

A COMPREENSÃO DA REVELAÇÃO DIVINA NA 'DEI VERBUM'

AS CONSTITUIÇÕES ECLESIASTICAS PÓS-TRIDENTINAS NO ESPAÇO ATLÂNTICO: ÉVORA [PORTUGAL] E BAHIA [BRASIL]: UM ESTUDO COMPARATIVO

A TEORIA DA INTERSUBJETIVIDADE EM FICHTE E HEGEL

A NATUREZA DO MINISTÉRIO PETRINO E O PAPEL DO BISPO DE ROMA NA 'COMMUNIO ECLESIAIARUM'

A MORTE DE DEUS E OS PASSOS DO HOMEM EM NIETZSCHE

O ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL, REFLEXÕES DE EDUCADORES ACERCA DE SUA EFETIVIDADE E APLICABILIDADE

colloquium

V. 06 ANO 2023



ISSN 2965-1808

v. 6, n. 1, dez., 2023



COLLOQUIUM

V. 6

Patos de Minas – MG

2023

Revisão metodológica: Prof. Dr. Saulo G. Pereira

Revisão gramatical: Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Revisão final: Prof. Esp. Robson Caixeta Silva

Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva

Diagramação: Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira

Arte: Pe. Cléber Faria Silva.

Editor cooperativo

Seminário Maior Dom José André Coimbra

Rua Virgilino Cunha, 700 – Cx. P. 16

CEP: 38705-144

Patos de Minas – MG

Fone: (34) 3822-7658

e-mail: colloquiumrevista@gmail.com

© *Todos os direitos reservados*

C714 Colloquium / Revista do Seminário Maior Dom José
André Coimbra – v. 6, n. 6 (2023) – Patos de Minas, MG –
SMDJAC

Anual – Fluxo Contínuo

ISSN 2965-1808

1. Conhecimento – Periódico. 2 Filosofia – Periódicos.
 3. Teologia – Periódicos. 4. Teologia – Periódicos. I.
- Seminário Maior Dom José André Coimbra

CDD 001

Ficha Catalográfica: Bibliotecária Maria Aparecida de Paula CRB6/1970

Editores responsáveis

Prof. Esp. Pe. Robson Caixeta Silva

Prof. Esp. Iram Alves Martins Junior

Conselho Editorial

Dom Frei Cláudio Nori Sturm, OFMCap – SMDJAC

Prof. Dr. Carlos Roberto da Silva – SMDJAC e UNIPAM

Prof. Dr. Pe. Arthur Francisco Juliatti dos Santos – Instituto de Filosofia e Teologia da Arquidiocese de Vitória

Prof. Dr. Pe. Nilson André Fernandes – SMDJAC

Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira – SMDJAC e FPM

Prof. Me. Pe. Antônio Alves de Sousa – SMDJAC

Prof. Me. Pe. Antônio Carlos Paiva – SMDJAC

Prof. Me. Pe. Edgar Gonçalves Caixeta – SMDJAC

Prof. Me. Pe. Edmar José da Silva – Faculdade Dom Luciano Mendes

Prof. Me. Pe. Leonildo Eustáquio da Silva – SMDJAC

Prof. Me. Pe. Marcelo Ribeiro – SMDJAC e FPM

Prof. Me. Pe. Sizenando Roberto de Oliveira – SMDJAC

Prof. Me. Francisco Sérgio Gomes. – SMDJAC

Prof. Me. Diác. Robson Adriano F. D. Silva. – Faculdade Dom Luciano Mendes

Prof^a. Me. Luciana Cecília Morato Prof^a. – Universidade de Coimbra e SMDJAC

Esp. Mariana Alves Silva Gomes Prof. – SMDJAC

Esp. Charles Arvelos Rocha – SMDJAC

Prof. Esp. Pe. Robson Caixeta Silva – UFG e SMDJAC

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| Carta do Editor..... | 07 |
| A COMPREENSÃO DA REVELAÇÃO DIVINA NA <i>DEI VERBUM</i> | 08 |
| AS <i>CONSTITUIÇÕES</i> ECLESIÁSTICAS PÓS-TRIDENTINAS NO ESPAÇO ATLÂNTICO: ÉVORA (PORTUGAL) E BAHIA (BRASIL): UM ESTUDO COMPARATIVO | 61 |
| A TEORIA DA INTERSUBJETIVIDADE EM FICHTE E HEGEL..... | 104 |
| A NATUREZA DO MINISTÉRIO PETRINO E O PAPEL DO BISPO DE ROMA NA <i>COMMUNIO ECCLESIAE</i> | 144 |
| A MORTE DE DEUS E OS PASSOS DO HOMEM EM NIETZSCHE..... | 199 |
| O ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL, REFLEXÕES DE EDUCADORES ACERCA DE SUA EFETIVIDADE E APLICABILIDADE: uma breve revisão integrativa da literatura..... | 291 |
| NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA COLLOQUIUM..... | 313 |

Carta do Editor

A “Revista Colloquium” é uma publicação do Seminário Maior “Dom José André Coimbra” (Diocese de Patos de Minas/MG), que pretende contribuir para a divulgação do conhecimento científico nas áreas de Filosofia, Teologia, Ciências da Religião, Cultura Religiosa e Educação.

Conta com 05 números e 05 volumes já publicados desde o ano de 2013, e no ano de 2022 foi publicada também de forma *online* proporcionando, deste modo, acessibilidade a todos os interessados. Os números anteriores também já se encontram disponíveis e podem ser acessados neste [link](#)

O volume 06 nasce com temas variados da teologia, filosofia e educação. Assim, Leonardo Ribeiro Gomes Duarte, no primeiro artigo, buscou analisar a compreensão da Revelação na Constituição Dogmática Dei Verbum, através de um contraponto com as propostas sobre esse tema nos Concílios anteriores, evidenciando a complexidade da construção e aprovação do documento no contexto conciliar. A partir da tese central deste trabalho: a Revelação na Dei Verbum representa uma inovação.

No segundo artigo, Antónia Fialho Conde e Karla D. Martins, discutem a aplicação de regras das *Constituições* Eclesiásticas em duas realidades distintas, Évora e Bahia, entre os séculos XVI e XVIII contribuindo para o debate já denso das pesquisas relativas ao Império Português em matéria de expansão da Igreja Católica e suas adaptações nessas realidades.

Robson Caixeta Silva, no terceiro artigo, analisa os conceitos de 'reconhecimento' e 'eticidade' como fundamentos

das teorias da intersubjetividade nas filosofias de J. G. Fichte e G. W. F. Hegel. A revisão bibliográfica das obras supracitadas recorreu a alguns comentadores, mas deixando o destaque para os textos dos dois filósofos

O quarto artigo de Matheus Soares Moraes e Robson Adriano Fonseca Dias Silva destaca o ministério singular de Simão Pedro, apóstolo designado por Jesus, no contexto da Igreja, conhecido como o ministério petrino. Instituído pelo próprio Senhor, esse ministério, exercido pelo Bispo de Roma e seus sucessores, é visto como um serviço em prol da comunhão eclesial. O texto explora, à luz do Concílio Vaticano II. Apesar das fragilidades humanas, destaca-se o papel decisivo do Bispo de Roma em favor da comunhão entre as igrejas.

Ronaldo Amaral Araújo e Wander Gomes dos Santos, no quinto artigo, apresentam sobre Nietzsche, ao analisar sua época, realiza uma crítica profunda e profética, antecipando a morte de Deus e alertando sobre os vestígios de sua sombra através de uma revisão de literatura.

Por fim, o texto de Saulo G. Pereira. aborda a evolução do ensino religioso no Brasil, no texto os resultados indicam a necessidade de uma abordagem mais inclusiva, alinhada à laicidade e respeito à diversidade, destacando a importância da formação continuada para os professores.

Aos autores dos diversos artigos, orientadores, professores e pesquisadores, nosso profundo agradecimento, extensivo aos membros do conselho editorial e do conselho consultivo. Sem vocês seria impossível a sobrevivência de nossa revista.

Os editores.

**A COMPREENSÃO DA REVELAÇÃO DIVINA NA *DEI*
*VERBUM***

**THE UNDERSTANDING OF DIVINE REVELATION IN THE
*DEI VERBUM***

Leonardo Ribeiro Gomes Duarte¹

RESUMO

A presente pesquisa tem por objetivo estudar a compreensão da Revelação na Constituição dogmática *Dei Verbum*. Para isso, se fará um contraponto com as propostas sobre esse tema nos Concílios anteriores. Bem como, mostrar a complexidade da construção e aprovação do documento dentro do quadro conciliar. Por fim, abordar o conteúdo propriamente dito da *Dei Verbum*, fazendo sua devida interpretação e apresentando sua Teologia. Todo esse caminho será traçado para fundamentar a tese principal deste trabalho: a Revelação na *Dei Verbum* é uma novidade.

Palavras-chaves: Revelação; *Dei Verbum*; Concílio Vaticano II.

ABSTRACT

This research aims to study the understanding of Revelation in the Dogmatic Constitution *Dei Verbum*. For this, a counterpoint will be made with the proposals on this topic in previous

¹ Seminário Maior Dom José André Coimbra. Graduado em Filosofia e graduando em Teologia pelo Seminário Maior Dom José André Coimbra de Patos de Minas – MG, 2023. E-mail: leonardoribeirosm@outlook.com.

Councils.

As

ISSN 2965 - 1808

A COMPREENSÃO DA REVELAÇÃO DIVINA NA 'DEI VERBUM'

AS CONSTITUIÇÕES ECLESIASTICAS PÓS-TRIDENTINAS NO ESPAÇO ATLÂNTICO: ÉVORA (PORTUGAL) E BAHIA (BRASIL): UM ESTUDO COMPARATIVO

A TEORIA DA INTERSUBJETIVIDADE EM FICHTE E HEGEL

A NATUREZA DO MINISTÉRIO PETRINO E O PAPEL DO BISPO DE ROMA NA 'COMMUNIO ECLESIAIARUM'

A MORTE DE DEUS E OS PASSOS DO HOMEM EM NIETZSCHE

O ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL, REFLEXÕES DE EDUCADORES ACERCA DE SUA EFETIVIDADE E APLICABILIDADE

well as, present the complexity of the construction and approval of the document within the conciliar framework. Finally, analyze the actual content of *Dei Verbum*, making its proper interpretation and presenting its Theology. All this path will be traced to support the main thesis of this work: the Revelation in *Dei Verbum* is a novelty.

Keywords: Revelation; *Dei Verbum*; Second Vatican Council.

1 INTRODUÇÃO

A Revelação² situa-se como uma das primeiras e mais fundamentais categorias do Cristianismo³, é a partir dela que se pode falar da experiência histórica da manifestação pessoal de Deus. Nesta perspectiva, se insere a *Dei Verbum*, pois seu modo de falar da Revelação permitiu ao Concílio apresentá-la de maneira nova, abordando-a de forma personalística, dialógica, cristocêntrica e histórica.

O problema levantado nesse trabalho versa sobre a compressão que o Concílio Vaticano II, a partir da constituição Dogmática *Dei Verbum*, apresenta sobre a Revelação. À primeira vista, pode-se achar que é um assunto um tanto

² A palavra “Revelação” quando utilizada pelo autor será grafada com inicial maiúscula. Já nas citações diretas será grafada da mesma forma que o texto citado, *ipsis litteris*.

³ Cf. Latourelle, 1985, p. 399.

quanto simples e já bastante claro. Entretanto, esta pesquisa quer apresentar as definições do documento num quadro mais amplo e dialógico, para, assim, mostrar a singularidade e novidade de sua contribuição. Para isso, ela se inserirá em uma perspectiva de reflexão continuada e pontuada a partir de uma hermenêutica que tenha como ponto central a continuidade.

Para tal, este artigo se dividirá em três partes, na qual cada uma tem como objetivo fundamentar a tese principal deste trabalho. Assim, no primeiro capítulo abordar-se-á a Revelação nos concílios anteriores ao Vaticano II, mostrando seus respectivos modelos de Revelação. Já num segundo momento, se falará sobre a redação da *Dei Verbum* dentro do quadro conciliar, permitindo ver que a sua complexa elaboração prova que seu conteúdo oferece uma perspectiva original. Por fim, o centro de todo trabalho, no qual se poderá, a partir de uma hermenêutica minuciosa, analisar o primeiro capítulo da Constituição *De Divina Revelatione*,

A pesquisa se valerá de uma revisão bibliográfica de textos e autores da área de Teologia Fundamental, cujo intuito é dar uma fundamentação literária para a composição da mesma, reforçando o escopo principal.

2 REVELAÇÃO NOS CONCÍLIOS

Ao estudar os documentos da Igreja é possível notar que a problemática acerca da Revelação⁴ é recente. Nessa perspectiva se insere a *Dei verbum*, pois “nunca antes um concílio tinha se ocupado tão intensivamente com a doutrina sobre a revelação divina e tratado o tema da revelação de maneira compreensiva em corpo textual completo” (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 285).

Contudo, o Concílio Vaticano II não é o primeiro a refletir sobre a Revelação, tal questão já foi considerada em três Concílios anteriores. Dessa maneira, para entender a *Dei Verbum* como uma novidade, é preciso entender o Magistério que a precedeu.

A Dei Verbum, pois, se converte num ponto de referência necessário para a teologia da Revelação a qual representa uma evolução fortemente significativa na teologia católica, sobretudo em comparação com os Concílios precedentes, Trento e o Vaticano I (NINOT, 2006, p. 245 – 246, tradução nossa).

⁴ “Etimologicamente, a palavra revelação vem dos termos latinos ‘*revelare*’, ‘*revelatio*’, que significam remoção de um véu que esconde alguma coisa de nossa vista. No contexto religioso, indica a manifestação de Deus e de seus decretos, ocultos à razão humana, secretos e íntimos” (ARENAS, 2001, p. 45).

Com efeito, já em seu preâmbulo, a Constituição aponta sua continuidade em relação aos concílios anteriores: “por isso, seguindo os Concílios Tridentino e Vaticano I, pretende propor a genuína doutrina sobre a Revelação divina e a sua transmissão, para que, ouvindo o anúncio da salvação, o mundo inteiro creia, crendo espere, esperando ame” (DV 1)⁵.

2.1 Concílio de Latrão IV

O Concílio Lateranense IV foi realizado em 1215, a fim de combater os albigenses⁶ e cátaros. Frente a essas heresias dirá o Concílio:

Essa santa Trindade, indivisível segundo a comum essência e distinta segundo as propriedades das pessoas, dispensou ao gênero humano, por meio de Moisés, dos

⁵ Para as citações da Constituição dogmática *Dei Verbum* foi adotado a tradução em língua portuguesa publicada pela editora Paulus.

⁶ “[...] o movimento cátaro – “puro” ou “perfeito” em grego. Os chefes desse movimento combatiam toda forma de mediação na Igreja, questionando os sacramentos, especialmente o matrimônio, porque preconizava a castidade escatológica. Queriam reviver a Igreja primitiva, o “cristianismo autêntico”, através da pobreza absoluta e do ascetismo rígido. Mas se recusavam ser confundidos com os “espirituais”. Os cátaros sobressaíram na segunda metade do século XII, em vários países da Europa ocidental, antes de se notabilizarem como radicados na região Albi, ganhado daí o nome de Albigenses” (SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p. 108).

outros profetas e dos outros seus servos, **a doutrina da salvação (grifo do autor)**, segundo uma disposição dos tempos perfeitamente ordenada. Enfim, o Filho unigênito de Deus, Jesus Cristo, [...] manifestou mais claramente o caminho da vida (DH. 800 – 801).

O vocábulo Revelação, propriamente dito, não aparece neste Concílio. Entretanto, pode-se perceber uma estreita relação entre a Trindade e a Revelação, ou seja, a Revelação é obra da Trindade. Assim, segundo o Concílio, é possível “definir a Trindade como sujeito revelador de um projeto salvífico para a humanidade” (LIBANIO, 2014, p. 381). Além disso, o Concílio aponta o conteúdo dessa Revelação, “a doutrina da salvação”. Por fim, destaca-se o papel dos mediadores da Revelação no Antigo Testamento, Moisés e os profetas, enquanto que no Novo Testamento, Jesus Cristo, pelo qual se manifestou de forma clara o caminho da vida, isto é, os meios para se chegar à salvação.

Portanto, no Concílio Laterano IV, encontram-se algumas alusões importantes à Revelação, como afirma Latourelle (1995, p. 286):

Já aparecem reunidos elementos importantes do conceito de revelação: o

autor (a Trindade); os destinatários (o gênero humano); a finalidade (a salvação, a vida eterna); o objeto (uma doutrina referente à salvação e os meios de consegui-la); o súbito progresso de uma economia à outra pela encarnação do Filho de Deus.

Destarte, o contexto histórico em que o Concílio e suas definições estão inseridos, permite perceber a importância de afirmar a Revelação com um conteúdo objetivo e definido, ou seja, algo comunicado por Deus, frente às seitas espiritualistas intimistas.

2.2 Concílio de Trento

O Concílio de Trento, celebrado entre os anos 1545 e 1563, expôs a doutrina católica frente aos reformadores do século XVI. O protestantismo não abordou ou questionou de forma direta o problema acerca da Revelação. Contudo, é a partir da concepção antropológica que o protestantismo influir na concepção cristã de Revelação. “Os protestantes viam a capacidade humana de conhecer enfraquecida por causa do pecado. Com isso, ameaçava-se a própria sobrenaturalidade da revelação” (LIBANIO, 2014, p. 382). Em detrimento da concepção de homem, o protestantismo deixa de lado toda

afirmação escolástica sobre o conhecimento de Deus⁷.

Para Lutero, o Pecado Original enfraqueceu a capacidade humana de conhecer a verdade. Mediante essa condição, surge a intuição de atribuir à Sagrada Escritura a única mediação.

O homem está totalmente corrompido pelo pecado original; e, posto que não pode livrar-se dele nem fazer o bem, não tem outra opção que lançar-se nos braços da misericórdia divina que, pelos méritos de Cristo, esconde os pecados do homem. Sendo assim, se compreende que também a razão humana está corrompida. Por isso, Lutero ataca a mesma, não aceitando praticamente outro meio de conhecer a verdade que a Sagrada Escritura (SAYÉS, 2006, p. 120, tradução nossa).

Assim, a Sagrada Escritura é a única autoridade para a salvação do homem, ou seja, somente por ela podemos conhecer a verdade e ter contato com a mensagem dos apóstolos. Essa mediação única, expressa no *sola fide, sola*

⁷ Essa compreensão escolástica sobre o conhecimento de Deus pode ser resumida pela exposição feita por Santo Tomás de Aquino. “[...] há duas ordens de verdades referentes às realidades divinas inteligíveis: uma, a das verdades possíveis de serem investigadas pela razão humana; outra, a daquelas que estão acima de toda capacidade desta razão. Ambas, no entanto, são convenientemente propostas por Deus aos homens para serem acreditadas” (*Summa contra Gentiles*, L. IV, q. 1).

gratia e sola scriptura, deixa de lado o papel de qualquer mediação histórica, inclusive a da Igreja. Desse modo, perde-se o valor e o sentido da Tradição, pois ela, ao passar de mãos em mãos, está corrompida. No entanto, segundo Latourelle, esse princípio, *sola scriptura*, torna-se um grande prejuízo para a Revelação:

À primeira vista parece, pois, que o protestantismo exalta a transcendência da revelação, já que suprime qualquer intermediário entre a palavra de Deus e a alma que a recebe. Mas, de fato, a compromete. Pois, ao mesmo tempo que estabelece o princípio da autoridade soberana da Escritura, ergue-se contra a autoridade da Igreja, seja em sua tradição, seja nas decisões atuais do seu magistério. Guarda bem viva a noção da Palavra de Deus, divorciando-a, porém, de qualquer norma objetiva, arrisca-se a cair numa inspiração incontrolável: orienta-se para o individualismo ou para o racionalismo, seja diretamente, seja pelos desvios do iluminismo e do pneumatismo. Uma laicização da noção de revelação que se mostrará cruamente com o protestantismo liberal, mas cujo processo evolutivo já se inicia a partir do século XVII (LATOURELLE, 1985, p. 290).

Diante disso, caberá ao Sacrossanto Concílio

Tridentino resgatar a dimensão objetiva da Revelação face ao subjetivismo protestante. Assim, “[...] o Concílio vai carregar o ponto da objetividade do conteúdo e ensinamento da revelação, de seus transmissores, de seus intérpretes oficiais, do papel da Igreja [...]” (LIBANIO, 2014, p. 382). Para afastar esse perigo, o Sagrado Concílio afirmará:

O sacrossanto Sínodo ecumênico e geral de Trento, legitimamente reunido no Espírito Santo, [...] tendo sempre diante dos olhos sua intenção de que, extirpados os erros, se conserve na Igreja a **pureza do Evangelho (grifo do autor)** que, prometido primeiramente pelos profetas nas santas Escrituras, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, promulgou por sua própria boca e então mandou a seus Apóstolos “pregá-lo a toda criatura” [Mc 16,15] como fonte de toda a verdade salutar e de toda a ordem moral, vendo claramente que essa verdade e essa ordem estão contidas em livros escritos e tradições não escritas que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo ou transmitidas como que de mão em mão pelos Apóstolos, sob o ditado do Espírito Santo, chegaram até nós, seguindo o exemplo dos Padres ortodoxos, recebe e venera, com igual sentimento de piedade e igual reverência, todos os livros tanto do Novo como do Antigo Testamento, já que o mesmo Deus é o autor de ambos; e recebe e venera igualmente as tradições

concernentes tanto à fé como aos costumes, como provenientes da boca de Cristo ou ditadas pelo Espírito Santo e conservadas na Igreja católica por sucessão contínua (DH. 1501).

