza e da magnificência divinas, algo, por isso, para nós, de perfeitamente oculto e secreto, como a mesma natureza divina. Realiza-se, de fato, de algum modo, uma como que comunicação das íntimas produ-

http://www.obrascatolicas.com

c) A impassibilidade ou "donum impassibilitatis". O Concílio de Trento diz que os sofrimentos do corpo ("pœnas corporis") derivam do pecado (s. 5, c. 2. Denz. 789). A *Sagrada Escritura* descreve o estado primitivo da humanidade, como um estado "paradisíaco"; por certo, ao homem era imposto um trabalho, mas num jardim "de delícias" (Gên 2,15); sôbre êsse trabalho não pesava ainda o castigo, impôsto em seguida, da pena e do sofrimento; a atividade do homem não havia ainda recebido a maldição da esterilidade e do insucesso. O pecado, juntamente com a morte, trouxe também o sofrimento. Para encontrar um *fundamento* à impassibilidade, os Padres recorrem de bom grado à misteriosa árvore da vida, a qual, talvez, outra coisa não era, que o símbolo do dom que a mesma onipotência divina concedia, agindo quer interiormente na natureza do corpo, quer exteriormente, mantendo ausentes os males com sua Providência. Pense-se em todos os sofrimentos que eram evitados precisamente porque o pecado era ainda desconhecido. Certamente o corpo era um corpo terrestre e não um corpo glorioso, como o corpo ressuscitado descrito em I Cor 15,35-49.

d) O dom da ciência. — "Donum scientiæ". Deduz-se dos testemunhos bíblicos que Adão possuía uma grande ciência; êle conhece, e dá o nome aos animais (Gên 2,19 ss.) e o livro do Eclesiástico (17,5 ss.) narra como Deus criou no homem a disposição à ciência e à religião e como êle mesmo o instruíu na divina Sabedoria.

Os *Padres* exaltam mui freqüentemente esta ciência. Segundo S. Agostinho, Adão era mesmo incapaz de errar (De lib. arb. 3, 18, 52). Assim S. Tomás (S. th. I, 94, 4), o qual afirma que Adão possuía também uma ciência infusa (S. th. I, 94, 3). Isso torna difícil a explicação da queda de Adão, pelo que os teólogos modernos limitam essa ciência ao que eram *necessário* à condição da humanidade *de então*. Para S. Tomás o primeiro homem encontrava-se no estado de via e tinha a fé (como anjo provado, S. th. II-II, 5, 1); para Alexandre de Hales, ao invés, S. Boaventura, Mateus de Aquasparte, Adão gozava de uma contemplação intermediária entre a visão beatífica (quemdam modum contemplationis sublimioris). Assim já pensava também *Hugo de S. Vítor* (De Sacr. 1, 6, 12 e 15; todavia êle admite que "explicare difficile est").

Os teólogos, neste ponto, tratam também da questão da *origem da linguagem*. Mas, como disso nos não chegou documento algum histórico e a Escritura, por outro lado, nada nos diz a êste respeito, é difícil resolver o problema. Naturalmente a linguagem provém do espírito e não êste daquela. As fantasias da ciência atéia sôbre a evolução da linguagem, concebida segundo o método darwiniano, são às vêzes grotescas. No passado, alguns teólogos creram que a língua original fôra o hebraico, mas, segundo a moderna lingüística devemos abandonar essa opinião, pois o hebraico é uma língua derivada.



3. A justiça original, dom do gênero humano. — O complexo dos dons sobrenaturais que constituem a justiça original, de que fazem parte, segundo S. Tomás e a opinião comum dos teólogos, a graça santificante e as virtudes teologais, como também os dons de integridade, — a graça de fato é o *princípio* e a raiz dos outros dons — (S. th. I, 95, 1) — Adão os possuiu como cabeça do gênero humano para transmiti-los aos seus descendentes (verdade católica).

O Concílio de Trento supõe esta verdade, quando diz: "Adam non sibi soli, sed etiam nobis sanctitatem et justitiam *perdidisse*". A Escritura afirma que nós reconquistamos em Cristo o que em Adão tínhamos perdido. Os Padres, porém, também, tratando da justiça original, falam com S. Agostinho, de uma "justitia naturalis" porque pensam que ela deveria transmitir-se com a natureza, como um "bonum naturæ" superior, no sentido que já explicamos. Compreende-se assim a grande importância da ordem que punha Adão à prova e a gravidade da culpa. Sôbre o *modo* como se teria transmitido aos pósteros a justiça original, é apenas possível conjecturar. De qualquer forma, sua medida teria dependido da gratuita liberdade de Deus, enquanto a geração humana teria cooperado à transmissão como uma espécie de sacramento. S. Tomás assim exprime o seu pensamento: "Quod quidem donum (just. orig.) quodammodo fuit *naturale*, non quia quasi ex principiis naturæ causatum, sed quia sic fuit homini datum, ut is simul cum *natura* propagaretur" (C. Gent. 4, 52).

**Leitura.** — *Adão, filho de Deus.* "O texto sagrado do Gênesis, antropomorfizou os estados inefáveis de consciência do primeiro homem, narrando com altíssima poesia, as doces conversações com Deus no Êden. Não excluímos que entre Adão e Deus pudessem existir também contatos sensíveis: êles não são, porém, necessários para representar-nos a arcana e inefável familiaridade dêsses encontros. O espírito do primeiro homem era um Êden também, mais belo que o esplêndido jardim de delícias. Sua consciência virgem e intacta, o mais doce refúgio da criação para o Criador, que lhe queria gozar tôdas as perfumadas maravilhas.

O sentido repleno da linguagem antropomórfica de Moisés, porém, como retamente o entenderam os Padres e tôda a tradição posterior, não se refere tanto à já notável beleza preternatural do primeiro homem quanto a uma característica bem mais preciosa e sugestiva. Como, de fato, muito bem notou Scheeben, se a integridade maravilhosa do ser de Adão realizava a harmonia de seu espírito com Deus, de modo absolutamente puro, imperturbado e total, ela contudo não o elevava a uma comunhão mais alta com êle, não fazia do seu amor divino e não mudava sua submissão de servo na de filho. A integridade purificava-lhe a natureza de tôda ferrugem, que lhe poderia advir da sua união com a matéria, e nada mais. O que verdadeiramente transfigurava todo o seu ser era uma grandeza nova, de ordem muito diversa, sobrenatural, ou melhor, divina: a graça.

O mesmo grande teólogo ousadamente descreveu esta realidade enorme, por si inconcebível, e de certo modo, até mesmo escandalizante, como "um oceano sobrenatural de luz que jorra do seio de Deus para a criatura, a fim de a fazer participante da natureza e da magnificência divinas, algo, por isso, para nós, de perfeitamente oculto e secreto, como a mesma natureza divina. Realiza-se, de fato, de algum modo, uma como que comunicação das íntimas produ-

http://www.obrascatolicas.com

ções divinas à criatura enquanto Deus lhe imprime a imagem de seu Filho, como participação da sua natureza, regenerando-a e inspira-lhe novamente seu próprio Espírito, unindo-a a si mesmo na mais íntima e sobrenatural comunhão de vida e de amor possíveis, um renascimento e uma comunhão que, pela sua incomensurável superioridade, são para a criatura tão secretos e escondidos, como a geração do Filho eterno e a expiação do Espírito Santo. O mistério de Deus na criatura é justamente o fluxo do que está oculto no seio e no coração de Deus para a criatura e uma elevação da criatura da baixeza e do afastamento de Deus, até seu seio e seu coração; até o seio de Deus, enquanto ela, por Êle regenerada, iluminada pela sua luz e replasmada sôbre sua figura; até o coração de Deus, enquanto ela é vivificada por seu mesmo Espírito, abrasada pelo seu calor e fundida com êle num mesmo ser" (I misteri del cristianesimo, § 32).

Tocamos assim o vértice da grandeza de Adão, a centelha que ardia no seu barro sem o fundir, dando-lhe, ao contrário, a transparência de um alabastro; — a *graça*. Depois do pecado algo se apagou em Adão: era o halo de luz da amizade de Deus que o abandonava às brumas da sua carne perturbada, a mesma luz que, refletida de coisa em coisa, fazia risonha e alegre tôda a criação: a *luz de Deus que morava nêle*.

Todos os dons de que falamos até aqui, dons concernentes ao corpo e ao espírito de Adão, eram os apanágios desta nobreza essencial, que lhe fôra conferida. *Ela o transumanava em Deus: não só o angelizava, endeusava-o.* Era uma como que transubstanciação da sua natureza. Embora esta não fôsse destruída, era, porém, como que assumida, no seu princípio vital e nas suas faculdades, por um princípio superior e por faculdades superiores: as da mesma natureza e da vida divinas.

Por ela Adão era o "deus deificado" do Éden.

Mas esta graça era apenas o resplendor do Cristo futuro sôbre o primeiro homem. Resplendor que teria devido cair sôbre a face de todos os seus descendentes. Resplendor do Filho unigênito e natural, sôbre filhos inúmeros da adoção. *Por ela Adão era a primeira célula da humanidade divinizada, isto é, do Corpo Místico de Cristo". Carlos Falconi,* L'umanità e il Cristo, pp. 65-67, ed. di Communità, Milano, 1949.

## III. - Queda do homem

### § 76. O pecado pessoal de Adão.

**1. Os nossos progenitores não conservaram a justiça original, mas a perderam com uma culpa grave. — (*De fé*).**

**Explicação.** — Nossos progenitores haviam recebido a justiça original não como um bem inalienável, mas como um dom gratuito, que lhes dava a possibilidade de alcançar um estado definitivo mais perfeito. Encontravam-se ainda, não obstante sua íntima união com Deus, no estado de prova, próprio da vida de fé; mas não superaram a provação e caíram em grave culpa. Foi esta, antes de tudo, pessoal, e, como tal, não teria tido nenhum caráter geral, dogmático, se o pecado de Adão em particular, não fôra a um só tempo o pecado do chefe da estirpe humana. Sob êsse ponto, foi também pecado hereditário (peccatum originale). Precisamente, por isso, exerce uma causalidade sôbre a transmissão do pecado, pelo que os teólogos o chamam *de pecado originante*: "Peccatum originans causat peccatum originale".



O pecado de Adão foi definido quando, muitas vêzes foram definidas as conseqüências que teve para o próprio Adão. Foi o que se verificou no Sínodo de *Cartago* em 418 (can. 1, Denz. 101) e por fim no Concílio de Trento: "S. q. non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim *sanctitatem et justitiam,* in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi *iram et indignationem* Dei atque ideo *mortem* quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte *captivitatem* sub ejus potestatem, qui mortis deinde habuit imperium, h. e. diaboli, totumque Adam per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, a. s. = Se alguém não reconhecer que o primeiro homem Adão, tendo transgredido no paraíso o preceito divino, perdeu imediatamente a santidade e a justiça na qual fôra constituído e que por essa transgressão incorreu na ira e na indignação de Deus e por isso na morte, com que Deus o tinha antes ameaçado, e com a morte, na escravidão do demônio, que da morte teve o império, e que por aquela infidelidade todo Adão, a alma e o corpo, ficou corrompido, seja excomungado" (s. 5, can. 1, Denz. 788). Aqui é definido o *pecado* com suas *conseqüências*.

**Prova.** — A narração bíblica da queda é conhecida por todos (Gên 2,17 e 3,1-24). Até que ponto esta narração é histórica e até que ponto há o revestimento alegórico de um fato histórico, cumpre à exegese estabelecê-lo. Cfr. § 62 e Denz. 2123.

Atualmente os teólogos estendem assaz a interpretação alegórica. Todavia, os autores católicos, pelo menos, afirmam o *caráter histórico* da queda. Uma interpretação puramente simbólica da narração da queda, destruiria não só a doutrina do pecado original, mas também a da Redenção. Contra essa interpretação alegórica, devemos afirmar energicamente que a Escritura mesma não pretende explicar a culpabilidade geral do gênero humano mediante um fato simbólico, e sim narrar a queda histórica e real do primeiro homem. Com a afirmação precedente de que Adão por sua natureza é pó e terra, a Bíblia já prepara a história da sua queda. Adão era pó e da sublime dignidade a que fôra elevado, volta a ser pó: ambos êstes fatos são verdadeiros. Se é real a morte, não é menos real a culpa de Adão que a causou

O Antigo Testamento, após a narração dos primórdios, por muito tempo, não fala da primeira queda. É preciso esperar seus últimos livros, para reencontrarmos a idéia do pecado primitivo e suas conseqüências. O livro da Sabedoria supõe o pecado,

http://www.obrascatolicas.com

ao apresentar a morte como sua conseqüência (2,23-24; cfr. 1,13-14; 10,2-3). Do mesmo modo o Eclesiástico, ao fazer consistir a essência do primeiro pecado no orgulho: "O início de todos os pecados é o orgulho" (10,14,15). Aludindo a Eva diz: "Da mulher teve princípio o pecado" (25,33), e o livro de Tobias: "Do orgulho teve princípio tôda perdição" (4,14).

S. Paulo fala da queda original com o mesmo realismo histórico usado pelo Antigo Testamento: "Eu temo que, como a serpente, com sua astúcia seduziu Eva, assim venham a ser corrompidos e desviados também vossos pensamentos" (II Cor 11,3). "Adão foi formado por primeiro, e Eva, depois; e não foi Adão seduzido, mas a mulher, deixando-se seduzir, tornou-se culpada de transgressão" (I Tim 2,13-14). Além disso o Apóstolo põe o pecado de Adão como base de explicação do pecado original, no célebre texto da carta aos Romanos, que examinaremos a seguir (15,12; cfr. 8,19-22). Parece que nosso Senhor queria aludir ao primeiro pecado, quando chama o demônio de "homicida desde o princípio" (Jo 8,44). "Quem faz o pecado é do diabo, porque o diabo pecou desde o princípio" (I Jo 3,8).

Os Padres geralmente, explicam a natureza do primeiro pecado, pondo em foco, de conformidade com as indicações da Bíblia, o orgulho e a desobediência; notam também a estultícia dos progenitores diante da astúcia do demônio. Sòmente alguns, como *Clemente Alexandrino* (Strom. 3, 14) e *S. Ambrósio* (De Parad. 2, 11) pensam num pecado sexual, que consistiu no uso prematuro do matrimônio contra a vontade de Deus; êles motivam sua opinião, com a sentença pronunciada contra Eva, condenada a gerar os filhos na dor, e com o fato de os progenitores, depois da queda, sentirem despertar o pudor em seus membros. Esta opinião, admitida mesmo por alguns teólogos recentes, não se conforma à narração do *Gênesis,* segundo a qual Adão recebeu de Deus imediatamente, a mulher como espôsa, e como tal a conheceu. Ser "uma só carne", é desde então o seu destino. Pelo que, com razão observa agudamente *Göttsberger*: "O primeiro dever da mulher, claramente indicado e conhecido por Adão, torna impossível, à parte tôda e qualquer outra consideração, explicar o pecado do paraíso terrestre, como um pecado sexual" (Adam und Eva, ed. 3, 1912, p. 25).

Entre os Escolásticos, o Cardeal *Caetano,* de tendências um tanto pessoais, afirma ter-se o fato da queda, no seu complexo desenvolvido, não exteriormente, mas no interior do espírito. Êle afastou-se assim da opinião geral dos teólogos, mas a Igreja não viu na sua idéia um perigo para o dogma pelo que o deixou em paz. Por outro lado, há nesta opinião a idéia muito justa de que o pecado de origem, como todos os pecados, desenvolve-se, em última análise, no fundo dos corações. Na culpa é preciso sempre antepor o elemento psicológico ao elemento exterior, pois há pecados que se cometem sem a participação do corpo, ao passo que nenhum pecado é possível sem a intervenção do espírito. Quanto à serpente, um teólogo moderno, o jesuíta *Bachelet,* exprime-se nestes têrmos: "É preciso reconhecer dois fatos: antes de tudo, que a Igreja não rejeitou a opinião de Caetano; em segundo lugar, que, para o dogma da queda que tem de essencial para a vida cristã, pouco importa fôsse a serpente um *instrumento* real ou um *símbolo* de Satã. O que a Igreja afirma, ou supõe necessàriamente na sua doutrina dogmática definida, é o fato da prova, querida por Deus, *o fato da tentação diabólica por êle permitida e o fato da desobediência com que Adão e Eva se tornaram culpados*" (Le péché originel, Paris, 1909, vol. I, p. 14).



O *pecado de Eva* foi cometido por primeiro (Eclo 25,33), mas assumiu importância dogmática só porque arrastou à culpa Adão, o chefe do gênero humano. O pecado de Eva é também de explicação mais fácil que o de Adão. O que a Bíblia conta, refere-se sobretudo a Eva. Não podemos aqui analisar a narração psicològicamente tão fina e profunda da tentação de Eva e da sua queda, as astutas palavras do diabo e a resposta hesitante da mulher. Esta narração desenha o drama do Gênesis e da consumação de todo pecado humano. Deus proibira o mal, o homem conhecia tal proibição e todavia, transgrediu-a; mas teve, primeiro, de um modo ou de outro, de abalar a autoridade de Deus. Em todo pecado grave há sempre uma parte de *incredulidade* teórica ou pelo menos, prática. Precisamente neste sentido, S. Agostinho, que dedica longas explicações ao pecado original, interpreta o pecado de Eva: "Não se pode chegar a cometer uma obra má, se não houver primeiro a *vontade* má. Princípio da má vontade é a soberba. A soberba, isto é, a grandeza perversa, existe quando o ânimo, abandonando aquêle primeiro princípio, ao qual sempre deve aderir, considera-se e torna-se, por assim dizer, princípio a si mesmo" (Civ. 14, 13, 1).

O *pecado de Adão,* embora se deva considerar assaz grave, alguns teólogos tem-no como menor do que o de Eva; tratar-se-ia, segundo êles, não tanto de incredulidade, de apostasia de Deus, como de fraqueza diante de Eva (Suárez). Outros, porém, como *Belarmino,* pensam que no fundo se trata justamente de um pecado de incredulidade (De amiss. grat. 3, 9). Não é na mulher que Adão acredita, mas na serpente, ou pelo menos, nas suas palavras repetidas por Eva. A questão, se teríamos caído também, se sòmente Eva tivesse pecado, foi suscitada bem depressa pelos teólogos (*H. A. Gietl,* Die sentenzen Rolands, 1891, p. 125).

A gravidade do pecado deduz-se, quer do seu castigo — perda da graça santificante e dos dons de integridade, — quer da gravidade da ordem divina e da facilidade em cumpri-la.

*S. Tomás,* dedica ao pecado original três questões: a primeira trata do pecado em si mesmo, a segunda, do castigo e a terceira, da tentação dos nossos primeiros pais (S. th. II-II, 163-165). Já S. Agostinho escrevera: "Peccatum (Adæ) multo est grandius quam judicare



http://www.obrascatolicas.com

non possumus" (De nupt. et concup. 2, 34, 58); "ineffabiliter grande peccatum" (Opus imp. 1, 105). Com Ecl 10,15, êle o chama de "superbia, apostatare a Deo" (De nat. et grat. 29, 33). S. Tomás participa dessa idéia e afirma ser o pecado de Adão um grande ato de orgulho que o levou a querer ser semelhante a Deus e a se tornar tal, de modo indevido. Não se tratava de uma igualdade de essência, pois nossos progenitores deviam perceber ser isso impossível, mas de uma igualdade de conhecimento e de uma felicidade fora de Deus. Em suma, êle cometeu, diríamos nós hoje, um pecado de "naturalismo"; não querendo receber de Deus a norma de sua própria vida, julgou poder bastar-se a si mesmo (auto suficiência), viver livre e felizmente sua vida.

**2. Conseqüências do pecado pessoal.** — O *Concílio de Trento* diz que Adão, com o pecado, perdeu imediatamente a *santidade* e a *justiça* que possuía, incorreu na *ira* e *na indignação* de Deus, caiu sob o *castigo da morte* e da *escravidão de Satã* e sofreu uma *corrupção no corpo e na alma* (S. 5, can. 1).

A *Sagrada Escritura,* mesmo sem apresentar essas conseqüências tão sistemàticamente, delas fala claramente no curso da narração. A *perda da graça santificante* é conseqüência de todo pecado grave e, portanto, com maior razão, do primeiro. Adão sentiu-se imediatamente indigno da aproximação e da familiaridade com Deus e se ocultou. Deus o confirmou nesse sentimento (Gên 3,11) e o expulsou do paraíso terrestre; esta separação exterior é um símbolo de afastamento interior: Adão é objeto da indignação divina.

A *perda da integridade da natureza* manifesta-se no improviso despertar da concupiscência (Gên 3,7) e na sentença de *sofrimentos e morte* pronunciada por Deus contra Adão e Eva (Gên 3,15-19; cfr. 2,17), sentença particularmente grave para a mulher e pelas penas especiais a ela infligidas (Gên 3,16). S. Paulo fala da morte e da condenação infligidas a Adão e à sua descendência pelo pecado (Rom 5,16-18).

Os *Padres* repetem êstes conceitos, sublinhando a perda da graça e do Espírito Santo e especialmente o domínio de Satã sôbre o mundo não redimido, como também a morte e a concupiscência. Êstes dois últimos efeitos são particularmente focalizados na polêmica antipelagiana.

A *Escolástica* salienta a conveniência dos castigos infligidos a Adão e Eva e encontra plena correspondência entre o castigo e o pecado de orgulho. A rebelião a Deus foi imediatamente seguida pela rebelião na natureza mesma, pela insubordinação das potências inferiores às superiores, pelo conflito entre corpo e alma. Assim também demonstra-se a conveniência — com relação ao seu pecado e ao seu sexo — dos castigos com que foram punidos pessoalmente os nossos progenitores (S. th. II-II, 164, 1, 2).

*Adão,* não obstante seu grave pecado, permanece capaz de redenção e, segundo a opinião dos teólogos, baseada numa passagem não muito clara, porém, do livro da Sabedoria (10,2), foi logo novamente justificado por Deus, em vista do seu arrependimento. S. Paulo ensina expressamente (Rom 2,14 ss.; 7,14-25) que o homem decaído conserva ainda a vontade e o desejo do bem. S. Anselmo pensa que Deus demonstrou para com Adão uma particular benevolência e já S. Agostinho, contra Taciano, afirmara, juntamente com outros Padres, que Adão se salvou (merito creduntur per Domini sanguinem ab extremo supplicio liberati, De peccat. merit. 2, 34, 55). Veja-se Dict. de théol. cath. t. 1, 379. *Na Missa siríaco-antioquena* encontramos citados entre os santos, Adão e Eva. Todavia, a Igreja ocidental não conhece um culto aos nossos progenitores; seus nomes foram, na Igreja medieval, introduzidos no catálogo dos Santos não se sabe por quem.



## § 77. O pecado original.

**1. O pecado de Adão, enquanto pecado do chefe do gênero humano, transmitiu-se a tôda sua posteridade. — (*De fé*).**

Explicação. — Primeiros a negar, de modo geral, o pecado original foram os *Pelagianos.* Viam êles no pecado original, não uma culpa transmitida a todos os homens, mas simplesmente uma falta pessoal de Adão. O prejuízo causado pelo pecado do primeiro homem, não seria senão o mau *exemplo* dado à humanidade, e precisamente enquanto mau exemplo, e não enquanto culpa, *êsse* pecado influiria sôbre nós (imitatione, non propagatione). Nem mesmo dar-se-iam conseqüências penais do pecado original, pois a concupiscência, a dor, a morte, seriam também fatos ligados à natureza do homem, não conseqüências do pecado. O batismo das crianças não é, por isso, necessário para a vida eterna (vita æterna), mas sòmente para plena bem-aventurança do reino dos céus (regnum cœlorum). A Igreja reagiu prontamente nos Concílios de *Milevi* (416) e de *Cartago* (418, Denz. 102). Com a "Epistola tractoria" do Papa *Zózimo,* no Concílio de *Éfeso* (431, Denz. 129 ss.), no II Concílio de *Orange* (529, Denz. 174-175). Quando Abelardo renovou êste êrro, foi punido pelo Concílio de *Sens* (1140), que condenou a proposição "quod non contraximus culpam ex Adam, sed pœnam tantum" (Denz. 376).

O *Concílio de Trento* definiu, contra os *Socinianos,* e em certo sentido também contra Zwinglio, e contra o racionalismo em geral: "S. q. Adæ prævaricationem *sibi soli* et non ejus *propagini* asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inobœdientiæ peccatum *mortem et pœnas* corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod

http://www.obrascatolicas.com

mors est animæ, a. s. = Se alguém disser que o pecado de Adão prejudicou a êle sòmente e não à sua descendência e que a santidade e a justiça recebidas de Deus não as perdeu, também para nós, mas sòmente para si, e que em se tornando pecador, transmitiu ao gênero humano a morte e as penas do corpo sòmente, não também o pecado que é morte da alma, seja anátema" (s. 5, can. 2, Denz. 789). Assim não só a *pena,* mas também o *pecado* enquanto é morte da alma, transmitiu-se a todos os descendentes de Adão. * Note-se, porém, que atribuindo a idéia do pecado, tanto ao herdado ou original, quanto ao cometido ou atual, é atribuída em sentido analógico, não unívoco. Isso é suficiente para fazer derrocar um cúmulo de mal entendidos. *

**Prova.** — O pecado original é atestado claramente pela primeira vez, por S. Paulo, o Antigo Testamento contém no máximo, algumas alusões obscuras. Uma delas pode ser considerada a corrupção culpável que se difundiu, logo após o pecado, na humanidade e a sanção que se lhe seguiu. (Caim; o dilúvio); "os sentimentos e os pensamentos do homem são maus *desde sua juventude*" (Gên 8,21; cfr. 6,5,12). Encontram-se muitas e freqüentemente, no Antigo Testamento, expressões de lamento sôbre a difusão geral do pecado (III Rs 8,46; Jó 15,14; Prov 20,9; Eclo 40,1-11; Ecl 7,21; Sl 13,3).