A palavra utilizada para expressar a Revelação é “Evangelho”; esta é adotada principalmente pelo seu carácter neotestamentário. Todavia, esse termo não pode ser tomado de forma genérica, mas ele deve ser entendido como “fonte de toda a verdade salutar e de toda a ordem moral”. Segundo Sesboüé e Theobald (2006, p. 122), “é um Evangelho formalmente distinto da Escritura e dos evangelhos escritos. Trata-se da Palavra de Deus, da mensagem da salvação, do Evangelho vivo e espiritual”.

Destarte, é possível elencar características fundamentais sobre esse texto conciliar. Primeiramente, seu carácter histórico econômico, ou seja, ele (o Evangelho) foi prometido aos profetas, promulgado por Cristo e pregado pelos apóstolos. Além disso, nessa verdade salvífica “está a fonte de toda salvação e de toda doutrina que está contida nos livros sagrados e nas tradições não escritas. Há, portanto, uma dupla mediação do único Evangelho” (SAYÉS, 2006, 122, tradução nossa). Encontra-se também uma fiel veneração tanto para com as “Tradições” quanto para com a “Escritura”.

Por fim, a afirmação da autoridade da Igreja: “É nela que o Evangelho se conserva de modo íntegro. Com isso, fez frente à dimensão subjetivista protestante e à sua posição a respeito da *sola fide*, *sola gratia* e *sola Scriptura*” (PAIM, 2019, p. 67).

Em síntese, sem fazer o uso do termo Revelação, o Concílio conseguiu expressar seu conteúdo, “o Evangelho” fonte de toda verdade.

2.3 Concílio Vaticano I

Enquanto o concílio de Trento defrontou-se com as problemáticas levantadas pelo protestantismo, o Concílio Vaticano I encontrar-se-á diante do racionalismo, que segundo Latourelle (1985), é um fruto amargo do próprio protestantismo. Tal corrente de pensamento negará a possibilidade de qualquer Revelação de carácter transcendente. Esse racionalismo⁸ encontrará seu ponto máximo no Iluminismo do século XVIII.

Em face à corrente racionalista, surge o fideísmo, que

⁸ “No âmbito da teologia, designa-se com o termo “racionalismo” a concepção segundo a qual a adesão à fé se fundaria numa compreensão racional e a verdade da fé seria demonstrável com motivações racionais. Na realidade, nem a credibilidade da fé é demonstrável de maneira positiva” (LATOURELLE; FISICHELLA, 2017, p. 603).

se refugiará na fé e na Tradição. “Os fideístas creem que o fato da Revelação não pode ser demonstrado por uma demonstração válida e pensam que a fé deve ser absolutamente cega” (SAYÉS, 2006, p. 126, tradução nossa). Esse movimento nega qualquer contribuição da razão diante do conhecimento da Revelação e da fé.

Dessa maneira, o Concílio Vaticano I se deterá em resolver o conflito entre uma antropologia de razão natural e uma teologia de perfil sobrenatural. Assim, pode-se dizer, seguindo Sesboüe e Theobald (2006), que o Vaticano I tratará do problema epistemológico das relações entre fé e razão. Sua preocupação fundamental será definir o fato de sua existência, de sua possibilidade e de seu objeto.

Será no segundo capítulo da *Dei Filius* que, pela primeira vez em um documento eclesiástico, o conceito de Revelação será apresentado como um conceito central da fé cristã. Entretanto, antes de falar da Revelação sobrenatural propriamente dita, abordar-se-á o caminho racional do conhecimento sobre Deus.

A mesma santa mãe Igreja sustenta e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, a partir das coisas

criadas; “pois o invisível dele é divisado, sendo compreendido desde a criação do mundo, por meio do que foi feito” [Rm 1,20] (DH. 3004).

A afirmação inicial, contra o fideísmo, apresenta a cognoscibilidade de Deus a partir das coisas criadas, ou seja, com a luz natural da razão. “A cognoscibilidade, respectivamente a comprobabilidade, certa da existência de Deus se funda nas suas atividades na criação, cujo desenvolvimento configuram a ‘prova’ ” (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 258 – 259). Essa via ascendente⁹ de conhecimento, “na verdade, é transcendental, ou seja, resulta de uma reflexão da fé católica sobre suas condições de possibilidade no ser humano, reflexão voltada a salvaguardar, [...] o carácter humano, responsável e livre do ato de fé” (SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p. 229).

A partir desse conhecimento natural, o Concílio apresenta o fato mesmo da Revelação:

[...] Mas ensina que aprove à sua sabedoria e bondade revelar ao gênero humano, por outra via, e esta sobrenatural, tanto a si próprio como os eternos decretos da sua vontade, conforme diz o Apóstolo: “Havendo

⁹ Cf. Latourelle, 1985, p. 302.

Deus outrora em muitas ocasiões e de muitos modos falado aos pais pelos profetas, ultimamente, nestes dias, falou-nos pelo Filho” [Hb 1,1s; cân. 1] (DH. 3004).

Diante da via ascendente, o documento fala de uma via descendente, melhor dizendo, a via sobrenatural. “A revelação sobrenatural é aquela forma de manifestação de Deus que, objetivamente, não foi comunicada com a criação nem com o homem e que, subjetivamente, não pode ser alcançada pela fôrça [sic] intelectual do espírito humano, considerada em si mesmo” (FEINER; LOEHRER, 1971, p. 178). Ora, se o homem pode conhecer a Deus de modo natural, a Revelação permite com que este O conheça de forma mais íntima e perfeita. Além disso, o conteúdo da Revelação são os decretos eternos da sua vontade, cujo autor é o próprio Deus. “Este acontecimento da revelação tem Deus como sujeito e como objeto, e a Ele pertence dar a conhecer as decisões eternas da sua vontade” (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 259). Assim, essa Revelação sobrenatural vai além daquela “natural”, pois consiste no modo de Deus revelar a Si mesmo, ou seja, autorrevelação¹⁰, e os desígnios de sua vontade. A

¹⁰ “Aí está o único ponto da Constituição em que se assume a perspectiva da comunicação que, vindo do idealismo alemão, será tão decisiva na

referência bíblica clarifica que esses desígnios são: a Palavra encarnada, feito Filho, Jesus Cristo. “A revelação em Palavra plenifica-se na revelação em Pessoa. Ela permanece sendo revelação em Palavra, uma vez que o Filho é a Palavra” (FEINER; LOEHRER, 1971, p. 178).

A *Dei Filius*, após tratar da questão da Revelação, debruça-se sobre a dimensão da fé. Tal definição seguirá o mesmo esquema acerca da concepção de Revelação, ou seja, tem-se aqui um conceito intelectual de fé:

Visto que o homem depende inteiramente de Deus como seu criador e Senhor, e que a razão criada está inteiramente sujeita à Verdade incriada, somos obrigados a prestar, pela fé, a Deus que revela, plena adesão do intelecto e da vontade. Esta fé, porém, que é o início da salvação humana, a Igreja professa como virtude sobrenatural, pela qual, sob inspiração de Deus e com a ajuda da graça, cremos ser verdade o que ele revela, não devido à verdade intrínseca das coisas conhecidas pela luz natural da razão, mas em virtude da autoridade do próprio Deus revelante, o qual não pode enganar-se nem enganar. Pois, segundo o testemunho do Apóstolo, “a fé é a substância das coisas que se esperam, argumento do que não se vê” (DH. 3008).

Constituição dogmática sobre a revelação no Vaticano II” (SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p. 232).

O ponto de partida para a compreensão da fé é a dependência que o homem e a sua razão têm de Deus. “Essa dependência ontológica, por suposição universalmente reconhecível, fundamenta a obrigação que todos têm de crer em Deus, desde que ele se revele” (SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p. 239). Assim, em detrimento do carácter sobrenatural das verdades reveladas, o próprio Deus suscita no coração do homem, como “virtude sobrenatural”, um pressuposto para a fé. Por isso, tanto a Revelação quanto a sua compreensão são obras da graça divina.

Portanto, o Vaticano I é o primeiro Concílio a falar de forma objetiva sobre a Revelação. Sua contribuição centra-se no fato de afirmar a possibilidade e a necessidade da Revelação, além de apontar o seu objeto concreto: Deus mesmo e seus decretos, bem como, a adesão do homem pela fé. Toda essa concepção de Revelação buscou responder às problemáticas modernas, justificando assim, seu carácter intelectualista e instrucional.

3 A CONSTRUÇÃO DA *DEI VERBUM* DENTRO DO CONCÍLIO VATICANO II

A novidade da compreensão da Revelação apresentada pela *Dei Verbum* tem íntima relação com a sua elaboração dentro do Concílio Vaticano II. Todavia, este não pode ser situado como um acaso na história da Igreja, pelo contrário, ele é reflexo de uma longa caminhada anterior que teve como cume a reunião conciliar. Dentre os movimentos que o antecederam podemos destacar o movimento litúrgico¹¹, movimento bíblico¹² e a *Nouvelle Théologie*¹³. Esses

¹¹ “O início do movimento litúrgico remonta, na segunda metade do século XIX, a Dom Guéranger (1805 – 1875), da abadia de Solesmes, na França, mas recebeu seu impulso mais recente a partir do Congresso de Malines, 1909, por ocasião da apresentação por parte de D. Lambert Beauduin de um relatório sobre a participação dos fiéis no culto cristão. [...] o movimento litúrgico condensava uma série de reivindicações: vivência e participação subjetiva pessoal e comunitária, compressão e acessibilidade do significado dos ritos, simplificação de ritos e superação do rubricismo, variedade e pluralidade da liturgia da Palavra e orações eucarísticas, profundidade de penetração dos mistérios celebrados, dimensão pascal e salvífica da liturgia, nova concepção do Mistério [...]” (LIBANIO, 2005, p. 27 – 28).

¹² “Desde fins do século XIX na França, Bélgica e Alemanha surgiu um forte movimento de retorno à Bíblia, ao Antigo e Novo Testamento. Buscando utilizar todos os recursos da arqueologia e filologia para melhor compreender os textos em seus contextos históricos, político, intelectual e espiritual, ao mesmo tempo em que precisava pastoralmente colocar exegese a serviço de melhores traduções da Bíblia, inspirando-se também nos estudos sérios de estudiosos protestantes, o movimento buscava superar a intermediação obrigatória da escolástica na reflexão bíblica” (TAVARES, 2005, p. 104 – 105).

movimentos de renovação, segundo Libanio (2005, p. 21), contribuíram para que o sujeito moderno entrasse de forma lenta na Igreja.

Falar da história do Concílio é falar da história da elaboração da *Dei Verbum*. Segundo Capizzi (2015, p. 11), “o texto final da constituição dogmática do Vaticano II sobre a divina Revelação, promulgada em 18 de novembro de 1965, é o ponto de chegada de um longo caminho que vai desde a fase antepreparatória até a última sessão conciliar” (tradução nossa). Sendo assim, do ponto de vista histórico, pode-se afirmar que a *Dei Verbum* é o documento mais importante do Concílio Vaticano II. “Não é arriscado dizer que a constituição dogmática *Dei Verbum* seja o documento mais qualificador do Concílio Vaticano II; pelo menos no sentido que cobre o período inteiro de sua preparação e realização” (LATOURELLE; FISICHELLA, 2017, p. 170).

¹³ “A *Nouvelle Théologie* tem sua origem na escola de *Le Saulchoir* constituída em 1904 em *Tournai* na Bélgica, posteriormente, em 1939, transferida para *Étiolles*, próximo a Paris. A escola de *Le Saulchoir*, contra uma excessiva valorização da função especulativa da teologia, ousara recorrer à sua função positiva em conexão vital com o dado revelado. A *Nouvelle Théologie* exercerá fortes influências no desdobramento do Concílio Vaticano II” (PASSOS; SANCHEZ, 2015, p. 677). Os principais nomes desse movimento são: Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs Von Balthasar, Edward Schillebeeckx, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar e outros (ibid. p. 677).

Com o anúncio do Concílio, a comissão antepreparatória consultou os bispos e instâncias católicas de todo mundo sobre os temas que deveriam ser tratados no Concílio. Dentre os diversos assuntos devolvidos a Roma nessa consulta apareceu com frequência o tema da Revelação. “Entre as temáticas principais que foram então propostas para o trabalho conciliar, reservava-se particular atenção ao problema da ‘natureza da revelação’, da ‘modalidade de transmissão da revelação’ e da ‘relação entre magistérios e Palavra de Deus’ ” (LATOURELLE; FISICHELLA, 2017, p. 170).

Após a fase antepreparatória iniciou-se a fase preparatória. Foram constituídas 10 comissões, que tinham por objetivo estudar os assuntos escolhidos na fase anterior. A comissão responsável pelo tema acerca da Revelação era a “Comissão Teológica¹⁴”. Esta foi responsável pela elaboração do primeiro esquema sobre a Revelação.

O primeiro esquema tinha como título *Schema Constitutionis dogmaticæ de fontibus Revelationis*, e contava

¹⁴ “Declara o Papa, no motu próprio *Superno Dei Nutu*, que a esta Comissão pertence o encargo de examinar as questões respeitantes à Sagrada Escritura, à Sagrada Tradição, à fé e aos costumes. É a comissão que está em primeiro lugar e é, sem dúvida, também a mais importante” (KLOPPENBURG, 1962, p. 118).

com cinco capítulos. Ele foi discutido no plenário da assembleia conciliar do dia 14 de novembro de 1962. Entretanto, muitas foram as críticas levantadas pelos padres conciliares, além dos inúmeros debates em torno do tema.

O primeiro problema acerca do esquema é que ele não segue o mesmo caminho traçado pelo Concílio, o do *aggiornamento*¹⁵. A proposta do texto segue na mesma direção dos Concílios de Trento e do Vaticano I, mostrando-se demasiadamente apologético, jurídico e intelectualista, além de não contemplar a dimensão ecumênico-pastoral que queria favorecer a unidade entre os cristãos.

Particularmente por duas razões foi recusado este projecto [*sic*] de 1962. Primeiro, o texto não correspondia à intenção do Concílio como tinha sido definida pelo Papa João XXIII, especialmente no seu discurso de abertura. A sua intenção não era concentrar-se em dogmas em particular, mas antes numa apresentação da doutrina católica como um todo, de uma forma que

¹⁵ “*Aggiornamento* significa, em italiano, atualização. Tem três sentidos básico: pôr em dia ou manter em dia; modernização, adequação a exigências ou critérios novos; adiamento. Usado por João XXIII para indicar o escopo do Vaticano II, o termo *aggiornamento* passou a ser usado, em âmbito eclesial, sem tradução. Não aparece como tal nos textos do Vaticano II senão sob expressões latinas equivalentes como ‘*accommodatio*’, ‘*renovatio*’, ‘*adaptativo*’, ‘*instauratio*’ e ‘*análogas*’ ” (PASSOS; SANCHEZ, 2015, p. 8).

pudesse promover a união ente os cristãos. O projecto [*sic*] não era pastoral nem ecuménico (LEEJWEN, 1967, p. 10).

Não obstante, também chama a atenção o fato de que o esquema não contempla questões fundamentais acerca da Revelação, como sua natureza e dimensão histórico-econômica. “No pertinente à revelação se falava dela sem determinar sua natureza, nem o modo concreto como Deus fala ao mundo e sem explicar que Cristo, enquanto Deus feito homem, é compêndio e cume da revelação” (JIMÉNEZ, 2005, p. 213, tradução nossa). Porém, o grande problema que o *De fontibus Revelationis* apresentava diz respeito às fontes da Revelação.

Observava-se a impropriedade e o carácter equívoco da expressão “dupla fonte”, que ocorria com frequência quase obsessiva; mas sobretudo demonstrava-se que esta formulação acarretava consequências doutrinárias que viam a Escritura e a Tradição como fontes independentes uma da outra (LATOURELE, FISICHELLA, 2017, p. 171).

Depois de muitos debates, o esquema foi retirado pelo Papa João XXIII. A fim de dar continuação a discussão foi

instituída uma comissão mista, composta por membros tanto da comissão doutrinal quanto do secretariado para a unidade dos cristãos.

O texto da comissão mista apresenta, já em seu título, uma primeira mudança. O texto passa a se chamar *De divina Revelatione*. Houve um avanço significativo em relação ao esquema anterior. Jiménez (2005, p. 218) descreve essa mudança dizendo: “o primeiro tratava de um modo crítico e apologético os problemas em torno da Escritura. Em vez disso, o segundo apresenta um estudo sobre a natureza da Revelação (tradução nossa)”. No que tange ao tema da relação entre Escritura e Tradição, pouco se avançou, e o que foi proposto demonstrava pobreza teológica. Em razão disso, o texto não foi debatido no plenário conciliar. Como consequência, levantava-se uma solução radical: abandonar a constituição sobre a Revelação.

Destarte, com a intenção de dar continuidade à reflexão e construção do texto e atender tanto o pedido do então Papa Paulo VI quanto às sugestões enviadas pelos padres conciliares, foi constituída uma subcomissão. Esta era formada por padres conciliares e alguns peritos¹⁶.

¹⁶ Cf. Capizzi (2015, p. 32), entre os peritos destaca-se a presença dos teólogos Rahner, Congar e Joseph Ratzinger.

O documento proposto pela subcomissão foi discutido e avaliado positivamente por grande parte da assembleia conciliar. Observações foram feitas pelos padres conciliares que prontamente foram acolhidas e analisadas pelos peritos da subcomissão. “Foram propostas algumas emendas, mas nada que alterasse substancialmente a estrutura do texto” (PAIM, 2019, p. 55).

O texto *denuo emendatus* foi devolvido aos padres conciliares e submetido a uma nova votação, na quarta sessão do concílio. Foram no total 19 votações, que o contemplaram parte por parte. Nessas votações foram sugeridas ainda algumas observações dos padres conciliares.

O documento final foi submetido à última votação na congregação geral, no dia 29 de outubro 1965. A aprovação foi quase por unanimidade. Chegava-se, assim, ao término a construção do documento sobre a “Divina Revelação”, que foi promulgado no mesmo dia 18 de novembro de 1965 pelo pontífice reinante, Paulo VI.

Com a assinatura do sucessor de Pedro e de todos os padres conciliares presentes, o documento sobre a divina revelação, que tinha passado por vicissitudes tão complexas a ponto de ter sofrido no mínimo seis redações diferentes, e havia percorrido todo

o período do concílio, tornava-se agora uma constituição dogmática. Os conteúdos importantes exprimiam-se agora nos próprios títulos dos seus seis capítulos, além do *Proemium*: 1. “*De ispa revelatione*”, 2. “*De divinæ revelationis transmissione*”, 3. “*De sacræ Scripturæ divina inspirationis et de eius interpretatione*”, 4. “*De Vetere Testamento*”, 5. “*De Novo Testamento*”, 6. “*De sacra Scriptura in vita Ecclesiæ*” (LATOURRELE, FISICHELLA, 2017, p. 172).

Portanto, como pode ser percebido, foi longo o caminho percorrido pela *Dei Verbum* até o texto final. Toda essa complexidade histórica de sua construção atesta sua importante contribuição no que diz respeito à Revelação. Importância essa que a qualifica como Constituição Dogmática, ou seja, deve ser acolhida como doutrina do supremo Magistério da Igreja.

4 A REVELAÇÃO DIVINA NA CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DEI VERBUM

Depois de expor a compreensão da Revelação nos Concílios anteriores e abordar de forma geral a complexidade de sua construção, cabe agora expor e examinar a doutrina contida na *Dei Verbum*, mostrando assim a sua novidade

acerca da Revelação. Essa qualificação de “novidade” já pode ser afirmada, conforme Latourelle e Fisichella (2017, p. 173), pelo simples fato de ser o primeiro documento do Magistério da Igreja que aborda essa realidade fundamental do cristianismo de forma sistemática.

4.1 Novidade em conteúdo e linguagem

O primeiro parágrafo do documento, chamado também de “proêmio”, apresenta uma síntese do conteúdo e da linguagem de todo o texto magisterial.

Este sagrado Concílio, ouvindo religiosamente e proclamando com desassombro a palavra de Deus, obedece ao dito de São João: “Nós vos anunciamos esta vida eterna, que estava voltada para o Pai e que nos apareceu: o que vimos e ouvimos, vo-lo anunciamos para que estejais também em comunhão conosco. E a nossa comunhão é com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo” (1 Jo 1,2-3) (DV 1).

A expressão que abre o texto na versão original, portanto em Latim, “*Dei Verbum*”, apresenta de forma compacta todo o conteúdo que será desenvolvido no

documento. Segundo Sesboüe e Theobald (2006, p. 423), “Ela engloba a Palavra de Deus, ou seja, a Revelação e o Verbo de Deus, Jesus Cristo, que é essa Palavra encarnada.” Mas além do conteúdo fundamental, esse próêmio situa a posição da Igreja diante dessa Revelação, colocando-a como “ouvinte” e “arauto”, e não como superiora. “Não é a Igreja magisterial que constitui o ponto de partida, mas a Igreja se compreende como ouvinte em relação à Palavra de Deus que domina sobre toda a atividade eclesial” (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 287).

A citação bíblica do prólogo da primeira carta de São João coroa com termos bíblicos o movimento essencial da Revelação: a vida em Deus, que se manifestou aos homens em Jesus, epifania do Pai, nos comunica o dom da comunhão, da vida eterna. Assim, Revelação e salvação se encontram. Aqui pode-se perceber a grande virada hermenêutica proposta pelo concílio Vaticano II. Diferentemente do que fora proposto pelos Concílios anteriores, a Revelação é “comunicação e dom” e não apenas “comunicação de verdades”.

O prólogo da primeira carta de João permite antes de mais nada colher o núcleo da concepção de Revelação do Vaticano II: esta, como se verá depois, não é

simplesmente o ensino de uma doutrina, mas a entrega de uma presença em meio aos homens. Em outros termos, se pode dizer que não se trata apenas de comunicação de verdades. Mas, sobretudo da comunicação e do dom pessoal de Deus aos homens (CAPIZZI, 2015, p. 49 – 50, tradução nossa).

Por fim, o próêmio termina colocando-se em perspectiva de continuidade com os Concílios que o precederam. “Por isso, seguindo os Concílios tridentino e Vaticano I, pretende propor a genuína doutrina sobre a Revelação divina e a sua transmissão [...]” (DV 1). A missão do Vaticano II não pode ser colocada no patamar de uma superação ou contradição. Pelo contrário, esse Concílio buscou expressar de outra forma o que já foi ensinado, porém, em uma perspectiva mais ampla.

4.2 A Revelação

O Segundo parágrafo da *Dei Verbum* aborda o fato mesmo da Revelação, seu objeto e sua natureza.

Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cf. Ef

1,9), mediante o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso no Espírito Santo ao Pai e se tornam participantes da natureza divina (cf. Ef 2,18; 2Pd 1,4). Em virtude desta Revelação, Deus invisível (cf. Cl 1,15; 1Tm 1,17), no seu imenso amor, fala aos homens como amigos (cf. Ex 33, 11; Jo 15,14-15) e conversa com eles (cf. Br 3,38), para os convidar e admitir a participarem da sua comunhão (DV 2).

Até o Concílio Vaticano II, a Revelação era apresentada a partir de uma concepção teórico-doutrinal. A *Dei Verbum* inverte essa compreensão ao falar da Revelação, direcionando sua atenção para Deus como agente revelador. “Dizendo que o objeto da revelação é o próprio Deus, o texto personaliza a revelação: antes de manifestar algo, ou seja, seu desígnio de salvação, é sua própria pessoa que Deus revela” (LATOURELLE, 1985, p. 371 – 372). Dessa forma, Deus é sujeito, ou seja, “quem revela”, e ao mesmo tempo é objeto, “o que é revelado”. “Deus não é somente a origem, mas também conteúdo da revelação. A Revelação é autorrevelação, autocomunicação pessoal e real de Deus em seu mistério íntimo” (CONESA, 2013, p. 368, tradução nossa). Assim, a Revelação não está condicionada a qualquer exigência humana, não está submetida a nenhuma coação,

ela é iniciativa livre da “bondade e sabedoria” de Deus (DV 2).

Deste modo, a Revelação é ao mesmo tempo uma verdade e uma realidade salvífica, pois revelando-se Ele manifesta o seu desígnio salvífico. Diferentemente do Vaticano I, que utilizou a expressão “decretos da vontade divina”, o Concílio Vaticano II recorre à categoria Paulina de “mistério” (*sacramentum*) para determinar o objeto da Revelação. Segundo Paim (2019, p. 81), a palavra mistério expressa o projeto salvífico de Deus, que é revelado por Ele e consumado por Jesus Cristo. A partir disso, ou seja, desse “mistério”, Deus conduz a humanidade à salvação e se revela a ela por meio de Cristo, Sacramento do Pai. Ainda, deve destacar-se o carácter trinitário da Revelação. Esta é obra de toda Trindade. “A revelação é entendida como uma série de intervenções das três pessoas divinas, uma sucessão de encontros de Deus Pai com a humanidade, através da vida terrena do Filho e pela presença do Espírito Santo” (CONESA, 2013, p. 369, tradução nossa).

Por fim, depois de falar do fato mesmo da Revelação e de seu objeto, cabe entender sua natureza. A *Dei Verbum* coloca a experiência humana como um fato relevante para o acontecimento da Revelação.

Revelação é mais do que doutrinação sobre o acontecimento da salvação e o receptor da revelação, é mais do que só um destinatário de informações divinas; muito mais, pela revelação enquanto autocompartilhamento real de Deus a pessoa humana é atingida em toda a sua existência como companheira de comunhão de vida com Deus (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 289).

Para isso, o documento assumiu um caráter dialógico. O concílio explica a natureza da Revelação a partir de categorias personalistas. “A revelação tem um caráter essencialmente interpessoal: Deus se apresenta como um “tu”, como um ser pessoal que sai de seu mistério e se comunica ao homem” (CONESA, 2013, p, 370, tradução nossa).

A fim de reforçar tal tese a constituição se apoia em dois exemplos bíblicos. O primeiro, consiste no diálogo de Deus com Moisés (Ex 33,11¹⁷), enquanto que o segundo, é uma conversa de Jesus com seus discípulos (Jo 15, 14-15¹⁸). Assim, “Deus não quis usar subterfúgios para se comunicar

¹⁷ “O Senhor falava a Moisés, face a face, como se fala de pessoas a pessoas [...]”

¹⁸ “Vós sois meus amigos se fizerdes o que eu vos mando. Já não vos chamo servos, porque o servo permanece na ignorância do que faz seu senhor; chamo-vos amigos, porque tudo o que ouvi junto de meu Pai vo-lo fiz conhecer.”

com os homens, mas o fez de modo pessoal para convidá-los ao seu convívio” (PAIM, 2019, p. 83). Essa forma pessoal de Deus para convidar os homens a “participar da natureza divina” é dialógica. Ou seja, Deus “fala aos homens como a amigos”. Encontra-se aqui uma economia da palavra. “A apresentação que se faz de Deus é a de um Deus da palavra, o Deus que falou a Abraão, a Moisés, aos profetas e, por meio deles, a seu povo. Finalmente, por Cristo Deus falou aos Apóstolos e a toda sua Igreja e por isso fala também a nós” (ARENAS, 2001, p. 49). Contudo, pela palavra, a distância infinita entre Deus e homem cai, introduzindo este na sociedade de amor da Trindade. “Através da palavra, a transcendência torna-se proximidade” (LATOURELLE; FISICHELLA, 2017, p. 173). Toda essa dimensão personalista e dialógica está fundada na encarnação, na qual Deus comunica sendo palavra.

Por fim, cabe agora explicar o modo concreto pelo qual se realiza a Revelação divina.

Esta “economia” da Revelação executa-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e corroboram a doutrina e as realidades significadas pelas

palavras, enquanto as palavras declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido. E, a verdade profunda, tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos por meio desta Revelação no Cristo, que é simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a Revelação (DV 2).

Segundo Latourelle e Fisichella (2017, p. 174), pela primeira vez um documento magisterial descreve a economia da Revelação sublinhando seu caráter histórico. A partir do resgate desses dois termos, “economia”¹⁹ e “história da salvação”²⁰, a Revelação pode ser entendida como um acontecimento histórico-salvífico. Esse acontecimento realiza-se de forma concreta por “ações” e “palavras” (*gestis verbisque*”).

Primeiramente afirma o concílio que a revelação se faz pela íntima união dos gestos e de palavras. Por *gesta* (termo de ressonância mais personalista que *facta*) devemos entender as ações salvíficas de Deus, isto é, *todas as obras* feitas por Deus que constituem a história da salvação:

¹⁹ “[...] refere-se, na linguagem dos padres da Igreja, a toda obra de Deus” (CONESA, 2013, p. 371, tradução nossa).

²⁰ “[...] especifica-se que a revelação cristã não só se realizou na história, mas ela mesma constitui-se e desenvolve através de acontecimentos históricos” (CONESA, 2013, p. 371, tradução nossa).

algumas realizadas diretamente por Deus; outras, mediante os profetas; umas, dependendo de sua providência ordinária; outras, sendo verdadeiros milagres; todas, porém, sendo realmente manifestações do agir divino na história da salvação, ordenadas segundo uma sapientíssima disposição (economia) querida por Deus. [...] A *palavra*, são as palavras de Moisés e dos profetas que interpretam os gestos de Deus na história; são as palavras do Cristo que manifestam o sentido de suas ações; são finalmente, as palavras dos apóstolos, testemunhas e intérpretes autorizados da vida do Cristo (LATOURELLE, 1985, p. 374).

Essas ações e palavras estão intimamente ligadas entre si, ou seja, possuem uma dimensão integral. As palavras explicam as ações, enquanto que as ações manifestam as palavras. Essa união entre ações e palavras evidencia a dimensão sacramental da Revelação. Na sua autocomunicação, Deus intervém na história e explica o sentido de sua intervenção, permitindo que seja um sinal visível e claro.

Assim, como os sacramentos, constituídos por meio da ação e palavra, representam a ação salvífica de Deus como *res sacramenti*, assim também, em sentido análogo, as palavras e as obras, em sua vinculação interna, transmitem o acontecimento da

autocomunicação de Deus e faz que esta chegue a ser historicamente um fato no espaço e no tempo. (CONESA, 2013, p. 372, tradução nossa)

Por fim, a relação entre ações e palavras tem como plenitude Jesus Cristo. “O Cristo em pessoa, ‘palavra substancial de Deus’, é o ápice dessa revelação. É o revelador, o mediador dela, o ‘mensageiro (e) o conteúdo da mensagem’” (SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p. 425).

4.3 Dimensão histórica da Revelação

Após apresentar a estrutura interna da Revelação, a *Dei Verbum* descreve no parágrafo terceiro as etapas sucessivas que esta se desenvolve.

Deus, criando e conservando todas as coisas pelo Verbo (cf. Jo 1,3), oferece aos homens um testemunho perene de Si mesmo na criação (cf. Rom 1, 19-20) e, além disso, decidindo abrir o caminho da salvação sobrenatural, manifestou-se a Si mesmo, desde o princípio, aos nossos primeiros pais (DV 3).

Nessa primeira afirmação podemos dividir a Revelação

em duas etapas. A primeira é a “revelação cósmica²¹”, esta demonstra que, já no ato criador, existe um “testemunho perene” de Deus. “A natureza criada já é uma manifestação de Deus” (CONESA, 2013, p. 373, tradução nossa). Sobre tal manifestação, o Concílio não utiliza a palavra Revelação, pois ela, designa agora, a Revelação histórica. “O universo das criaturas constitui uma primeira presença e uma primeira manifestação de Deus: um testemunho permanente de si mesmo à humanidade, inscrito no universo por ele criado (Rm 1, 19-20)” (LATOURELLE, 1985, p. 378).

A “revelação cósmica” é colocada para mostrar justamente que a criação é o primeiro momento da salvação. Pela Sua manifestação, na criação, Deus abriu para o homem a história da salvação. Contudo, o testemunho que Deus dá de Si acontece pelo Verbo, “tudo foi feito por meio dele e sem ele nada se fez do que foi feito” (Jo 1,3). Cristo é inserido na dinâmica da Revelação. A partir Dele, existe uma unidade entre criação e história da salvação.

Por fim, a Revelação histórica e pessoal, manifestada “aos nossos primeiros pais”. “Desde a sua origem, a humanidade foi destinatária não só de uma vocação

²¹ Cf. Sesboüé; Theobald, 2006, p. 426.

(“sobrenatural”) à comunhão com Deus, mas também a uma revelação do mesmo nível” (SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p. 427).

A segunda etapa da Revelação na história acontece a partir da queda e vai até Abraão.

Depois da queda destes, juntamente com a promessa da redenção deu-lhes a esperança da salvação (cf. Gn 3,15), e cuidou continuamente do gênero humano, para dar a vida eterna a todos aqueles que, perseverando na prática das boas obras, procuram a salvação (cf. Rm 2, 6-7) (DV 3).

Nesta etapa da história sobressai a dimensão “salvífica”. Esse fulgor salvífico é atestado pela referência ao Gn 3,15, considerado, como protoevangelho: “Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a dela. Esta te atingirá a cabeça e tu lhe atingirá o calcanhar”. Assim, por mais que o homem tenha caído, Deus promete a redenção. “Ele continua a cuidar do gênero humano “permanentemente”, para dar a vida eterna aos que o procuram. Portanto, o pecado do homem não o fez perder a vocação à visão de Deus, numa comunhão de vida” (SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p. 427).

Sobre o desejo de Deus de salvar o homem, o Concílio, se limita apenas a recordar, apoiado em Rm 2, 6-7, que aqueles que buscam a salvação devem perseverar na prática de boas obras.

No devido tempo, chamou Abraão, para fazer dele um grande povo (cf. Gn 12,2-3), ao qual, depois dos patriarcas, ele ensinou, por meio de Moisés e dos profetas, a reconhecer em si o único Deus vivo e verdadeiro, o Pai providente e juiz justo, e a esperar o Salvador prometido; assim preparou, através dos tempos, o caminho ao Evangelho (DV 3).

Por fim, a última etapa que evoca de forma rápida e sintética uma história de dois milênios, contemplando de Abraão a Jesus Cristo. A referência à vocação de Abraão é um ponto fundamental, pois manifesta o começo da Revelação propriamente dita na história de Israel. Essa Revelação veterotestamentária se apresentará composta de três momentos fulcrais para o povo da Aliança. Com Abraão tem-se o primeiro passo, a eleição; enquanto que Moisés e os profetas, representam o tempo da formação e instrução. Toda a história da Revelação em Israel aponta para o ponto central da economia do Antigo Testamento. “Afirma assim o concílio o

conteúdo essencial da revelação veterotestamentária: o conhecimento do único Deus, o Deus de vida e verdade, e a esperança do Salvador prometido” (LATOURELLE, 1985, p. 379).

Ainda, um ponto chave dessa última etapa centra-se na ideia de preparação, expressão máxima da pedagogia divina, que tem como objetivo a espera do Salvador.

4.4 A centralidade de Jesus Cristo na Revelação.

No quarto parágrafo, a constituição retomará a referência cristológica, Cristo, mediador e plenitude de toda Revelação. “Cristo é o mediador e a plenitude da revelação; Ele totalizou a ‘soma’ do acontecimento salvífico e o completou” (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 291).

Entretanto, essa retomada será em nova perspectiva: a Revelação em Cristo, está inserida na história da Revelação, e possui uma posição central. “Trata-se de nova etapa, a quarta por assim dizer, mas também a última e definitiva, o coroamento de todo processo” (SESBOÛÈ; THEOBALD, 2006, p. 428).

Depois de ter falado muitas vezes e de

muitos modos pelos profetas, falou-nos Deus ultimamente, nestes nossos dias, por meio de seu Filho (Hb 1, 1-2). Enviou o seu Filho, isto é, o Verbo eterno, que ilumina todos os homens, para habitar entre os homens e explicar-lhes os segredos de Deus (cf. Jo 1, 1-18) (DV 4).

O parágrafo terceiro da *Dei Verbum* permitiu uma visão de continuidade da Revelação entre os Testamentos. Essa ideia é aqui retomada e fundamentada na carta aos Hebreus. “DV 4 abre com uma citação de Hb 1, 1-2, que, muito bem, mostra a continuidade que marca a Revelação de Deus, das palavras ditas pelos profetas até a palavra falada definitivamente no Filho” (CAPIZZI, 2015, p. 66, tradução nossa).

Entretanto, além de continuidade, há também diferença e superação: não há mais destinatários, mediadores ou formas fragmentárias. “Depois da diversidade, a unidade. Depois das revelações parciais, o revelador absoluto, a Palavra-síntese (*verbum abbreviatum*). Cristo, ‘o exegeta’ do Pai (Jo 1,18), narra-nos os segredos de Deus” (SESBOÛÈ; THEOBALD, 2006, p. 428-429).

Essa Revelação plena em Cristo, se dá pelo fato de que, o Filho é a Palavra eterna do Pai, que em determinado

momento, foi enviado aos homens para explicar os segredos de Deus. “A função reveladora de Cristo tem origem em sua qualidade de Filho e de Palavra de Deus dentro da Trindade” (LATOURELLE; FISICHELLA, 2017, p. 175).

Toda essa perspectiva é fundamentada no prólogo do Evangelho de João. Contudo, Cristo não é apenas portador de uma mensagem, Ele também é a própria mensagem. Sua condição é de ser portador e conteúdo da Revelação, mediador e plenitude. “Como hermeneuta de Deus Ele não só compreende o autocompartilhamento de Deus, mas a efetiva Ele próprio. Cristo não só fala de Deus, mas Ele mesmo é o discurso de Deus e leva a história da salvação ao seu cume.” (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 291).

Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado “como homem aos homens”, “fala” portanto “as palavras de Deus” (Jo 3,34) e consuma a obra de salvação que o Pai lhe mandou realizar (cf. Jo 5,36; 17,4). Por isso ele, vendo o qual se vê também o Pai, (cf. Jo 14,9), com toda presença e manifestação de sua pessoa, com palavras e obras, sinais e milagres, e sobretudo com a sua morte e gloriosa ressurreição dentre os mortos, enfim com o envio do Espírito de verdade, aperfeiçoa a Revelação completando-a, e confirma-a com um testemunho divino: o de termos Deus conosco para nos libertar das

trevas do pecado e da morte, e para nos ressuscitar para a vida eterna (DV 4).

Sem sombra de dúvidas, aqui encontra-se a intuição central de todo o parágrafo, pois o enfoque agora está totalmente em Cristo. “Agora, é o próprio Cristo sujeito das afirmações.” (SESBOÛË; THEOBALD, 2006, p. 429).

Tal realidade é atestada pela encarnação, acontecimento central da Revelação, “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Dessa forma, encarnação e Revelação se encontram e expressam a mesma realidade. A encarnação é o meio pelo qual a Revelação acontece em sua plenitude. “Revelação e Encarnação são uma única e mesma realidade considerada sob dois aspectos: (a) a Revelação põe a tônica na manifestação de Deus; (b) a Encarnação como meio, é economia desta manifestação” (CAPIZZI, 2015, p. 68, tradução nossa).

Portanto, Cristo é a epifania do Pai, à medida que, sendo Palavra encarnada fala aos homens as “palavras de Deus”. “O paralelo entre a *Palavra* e as *palavras* que ela pronuncia mediante a carne, evidencia de modo impressionante que o Filho de Deus realmente se fez homem e usou sem subterfúgios os meios de expressão da natureza

humana” (LATOURELLE, 1985, p. 381).

Essa missão reveladora de Cristo acontece a partir de tudo aquilo que Ele mesmo é, com sua presença, ações, gestos e acontecimentos. Assim, Jesus revela o Pai, por si mesmo, pela sua própria manifestação, “quem me viu, viu o Pai” (Jo 14,6).

Por isso, a Revelação em Cristo não se trata de uma doutrina primariamente, mas de uma pessoa, Dele mesmo, e de sua presença na história. “Temos, assim, a dimensão pessoal da revelação considerada em sua realidade plena. Sem a presença e a manifestação de Jesus na história, a revelação seria instrução” (PAIM, 2019, p. 94). Tal compreensão, segundo Latourelle e Fisichella (2017, p. 175), representa um grande ponto de originalidade da *Dei Verbum*.

A originalidade da DV é a de apresentar Cristo ao mesmo tempo como revelador e como sinal que permite identifica-lo como tal. Os sinais da revelação não são externos a Cristo: são o Cristo mesmo no irradiar de seu poder, de sua santidade, de sua sabedoria.

Cristo, em sua missão de revelador e revelado, apresenta aos homens o rosto de Deus. Pois, somente Ele pode falar de Deus com tamanha propriedade e testemunho já

que, Ele, sendo Deus, fala de Deus aos homens, como homem. “O acesso a Jesus Cristo significa um acesso antropológico, porque o Verbo encarnado é um homem que se dirige a homens” (SESBOÛÈ; THEOBALD, 2006, p. 429).

Para especificar o modo no qual se realiza a Revelação em Cristo, a *Dei Verbum*, retoma o mesmo binômio do parágrafo segundo, em sentido inverso, *palavras e obras*. Da mesma forma que a Revelação divina se realiza, também a Revelação em Cristo acontece por meio de palavras e obras. Essas palavras são as pregações de Jesus, suas parábolas e seus dizeres acerca do mistério de Deus; já as obras, podem ser caracterizadas pelas manifestações que Jesus realiza diante dos pecadores. Dentre as obras sobressaem os “sinais e milagres”.

Contudo, existem sinais maiores que se destacam na completude da Revelação de Deus em Jesus. A morte e ressurreição são sinais por excelência no cerne da economia da Revelação e salvação. Dessa forma, o evento Cristo no seu conjunto é um evento real e redentor. “O Revelador supremo é também o salvador, que consuma a obra redentora cumprindo a vontade do Pai.” (CONESA, 2013, p. 377, tradução nossa). Associados a esses sinais, está o envio do Espírito, que não é uma nova Revelação, mas

aperfeiçoamento e cumprimento desta.

O quarto parágrafo da *Dei Verbum* faz uma conclusão de tudo o que se disse sobre Cristo: “Portanto, a ‘economia’ cristã, como nova e definitiva aliança, jamais passará, e não há de se esperar nenhuma outra Revelação pública antes da gloriosa manifestação de nosso Senhor Jesus Cristo (cf. 1Tm 6,14; Tt 2,13)” (DV 4). Nessa afirmação final, pode-se apontar muitos elementos, que Böttigheimer (2014, p. 292), assim resume:

A doutrina de que Jesus completa a revelação de Deus não quer dizer que daí em diante Deus silenciaria e que a sua ação salvífica teria um fim. Antes, Deus continua a falar com as pessoas humanas na viva “transmissão da revelação divina” (*Dei Verbum* 5-10), que no evento de Cristo chegou à perfeição no âmbito da história. Entretanto, não se deve contar com uma outra revelação pública de Deus. Porque o mais alto nível da revelação foi atingido, também foi atingido o mais alto nível da salvação [...].