Jamais, porém, faz-se derivar êsse estado de coisas do *pecado de origem,* embora a êle se vincule tantas vêzes a morte (Eclo 25,33; Sab 2,24). A passagem tantas vêzes citada do Sl 50,7, fala de concepção "no pecado e na iniqüidade", mas trata-se provàvelmente de pecados pessoais dos *pais* e não do pecado herdado de Adão. Em Jó 14,4 o texto é obscuro: sem dúvida é interpretado como alusivo à corrupção geral, de que tantas vêzes fala o Antigo Testamento. Enquanto os livros canônicos da Antiga Lei falam tão pouco do pecado original, os *apócrifos* difundem-no freqüentemente (Dict. de théol. cath. t. XII, coll. 292-305). De resto, encontram-se nesses livros amplas e várias especulações sôbre o pecado de Adão e Eva, sem, porém, surgir jamais a noção cristã do pecado original (*Tixeront,* op. cit. I, pp. 39 ss.). "O tu quid fecisti, Adam? Si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus, sed et nostrum, qui ex te devenimus" (IV Esdr 7,118). Impõe-se, todavia, notar que o pensamento teológico judaico hodierno não conhece a idéia de um pecado original. No judaísmo posterior aparecera a noção de um "instinto mau" inato (jezer hara), ou de um "cor malignum". Cfr. *C. Bonsirven,* Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo, pp. 72-74, Marietti, Torino, 1950.

*Jesus* supõe o estado de culpa geral, sem, porém, uni-lo a Adão: "Ninguém é bom senão Deus sòmente" (Mc 10,18). O escopo da sua vida é a conversão dos pecadores (Mc 2,17). Todos são pecadores: "quod natum est ex carne caro est" (Jo 3,6). Por isso todos devem ser regenerados no Espírito se querem entrar no reino de Deus (Jo 3,3,5). O Pai deu o Filho para a salvação de tôda a humanidade (Jo 3,16-17). Sòmente através dêle alcança-se o Pai (Jo 14,6). "Quem crê no Filho tem a vida eterna, quem se recusa a crer no Filho, não verá a vida, mas a ira de Deus ficará sôbre êle" (Jo 3,36). Jesus ensina a todos a pedir perdão dos próprios pecados (Mt 6,12; Lc 11,4).



*Donde* vem esta culpabilidade geral? Jesus indica muitas vêzes a tentação causada por *Satã* (Mc 4,15; Mt 13,39; Lc 22,3; Jo 13,2,27), ou proveniente de outros homens (Mt 18,6-8), ou da própria sensualidade (Mt 18,8-10); mas a raiz verdadeira é o "coracão", são as más disposições pessoais (Mt 12,33-35; 15,18-19; Lc 6,45; Mc 7,15,20-30). O "vitium naturæ" surge claramente na advertência de se cortarem os maus membros (Mc 9,42-47). Mas tôdas as vêzes que fala do pecado e das suas origens, Jesus limita-se pràticamente ao pecado *pessoal,* sem remontar ao pecado de Adão. Não é próprio do ensinamento de Cristo, desenvolver longamente as doutrinas; ao contrário, *S. Paulo* tem uma tendência clara a isso. Diz-se que tenha extraído dos apócrifos a doutrina do pecado original. Mas o seu paralelo entre Cristo e Adão é tipicamente original e contém o germe desta doutrina. Suas célebres palavras (Rom 5,12) podem ter dupla interpretacão, sem que, porém, com isso o pensamento central seja essencialmente alterado: "Per unum hominem *peccatum* in hunc mundum intravit, et *per peccatum mors*, et ita in omnes homines *mors pertransiit*, in quo omnes peccaverunt = Pela culpa de um só homem entrou o pecado neste mundo e depois do pecado a morte e assim, a morte estendeu-se a todos os homens porque todos pecaram" ( *ωσπερ δι' ενος ανθρωπου η αμαρτια εις τον κοσμον εισηλθεν, και δια της αμαρτιας ο θανατος, και ουτως εις παντας ανθρωπους ο θανατος διηλθεν, εφ'ωπαντες ημαρτον* ) [1].

1 "O prejuízo causado ao gênero humano pelo pecado de Adão, consiste na transmissão, não só da morte e das penas do corpo, senão também do pecado, já que todos os homens nascem pecadores. É a tese de S. Paulo, que não se encontra, contudo, nem na Escritura do Antigo Testamento, nem na teologia hebraica antiga... O homem fôra privado dos privilégios de que Adão havia gozado; todavia, não se havia determinado se a perda de tais privilégios possuía a natureza de um pecado. Para afirmá-lo, fazia-se, antes de tudo, necessário ter uma idéia clara dêsses privilégios, que consistiam essencialmente na amizade de Deus e saber que Deus estabelecera enriquecer todos os homens, por forma tal, que a ausência da graça fôsse nos filhos de Adão, verdadeira privação. Impunha-se, além disso, conceber Adão, qual chefe responsável da humanidade, constituído por Deus depositário dos bens sobrenaturais, de sorte que sua culpa fôsse a de todos. Ora, essas noções de graça, de vida divina, de Providência sobrenatural para todos os homens, só foram bem conhecidas à luz da Redenção. É em oposição a Cristo, fonte da graça, que Adão foi melhor compreendido, como fonte do pecado... A doutrina completa do pecado original, é, portanto, uma doutrina cristã, que o Antigo Testamento não podia sugerir, senão em sentido amplo". *M.-J. Lagrange,* Épître aux Romains, Paris, 1916, pp. 114-115.

http://www.obrascatolicas.com

*Exegese.* A interpretação seguida por S. Agostinho e pela maioria dos autores considera *εφ' ω*, "in quo" um *relativo*, que se refere a *ενος ανθρωπου*, "um só homem". Segundo esta interpretação, o dogma resultaria *formalmente*: todos os homens sofrem pelo pecado de Adão, porque nêle todos pecaram. Diz *S. Agostinho*: "In quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt" (De peccat. merit. et rem. 1, 10, 11). "Ex quo tempore... profecto universa massa perditionis facta est possesio perditoris" (De peccat. orig. 2, 29, 34). Essa interpretação é confirmada pela passagem paralela da I Cor 15,22: "Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur". Todos morrem "em Adão", isto é, por causa de Adão; conseqüentemente, todos pecaram "nêle", porque segundo Rom 5,12, a morte é conseqüência do pecado. A morte em Adão exige, portanto, segundo S. Paulo, o pecado de Adão. Assim explicam também os Padres e os teólogos, fundando-se sôbre o texto da vulgata. E essa interpretação tradicional é seguida pelo *Concílio de Trento,* o qual só se refere a êsse versículo (s. 5, c. 2). O mesmo paralelo entre Cristo e Adão — considerados como dois princípios aos quais todos os descendentes estão unidos e dependentes — requer uma símil solução. Como *de um* vem-nos a morte, assim *do outro* nos vem a vida.

Admitindo-se, porém, com os Protestantes e com alguns católicos, com A. Maier, Bisping, Corluy, Cornely, Schanz, que "in quo" é igual a "quoniam", *εφ ω = επι τουτω οτι* = "porque", se se lhe dá, isto é, um *causal,* poder-se-ia entender a frase, "porque todos pecaram", antes de tudo, ou também ùnicamente, no sentido de que, todos pecaram *pessoalmente* e que, portanto, o pecado de Adão, reduz-se simplesmente a um mau exemplo... O *contexto* porém, leva-nos ao primeiro sentido. De fato, continuando o paralelo, S. Paulo diz que, "pelo pecado de um só, houve uma condenação que feriu a todos os homens... pela desobediência de um só homem, todos os outros foram constituídos pecadores" (vv. 18 e 19). A ação de Adão é sempre apresentada como causa (*δια* por) da nossa perdição. Por isso, a *morte* reinou também sôbre os que não pecaram *pessoalmente* (v. 13); êles, sem pecado próprio, eram já pecadores em Adão, seu chefe. Não se pode, portanto, duvidar, da exatidão da interpretação católica.

**Os Padres.** — É ensinamento geral dos Padres, a partir de S. Justino, que a humanidade tornou-se de algum modo culpada do pecado de Adão; com razão, pois, S. Agostinho apelou para a tradição. *S. Justino* diz que Cristo morreu "pelo gênero humano, que fôra arrastado por Adão à morte e à tentação da serpente" (Dial. 88). *S. Irineu* vê na queda de Adão a queda da humanidade, de acôrdo com sua teoria de recapitulação (Adv. h. 3, 18,1-2) e assim se expressa: "Nós ofendemos a Deus no primeiro Adão, desobedecendo à sua ordem e fomos reconciliados com êle no segundo Adão, tornando-nos obedientes até à morte, pois que não éramos devedores para com outro, mas para com aquêle cuja ordem no princípio transgredíramos" (Adv. h. 5, 16, 3). *Orígenes* fala freqüentes vêzes do pecado original: "Todos morrem em Adão e assim, todo o universo decaiu e necessita ser reerguido, a fim de que todos sejam novamente vivificados no Cristo" (In Jer. hom. 8, 1, Migne, 13, 337). Nota o uso de se batizarem as crianças e insiste sôbre o caráter de culpa do pecado original, pois de outro modo, a graça do batismo seria inútil aos pequeninos (In Lev. hom. 8, 3, Migne, 12, 496). Procurando aprofundar a causa da transmissão hereditária do pecado original, manifesta muitas vêzes a idéia de que nós estávamos todos incluídos em Adão nosso chefe (In ep. ad Rom. 5, 1; Migne, 14, 1003 ss.).



*Tertuliano* criou, também aqui, a terminologia, falando "de pecado de origem" (vitium originis), de "pecado de natureza" (vitium naturæ). "O mal da alma, independentemente do seu aumento por obra da sedução do espírito maligno, deriva da prevaricação inicial e é de algum modo natural" (De anima 41). Êle distingue entre pecado original e pecado pessoal. *S. Cipriano* devia justificar o batismo das crianças. Se são admitidos ao batismo os grandes pecadores, "tanto menos se deve dêle excluir a criança, que ainda não pecou, se não porque, nascida na carne, segundo Adão, contraiu neste primeiro nascimento, o contágio da antiga morte; ela pode receber tanto mais fàcilmente a remissão dos pecados, visto não lhe serem perdoados pecados pessoais, mas estranhos" (Ep. 64, 5, Migne, 3, 1054). *S. Atanásio* referindo-se, como muitos outros Padres, ao Salmo 50,7, escreve: "Todos aquêles que nascem de Adão, são concebidos na iniqüidade, porque decaídos, por causa da condenação de seu progenitor" (Ep. in Ps. 50,7). *S. Ambrósio* representa o agostinismo, antes de S. Agostinho. Para êle nós todos estamos vinculados por um "liame hereditário de pecado" (hereditarium vinculum). Retomando o pensamento de Orígenes escreve êle: "Fuit Adam et in illo fuimus omnes: periit Adam et in illo omnes perierunt" (Exp. in Lc. 7, 234). Mais preciso ainda é o *Ambrosiaster*: "evidentemente todos pecaram em Adão, como em massa. De fato, como êle arruinou a si mesmo com o pecado, assim todos aquêles que êle gerou, nasceram no pecado. Por isso, nós todos somos pecadores por êle, pois descendemos dêle" (Migne, 17, 92).

Os *Capadócios,* como em geral os *Gregos,* mais que do pecado ou da culpa original, falam das conseqüências do pecado de Adão, isto é, dos sofrimentos e da morte, do êrro e da concupiscência e da privação da graça. *S. Cirilo de Jerusalém* chega mesmo a dizer: "que a alma antes de vir ao mundo não tem pecado, mas depois de ter vindo ao mundo, sem pecado, nós pecamos com a nossa livre vontade" (Cat. 4, 19). *S. João Crisóstomo* expressa-se muitas vêzes em idêntico sentido (cfr. In ep. ad Rom. hom. 10, 1 e 3). Se os Gregos acentuam tão energicamente o pecado, como pecado pessoal, fazem-no para se opor ao perigo do *Maniqueísmo*: o pecado é um ato livre do indivíduo, não emanação de uma potência tenebrosa. É mister ter presente esta preocupação apologética para interpretar retamente S. Cirilo e S. João Crisóstomo, os quais devem, por outro lado, combater o êrro da

http://www.obrascatolicas.com

preexistência das almas. Enfim, o pecado original não se adapta muito à noção corrente do pecado, enquanto ato da vontade livre. Desta forma, portanto, *S. Agostinho* não foi o inventor da doutrina do pecado original, pois cita como seus predecessores, entre outros, Irineu, Cipriano, Hilário, Ambrósio, Gregório Nazianzeno, Inocêncio, Crisóstomo, Basílio, Jerônimo (C. Jul. 2, 10, 33).

*O pecado original segundo S. Agostinho.* Êle afirma claramente que o pecado original não é sòmente uma *pena* — aspecto sôbre o qual se havia particularmente insistido antes dêle — mas também uma *culpa,* por êle considerada antes de tudo, na transgressão de *Adão.* A ação livre do primeiro homem era, ao mesmo tempo, a de todo o gênero humano que, como já dizia Ambrósio, estava incluído em Adão, como uma unidade. "Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus" (Civ. 13, 14). "Et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum cum adhuc *non utantur arbitrio voluntatis,* non absurde vocatur etiam *voluntarium, quia ex prima honius mala voluntate contractum,* factum est quodammodo hereditarium" (Retract. 1, 13, 5). Sem vontade não há pecado: "Nullo modo est peccatum si non est voluntarium" (De vera relig. 14, 27). Efeito permanente desta má vontade é a *concupiscência,* na qual S. Agostinho vê a prova, por assim dizer, tangível do pecado original. Parece-lhe absurdo que o domínio que ela exerce ora sôbre a natureza humana, tenha sido possível no início. Neste sentido a má vontade encontra-se em tôda a natureza humana (vitium naturæ humanæ). Êle prefere usar o têrmo pecado original, em lugar de pecado de natureza, seja porque a heresia gnóstico-maniquéia procurara a raiz de todo pecado na natureza sensível, seja porque os Pelagianos o consideravam suspeito de Maniqueísmo.

Êle conserva, portanto, o justo meio entre os dois erros antropológicos então dominantes. De um lado o *Pelagianismo* afirmando que a natureza humana não sofreu nenhuma corrupção, que é de per si indiferente, apta para o bem e para o mal, e constrói tôda a moralidade ùnicamente sôbre a livre vontade individual. Por outro, o *Maniqueísmo* afirmando que a natureza como tal, na sua constituição física e criada, é má, sendo a única fonte de pecado, dela emanando necessária e naturalmente. S. Agostinho afirma que a natureza decaída é dominada por más tendências, rejeita porém, energicamente, a necessidade física e natural do pecado original, porque, sem alguma liberdade, não pode haver nem pecado nem culpa. Defende-se assim da recriminação de Maniqueísmo que lhe fazem os Pelagianos.

Outra objeção, mais forte, porém, a êle dirigida, era assim formulada: Os batizados não estão livres de concupiscência; é preciso, portanto, afirmar que o batismo não opera nenhuma renovação íntima e que o pecado original não é eliminado, mas sòmente coberto. Também os Reformadores interpretam assim o pensamento agostiniano, pelo que o Concílio de Trento teve de punir com a excomunhão êsse modo de ver (non tolli peccatum sed tantum radi, s. 5, can. 5). S. Agostinho responde que a concupiscência permanece, sem dúvida



no batizado e é sempre um mal, como está dito em Rom 7,7-25, mas perde no batizado o caráter de culpa. "No homem regenerado a concupiscência já não é um pecado, quando o homem não lhe segue as tendências para as obras ilícitas..., todavia, segundo certo modo de dizer, chama-se ainda pecado, porque do pecado procede e quando vitoriosa, comete o pecado" (De nupt. 1, 23, 25). A concupiscência permanece, no homem regenerado, mas o seu domínio é quebrado e substituído pelo domínio do Espírito. Ela põe-nos à prova (conflictus ejus ad agonem relictus est) e faz-nos experimentar com seus movimentos, que o domínio do Espírito em nós ainda não é perfeito.

**A razão.** — S. Tomás pensa: "quod peccati originalis in humano genere *probabiliter quaedam signa* apparent" (C. Gent. 4, 52). Êsses sinais já haviam impressionado os antigos pagãos: "Nitimur in vetitum" (Cícero); "Video meliora proboque, deteriora sequor" (Ovídio); "Vitiis nemo sine nascitur" (Horácio). Semelhantes expressões, eco vivo das palavras de S. Paulo (Rom 7), constatam a existência do pecado no homem; não nos dizem, porém, de que modo êle tenha penetrado em nós; embora trazendo-nos disso certo presentimento. De resto, ao expor a prova de razão sôbre o pecado original, cumpre não esquecer que a Igreja condenou a seguinte proposição: "Deus non potuisset ab initio talem creare hominem *qualis nunc nascitur* (Denz. 1055).

**A doutrina neoprotestante e racionalista do pecado original.** — Os primeiros Protestantes identificavam o pecado original com a concupiscência; a tese foi condenada pelo Tridentino (s. 5, can. 5). O Neoprotestantismo une-se ao seu inspirador Schleiermacher: "A incapacidade de fazer o bem já se encontrava no homem antes do primeiro pecado e a pecabilidade, agora inata, já era no primeiro homem algo de original". Trata-se, portanto, de um "atavismo biológico", de Pelagianismo. Hoje, em suma, rejeita-se o conceito de pecado original dos primeiros Protestantes.

* Para Schleiermacher a universidade da transgressão da lei moral é um fato que só se explica com a presença em nós de uma inclinação radical para o mal. É, no fundo, o mal radical de que fala Kant. Há em nós, dois homens, um bom, outro mau. Êsse dualismo constitui nossa psicologia profunda e manifesta-se com vicissitudes alternadas em todo curso de nossa existência. A queda de Adão seria um mito simbólico da pecabilidade universal. É o conceito de pecado original que dominou o pensamento neoprotestante do século XIX. Encontramo-lo na filosofia religiosa de Scbatier e na pedagogia de Förster. Também o pensamento filosófico contemporâneo interessa-se assaz pelo pecado em nós, especialmente quando, inspirando-se em Pascal e em Kierkegaard, fala de lado trágico da nossa existência. O existencialismo de Heidegger descreve

http://www.obrascatolicas.com

o nosso ser no mundo como *temporalidade*, em têrmos agostinianos, mas está bem longe do conceito católico de pecado original, pois para Heidegger, como para Schelling e para o antigo maniqueísmo, a própria existência é, de per si, uma queda, um pecado. Idêntico é o pensamento de Jaspers e particularmente de Paulo Sartre, e de todos os existencialistas por êles inspirados, cuja filosofia tem, por essencial a angústia e a desesperada condição do homem. A deficiência dêstes pensadores está em se deterem no plano puramente psicológico e sobretudo em desconhecer não só o sobrenatural, mas até a transcendência no sentido de Deus pessoal. É, numa palavra, o conhecimento da miséria do homem, sem o conhecimento de Cristo, que dela nos livra; portanto, um desespêro que aspira voltar ao nada.[3]*

## § 78. A essência do pecado original.

1. **O pecado original é um verdadeiro pecado inerente a cada pessoa humana.** — Sôbre a essência do pecado original a Igreja limitou-se a dizer que êle tem "o caráter de um verdadeiro e próprio pecado" (veram et propriam peccati rationem habet, Trid. s. 5, can. 5). O II Concílio de Orange chama-o "morte da alma" (Can. 2; cfr. Trid. s. 5, can. 2). Por isso, com razão o Concílio de Trento disse que "se encontra em cada indivíduo como próprio" (*inest* unicuique proprium, s. 5, can. 3). *Concepções erradas* são possíveis em dois sentidos: por *excesso* e por *deficiência*. A primeira é maniquéia, a segunda, pelagiana.

a) O excesso pode, por sua vez, assumir duas formas, segundo se considera o pecado original como a perda dos dons naturais ou como introdução de qualidades más. Êstes dois modos de ver dependem da idéia que se tem do estado original. No caso de se considerar naturais os dons da integridade (Protestantes, Jansenistas), considerar-se-á o

[3] *O pecado original na teologia ortodoxa.* — "O primeiro pecado destruiu o estado de união do primeiro homem com Deus. Segundo a teologia oriental mais que na desobediência e na soberba, a essência do pecado original consistiria no rebaixamento do homem do divino e do eterno, ao humano e ao temporal. É fácil ver aqui um eco distante de idéias platônicas. Para Metrófane, o plano divino era êste: o homem devia chegar a conhecer as coisas terrenas, sòmente após ter conhecido as coisas celestes e divinas; fixado antes no eterno, não se teria desgarrado na consideração das coisas temporais. Mas o homem cedeu à tentação dos anjos decaídos, preferiu o conhecimento das coisas terrenas e a elas se entregou afoitamente. O primeiro pecado consiste em ter ousado comer da árvore da ciência do bem e do mal.

O pecado de Adão foi transmitido a todos os homens: nisto a doutrina ortodoxa é clara. Não igualmente clara, ao invés, é a questão, se se trata da transmissão de uma culpa original, isto é, de uma culpa hereditária, ou de uma ruína hereditária. Em geral pode-se dizer que a Igreja oriental não se ocupou muito das controvérsias antropológicas. Ela não sofreu muito o influxo de S. Agostinho e não conheceu o desenvolvimento dogmático realizado no tempo que se seguiu à reforma. Para muitos teólogos ortodoxos, quiçá para a maior parte dêles, o pecado que de Adão passou aos seus descendentes, consiste essencialmente numa corrupção da natureza, transmitida por geração e que, no fundo, consiste na concupiscência, na mortalidade e na fraqueza da carne" *Algermissen*, La Chiesa e le Chiese. Ed. Morcelliana, Brescia, 1944, pp. 485-486. Cfr. *Jugie*, Theol. dogm. christ. orient. t. II, 1933, pp. 613-644.



pecado original como a perda de qualidades naturais essenciais. Tão excelentes dons foram substituídos por atributos maus, tão essenciais como os primeiros: perda da liberdade, concupiscência, inclinação ao pecado, ou melhor, necessidade de o cometer. Um exagêro dêsse modo de ver encontra-se nos "substanciários", que consideram o pecado original como uma substância nova e má introduzida na alma (assim o luterano Flach-Francowitz, chamado Flacius Illyricus), por meio da qual a alma torna-se a imagem de Satã e realiza-lhe as obras. É o genuíno maniqueísmo. Cfr. *Schweizer*, Ambrosius Catharinus, 1910, p. 130.

Um verniz de maniqueísmo encontra-se também em alguns teólogos católicos antigos (P. Lombardo, Henrique de Gand, Gregório de Rímini) e modernos (Bossuet, Lacordaire, Bougaud, Laforêt), os quais falam do pecado original como de uma qualidade mórbida (qualitas morbida), que se prende à alma e a mantém contìnuamente num estado de pecado e de enfermidade. O pecado original, segundo êles, é como um veneno que se prende fìsicamente à natureza humana e dela faz um manancial de pecados (*Le Barchelet*, Le péché original, Paris, 1909, vol. I, pp. 30 ss.).

A concepção *protestante* foi condenada pelo Concílio de Trento, que salvaguardou as partes essenciais da natureza humana, razão e liberdade, mesmo após à queda, e declarou a concupiscência do batizado não culpável em si mesma (s. 6, can. 5 e 6; s. 5, can. 5) sôbre as concepçõcs dos "substanciários" e dos que afirmam a qualidade morbosa, pode-se dizer que elas são inconciliáveis não só com o Concílio de Trento, mas ainda com a sã filosofia. Um ente positivo deve necessàriamente ser criado por Deus. Ora, é impossível considerar a Deus autor de uma substância ou de uma qualidade má. O pecado não privou a natureza humana dos seus elementos positivos bons, nem impôs qualidades positivas más. Um célebre axioma da Escolástica diz: "Naturalia post peccatum manserunt integra". É verdade que há também o famoso axioma de S. Beda, o Venerável: "Spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus", mas veremos logo, como cumpre entender esta "ferida da natureza".

b) Por *deficiência* peca, ao invés, a explicação pelagiana, que não reconhece em tôda a sua seriedade, a essência do pecado original e não o vincula suficientemente ao homem individual. De um lado há quem, como *Abelardo, Rolando* etc. vê no pecado original sòmente as conseqüências funestas e penais do ato de Adão, dos quais atualmente sofremos; por outro lado, há quem, como *Ambrósio Catarino, Alberto Pighi, Salmerão, Toleto, Lugo*, considera o pecado original em nós, sòmente como *imputado*, um pecado que nos é atribuído exteriormente, sem que nos manche nem fira interiormente. A característica desta opinião, consiste em considerar a privação da graça santificante, que para a maior parte dos teólogos forma a essência do pecado, sòmente como uma conseqüência penal e a malícia do pecado, na sua permanência, sòmente como uma culpa, que nos é imputada (peccatum habituale).

http://www.obrascatolicas.com

Esta teoria de imputação é dificilmente conciliável com o Concílio de Trento, para o qual o pecado original é a "morte da alma" e "encontra-se em cada um de nós". Ora, segundo essa opinião, como pode a culpabilidade de Adão perseverar moralmente e encontrar-se em cada um de nós? Falta o contato de cada pessoa com o pecado; o homem no estado de pecado original, não seria um verdadeiro pecador, e sim um pecador presumido. Como na concepção protestante da justificação o pecador é justo apenas extrìnsecamente, pela graça que o cobre, assim, nesta teoria, o homem em estado de pecado original é pecador só extrìnsecamente. As teorias de imputação são duplamente insuficientes: não têm devidamente em conta a seriedade do pecado e não lhe explicam de modo satisfatório as conseqüências; servem-se de conceitos especiosos e põem em perigo a importância dos sacramentos.