4.5 A Fé na *Dei Verbum*

A relação entre Revelação e Fé, retomada do Vaticano I, apresenta-se a partir de uma nova atmosfera.

A Deus que revela é devida a “obediência da fé” (cf. Rm 16,26; Rm 1,5; 2Cor 10,5-6); por ela, entrega-se o homem todo, livremente, a Deus, oferecendo “a Deus revelador o obséquio pleno da inteligência e da vontade” e prestando voluntário assentimento à sua Revelação. Para prestar esta fé, é necessária a graça divina que se antecipa e continua a ajudar, e o auxílio interior do Espírito Santo, auxílio requerido para mover e converter a Deus os corações, abrir os olhos da alma, e dar “a todos a suavidade, no assentimento e na adesão à verdade”. Para entendermos cada vez mais profundamente a Revelação, o Espírito Santo aperfeiçoa sem cessar a fé mediante os seus dons (DV 5).

O Objeto da Fé é a própria Revelação. “Para manter-se fiel ao conceito de revelação [...] e salientar o carácter *teologal* da fé, o concílio declara inicialmente que o objeto da fé é o próprio Deus enquanto Revelador” (LATOURELLE, 1985, p. 384). Sendo assim, a Fé, assume a dimensão de diálogo, entre Deus (revelador e revelado) e o homem que livremente deve dar assentimento a essa Revelação.

A Fé é palavra que responde à Palavra. “É preciso responder a quem nos dirige a palavra. Nasce daí o diálogo. A fé cristã é inteirinha diálogo entre Deus e os homens. Um

diálogo de salvação” (SESBOÜÈ; THEOBALD, 2006, p. 431).

Portanto, o Deus invisível, que “no seu imenso amor, fala aos homens como amigos” (DV 2), espera que os homens dá-se lhe na amizade pela Fé.

Entretanto, a Fé não pode ser concebida apenas como uma ação puramente da vontade humana. Ela precisa ser assistida pela graça divina e pela ação do Espírito Santo. “A ação do Espírito Santo é apresentada como um auxílio interior, que ‘abre os olhos da mente’, ou seja, a inteligência. É uma fórmula inspirada no segundo Concílio de Orange (529, cânon 7²²), citada pelo Vaticano I” (SESBOÜÈ; THEOBALD, 2006, p. 433).

4.6 Uma retomada do Vaticano I

O último parágrafo do primeiro capítulo assume quase que um papel de apêndice. Ele retoma o Vaticano I, porém opera algumas modificações, seguindo suas categorias próprias.

Pela Revelação divina quis Deus manifestar-se e comunicar-se a si mesmo e os decretos eternos da sua vontade a respeito da

²² DH. 377.

salvação dos homens, “para os fazer participar dos bens divinos, que superam absolutamente a capacidade da inteligência humana”. Este sagrado Concílio professa que Deus, princípio e fim de todas as coisas, “tornou-se inteligível pela luz natural da razão através das criaturas” (cf. Rm 1,20); mas ensina também que deve atribuir-se à sua Revelação “poderem todos os homens, mesmo na presente condição do gênero humano, conhecer com facilidade, firme certeza e sem mistura de erro o que, nas realidades divinas, não é de si inacessível à razão humana” (DV 6).

A primeira mudança que se pode notar é a que diz respeito à palavra Revelação: ela desdobra-se nas palavras “manifestar” e “comunicar”. Essa modificação quer mostrar que a Revelação é simultaneamente comunicação e manifestação. Isto é, a Revelação possui um carácter soteriológico. Segundo Latourelle (1985, p. 386), “[...] a revelação é ao mesmo tempo manifestação e comunicação de vida, pois a palavra de Deus não apenas notifica a salvação, ela traz a salvação.”

Em seguida, o parágrafo retoma a doutrina ensinada no Vaticano I acerca da possibilidade de conhecimento da Revelação, pela via natural e sobrenatural. “No entanto, o documento conciliar assegurou à revelação divina a primazia

do conhecimento de Deus, pelo homem na sua condição atual, com certeza e sem erros” (PAIM, 2019, p. 98).

Por fim, deve-se destacar, que da mesma forma que o capítulo iniciou-se afirmando que seguiria os concílios anteriores, ele termina retomando a doutrina e os termos do Vaticano I, mostrando, assim, sua continuidade e ao mesmo tempo sua novidade e singularidade, acerca da doutrina da Revelação.

5 CONCLUSÃO

As contribuições da *Dei Verbum* seguindo as aspirações de um *aggiornamento*, abraçou fielmente o caminho proposto pelos padres conciliares. Representando em todos os âmbitos, uma nova hermenêutica pela a qual a Igreja se compreende e tenta compreender o mundo.

A presente pesquisa visou apresentar a novidade da compreensão da Revelação na *Dei Verbum*. A fim de atingir o objetivo proposto, num primeiro momento, foram contrapostas as reflexões conciliares anteriores ao Concílio Vaticano II.

Partindo do Concílio Lateranense IV, observou-se que existe uma primeira menção aos elementos fundamentais da Revelação, que tinham apenas o objetivo de mostrar esta

como ponto de partida de toda doutrina. No Sacrossanto Concílio Tridentino também não se encontra uma doutrina sobre a Revelação. Entretanto, diante da reforma, que ameaçou o carácter transcendental da Revelação, o Concílio afirmou a primazia do “Evangelho” como fonte de toda verdade e a sua presença na Escritura e Tradição.

Contudo, apenas no Vaticano I apareceu, pela primeira vez, o termo Revelação. Todavia, diante das problemáticas, oriundas do racionalismo e do fideísmo, este deixou sobressair o carácter formal, intelectualista, teórico e instrucional da Revelação, acentuando sua dimensão externa.

Depois, abordou-se a longa história da construção da *Dei Verbum* no contexto eclesial do Concílio Vaticano II: a complexidade do seu conteúdo refletiu-se na dificuldade de aprovação do documento magisterial. Mostrando assim, sua importância e sua novidade.

Diante do que fora explanado, apresenta-se a *Dei Verbum*. Sua novidade irrompe no fato de colocar o auto compartilhamento de Deus como centro de toda Revelação. A partir disso, pôde-se indicar as principais características que o documento propõe: dimensão Trinitária, compreensão cristocêntrica, seu aspecto dialógico e seu carácter interpessoal.

Por fim, cabe ressaltar um último detalhe. A *Dei Verbum* conseguiu cumprir a mais nobre missão que o Concílio se propôs: falar de Deus aos homens de boa vontade.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma Contra os Gentios**. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1990. 2 v. (Volume 1). Tradução de D. Odilão Moura.

ARENAS, Octavio Ruiz. **Jesus, epifania do amor do Pai**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. 431 p. (Coleção de Textos Básicos para seminários Latino-americanos). Tradução de Orlando Soares Moreira.

BÍBLIA. Português. **TEB**. Tradução ecumênica. São Paulo: Edições Loyola, 2015. 2483

BÖTTIGHEIMER, Christoph. **Manual de Teologia Fundamental: a racionalidade da questão de deus e da revelação**. Petrópolis: Vozes, 2014. 396 p. Tradução de Markus A. Hediger e Eduardo Gross.

CAPIZZI, Nunzio. **Dei Verbum: storia/comemento/recezione**. Roma: Edizioni Studium, 2015. 196 p. (Universale Studium).

CONESA, Francisco. La naturaleza de la revelación según el Concilio Vaticano II. **Scripta Theologica**, [s. l.], v. 45, p. 365-393, 2013.

DENZIGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 3. ed. São Paulo: Paulinas e Edições Loyola, 2015. 1507 p.

DOCUMENTOS do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2017. 733 p. (Documentos da Igreja).

FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (ed.). **Compêndio de Dogmática histórico-salvífica: teologia fundamental**. Petrópolis: Vozes, 1971. 4 v. (1). Colaboração de Adolf Darlap e Heinrich Fries.

G., Humberto Jiménez. Dei Verbum: historia de su redacción. **Cuestiones Teológicas**, Medellín, v. 32, n. 78, p. 209-224, 2005. Semestral.

JOÃO XXIII. Constituição apostólica “**Humanae Salutis**”, 1961.

KLOPPENBURG, Boaventura (comp.). **Concílio Vaticano II: documentário preconciar**. Petrópolis: Vozes, 1962. 1 v. (Concílio Vaticano II).

LATOURELLE, René. **Teologia da Revelação**. 3. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. 592 p. Tradução de Flávio Cavalca de Castro.

LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (org.). **Dicionário de Teologia Fundamental**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017. 905 p. Tradução João Baraúna.

LIBANIO, João Batista. **Teologia da Revelação a partir da modernidade**. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. 479 p.

LIBANIO, João Batista. **Vaticano II**: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 223 p. (Coleção Theologica).

NINOT, Salvador Pié-. **La Teología Fundamental**. 7. ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009. 709 p.

PAIM, José de Souza. **A Revelação de Deus ao homem**: reflexão teológica a partir da dei verbum. 2019. 147 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus e Paulinas, 2015. 1114 p.

RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da Fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulus, 1989. 531 p. (Teologia sistemática). Tradução de Alberto Costa

SAYÉS, José Antonio. **Teología Fundamental**: la razón de nuestra esperanza. 2. ed. Valencia: Edicep C.B., 2006. 549 p.

SESBOÜÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. **A palavra da Salvação**: (séculos XVIII - XX). São Paulo: Edições Loyola, 2006. 523 p. (História dos Dogmas - tomo 4).

TAVARES, Sinivaldo S. (org.). **Memória e profecia**: a igreja no vaticano ii. Petrópolis: Vozes, 2005. 164 p.

VAN LEEUWEN, Peter. A história da Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina. **Concilium**: Revista Internacional de Teologia, Nijmegen, v. 1, p. 7-19, jan. 1967. Mensal.

**AS CONSTITUIÇÕES ECLESIAÍSTICAS PÓS-TRIDENTINAS
NO ESPAÇO ATLÂNTICO: ÉVORA (PORTUGAL) E BAHIA
(BRASIL): UM ESTUDO COMPARATIVO²³**

**THE POST-TRIDENTINE ECCLESIASTICAL
CONSTITUTIONS APPLIED TO THE ÉVORA AND BAHIA
CONTEXTS**

**AS CONSTITUIÇÕES ECLESIAÍSTICAS PÓS-TRIDENTINAS
NO ESPAÇO ATLÂNTICO: ÉVORA (PORTUGAL) E BAHIA
(BRASIL): UMA ANÁLISE COMPARATIVA**

Antónia Fialho Conde²⁴

Karla D. Martins²⁵

RESUMO

O presente artigo procura discutir a aplicação de regras das *Constituições* Eclesiásticas em duas realidades distintas,

²³ Este texto foi escrito no âmbito do Projeto Estratégico do CIDEHUS-UIDB/00057/2020. As referências estão apresentadas no formato Vancouver, de acordo com autorização do conselho editorial solicitada pelas autoras.

²⁴ Professora Associada com Agregação do Departamento de História da Universidade de Évora, Portugal, Largo dos Colegiais. E-mail: mconde@uevora.pt; antoniaconde@gmail.com

²⁵ Professora Efetiva da Universidade Federal de Viçosa/Minas Gerais-BR. Universidade Federal de Viçosa, Departamento de História, Rua PH Rolphs, sn, 36570-000, Bairro Centro. Minas Gerais-BR. E-mail: karlamartins@yahoo.com; karlamartinsufv@gmail.com

Évora e Bahia, entre os séculos XVI e XVIII, com o intuito de contribuir para o debate já denso das pesquisas relativas ao Império Português em matéria de expansão da Igreja Católica e suas adaptações nessas realidades. Essa historiografia que arrolamos no texto vem revendo as abordagens que, focadas nos súbditos, deixaram de lado as implicações complexas entre o poder temporal e espiritual e destes com a organização de paróquias, dioceses e arquidioceses e mesmo com as linhas da Contra-Reforma nos seus aspectos subtis, mas decisivos, para o êxito do projeto católico em terras ibéricas, e que se projetaria em territórios ultramarinos.

Palavras-chave: Constituições Eclesiásticas; Império Português; Igreja Católica

ABSTRACT

The present article seeks to discuss the application of the rules of the Ecclesiastical Constitutions in two distinct realities: Évora (Portugal) and Bahia (Brazil) between the sixteenth and eighteenth centuries, with the aim of contributing to the already dense debate of research on the Portuguese Empire in terms of the expansion of the Catholic Church and its adaptations in these realities. The historiography, we have listed in the text, has been reviewing the approaches which, focused on the subjects, left aside the complex implications between temporal and spiritual power and these with the organization of parishes, dioceses, and archdioceses and even with the lines of the Counter-Reformation in its aspects subtle but decisive aspects for the success of the Catholic project in Iberian lands, and which would be projected into overseas territories.

Keywords: Ecclesiastical Constitutions; Portuguese Empire; Catholic Church

1 AS CONSTITUIÇÕES DO ARCEBISPADO DE ÉVORA E O PULSAR DE TRENTO NO ALENTEJO

Em Évora (Portugal) como na Bahia (Brasil) as relações do padroado²⁶ (CASALI, 1995. p. 38-39) que orientavam os domínios da Igreja Católica eram uma realidade. Porém, no caso da Bahia, os párocos precisaram ter maior flexibilidade com os autóctones e com escravos. Tais características encontradas nesse último cenário da província brasileira, também poderiam existir na cidade de Évora? Sabemos que

²⁶ Em Portugal, durante o processo de afirmação da fé católica nos territórios conquistados a partir do início do século XV, os monarcas receberam dos papas vários privilégios de jurisdição sobre matérias que a Igreja considerava direitos seus inalienáveis. Estas concessões tiveram início em 1310, quando o Papa Clemente V, sob pressão do Rei da França, extinguiu a Ordem dos Templários, uma corporação militar-religiosa, criada em 1118 para proteger os peregrinos na Terra Santa, mas que expandira seus poderes políticos e econômicos em Portugal, Espanha e França, constituindo-se numa ameaça aos reis. Alguns anos depois, o rei Dom Diniz fundou em Santarém a Ordem de Cristo, com a aprovação do Papa João XXII, doando-lhe os bens que os Templários dispunham em Portugal e a jurisdição eclesiástica sobre as terras que viessem a ser conquistadas, desde que não pertencessem a nenhuma diocese. Quase duzentos anos mais tarde, em 1522, o Papa Adriano concedeu a Dom João III a dignidade de Grão-Mestre da Ordem de Cristo, que se transmitiu a todos os seus sucessores, e, conseqüentemente, todos os direitos eclesiásticos sobre as terras a serem descobertas. Esta concessão foi fundamental para o estabelecimento do Padroado em Portugal e no Brasil, tendo ocorrido após a expedição de várias bulas papais, como a “*Romanus Pontifex*” e a “*Inter Coetera*”, as quais conferiam ao rei direitos de construir igrejas, mosteiros e enviar clérigos para terras conquistadas. Sobre as questões do padroado, cf. Xavier, A. B., Olival, F. (2018). O Padroado do rei de Portugal: fundamentos e práticas. In Xavier, A. B., Palomo, F., Stumpf, R. (Eds.), *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos políticos-administrativos*, pp. 123-160. Lisboa: ICS - Imprensa de Ciências Sociais.

os prelados na metrópole estavam submetidos ao padroado régio, porém havia limites e até espaços de acordos. Partimos dos nossos conhecimentos sobre a presença Lazarista no Brasil para balizar a análise do perfil missionário que emergiu também em primeiro lugar em Évora (depois da difusão a partir de França). Nesse aspecto, detectamos perfis similares com o assistencialismo (como prática esperada), associado à necessidade para alguns missionários da tomada de posição política e ocupação de cargos públicos, além, é claro, da realização de visitas pastorais, estas como projeto visível das orientações de Trento.²⁷

Os Jesuítas também configuraram essas realidades geográficas, desde a sua instalação no século XVI. E em Évora, como na Bahia, foram especialmente centrais na condução do ensino e da organização eclesiástica. Embora importante, o nosso intuito aqui não são as ordens, mas entender algumas aplicações conciliares em Évora e na Bahia numa aproximação comparativa. Esse método permite a análise por inversão de algumas características históricas localmente consagradas, mas que colocadas diante de um

²⁷ As constituições diocesanas são um instrumento jurídico-pastoral, formado pelo conjunto de leis, decretos e disposições episcopais, e por vezes também de bulas e breves papais e leis régias, que regulavam a vida litúrgica, doutrinal e disciplinar de uma diocese, fundadas no direito canônico e na tradição da Igreja.

espelho de realidades nos parecem mais evidentes.

Em Évora, testemunhos romanico-godos e islâmicos permaneceram até aos dias atuais nas várias construções da cidade. Esta urbe conheceu a ocupação de ordens religioso-militares, como a milícia dita dos freires de Évora, criada por D. Afonso Henriques, em 1175 ou 1176, provavelmente a partir de uma confraria pré-existente de cavaleiros, e levou à criação da Ordem de Avis²⁸ (SOUZA, 2003, p. 367). Esta Ordem fez crescer o Catolicismo e a religiosidade. Essa conjuntura permitiu, com o final da reconquista, a hegemonia católica, dando lugar à preferência pela estada no burgo de reis como D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Pedro I e D. Fernando.²⁹ A presença da Corte na cidade marcou a sua reestruturação, o que se selaria em tempos vindouros, com clara influência na instalação de comunidades monástico conventuais a malha urbana da cidade.

O processo de crescimento de Évora levou a que o primacial espaço da cidade fosse ultrapassado, nomeadamente com a instalação de religiosos, como os

²⁸ A este propósito, cf. Fontes, J.L.I (2005). Cavaleiros de Cristo, monges, frades e eremitas: um percurso pelas formas de vida religiosa em Évora durante a Idade Média (sécs. XII a XV). In *Lusitania Sacra ...*; Oliveira, L.F.. (2005). Ordem Militar de Avis. In *Ordens Religiosas em Portugal: guia histórico (das origens a Trento)* [...]

franciscanos e dominicanos e as cistercienses (séculos XII e XIII), a que seguiriam no tempo histórico muitos conventos femininos e masculinos, de distintas ordens, preenchendo e organizando o espaço urbano já dentro da nova cerca. Os grupos não cristãos - a população moura e judia - ocuparam lugares externos à muralha inicial ou romano-goda da cidade. Com essa população a organizar-se em torno da 'velha muralha', em 1350 houve a necessidade de construir uma nova cerca, no reinado de D. Afonso IV, sendo que no século XIV Évora teria 10.000 habitantes (SIMPLÍCIO, 2003. p. 369).

A história de Évora é muito rica, não sendo objetivo desta abordagem contar a sua trajetória cronológica, mesmo em termos de história religiosa. O que nos interessa aqui é sublinhar, na conjunta pós-tridentina, as bases das *Constituições* que foram aplicadas no arcebispado de Évora, e que serviram como modelo a outras, incluindo para as da Arquidiocese da Bahia. Um ano após o término do Concílio de Trento, ou seja, em 1564, e sob orientação do cardeal D. Henrique, as letras conciliares chegaram a Portugal e passaram a reger o mundo clerical regular e secular. No caso específico de Évora, essas orientações foram também colocadas em prática pelos Jesuítas (que estiveram na origem da Universidade de Évora, reconhecendo-se um dos seus

colégios, o do Espírito Santo, como estrutura universitária em 1558, iniciando funções letivas a 01 de novembro de 1559) e que, até meados do século XVIII (1759), estiveram presentes no ensino.

Tenhamos presente a análise ampla sobre as organizações institucionais da época moderna de Federico Palomo, em que o autor adverte para o esforço disciplinador que vai muito além de um ímpeto de Reforma, no que respeita ao controle social necessário à consolidação dessas mesmas instituições, sendo que avaliar tais ações apenas como uma reforma é redutor (PALOMO, 2003. p. 244). Segundo o autor, a disciplina social é mais ampla do que apenas uma questão de inserção religiosa da Igreja Católica (PALOMO, 2003. p. 245).

Atentemos ainda, neste contexto, que é necessário compreender a recepção do Concílio e suas diretrizes para, então, compreender a difusão da normativa conciliar, marcadamente reformista. Em 1534, ainda antes da fundação do arcebispado (Évora conheceu o seu primeiro arcebispo em 1540, na pessoa do Cardeal D. Henrique), o Cabido da Sé de Évora, imbuído desse senso reformista, convocou um sínodo diocesano visando criar diretrizes e regras à eclesía católica eborense (iniciativas similares foram abundantes na História

da Igreja). Nas atas produzidas como resultado de alguns congressos anteriores, são descritos os processos preparatórios do sínodo. Os textos que surgiram a partir desse tipo de iniciativa foram utilizados como baliza para a ação eclesial em muitos lugares de irradiação da Igreja, por isso estudá-los é uma importante forma de entender essa atuação³⁰ (DIAZ RODRIGUEZ; LÓPEZ-SALAZAR CODES, 2014, p. 31-58).

Em Évora, como na Bahia, o Concílio de Trento fez-se sentir no quotidiano das dioceses, tanto por meio de ações no ambiente claustral e pela intervenção dos bispos também nos conventos como no clero secular e na vida das populações. Uma forma interessante de pensar a ação de Trento é conduzir a análise a partir da atuação sobre os conventos femininos. A intervenção da Cúria Romana após as diretrizes de Trento no sentido do reforço claustral encontrou continuidade na ação dos antístites: em 1583, um Breve de Gregório XIII sobre a clausura e reformação das religiosas, de 21 de maio desse ano; dois anos depois, a 20 de dezembro de

³⁰ Consultamos a versão *fac-simile* produzida pela Comissão Organizadora do Congresso Internacional do Humanismo Português para compreender algumas afirmações “Cataldo Sículo e André de Resende – 500 anos” de 25-28 de outubro de 2000. Nessa versão é nítida a tentativa de organização do Cabido para reformas de sua atuação e a conexão com os ditames de Trento.

1585, novo Breve, agora do Papa Xisto V, acerca da frequência dos locutórios das religiosas; a 26 de novembro de 1592 um Breve de Clemente VIII retomou o tema da reforma das religiosas³¹. Mas a vida das religiosas em Évora tem que ser entendida na longa duração, a partir da qual é possível encontrar na Idade Média grupos de mulheres *emparedadas*, *recolhidas* ou designadas como *mulheres da pobre vida*, fenómeno aliás comum no continente europeu³². Mulheres leigas, que se autogovernavam inicialmente e apartavam do mundo (URBANO, 2007, p. 38) e que, embora não seguissem nenhuma *Regra* reconhecida canonicamente, se submetiam normalmente à autoridade do Bispo. Nesta tipologia enquadrámos algumas das comunidades femininas de Évora, que só conheceram vida regular num período posterior à sua organização como recolhidas ou emparedadas: as cistercienses, de S. Bento de Cástris, com estatuto regular logo a partir de 1275/78; as agostinhas calçadas, de Santa Mónica, com vida regular desde 1508 e reconhecidas como

³¹ Lembremos, porém, que nem todas as comunidades dependiam do ordinário, como era o caso das comunidades cistercienses, em que a Bula de Inocêncio VIII, de 1487, dirigida aos abades e conventos da Ordem de Cister eximia todos os mosteiros, de religiosas e religiosos, de toda a jurisdição ordinária, levantando questões de conflito de poderes.

³² Cf. Fontes, J.L.I. (2005). Em torno de uma experiência religiosa feminina: as mulheres da pobre vida de Évora [...]; Fontes, J.L.I (2005). A pobre vida no feminino: o caso das Galvoas de Évora.

religiosas agostinhas desde 1512; as dominicanas do Paraíso, com vida regular no século XVI, embora no final do século XV já fossem reconhecidas como terceiras dominicanas, a comunidade inicial do Salvador Velho, que só no século XVII originaria as clarissas urbanistas do Salvador, e as mulheres (de uma mesma família) que estiveram na origem das carmelitas de S. José já no século XVII, entre outras experiências. Notemos ainda que noutras comunidades houve outras realidades, como nas dominicanas de Santa Catarina (fundada em 1547, mas derivando provavelmente de um núcleo anterior de *recolhidas*) e que integraria as mulheres que viviam nesse regime em Santa Marta, para não mencionar as irmãs terceiras das Ordens ou os vários Recolhimentos, como os de S. Manços, fundado em 1591 por D. Teotónio de Bragança, arcebispo de Évora, para viúvas ou senhoras em recolhimento temporário; ou o da Piedade, reformado segundo os princípios tridentinos também por D. Teotónio de Bragança, sendo totalmente dependente da Mitra, tornando-se exclusivamente feminino a partir de 1702.

Se ao Cardeal D. Henrique se deve a pronta aplicação das normas tridentinas em Portugal e muito especialmente na cidade onde foi Arcebispo por duas vezes, entre 1540 e 1564 e entre 1575 e 1578, (POLÓNIA, 2005, p. 17-37) Évora

encontrou no arcebispo que mediou os seus dois mandatos (D. João de Melo) a figura que reuniria diversos sínodos provinciais ou diocesanos, entre 1565 e 1569, no sentido de continuar a ação do Cardeal na arquidiocese. De fato, foi após o Sínodo Diocesano de 1565 que D. João de Melo elaborou novas *Constituições* para o Arcebispado de Évora, impressas no ano citado, sendo também no seu mandato impressos, em 1568, os *Decretos do Concílio Provincial Eborense*, resultado do Sínodo provincial de 1567.

D. Teotónio de Bragança, Arcebispo de Évora entre 1578 e 1602, primeiro coadjutor do Cardeal D. Henrique e depois seu sucessor, estava atento à realidade do clero regular na Arquidiocese de Évora³³. Foi responsável pela fundação de novas casas masculinas e femininas, especialmente a Cartuxa *Scala Coeli*, a quem dotaria de importante livraria, cuja inspiração foi Santa Teresa d' Ávila, de quem era especial devoto. Nesse contexto, exigências de aquisição de bens materiais, como dotes, sem descuidar a clausura estrita exigida por Trento,³⁴ figurou ao ingresso das

³³ Os mosteiros dependentes diretamente do Ordinário, em Évora, eram os de Santa Mónica, Salvador e o recolhimento de S. Manços; os mosteiros de Santa Clara, Santa Catarina, N^a Sr. ^a do Paraíso, Santa Helena do Monte Calvário, S. José e São Bento de Cástris deviam-lhe obediência.

³⁴ Biblioteca Pública de Évora, [B.P.E.], Cód. CIX/2-7, n.º 48r.

religiosas nesses recintos. Na Provisão de 1583, apelando à virtude da obediência, D. Teotónio exigiu que só com licença escrita sua e do superior dos mosteiros se poderia entrar nas clausuras das religiosas, pronunciando-se também sobre a necessária restrição no acesso a grades e locutórios³⁵. Sublinhemos que os sínodos, vinculados à diocese e à paróquia, passaram a ser essenciais, reconhecendo Trento o papel crucial dos bispos na organização da Igreja *in situ*. (PALOMO, 2003, p. 246)³⁶

E foi a partir da análise das *Constituições* do Arcebispado³⁷ de Évora que estabelecemos comparações com outras *Constituições* de mesma natureza, fundadas nas decisões maiores, orientadas pelas letras tridentinas e pelos ditames romanos. O Concílio de Trento foi encerrado a 4 de dezembro de 1563 e em janeiro de 1564 o Papa Pio IV aprovou em Consistório as resoluções conciliares (CAETANO,

³⁵ [B. P.E]., CIX/2-7, fl.2r. Em caso de incumprimento da Provisão eram indicadas penas que podiam ir, para a abadessa e mais preladadas, até à suspensão do cargo por seis meses. D. Teotónio apelava ainda nesta Provisão, e no que se refere ao clero regular, a que os superiores das Ordens e superiores das mosteiros o informassem sobre qualquer violação da clausura.

³⁶ Há, segundo Federico Palomo, uma tomada de consciência que para uma inserção social na Igreja Católica era preciso um amplo processo de burocratização, produzindo instrumentos factíveis ao controle.

³⁷ Cardeal D. Henrique (1540-1564); D. João de Melo e Castro (1565-1574); Cardeal D. Henrique (1575-1578); D. Teotónio de Bragança, SJ (1578-1602); D. Alexandre de Bragança (1603-1608); D. Diogo de Melo (1610); D. José de Melo (1611-1633); D. João Coutinho (1636-1643).

1964, p. 7-87).

Como já acima sublinhamos acerca da rápida aplicação das normas conciliares em Portugal, em 29 de agosto de 1564, o Cardeal D. Henrique, na altura Arcebispo de Lisboa e legado *a latere*, em carta patente, determinou que em todo o reino fosse dado conhecimento aos fiéis das determinações tridentinas, já impressas em português, indicação que, em alvará régio, o monarca reforça³⁸. D. Sebastião, em 19 de março de 1569, através de uma provisão, reforçou ainda o poder de prelados e juízes eclesiásticos, que podiam, através dos seus ministros, atuar contra os leigos da sua jurisdição, direito conferido pelos decretos tridentinos.

Em termos metodológicos, foram selecionados, e de acordo com a franja cronológica, os seguintes documentos: *Constituições do Bispado de Évora*, por mandado do Cardeal D. Afonso Infante de Portugal, Arcebispo de Lisboa, Perpétuo Administrador do Bispado de Évora e Comendatário no de Alcobaça de 1534³⁹; as *Constituições do Arcebisado de*

³⁸ A assistência do braço secular fica bem expressa em Duarte Nunes de Leão, *Leis Extravagantes*, Parte II, Título II, Lei 13.

³⁹ Biblioteca Pública de Évora, [B.P.E.], Res. n.º 432 – *Constituições do Bispado de Évora, por mandado do Cardeal D. Afonso Infante de Portugal, Arcebispo de Lisboa, Perpétuo Administrador do Bispado de Évora e comendatário no de Alcobaça*. Lisboa, por Simão Galhardo Francez, 1534. D. Afonso foi o último bispo de Évora (1523-1540), acumulando ainda os bispados da Guarda e de Viseu.

Évora, novamente feitas por mandado do *illustrissimo e reverendissimo* senhor D. João de Mello, arcebispo em 1565, dois exemplares⁴⁰; e as *Constituições do Arcebispado de Évora por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. José de Melo*, Arcebispo de Évora, 1622⁴¹ (estas eram as originais de D. João de Melo, mandadas de novo imprimir por D. José de Melo; são dois exemplares, um com edição também em Madrid). Na mesma direção podemos citar as *Constiuções do Arcebispado de Lisboa*, de 1565⁴², que também estavam sujeitas às exigências de Trento, orientando a vida eclesiástica e laica da sua diocese em matéria de ofícios religiosos e mandamentos para a vida pública. Muitos das suas determinações versam sobre o comportamento dos clérigos e a aplicação dos sacramentos também à luz da

⁴⁰ [B.P.E.], Res. n.º 412 - *Constituições do Bispado de Évora, por mandado de D. João de Melo*. 1565; [B.P.E.], Res. n.º 677 – *Constituições do Arcebispado de Évora, novamente feitas por mandado do illustrissimo e reverendissimo senhor d. Joam de Mello, arcebispo deste arcebispado*. Impresso em Évora, por André de Burgos, 1565. O Res. 677 tem conteúdo idêntico ao anterior, acrescentando documentos no final sobre os esponsais e o retirar mulheres dos pais.

⁴¹[B.P.E.], Res. n.º 678 - *Constituições do Arcebispado de Évora, originalmente feitas por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo senhor D. João de Mello Arcebispo do arcebispado ano 1565. E ora impressas outra vez por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. José de Melo, arcebispo de Évora*, Madrid, por mandado de D. José de Melo. 1622; e *Constituições do Arcebispado de Évora*, Madrid, 1622. [B.P.E., C/997 azul].

⁴² LISBOA, Arquidiocese. *Constituições do Arcebispado de Lisboa*. Lixboa por Germam Galharde, Frances, 22 de março de 1537. Disponível em: [Constituicoens do arcebispado de Lixboa, Lisboa, 22 Março 1537 -Biblioteca Nacional Digital \(purl.pt\)](https://purl.pt) Acessado em: 23/02/2020.

Reforma Tridentina.

O propósito principal destas *Constituições*, que deviam ser lidas pelos sacerdotes ao longo do ano nos ofícios litúrgicos, nos seus vários níveis de ligação com a população, como é dito no seu *Prólogo*, é a tentativa de certa unidade do quotidiano religioso dos bispados, colocando por escrito assuntos cruciais como questões de comportamento, imunidade e isenção perante a justiça secular, a regulamentação dos sacramentos (temas retomados nas *Constituições* sucedâneas).

As *Constituições* de 1565 limitam os comportamentos nos espaços religiosos,⁴³ com uma ligeira tolerância para a clerezia na celebração com vésperas cantadas em festa ou

⁴³ [B.P.E.], Res. 432 — *Constituições do Bispado de Évora, por mandado do Cardeal D. Afonso Infante de Portugal, Arcebispo de Lisboa, Perpétuo Administrador do Bispado de Évora e Comendatário no de Alcobaça*. Lisboa, por Simão Galhardo Francez, 1534. “[...] Conformandonos com ho Sagrado Concilio Tridentino. Defendemos a todas as pessoas eclesiásticas & seculares de qualquer estado & condiçam que seja, que nam comam, nem bebam nas igrejas com mesas postas, nem cantem nem bailem em ellas, nem em seus adros. [...]”. As indicações são ainda mais específicas ao proibirem também representações e jogos em locais de culto: “[...] Nem com organos se tanjam cantigas profanas em as ygrejas, nem os leigos façam ajuntamentos dentro dellas sobre cousas temporaes, nem o prior, ou cura consinta que em ellas pelejem, ou jure. [...]” No mesmo Título, o XV, e na Constituição X, as *Constituições* do bispo D. Afonso, anteriores, têm conteúdo similar, reconhecendo-se uma pequena diferença: o bispo não proibia que a clerezia: “[...] se em alguma festa ou orago de santo se ajuntarem em alguma igreja alguma clerezia pera dizerem vésperas cantadas: que em este caso em ho coro ou tesouro ou em outro honesto e secreto lugar possam honestamente tomar vinho e fruta [...]”

orago; esta cedência não vai constar nas *Constituições* de D. João de Melo, que para isso evoca a Sessão 4 do Concílio de Trento, Cap. *De edictione*.⁴⁴

Ainda no mesmo título, são dadas indicações sobre comportamentos a evitar em determinados espaços das igrejas. Assim, o Capítulo XIII, intitulado *Que se nam encostem aos altares, nem ponham nelles cousa alguma, nem os leigos estem no coro*, esclarecendo ainda que: “[...] E assim defendemos aos leigos que nam souberem cantar, sob pena de excomunhão que nam estejam nos coros das ditas igrejas, enquanto se celebrarem os officios divinos, por nam causarem impedimento aos clérigos que ham de fazer seu officio. [...]”⁴⁵ Se estas indicações se destinam ao bom uso dos espaços sagrados, as *Constituições* não hesitam em determinar como o sagrado devia partilhar os espaços públicos, particularmente através das procissões, sendo que

⁴⁴ “[...] E bem assi conformandonos com ho Sagrado Concilio Tridentino. Defendemos que nenhuma pessoa de qualquer qualidade & condiçam que sejam se atrevam daqui por diante a poer em cartas, ou representações, ou em trovas, ou em cantigas, palavras, ou sentenças da Sagrada Escritura, dizendo infâmias, ou tratando de cousas profanas ou em feitiçarias ou devinhações ou em cousas desta qualidade. E qualquer que ho contrario fizer, pagará de cada hua das cousas que assi fizerem dous mil rs: ha metade pera ho meirinho que ho acusar: & ha outra metade pera nossa chancellaria & distribuyr em obras pias: além das penas em que encorrerem por direito, ou nossas *Constituições* em alguns dos ditos casos. [...]”.

⁴⁵ [B.P.E.], Res. n. ° 412 - *Constituições do Bispado de Évora, por mandado de D. João de Melo*. 1565, fl, 49v.

no Título XXVI, precisamente dedicado às procissões, reconhecidas como um dos momentos eleitos pelo arcebispo para se dirigir aos regulares da cidade, é exigido aos religiosos de todas as Ordens que nelas deveriam participar, e não apenas aos mendicantes.

As *Constituições* de 1565 do Arcebispo D. João de Melo são também muito importantes no que se refere às indicações para a prática litúrgica no Arcebispado de Évora, reconhecendo (tal como as *Constituições* de D. Afonso, pré-tridentinas) a necessidade do cumprimento dos designados *Costumes da Igreja de Évora*⁴⁶ (e que durariam muito tempo depois de encerrado o Concílio de Trento). Assim, no Título XXVII - *Do modo que se deve ter acerca do rezar e officios divinos*, o Capítulo I estabelece que se deveria rezar segundo o *costume eborense*, usando *Missais* e *Breviários* do dito *costume*. No Capítulo II, *como devem estar os clérigos quando rezam os officios divinos e da ordem que se nelles deue ter*, as *Constituições*⁴⁷ apelam à gravidade das celebrações, cumprindo o costume eborense: “[...] obrigados sam os clérigos a dizer os officios divinos com inteira [tençam &

⁴⁶ Sobre esta questão, cf. Oliveira, M. D. (1963). Livros litúrgicos de Évora. *Lusitânia Sacra*, 263-274.

⁴⁷ [B.P.E.], Res. n.º 412 - *Constituições do Bispado de Évora, por mandado de D. João de Melo*. 1565.

deuaçam], & estar com silencio na ygreja quando se eles celebram: & a servir & residir nas ygrejas onde sam beneficiados, ou têm cargo d’algum serviço. Pello que ordenamos e mandamos que ao tempo que disserem as horas e officios divinos estem todos no coro com hábito decente ao tal offico cantando, & tenham silencio & estem honestos ordinariamente [...]”⁴⁸

No que se refere ao clero regular, as *Constituições* do Bispado, de 1534, eram já explícitas no que se refere à idade de entrada em religião para homens e mulheres, respectivamente 14 e 12 anos, sendo antes considerados menores, a não ser com a aprovação de Roma.⁴⁹ As publicadas depois de Trento referem-se também às questões da idade para a entrada na vida religiosa, indicando a Sessão 25^a e o Capítulo 25^o do Concílio que essa entrada fosse mais tardia, para homens e mulheres aos 16 anos, sendo exigido também: “[...]que antes que façam profissam tenham hum ão de noviciaria segundo forma do dito Concilio. E antes desta

⁴⁸ A mesma recomendação apresenta-se nas *Constituições do Arcebispado da Bahia* como correlato ao texto indicado em Évora. Cito o Título: XIX para conferência e comparação.

⁴⁹ “Título VIII, Do Matrimónio, Constituiçam V – De que idade pode algum ser obrigado aa religiam. Fl. XV”, in *Constituições do Arcebispado de Évora mandadas fazer pelo Senhor Cardeal D. Afonso Infante de Portugal Arcebispo de Lisboa e Perpétuo Administrador do Bispado de Évora*. Lisboa, Por Germão Galhardo Francez, 1534.

hidade cada hum se pode arrepender, & sahir se da religiam em que entrou posto que fizesse profissam: a qual se annulla por o decreto do Sagrado Concilio. [...]”.⁵⁰

Desta forma se justifica que nos contratos para ingressão nos mosteiros e conventos da cidade de Évora, especialmente nos contratos de dote para entrada nas comunidades femininas, se evoquem as *Regras*, as *Constituições* do Arcebispado e os *Estatutos* dos cenóbios. Porém, aprofundar o toque de Trento nas comunidades religiosas femininas de Évora só é possível através da análise de documentos complementares: as preocupações dos bispos eborenses não se reduziram às *Constituições* referidas, dirigidas fundamentalmente para o povo.

O alto clero secular eborense teve também especial cuidado com a sua dinâmica interna, procurando directivas da ação para a sua relação com o mundo secular e regular. A questão da vocação religiosa tornou-se fundamental após o Concílio. Assim, os sínodos provinciais que, teoricamente, se realizavam de 3 em 3 anos, e os diocesanos, também

⁵⁰ “Título VIII – Do Sacramento do Matrimónio. Cap. IX, fl. XXI – Que hidade se requiere pera algum ser obrigado a relegiam & fazer profissam”, in *Constituições do Arcebispado de Évora, novamente feitas por mandado do illustrissimo e reverendissimo sr. D. Joam de Mello, arcebispo deste arcebispado*. Évora, por André de Burgos, 1565.

teoricamente anuais, aumentam o controle do cumprimento das imposições conciliares.

Tomemos como exemplo a abordagem da questão da vocação para a vida religiosa no Sínodo Provincial eborense de 1 de Maio de 1567, sob a presidência de D. João de Melo, metropolitano da Província, e que contou com a presença, entre outros, de D. Jerónimo Osório, Bispo do Algarve, e D. Jaime de Lencastre, Bispo de Ceuta.⁵¹ É explícita a preocupação pela liberdade de opção, sendo apontada a pena

⁵¹ “Título VIII – Das religiosas, Decreto I”, in *Decretos do Concílio Provincial Eborense*, Impresso em Évora por André de Burgos, 1568, pp. CIII, CIII v., CIIII. “[...] Proveo o Sagrado Concilio Tridentino, que as profissões das religiosas fossem livres & nam ouesse nellas força alguma nem constrangimento: & põe excomunham a todas as pessoas de qualquer estado & condiçam que sejam que nam constrãjam nem façam força ás ditas religiosas para professarem contra sua vôtade. E assi põe excomunham a todas as outras pessoas que para isso derem favor e ajuda: & que souberem que as taes religiosas que querem fazer profissam, a fazem constrangidamente, & contra sua vontade & o nam disserem. Por tanto ordena este Sancto Synodo, que quando os prelados forem requeridos para examinarem ou mandarem examinar as ditas profissões, passem provisam com clausula que declarem as obrigações e penas em que encorrem as ditas pessoas constrangendo & fazendo força ás religiosas que querem professar: & nam descobrindo nem dizendo o que souberem acerca da liberdade, força e contradiçam das taes religiosas: para que cada hua destas pessoas desencarregue sua consciencia, & se saiba a verdade do que passa no caso, & para que venha com maior facilidade a noticia de todos, com quanta liberdade se devem fazer profissões como dito he, Manda este Santo Synodo que se treslade em lingoajem o decreto do Sagrado Concilio tridentino, na Sessam 25 em que se trata das renunciações & obrigações que se fazem antes da profissam, & que se pobrique em as igrejas, E que os ordinarios inquiram em suas visitações se se cumpre o que neste caso pollo dito decreto estaa ordenado. E fazendo se doutra maneira que se ponha diligência como se restituam as cousas que contra forma do dito decreto se renunciarem aos que se sayrem dos ditos moesteiros & nam quiserem fazer profissam. [...]”.

da excomunhão para quem fosse forçado, ou quem soubesse da vocação forçada e não a denunciasse, devendo os ordinários das dioceses estar atentos a essa possibilidade.