**2. Os dois elementos do pecado original.** — A teoria católica do pecado original distingue com S. Tomás, que neste ponto se une a Alexandre de Hales, duplo elemento: um *material* e outro *formal*. O elemento material é a *concupiscência*, o elemento formal, a *privação da graça santificante*. Êsses dois elementos tiveram cada qual a sua evolução e segundo as épocas e as tendências, tiveram alternativamente a preponderância, até que Alexandre de Hales os reuniu numa unidade, que mais tarde se rompeu. Cfr. *Schwane*, Histoire des dogmes, Paris, 1903, vol. V, § 89.

A privação da graça santificante e o domínio de Satã são sublinhados pelos Padres *gregos* e, por vêzes, sòmente como conseqüência do pecado e não como pecado pròpriamente dito. Os Padres *latinos*, ao invés, depois de Tertuliano insistem sôbre a concupiscência, particularmente *S. Agostinho* que nela vê o elemento principal do pecado original, no que será seguido pelos ocidentais até S. Anselmo. Os Latinos porém, defenderam contra o maniqueísmo, com a mesma energia dos gregos, a liberdade da vontade, diante das paixões naturais culpáveis. Todavia, quanto a S. Agostinho, podemos admitir com Schwane, "que se excedeu em apresentar o pecado original como uma ferida feita à natureza do homem, sem ressaltar suficientemente a privação da semelhança sobrenatural do homem com Deus" (op. cit. vol. III, § 69, p. 168). Daqui explica-se como os Protestantes e os Jansenitas puderam interpretar-lhe errôneamente o pensamento.

*S. Anselmo*, para quem o mal é privação do bem, rompe com a teoria agostiniana e considera como essencial ao pecado original, *sòmente* a falta de justiça. Por "Justiça" não entende, porém, tanto a graça santificante, isto é, a justiça em sentido estrito, como a bondade completa da vontade (rectitudo voluntatis) e sua submissão aos mandamentos divinos. A concupiscência afigura-se-lhe por demais material para



ser sujeito da injustiça; para êle tanto a injustiça, como a justiça, só se encontra na vontade. A concupiscência só entrou no homem após a revolta contra Deus, como castigo do pecado (De concept. virg. et pecc. orig.).

A *Escolástica* sôbre êste ponto discorda. Hugo de S. Vítor, S. Bernardo, Roberto Pullus, Pedro Lombardo, Pedro de Poitiers e também S. Boaventura, aderem à teoria de S. Agostinho; outros mestres da Escolástica, porém, com Alexandre de Hales e S. Tomás, admitem no pecado original a existência de um elemento material, a concupiscência. Unem-se assim à teoria de S. Anselmo e a de S. Agostinho, mas, a partir de então, acentua-se sobretudo o elemento *formal* e não mais, como em S. Anselmo, o elemento *material*. Escoto, como em outros, também êste problema tem uma doutrina própria e se atém, conformemente ao seu princípio geral do primado da vontade, à explicação de S. Anselmo. *S. Tomás* falando do pecado mortal escreve: "Omnia peccata *conveniunt* in aversione a Deo, licet ab invicem differant secundum conversionem ad diversam commutabilia bona" (S. th. III, 8, 7). Êle trata a fundo do pecado original no De malo, 4, 2: "In peccato primi parentis fuit aliquid formale, sc. aversio incommutabili bono et aliquid materiale, sc. conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis *justitiae amisit;* ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum inferiores vires, quæ erigi debebant ad rationem, *depressae* sunt ad inferiora. Sequitur quod peccatum originale... nihil est aliud quam *concupiscentia cum carentia originalis justitiae;* ita tamen quod carentia originalis justitiæ est quasi formale in peccato originali concupiscentia autem quasi materiale".

*Domingos Soto* deu uma nova orientação à questão da essência do pecado original. Êste teólogo, na sua relação ao Concílio de Trento, sôbre o pecado de origem, abandonando inteiramente, como S. Anselmo, o elemento concupiscência, declarou que sòmente a perda da graça santificante constitui a essência do pecado original. Se não se admite êste modo de ver, afirmava, não se poder dizer que o batismo cancela o pecado original, desde que a concupiscência permanece no batizados. A teoria de Soto foi seguida, primeiro, por Belarmino e Suárez, e depois, pela maior parte dos teólogos modernos, exceto os tomistas rígidos. Enquanto segundo a teoria agostiniana a concupiscência devia sua origem ao pecado, as explicações modernas vêem-lhe o fundamento na criação mesma e pensam que sòmente seus movimentos desordenados eram retidos pela justiça original. A concupiscência em si é uma coisa boa (bonus naturæ). É mister, porém, evitar cair num círculo vicioso e explicar o primeiro pecado pela concupiscência e a concupiscência pelo primeiro pecado.

**Resumo.** — Dêste aspecto histórico podemos sacar com segurança, algumas verdades teológicas sôbre a essência do pecado original. Êle consiste numa verdadeira e própria *culpa* e não só numa *pena*, conseqüência do pecado de Adão. Êste pecado não foi cometido pelo homem, com uma ação pessoal, por isso nada tem de voluntário, mas

http://www.obrascatolicas.com

é hereditário, enquanto estado pecaminoso. É um pecado *habitual*, e não um pecado *atual*, como o foi para Adão. A característica essencial dêsse estado é, como em todo pecado grave, a privação da graça santificante. Sôbre a concupiscência podem-se ter opiniões diversas, mas é conveniente concebê-la no sentido da teologia pós-tridentina, segundo a qual ela não nasceu com o pecado da origem, mas faz parte da natureza e por uma graça preternatural de Deus foi ordenada e submetida à razão. Com a queda de Adão foi perdida essa integridade corporal e espiritual, a concupiscência despertou e tornou-se um elemento importante do pecado em geral, a ponto de S. Paulo e S. Agostinho nela verem o pecado original. Com o desencadear-se da concupiscência, também a inteligência e a vontade sofreram um abalo. Todavia, a concupiscência, com o enfraquecimento das fôrças espirituais, deve ser considerada sòmente como um elemento material, como uma disposição má, um fundo mau do homem, não como um ato; de fato, neste último caso ela é um pecado pessoal e deve ser pessoalmente expiado. Também, sòmente por êsse motivo convém insistir sôbre a perda da graça e não sôbre a concupiscência.

O caráter *misterioso* do pecado original está, portanto, não tanto na sua essência, que de algum modo podemos compreender, e nem nas suas funestas conseqüências, quando na propagação do estado de pecado, inato à nossa *natureza* e é todavia julgado e condenado por Deus como inadmissível. * Para um estudo teológico mais profundo do caráter misterioso do pecado original, veja-se *M. J. Scheeben* — I misteri del cristianesimo, particularmente o § 49. *

## § 79. A propagação do pecado original.

1. **O dogma.** — Também sôbre êste ponto do pecado original, expressou-se a Igreja de modo genérico, ensinando, contra os Pelagianos, os quais unilateral e superficialmente viam no pecado de Adão apenas um mau exemplo dado à humanidade, a doutrina de uma real transmissão a cada indivíduo, por meio da *geração natural*: "Propagatione, non imitatione transfusum... inest" (Trid. s. 5, can. 3; cfr. Denz. 102). Acêrca do *modo* como se faz esta transmissão, a Igreja não se pronunciou, por causa do seu mistério impenetrável que já fêz S. Agostinho dizer: "Antiquum peccatum quo nihil est ad prædicandum notius, nihil ad intelligendum *secretius*" (De mor. eccl. 1, 22, 40).

2. **As tentativas de explicação** são as seguintes: a) Os *Padres*, dentro dos limites em que tratam da questão, pensam numa inclusão real de tôda a humanidade em Adão. Já foram citadas as afirmações de Orígenes, de S. Agostinho. Os *Pelagianos* foram os primeiros a suscitar objeções contra êste modo de ver. Como é possível, diziam, que tenhamos estado em Adão, se as nossas almas, que são o sujeito do pecado, são criadas por *Deus* que nada pode produzir de impuro? Enquanto a maior parte dos Padres na doutrina da alma optava pelo criacionismo, S. Agostinho foi levado precisamente por essa objeção a não partilhar de sua concepção. O geracionismo permitia responder muito mais fàcilmente a esta objeção, mas apresentava conseqüências inaceitáveis. Acêrca da maneira pela qual participamos do pecado de Adão, não encontrou solução alguma no período patrístico. Não poucos Padres vêem, com S. Agostinho, a causa da transmissão do pecado, na concupiscência. "Peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido", escreve o discípulo de S. Agostinho, Fulgêncio de Ruspe (cfr. *Dict. de théol. cath.* t. VI, coll. 970). Êste "modo quase brutal" foi tomado pelos Escolásticos primitivos com *P. Lombardo*: "Pollutio quædam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro, dum concipitur, *causa est* originalis peccati" (Sent. 2, d. 31, c. 6; Dict. de théol. cath. t. I, coll. 2397). Mas independentemente do fato de que, "in *semine* non sit immunditia peccati aut peccatum sive iniquitas" (S. Agostinho, De concept. virg. et pecc. orig. 7) e que, portanto, o pecado original seria transportado da ordem moral à física, dessa concepção seguir-se-ia que os fatôres da geração seriam também a causa do pecado original. Ora, o próprio S. Agostinho escreveu *no fim* da sua vida: "Quia induti sunt illo (Adam), qui *voluntate* peccavit, *trahunt* ab illo peccati reatum... sicut parvuli qui Christo induuntur... sumunt ab illo participationem justitiæ" (Opus imp. 6, 22, Migne, 45, 1554).

b) A *Escolástica* retoma a questão ex novo. Conserva naturalmente a idéia da unidade entre o gênero humano e Adão e procura nesta unidade a razão da transmissão hereditária. Os realistas exagerados, como *S. Anselmo* (De fide Trin. 2) e Odon de Cambrai († 1113), afirmam que a humanidade constitui uma só realidade específica (Migne, 160, 1079), e quando, porém, Adão caiu, caiu também a única humanidade. Alexandre de Hales pensa com S. Tomás, tanto numa unidade *física* como numa unidade *moral*. Para S. Anselmo, Adão recebeu e perdeu para si e para seus descendentes os dons do estado original. Segundo Escoto, isso acontece por uma *disposição* positiva de Deus. S. Tomás compara a humanidade a uma comunidade em que um responde pelo outro, ou também a um organismo, cujos membros não agem de própria vontade, mas por vontade do chefe. Com esta unidade moral da vontade, êle recorda também, como discípulo de S. Agostinho, a geração, qual fundamento da unidade física, de onde resulta uma quase *infecção* da natureza: "Per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem et simul cum natura naturæ infectio" (S. th. I-II, 81, 1 ad 2; cfr. também De malo, 4, 1).

c) Os *teólogos pós-tridentinos* ocuparam-se por muito tempo dêste problema, também sòmente por razões de polêmica contra os Protestantes. *S. R. Belarmino* insiste mais sôbre a unidade *física* com Adão: Todos os homens estavam em Adão "potencialmente", razão pela qual contraíram o pecado não na realidade, mas em potência



http://www.obrascatolicas.com

(non actu, sed potentia... non in se, sed in parente, De amiss. grat. 4, 16). Procura depois fundar também a unidade *moral* e recorre para isso à hipótese de um decreto (decretum alligativum) em virtude do qual todos os homens teriam sido "vinculados" por Deus à obediência voluntária de Adão e teriam tido nêle seu chefe moral e jurídico com quem deviam condividir a boa ou má sorte. *Ambrósio Catarino* pensa num verdadeiro e próprio *contrato* entre Deus e Adão, com as mesmas condições e os mesmos efeitos. *Suárez* baseia-se ùnicamente na unidade moral com Adão; desconhece, por conseguinte, a concupiscência na transmissão do pecado. Vê o fundamento desta unidade não na disposição divina, de fato, pela qual Adão é nosso progenitor, mas num *contrato* formal entre Deus e Adão, em virtude do qual, a vontade de todos os homens estava ligada à vontade do primeiro homem. O texto que lhe serve de base é do Gên 2,16-17.

d) A *teologia recente* abandona essas hipóteses artificiosas, porque supérfluas e insuficientes e contenta-se com o *fato* de que Adão, como primeiro homem, foi constituído chefe do gênero humano e que, por conseguinte, arcou sòzinho com a responsabilidade para tôda a sua descendência, com a qual êle formava uma unidade *física e moral.* Admite-se também, que Adão tivera conhecimento da importância da própria posição, ainda que o seu consentimento não tenha sido necessário, porque Deus dispunha dêle por um direito absoluto. E pode-se assim explicar a teoria hoje dominante: a propagação do pecado acontece mediante a geração, não enquanto é o desencadear-se das mais fortes impressões sensuais, pelo qual o gerado seria por assim dizer manchado e infeccionado (S. Agostinho), mas enquanto constitui o liame ontológico, que liga o homem ao seu progenitor, no qual todos pecamos. Como nós pecamos nêle, continua um mistério impenetrável. Nem a geração, nem a união da alma com o corpo, nem Deus, como é evidente, e por outro lado nem mesmo nossa vontade são causa dêste fato. Nossa vontade pode, certamente, tornar-nos pecadores pessoais, não, porém, tornar-nos culpados do pecado original; ela não podia pecar em Adão, porque sua existência começou conosco. A culpa do pecado original foi, portanto, ùnicamente contraída por Adão. Com nosso nascimento formamos com êle, antes de tudo, uma unidade física, depois, uma unidade moral. Por conseguinte, somos responsáveis, com Adão, pela sua culpa. Sua queda toca a nós também.

Por que Adão não é o único responsável, mas o somos, nós também? Não podemos responder, em última análise, senão recorrendo ao mistério (II Tes 2,7). S. Agostinho diz: "Libentius disco quam dico, ne audeam docere quod nescio" (C. Jul. 5, 4, 17). Êste mistério é iluminado em parte pelo mistério da Redenção, operado pelo Filho de Deus, o segundo chefe do gênero humano. Não se deve, de fato, tratar do pecado isoladamente, mas considerá-lo à luz do complexo da doutrina revelada, isto é, como parte do mistério cristão total. O pecado de Adão com suas conseqüências não é ponto terminal, no desenvolvimento da humanidade, mas uma perturbação episódica, de que a humanidade deverá triunfar. Deus viu desde tôda a eternidade a queda do primeiro homem e a permitiu, porque desde tôda a eternidade havia estabelecido repará-la com o segundo Adão. Cfr. § 81, n. 3. * "A teologia contemporânea tende sempre mais a resolver os problemas postos pela doutrina do pecado original, de uma forma sintética, considerando êste pecado na unidade do plano divino, como foi revelado por S. Paulo, com o contraste da dupla solidariedade moral da família humana de Adão e Cristo". *A. Gaudel,* Péché original, Dict. de théol. cath. t. XII, coll. 581-582. "Devemos falar do mistério do pecado, partindo do mistério de Cristo, e sob a sua luz. Do contrário não só se abala o espírito dos fiéis (e dos incrédulos), mas falseia-se o plano divino. Deus jamais viu a humanidade fora de sua admirável reparação. Cfr. Rom 11,32; Gál 3,22. *"Glorieux,* Introduzione allo studio del dogma, Alba, 1951, p. 135. Vejam-se neste sentido *E. Mersch,* La théologie du Corps mystique, vol. I, pp. 178-201; *A. Verrielle,* Il soprannaturale in noi ed il peccato originale, Milano, 1936, pp. 139-182. *



## § 80. As conseqüências do pecado original.

**Pelo pecado original o homem foi corrompido no corpo e na alma. — (*De fé*).**

Explicação. — O Concílio de Trento definiu que "totum Adam... secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse" (s. 5, can. 1). A corrupção da *alma* é apresentada, na definição, como a perda da "santidade e justiça". Está ainda afirmado que Adão "não só transmitiu a todo o gênero humano a morte e as penas do corpo" mas também "o pecado que é a morte da alma" (ib. can. 2, cfr. § 77). Mas as conseqüências do pecado de origem são essencialmente as mesmas para Adão e para seus descendentes, em relação aos quais, devemos agora examiná-las porque, precisamente sob êste aspecto, têm uma importância sempre atual e deram lugar às mais vivas controvérsias, prolongadas até o *tratado da graça.* Há, todavia, certa diferença, ainda que não essencial, entre Adão e nós. No pecado de Adão temos a malícia da apostasia, no pecado original, porém, não se pode falar de uma ação pessoal da vontade, razão pela qual o efeito penal deve ser julgado mais favoràvelmente do que na falta de Adão. Acêrca dos efeitos do pecado original a Escolástica, inspirando-se em S. Agostinho, criou a fórmula, que se refere à parábola evangélica, Lc 10,30: "Homo per peccatum Adæ *spoliatus* gratuitis, *vulneratus* in naturalibus".

Prova. — 1. *A perda da justiça original.* A perda da santidade e da justiça, a ira e a indignação de Deus, feriram antes de tudo, o chefe da descendência, mas nêle também seus descendentes, precisamente porque o pecado do chefe foi-lhes transmitido. Êsse



http://www.obrascatolicas.com

pecado foi para Adão uma ação má, da qual resultou a perda da santidade e da justiça; para seus descendentes não é uma ação má, mas um estado mau (peccatum habituale), que consiste precisamente na perda da santidade e da justiça. Esta perda assume, portanto, para os descendentes de Adão, um duplo aspecto: é a um só tempo culpa e pena (reatus culpæ et r. pœnæ). É culpa enquanto aversão habitual do homem a Deus, essência do pecado original; é pena, enquanto aversão habitual de Deus ao homem: "A subtração da justiça original tem caráter de pena" (S. th. I-II, 85,5). Assim também tem caráter só de pena a privação, conexa com a subtração da justiça, das virtudes teologais, dos dons do Espírito Santo e da habitação de Deus na alma do justo. A Escritura fala da perda da santidade e da justiça nos textos citados no § 76 para provar as conseqüências do pecado de Adão, e além disso, nas passagens em que se afirma de modo geral, que todos os homens são pecadores (Rom 3,23; Gál 3,22; I Jo 1,8; 2,16; 5,19), estão sujeitos à ira de Deus (Jo 3,36), são filhos da ira divina. (Ef 2,3).

2. *Perda da visão beatífica.* A Igreja definiu, no Concílio de Florença, que os homens que morrem sòmente com o pecado original vão para o *inferno,* mas são punidos *diversamente* (pœnis disparibus) dos que morrem em pecado atual grave (Denz. 693; cfr. 712). Esta condenação do homem manchado com o pecado original é uma conseqüência imediata da natureza do pecado de origem, que o Concílio de Trento chama "morte de alma". À morte desta terra corresponde a morte no além.

A *disparidade* das penas do inferno é explicada pelos teólogos, com S. Tomás (De malo q. 5; De pœna originalis peccati, a. 2), no sentido de que sòmente a pena negativa da visão beatífica (pœna damni), não a positiva do castigo (pœna sensus) corresponde à essência do pecado original. Se a natureza do pecado original é a aversão do homem a Deus, a pena outra coisa não pode ser que a aversão de Deus ao homem; ao passo que o homem que pecou pessoalmente deve sofrer com a pena negativa um castigo positivo (§ 213).

*A sorte das crianças mortas sem batismo* foi julgada na Igreja com sempre maior brandura. *S. Agostinho* é ainda muito severo. Nega, contra os *Pelagianos,* o "lugar intermediário" (vita æterna) ao qual êles afirmavam podia-se chegar sem o batismo. Êle diz simplesmente: "Quem não está com Cristo está com o demônio" (De pec. merit. 1, 21; Serm. 294, 2; *Schwane,* op. cit. vol. III, pp. 170-171). Em linhas essenciais, a Igreja atém-se ainda hoje a êste ponto de vista, como o demonstra a mencionada definição do Concílio de Florença. Já S. Agostinho mesmo, porém, que estabelece para as crianças mortas com o pecado original o castigo *completo* do inferno, mitiga êste castigo,



considerando-o como o menor de todos (mitissima pœna, Enchir. 93). *S. Anselmo,* que põe a essência do pecado de origem na privação de justiça, adere, todavia, não sem incoerência, ao pensamento de S. Agostinho e admite uma pena positiva. *S. Tomás, S. Boaventura,* como também *Escoto,* optam pela pena puramente negativa. Essa opinião é atualmente ensinada pela maioria dos teólogos, uma vez que foi aceita por *Suárez* e *Belarmino,* cuja influência se fêz sentir em tôda a teologia pós-tridentina. Suárez acrescenta que estas crianças não sentem dor ou tormento algum, pela privação da bem-aventurança, porquanto ficarão sempre, também no dia do juízo final, numa ignorância pessoal de tal privação. Pode-se, portanto, considerar êsse estado como um estado de *felicidade natural* nos limites do qual uma felicidade será realizada com as fôrças naturais de que dispõem. Semelhante explicação, baseada na Escritura, nos Padres e na razão, é mais sólida e mais consoladora do que as tentativas mais recentes que atribuiriam a essas crianças uma justificação e uma bem-aventurança sobrenatural, obtida pela oração de seus progenitores (Caetano, Klee), ou com a morte (Schelling). A Escolástica primitiva pensava também na fé dos genitores (Rolando), ou na intervenção de Maria Santíssima, obtida pelas orações dos pais. * O problema das "crianças mortas sem batismo" é hoje novamente discutido nos ambientes teológicos. Veja-se *E. Boudes,* Réflexions sur la solidarieté des hommes avec le Christ, Nouv. révue théol. 1949, pp. 589-605, onde acha-se também citada a recente bibliografia a propósito. *

*O limbo.* Introduziu-se o uso de se admitir para as crianças mortas sem pecado, um lugar particular de pena (limbus puerorum). Pio VI, contra os Jansenistas que o consideravam um êrro pelagiano, tomou-lhe a defesa, mostrando não ser idêntico ao céu intermediário (vita æterna), combatido por S. Agostinho e pelo II Concílio de Milevi (Denz. 1526; 102 e nota 3). Cfr. *Capéran,* Le problème du salut des infidèles, Toulouse, 1934, índice da palavra Limbes.

3. *A perda dos dons de integridade.* É uma conseqüência teológica que os dons da integridade, explicados no § 75, foram perdidos juntamente com a santidade e a justiça a que estavam ordenados. Isso se explica fàcilmente admitindo a teoria tomística pela qual tais dons derivam da justiça primitiva. Mas pode-se dar uma explicação, também com a teoria escotista, enquanto o fim a que êstes dons unicamente tendiam, estava perdido.

4. *A ferida da natureza.* a) Os *Protestantes* consideravam a decadência da natureza humana, operada pelo pecado original, mais como uma expoliação de partes essenciais, do que como uma ferida. De modo particular afirmavam a *perda da liberdade*: ao homem teria ficado apenas certa liberdade civil (libertas in civilibus, non in spiritualibus). A concupiscência teria assumido o lugar da liberdade. Os *Jansenistas* admitiam uma liberdade *exterior,* mas ne-

http://www.obrascatolicas.com

gavam a liberdade interior (libertas a necessitate) e afirmavam, como os protestantes, o predomínio completo da *concupiscência*, contra a qual a natureza sòzinha, seria impotente. Também esta concepção não é conforme o pensamento da Igreja (Prop. damn. Baii 25-51, Denz. 1025-1051; Jansenii 3, Denz. 1094; Quesneli, Denz. 1388-1390).

b) *A concepção católica.* Impõe-se uma distinção: nós usamos os têrmos natureza e natural, em sentido *filosófico*, em oposição a supernatureza e sobrenatural, como já explicamos no § 74. Os Padres e os Concílios, ao invés, quando falam de natureza e de fôrças naturais do primeiro homem, entendem êstes têrmos em sentido complexo, *no sentido histórico da revelação,* pensam, isto é, em Adão, saído perfeito das mãos de Deus Criador. Nós, partindo de um ponto de vista mais avançado, distinguimos no estado primitivo dois aspectos essenciais: o aspecto natural e o aspecto sobrenatural. Para os *Padres* estas duas noções estavam ainda fundidas numa unidade concreta, sôbre a qual formulavam um único juízo de conjunto. Consideravam os dons do estado original não como acréscimos ulteriores, feitos à natureza, mas antes como perfeições próprias do homem desde o momento de sua criação, e, por isso, insistiam mais sôbre a *posse* dêstes dons, do que sôbre sua *gratuidade*. E isso se aplica sobretudo aos dons designados mais tarde como *preternaturais*. Os Padres chamam a êstes dons, em sentido lato, histórico e prático, de dons naturais, não em oposição à *supernatureza,* como farão posteriormente os Jansenistas, mas antes, em oposição ao estado *inatural* que se seguiu ao pecado.