O Sínodo ordenou também o cumprimento das determinações do Concílio no que respeita à clausura em espaços religiosos femininos, devendo os bispos examinar os motivos das saídas das religiosas fora do mosteiro, tal como as entradas de estranhos, observando o determinado pelo Direito e pelas disposições conciliares. As limitações das entradas nos mosteiros devia estender-se, segundo o Sínodo, aos próprios oficiais de obras: “[...] E nam entrarã mais officiaes para fazerem algumas obras, que os que forem necessarios para ellas. E tão to que as acabarem nam se detenham mais no tal moesteiro: & avera cuidado de somente se consentirem officiaes que possam acabar as obras em o mais breve tempo que for possível, com todo resguardo necessario da casa, como tal caso merece. [...]”.⁵² Assim, por via de regra, como já afirmamos antes, os Sínodos e os Concílios ajudam a entender a *performance* da Igreja em níveis diocesano e paroquial. É necessário ter isto presente, embora saibamos que a letra e a prática sofrem

⁵² “Título VIII – Das religiosas, Decreto I”, in *Decretos do Concílio Provincial Eborense*, Impresso em Évora por André de Burgos, 1568, pg. CV.

diferenciações de acordo com os lugares em que são aplicadas. As aplicação devem sofrer o que Nicola Gasbarro chamou de *ortoprática*, uma adaptação entre a teoria mais fixa da letra e as idiossincrasias nos lugares de sua experiência (GASBARRO In: MONTEIRO, p. 2006).

2 AS CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA, UM TOQUE TRIDENTINO NO BRASIL.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* foram propostas por D. Sebastião Monteiro da Vide e aceitas pelo Conselho de Sua Majestade, D. João V, resultado de um Sínodo Diocesano realizado em 1707, dirigido pelo Arcebispo em questão. São adaptações das regras já vigentes em Portugal as quais mencionamos no item anterior e que, por sua vez, tiveram influência clara do texto tridentino. Essas letras foram escritas entre 1702 e 1707, este último ano de sua primeira finalização como documento, foram impressas em Lisboa, em 1719, e depois em Coimbra, em 1720.⁵³ O texto tinha como objetivo orientar o clero na Colônia; porém,

⁵³ Essas datas foram retiradas do texto de 1853 do qual fizemos uso; na antecapa, todas as informações sobre impressão e gênese do texto estão descritas.

em seu prólogo, há descrita a intenção de ampliar o público para além dos muros da Igreja. A edição que utilizaremos foi publicada pela tipografia Antonio Louzada Antunes em São Paulo no ano de 1853, possuindo a assinatura de Padre Ildelfonso Xavier Ferreira⁵⁴, a partir da qual trabalhamos. Não há menção nesse texto sobre adições ao original. No prólogo, o Pe. Ferreira afirmou que o documento pretendia atingir um público maior e isso chamou-nos a atenção para o uso das *Constituições* como livro educador e difusor de conduta, uma vez que uma das intenções da Igreja era ampliar o acesso a um público não sacerdotal, uma clara característica das novas estratégias da Igreja Moderna, frente o avanço do Protestantismo.

O livro de Feitler e Souza, (2010), é também referência aqui. O Sacrossanto Concílio de Trento teria criado, como afirma Paolo Prodi, citado por José Pedro Paiva, um “paradigma tridentino” e que emergiu como modelo da Igreja Católica Moderna, (PAIVA *et al.*, 2014, p. 13-14) produzindo um modo próprio a partir de então. Um dos elementos que devemos relembrar aqui também é o revigoramento das

⁵⁴ Padre Ildelfonso Xavier Ferreira foi um importante professor da Faculdade de Direito de São Paulo, lecionando na segunda metade do século XIX as matérias de Teologia e Filosofia, além da língua latina. Morreu em 1871.

religiosas de clausura e da preocupação com organizações de igrejas, paramentos, comportamentos, modos de fazer e dizer o *Missal*, com as festas públicas, enfim, todo o repertório necessário à compreensão e expansão da fé.⁵⁵ Em acordo com os pesquisadores das *Constituições* do Arcebispado da Bahia, Bruno Feitler e Evergton Sales Souza: “Sebastião Monteiro da Vide nasceu na vila de Monforte, no Bispado de Elvas, em 19 de março de 1643, filho de Domingos Martins da Vide e Beatriz Moutosa. Recebeu a primeira tonsura e ordens menores em 14 de junho de 1653 e, em 22 de maio de 1659, em Évora, entrou como noviço da Companhia de Jesus, onde estudou Artes no Colégio do Espírito Santo, entre 1662 e 1666. No ano seguinte, inscreveu-se na Universidade de Coimbra, onde recebeu o grau de bacharel em maio de 1672, formando-se em Cânones” (FLEITLER; SOUZA 2010, p. 8) Após ordenar-se sacerdote, em 1671, gozou sucessivamente os benefícios de prior da Igreja de São Mamede e depois de Santa Marinha, ambas em Lisboa. Foi vigário-geral de Setúbal em 1682. Posteriormente, ocupou o cargo de juiz dos casamentos do arcebispado de Lisboa – desde dezembro de 1682, passando a vigário-geral em meados dos anos 1690, ao

⁵⁵ Também esses aspectos podem ser encontrados no texto de António Camões Gouveia e José Pedro Paiva.

ser por três vezes preterido pelo soberano para bispados das conquistas portuguesas: em 1685 para Goa, em 1691 para a Bahia e em 1694 para a Sé de Olinda. Sebastião Monteiro da Vide serviu também como desembargador e chanceler do ordinário lisboeta. Finalmente, no dia 8 de maio de 1701, foi nomeado por D. Pedro II para o cargo de Arcebispo da Bahia.” (FLEITLER; SOUZA 2010, *Loc Cit.*)

Há em Sebastião Monteiro da Vide, como observaremos, o exercício real das letras do Concílio de Trento e os autores Feitler e Souza já deram esses sinais em seu livro, a vontade e a própria escrita de regras. Entretanto, os autores esbarram normalmente em uma questão: não se pode medir até que ponto as regras de Trento ou mesmo as recomendações das *Constituições* penetraram corações e mentes, o que podemos dizer é que havia regras e que esses textos eram recomendados à leitura pública, paroquial e à observância dos costumes. Seguimos a maneira de dizer dos próprios autores: “Não há descrições detalhadas do que se passou durante as visitas do Arcebispo. Mas não podemos duvidar que ele tenha seguido as normas tridentinas, preocupando-se tanto com as condições materiais das igrejas e outros edificios religiosos, quanto com o estado espiritual dos fiéis” (IBID, p. 15).

O aumento populacional em muitas freguesias na colônia

brasileira ocupou as preocupações dos poderes civil e eclesiástico, projetando-se no crescimento do número de paróquias.⁵⁶ Com o conhecimento e autorização de D. João V, por exemplo, a Bahia, com o Arcebispo da Vide, viu nascer mais vinte paróquias e todas com receita da Fazenda Real, como afirmam Feitler e Souza (2010, p. 16) Não podemos ser ingênuos com um debate que não pode deixar de ser evidenciado: as letras de Trento foram aplicadas efetivamente? Não se pode responder a essa pergunta nem com volumes de pesquisa na documentação colonial; porém, há intenções, tentativas e preocupações, sendo emitidas e tentadas no Brasil Colonial, como em outras terras também foram, ideia endossada por Bruno Feitler e Evergton Sales Souza (FLEITLER; SOUZA 2010, p. 36).

Percebemos, então, detalhes sobre os desdobramentos dos ritos e da convocação para o Sínodo que deu origem ao texto das *Constituições* do Arcebispado da Bahia. Porém, o

⁵⁶ Há que mencionar que a distinção entre paróquia e freguesia quase não existia na estrutura do Império Português, se modificando somente com a mudança de Império para República tanto em Portugal, quanto em suas possessões que se tornaram independentes como é o caso do Brasil. Assim, a partir de 1835 a caracterização paróquia se diz mais para uma configuração eclesiástica e a freguesia para a conformação civil, não havendo tecnicamente distinção em limites territoriais e número de habitantes, apenas com a definição de maior ou menor autonomia para cada poder.

que nos interessava mesmo é focar aqui é a clara da influência de Trento, tanto no texto quanto na personagem do Arcebispo D. Sebastião M. da Vide. (IBID, p. 52).

Em outro trabalho de Evergton Sales Souza, intitulado *A Construção de uma Cristandade Tridentina na América Portuguesa* sublinhamos a ideia da ação tridentina na Colônia das Terras do Brasil pela presença do texto das *Constituições* do Arcebispado da Bahia e sua relação clara com os decretos e constituições aplicados em Portugal.⁵⁷ Como vimos, em Portugal foram sendo adotadas as disposições tridentinas e no Brasil, terra de missão, os passos na organização do clero estavam sendo dados. Assim, se nem na Europa Trento penetrou com a mesma ênfase nas diversas geografias, como exigir a sua força total em terras distantes? Porém, suas faces estiveram vivas na maneira e no tempo da Igreja expandir-se. Uma análise importante realizada por Souza é a dificuldade, mesmo em Portugal, em se criarem e manterem seminários e isso se reflete em suas possessões.

Sobre o texto específico das *Constituições*, não podemos deixar de fora algumas análises já realizadas pelos

⁵⁷ Intentamos compreender mais adiante alguns textos conciliares aplicados em Portugal e seu importância para àquelas terras e o Reino Português como um todo.

autores, entre elas está a inserção de um conjunto maior das regras da Igreja em Portugal, país pioneiro na aplicação das letras tridentinas.

O que as pesquisas indicam é que o Arcebispo da Bahia, já conhecendo as disposições portuguesas, tentou e realizou um texto adaptado às condições brasileiras, e isso significa que há relação expressa entre as determinações de Trento e as *Constituições* que foram preparadas para dioceses e arquidioceses.

Abaixo expressamos uma ideia em acordo com tal afirmação. “As Constituições do arcebispado de Évora de 1565 e às dos bispados de Coimbra, de 1591, do de Portalegre, publicadas em 1632, da Guarda, publicadas pela primeira vez em 1621, ou ainda do Algarve, de 1675, seguem, no mesmo volume, um Regimento do Auditório Eclesiástico. Já as do Porto, por exemplo, impressas em 1690, vêm acompanhadas de uma Relação da procissam e sessões do synodo diocesano, enquanto uma Relação dos senhores bispos de Portalegre se segue às já citadas constituições desse bispado, que recebeu seu primeiro prelado em 1550.” (FLEITLER; SOUZA 2010, p. 57).

Isto posto, entendemos que há um esforço visível em que as letras de Trento não só sejam observadas, bem como

aplicadas tanto na Metrópole, quanto em suas colônias bem antes do determinado pela historiografia, no caso brasileira, que marca apenas o século XVIII como o século das observâncias de tais regras nas dioceses.⁵⁸ As punições estão previstas no texto das *Constituições Eclesiásticas* em geral direcionadas a todos, principalmente aos clérigos. Há, doravante, o cuidado em orientar penalidades em acordo com os delitos, em geral exigindo pagamento em espécie, aumentando assim, caso fossem aplicadas, a arrecadação da Igreja. Aos cabidos designava-se a tarefa de deliberação sobre as questões expostas pelos fiscalizadores (meirinhos ou visitantes). Trechos vários como este a seguir são sempre emitidos: “E para que o Mestre dos meninos e mestra das meninas não faltem á obrigação do Ensino da Doutrina Christã, mandamos a nossos visitantes inquirão com grande cuidado, se elles fazem, o que devem, para que, sendo

⁵⁸ O pesquisador José Pedro Paiva, já citado, adverte para a remota aplicação de Trento no Brasil e contradiz alguns estudos que afirmavam o contrário. Segundo ele, as visitas pastorais, por exemplo, datariam de 1592 no território de Pernambuco, mesmo que em níveis modestos e não se sabe se constantes. Ainda é necessário mais estudo, porém a pesquisa a esse campo é uma das mais importantes, já que o Concílio de Trento foi considerado um dos maiores divisores entre a Igreja medieval e moderna, e certamente a América Portuguesa não deixaria de fora suas possessões nessa mudança. Toda a questão não é se houve ou não a aplicação de Trento, mas em quais condições e por que, uma vez que a colônia ainda precisava ser organizada. Sobre a minunciosa expansão católica para o domínio do Império Português, ver o trabalho: José Pedro Paiva, *Cuadernos de História Moderna*. 46(2), 2021, especialmente a p. 768.

descuidados, serão admoestados e punidos, e lhes revogamos as licenças, que de nós tiverem sem as quaes não poderão ensinar.”⁵⁹ Além da advertência citada, há também o cuidado com o controle das leituras que chegavam para os párocos, explorado no texto do Concílio de Trento como perigosas aos maus estímulos, ao passo que recomenda leituras edificantes aos valores católicos.⁶⁰

As consciências são alvo claro para o controle das paixões e a educação dos sentidos, alias tema que crescerá ao longo dos séculos. O texto das *Constituições* nos fornece elementos claros que direcionam à questão com fundamentos quase piscanalíticos em perceber o que pensam e o que devem pensar os suditos. Mas a grande tarefa, além de registrar as mentalidades, era o estudo da punição devida. “As Constituições exigem o Manual dos Sacramentos. Pedem o exame das consciências antes de receberem os sacramentos.”⁶¹ Aqui em particular uma das mais importantes ações de controle da Igreja, a recomendação das confissões expressas no texto, da observância da moral ereta, sem cair

⁵⁹ Dom Sebastião Monteiro da Vide - *Constituições do Arcebispado da Bahia*. Tipografia Antonio Louzada Antunes. São Paulo, 1853.

Título III, n. 5, p. 3.

⁶⁰ Ibid. Título VI, n. 16, p. 7.

⁶¹ Ibid. Título IX, p. 12.

no que os clérigos chamavam de ‘armadilhas do demônio’, práticas dos sacramentos sem exceção e com rigor, catequese e punição dos não conversos e dos praticantes de artes mágicas, heresias, bruxarias e outras tantas. O texto das *Constituições*, com seus 279 títulos⁶² (distribuídos na versão de 1853 da seguinte forma: Livro 1º, 74; Livro 2º, 27; Livro 3º, 39; Livro 4º, 65; Livro 5º, 74), fornece claros detalhes das disposições sobre a vida dos clérigos, de como deveriam vestir-se, por exemplo, e o modo de comportar-se. Trata o texto dos ornatos, vestimentas, hábitos gerais, comportamentos.⁶³

Outros elementos nos dão a dimensão do que pensavam sobre o ensino, a devoção, o mundo exterior (a freguesia) e aos foros psicológicos e espirituais desses homens de Igreja, de modo que, a partir disso, é possível dimensionar o toque tridentino ao menos nas intenções clericais. Se lermos com atenção tais textos podemos entender algumas regras tentadas nos seminários, nos conventos e até mesmo nas prédicas paroquiais que ajudam a formar um universo cultural religioso. O texto é instituinte de práticas como também é instituído pelas mesmas; porém, mais que lírica, a questão é

⁶² Sublinhado nosso.

⁶³ Ibid. Título II, n. 440, p. 176.

como podemos saber os limites de aplicação das regras? É essa lógica que nos orienta a pensar a eficácia ou não das *Constituições*, mesmo em ambientes iletrados; porém, sua existência é sugestiva na adoção dos cânones da Igreja como fio condutor moral. Como percebemos, não nos importa entender sua prática, mas sua materialidade como texto. Para tanto, acreditamos interessante a afirmação do Pe. Ildelfonso sobre as regras quando afirmou a mutabilidade das leis da Igreja no tempo.⁶⁴

Há menção na historiografia brasileira sobre a Igreja da precariedade moral tanto no seu interior, quanto entre os habitantes, com a ressalva para os Jesuítas, pois eram considerados fechados e disciplinados, não só no primeiro século de colonização mas por toda à época Imperial.⁶⁵ Porém, no texto das *Constituições* do Arcebispado da Bahia há claras disposições que primavam pela educação do clero e dos povos, pela moralização dos costumes e a adoção de penas severas. Não se pode questionar que esses textos já

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Entre os trabalhos que podemos citar aqui é o do CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina, criada em 1973), com posições marcadas para uma história da Igreja a partir dos pobres, menciona a opressão e agressão imposta aos colonos e aos próprios prelados, presos a um sistema colonial dominador orientado pela Côroa Portuguesa e pela elite eclesiástica. Sobre tais ideias, ver E. Hoornaert (Org.) *História da Igreja no Brasil*. 4ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 1992, Tomo II, Vol. I.

carregavam tais disposições mesmo que nem sempre fossem praticadas.⁶⁶ É importante considerar a extensão do Bispado da Bahia, criado em 1551, sendo ampliado em 1676 para as então regiões de Pernambuco e Rio de Janeiro pela Bula *Romani Pontificis Pastoralis Sollicitudo*.⁶⁷

Embora precária, a Igreja tentou criar, como criou e empreendeu reformas, disposições e regras; se foram aplicadas? Essa é uma questão que mereceria pesquisa mais detalhada, além das regras canônicas em outras paróquias, uma iniciativa para uma tese de doutorado, o que seria um trabalho hercúleo.

Por muitos motivos que não cabe aqui comentar, vigorou a tese sobre a frouxidão do controle eclesiástico em terras coloniais; uma delas é a de Zeny Rosendahl e Roberto

⁶⁶ Dom Sebastião Monteiro da Vide – Ibid. (Prólogo). p. IV.

⁶⁷Para uma análise mais precisa, a Bula em questão já existia como breve escrito pelo Papa Gregório XIII em 19 de julho de 1576; a prelazia do Rio de Janeiro foi criada e um século depois o Papa Inocêncio XI condicionou tal prelazia ao Bispado da Bahia. Segundo Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa, entre 1551-1854 e 1890-1930 houve um processo de difusão das dioceses no Brasil, embora sua atuação de controle fosse frágil em território tão vasto e freguesias tão extensas. A criação e organização das dioceses existiram, mas não teriam cobrido às necessidades reais da colônia. O artigo dos autores levanta dados do Anuário Católico de 2000, com pesquisa realizada pelo *Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social* (CERIS). O livro publicado intitula-se *Paisagem, Tempo e Cultura* de 1998 pela Uerj.

Lobato Corrêa.⁶⁸

Alguns apologistas da Igreja Católica devem ser lidos com critério; porém, não se trata de dispensá-los, posto que se assim fosse, não utilizaríamos nem mesmo os patriarcas da Igreja, tão pouco seus comentadores cujas pesquisas possuem financiamento muitas vezes de agências religiosas; mas é notável que tais estudos tenham mergulhado nos originais antigos e revelado preciosas ideias sobre o Cristianismo. É o caso do Livro do Cônego José Higinio de Freitas sobre a aplicação do texto tridentino no Brasil. O Concílio de Trento, e não decretos temporais, levam à ampliação clara dos seminários em todo o mundo cristão, e no Brasil tal iniciativa não foi diferente. O Concílio adverte para a necessidade de criação de seminários nas Igrejas Metropolitanas para ensinar aos jovens letras eclesiásticas. (CON. HIGINO, José: 1889) A criação, bem como a manutenção, dependia das ordens diocesanas; os governos

⁶⁸ Um dos porta vozes da noção de abandono da Igreja aos colonos ou de sua opressão é E. Hoornaert, para o qual a Igreja encontrou dificuldades na colonização do gentio e contou com aparato severo das missões e dos tribunais como reguladores de suas ações. Parte dessas teorias afirmam que a Igreja que chegou no Brasil estava comprometida ao Projeto Colonial da Corôa Portuguesa e suas ações, longe de serem caridosas e fraternais, eram opressoras e disciplinadoras. Além dele, Riolando Azzi e parte dos autores da CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina) concordam com tal afirmativa. Ver: E. Hoornaert (Org.) *História da Igreja no Brasil*. (1977); Riolando Azzi. *A Cristandade Colonial, um projeto autoritário* (1992).

placitavam, porém a gerência era ainda do prelado formado em teologia e direito canônico como as próprias letras tridentinas assim o mandavam (IBID, p. 33). O regalismo, ou como alguns chamam, padroado, não pode ser visto sem exame mais acuidado. Os bispos eram responsáveis pela gerência dos seminários e também controlavam as matérias ensinadas e as maneiras de ensinar dos chamados “mestres escolas”. As decisões a respeito do Concílio que aconteciam em Portugal (Braga, Lisboa, Évora) também incluíram as possessões ibéricas: “A Igreja do Brasil viu executar-se em seu seio o Concílio de Trento, desde 1564, ano que se celebrou o Concílio Provincial de Lisboa” (IBID, p. 42).

Algumas diretrizes, claras, são notadas na compreensão da reestruturação da Igreja Católica no espírito de Contrarreforma: separação sagrado e profano; purificação da liturgia; decência no culto; promoção das artes sacras com regras definidas; intensificação ao culto de imagens católicas de Cristo e Maria; promoção e divulgação dos sacramentos; controle moral da eclesia e intelectualização dos sacerdotes.⁶⁹ Paralelamente a criação dos seminários e a realização das

⁶⁹ Algumas dessas medidas foram analisadas pelo professor José Pedro Paiva em seu texto: A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal, novos problemas e novas perspectivas. Disponível em: <https://www.academia.edu/34855908>. Acessado em 10/01/2019. p. 18 a 23.

visitas pastorais, podemos destacar a orientação de uma comissão que produzia *Constituições* Sinodais, responsáveis pela orientação das determinações provenientes das regras tridentinas aplicadas em Portugal.⁷⁰

No caso brasileiro, procedimentos diocesanos incidiam sobre a catequese dos escravos e silvícolas. Segundo a letra conciliar, os escravos precisavam ser catequizados por apresentarem acentuada “rudeza.” O texto prevê a condenação dos párocos que se negassem ao ensino ou que negligenciassem procedimentos, sempre fiscalizados por um visitador.⁷¹ A escrita de textos de catecismos adequados à leitura aos povos da colônia, especialmente aos escravos, é uma recomendação clara.⁷² Um artigo publicado pelo

⁷⁰ Cf: Alexandre Herculano. *História da Origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*. (1854/1859) – Disponível em ebooksbrasil.org/elibris/inquisição.html. Livro I – parágrafo segundo. As *Constituições Sinodais*, que emergem das Assembléias Sinodais e regidas por um clérigo nomeado para este fim, são a base para a formulação dessas regras, funcionando como baluarte das ações, embora estas possam sofrer adaptações à medida das condições reais implicadas. Os sinodos são antigos na História da Igreja, remontam ao período medieval classificados como comissões dos bispos para proceder contra hereges, antecipando os trabalhos acentuados pelo Santo Ofício a partir do século XIII, em alguns lugares as comissões permaneceram.

⁷¹ D. Sebastião Monteiro da Vide - *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Tipografia Antonio Louzada. Antunes. São Paulo, 1853. Título II, p.2. n. 55.

⁷² D. Sebastião Monteiro da Vide - *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Tipografia. Antonio Louzada Antunes. São Paulo, 1853. Título III. Segundo os estudos de José Pedro Paiva houve a tentativa em se criar a *Bíblia dos rústicos*, um texto facilitador da palavra para populações. Ver: https://www.academia.edu/34855908/A_recepção_e_aplicação_do_Concílio_de_Trento_em_Portugal_novos_problemas_novas_perspectivas.p.24.

professor Fernando Torres Londono⁷³, a menção aos escravos nas letras das *Constituições* revelaria uma especificidade da possessão portuguesa. Os escravos pareciam assumir, em terras brasileiras, o diferencial em matéria de ação pastoral, tanto que no próprio texto há uma relação bem clara sobre como catequisar os negros e o papel fundamental dos senhores nesse processo. “Mandamos a todas as pessoas, assim eclesiásticas, como seculares, ensinem, ou fação ensinar a Doutrina Christã a sua familia e aos seus escravos que são os mais necessitados desta instrução pela rudeza, mandando-os a Igreja para que o parocho lhes ensine os artigos da fé”.⁷⁴ Em várias outras passagens do mesmo texto há a necessidade de se potencializar o ensino da doutrina cristã para os escravos, ou “filhos da Ira”⁷⁵, com ressalva para a lingua do reino, uma vez que remete à diversidade de línguas, e fazendo-o adotar os preceitos da doutrina cristã.⁷⁶

⁷³ Fernando Torres-Londono - As Constituições do Arcebispado da Bahia de 1707 e a presença da escravidão – www.humanas.ufpr/cedope/files/2011/12/As-Constituições-do-Arcebispado-daBahiade1707-eapresençdaescravidão-Fernando-Torres-Londono.pdf. p.1. escravidão.

⁷⁴ Ibid. Título II, n. 4, p. 2.

⁷⁵ Ibid. Título 14, n. 47, p. 19.

⁷⁶ Ibid. Título III, n. 8, p. 4.

3 CONCLUSÃO

Desse modo, as experiências tentadas em Évora como na Bahia são pequenos exemplos do processo de expansão da Igreja na era moderna, com a sofisticação dos aparelhos burocráticos e a adoção do aparato litúrgico-jurídico com vistas à inserção social, enfrentando o terreno amplo da sociedade que convivia com formas estranhas aos dogmas e percepção da Igreja. Évora e Bahia então destacam-se como esses *exempla* para o funcionamento da Igreja em geografias distintas, indicando que o trabalho foi amplo, em cada núcleo para, então, tornar mais clara a afirmação católica nessas terras, primando por banir ‘filosofias’ estranhas às consagradas romanas e ajudando no processo de catequização e colonização.

FONTES

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições do Arcebispado da Bahia**. Tipografia. Antonio Louzada Antunes. São Paulo, 1853.

Duarte Nunes de Leão, *Leis Extravagantes*, Parte II, Título II, Lei 13. **Biblioteca Pública de Évora**Cód. CIX/2-7.

Res. n. ° 432 – *Constituições do Bispado de Évora, por mandado do Cardeal D. Afonso Infante de Portugal, Arcebispo de Lisboa, Perpétuo Administrador do Bispado de Évora e Comendatário no de Alcobaça.* (“PUBLISHER. USE OF - uevora.pt”) Lisboa, por Simão Galhardo Francez, 1534.

Res. n. ° 412 - *Constituições do Bispado de Évora, por mandado de D. João de Melo.* 1565.

Res. n. ° 677- *Constituições do Arcebispado de Évora, novamente feitas por mandado do illustrissimo e reverendissimo senhor d. Joam de Mello, arcebispo deste arcebispado.* (“PUBLISHER. USE OF - uevora.pt”) Impresso em Évora, por André de Burgos, 1565.

Res. n. ° 678 e C/997 [azul]. - *Constituições do Arcebispado de Évora, originalmente feitas por mandado do Illustrissimo e Reverendíssimo senhor D. João de Mello Arcebispo do arcebispado ano 1565. E ora impressas outra vez por mandado do Illustrissimo e Reverendissimo Senhor D. José de Melo, arcebispo de Évora, Madrid, por mandado de D. José de Melo.* 1622; e *Constituições do Arcebispado de Évora, Madrid,* 1622.

BIBLIOGRAFIA

Azzi, R. (1987). *A cristandade colonial: um projeto autoritário.* Paulinas. 1991.

Buescu, A.I, Sousa, J.S. de, Miranda, M.A. (coords.) (2006). *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval.* Lisboa: Ed. Colibri/ I.E.M da FCSH – UNL.

Caetano, M. (1965). Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal. In *Revista da Faculdade de Direito*. Lisboa, 19, 196, 7-87.

Casali, Alípio. Elite Intelectual e Restauração da Igreja. Petrópolis: Vozes, 1995.

Conde, A. F., Lalandá, M. S. N. (2017). A ação disciplinadora de Trento no quotidiano monástico feminino do mosteiro de S. Bento de Cástris. In Fontes, J.L., Andrade, M.F.,

Marques, T. P. (coords.) *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*. Lisboa: CEHR-UCP, 121-138.

Conde, A. F. (2015). O reforço da clausura no mundo monástico feminino em Portugal e a ação disciplinadora de Trento. In Torremocha Hernandez, M.; Braga, I.D. (coords.). *As mulheres perante os tribunais do Antigo Regime na Península Ibérica*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 235-257.

Monteiro, Paula. et alli Dio nel Village. Missionari, indiani e mediazione culturale. Gasbarro, Nicola. Missioni: la civiltà cristiana in azione. Campinas / São Paulo: Editora Unicamp. 2006

Díaz Rodríguez, A. J., & López-Salazar Codes, A. I. (2014). El cabildo catedralicio de Évora en la Edad Moderna (1547-1801). In *Historia y Genealogía*, 4, 31-58.

Feitler, B., Sales de Souza, E. (2010). *Constituições primeiras do Arcebispado de Bahia*. Ed. de Univ. de São Paulo, EDUSP.

Fontes, J. L. I. (2015). Em torno de uma experiência religiosa feminina: as mulheres da pobre vida de Évora. In *Lusitânia Sacra*, nº 31, 51-71.

Fontes, J. L. I. (2005). Cavaleiros de Cristo, monges, frades e eremitas: um percurso pelas formas de vida religiosa em Évora durante a Idade Média (sécs. XII a XV). In *Lusitânia sacra*, 39-61.

Fontes, J.L.I. (2005). A pobre vida no feminino: o caso das Galvoas de Évora. In Buescu, A.I., Sousa, J.S.de, Miranda, M.A. (coords.). *O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval, Actas do Encontro*. Lisboa: Edições Colibri, 157-178.

Freitas, J. H. D. (1979). Aplicação no Brasil do decreto tridentino sobre os seminários até 1889. *Belo Horizonte: São Vicente*.

Gouveia, A. C., Barbosa, D. S., & Paiva, J. P. (2014). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa.

Herculano, A. (1854-1859). *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Lisboa: Bertrand (reed. de 1975), 3 tomos.

Hoornaert, E. (Org.) (1992). *História da Igreja no Brasil*. 4ª. Edição. Petrópolis: Vozes, Tomo II, Vol. I.

Oliveira, L. F. (2005). Ordem Militar de Avis. In Sousa, Bernardo Vasconcelos e (Dir.) et [al.]. *Ordens Religiosas em Portugal: guia histórico (das origens a Trento)*. Lisboa: Livros

Horizonte, pp. 487- 493.

Paiva, J. P. (2014). A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. Gouveia, A. C., Barbosa, D. S., Paiva, J. P. (coords.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 13-40.

Palomo, F. (2003). Un manuscrito, dos diccionarios y algunas perspectivas historiográficas para el estudio de la historia religiosa de la época moderna. In *Lusitânia sacra*, 2ª série, (15), 239-275.

Polónia, A. (2005). Espaços de intervenção religiosa do Cardeal Infante D. Henrique: actuação pastoral, reforma monástica e Inquisição. In Amorim, I., Osswald, M. H., & Polónia, A. (coords.) *Em torno dos espaços religiosos - monásticos e eclesiásticos: actas do Colóquio de Homenagem a Frei Geraldo Coelho Dias*. Porto: IHM-UP, 17-37.

Rosendahl, Z., & Corrêa, R. L. (2006). Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551–1930. In *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Universidad de Barcelona, Vol. X, núm. 218 (65), 1 de agosto de 2006. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-65.htm> Acesso em 31 de jan. de 2019.

Sales Souza, E. (2014). A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa. In Gouveia, A. C., Barbosa, D. S., Paiva, J. P. (coords.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 175-195.

Simplício, M. D. V. (2020). Évora: origens e evolução de uma cidade medieval. In *Geografia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*. Porto, I Série, 19.

Torres-Londono, F. (2006). As constituições do arcebispado da Bahia de 1707 ea presença da escravidão. In *VI Jornada Setecentista. Conferências & Comunicações. Curitiba: Cedope*, 275-282.

Urbano, L. (2007). A propósito de Évora. Ideologia religiosa e arquitectura nos conventos femininos. In *Monumentos: Revista semestral de edifícios e monumentos*, (26), 38-45.

Xavier, A. B., Olival, F. (2018). O Padroado do rei de Portugal: fundamentos e práticas. In Xavier, A. B., Palomo, F., Stumpf, R. (Eds.), *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): dinâmicas imperiais e circulação de modelos políticos-administrativos*. Lisboa: ICS - Imprensa de Ciências Sociais, pp. 123-160.

A TEORIA DA INTERSUBJETIVIDADE EM FICHTE E HEGEL

THE THEORY OF INTERSUBJECTIVITY IN FICHTE AND HEGEL

Robson Caixeta Silva⁷⁷

RESUMO

Este trabalho tem como escopo analisar os conceitos de 'reconhecimento' e 'eticidade' como fundamentos das teorias da intersubjetividade nas filosofias de J. G. Fichte e G. W. F. Hegel. E para que se possa relacionar estas duas visões, toma-se como questão norteadora deste trabalho: na modernidade, momento em que a filosofia ficou marcada por um forte antropocentrismo, e de modo especial no idealismo alemão, no qual a figura do 'Eu' foi algo tratado como fundamento de toda a realidade, seria possível fazer uma análise das relações intersubjetivas e da importância das mesmas para o ser humano? E para tal questionamento, tem-se como hipótese a afirmação de que não apenas é possível entender melhor o fundamento dessas relações intersubjetivas, mas que também é possível tomar a intersubjetividade como traço fundamental da individualidade. Para que se possa validar tal hipótese, serão percorridos os seguintes passos: inicialmente se toma o modo como Fichte demonstra que a individualidade está intrinsecamente ligada à intersubjetividade, de maneira que o reconhecimento de um outro é essencial para que o indivíduo faça uso de sua liberdade. Isso é evidenciado na relação entre a autoposição e a autoconsciência do 'eu' na 'Doutrina da Ciência de 1794' e

⁷⁷ Universidade Federal de Goiás. Mestrando em Filosofia na linha de Metafísica e Epistemologia. E-mail: robson_caixeta@hotmail.com

no primeiro teorema do 'Fundamento do Direito Natural'. Depois, na perspectiva hegeliana da intersubjetividade, Hegel apresenta o reconhecimento como uma luta de vida ou morte na dialética do senhor-escravo da 'Fenomenologia do Espírito', em que o reconhecimento se torna um enfrentamento em busca da liberdade. No entanto, Hegel posteriormente introduz os conceitos de 'Espírito' e 'eticidade', demonstrando que a eticidade, como a esfera da vida social e da comunidade, é o lugar do reconhecimento mútuo, o que representa um avanço em relação às fases anteriores, em que o foco estava na subjetividade individual. Por fim, se mostra como a intersubjetividade e o reconhecimento desempenham papéis fundamentais nas filosofias de Fichte e Hegel, já que ambos os filósofos enfatizam a importância do reconhecimento mútuo na construção da liberdade e da ética. Para percorrer este itinerário, além da revisão bibliográfica das obras supracitadas, também se recorrerá a alguns comentadores, mas deixando o destaque para os textos dos dois filósofos.

Palavras-chave: Hegel, Fichte, Reconhecimento, Eticidade.

ABSTRACT

The scope of this work is to analyze the concepts of 'recognition' and 'ethicality' as the foundations of the theories of intersubjectivity in the philosophies of J.G. Fichte and G.W.F. Hegel. And in order to relate these two visions, the guiding question of this work is: in modern times, when philosophy was marked by a strong anthropocentrism, and especially in German idealism, in which the figure of the 'I' was treated as the foundation of all reality, would it be possible to make an analysis of intersubjective relationships and their importance for human beings? The hypothesis is that it is not only possible to better understand the basis of these intersubjective relationships, but that it is also possible to take

intersubjectivity as a fundamental feature of individuality. In order to validate this hypothesis, the following steps will be taken: firstly, we will look at how Fichte demonstrates that individuality is intrinsically linked to intersubjectivity, so that the recognition of another is essential for the individual to make use of their freedom. This is evidenced in the relationship between self-position and the self-consciousness of the 'I' in the 'Doctrine of Science of 1794' and in the first theorem of the 'Foundations of Natural Law'. Then, in the Hegelian perspective of intersubjectivity, Hegel presents recognition as a life-and-death struggle in the master-slave dialectic of the 'Phenomenology of Spirit', in which recognition becomes a confrontation in search of freedom. However, Hegel later introduces the concepts of 'Spirit' and 'ethicity', showing that ethicity, as the sphere of social life and community, is the place of mutual recognition, which represents an advance on the previous phases, in which the focus was on individual subjectivity. Finally, it shows how intersubjectivity and recognition play fundamental roles in the philosophies of Fichte and Hegel, since both philosophers emphasize the importance of mutual recognition in the construction of freedom and ethics. In order to follow this route, in addition to a bibliographical review of the aforementioned works, some commentators will also be used, but the emphasis will be on the texts of the two philosophers.

Keywords: Hegel, Fichte, Recognition, Ethicality

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo analisar os conceitos de 'reconhecimento' e 'eticidade' como fundamentos

das teorias da intersubjetividade nas filosofias de J. G. Fichte e G. W. F. Hegel. E para que se possa relacionar estas duas visões, toma-se o seguinte questionamento como norteador deste trabalho: na modernidade, momento em que a filosofia ficou marcada por um forte antropocentrismo, e de modo especial no idealismo alemão, no qual a figura do ‘Eu’ foi algo tratado como fundamento de toda a realidade, seria possível fazer uma análise das relações intersubjetivas e da importância das mesmas para o ser humano? E para tal questionamento, tem-se como hipótese a afirmação de que não apenas é possível entender melhor o fundamento dessas relações intersubjetivas, mas que também é possível tomar a intersubjetividade como traço fundamental da individualidade.

Assim sendo, para verificação desta hipótese se tomará duas perspectivas principais: primeiramente será analisado como Fichte, em sua obra “*Fundamento do Direito Natural segundo os princípios da Doutrina da Ciência*” (*Grundlage des Naturrechts*⁷⁸), demonstra que a individualidade é um conceito recíproco e comunitário, o que quer dizer que a individualidade está intrinsecamente ligada à intersubjetividade, de modo que

⁷⁸ Sempre que for citada a obra, será usada a sigla GN, levando em conta a obra original. Todavia, a paginação será seguida pela versão traduzida por José Lamego (2012).

o indivíduo é interpelado a fazer uso da sua liberdade através de um reconhecimento de um outro que lhe é exterior. Assim sendo, inicialmente se procurará demonstrar a relação existente entre as ideias de autopoção e autoconsciência do 'eu', presentes na *Doutrina da Ciência de 1794*, e como elas aparecem já no primeiro teorema do *Fundamento do Direito Natural*. Após isso, se procura analisar de modo mais específico os parágrafos 3 e 4 desta última obra, buscando neste trecho entender mais plenamente o conceito de reconhecimento, que aí se mostra intimamente ligado à discussão sobre liberdade individual e direito natural. Isso se dá por que, em Fichte, o reconhecimento refere-se à maneira pela qual os indivíduos reconhecem e respeitam a liberdade um do outro dentro de um sistema de convivência social. Fichte argumenta que, para que haja um sistema de direito justo e funcional, os indivíduos devem se reconhecer mutuamente como seres livres e autônomos.

Depois disso, num segundo momento, se analisa também a perspectiva hegeliana da intersubjetividade, a partir da obra *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), buscando-se entender como Hegel, primeiramente na apresentação da consciência-de-si, mais especificamente na famosa passagem da dialética do senhor-escravo,

apresenta o reconhecimento como uma luta de vida ou morte, na qual o reconhecimento torna-se, na verdade um enfrentamento, e por meio do qual se busca a liberdade. Todavia, vendo que esta relação não é suficiente para explicar a compreensão mais madura de Hegel sobre a intersubjetividade, logo mais à frente, por meio dos conceitos de ‘Espírito’ e ‘eticidade’, o filósofo passa a mostrar que a ‘eticidade’, como referência à esfera da vida social, da comunidade, onde os indivíduos se relacionam uns com os outros dentro de um contexto ético e institucionalizado é o lugar do reconhecimento mútuo. Essa etapa na evolução da consciência é vista como um avanço em relação às fases anteriores, onde o foco estava mais na subjetividade individual. A eticidade envolve a internalização das normas e valores da sociedade em que um indivíduo vive, bem como o reconhecimento da interdependência e da responsabilidade compartilhada, levando à uma melhor compreensão do que é o Espírito.

Crê-se que, diante destas duas posições referentes ao ‘reconhecimento’, pode-se ter clareza não somente dos pensamentos dos dois filósofos de modo isolado, mas também será possível perceber em que medida essas teorias exercem relações entre si, bem como suas diferenciações e de que

modo acrescentam novidades umas às outras. Em suma, se pretende expor como a intersubjetividade e o reconhecimento são princípios fundamentais dentro das propostas dos dois filósofos. Logicamente, já se sabe com clareza que os limites de um trabalho como este não comportam o tratamento completo de um tema tão amplo como este que se propôs analisar. Porém, ao mesmo tempo, essa limitação não invalida um tratamento pelo menos parcial do mesmo, sendo exatamente isto que se pretende fazer.

2 FICHTE: A AUTOCONSCIÊNCIA E INTERSUBJETIVIDADE

De modo inicial, pode-se dizer que Johann Gottlieb Fichte iniciou sua busca filosófica a partir do estabelecimento de um fundamento para o conhecimento humano, isto é, para a ciência, argumentando que a consciência é a fonte primária de toda a realidade. Ele propôs que a consciência é totalmente ativa na construção da realidade, em vez de ser apenas um espelho passivo da realidade. Em sua primeira obra de grande relevância, a “*Doutrina da Ciência*” (*‘Wissenschaftslehre’*) publicada em 1794, a qual é considerada uma das mais importantes contribuições de

Fichte para a filosofia, ele busca investigar como o Eu põe a realidade, de modo que inicia justamente com a noção de ‘Eu absoluto’, um princípio autoconsciente e autodeterminante que é a fonte de toda a realidade. Fichte argumenta que o Eu é o ponto de partida de toda a filosofia, de modo que tudo o que experimentamos e conhecemos é uma construção da atividade do ‘Eu’.

É claro que, na medida em que explanou sobre esta gênese da ciência e da realidade, Fichte se viu na necessidade de apresentar também a resposta para a questão de como é possível que o ‘Eu’ possa atribuir realidade ao ‘não-eu’, isto é, a tudo aquilo que existe para além do ‘Eu’. Isso se dá por que, se o ‘Eu’ ativamente determina o ‘não-eu’, este ‘Eu’ não pode agir no vazio, fazendo assim surgir a problemática acerca de como se dá a atribuição da verdade. Esta problemática desemboca exatamente na questão da fundação da ciência do prático, como é apresentado no §4 da “*Doutrina da Ciência de 1794*”. Diante do longo caminho feito por Fichte neste parágrafo da obra, vê-se como momento crucial para a compreensão do mesmo, o embate entre realismo e idealismo, os quais tentam explicar a definição da abstração, conciliando-a com a atividade do ‘Eu’, que não pode ser passiva. Todavia, as duas correntes falharam ao

tentar explicar a abstração e ao mesmo tempo manter a plena atividade do 'Eu', conforme a análise do filósofo. Assim, é o próprio Fichte que propõe uma solução para esta questão, ao dizer que o Eu só é determinado à medida que atribui a si mesmo uma determinação; mas isso só é possível a partir de um elemento que não faz parte da atividade do Eu: um 'travo' (*Anstoss – processo causal*). O conceito de 'Anstoss' é central na filosofia de Fichte e é frequentemente traduzido como 'resistência' ou 'choque', mas seu significado é mais profundo e abrange uma série de ideias interconectadas. De modo específico ao que se investiga aqui, o 'Anstoss' pode-se ser entendido como o momento em que o 'Eu' encontra uma resistência externa ou algo que o limita e o confronta com uma realidade que é diferente dele. É o encontro com algo 'outro' que não é diretamente uma extensão do 'Eu'. Essa resistência ou choque não é apenas físico, mas também se estende ao âmbito da consciência e da autoconsciência. E este conceito é fundamental porque, de acordo com Fichte, é esse encontro com a resistência externa que dá origem à autoconsciência. Quando o Eu se depara com algo que não é ele mesmo, é impelido a se distinguir desse algo e, assim, se torna consciente de sua própria existência e identidade. Essa solução é suficiente para explicar o problema da abstração e

representação, bem como o tema da passividade vinculado a ela, mas não para explicar por que o Eu assim procede. Mas somente o interesse prático da razão pode verdadeiramente elucidar a separação entre o 'Eu' e o 'não-eu', consciência de si e consciência do objeto, o que é visto como uma oposição necessária para tornar a manifestação da liberdade possível – mostrando aqui a necessidade de um 'Anstoss' (Cf. CUNHA, 2011, p. 5). Todavia, a explicação deste conceito e da fundamentação da ciência prática não avançam tanto neste sentido, mas a deixam como que apresentada.