Tendo presentes estas importantes observações preliminares, compreender-se-á fàcilmente a evolução do pensamento teológico, sôbre a ferida da natureza. *S. Agostinho* é, sem dúvida, assaz severo, acêrca das debilidades morais introduzidas pelo pecado, baseando-se em Rom 7,14-24, que entende, primeiro do homem decaído e em seguida, mas errôneamente, do homem redimido. O estado de infelicidade descrito naquele texto é conseqüência do pecado. A concupiscência domina todo o homem, o qual, por isso, diante dela, vê-se impotente, se não tiver a graça de Deus, incapaz de fazer o bem porque perdeu a primitiva aptidão natural. Eis o texto tão freqüentemente citado e desfrutado pelos Protestantes e pelos Jansenistas: "Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum (liberum arbitrium)" (Enchir. 30). "De fato, como o suicida mata-se estando vivo, mas, em chegando a morte, não pode mais despertar para a vida, assim, quando a liberdade comete o pecado, é destruída pelo pecado vitorioso". As palavras que se seguem previnem-nos contra uma interpretação errada: "Por isso, é verdadeiramente *livre* de fazer o bem sòmente aquêle que, livre do



pecado, começa a se tornar servo da justiça, a qual é, ao mesmo tempo, verdadeira liberdade enquanto facilidade de fazer, e pia servidão enquanto obediência à lei (divina)" (Enchir. 9, 30). S. Agostinho demonstra depois, como sòmente a Redenção nos dá a liberdade (Jo 8,36). Veja-se § 126, *Leitura.*

Citamos ainda uma passagem que os católicos opõem aos pseudo-agostinianos: "Quem de nós quererá afirmar que, pelo pecado do primeiro homem, a livre vontade ficou destruída? Sem dúvida, ela foi perdida pelo pecado, mas a liberdade como existia no *paraíso terrestre,* a liberdade de possuir a justiça completa com a imortalidade; por isso agora a natureza humana tem necessidade da graça" (C. duas ep. Pelag. 1, 2, 5; cfr. *Schwane,* op. cit. III, pp. 171 ss.). S. Agostinho distingue, portanto, entre liberdade e liberdade. A liberdade do bem, aquela liberdade de utilidade e de um valor único, a liberdade do paraíso terrestre, foi perdida; ao invés, não foi perdida a liberdade natural; mas dessa liberdade êle fala apenas secundàriamente, onde se trata de realização das obras de justiça. Sôbre os Jansenistas cfr. *Tournely,* De gratia Christi, p. I, q. 3.

No mesmo sentido de S. Agostinho, o Papa *Celestino* escreve: "Com o pecado de Adão todos os homens perderam a capacidade natural (naturalem possibilitatem) e a inocência" (Denz. 130; cfr. 132). Também aqui devemos entender a possibilidade para o bem, no sentido da liberdade do paraíso terrestre. Precisamente neste sentido o *II Concílio de Orange* fala da liberdade, no seu decreto conclusivo: "Prædicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi eum gratia divinæ misericordiæ prævenerit" (Denz. 199; cfr. 195, 174, 188). Trata-se sempre da capacidade de fazer o verdadeiro bem, agradável a Deus, e não das fôrças puramente naturais. Por isso, o Concílio de Trento, não contradiz ao II Concílio de Orange, quando defende a liberdade humana contra os Reformadores (s. 6, can. 5). Trata-se da liberdade natural, negada por Lutero, e não da liberdade sobrenatural, em que pensam S. Agostinho e o II Concílio de Orange e de que o próprio Concílio de Trento fala em outro ponto (s. 6, c. 1 e can. 1). S. Agostinho e seus discípulos falam *teològicamente* do Adão *histórico* não de Adão considerado simplesmente como homem e em sentido *filosófico.*

A *decadência da natureza* é, portanto, *relativa* e não *absoluta*: com relação ao estado anterior, sobrenatural, Adão foi "mudado em pior", não, porém, em si mesmo, no seu estado natural. E o elemento positivo dessa decadência, ao lado do elemento negativo constituído pela perda da liberdade (sobrenatural), é a concupiscência que se encontra por tôda parte, mas domina onde não age o amor de Deus, conseqüentemente, em todos aquêles que não foram regenerados, pela penitência e pelo sacramento do batismo.

http://www.obrascatolicas.com

É verdade que S. Agostinho traça um quadro muito sombrio ao descrever as devastações da concupiscência, que êle representa como fôrça má, que não pode ter sido querida por Deus, desde o princípio. Por certo, ela não é para êle natural, no sentido de que é um bem da criação, como pensavam os pelagianos; todavia, êle mesmo distingue entre concupiscência e concupiscência. Ela é pecado naqueles que não são justificados, porque é uma causa sempre ativa de pecado; ao passo que nos justificados não é pecado, conservando embora seu *caráter* de pena e mesmo subsistindo para a luta (conflictus ad agonem relictus est).

*S. Tomás* (S. th. I-II, 85, 3) falando da vulneração da natureza, admitiu, em harmonia com as quatro potências da alma, uma quádrupla ferida: da *inteligência* (ignorantia), da *vontade* (malitia), do *apetite irascível* (infirmitas) e do *apetite concupiscível* (concupiscentia); cfr. *Salmant.*, De grat. d. 2, dub. 1, § 2, segundo os quais a "ferida da vontade" é mais grave que a "ferida da inteligência". Não obstante qualquer "vulneratio", S. Tomás afirma a seguinte tese: "Ea quæ sunt *naturalia*, homini neque substrahuntur neque dantur per peccatum" (S. th. I, 98, 2).

*A teologia pós-tridentina*, devendo combater o exagêro protestante e jansenista a respeito da concupiscência, foi levada insensìvelmente a julgá-la com mais brandura. A concupiscência foi considerada e continua sendo, mais como uma manifestação natural que como uma conseqüência do pecado. Portanto, ela sempre existiu, é um produto da criação, um bem da natureza. No estado de justiça original, seus movimentos maus eram refreados pelo dom da integridade, que não lhe permitia chegar à culpa; após à perda dêste dom, porém, ela realiza suas devastações. Também aqui, portanto, considera-se a vulneração não tanto como uma ferida pròpriamente dita e absoluta, quanto como uma ferida relativa; a natureza não é ferida em si mesma, mas com relação ao estado ideal do paraíso terrestre (naturalis manserunt post peccatum integra). Segundo uma célebre comparação de *S. R. Belarmino*, a diferença entre o estado de natureza decaída e o de natureza pura, é a mesma existente entre um homem despojado de suas vestes e um homem simplesmente nu, entre um rico caído na pobreza e um pobre que nada perdeu.

Não se pode negar que nesta explicação pós-tridentina do antigo axioma da Escolástica (vulneratus in naturalibus), afastamo-nos um pouco da antiga concepção. Mas é preciso lembrar que S. Agostinho e a Igreja antiga colocavam-se num ponto de vista fortemente polêmico e que o abuso que os pseudo-agostinianos fizeram das declarações agostinianas e eclesiásticas, emitidas durante a polêmica pelagiana, tornou necessária uma correção. Também os teólogos pós-tridentinos declaram que a concupiscência *vem* do pecado, mas explicam que enquanto fôrça natural ordenada, procede da criação. Seus movimentos maus eram refreados, no paraíso terrestre, pelo "donum integritatis"; com a queda, o homem perdeu êsse dom e então as fôrças naturais, capazes



por si mesmas dos piores excessos, romperam o dique da ordem, como uma torrente que, transbordando, vence suas barreiras: neste sentido, sòmente, diz-se que a concupiscência procede do pecado.

Porquanto todos os *teólogos católicos* ensinem hoje, de acôrdo com o Concílio de Trento, que o homem não perdeu, com o pecado original, nem a sua liberdade, nem parte alguma essencial da sua natureza, nem todos estimam na mesma proporção a decadência da natureza. Alguns falam de um enfraquecimento intrínseco nas próprias fôrças *espirituais*, outros de um enfraquecimento *extrínseco* por causa da diminuição das fôrças vitais; outros ainda, como Suárez, não admitem nem um nem outro enfraquecimento. Segundo as duas primeiras opiniões, o homem posterior ao pecado, distingue-se do homem anterior ao pecado, como um enfêrmo de um homem são, ao passo que, segundo a última, dêle se distingue como um homem simplesmente nu. A diferença depende do princípio das duas escolas, dos Tomistas e dos Molinistas.

### Conclusão: A condição humana.

O pecado original entra no problema do *mal no mundo* e suscita as mesmas dificuldades. Querendo tentar-lhe uma justificação, bastará recordar aqui alguns dos seus aspectos:

1) Ainda que o pecado original seja um mistério impenetrável, todavia, êste dogma corresponde à nossa experiência pessoal e à experiência humana geral. Com *Pascal* e *Newmann* sentimos que nossa natureza não está mais em harmonia com os desígnios primitivos de Deus, ainda que nos seja impossível demonstrar que a causa de tal ruptura de harmonia seja o pecado de um primeiro homem, cometido há milhares de anos. Arrastamos nossa vida no pecado, na miséria e no tormento, mas possuímos a disposição e o desejo indestrutível de uma condição ideal e melhor do que a que nos coube. Nesta terra não podemos "nem suprimir êste desejo, nem realizá-lo. Daí resulta que fôramos feitos para a verdade e a felicidade, mas que êste fim nos foi retirado. Ficou-nos sòmente o desejo, como castigo e como um sinal a nos mostrar de que altura caímos" (*Laros*, Glaubensproblem bei Pascal, 1918, pp. 166 ss.). Todo homem traz em si mesmo alguma coisa que, refletindo-se bem, não pode ser concebida como correspondente à natureza ideal, como "humana" no sentido pleno da palavra. Onde quer o homem se encontre, em condições de civilização, anseia por reduzir e eliminar êstes defeitos inatos, mediante a instrução, a educação, a cultura e as leis.

2) O *pudor* diz, mesmo aos menos civilizados e aos mais inocentes, que há algo no homem que não deveria existir. O fanatismo moderno pela "incorruptibilidade da raça", pela "pureza da natureza" e a necessidade de "viver a própria vida", por uma "volta ao paraíso terrestre", a se realizar, mesmo sòmente com a mudança de certas estruturas econômicas, era desconhecido até do antigo mundo pagão.

http://www.obrascatolicas.com

A menos que tal enfatuação não seja uma miserável hipocrisia, ignora-se de modo incompreensível a verdadeira natureza humana, que, no seu estado primitivo, mas inalterado, revolta-se contra tal juízo. Em todo caso, esta ignorância do pecado original é o êrro mais grave do nosso tempo. * Com efeito, na educação e na organização da vida civil, leva às ilusões mais nocivas e às mais amargas desilusões. O homem real é o homem decaído, o homem pecador, no qual a culpa introduziu um profundo e universal desequilíbrio. Por isso, serão vãos os esforços daqueles que querem explicar o homem a si mesmo, ou impor-lhe regras de vida, sem ter em conta êste dado primordial. Impossível falar do amor ou da família, da vida social, do trabalho ou da propriedade, da paz ou da guerra, sem fazer intervir o pecado e suas conseqüências. *

3) O pecado original só pode ser conhecido adequadamente por meio da fé, a qual, ao mesmo tempo, proporciona-nos os meios mais eficazes para triunfar sôbre êle: a oração, os sacramentos, a vigilância.

4) Deus deve ao homem sòmente a natureza, não o sobrenatural. Se o homem vem ao mundo sem êste, é certamente uma grande privação que não é querida por Deus, mas que Êle, por outro lado, não é obrigado a impedir.

5) A propagação do pecado original está envôlta na mais profunda obscuridade. Pode-se, todavia, responder que, se o homem, sem culpa própria, tornou-se pecador em Adão, do mesmo modo, fàcilmente, com auxílio gratuito, torna-se justo, em Cristo.

6) Os últimos enigmas do pecado original, como do pecado em geral, serão resolvidos sòmente pelo justo juízo de Deus.

7) Na capacidade de pecar, inata em nós, encontra-se também, para nós, a arena do combate, a ocasião da vitória, a escola dos santos. Sem luta, não há vitória. "Infeliz que eu sou! Quem me libertará dêste corpo de morte? A graça de Deus, por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor" (Rom 7,24-25).

8) Dêste modo completa-se o pensamento de Pascal, referente a uma aspiração para a felicidade mais elevada, a qual se torna o *guia* no caminho que nos leva a Deus. A fé católica mantém-se entre os dois extremos: a bondade total do homem e sua corrupção total, e dirige nossos esforços para o fim último, que não perdemos, não obstante o pecado original. Neste sentido S. Agostinho escreveu: "Sinto-me tomado pelo calafrio e pelo ardor: arrepio-me enquanto sou dissemelhante de Deus, enquanto ardo porque lhe sou semelhante". e por isso, "*inquietum est cor nostrum* donec requiescat in te", enquanto êste dissídio na nossa natureza não fôr acalmado na graça e na união com Deus (Conf. 11, 9 e 1, 1). Então, sòmente então, conheceremos a verdadeira solução do problema, não aqui na terra.

# CARTA ENCÍCLICA

# "HUMANI GENERIS"

*Dada a importância desta encíclica para a teologia, julgamos útil transcrevê-la no fim dêste primeiro volume, pois que se refere sobretudo à matéria nêle tratada.*

**Sôbre algumas falsas opiniões que ameaçam destruir os fundamentos da Doutrina Católica.**

## INTRODUÇÃO.

1. As discórdias e os erros do gênero humano, em matéria de religião e de moral, foram sempre para todos os bons, e principalmente para os fiéis e sinceros filhos da Igreja, causa de profundo pesar, mas são-no hoje de modo especial, quando vemos atacados por tôdas as partes os princípios mesmos da civilização cristã.

### Perigos doutrinários da hora presente.

2. Não é de estranhar que fora do redil de Jesus Cristo tenham sempre existido tais dissensões e erros. Pois, embora a razão humana, absolutamente falando, possa chegar com suas fôrças e lume naturais ao conhecimento verdadeiro e certo de um Deus pessoal, que governa e protege o mundo com sua Providência, bem como chegar ao conhecimento da lei natural impressa pelo Criador em nossas almas, contudo, de fato, muitos são os obstáculos que impedem a mesma razão de usar eficazmente e com resultado desta sua natural capacidade. As verdades que se referem a Deus e às relações entre os homens e Deus são verdades que transcendem completamente a ordem das coisas sensíveis e quando estas verdades atingem a vida prática e a regem, requerem sacrifício e abnegação. A inteligência humana, na aquisição dessas verdades, encontra dificuldades tanto por parte dos sentidos e da imaginação como por parte das más inclinações provenientes do pecado original. Donde vemos que os homens em tais questões fàcilmente procuram persuadir-se de que seja falso ou ao menos duvidoso aquilo que *não desejam* que seja verdadeiro.

http://www.obrascatolicas.com

3. Por tais motivos se deve dizer que a Revelação divina é moralmente necessária para que aquelas verdades que em matéria de religião e moral, mesmo na presente condição do gênero humano, não são de sua natureza inacessíveis à razão, possam ser por todos conhecidas com facilidade, com firme certeza, sem mistura alguma de êrro (Conc. Vat. D. B. 1786, Const. *De fide catholica*, c. 2, *De revelatione*).

4. Mais ainda, a mente humana pode até, às vêzes, encontrar dificuldade em formar um juízo certo sôbre a "credibilidade" da fé católica, apesar de serem tantos e tão admiráveis os sinais e argumentos externos, concedidos por Deus em seu favor, a tal ponto que ainda sòmente com o lume da razão natural se pode provar com certeza a origem divina da religião cristã. É que o homem, movido por preconceitos ou instigado pelas paixões e pela vontade pervertida, não só pode rejeitar a evidência dos sinais e argumentos externos que se lhe apresentam, como também resistir às celestes inspirações que Deus lhe infunde na alma.

5. Quem quer que lance os olhos sôbre aquêles que vivem fora do redil de Cristo, fàcilmente poderá distinguir os principais caminhos por onde enveredaram muitos dos homens que se dizem cultos e doutos. Há-os que, sem a devida prudência e discernimento, admitem e propugnam como extensivo à origem de todos os sêres *o sistema evolucionista*, que nem mesmo no campo das ciências naturais está indiscutìvelmente demonstrado, e com ousadia temerária se entregam à hipótese *monista e panteísta* de um universo sujeito às leis de uma contínua evolução. Desta hipótese logo se aproveitam os fautores do comunismo para propugnar e exaltar com mais eficácia o seu "materialismo dialético" e arrancar das mentes tôda a idéia de Deus.

6. As falsas afirmações de tal evolucionismo, no qual se repudia tudo o que é absoluto, firme e imutável, prepararam o caminho às aberrações de uma nova filosofia, que, fazendo concorrência ao *idealismo*, ao *imanentismo* e ao *pragmatismo*, tomou o nome de *existencialismo*, porque, rejeitando as essências imutáveis das coisas, só se preocupa com a *existência* de cada indivíduo.

7. A essas correntes se vem juntar um falso *historicismo* que se atém sòmente aos acontecimentos da vida humana e subverte os fundamentos de tôda e qualquer verdade ou lei absoluta, seja no campo da filosofia, seja no dos dogmas do cristianismo.

8. Em meio de tão grande confusão de idéias algum confôrto nos traz ver: o bom número daqueles que, imbuídos outrora dos postulados do *racionalismo*, desejam agora voltar às fontes da verdade revelada por Deus e proclamam a palavra de Deus conservada na Sagrada Escritura como fundamento da ciência sagrada. Mas é ao mesmo tempo doloroso verificar que não poucos dentre êsses mesmos, quanto mais firmemente aderem à palavra de Deus, tanto mais deprimem a capacidade da razão humana, e quanto mais de boa vontade



exaltam a autoridade de Deus Revelador, com tanto maior acrimônia desprezam o Magistério da Igreja, instituído por Cristo Nosso Senhor para guardar e interpretar as verdades reveladas. Tal desprêzo não só está em contradição aberta com as Sagradas Letras, mas até mesmo pela experiência se tem mostrado errado. Quanta vez os próprios *dissidentes*, que se separaram da verdadeira Igreja, são os primeiros a lamentar pùblicamente a confusão e discórdia que entre êles reina no campo dogmático, reconhecendo assim, embora a seu pesar, a necessidade de um Magistério vivo!

## I. A IGREJA CATÓLICA EM FACE DOS ERROS MODERNOS.

### 1. O papel dos teólogos e dos filósofos.

9. Pois bem, essas tendências que mais ou menos se desviam do reto caminho da verdade não podem ser ignoradas ou deixadas de lado pelos teólogos e filósofos católicos, aos quais incumbe a grave missão de defender as verdades divinas e humanas e difundi-las entre os homens. Mais ainda, é preciso que conheçam bem tais sistemas, já pela razão de que as doenças não se podem curar se não forem primeiro bem conhecidas, já porque nessas falsas teorias muitas vêzes está latente alguma parcela de verdade, já finalmente porque êsses mesmos erros incitam a inteligência a perscrutar e a examinar certas verdades filosóficas e teológicas com maior atenção e agudeza.

10. Se os nossos filósofos e teólogos procurassem sòmente colhêr de tais doutrinas, cautelosamente assim estudadas, êsses frutos que acabamos de mencionar, não haveria suficiente motivo para uma intervenção do Magistério da Igreja. Mas, embora estejamos ciente de que em geral os professôres e estudiosos católicos se guardam de tais erros, consta-Nos outrossim que não falta também hoje, como nos tempos apostólicos, quem, aliciado mais do que convém pelas novidades, ou temendo porventura ser tido por ignorante das descobertas da ciência nesta época de progresso, procure subtrair-se à submissão devida ao Sagrado Magistério da Igreja, correndo o perigo de se afastar insensìvelmente da mesma verdade revelada por Deus e arrastar consigo outros ao êrro.

11. Há, além disso, outro perigo ainda maior, porquanto vai mais encoberto sob a aparência de virtude. São muitos os que, deplorando a discórdia a que chegou o gênero humano e a confusão de idéias que hoje reina, levados de um zêlo imprudente, se sentem impelidos vigorosamente por um desejo ardente de destruir as barreiras que separam entre si a tantos homens retos e honestos. E abraçam, em conseqüência, um gênero de *irenismo*, que, pondo de lado as questões que dividem os homens, pretendem não só obter uma união de fôrças para repelir a avalanche avassaladora do ateísmo, mas

http://www.obrascatolicas.com

chegam a querer conciliar as oposições que existem no próprio campo dogmático. E assim como em tempos passados houve quem perguntasse se a apologética tradicional da Igreja não era um obstáculo, mais que um auxílio, para ganhar almas a Cristo, assim hoje não falta quem chegue ao ponto de levantar a questão: se a teologia e os métodos que se usam com aprovação da autoridade eclesiástica no ensino hodierno, não devem ser, não já aperfeiçoados, mas completamente reformados, para que o reino de Cristo possa ser propagado com mais eficácia no mundo inteiro, entre os homens de qualquer cultura e de qualquer opinião religiosa.

12. Se êsses tais não tivessem em mira senão introduzir algumas inovações para adaptar com mais acêrto o ensinamento eclesiástico e os seus métodos às condições e necessidades hodiernas, quase não haveria razão para temer; mas arrebatados dêsse imprudente *irenismo*, alguns chegam a julgar como óbices, para se restaurar a união fraterna, aquelas mesmas instituições que se baseiam nas leis e princípios promulgados pelo próprio Jesus Cristo, bem como quanto constitui a defesa e o sustentáculo da integridade da fé. Se isto se abate, tudo será unificado, sim, mas nos escombros de uma ruína geral.

13. Essas novas opiniões, nascidas quer de uma deplorável ânsia de novidades quer mesmo de louváveis intenções, nem sempre são propostas com a mesma intensidade, com a mesma clareza, ou com os mesmos têrmos. Nem sempre os seus propugnadores estão em perfeito acôrdo entre si. O que hoje está sendo ensinado veladamente por alguns, com cautelas e distinções, amanhã será proposto pùblicamente e sem rebuços por outros mais audazes, com escândalo de muitos, especialmente de jovens sacerdotes, e com detrimento da autoridade eclesiástica. E se geralmente se usa mais cautela nos livros que se publicam, o mesmo assunto é tratado com mais liberdade em folhetos distribuídos em particular, em lições datilografadas, em reuniões. E não só entre os membros do clero secular e regular, nos seminários e institutos religiosos vão sendo divulgadas tais opiniões, mas até entre os leigos, especialmente entre os que se dedicam à educação e instrução da juventude.

## 2. Os perigos do relativismo dogmático.

14. No que se refere à teologia, alguns pretendem reduzir, quanto podem, o significado do dogma e libertar êste do modo de exprimir-se, já desde muito usado na Igreja, e dos conceitos filosóficos em vigor entre os doutôres católicos, para voltar, na exposição da doutrina católica, às expressões da Sagrada Escritura e dos Santos Padres. Assim esperam êles que o dogma, despojado dos elementos que dizem extrínsecos à revelação divina, possa ser proveitosamente comparado com as opiniões dogmáticas daqueles que se separam da Igreja e dêste modo se possa chegar pouco a pouco à assimilação mútua do



dogma católico e das opiniões dos dissidentes. Além disso, reduzida a êstes têrmos a doutrina católica, pensam êles que desembaraçam o caminho para, com a satisfação dada às necessidades do mundo hodierno, poder exprimir o dogma com as categorias da filosofia do nosso tempo, quer sejam do imanentismo, quer sejam do idealismo, quer sejam do existencialismo ou de qualquer outro sistema. E alguns mais audazes sustentam que isso se pode fazer e se deve fazer, porque os mistérios da fé, afirmam os tais, não se podem exprimir por meio de conceitos adequadamente verdadeiros, mas sòmente por meio de conceitos *aproximativos* e sempre mutáveis, através dos quais a verdade se manifesta, sim, mas ao mesmo tempo necessàriamente se deforma. Daí que não crêem absurdo mas absolutamente necessário que a teologia, segundo as várias filosofias de que se sirva como de instrumentos no decurso dos tempos, substitua as noções antigas por outras novas e assim, de maneiras diversas, e até sob certos aspectos contrárias, mas — como dizem — equivalente, traduza em linguagem humana as mesmas verdades divinas. Acrescentam que a história dos dogmas consiste em apresentar as várias formas sucessivas de que se revestiu a verdade revelada, segundo as diversas doutrinas e opiniões que no volver dos séculos foram aparecendo.

15. É claro, do que dissemos, que essas tendências não sòmente levam ao *relativismo dogmático*, mas de fato já o contêm. Relativismo êsse que é por demais favorecido pelo desprêzo que mostram para com a doutrina tradicional e para com os têrmos em que êle se exprime. Todos sabem que as expressões dêsses conceitos, usadas tanto no ensino das aulas como no mesmo Magistério da Igreja, podem ser melhoradas e aperfeiçoadas; é por outra parte bem sabido que a Igreja nem sempre usou constantemente determinadas expressões; é evidente também que a Igreja não pode estar ligada a um qualquer efêmero sistema filosófico; mas tais noções e tais expressões que com geral consenso foram através dos séculos encontradas e formuladas pelos doutôres católicos para chegar a algum maior conhecimento e inteligência do dogma, sem dúvida que não se apóiam em um fundamento tão caduco. Apóiam-se, assim, em princípios e noções deduzidas de um verdadeiro conhecimento das coisas criadas; e na dedução de tais noções, a verdade, revelada como estrêla, iluminou por meio da Igreja a inteligência humana. Portanto não é de maravilhar que algumas dessas noções tenham sido usadas em Concílios Ecumênicos, e que dêles tenham recebido tal sanção que a ninguém é lícito afastar-se delas.

16. Por êsses motivos, ter em pouco caso ou rejeitar ou privar do seu justo valor conceitos e expressões que foram encontradas e aperfeiçoadas para exprimir com exatidão as verdades da fé, por pessoas de inteligência e santidade nada vulgares, num trabalho muita vez plurissecular, sob a vigilância do Magistério da Igreja, e não sem uma ilustração e direção do Espírito Santo, e querer agora substituí-las por noções hipotéticas e por certas expressões flutuantes e vagas

http://www.obrascatolicas.com

da nova filosofia, que à semelhança da flor dos campos hoje verdeja e amanhã já secou, é por certo uma grandíssima imprudência. Seria reduzir o dogma à condição de cana agitada pelo vento. O desprêzo dos têrmos e das noções usadas pelos teólogos escolásticos por si mesmo conduz ao enfraquecimento da teologia denominada especulativa, que tais inovadores julgam, por se apoiar em razões teológicas, desprovida de verdadeira certeza.

### 3. O papel do Magistério da Igreja.

17. Infelizmente êsses amadores de novidades passam fàcilmente do desprêzo da teologia escolástica ao pouco caso e até ao desprêzo do próprio Magistério da Igreja, que dá com sua autoridade tão notável aprovação a essa teologia. O Magistério Eclesiástico é apresentado por êles como um empecilho ao progresso e um estôrvo para a ciência; ao mesmo tempo que é considerado por certos acatólicos como um freio já injusto para alguns teólogos mais cultos que procuram renovar a sua ciência. E embora êste Sagrado Magistério deva ser para qualquer teólogo a norma próxima e universal de verdade em matéria de fé e de moral (pois Cristo Senhor Nosso lhe confiou todo o depósito da fé — Sagrada Escritura e *tradição divina* — para guardá-lo, defendê-lo, interpretá-lo), contudo por vêzes é ignorado como se não existisse o dever que têm os fiéis de fugir também daqueles erros que em maior ou menor medida se aproximam da heresia, dever portanto de "observar as constituições e decretos com os quais essas falsas opiniões foram proscritas e proibidas pela Santa Sé" (C. I. C., cân. 1324; cf. Conc. Vat. D. B. 1820. Const. *De fide catholica,* c. 4, *De fide et ratione,* depois dos cânones). O que as Encíclicas dos Sumos Pontífices expõem sôbre o caráter e a constituição da Igreja é por alguns intencional e habitualmente deixado de parte com o intuito de fazer prevalecer um conceito vago, que êles dizem tomado dos antigos Padres, especialmente Gregos. Os Sumos Pontífices, dizem tais propugnadores, não tencionam dirimir as questões disputadas entre teólogos; é portanto necessário voltar às fontes primitivas e com os escritos dos antigos se devem explicar as posteriores constituições e decretos do Magistério Eclesiástico.

18. Tais afirmações, feitas muito embora com elegância de estilo, estão cheias de falácia. É verdade que geralmente os Sumos Pontífices deixam livres os teólogos naquelas questões em que os melhores doutôres se acham divididos entre várias posições, mas a história mostra como muitas questões que em certa época eram objeto de livre discussão, posteriormente já não o puderam ser.

19. Nem se deve crer que os ensinamentos das Encíclicas não exijam *per se* o assentimento, sob o pretexto de que os Pontífices não exercem nelas o poder de seu Supremo Magistério. Tais ensinamentos fazem parte do magistério ordinário, para o qual também valem as palavras: "Quem vos ouve, a mim ouve" (Lc 10,16), além do que, quanto vem proposto e inculcado nas Encíclicas pertence já, o mais das vêzes, por outros títulos, ao patrimônio da doutrina católica. Ademais, se os Sumos Pontífices no exercício do seu magistério emitem de caso pensado uma decisão em matéria até então controvertida, é evidente que tal questão, segundo a mente e a vontade dos mesmos Pontífices, não pode já constituir objeto de livre discussão entre os teólogos.



20. Também é verdade que os teólogos devem voltar sempre às fontes da revelação divina e é sua incumbência indicar como os ensinamentos do Magistério vivo "se encontrem já explícita ou implìcitamente" (Pius IX, *Inter gravissimas,* 28 Oct. 1870, Acta, vol. I, p. 260) na Sagrada Escritura ou na divina Tradição. Acresce que ambas as fontes da Revelação contêm tais e tantos tesouros de verdade que se não poderão jamais, de fato, exaurir: As ciências sagradas com o estudo das fontes da revelação sempre rejuvenescem; enquanto, pelo contrário, a especulação que negligencia um estudo mais profundo no depósito sagrado, consta pela experiência que se torna estéril. Mas por isso mesmo a teologia, mesmo a chamada positiva, não pode ser equiparada a uma ciência meramente histórica. Juntamente com as sagradas fontes, Deus deu à sua Igreja um magistério vivo para iluminar e pôr em relêvo aquilo que no depósito da fé não se acha senão obscuramente e como que implícito. Êste depósito, não foi a cada fiel nem mesmo aos teólogos, que o Divino Redentor o entregou para que o interpretassem autênticamente, — mas sòmente ao Magistério da Igreja. Se a Igreja desempenha êste seu múnus, como o fêz inúmeras vêzes no decurso dos séculos, já com o exercício ordinário do seu magistério, já com o extraordinário, é claro que é completamente falso o método de explicar as coisas claras pelas obscuras: muito ao invés, o contrário é o que se impõe a todos. Pelo que o Nosso Predecessor de imortal memória, Pio IX, ao ensinar que é nobilíssima incumbência da teologia mostrar como a doutrina definida pela Igreja esteja contida nas sagradas fontes, acrescentou estas palavras "naquele mesmo sentido no qual foi definida pela Igreja".

### 4. Autoridade da Sagrada Escritura.

21. Voltando, pois, às novas teorias, a que acima aludimos, por alguns vão sendo proferidas e ensinadas certas doutrinas que põem em perigo a autoridade da Sagrada Escritura. Alguns permitem-se a ousadia de deturpar o sentido da definição do Concílio Vaticano, a respeito da doutrina que diz ser Deus o autor da Sagrada Escritura e renovam a opinião, já várias vêzes condenada, de que a imunidade de êrro que compete às Sagradas Letras se estende sòmente ao que se refere a Deus e aos assuntos religiosos e morais. Mais; falam com pouco acêrto de um sentido humano dos livros Sagrados, sob o

http://www.obrascatolicas.com

qual estaria latente um sentido divino, único que têm como infalível. Na interpretação da Sagrada Escritura não querem ter em conta a analogia da fé e a *tradição* da Igreja e sustentam que a doutrina dos Santos Padres e do Sagrado Magistério se deve regular pela Sagrada Escritura explicada pelos exegetas sob aspecto meramente humano, em vez de ser a Sagrada Escritura que deva ser exposta segundo a mente da Igreja constituída por Cristo Nosso Senhor guarda e intérprete de todo o depósito da verdade revelada.

22. Além disso, o sentido literal da Sagrada Escritura e sua exposição, elaborada, sob a vigilância da Igreja, por tantos e tão grandes exegetas, deve ceder o passo, segundo caprichosamente afirmam, à nova exegese, que chamam espiritual e simbólica, e pela qual a Sagrada Bíblia do Antigo Testamento, que, segundo êles, hoje na Igreja está como fonte selada, será finalmente aberta a todos. Desta forma, asseveram, desvanecer-se-ão tôdas as dificuldades, que não podem causar embaraço senão àqueles que se atêm ao sentido literal da Escritura.

23. Todos vêem como tôdas estas doutrinas se afastam dos princípios e das normas hermenêuticas justamente estabelecidas pelos Nossos Predecessores de feliz memória, Leão XIII na Encíclica *Providentissimus* (DP 28) e Bento XV na Encíclica *Spiritus Paraclitus* (DP 44), como também por Nós na Encíclica *Divino Afflante Spiritu* (DP 27).

## II. PENETRAÇÃO DOS ERROS MODERNOS.

### 1. No terreno da teologia.

24. Não deve causar maravilha que tais inovações tenham produzido seus frutos envenenados em quase tôdas as partes da teologia. Põe-se em dúvida que a razão humana sem a ajuda da Revelação divina e da graça possa demonstrar, com argumentos tirados das criaturas, a existência de um Deus pessoal: nega-se que o mundo tenha tido início e afirma-se que a criação do mundo é necessária, porque procede da necessária liberalidade do amor divino; como também se afirma que Deus não tem presciência eterna e infalível das ações livres do homem; opiniões tôdas contrárias às declarações do Concílio Vaticano (cf. Conc. Vat. Const. *De fide catholica*, c. I, *De Deo rerum omnium creatore*).

25. É pôsto em discussão por alguns se os anjos são pessoas e se existe uma diferença essencial entre a matéria e o espírito. Outros desnaturam o conceito da *gratuidade* da ordem sobrenatural, sustentando que Deus não pode criar sêres inteligentes sem ordená-los e chamá-los à visão beatífica. Nem basta ainda, pois deixando de lado as definições do Concílio de Trento, chegam a destruir o verdadeiro conceito do pecado original e juntamente o de pecado, em geral,



como ofensa de Deus, bem assim o conceito da satisfação que Jesus Cristo deu por nós. Nem falta quem sustente que a doutrina da transubstanciação, porquanto fundada num conceito de substância já antiquado, deve ser corrigida, de modo que se reduza a presença real de Cristo na Eucaristia a um simbolismo, pelo qual as espécies consagradas não seriam outra coisa senão sinais eficazes de uma presença espiritual de Cristo e da sua íntima união, no Corpo místico, com os membros fiéis.

26. Alguns não se julgam obrigados a professar a doutrina que expusemos numa das Nossas Encíclicas, fundada nas fontes da Revelação, segundo a qual o Corpo Místico de Cristo e a Igreja Católica Apostólica Romana são uma só e mesma coisa (cf. Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi*, A. A. S. vol. XXXV, p. 193 s. DP 24). Alguns reduzem a uma fórmula vã a necessidade de pertencer à verdadeira Igreja para obter a salvação eterna! Outros, finalmente, não admitem o caráter racional dos sinais de credibilidade da fé cristã.

27. É sabido que êsses erros e outros semelhantes se andam espalhando entre alguns de Nossos filhos, levados a engano por um zêlo imprudente ou por uma ciência de falso cunho, e a êsses filhos somos obrigados a repetir, com o coração dolorido, verdades conhecidíssimas e erros patentes, indicando-lhes com preocupação os perigos de tais erros.

### 2. No terreno da filosofia.

28. Todos sabem quanto aprêço dá a Igreja à razão humana no que concerne à sua capacidade de demonstrar com certeza a existência de um Deus pessoal, de provar iniludìvelmente pelos sinais divinos os fundamentos da própria fé cristã, de exprimir com justeza a lei natural que o Criador imprimiu na alma humana, de conseguir por fim uma inteligência limitada mas utilíssima dos mistérios (cf. Conc. Vat. D. B. 1796). — Esta atribuição podê-la-á a razão desempenhar convenientemente e com segurança, se estiver nutrida daquela sã filosofia que constitui como que um patrimônio de família, herdado das precedentes gerações cristãs e que reveste uma autoridade superior, pois que o mesmo Magistério da Igreja confrontou com a própria verdade revelada os seus princípios e as suas principais asserções, precisadas e fixadas lentamente através dos séculos por homens de inegável talento. Esta mesma filosofia, confirmada e comumente admitida pela Igreja, defende o genuíno valor do conhecimento humano, os indestrutíveis princípios da metafísica — a saber: de razão suficiente, de causalidade, de finalidade — e propugna a capacidade da inteligência de atingir a verdade certa e imutável.



http://www.obrascatolicas.com

a) Devem-se respeitar as aquisições definitivas da filosofia.

29. Nesta filosofia há certamente muitas coisas que não dizem respeito à fé e à moral, nem direta nem indiretamente e por isso a Igreja as deixa à livre discussão dos competentes na matéria; mas não existe a mesma liberdade com respeito a muitas outras questões, especialmente com respeito aos princípios e principais asserções de que acima falamos. Pode-se dar à filosofia, também nessas questões essenciais, uma veste mais conveniente e mais rica; poder-se-á reforçar a mesma filosofia com expressões mais eficazes, despojá-la de certos meios escolásticos menos adequados, enriquecê-la ainda — com prudência porém — de certos elementos que são frutos do progressivo trabalho da inteligência humana. Não se deverá, porém, jamais subvertê-la com falsos princípios, nem estimá-la só como um grandioso monumento de valor puramente arqueológico. Pois a verdade e tôda a sua manifestação filosófica não pode estar sujeita a mudanças cotidianas, especialmente tratando-se dos princípios evidentemente e diretamente conhecidos como tais pela razão humana ou daquelas asserções, referendadas já pela sabedoria dos séculos, já pela harmonia com os dados da Revelação divina. Qualquer verdade que a razão humana por meio de uma pesquisa sincera fôr capaz de descobrir, não poderá jamais estar em contraste com uma verdade já anteriormente demonstrada; porque Deus, suma Verdade, criou e rege o intelecto humano, não para que às verdades já adquiridas êle contraponha cada dia outras novas, mas para que, removendo os erros que eventualmente se forem introduzindo, acrescente verdade a verdade, na mesma ordem e com a mesma harmonia, com a qual vemos constituída a natureza das coisas criadas, onde a inteligência humana vai haurir a verdade. Por isso o cristão, seja filósofo ou teólogo, não abraça sem mais, com precipitação e leviandade, tôdas as novidades que aparecem, mas as deve examinar com a máxima diligência e as deve ponderar no seu justo pêso, para não perder a verdade já adquirida ou corrompê-la, certamente com perigo e dano para a sua fé.

b) Devem-se respeitar o método e a doutrina de Santo Tomás.

30. Se se considera bem quanto acima está exposto, fàcilmente aparecerá claro o motivo por que a Igreja exige que os futuros sacerdotes sejam instruídos nas ciências filosóficas "segundo o método, a doutrina e os princípios do Doutor Angélico (C. I. C., cân. 1366, 2) já que, como o sabemos pela experiência de vários séculos, o método do grande Aquino se distingue por singular superioridade tanto no ensino como na investigação; a sua doutrina harmoniza-se esplêndidamente com a Revelação divina e é eficacíssima tanto para pôr a salvo os fundamentos da fé, como para colhêr com utilidade e segurança os frutos de um sadio progresso (A. A. S. vol. XXXVIII, 1946, p. 387).



31. É deveras para deplorar que hoje a filosofia, confirmada e admitida pela Igreja, seja objeto de desprêzo da parte de alguns, a ponto de, com imprudência, declará-la antiquada na forma racionalista pelo processo do pensamento. Vão espalhando que esta nossa filosofia defende errôneamente a opinião de que possa existir uma metafísica verdadeira de modo absoluto; quando pelo contrário êles sustentam que as verdades, especialmente as verdades transcendentes, não podem ser expressadas mais convenientemente que por meio de doutrinas divergentes que se completem entre si, ainda em certo modo entre si opostas. Daí que a filosofia escolástica com a sua clara exposição e solução das questões, com a sua exata determinação dos conceitos e suas claras distinções, pode ser útil — concedem os tais — como preparação para o estudo da teoria escolástica muito bem condizente com a mentalidade dos homens medievais; mas não pode dar-nos — acrescentam — um método e uma orientação filosófica que corresponda às necessidades da cultura moderna. Objetam demais que a filosofia perene não é senão a filosofia das essências imutáveis ao passo que uma mentalidade moderna se deve interessar é da *existência* de cada indivíduo e da vida sempre em devir. E enquanto de uma parte desprezam esta filosofia, de outra parte exaltam os demais sistemas, antigos e recentes, de povos orientais e de povos ocidentais, de modo que parece quererem insinuar que tôdas as filosofias ou teorias, com o retoque — se necessário — de alguma correção ou de algum complemento, se podem conciliar com o dogma católico. Mas nenhum católico pode pôr em dúvida quanto tudo isto seja falso, especialmente tratando-se de sistemas com o imanentismo, o idealismo, o materialismo, seja histórico seja dialético, ou ainda como o existencialismo, quando professa o ateísmo ou quando nega o valor do raciocínio no campo da metafísica.

3. No terreno didático.

32. Finalmente, à filosofia de nossas aulas levantam esta acusação: que ela no processo do conhecimento se ocupa sòmente da inteligência e faz caso omisso da função da vontade e do sentimento. Isto não corresponde à verdade: a filosofia cristã não negou nunca a utilidade e eficácia que provêm das boas disposições da alma tôda, para conhecer e abraçar as verdades religiosas e morais; pelo contrário, ela sempre ensinou que a falta de tais disposições pode ser a causa pela qual a inteligência, sob o influxo das paixões e da vontade transviada, se obscureça a tal ponto que já não consiga ver a verdade. Mais ainda, o Doutor Comum é de parecer que a inteligência pode em algum modo perceber os bens superiores da ordem moral, seja natural, seja sobrenatural, enquanto experimenta no seu íntimo uma certa *co-naturalidade*, seja na ordem natural seja como fruto da graça, com os ditos bens (cf. S. Thom. *Summa Theol.* II-II, q. I, a. 4, ad 3; et q. 45, a. 2, in c.); e é manifesto quanto êste conhecimento, embora

http://www.obrascatolicas.com

subconsciente, ajude a razão nas suas investigações. Mas uma coisa é reconhecer o poder que têm a vontade e as disposições da alma para ajudar a razão a atingir um conhecimento mais certo e mais firme das verdades morais, outra coisa é quanto vão espalhando êsses inovadores, a saber: que a vontade e o sentimento têm um certo poder intuitivo e que, não podendo o homem discernir com certeza aquilo que deve abraçar como verdadeiro, se serve da vontade, determinando por ela a sua livre escolha entre duas opiniões opostas, confundindo assim indevidamente conhecimento e ato de vontade.

33. Não é de admirar que com essas novas teorias corram perigo as duas ciências filosóficas, por sua mesma natureza intimamente relacionadas com os ensinamentos da fé: a teodicéia e a ética. Pretendem as novas teorias que o papel de ambas não é o de demonstrar certas verdades sôbre Deus ou outro ser transcendente, mas o de mostrar como sejam coerentes com as necessidades da vida as verdades que a fé ensina sôbre Deus, Ente pessoal, e sôbre os seus mandamentos, e que devem ser admitidas por todos, para evitarem o desespêro e alcançarem a salvação eterna. Tôdas essas opiniões e teorias estão em franca oposição com os documentos emanados pelos Nossos Predecessores Leão XIII e Pio X, e com os decretos do Concílio Vaticano. Seria supérfluo deplorar essas várias aberrações, se todos, ainda mesmo no campo das doutrinas filosóficas, se mostrassem dóceis e reverentes, como de dever, para com o Magistério da Igreja, a qual por instituição divina recebeu a missão não só de guardar e interpretar o depósito da fé, mas ainda de vigiar o campo das disciplinas filosóficas, a fim de que o dogma católico não receba de opiniões menos sensatas nenhum dano.

## III. A FÉ E AS CIÊNCIAS POSITIVAS.

34. Resta agora falar daquelas questões, que, ainda que pertençam às ciências positivas, são mais ou menos relacionadas com as verdades reveladas da fé cristã. Não poucos são os que pedem insistentemente que a religião católica tenha em máxima conta estas ciências, o que é sem dúvida coisa louvável, quando se trata de fatos realmente demonstrados. Mas é preciso ser muito cauto quando se trata de puras hipóteses, embora de algum modo fundadas cientìficamente, e nas quais se toca a doutrina contida na S. Escritura ou na *tradição*. E se tais hipóteses vão direta ou indiretamente contra a doutrina revelada, então de modo nenhum se podem admitir.

### 1. Biologia e antropologia.

35. Por essas razões o Magistério da Igreja não proíbe que, em conformidade com o atual estado das ciências e da teologia, sejam



objeto de pesquisas e de discussões, por parte dos competentes em ambos os campos, a doutrina do evolucionismo, enquanto ela investiga a origem do corpo humano, que proviria de matéria orgânica preexistente (a fé católica nos obriga a professar que as almas são criadas imediatamente por Deus). Isto, porém, deve ser feito de tal maneira, que as razões das duas opiniões, isto é, da que é favorável e da que é contrária ao evolucionismo, sejam ponderadas e julgadas com a necessária seriedade, moderação, justa medida, e contanto que todos estejam dispostos a se sujeitarem ao juízo da Igreja, à qual Cristo confiou o ofício de interpretar autênticamente a Sagrada Escritura e de defender os dogmas da fé (cf. Alocução Pontifícia aos membros da Academia das Ciências. 30 nov. 1941 A. A. S. vol. XXXIII, p. 506). Mas alguns ultrapassam temeràriamente esta liberdade de discussão, procedendo como se estivesse já demonstrado com certeza plena que o corpo humano se tenha originado de matéria orgânica preexistente, argumentando com certos indícios achados até agora e com raciocínios baseados sôbre tais indícios; e isto como se nas fontes da revelação não existisse nada que exija neste assunto a maior moderação e cautela.

36. Quanto, porém, à outra hipótese, isto é, ao poligenismo, os filhos da Igreja não gozam, de modo nenhum, da mesma liberdade, pois os fiéis não podem abraçar uma opinião cujos fautores ensinam que depois de Adão existiram nesta terra verdadeiros homens que não tiveram origem, por via de geração natural, do mesmo Adão, progenitor de todos os homens, ou então que Adão representa um conjunto de muitos progenitores. Ora, não se vê de modo algum como estas afirmações se possam conciliar com o que as fontes da revelação e os atos do Magistério da Igreja nos ensinam acêrca do pecado original, que provém de um pecado verdadeiramente cometido individualmente por Adão e que, transmitido a todos por geração, é inerente a cada um como próprio (cf. Rom 5, 12-19; Conc. Triden., sess. V, cân. 1-4).

### 2. Ciências históricas.

37. Como nas ciências biológicas e antropológicas, também nas históricas há quem ousadamente ultrapasse os limites e as cautelas estabelecidas pela Igreja. De modo particular se deve deplorar certo sistema de interpretação demasiado livre dos livros históricos do Antigo Testamento; e os fautores dêsse sistema, para defender suas razões, apelam infundadamente para a carta não há muito enviada ao Arcebispo de Paris pela Pontifícia Comissão Bíblica (16 de janeiro de 1948: A. A. S., vol. XL, pp. 45-48). Esta carta, com efeito, faz notar que os 11 primeiros capítulos do Gênesis, ainda que pròpriamente falando não concordem com o método histórico usado pelos melhores autores gregos e latinos e pelos bons historiadores do nosso

http://www.obrascatolicas.com

tempo, pertencem contudo ao gênero histórico em verdadeiro sentido, mas que deve ser ainda mais estudado e determinado pelos exegetas: os mesmos capítulos, nota ainda a citada carta, com um modo de falar simples e figurado, adaptado à mentalidade de um povo de cultura elementar, ensinam as principais verdades que são fundamentais para a salvação eterna e contém além disso uma narração popular sôbre a origem do gênero humano e do povo eleito.

38. Se alguma coisa os antigos hagiógrafos tomaram de outras narrações populares (o que pode ser concedido), é preciso não esquecer que êles o fizeram com o auxílio da inspiração divina, que na escolha e na valorização dos documentos os premunia contra todo e qualquer êrro. Portanto as narrações populares inseridas na S. Escritura não podem de maneira alguma ser postas no mesmo plano das mitologias ou gêneros semelhantes, as quais são fruto mais de uma fantasia exaltada do que do amor à verdade e à simplicidade. Êste amor à verdade e esta nativa simplicidade ressalta de tal modo nos Livros Inspirados, inclusive nos do Antigo Testamento, que colocam os nossos hagiógrafos indiscutìvelmente acima dos antigos escritores profanos.

## Conclusão: missão dos superiores eclesiásticos e dos professôres das ciências religiosas.

39. Sabemos em verdade que a maioria dos doutôres católicos, de cujos valiosos estudos os Ateneus, Seminários, Colégios dos religiosos, tanto proveito recebem, estão longe de tais erros que aberta ou disfarçadamente vão sendo hoje divulgados, seja por mania de novidade, seja por desacertado zêlo apostólico. Mas sabemos também que essas falsas opiniões poderão ilaquear os menos cautos. Preferimos por isso atalhar êsses males logo de início, a ter que subministrar o remédio quando a doença já estiver adiantada.

40. Depois de madura reflexão e consideração, para não faltar ao Nosso sagrado dever, ordenamos aos Bispos e aos Superiores das Ordens e Congregações religiosas, impondo-lhes gravíssima obrigação de consciência, que cuidem diligentìssimamente de que nem nas aulas nem em reuniões e conferências, nem em escritos, de qualquer gênero, sejam propaladas as falsas opiniões de qualquer maneira ensinadas aos seminaristas ou aos fiéis.

41. Os Professôres dos Estabelecimentos Eclesiásticos saibam que não poderão exercer, com consciência tranqüila, o ofício de ensinar que lhes foi confiado, se não aceitarem religiosamente as normas que aqui estabelecemos e se as não observarem exatamente no ensino de suas matérias. Êste acatamento e obediência que no seu assíduo trabalho devem professar para com o Magistério da Igreja instilem-no também na mente e na alma dos seus alunos.



42. Procurem com todo o empenho e entusiasmo concorrer para o progresso das ciências que ensinam; mas abstenham-se também de ultrapassar os limites que, para a defesa da fé e da doutrina católica, lhes demarcamos. Às novas questões que o progresso moderno suscitou dêem a contribuição de suas diligentíssimas pesquisas, mas com conveniente prudência e cautela. Finalmente não julguem, levados por um falso *irenismo,* que se possa obter o suspirado retôrno dos dissidentes e dos errantes ao seio da Igreja se não se lhes ensina, sinceramente, sem nenhuma corrupção nem nenhuma diminuição, tôda a verdade professada pela Igreja.

43. Fundados nesta esperança, que será aumentada pela vossa solicitude pastoral, como auspício dos celestes dons e sinal da Nossa paterna Benevolência damos de todo o coração a cada um de Vós, bem como ao vosso clero e aos vossos fiéis, a Bênção Apostólica.

Dado em Roma, junto à Basílica de S. Pedro, aos 12 do mês de agôsto do ano de 1950, duodécimo do Nosso Pontificado.

PIO PAPA XII.

http://www.obrascatolicas.com

# NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

http://www.obrascatolicas.com

# REVELAÇÃO E FÉ

## § 1. Introdução à teologia

C. Krieg, *Enciclopedia scientifica e metodica delle scienze teologiche*, tradução do alemão, Coletti, Roma, 1913. É fundamental. - M. D'Herbigny, *La théologie du révélé*, Beauchesne, Paris, 1921. - G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Bloud et Gay, Paris 1926. - J. Bilz, *Einführung in die Theologie*, Herder, Friburgo 1935. - Ch. Journet, *Introduzione alla teologia*, Ed. Paoline, Alba, 1956. - A. Stolz, *Introductio in theologiam*, Herder, Friburgo, 1941. - G. Caviglioli, *Avviamento allo studio delle scienze theologiche*, S.E.I, Turim, 1920. - G. M. Roschini, *Introductio in sacram theologiam*, Roma, 1947. - M. J. Congar, *Theologie*, no Dict. de théol. cath. t. XV, 341-502. Rica e acurada indagação histórica (346-447) e especulativa (447-502) sôbre a natureza da teologia. - B. M. Xiberta, *Introductio in sacram theologiam*, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Madrid, 1949. - P. Parente, *La Theologia*, Studium, Roma, 1952.

## § 2. Sôbre o dogma.

E. Dublanchy, *Dogme*, no Dict. de théol. cath. t. IV, 1574-1650. São dedicadas ao conceito de dogma as colunas 1574-1576, onde é defendido seu valor objetivo contra o modernismo e as várias tendências subjetivas. - H. Pinard, *Dogme*, no Dict. apol. de la foi cath. t. II, 1121-1183. Veja-se particularmente escôrço sôbre as teorias modernas, 1124-1130; valor de verdade e valor de vida 1132-1143. C. Vagaggini, *Dogma*, na Enc. Catt. IV, 1792-1804. - M. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, Lethielleux, Paris, 1922. O primeiro capítulo (pp. 5-42) versa sôbre o conceito de dogma. - L. Grandmaison, *Le dogme chrétien. Sa nature. Ses formules. Son développement*, 3ª ed., Beauchesne, Paris, 1928. - A. Liégé, *Dogme*, em Catholicisme, III, 951-962. Sôbre o conceito de dogma na Igreja do Oriente. - Th. Spacil, *De revelatione, fide, dogmate, em Orientalia christiana*, n. 88, Instituto Pontifício Oriental, Roma, 1933. Acêrca das fórmulas dogmáticas: Garrigou-Lagrange, *Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 3ª ed., Desclée, Paris, 1922. Particularmente a terceira parte, pp. 263-377; Idem, *Natura e valore delle formule dogmatiche*, em: *Problemi e orientamenti di teol. dogmatica*, Marzorati, Milão, 1957, I, pp. 387-408.

## § 3. Sôbre as verdades católicas.

No que respeita às conclusões teológicas: J. Dubois, *Conclusion théologique, in Catholicisme* II, 1452-1455. - A. Michel, *Explicite et Implicite*, no Dict. de théol. cath. t. V, 1868-1871. - F. Marin Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, Gabalda, Paris, 1924. Particularmente o segundo capítulo. - H. D. Simonin, *"Implicite et explicite" dans le développement du dogme*, em Angelicum, 1937, pp. 136 ss. - A. Gardeil, *Le donné révél et la théologie*, Ed. du Cerf, Paris, 1932.

Acerca das verdades filosóficas: J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Desclée, Paris, 1933. - E. Gilson, *Christianisme et philosophie*, J. Vrin, Paris, 1936. - A. D. Sertillanges, *Il Cristianesimo e le filosofie*, I vol., Morceliana, Brescia, sobretudo as pp. 21-32.

Sôbre os fatos dogmáticos: Ad. Gits, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne*, Bibliotèque de la Revue d'histoire eccl., Louvain, 1940. - Y. Congar, *Fait dogmatique*, em Catholicisme, IV, 1059-1067.

http://www.obrascatolicas.com

## § 4. Sôbre a Revelação.

N. Jung, *Révélation*, no Dict. de théol. cath. t. XIII, 2580-2618. - C. Colombo, *Rivelazione*, in Enc. Catt., X, 1018-1025. - Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, 4ª ed., Ferrari, Roma, 1946. Sôbre o conceito de revelação, vol. I, pp. 130-159. - A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, 2ª ed., Ed. du Cerf, Paris, 1932, pp. 41-76. - M. Cordovani, *Il Rivelatore*, 3ª ed., Studium, Roma, 1945. Tôda a primeira parte, pp. 53-174. - F. Fabri, *Il Cristianesimo rivelazione divina*, 2ª ed., Assis, 1945. cc. IV-V. - E. Rolland, *La rivelazione*, in Enciclopedia Apologetica (pp. 178-206). Ed. Paoline, Alba, 1955. Sôbre o conceito de revelação centralizada em Cristo: M. Dewailly, *Jésus-Christ, Parole de Dieu*, Ed. du Cerf, Paris, 1945.

Conceito de revelação no protestantismo hodierno: E. Brunner, *Offenbarung und Vernunft*, Zwingli-Verlag, Zürig, 1941. - Idem, *Die christliche Lehre von Gott*, ib., 1946, pp. 16-40. - K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. II, 2, Die Lehre von Wort Gottes, Zollikon-Zurich, 1938. Da Dogmática de Barth, acha-se em curso uma tradução francesa, empreendida por Ed. Labor et Fides, de Genebra - Idem, *Révélation, Eglise, Théologie*, Ed. Je sers, Paris, 1936. - Exposição e crítica de Barth, sob um ponto de vista católico: J. Hamer, *Karl Barth*, Desclée, Paris, 1949. O ensaio, que estuda o método teológico de Barth, examina-lhe o conceito de revelação nas pp. 17-68. Vejam-se também: E. Riverso, *La teologia esistenzialistica di Karl Barth*. Nápoles, 1955; B. Gherardini, *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth*, Studium, Roma, 1955; H. Boullard, *Karl Barth*, 3 vols., Aubier, Paris, 1957.

## § 5. Sôbre a Sagrada Escritura.

G. M. Perella, *Introduzione generale alla Sacra Bibbia*, Marietti, Turim, 1948. Contém, ao lado de rica bibliografia, os principais documentos da Igreja sôbre a Sagrada Escritura. - A. Vaccari, *Bibbia*, na Enc. it. Treccani, vol. VI, pp. 879-918. Enriquecida com farta bibliografia. - J. Levie, *L'encyclique sur les études bibliques*, Castermann, Tournai, 1947. Texto e comentário da *Divino afflante Spiritu*, de Pio XII. *Enchiridion Biblicum*. Documenta ecclesiastica Sacram Ecripturam spectantia, auctoritate pont. Commissionis de re biblica edita. M. d'Auria, Nápoles, 1954. Respeitante à autoridade dos decretos da Com. Bibl., veja-se G. Dupont, *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum*, in Rev. Biblique, 1955, pp. 414-419. Do ponto de vista dogmático; J. B. Franzelin, *De divina Traditione et Scriptura*, Roma, 1882. Sôbre o Cânone: E. Mangenot, *Canon*, no Dict. de théol. cath. t. II, 1550-1605; M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du N. Testament*, Paris, 1933; J. M. Zarb, *Historia canonis utriusque Testamenti*, Roma, 1929. Sôbre a inspiração: Ch. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae*, Friburgo, 1926; E. Mangenot, *Inspiration de l'Ecriture*, no Dict. de théol. cath. t. VII, 2068-2223; G. Courtade, *Inspiration et inerrance*, no Dict. de la Bible Suppl., t. IV, 482-559. Destaca a encíclica de Pio XII sôbre os estudos bíblicos: G. Castellino, *L'inerranza della Sacra Scrittura*, Turim, 1949; E. Florit, *Ispirazione e inerranza biblica*, Roma, 1951; P. Benoit, *Inspiration in Initiation Biblique*, Paris, 1954. Nova contribuição para o aprofundamento do conceito de inspiração. Sôbre o uso: E. Bittencourt, *Para entender o Antigo Testamento*, Rio, Agir. Idem, *Para entender os Evangelhos*, Agir, Rio. Duas obras de grande mérito; Bonsirven, Bardy, Jugie, Spicq, Robert, Vaganay, *Interpretation*, no Dict. de la Bible, Suppl. t. IV, 561-646. História da exegese hebraica (Bonsirven), Patrística (Bardy), medieval oriental (Jugie) e ocidental (Spicq), moderna: A. Testamento (Robert), N. Testamento (Vaganay); Gaibiat-Piazza, *Páginas difíceis da Bíblia*, Edições Paulinas, S. Paulo, 1960; Zolli, *Guia do Antigo e do Novo Testamento*, Edições Paulinas, S. Paulo, 1960; Grupo de autores, *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*, Barcelona, 1957; Severiano del Páramo, *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura*, Santander, 1954; E. Brown, *The "sensus plenior" of Sacred Scripture*, Baltimore, 1955. O *Sentido pleno* é o sentido mais profundo entendido pelo Espírito Santo, contido na letra e por ela expresso, mas não percebido pelo hagiógrafo em tôda sua amplidão, salvo com especial revelação, e que se ilumina e aparece em tôda sua plenitude sòmente à luz da revelação posterior ou do desenvolvimento da própria revelação. - J. Coppens, *Les harmonies des Deux Testaments. Essai sur les divers sens des S. Ecritures et sur l'unité de la révélation*,



Tournai, 1949. Tratado atualizado sôbre os mais vivos problemas da exegese contemporânea, com exaustiva bibliografia. - J. Levie, *Les limites de la preuve e d'Ecriture Sainte en théologie*, Nouv. Revue théologique, 1949, pp. 1009-1029; *L'Ecriture Sainte en théologie*, Nouv. Revue théologique, 1949, pp. 1009-1029; *L'Ecriture Sainte, parole de Dieu, parole de l'Homme*, in Nouv. Rev. Théol., 1956, pp. 561-592; 706-729. - G. Roatta, *O mistério da Palavra de Deus*, Edições Paulinas, S. Paulo, 1961. Preciosa coletânea de 544 trechos sintonizados todos na onda da "Palavra de Deus". Hagiógrafos, Romanos Pontífices, Padres, Doutôres, escritores e escritoras da Igreja, verdadeira "nuvem de testemunhas" (Hebr. 12,1-2), oferecem os princípios, as experiências, os conselhos para cada um introduzir-se no *mistério da palavra de Deus*. - L. Leloir, *A Bíblia, Escola de Oração*, Edições Paulinas, S. Paulo, 1961. - Grupo de autores, *Verbum Dei*, 4 vols., trad. espanhola do orig. Inglês, Barcelona, 1957 - Jean Levie, S. J., *Bíblia, Mensagem de Deus em Palavras Humanas*, Edições Paulinas, S. Paulo, 1963.

Para o protestantismo hodierno: Autores diversos, *Le problème biblique dans le protestantisme*, Neufchâtel, 1955. - Grupo de autores, *Biblical Authority for to-day*, Londres, 1955. - W. Schweizer, Schrift und. Dogma in der Ockumene, Gutersich, 1953. - S. de Dietrich, *Le renouveau biblique* Neufchâtel, 1949. - F. Carballo, *Protestantismo e Bíblia*, 2ª ed., Edições Paulinas, 1961. Desnecessário será dizer que a prestigiosa Revista Eclesiástica Brasileira, contribui incessantemente com artigos dos mais abalizados autores no campo dos estudos bíblicos.

## § 6. Sôbre a Tradição.

A. Michel, *Tradition*, no Dict. de théol. cath. t. XV, 1252-1350. De grande valia pela sua atualização. - S. Roberto Belarmino, *Controversiae, De Verbo Dei*, liv. IV: *De Verbo Dei non* scrito. Ingolstad, 1955. - A. Möhler, *La Simbolica*, pp. 329-358, Carmagnola, 1582. - J. B. Franzelin, *De Divina Traditione et Scriptura*, citado no § 5. - J. B. Bainvel, *De magisterio vivo et Traditione*, Paris, 1905. - L. Billot, *De immutabilitate Traditionis*, Roma, 1922. É uma polêmica viva e penetrante contra o modernismo. - A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*, Münster, 1931. - J. Ranft, *Der Ursprung des Katholischen Traditions princips*, Würsbourg, 1931. Analisa o princípio da tradição inclusive nas religiões não cristãs: chinêsa, islâmica, hebraica, helenista. - D. Van Den Eynde, *Les Normes des l'einseignement chrétien dans la litterature patristique des trois premiers siécles*, Gembloux, 1933. - B. Reynders, *Paradosis*. Le progrès de l'idée de Tradition jusqu'a saint Irénée, in Rech. de théol. anc. et méd., V (1933), pp. 155-191. - J. Madoz, *El concepto de tradicion en S. Vincente de Lerins*, Roma, 1933. - R. Forni, *Problema della Tradizione: Irineo di Lione*, Milão, 1939. - P. de Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV siècle et du debut du XV*. Paris, 1954. - E. Ortigues, *Ecritures et Traditions apostoliques au Concile de Trente*, in Rech. de Sc. Relig., 1949, pp. 271-299. Sôbre o livro de O. Cullman, *La Tradition*, Delachaux, Neufchâtel, 1953, veja-se S. Cipriani, *Bibbia e tradizione in un recente libro protestante*, in La Scuola Cattolica, 1935, pp. 355-380. Acerca do problema do *Sentido cristão*, parece-nos fundamental a obra de C. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Roma, 1954. Contém também a melhor bibliografia a respeito. - P. L. Franca, *A Igreja, a Reforma e a Civilização*, Agir, Rio. Obra de extraordinário valor.

## § 7. Sôbre o magistério eclesiástico.

Além dos tratados sôbre a Igreja, já citados, vejam-se: Scheeben, *Dogmatik*, t. I, §§ 7-15, trad. francêsa, t. I, pp. 59-166. Tratado orgânico e profundo, de capital importância é o § 13: União orgânica do corpo docente com a comunidade dos fiéis. - Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, vol. I, pp. 397-458, Desclée, Paris, 1941. - T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, vol. II, pp. 119-260, Univ. Gregor. Roma, 1954. Acêrca da infalibilidade do magistério na canonização dos santos: Fr. Spedalieri, *De Ecclesiae Infallibilitate in canonizatione Sanctorum*, Roma, 1949. Estudo da questão sob o ponto de vista histórico-teológico. - Salvatore di Bartolo, *Nuova esposizione dei criteri teologici*, Pustet, Roma, 1904. - P. Nau, *Une Source doctrinale: les Encycliques*. Essai sur l'autorité de leur einseignement. Ed. du Cèdre, Paris, 1952.

http://www.obrascatolicas.com

## § 8. Sôbre os graus de certeza teológica e as censuras.

G. Cartechini, *Dall'opinione al dogma*. Valore delle note teologiche. Roma, 1953. - C. L. de Montagne, *De censuris seu notis theologicis et de sensu propositionum*, in Migne, *Theol. cursus completus*, t. I, 1122-1222, Paris, 1837. - Scheeben, *La dogmatique*, t. I, pp. 301-310. - H. Quillet, *Censures doctrinales*, no Dict. de théol. cath. t. II, 2101-2113. - S. di Bartolo, *Nuova esposizione dei criteri teologici*, pp. 164-219. - J. Cahill, *The Development of theological censures after the Council of Trent* (1563-1709), Friburgo, Suiça, 1955. - R. Favre, *Les condamnations avec anathème*, in Bull. de litt. eccl., 1946, pp. 226-241; 1947, pp. 31-48. Sôbre o Index: J. Forget, *Index*, No Dict. Apolog. de la Foi cath., t. II, 702-716. - Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Friburgo, 1909. - G. Casati, *L'indice dei libri proibiti*. Saggi e commenti, Milão, 1936.

## §§ 9-10. Sôbre a fé.

Scheeben, *La dogmatique*, t. I, pp. 418-552. Páginas de grande profundeza, nas quais o elemento sobrenatural e místico da fé toma marcante relêvo. Estuda a fé em si, nos seus motivos, sua racionalidade, sua sobrenaturalidade. ""A fé, na acepção mais eminente e mais literal, é uma geração, uma transfusão do conhecimento divino na alma e o fiel apresenta-se como um filho de Deus, animado da vida de seu Pai celeste" (ib. p. 516). A. Gardeil, *La credibilité et l'apologetique*, Paris, 1928. - Idem, *Credibilité*, no Dict. de théol. cath. t. III, col. 2201-2310. A parte maior dêste trabalho visa provar com a Escritura, os Padres e os teólogos a possibilidade e a utilidade de uma demonstração racional da credibilidade, sobretudo em se tratando do milagre. - Idem, *Croyance*, ib., t. III, col. 2354-2396. - S. Harent, *Foi*, no Dict. de théol. cath. t. VI, 53-514. Vasto repertório de tôdas as questões concernentes à fé. - R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1945. - É uma obra fundamental. Estuda, na primeira parte (pp. 2-222), a fé na Escritura, na Patrística, em S. Agostinho, no II Conc. de Orange, em S. Tomás, e nas decisões magisteriais do Tridentino ao Vaticano. A segunda parte (pp. 222-643) é uma ampla exposição das controvérsias, o choque dos vários sistemas e o progresso do pensamento desde o Conc. Vaticano aos nosso dias: os teólogos escolásticos por volta de 1900, as controvérsias em tôrno do método da imanência (Blondel, Laberthonière, Le Roy), o pensamento de A. Cardeil, a escola de Rousselot, a influência de Max Scheler sôbre a teologia germânica, num relance sôbre o pensamento atual. A terceira parte (pp. 644-786) esboça a elaboração especulativa de um moderno tratado da fé. O mesmo A. redigiu também o trabalho: *Questioni attuali intorno all'atto di fede* in: *Problemi ed orientamenti di teol. dogm.*, II, pp. 655-708. A extensa obra de Aubert, a quem não escapou nenhum estudo de importância escrito sôbre a fé nestes últimos cinqüenta anos, dispensa-nos a citação de mais bibliografia. Limitamo-nos a assinalar uma obra de profundas análises especulativas: M. L. Guerard de Lauries, *Dimensions de la foi*, Ed. du Cerf, Paris, 1952 e alguns livros mais úteis sob o ponto de vista do apostolado. Não poderíamos, evidentemente, esquecer P.L. Franca, *Psicologia da fé*, Agir, Rio, obra que já deve contar uma dezena de edições. Para a pregação: G. Brunhes, *La foi et sa justification rationelle*, Paris, 1928. - J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant*, Desclée, Paris, 1946. - M. Mouroux, *Je crois en toi*, Paris, 1949. - R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha fede*, Civ. Catt., Roma, 1949. "Pesquisa, diz o A., rigorosamente científica, mas a serviço do apostolado". - A. Decout, *L'acte de foi*. Ses elements logiques. Ses elements psycologiques, Paris, 1947. - Huby, *La connaissance de foi dans S. Jean*, no vol. *Le discours de Jésus après la cène* (pp. 145-191). Paris, 1932. - G. Corti, *Fede e vita*, Milão, 1941. - R. Guardini, *Vie de la foi*, Paris, 1951. - Mgr. Garrone, *Leçons sur la foi*, Apostolat de la Prière, Toulouse, 1954. - Autores diversos, *Qu'est-ce que la foi?* Données bibliques. Reflexions théologiques, na revista "Lumière et Vie", 1955, nn. 22-23. - H. Bars, *Croire ou l'amen du salut*, Grasset, Paris, 1956. - E. Joly, *Che significa credere?* Alba, 1957.



## § 11. Sôbre a razão da fé.

Scheeben, *La dogmatique*, t. I, pp. 552-648. Expõe em viva luz a vinculação orgânica entre a fé e a razão. - J. Levie, op. cit., no § 10, pp. 107-155: Croire pour bien penser, e pp. 219-265: Vérites divines et etroitesses humaines. Considerações atuais de grande valor para educar a mentalidade católica a pensar a própria fé. - C. Fabro, *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*, in Rev. des sc. ph. et th., 1948, pp. 169-206. Avaliação positiva de K. sôbre a possibilidade da apologética (ratio ante fidem, ad fidem), da teologia (ratio post fidem, pro fide) e em geral de uma relação positiva entre natureza e graça. - J. Rivière, *Fidéisme*, in Dict. prat. des conn. relig. t. III, 249-251. - S. Harent, *Foi*, art. cit., t. V, 1016-1018. - C. Constantin, *Rationalisme*, no Dict. de théol. cath. t. XIII, 174-191. Sôbre o racionalismo, *Rationalisme*, no Dict. de conn., relig., 1688-1778. Faz uma ampla exposição histórica desde o Renascimento aos nossos dias.

## § 12. Sôbre o progresso dogmático.

A. Palmieri, *Il progresso dogmatico nel concetto cattolico*, Florença, 1910. - M. Tuyaerts, *L'évolution du dogme*, Louvain, 1919. Dividido em cinco capítulos: os sistemas, a noção católica de evolução do dogma, sua extensão, sua natureza e suas analogias. - R. Schultes, *Introductio in historiam dogmatum*, Paris, 1922. - Marin-Sola, *L'évolution homogéne du dogme catholique*, Paris, 1924. - L. de Grandmaison, *L edogme chrêtien*, Paris, 1928. - R. Draguet, *L'évolution du dogme*, no vol. Apologetique (pp. 1166-1192), Bloud et Gay, Paris, 1937. Pontos de vista mais recentes sôbre o tema de evolução do dogma: H. de Lubac, *Le problème du développement du dogme*, in Rech. de science relig., 1948, pp. 130-160. - Fr. Taymans, *Le progrès du dogme*, in Nouv. rev. théol., 1949, pp. 687-700. - I. Duhr, *L'évolution du dogme de l'Immaculée Conception*, ib. 1951, pp. 1013-1032. - G. Martini, *Cattolicesimo e storicismo*, Nápoles. 1951. - P. Valori, *La Chiesa e il dilema fra storicismo e dogmatismo*, in Civ. Catt., 1951, vol. IV, pp. 299-304. - C. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mistère marial*, Academia Mariana Internacional, Roma, 1954. - A revista "Gregorianum", 1952, pp. 1-216, traz a relação da Semana Teológica de 1951, dedicada ao desenvolvimento do dogma segundo a doutrina católica: M. Flick, *Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea;* R. Spiazzi, *Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli;* G. Rambaldi, *Immutabilità del dogma e delle formule dogmatiche;* C. Bea, *Il progresso nell'interpretazione della Scrittura;* C. Balic, *Il senso cristiano e il progresso del dogma;* G. Filograssi, *Tradizione divino-apostolica e Magisterio della Chiesa;* C. Boyer, *Relazione tra il progresso filosofico, teologico, dogmatico.* - C. Boyer, *Lo sviluppo del dogma*, in *Probl. e orient. di theol. dogm.*, I, 359-386. - C. Colombo, *Lo sviluppo dei dogmi*, in: *Enciclopedia apologetica*, Alba, 1958. Sôbre o pensamento de Newmann: J. M. Walgrave, *Newmann. Le dévoloppement du dogme*, Tournal, 1956. Obra fundamental.

## §§ 13-14. Sôbre a teologia.

Além das introduções gerais citadas no § 1, vejam-se: A. Maccaferri-M. Giraudo, *Bibliografia sul problema della teologia*, Bolonha, 1942. - A. Gardeil, *Le donné révelé et la théologie*, Ed. du Cerf., Paris, 1932. - M. J. Congar, *Theologie*, no Dict. de théol. cath. t. XV, 447-483. - D. M. Chenu, *position de la théologie*, in Rev. des sc. ph. et th., 1935, pp. 232-257. - M. Cordovani, *Mentalità teologica*, Bolonha, 1942. - Idem, *Per la vitalità della teologia cattolica*, in Angelicum, 1940, pp. 133-146. - W. Goossens, *Obiezioni generali contro la teologia dogmatica*, in Enc. Apologetica, Alba, 1955, pp. 1033-1056. - F. Cavallera, *La teologia positiva*, in La Scuola Cattolica, 1952, pp. 48-68. - C. Colombo, *L'elemento storico nell'insegnamento teologico*, ib. pp. 3-25. Os livros de L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thullies, 1938 e de Chenu, *Une école de théologie*, La saulchoir, 1937, que foram inseridos no Index, suscitaram vivas polêmicas sôbre a natureza da teologia especulativa; vejam-se: R. Gagnabet, *La nature de la théologie spéculative*, in

http://www.obrascatolicas.com

Rev. Thomiste, 1938 e T. ZAPELENA, *Problema Theologicum*, in Gregorianum, 1943-1944. Notável sob o ponto de vista da teologia especulativa é o livro de J. BEUMER, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg, 1953, para quem a dita teologia deve ser mais *Intellectus fidei* que *scientia fidei*.

Sôbre o problema hoje tão vivo de uma teologia que seja de mais imediata utilidade para o apostolado da pregação, pode-se ver com proveito: J. A. JUNGMANN, *Die Frohboschaft und unsere Glanbensverkündigung*, Pustet, Regensburg, 1936. O autor propõe uma teologia da pregação chamada kerigmática. Para semelhante teologia não seria suficiente divulgar a teologia científica em forma fácil e abreviada, mas urgiria reconstruir interiormente a teologia em função da pregação. Nesta manipulação cumpriria usar mais as imagens do símbolo que o conceito abstrato, mais a síntese que a análise. Característica essencial da nova teologia é a reagrupação de tôda a doutrina em tôrno de Cristo, à semelhança da Revelação, a qual atingiu as almas passando por Cristo. O A. precisou seu pensamento sôbre a teologia kerigmática na *Catechetica*, Ed. Paoline, Alba, 1956, tradução em curso, para Ed. Paulinas, S. Paulo.

Sôbre a controvérsia da "Nouvelle théologie": G. M. ELDAROV, *Presenza della teologia*. Ensaio sôbre uma recente controvérsia à luz da Enciclica "Humani Generis", Pádua, 1954.

Sôbre o complexo dos problemas concernentes ao método e à sistematização teológica, veja-se: C. COLOMBO, *La metodologia e la sistemazione teologica*, in *Problemi et orient. di teol. dogm.*, I, 1-56. Ensaio de valor, com rica bibliografia.

## §§ 15-16-17. SÔBRE A HISTÓRIA DA TEOLOGIA.

O *Dict. de théol. cath.*, sob os respectivos verbetes dos Padres, dos teólogos e das escolas teológicas, contém rico manancial para a história da teologia. - M. GRABMANN. *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patrisca ai nostro tempi*, Vita e Pensiero, Milão, 1937. - L. ALLEVI, *Disegno storico di storia della teologia*, Turim, 1939. Um profundo olhar de conjunto desde às origens do cristianismo a meados do século passado, encontra-se em SCHEEBEN, *La dogmatique*, t. I, pp. 648-723. - E. CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, Desclée, Roma, 1936. Abrange o período anterior ao Concílio Tridentino. Para o período seguinte o A. já publicou *Maitres modernes de la vie chrétienne*, Desclée, Paris, 1944, ao qual seguirá outro volume sôbre os teólogos.

Para a época patrística. Além de Cayré, J. SCHWANE, *Histoire des dogmes*, Beauchesbne, Paris, 1903, vols. I-II-III. - J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, Beauchesne, Paris, 1903, vols. I-II-III. - J. TIXERONT, *Histoire des Patrologia*, Marietti, Turim, 1940. Sobremodo útil pelo elenco bibliográfico. - J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, Ed. du Cerf, Paris, 1915 e ss. Contém riquíssima bibliografia.

Época medieval. - J. SCHWANE, *Histoire des dogmes*, vols. IV-V. - J. DE GHELLINK, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Bruges, 1948. Traça a história da teologia desde Carlos Magno ao raiar do séc. XIII. - A. LANDGRAF, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Pustet, Regensburg, 1943; trad. Espanhola, Herder, Barcelona, 1956. - IDEM, *Dogmengeschichte der. Frühscholastik*, Pustet, Regensburg, 1952, 1956. - M. GRADMANN, *Die Geschichte der scolastichen Methode*, Herder, Friburgo, 1909-1911. - M. D. CHENU, *La théologie au douzieme siècle*, Paris, 1957. - IDEM, *La théologie comme science au XIII siècle*, ib., 1957. - GRUPO DE AUTORES, *Thomas d'Aquin*. no Dict. de théol. cath. t. XV, 618-761. - M. GRABMANN, *S. Tommaso d'Aquino*, trad. do alemão, Vita e Pensiero, Milão, 1929. - M. D. CHENU, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Florença, 1955. - S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, edição espanhola, bilingue, B.A.C., Madrid. - E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Brescia, 1947.

Época moderna. - J. SCHWANE, *Histoire des dogmes*, vol. VI. - A. HUMBERT, *Les origines de la théologie moderne* (1450-1521), Gabalda, Paris, 1911 (posto no index). - X. BACHELET, *La théologie dogmatique dans la Compagnie de Jésus*, no Dict. de théol. cath. t. VIII, 1043-1069. - J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIX siècle*, Beauchesne, Paris, 1940. - E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, Bruxelas, 1947-1950.



Sôbre a história da teologia das Igrejas separadas do Oriente. - M. JUGIE, *Théol. dogm. christ. orientalium*, vol. I, pp. 392-640, Letouzey et Anè, Paris, 1926. - M. GORDILLO, *La pensée religieuse et la théologie en Russie depuis l'etablissement du Saint Synode*, no Dict. de théol. cath. t. XIV, 333-371. - G. FLOROVSKY, *Les vois de la théologie russe*, in Dieu vivant, n. 13, pp. 41-62. "Integration dans l'Église par le prière, fidelité apocalyptique, retour aux Pères, rencontre libre avec l'Occident: ceux-ci et d'autres facteurs analogues compose le *postulat createur* de la théologie russe dans la cadre contemporaine" (ib. p. 61).

# DEUS NA UNIDADE DA NATUREZA

Tratados clássicos e escolásticos. - S. TOMÁS, *Suma teológica*, B.A.C., Madrid, edição bilingue. - D. PETAVIUS, *Opus de theologicis dogmatibus*, t. I: *De Deo Deique attributis*, G. Gallet, Anvers, 1700. - F. SUÁREZ, *De Deo uno et Trino*, Lisboa 1606. - J. B. FRANZELIN, *Tractatus de Deo Uno*, Tip. Poliglotta, Roma, 1883. - I. M. SCHEEBEN, *La Dogmatique*, t. II, pp. 1.464. - L. BILLOT, *De Deo Uno et Trino*, Un. Gregor., Roma, 1935. - GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno*, Desclée, Paris, 1938. - J. POHLE-PREUSS, *God, his knowability, essence, and attributes*, Herder, St. Louis (U.S.A.), 1946. - H. LENNERZ, *De Deo Uno*, Un. Gregor. Roma, 1955.

Para a apologética e a pregação. - G. BALLERINI, *L'esistenza di Dio di fronte alla scienza e al pensiero contemporaneo*, Pavia, 1924. - A. ZACCHI, *Dio*, Ferrari, Roma, 1952. - F. GAETANI, *Dio*, Univ. Gregor., Roma, 1944. - E. GUANO, *Ricerca di Dio*, Studium, Roma, 1938. - SERTILLANGES, *Dio o niente?*, Turim, 1940. - P. C. LANDUCCI, *Esiste Dio?* Ensaio crítico sôbre o máximo problema do cosmos e do homem. Assis, 1948. - C. FABRO, *Dio*, Roma, 1953. - GRUPO DE AUTORES, *Monde moderne et sens de Dieu*, Paris, 1954. - R. GUARDINI, *Le Dieu vivant*, Paris, 1956. - CARD. E. SUHARD, *Il senso di Dio*, Milão, 1950. - J. DANIELOU, *Dieu et nous*, Paris, 1956. - SALIM, *Ciência e religião*, Vozes, Petrópolis. - CERUTTI, *A Caminho da verdade Suprema*, AEC, Rio.

## §§ 18-19. SÔBRE O CONHECIMENTO NATURAL DE DEUS.

M. CHOSSAT, *Connaissance naturelle de Dieu*, no Dict. de théol. cath. t. IV, 756-874. Trabalho de grande envergadura e erudição. - H. LENNERZ, *Natürliche Gotteserkenntnis*, Herder, Friburgo, 1926. É uma coletânea de notícias, documentos, decisões eclesiásticas sôbre o problema do conhecimento natural de Deus. - CH. JOURNET, *Conoscenza ed inconoscenza di Dio*, Milão, 1947. Trabalho de grande clareza e inspirado no mais genuíno tomismo. - H. DE LUBAC, *Sur le chemin de Dieu*, Aubier, Paris, 1956. - E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, C.E.D.A.M., Pádua, 1950. - GRUPO DE AUTORES, *De l'existence de Dieu*, in Lumière et Vie, n. 14, Mars 1954. Focalizam e estudam o problema do conhecimento natural de Deus.

Sôbre as provas de Deus segundo S. Tomás: M. DAFFARA, *Dio*, exposição e avaliação das provas, Turim, 1952. - R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu son existence et sa nature*, Beuchesne, Paris, 1928. - S. VANNI-ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, vol. II: Metafísica (pp. 141-186), Milão, 1948. - A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milão, 1942. - E. BETTONI, *Argomenti a priori e argomenti a posteriori nella dimostrazione dell'existenza di Dio*, in Humanitas, 1950, pp. 40-51. - J. MARITAIN, *Approches de Dieu*, Paris.

Sôbre o ateísmo: C. FABRO, *Ateismo* in Enc. Catt., vol. I, 265-280. - H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia, 1949. - J. MARITAIN, *La signification de l'atheisme contemporain*, Desclée, Paris, 1949. - VÁRIOS AUTORES, *Essai d'une somme catholique contre les sans-Dieu*, Spes, Paris, 1936. - G. H. WETTER, *Il materialismo dialettico sovietico*, Turim, 1943. - J. LACROIX, *Le sens de l'atheisme moderne*, Tournai, 1958.

Sôbre o agnosticismo: G. MICHELET, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Gabalda, Paris, 1920. - Acêrca da prova de Deus fundada sôbre a experiência mística: G. RABAU, *Dieu, son existence*, cc. III-IV, Bloud et Gay, Paris, 1933.

Sôbre o tradicionalismo: A. CRISTOFOLI, *Il pensiero religioso del P. Gioachino Ventura*, Vita e Pensiero, Milão, 1927. - T. ZIGLIARA, *Saggio sui principi*



http://www.obrascatolicas.com

*del tradizionalismo*, Viterbo, 1865. - M. CORDOVANI, *Il Rivelatore*, pp. 113-137, Studium, Roma, 1945.

Sôbre o Ontologismo: T. M. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo*, Roma, 1874. - A. FONK, *Ontologisme*, no Dict. de théol. cath. t. XI, 1000-1061. - L. PELLOUX, *Ontologismo*, in Enc. Catt., vol. IX, 146-149. - A. DEL NOCE, *Ontologismo*, in: *Enciclopedia filosofica*, III, 1038-1049. - Z. VAN, DE WOESTQUE, *Notio ontologismi*, in Antonianum, 1928. - U. PADOVANI, *Gioberti e il cattolicesimo*, Vita e Pensiero, Milão, 1927.

Sôbre a natureza analógica do nosso conhecimento de Deus: M. T. L. PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, Vozes, Petrópolis. - V. BRUSOTTI, *L'analogia di attribuzione e la conoscenza della natura di Dio*, in Riv. di fil. neoscolastica, 1935, pp. 31-66. - H. LITTKENS, *The analogy, between God and the World*, Upsala, 1925. - B. MONDIN, *Triplice analisi dell'analogia e suo uso in teologia*, in Divus Thomas, 1957, pp. 411-421.

## §§ 20-21. Sôbre o conhecimento sobrenatural de Deus.

H. M. FÉRET, *Connaissance biblique de Dieu*, Ed. du Cerf, Paris, 1955. - M. GRABMANN, *De quaestione "Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum" inter scholasticos medii aevi agitata*, in Acta Hebd. August. Thomisticæ (Roma, 1930), Marietti, Turim, 1931. - ROLAND-GOSSELIN, *Beatitude et desire naturel d'après S. Thomas d'Aquin.* in Rev. des scienc. phil. et théol. 1929, pp. 195-222. - ENRICO DI SANTA TERESA, *Il desiderio naturale della visione di Dio e il suo valore apologetico secondo S. Tommaso*, Florença, 1947. - A. SARTORI, *La visione beatifica*, Marietti, Turim, 1927. - A. MICHEL, *Vision intuitive*, no Dict. de théol. cath. t. VII, 2351-2394.

## §§ 22-23. Sôbre Deus na Revelação.

E. MANGENOT, *Dieu d'après la Bible*, no Dict. de théol. cath. t. IV, 948-1023. - É uma rica exposição analítica. - F. CEUPPENS, *Theologia biblica*, I, De Deo Uno, Marietti, Turim, 1949. - P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento*, pp. 31-109, Marietti, Turim, 1950. - P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I: *Dieu*, Desclée, Paris, 1954. Esses três autores seguem uma ordem sistemática, não genético-histórica. - G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, pp. 65-122, Stuttgard, 1938. Riquíssima bibliografia. - P. GLORIEUX, *Introduzione allo studio del domma*, Ed. Paoline, Alba, pp. 58-71. Útil para a pregação.

## §§ 24-25. Sôbre Deus na teologia.

Para a idéia de Deus nas outras religiões: TACCHI VENTURI, *Storia delle religioni*, U.T.E.T., Turim, 1944. - HUBY, *História das religiões*, 4 vols., Saraiva Editores, S. Paulo. - N. TURCHI, *Dio nella storia religiosa dei popoli*, no vol. *Dio nella ricerca umana* (pp. 207-256), supracitado. Contém uma antologia de textos concernentes a Deus. - TH. OHM, *L'amore a Dio nelle religioni non cristiane*, Ed. Paoline, Alba, 1956. Deus na Patrística: X. BACHELET, *Dieu d'après les pères*, no Dict. de théol. cath. t. IV, 1023-1152. Exposição analítica. - G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Aubier, Paris, 1955. Elaboração escolástica do conceito de Deus: M. CHOSSAT, *Dieu selon les Scholastiques*, no Dict. de théol. cath., ib. 1152-1243. - SCHEEBEN, *La dogmatique*, t. I, pp. 60-92. - R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris, 1928. - Obra fundamental de grande envergadura, que trata agudamente do conceito de Deus segundo a razão iluminada pela fé. - A. M. HORVÁTH, *Studien zum Gottesbergriff*, Friburgo, 1954.

## §§ 26-27. Sôbre os atributos de Deus.

P. PARENTE, *Attributi divini*, in Enc. Catt. vol. II, 367-372. - TOUSSAINT, *Attributs divins*, in Dict. de théol. cath. t. I, 2223-2235. - R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tommaso*, Roma, 1923. - J. KLEIN, *Der Gottesbergriff des Johannes Duns Scotus*, Paderborn, 1913. - G. GIROTTI, *Il "Dio nascosto"*, no vol. *Il libro di Isaia* (pp. 504-517), Marietti, Turim, 1942. - P. POURRAT, *Méditation des attributs divins*, Dict. de spir. chrét., t. I, 1078-1098.



## § 28. Sôbre a unidade de Deus

P. HEINISCH, *Teologia del V. Testamento*, pp. 51-59. - P. VAN IMSCHOOT, *op. cit.*, pp. 32-42. - P. HARTILL, *The Unity of God*, A. Study in Christian Monotheism, Londres, 1952. - W. F. ALBRIGHT, *De l'âge de la pierre à la chrétienté. Le monotheisme et son evolution historique*, Paris, 1951. - KITTEL, *Théol. Wörtebuch z. N. Testament*, vol. III, pp. 95-105. - CEUPPENS, *Theologia biblica*, I, pp. 81-102. - E. X. KORTLEITNER, *De polyteismi origine quae sit doctrina sacrarum litterarum Patrumque Ecclesiae*, Insbruck, 1911. - R. PETAZZONI, *Politeismo*, in Enc. it. Trecc. vol. XXVII, pp. 668-669. - IDEM, *Dualismo*, ib., vol. XIII, p. 231. - P. PALAZZINI, *Il monoteismo nei Padri Apostolici e negli Apologisti del I secolo*, Roma, 1945.

## § 29. Sôbre a simplicidade e espiritualidade de Deus.

P. HEINISCH, *op. cit.*, pp. 60-64. - CEUPPENS, *op. cit.*, pp. 30-37. - V. HOLZMEISTER, *Deus autem Epiritus est*, Insbruck, 1908. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. I, pp. 459-472. - F. MICHAELI, *Dieu à l'image de l'homme*, Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'A. Testament, Neufchâtel, 1949.

## §§ 30-31. Sôbre a imutabilidade e eternidade de Deus.

P. HEINISCH, *op. cit.*, pp. 67-72. - CEUPPENS, *op. cit.*, pp. 62-81. - KITTEL, *op. cit.*, vol. I, pp. 197-209. - SCHEEBEN, *La dogmatique*, §§ 75 e 78. - SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin.* vol. I, pp. 184-190. Aubier, Paris, 1940. - J. GUITTON, *Le Temps et l'Eternité chez Ploti et chez S. Augustin*, Aubier, Paris, 1955. - M. PHILIPPON, *Le sens de l'Eternel*, Desclée, Paris, 1949.

## § 32. Sôbre a onipresença de Deus.

P. HEINISCH, *op. cit.*, pp. 83-87. - CEUPPENS, *op. cit.*, pp. 52-62. - SCHEEBEN, *La dogmatique*, t. I, pp. 241-258. - SERTILLANGES, *op. cit.*, vol. I, pp. 179-184. - E. CAYRÉ, *Les sources de l'amour divin.* La divine présence d'après S. Augustin, Desclée, Paris, 1933. - J. DANIELOU, *Le signe du Temple ou de la présence de Dieu*, Gallinard, Paris, 1942. - V. CONGAR, *Le mystère du Temple. L'economie de la presence de Dieu à sa creature, de la Genèse à l'Apocalipse*, Ed. du Cerf, Paris, 1958. - A. GREGOIRE, *Immanence et transcendance*, Desclée, Paris, 1939.

## §§ 33-35. Sôbre a vida divina de conhecimento.

Vida de Deus: CEUPPENS, *op. cit.*, pp. 164-167. - KITTEL, *op. cit.*, vol. II; pp. 833-874. - J. B. FREY, *Le concept de Vie dans l'Evangile de S. Jean*, in Rev. Biblique, 1920, pp. 37-58 e 211-239. - SCHEEBEN, *La Dogmatique*, t. I, pp. 259-275. Vida de conhecimento: HEINISCH, *op. cit.*, pp. 87-92. - CEUPPENS, *op. cit.*, pp. 142-164. - SCHEEBEN, *La dogmatique*, t. I, pp. 276-251. - A. MICHEL, *Science de Dieu*, no Dict. de théol. cath. t. XIV, 1598-1620. - M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. I, §§ 78-86.

## §§ 36-43. Sôbre a vontade de Deus.

Sôbre a vontade: CEUPPENS, *op. cit.*, pp. 162-211. - SCHEEBEN, *La Dogmatique*, t. I, pp. 352-408. - GARRIGOU-LAGRANGE, *Le divine perfezioni*, pp. 148-181. - SCHMAUS, *op. cit.*, §§ 87-93. Sôbre a santidade de Deus: HEINISCH, o. c., pp. 72-81. - CEUPPENS, o. c., pp. 42-49. - E. X. KORTLEINTE, *Quid sanctitas in V. T. valeat*, Insbruck, 1939. - G. GIROTTI, *Il "Dio nascosto"*, cit. no § 27. Sôbre a justiça de Deus: HEINISCH, *op. cit.*, pp. 9-98. - CEUPPENS, *op. cit.*, pp. 211-219. Sôbre o amor e a misericórdia: HEINISCH, *op. cit.*, pp. 99-109. - L. MORALDI, *Dio è amore*, Ed. Paoline, Roma, 1953. - ANDR. AB. ALPE, *Dei amor erga homines in V. T.*, in Verbum Domini. 1942, pp. 233-239. - G. BEHLER, *Divini*

http://www.obrascatolicas.com

*amoris suprema revelatio in antiquo foedere data*, in Angelicum, 1943, pp. 102-116. - L. CIAPPI, *De divina misericordia ut prima causa operum Dei*, Angelicum, Roma, 1935. - A. NYGREN, *Erôs et Agapè*. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations, Aubier, Paris, 1944-53. É de tendência luterana. - V. WARNACH, *Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Dusseldorf, 1951. - C. SPICQ, *Agapé dans le N. T.*, Gabalda, Paris, 1958. - BALDUCELLI, *Il Concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medioevali di I Cor. 13*, Roma, 1951.

## DEUS NA TRINDADE DAS PESSOAS

**Bibliografia geral.** - 1. Tratados histórico-positivos: D. PETAVIUS, *Opus de theologicis dogmatibus*, t. II, *De Deo Trino*, Anvers, 1700. - TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Reteaux, Paris, 1892-1898. - J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. I: Les origines, Paris, 1928; vol. II: De S. Clément à S. Irénée, Paris, 1928. - M. SCHMAUS, *Die psycologische Trinitatslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927. - BARDY-MICHEL, *Trinité*, no Dict. de théol. cath. t. XV, 1545-1830. - M. SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Angelicus und die Lehrunterschiedezwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, 2 Teil: *Die trinitarischen Lehrdifferenzen*. Münster, 1930. - R. PERINO, *La dottrina trinitaria di S. Anselmo*, Roma, 1952. - A. POMPEI, *La dottrina trinitaria di S. Alberto Magno O. P.*, Roma, 1953. "Útil para uma visão geral da doutrina trinitária escolástica e uma avaliação dos seus problemas". - P. VANIER, *Théologie trinitaire chez S. Thomas d'Aquin*. Evolution do concept d'action notionelle, Paris, 1953. - A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1956.

2. Teologia especulativa: S. TOMÁS, *Suma Teologica*, ed. Bilingue, B.A.C. Madrid. - J. M. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona. - L. BILLOT, *De Deo Uno et Trino*, Un. Gregor. Roma, 1925. - J. RABENECK, *Das Geheimnis des dreepersonlichen Gottes*, Herder Friburgo, 1950.

3. Tratados que unem a teologia positiva e a especulativa: J. M. SCHEEBEN, *La dogmatique*, t. II, pp. 465-731. - J. B. FRANZELIN, *Tractatus de Deo Trino*, Tip. Poliglotta, Roma, 1881. - P. GALTIER, *De Trinitate in se et in nobis*, Un. Gregor. Roma, 1953. - A. STOLZ, *De SS. Trinitate*, Herder, Friburgo, 1939. - M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. I, Gott der Dreieinige, München, 1948; POHLE-PREUSS, *The divine Trinity*, Herder, St. Louis (U.S.A.), 1946. - E. HUGON, *Le mystère de la très Sainte Trinité*, Paris, 1930. - L. HODGSON, *The doctrine of the Trinity*, Londres, 1943. Livro de grande valor. Todavia, deve ser lido com alguma reserva.

4. Tratados de índole espiritual e úteis para a pregação: J. LEBRETON, *Le Dieu vivant*, Paris, 1924. - P. LABORDE, *Dévotion à la Sainte Trinité*, Paris 1922-1925. - F. TAYMANS D'EYPERNON, *Le mystère primordial*. La Trinité dans son vivante image, Desclé, Paris, 1946. - G. M. DUPONT, *The blessed Trinity*, Calcultá (India), 1947. - V. M. BRETON, *La Trinité*, Histoire, doctrine, piété, Paris, 1933. - F. D. JORET, *Recueillements*, Desclée, Paris, 1935. - F. OLGIATI, La pietà cristiana (145-157: L'unione con la Santissima Trinità), Milão, Vita e Pensiero, 1939. - F. KLEIN, *Le Dieu des chrétiens*. Notre foi en la Trinité, Spes, Paris, 1938.

### §§ 44-47. Sôbre a terminologia e sôbre as heresias trinitárias.

PRESTIGE, *God in patristic Tought*, S.P.C.K., Londres, 1952; trad. francêsa, *Dieu dans la pensée patristique*, Aubier, Paris, 1955. Importante pela evolução da terminologia patrística. Conceito de pessoa: GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore* (pp. 93-99), Turim, 1945. - M. NEDONCELLE, *Les variations de Boece sur la personne*, in Rev. des sc. Rel., 1955, pp. 201-238. - B. LONERGAN. *Divinarum personarum conceptio analogica*, Un. Gregor., Roma, 1957. Acêrca das heresias trinitárias e as intervenções do magistério eclesiástico, além dos livros citados na bibl. geral: J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*. CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, citados no § 15. - Os verbetes: *Arianisme, Monarchisme; Jean Philipon, Joachim de Flore*, no Dict. de théol. cath. - FLICHE et MARTIN, *Storia della Chiesa*, vols. II-III, Turim, 1938-1940. - D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926. - LLORCA, *Historia de la Iglesia Catolica*, vol. I, B.A.C., Madrid. - ROPS, *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*, Pôrto (Portugal). - J. QUASTEN, *Patrologia*, B.A.C; Madrid, 1961.



### §§ 48-49. Sôbre a Trindade na Revelação.

F. CEUPPENS, *Theologia biblica*, vol. II: *De Deo Trino*, Turim, 1950. A trindade nas profissões de fé e na oração da Igreja primitiva: LEBRETON, *Histoire*, cc. II, pp. 133-247 e pp. 618-630. A Trindade nos Padres apostólicos, ib. pp. 249-394; nos Padres apologistas, ib., pp. 395 e ss. - A. STOLZ, *De SS. Trinitate*, pp. 21-48. Para as "deficiências" dos padres ante-nicenos: GALTIER, *De Trinitate, etc.*, pp. 67-72. Um excelente estudo sôbre o símbolo de Nicéia é o de ORTIZ DE URBINA, *El Simbolo Niceno*, Madrid, 1947.

### §§ 50-52. Sôbre as três pessoas em particular.

Sôbre Deus Pai: CEUPPENS *op. cit.*, passim. - M. J. LAGRANGE, *La Paternité de Dieu dans l'A. T.*, in Rev. Bibl., 1908, pp. 481-499. LEBRETON, *op. cit.*, vol. I, pp. 635-647. Para o aspecto espiritual: PLUS, *Devozione all'eterno Padre*, Turim, 1937. - MICHELE TESTI, *Il Padre Celeste*, Florença, 1931.

Sôbre Deus Filho: CEUPPENS, *op. cit.*, passim. - KITTEL, *Theol. Wörtebuch z. N. Testament*, vol. IV, pp. 69-140; particularmente pp. 126-140

Sôbre Deus Espírito Santo: CEUPPENS, *op. cit.*, passim. - P. VAN IMSCHOOT, *L'action de l'ésprit de Jahwé dans l'A. Test.*, in Rev. des sc. ph. e th. 1934, pp. 553-587. - A. LEMONNYER, *L'Esprit-Saint Paraclet*, ib., 1927, pp. 293-307. - A. PALMIERI, *L'Ésprit Saint*, no Dict. de théol. cath. t. V, 676-829. - P. CACCIA, *La divina personalità dello Spirito Santo*, Monza, 1911. Para o aspecto espiritual: GAUME, *Trattato dello Spirito Santo*, Florença, 1887. - V. SCALA, *Lo Spirito Santo*, Turim, 1894. - P. CHIMINELLI, *Lo Spirito Santo cuore della Chiesa*, Roma, 1939. - P. DURANTE, *Il grande sconosciuto, ossia lo Spirito Santo*, Turim, 1934. - P. MEZZA, *Lo Spirito Santo vita dell'anima*, Maciole, 1932. - D. RUCTCLO, *Vieni, o Spirito Santo*, Nápoles, 1950. - E. LEEN, *La Pentecôte continue*, Le Saint-Ésprit et son oeuvre dans nos âmes, Fides, Paris, 1952.

### §§ 53-54. Sôbre as divinas processões.

Além dos livros citados na bibl. geral: S. AGOSTINHO, *"De Trinitate"*. Obras completas de S. Augustin, Bibliotecas de Autores Cristianos, Madrid. - M. T. L. PENIDO, *A função da analogia em teologia dogmática*, Vozes, Petrópolis. - A. MICHEL, *Processions divines*, no Dict. de thél. cath. t. XIII, 645-662. - H. PAISSAC, *Théologie du Verbe*. S. Augustin et S. Thomas, Ed. du Cerf, Paris, 1951. - SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, §§ 10-13. - MONSABRÉ, *Esposizione del dogma*, Turim, 1950.

### §§ 55-57. Sôbre as relações e missões.

Relações: A. MICHEL, *Relations divines*, no Dict. de théol. cath. t. XIII, 2135-2156. Para o estudo filosófico da relação é fundamental a obra de A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez S. Thomas*, Exposé historique et systematique, Paris, 1952. - TAYMANS, *Le mystère primordial*, pp. 93-107. Missões: SCHEEBEN, *Los misterios del Cristianismo*, §§ 27-31. - A. MICHEL, *Missions et habitation des Personnes de la Trinité*, no Dict. de théol. cath. t. XV, 1830-1855. - É. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, vol. II, pp. 9-160.

### §§ 58-59. Sôbre a unidade na Trindade.

G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, *ed. cit.*, pp. 206-222; 236-251. - SCHEEBEN, *La dogmatique*, t. II, pp. 691-708. - TAYMANS, *Le mystère primordial*, pp. 51-62: La societé divine.

### §§ 60-61. Sôbre a Trindade e a razão.

Sôbre a originalidade do mistério cristão da Trindade: LEBRETON, *Histoire*, vol. I, pp. 1-99 e 178-231. - A. STOLZ, *De Sanotissima Trinitate*, pp. 7-12. Sôbre

http://www.obrascatolicas.com

a transcedência do mistério contra as tendências semi-racionalistas: SCHEEBEN, *Los misterios...* §§ 5-8. Sôbre o mistério da Trindade como luz para resolver o enigma filosófico de Deus: M. BLONDEL, *La filosofia e lo spirito cristiano*, vol. I, pp. 1-23, Brescia, 1950. Cfr. A. MINON, *M. Blondel et le mystère de la Sainte Trinité*, in Ephem. Théol. Lovanienses, 1947.

## A CRIAÇÃO

Textos escolásticos. - B. BERAZA, *Tractatus de Deo creante*, Bilbao, 1951. - C. BOYER, *Tractatus de Deo creante et elevante*, Un. Gregor., Roma, 1957. - A. VAN HOVE, *De Deo creante et elevante*, Malines, 1944. - P. PARENTE, *De creatione universali*, Turim, 1949. - SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. II, München, 1949. - POHLE-PREUSS, *God the author of nature and the supernatural*, Herder, St. Louis (U.S.A.), 1946. - I. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Schöpfung*, Paderborn, 1956.

### §§ 62-65. Sôbre a criação.

H. PINARD, *Création*, no Dict. de théol. cath. t. III, 2034-2201. Trata com riqueza de erudição os seguintes pontos: Noções preliminares, panorama histórico, exposição dogmática, doutrina católica do Conc. Vaticano, a criação na teologia, na filosofia e na apologética. - P. HEINISCH, *Teologia del V. Testamento*, pp. 156-168. - F. X. KORTLEITNER, *Sacrae Litterae docentne creationem universi ex nihilo*, Insbruck, 1939. - B. BARTMANN, *Die Schöpfung*, Paderborn, 1928. - A. D. SERTILLANGES, *L'Idée de création et ses ratentissements en philosophie*, Paris, 1945. - R. MASI, *Esistenza di Dio e creazione alla luce della cosmogonia moderna*, in *Divinitas*, 1957, 252-289. Sôbre a narração bíblica da criação: F. CEUPPENS, *Quaestiones selectae ex historia primeva*, Turim, 1953. - E. BETTENCOURT, *Ciência e fé nos primórdios*, Agir, Rio. - C. HAUBET, *Origine dell'uomo e dell'universo secondo la Bibbia*, Turim, 1953. - Contém também um capítulo sôbre a maneira de apresentar a narração bíblica na catequese. - E. GALBIATI, *Arte e "storia" nei raconti biblici della creazione*, in La Scuola Cattolica. - IDEM, *Páginas difíceis da Bíblia*, Edições Paulinas, S. Paulo, 1961. Sôbre o panteísmo que deforma o dogma da criação: A. VALENSIN, *Panthéisme*, no Dict. apol. de la foi cath. t. III, 1303-1333. - P. SIVECK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Desclée, Paris, 1957. - U. PADOVANI, *La filosofia della religione e il problema della vita*, Milão, 1927. O pensamento antigo é dualista, o cristão, creacionista e o moderno monista. Para uma profunda visão metafísica do creacionismo cristão: C. FABRO, *La nozione metafisica di participazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, Turim, 1950. - L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942. - M. BLONDEL, *La filosofia e lo spirito cristiano*, vol. I, pp. 24-44: o enigma filosófico das existências contingentes e o sentido misterioso da criação. - DUBARLE, *Optimisme devant ce monde*, Paris, 1959. - É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, pp. 80-92: o otimismo cristão. - Z. ALSZEGHY e M. FLICK, *Gloria Dei*, in Gregorianum, 1955, pp. 361-399. - SHEEN, *Filosofia da Religião*, Agir, Rio, 1960. §§ 66-68. - B. KLOPPENBURGO Ofm: *Deus e a criação na doutrina Espírita* REB, dezembro de 1952.

### §§ 66-68. Sôbre a Providência.

H. PINARD, *Conservation*, no Dict. de théol. cath. t. II, 1187-1197. - SERTILLANGES, *L'idée de création*, pp. 65-81. É uma análise aguda da conservação. Sôbre a Providência, *Providence*, no Dict. de théol. cath. 935-1923. Contém: a Providência na Escritura (Lemonyer), nos Padres (H .D. Simonin), em S. Agostinho (A. Rascol), na teologia (Garrigou-Lagrange). - É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, pp. 106-118: a Providência cristã. Algumas obras mais úteis para o apostolado: B. BARTMANN, *La nostra fede nella Providenza*, Brescia, 1932. - G.-LAGRANGE, *La Provvidenza e la confidenza in Dio*, Turim, 1933. - I. LIPSKI, *Extensio Providentiae divinae et applicatio spiritualis secundum S. Thomam*, Desclée, Roma, 1958. - F. M. CAETANI, *La divina Provvidenza*, Roma, 1944. - A. ZACCHI, *Il problema del dolore dinanzi all'intelligenza e al cuore*, Roma, 1948. - B. MATTEUCI, *Teologia del Dolore*, Vita e Pensiero, Milão, 1949. - J. LECLERCQ, *De la Providence, de la souffrance et du sens de la vie*, Bruxelas, 1941. - P. LIPPERT, *Giobbe parla con Dio*, Roma, 1945. - SERTILLANGES, *Il problema del male*, Brescia, 1951-54. - F. VALENTE, *Il dolore nella Bibbia*, Verona, 1948. - M. DIEKHANS Ofm: *A sorte eterna das crianças não batizadas* REB, março de 1956.

### §§ 69-71. Sôbre os anjos bons e maus.

Anjos: A. VACANT, G. BERELLE, *Ange*, no Dict. de théol. cath. - DE AMBROGGI, ROMEO, VAGAGGINI, TINELLO, JOSI, GUGLIELMI, *Angelo*, in Enc. Catt. - P. HEINISCH, *Teologia del V. T.*, pp. 139-147. - U. FRACASSINI, *Angelo*, in Enc. Trecc. Trata da angelologia nas várias religiões. - I. DUHR, *Anges*, no Dict. de spir. chrét. vol. II, 580-625. Estuda os ofícios dos anjos e nossa devoção para com êles. - P. BENOIST, D'AZY, *Le Christ et ses anges dans l'oeuvre de S. Thomas*, Toulouse, 1943. - E. PETERSON, *Il libro degli angeli*, Roma, 1946. Estuda a posição e significado dos anjos na liturgia. - A. ARRIGHINI, *Gli angeli buoni e cattivi*, Turim, 1937. - A VONIER. *Les Anges*, Paris, 1938. É um dos melhores estudos sob o ponto de vista dogmático-espiritual. - J. DANIELOU, *Les anges et leur mission*. Chevetogne, 1953. - LÉPICIER, *O mundo invisível*, Tavares Martins, Pôrto. É esta a melhor obra existente em vernáculo. Sôbre demonologia cristã, cfr. REB, número de março de 1957 dedicado a esta questão.

Demônio: E. MANGENOT-T. ORTOLAN, *Démon*, no Dict. de théol. cath. t. IV, 321-409. Vasta e documentada exposição. - GRUPO DE AUTORES, *Démon*, in Dict. de Spirit., t. III, 142-338. Trabalho de notável importância. - AUTORES DIVERSOS, *Satan*, Desclée, Paris, 1948. Enciclopédia de grande alcance, que esgota o assunto sob todos os pontos de vista e termina com uma bem elaborada "bibliografia demoníaca". - DE LIBERO, *Satana*, Turim, 1934. - P. ARCANI, *Satana nela litteratura*, in Enc. it. Trecc. vol. XXX, p. 900. - G. MANACORDA, *Satana*, Milão 1950. A terceira parte estuda Satanás nas grandes literaturas modernas. - A. ROMEO, *Satanismo*, in E.C.X., 1959-61. - GRUPO DE AUTORES, *O Demônio*, Vozes, Petrópolis. Coletânea de artigos publicados in REB, posteriormente reunidos em livro. Trabalho de notável valor.

### §§ 72-73. Sôbre a criação e natureza do homem.

P. HEINISCH, *op. cit.*, pp. 175-185. - J. M. SHEEBEN, *La dogmatique*, t. III, pp. 202-405.

Atualmente, a teologia e a filosofia cristã, sem excluir completamente a preocupação apologética contra as modernas tentativas seja culturais, seja práticas de restauração do antigo paganismo, prefere apresentar a natureza do homem de forma mais integral e dinâmica, usando os têrmos "pessoa dinâmica". Vejam-se: J. MOUROUX, *Vocação cristã do homem*, Flamboyant, 1961 - É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Brescia, 1947. - L. STEFANINI, *Metafisica della persona*, Pádua, 1950.

Do ponto de vista não pròpriamente teológico, mas da ciência inspirada na fé: A. ANILE, *Questo è l'uomo*, Florença, 1943. Sôbre a psicologia concreta do homem: E. MOUNIER, *Trattato del carattere*, Alba, 1957.

Sôbre a origem do homem e o transformismo. E. AMANN, *Transformisme*, no Dict. de théol. cath. t. XV, 1365-1396. Exposição crítica do ponto de vista científico, filosófico, teológico. - CARD. E. RUFFINI, *La teoria dell'evoluzione secondo la scienza e la fede*, Orbis Catholicus. Roma, 1948. - G. BOSIO, *Evoluzionisti e fissisti*, in Civ. Catt., 1949, vol. IV, pp. 584-596. - V. MARCOZZI, *Poligenesi ed evoluzioni nelle origini dell'uomo;* M. FLICK, *L'Origine del corpo del primo uomo alla luce della filosofia e della teologia;* H. LENNERZ, *Quid theologo censendum de polygenismo.* Os três ensaios são recolhidos no fasciculo 3-4 da revista "Gregorianum", Roma, 1948. - C. COLOMBO, *Trasformismo antropologico e teòloga*, in La Scuola Cattolica, 1949, pp. 17-43. - P. M. SCHULIEN, *L'unità del genere humano alla luce delle ultime risultanze antropologiche, linguistiche ed etnologiche*, Vita e Pensiero, Milão, 1946.

Sôbre a alma humana: C. FABRO, A. BEA, S. LYONNET, Anima in Enc. Cath., vol. I. Exposição da doutrina da alma, a alma na Sagrada Escritura, na história e na filosofia. - C. FABRO, *L'anima*, Studium, Roma, 1955. - C. FABRO, M. SCIACCA, A. GUZZO, ETC., *L'anima*, Brescia, 1954. - G. FELI, *L'immortalità del sè*, no vol. Da *Bergson a S. Tommaso d'Aquino*, (pp. 137-167),

http://www.obrascatolicas.com

Antico. 1941. Sôbre a liberdade: GILSON, *op. cit.*, pp. 208-220; livre arbítrio e liberdade cristã: J. MOUROUX, *op. cit.*, a liberdade espiritual; J. MARITAIN, *op. cit.*, pp. 171-196: A idéia tomista da liberdade. - N. CAMILLERI, *De ineffabili essentia metaphysica libertatis*, Turim, 1949. - GUARDINI, *Liberdade, graça e destino*, Aster, Pôrto.

### §§ 74-75. ACERCA DO SOBRENATURAL E DE JUSTIÇA PRIMITIVA.

J. M. SCHEEBEN, *La dogmatique*, t. III, pp. 406-749. Trabalho de grande profundidade e envergadura em torno do sobrenatural. - LAGRANGE, *De revelatione*, Roma, 1945. - A. MICHEL, *Surnaturel*, no Dict. de théol. cath. t. XIV. 2849-2859. - M. R. GAGNEBET, *L'enseignement du magistère et le problème du surnaturel*, in Rev. Thomiste, 1953, pp. 5-27. - J. V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*. Elevation, déchaence, état presént de l'humanité, 5ª ed., Paris, 1920. - A. VERRIELE, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale*, Milão, 1936. - H. D. LUBAC, *Surnaturel*, Études historiques, Paris, 1946. - G. DE BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae, Tractatus theologicus*, Paris, 1948. - M. I. DE GOELLOU, *Surnaturel*, in Rev. des sc. ph. et th., 1950, pp. 226-243. - G. SOLERI, *Naturale e soprannaturale da S. Tommaso a Gaetano* (1274-1534), in Sophia, 1955, pp. 53-81. - ALVARO, *Trascendencia e immanencia de lo sobrenatural*, in Gregorianum, Roma, 1957, pp. 5-50. - A. PIOLANTI, *Il soprannaturale in S. Tommaso*, in Divinitas, 1957, pp. 93-117. - I. B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas*, Le Saulchior Kain, 1922. - A. MICHEL, *Justice originel*, in Dict. de théol. cath. t. VIII, 2020-2042. Problema apologético, dogmático, teológico. - J. M. SCHEEBEN, *Los mistérios del Cristianismo*, citado. - A. SLOMKOWSKI, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant Sant Augustin*, Paris, 1928. - BERARDINI, *La nozione del soprannaturale nell'antica scuola francescana*, Antonianum, Roma, 1943. - Z. ALZEGHY, *La teologia dell'ordine soprannaturale nella Scolastica antica*, in Gregorianum, 1950, pp. 414-450. Contém rico panorama bibliográfico.

Acerca do estado atual da doutrina antropológica do protestantismo: D. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, Zurich, 1941. - IDEM, *Natur und Gnade*, Tubingen, 1934. Sôbre B. veja-se L. MALAVEZ, *La pensée d'Emil Brunner sur l'homme et le péche*. Son conflit avec la pénsée de K. Barth, in Rech. de science relig. 1947, pp. 407-453. E. Brunner, nascido em 1889, é, com K. Barth, nasc. em 1886, o restaurador da teologia protestante contra o liberalismo dogmático. A teologia de ambos é de inspiração existencialista. Brunner, entretanto separou-se de Barth, sôbre um ponto essencial, que repercute sôbre todos os demais: o da *analogia entis*. Por isso, acerca das questões da natureza e da graça, a razão e a fé, a natureza do Estado e a ação cristã (adere aos Grupos de Oxford) tomou uma posição média, razão porque os anglosaxões, pouco extremistas por temperamento, prefe-rem-no a Barth. Êste último expôs amplamente sua antropologia em *Die Kirchliche Dogmatik*, vol. III, *Die Lehre von der Schopfung*, 2.800 pp., Zurich, 1948. Encontra-se uma síntese da antropologia barthiana em E. RIVERSO, *La teologia esistencialistica di K. Barth*, Napoles, 1955, pp. 194-223. - H. BOULARD, *Karl Barth*, Paris, 1957, vol. II, pp. 219-286. - P. BRAIDO, *Motivi umanistici nella teologia di Brunner*, in Humanitas, 1950, pp. 948-954.

### §§ 76-79. SÔBRE O PECADO ORIGINAL.

Além dos manuais de dogmática citados na bibliografia geral e os livros de Bainvel e Verriele, já mencionados: A. GAUDEL, *Péché originel*, no Dict. de théol. cath. t. XII, 275-605. - M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris, 1953. - A. D. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Ecriture*, Ed. du Cerf, Paris, 1948. Para o paralelismo entre Adão e Cristo: P. GALTIER, *Les deux Adam*, Beauchesne, Paris, 1947. Para um estudo dogmático especulativo profundo: SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, citado. Para a apologética: SERTILLANGES, *Catechismo degli incredulí*, pp. 123-134 e particularmente H. RONDET, *Problèmes pour la réflexion chrétienne* (pp. 9-39), Spes, Paris, 1945. Sôbre a condição humana: M. BLONDEL, *La filosofia e lo spirito cristiano*, vol. I, ed. cit., pp. 96-102: o enigma da humanidade deficiente e o mistério de seu estado transnatural. - B. KLOPPENBURGO: *A essência do pecado original*, REB, março 1954. *O nexo entre pecado e morte*, REB, junho 1948.

# ÍNDICE

INTRODUÇÃO

## Revelação e fé, princípios da dogmática

Sumário


CAPÍTULO PRIMEIRO — pag. 9

*Dogmática e dogma*

§ 1 Dogmática e teologia
LEITURA: *Panorama das ciências teológicas* " 10
§ 2. Noção e divisão do dogma " 13
LEITURA: *Valor de vida dos dogmas* " 15
§ 3. As verdades católicas " 19
" 20

CAPÍTULO SEGUNDO

*Os princípios da ciência dogmática*

I. O princípio objetivo ou a revelação
§ 4. A revelação divina
LEITURA: *A Palavra de Deus* " 23
§ 5. A Escritura como fonte dogmática " 28
I. Extensão da Escritura: Cânone " 30
II. Inspiração da Escritura " 30
III. O uso da Escritura " 32
§ 6. A Tradição " 45
I. A Realidade da Tradição " 49
II. Fontes da Tradição " 49
III. Relações entre a Escritura e a Tradição " 55
§ 8. Graus de certeza teológica e censuras " 59
II. O princípio subjetivo da ciência teológica: a Fé " 71
§ 9. A razão que prepara o caminho para a fé
LEITURA: *Conselhos fraternos para se chegar à fé* " 75
§ 10. A fé teologial em si " 79
I. Noção da fé " 80
II. Princípios da fé " 80
LEITURA: *Estrutura "pessoal da fé"* " 88
§ 11. A inteligência na fé " 96
§ 12. O progresso dogmático " 98
" 101

CAPÍTULO TERCEIRO

*Método e dever da dogmática*

§ 13. Método da dogmática
§ 14. Dever da dogmática " 108
LEITURA: *O estudo da teologia* " 110
" 114

CAPÍTULO QUARTO

*Panorama histórico da dogmática*

§ 15. A época Patrística
§ 16. A época Escolástica " 116
§ 17. A época moderna " 118
" 126


http://www.obrascatolicas.com

LIVRO PRIMEIRO

# Deus

PRIMEIRA PARTE

*Deus na unidade da natureza*

PRIMEIRA SEÇÃO

*A existência de Deus*

CAPÍTULO PRIMEIRO

*O conhecimento natural de Deus*


§ 18. A sua realidade — pág. 134
§ 19. Características do conhecimento natural de Deus — " 144
LEITURA: *As condições para o conhecimento de Deus* — " 147


CAPÍTULO SEGUNDO

*O conhecimento sobrenatural de Deus*


§ 20. A fé em Deus — " 149
LEITURA: *O conhecimento de Deus pela luz da fé* — " 151
§ 21. A visão de Deus — " 153


SEGUNDA SEÇÃO


§ 22. A noção de Deus na Bíblia — ' 159
§ 23. Os nomes bíblicos de Deus — " 164


CAPÍTULO SEGUNDO

*Noção de Deus segundo a razão iluminada pela fé*


§ 24. Elaboração teológica do conceito cristão de Deus — " 167
§ 25. Relação entre a essência e os atributos — " 175
LEITURA: *A assinonímia e mistério da compenetração dos nomes divinos* — " 178


TERCEIRA SEÇÃO

*Os atributos de Deus*

CAPÍTULO PRIMEIRO

*Os atributos de Deus em geral*


§ 26. Noção e divisão — " 180
§ 27. A perfeição de Deus — " 183
LEITURA: *Harmonia das perfeições aparentemente opostas da vida de graça* — " 188


CAPÍTULO SEGUNDO

*Os atributos de Deus em particular*


§ 28. A unidade de Deus — " 190
§ 29. A simplicidade de Deus — " 193
§ 30. A imutabilidade de Deus — " 198
§ 31. A eternidade de Deus — " 202
§ 32. A imensidade e a onipresença de Deus — " 206


2) Os atributos da atividade divina


I. O conheciment odivino — pág. 213
§ 33. Realidade, perfeição e divisão do conhecimento divino — " 213
§ 35. O meio do conhecimento divino — ' 221
II. A vontade divina — " 226
§ 36. Realidade, perfeição, divisão — " 226
§ 37. Objeto da vontade divina — " 230
§ 38. A liberdade da vontade divina — " 232
§ 39. O poder da vontade divina — " 236
§ 40. A santidade da vontade divina — " 239
§ 41. A vontade justa de Deus — " 243
§ 42. A vontade boa e misericordiosa de Deus — " 246
I. A bondade de Deus — " 246
II. A misericórdia de Deus — " 250
III. O amor no cristianismo — " 252
§ 43. A veracidade e fidelidade da vontade divina — " 255
CONCLUSÃO: *O sentido de Deus* — " 257


SEGUNDA PARTE

*Deus na Trindade das Pessoas*

# Deus na Trindade das Pessoas

INTRODUÇÃO


Cristo revela o mistério de Deus — " 258


PRIMEIRA SEÇÃO

## A Trindade no ensinamento da Igreja

CAPÍTULO PRIMEIRO

*O dogma da Trindade em si*


§ 44. O conteúdo do dogma — " 265
§ 45. A terminologia trinitária — " 269


CAPÍTULO SEGUNDO

*Heresias antitrinitárias*


§ 46. O monarquismo e o subordinacionismo — " 273
§ 47. O triteísmo — " 276


SEGUNDA SEÇÃO

*A prova da Trindade*

CAPÍTULO PRIMEIRO

*Prova da Trindade em geral*


§ 48. Prova da Escritura — " 279
§ 49. Prova da Tradição — " 284


http://www.obrascatolicas.com

CAPÍTULO SEGUNDO

*Prova da Trindade em particular*

§ 50. Deus Pai — pág. 290
§ 51. O Filho — " 292
§ 52. O Espírito Santo — " 296

TERCEIRA SEÇÃO

*O desenvolvimento doutrinal na Tradição*

CAPÍTULO PRIMEIRO

*As processões em Deus*

A processão em geral — " 303
§ 53. A procedência do Filho — " 307
§ 54. A processão do Espírito Santo — " 313

CAPÍTULO SEGUNDO

*As relações*

§ 55. As relações das Pessoas entre si — " 324
§ 56. As relações das Pessoas com nosso conhecimento: as noções — " 328
§ 57. As relações sobrenaturais das Pessoas com o mundo: as missões e as apropriações — " 330

CAPÍTULO TERCEIRO

*A absoluta unidade da vida de Deus*

§ 58. A unidade da ação externa de Deus — " 334
§ 59. A unidade na inabitação — " 337

CAPÍTULO QUARTO

*A Trindade e a razão*

§ 60. A Trindade é um mistério pròpriamente dito — " 340
§ 61. Explicação analógica da Trindade — " 344
CONCLUSÃO do *tratado* — " 352
LEITURA: *O amor caminho para a fé na Trindade* — " 354

LIVRO SEGUNDO

## A Criação

LEITURA: *O sentido misterioso da Criação* — " 357

PRIMEIRA SEÇÃO

*O ato criador de Deus*

CAPÍTULO PRIMEIRO

*A criação do mundo*

§ 62. O ato criador em si mesmo — " 358
§ 63. Ato criador eterno e mundo temporal — pág. 366
* 64. Liberdade e racionalidade da criação — " 369
§ 65. A onipotência do ato criador — " 357

CAPÍTULO SEGUNDO

*A conservação e o govêrno do mundo*

§ 66. A conservação do mundo — " 379
§ 67. Fim da criação — " 384
§ 68. A Providência divina — " 388
LEITURA: *Nossa fé na Providência* — " 395

SEGUNDA SEÇÃO

*A obra da criação*

CAPÍTULO PRIMEIRO

*Os anjos*

§ 69. A criação dos anjos — " 399
§ 70. A elevação dos anjos — " 405
LEITURA: *O anjo e o homem* — " 409
§ 71. A queda dos anjos. Os demônios — " 410
LEITURA: *Satã, o inimigo* — " 416

CAPÍTULO PRIMEIRO

*O homem*

I. Origem do homem

§ 72. A criação do homem — " 418
LEITURA: *Como o homem apareceu sôbre a terra* — " 422
§ 73. A natureza do homem — " 423

II. A elevação do homem

§ 74. Noção do sobrenatural — " 431
LEITURA: *O homem na ordem sobrenatural* — " 437
§ 75. A graça original — " 437
LEITURA: *Adão, filho de Deus* — " 445

III. A queda do homem

§ 76. O pecado pessoal de Adão — " 446
§ 77. O pecado original — " 451
§ 78. A essência do pecado origina l — " 458
§ 79. A propagação do pecado original — " 462
§ 80. As consequências do pecado original — " 465
CONCLUSÃO: *A condição humana* — " 471
ENCÍCLICA *Humani generis* — " 473
Notas bibliográficas — " 489

http://www.obrascatolicas.com