Sabe-se que, devido a críticas, Fichte reformulou alguns de seus posicionamentos em obras posteriores, não simplesmente deixando de lado tudo o que foi colocado, mas dando uma nova ênfase a elementos que até então estavam em um segundo plano. E uma das questões que mais ganhou força foi justamente a noção da autoconsciência bem como a intersubjetividade, que na *Doutrina da Ciência* de 1794 não tinham tanta importância. E a obra que lança luzes a estas questões é justamente o '*Fundamento do Direito Natural segundo os princípios da Doutrina da Ciência*' (*Grundlage des Naturrechts*) publicada em 1796. Nesta obra, Fichte passa a argumentar que a base do direito natural, ou mais precisamente, a validade do próprio conceito de direito, deriva

do fato de ser uma condição da relação intersubjetiva, que por sua vez é condição para a formação da consciência. Considerando que a consciência é uma realidade inegável, o direito está intrinsecamente ligado à posição desse fato fundamental, e, portanto, tanto o seu conceito quanto o seu objeto central, isto é, a comunidade política, são justificados de forma inata pela própria existência da consciência. Todavia, é preciso entender melhor o que isso significa e como é elaborado por Fichte, para que se possa compreender assim o conceito de intersubjetividade.

Inicialmente, vê-se que Fichte pretende explicar em sua obra por que “um ser racional finito não pode pôr-se a si mesmo sem se atribuir a si próprio uma atividade causal livre.” (GN, §1, p. 23). E, justamente aí, já se pode perceber que, de um certo modo, o filósofo pretende explorar a partir de um tema que já havia aparecido na sua primeira obra de 1794. Isso acontece porque quando se aponta que o ‘Eu’ se aliena de si mesmo, o que, por sua vez, é uma condição para que a liberdade do ‘Eu’ seja manifestada, dá a entender justamente o que foi dito a respeito do travo (*Anstoss*), já que, neste momento, trata-se de saber por que, afinal de contas, nos termos do *Fundamento do direito natural*, por que o ser racional finito não pode se pôr a si mesmo sem se atribuir

liberdade, por que depende de algo que não seja ele mesmo. Então, para que se possa entender este argumento do teorema I, pode-se apontar que a ideia principal demonstra que quando se representa um mundo que está para além do 'Eu' intuído por ele, vê-se que essa representação implica a ideia de liberdade, uma vez que sem ela não haveria a consciência em relação ao objeto – essencialmente, isso sustenta que a noção de um ser racional e não-livre é contraditória. Enquanto ser racional e finito, este 'Eu' pensa e representa um mundo que é diverso dele, um mundo que ele intui. Mas essas intuições então geradas são pensadas como não dependentes dele, como externas, já que “os objetos são objetos unicamente porque, e na medida em que, não devem existir por via da livre atividade do Eu.” (GN, §1, p. 26). Em outras palavras, os objetos só são objetos porque não surgem apenas através da atividade livre do eu. Isso significa que a "consciência de objeto" requer uma separação entre a consciência e o objeto, entre a ação livre do eu (no sentido absoluto) e a atividade condicionada.

Deste modo então, na formulação da '*Doutrina da Ciência*' de 1794, pode-se considerar que antes que algo possa ser posto no 'Eu', é necessário que o próprio 'Eu' seja posto. Assim, o ato livre de posição do eu, isto é, a

espontaneidade do ‘eu penso’ condiciona qualquer outro conteúdo de pensamento. Então, a apresentação do teorema I no ‘*Fundamento do direito natural*’ é construída sobre a ideia de que a intuição, como consciência de objeto, e a liberdade, que é a consciência de si, são como que dois extremos de um movimento oscilante dentro da razão. Em outras palavras, a prova desse teorema depende da noção de que a razão está sempre em um movimento entre a percepção objetiva e a consciência do ‘Eu’, sendo essa oscilação afetada pela maneira como a imaginação distorce a compreensão de sua verdadeira natureza. Essa tese, que é discutida na ao longo da primeira obra é retomada de modo rápido no ‘*Fundamento do direito natural*’, quando Fichte diz que a atividade livre é uma causalidade sobre os objetos e a intuição é uma “atividade causal suprimida, a que o ser racional voluntariamente renunciou.” (GN, §1, p. 25).

Portanto, o primeiro teorema do “*Fundamento do direito natural*”, o qual considera que o ser racional não pode se pôr sem se atribuir uma livre causalidade, retoma o que foi iniciado na “*Doutrina da Ciência*”, sobretudo no que diz respeito ao prático. E, com essa vinculação entre as duas obras, pretendeu-se primeiramente deixar claro que o tema da autoconsciência está vinculado ao da intersubjetividade, de

modo que não se poderia deixar um dos dois pelo caminho em detrimento do outro. Assim, Fichte não abandonou o que havia proposto em sua primeira obra, mas agora pôde dar uma nova ênfase a algo irá adquirir a partir de agora uma importância singular. coloca como muito importante. Então, a partir de agora se deseja entender melhor a questão da intersubjetividade, mas não como uma negação da autopoisição do Eu e de sua autoconsciência, mas na verdade uma melhor compreensão dela, como fez o próprio filósofo.

2.1 A intersubjetividade como fundamento da razão

Tendo sido apontados alguns dos elementos fundamentais do pensamento de Fichte, pretende-se agora adentrar um pouco mais no modo como o filósofo apresenta sua doutrina da intersubjetividade, o que aparece, de modo especial, no segundo e terceiro teoremas da obra *“Fundamento do Direito Natural segundo os princípios da Doutrina da Ciência”*. É claro que tal conceito tem como pressuposto o que está presente no primeiro teorema da obra, isto é, a necessidade de que ser racional, para se pôr, deva atribuir uma livre causalidade. Por isso, o próximo passo que se dá é justamente na busca de se entender essa liberdade,

que é vista no segundo teorema como oriunda da admissão, por parte do ‘Eu’ ou do sujeito racional finito, da existência de outros seres racionais fora de si, no mundo sensível. E é justamente isso que deve ser atingido, para que só então se entenda como se dá o reconhecimento pleno deste outro, que está ‘fora de si’.

Assim sendo, adentrando agora de um modo mais direto no texto de Fichte, junto do conceito de liberdade, que é fundamental para que o sujeito racional finito possa se pôr, o filósofo explana que: “O ser racional finito não pode atribuir-se a si próprio uma atividade causal livre no mundo sensível sem a atribuir também a outros e, portanto, sem admitir outros seres racionais finitos fora de si.” (GN, §3, p. 37). Com isso, Fichte pretende demonstrar justamente que a estrutura intersubjetiva da razão finita, isto é, do indivíduo, exige o reconhecimento da existência de outros seres racionais, ou em outras palavras, o reconhecimento do outro é um imperativo para que a própria consciência do ‘Eu’ possa existir. Todavia, é preciso entender melhor como se dá esta vinculação entre liberdade e reconhecimento, o que é apresentado agora do seguinte modo:

O ser racional não pode pôr-se como tal a

menos que sobre ele tenha lugar uma exortação [*Aufforderung*] para agir livremente, de acordo com I-IV. Mas se sobre ele tem lugar uma tal exortação, então tem de pôr fora dele necessariamente um ser racional como a causa da dita exortação e, portanto, tem de pôr em geral um ser racional fora dele, de acordo com V. (GN, §3, p. 47-48).

Entende-se aqui que o indivíduo racional não pode se pôr sem que haja um apelo à esta ação livre, e este apelo, ou exortação, deve vir de fora. Assim sendo, neste momento, o conceito chave que norteia a intersubjetividade de Fichte é justamente esta exortação, ou interpelação: "*Aufforderung*". Este conceito implica que, para alcançar a liberdade, a consciência deve reconhecer a própria liberdade como uma característica sua, e isso só pode ser feito ao identificar a própria liberdade enquanto como algo visível, isto é, através de outra pessoa, e nisto residirá o reconhecimento. Além disso, é exatamente por que o sujeito, à medida que reconhece o outro como um ser racional, é também desafiado a definir os limites da sua própria liberdade em relação aos outros, de modo que a interpelação (*Aufforderung*) é caracterizada também como uma limitação externa (trazendo novamente a ideia do '*Anstoß*'), que estimula o indivíduo a

exercer sua própria liberdade e se autodelimitar.

Todavia, deve ficar claro que essa influência não é algo forçado, uma vez que é com liberdade que se decide agir ou não em resposta à interpelação (*Aufforderung*) do outro. O ponto central aqui é a ideia de uma causalidade reciprocamente livre, já que se a interpelação do outro determinasse completamente a ação do 'Eu', este não estaria exercendo sua própria causalidade livre. Isso significaria até mesmo dizer que a consciência do eu é um mero reflexo da consciência do objeto. Portanto, de maneira livre e racional, aquele que recebe tal influência se torna ciente de sua própria capacidade de agir livremente, e esse processo de mútua autolimitação da liberdade, realizado sem coerção, é interpretado como uma relação realmente válida, já que o ser humano só se manifesta como uma subjetividade quanto está inserido nesta relação que, por sua vez, é a própria relação intersubjetiva (Cf. ROSA, 2022, p. 04).

Portanto, de modo sucinto, pode-se dizer que neste segundo teorema fica claro que a intersubjetividade em Fichte desempenha dois papéis cruciais. Em primeiro lugar, ela é o alicerce da razão, pois a consciência de si não pode existir sem a pressuposição da presença do outro como ser racional; em segundo lugar, a intersubjetividade se mostra também

como uma tarefa da razão, já que os outros seres finitos racionais também são seres livres. Isso indica que essa existência do outro como ser livre é essencial para a própria consciência do 'eu', de modo que essa liberdade de não impõe limites que restrinjam a liberdade do 'eu' – em vez disso, ela se mostra como um limite que abre possibilidades para a interação da vida. Esse limite é ao mesmo tempo, um apelo para a ação, pois representa outra forma de liberdade que convoca o 'eu' a agir na medida em que também é uma liberdade diferente desta liberdade 'minha'.

Entretanto, deve-se levar em conta que, no segundo teorema, foi apenas apresentada, a existência e necessidade da intersubjetividade. Mas é no terceiro teorema que a reflexão fichteana irá se aprofundar, ao apresentar como se dão as relações intersubjetivas, isto é, como acontecem e quais são os pressupostos para aquilo que o filósofo nomeia como uma relação 'jurídica'. Sabendo disso, para que se possa adentrar de modo direto nesta questão, se toma o que Fichte apresenta no início §4, quando passa a discutir exatamente sobre a relação que passa a existir a partir desse reconhecimento apontado no parágrafo anterior; nas palavras do próprio filósofo: "O ser racional finito não pode admitir a existência de outros seres racionais finitos fora de si sem se

pôr com eles numa relação determinada, que se chama relação jurídica.” (GN, §4, p. 50). Já aqui percebe-se que o intuito, a partir de agora, é justamente perceber a necessidade de que, diante do reconhecimento do outro, se estabeleça uma relação para com ele. Portanto, é justamente para a descrição de como acontece esta relação entre dois seres racionais finitos que o filósofo se dedicará a partir de agora.

Desta maneira, o primeiro elemento que deve ser levado em conta nesta relação é o modo como o sujeito é interpelado pelo outro sem que perca a sua liberdade. Segundo Fichte, isso é resguardado pelo fato de que o sujeito já faz sua diferenciação do outro. Ele afirma que “o sujeito tem de se diferenciar, mediante oposição, do ser racional que, na sequência da demonstração antecedente, admitiu fora dele.” (GN, §4, p. 50). Isso se dá porque que o sujeito, ao se diferenciar, reconhece que tem o poder de agir por si mesmo, mas também reconhece que há ‘influências externas’ que o afetam (pois ele pôs a si mesmo, como pôs um ser fora de si como fundamento do nele acontece). Então, para ser verdadeiramente livre, o sujeito deve ser capaz de distinguir o que está sob seu controle e o que está fora dele. Isso significa que o sujeito age tanto por influências externas quanto por sua própria escolha. A liberdade do sujeito está na capacidade de

tomar decisões dentro das limitações impostas por essas influências externas, tornando-se assim o único responsável por suas ações.

Mas o sujeito realizou uma escolha dentro desta esfera que lhe foi assinalada; deu-se a si próprio, de modo absoluto, a determinação mais precisa que delimita o seu atuar. O fundamento desta última determinação da sua atividade causal reside unicamente nele. Só assim pode o sujeito pôr-se como ser absolutamente livre, como fundamento exclusivo de algo, só assim pode separar-se completamente do ser livre que lhe é exterior e atribuir-se apenas a si próprio a sua atividade causal. (GN, §4, p. 51).

E, com isso, logo de início já se resguardou a liberdade e pura atividade do 'Eu'; todavia, Fichte trata de resguardar ainda mais isto ao dizer que: "Nesta diferenciação por oposição, o conceito de si próprio como ser livre e o conceito de um ser racional que lhe é exterior, igualmente como um ser livre, são determinados e condicionados reciprocamente pelo sujeito." (GN, §4, p. 51). E isso é colocado justamente pelo fato de que não se pode falar de uma oposição colocando-se os opostos de modo equiparado no mesmo momento de reflexão. Assim, o sujeito reconhece que o outro indivíduo é

livre e poderia ter escolhido de maneira a limitar a sua liberdade, de modo que, este sujeito percebe que a liberdade do outro indivíduo foi limitada por escolha própria, o que significa que a liberdade do sujeito também foi limitada pela ação do outro. Portanto, essa autolimitação do outro indivíduo é fundamental para o conhecimento mútuo entre eles, já que essa relação entre seres livres é uma interação recíproca baseada na razão e na liberdade e nenhum indivíduo pode reconhecer ou tratar o outro como um ser livre se ambos não se tratam reciprocamente dessa maneira.

Tendo posto isto, Fichte passa a explicar que algumas consequências práticas, ou corolários, advêm dessa relação intersubjetiva. A primeira delas é a de que “só posso exigir que um determinado ser racional me reconheça como um ser racional na medida em que eu próprio o trate como tal.” (GN, §4, p. 54). Isso significa que quando a consciência do sujeito e a consciência da outra pessoa se fundem em uma única consciência compartilhada, essa consciência comum os permite reconhecer mutuamente a racionalidade. Portanto, se a outra pessoa deseja ser vista como alguém que age de acordo com a razão, pode-se argumentar com ela e fazê-la concordar que também reconhece a racionalidade do ‘eu’, pois isso faz parte de um entendimento compartilhado. Então, na

medida em que o sujeito trata o outro como um ser racional e livre, oferece a este outro as condições para que reconheça o sujeito do mesmo modo.

Além disso, outra consequência que decorre do conceito de intersubjetividade e é apontada por Fichte é a de que: “eu tenho de exigir a todos os seres racionais que me são exteriores que, em todos os casos possíveis, me reconheçam como um ser racional.” (GN, §4, p. 55). E, com isso, o filósofo está arguindo que, se a autoconsciência não pode existir sem a consciência do ‘eu’ da sua própria individualidade, tal ideia tem de se mostrar também como recíproca, ou seja, só faz sentido quando é considerada em relação a outra pessoa, que também é racional. Deste modo, a autoconsciência e a individualidade só podem ser plenamente compreendidas quando são reconhecidas e confirmadas por outro ser racional, sendo assim um imperativo para o ‘eu’ tal reconhecimento.

Diante das consequências postas, naturalmente ainda se coloca em evidência a ideia de igualdade, que está presente em qualquer relação entre dois seres racionais, uma vez que “o que é válido entre mim e C é válido entre mim e qualquer indivíduo racional com o qual entre em interação.” (GN, §4, p. 61). Isso significa que, do mesmo como um sujeito

se coloca como indivíduo, é também assim que poderá requisitar a todos os seres racionais com os quais tem contato que, em todos os casos em que haja relações, reconheçam este sujeito como um ser racional. Por conseguinte, isto também deve ser colocado como um postulado do 'eu' dirigido aos todos os outros, uma vez que se há o reconhecimento de todos como seres racionais livres, essa relação estabelecida se estende a todos os casos de aplicação possíveis, além de ela pode ser descoberta simplesmente pela análise deste ato de autoposição, já que todos são racionais.

Por fim, diante de todos estes corolários, pode-se dizer que: “a conclusão produziu-se já. - Tenho de reconhecer o ser racional que me é exterior em todos os casos como ser racional: quer dizer, tenho de limitar a minha liberdade pelo conceito da possibilidade da sua liberdade.” (GN, §4, p. 63). Assim, mesmo sabendo que cada um dos elementos que compõe a teoria da intersubjetividade foi apresentado de modo muito breve, é inegável a importância dos conceitos de autoposição, razão, liberdade e reconhecimento. A conclusão a que se chega é justamente que essa relação entre seres racionais deve acontecer de modo que cada um limite a sua liberdade pelo conceito da possibilidade da liberdade do outro, na condição de que este limite igualmente a sua liberdade

pela do outro. E essa limitação tem como fundamento não uma decisão aleatória, mas a própria razão a reivindica, como foi explanado. Por isso mesmo, a relação intersubjetiva é fundamental para a razão, mas ao mesmo tempo é também uma tarefa dela estabelecer essa relação, intitulada por Fichte como relação jurídica.

3 A INTERSUBJETIVIDADE NA FILOSOFIA HEGELIANA

Tendo entendido como Fichte apresentou sua doutrina da intersubjetividade, ainda que de modo sucinto, vê-se agora a possibilidade de buscar a compreensão deste mesmo conceito na filosofia hegeliana. E, desde este primeiro momento, deixa-se claro que é possível constatar que também nos escritos hegelianos pode-se encontrar conceitos bem próximos para os quais apontou Fichte, a saber, o reconhecimento mútuo e posteriormente as relações que se estabelecem entre os sujeitos. Todavia, será possível perceber que simplesmente o aparecimento destes conceitos não significará que Hegel está apenas retomando a imagem fichteana de intersubjetividade. Na filosofia hegeliana, esse primeiro contato entre duas consciências não se dá como simplesmente um reconhecimento perfeito, mas se mostrará

como um enfrentamento, no qual cada indivíduo busca a sua própria liberdade, gerando aí uma luta de vida ou morte – o que já leva a perceber a grande dissemelhança entre os dois pensadores. Além disso, outra objeção que pode ser colocada de início é que Hegel não simplesmente coloca um ‘Eu’ absoluto como sujeito em toda sua teoria, mas seu conceito de sujeito é essencialmente relacional – quando se fala de um sujeito, fala-se de algo que sempre já está numa relação, seja com os objetos, com um mundo ao qual pertence, mas sobretudo com outras consciências. (Cf. KLOTZ, 2010, p. 141).

Assim sendo, a referência que será levada em consideração para falar da intersubjetividade no pensamento hegeliano é justamente a “*Fenomenologia do Espírito*”⁷⁹ de 1807, que é tido como o primeiro grande trabalho publicado do Hegel. De modo mais específico, o primeiro momento, em que se pode observar o desenvolvimento de tal conceito, está exatamente na passagem em que a consciência, depois de ‘suprassumir’ as figuras da ‘certeza sensível’, da percepção e da ‘força e entendimento’, chega à ‘verdade da certeza de si

⁷⁹ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. Doravante ao se tratar da edição brasileira (2014), será designada como FE, seguida do número do parágrafo e da página.

mesma', isto é, no capítulo intitulado "Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão".

Neste primeiro momento, a tese principal de Hegel acerca da intersubjetividade é que no momento em que a consciência sai para fora de si mesma, há um movimento do reconhecimento, que é fundamental para a consciência-de-si, já que: "A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido." (FE, §178, p. 142). Sabendo desta necessidade da consciência-de-si de ser reconhecida, vê-se que nesse encontro de duas consciências há como que uma simetria, isto é, as duas consciências ao se defrontarem acabam por se reconhecerem como iguais, de modo que uma vê a si mesma em seu 'outro'. Nas palavras do próprio filósofo

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela supassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro. [...] Mas esse movimento da consciência-de-si em relação a uma outra consciência-de-si se representa, desse modo, como o agir de uma (delas). Porém, esse agir de uma tem o duplo sentido de ser

tanto o seu agir como o agir da outra; pois a outra é também independente, encerrada em si mesma, nada há nela que não seja mediante ela mesma. (FE, §181-182, p. 143)

Todavia, o problema deste reconhecimento é que ele não permanece simétrico, mas acaba transformando-se em desigualdade. Isso se dá justamente por que até este momento Hegel diz que tudo que existia para além da consciência-de-si era visto como objeto para ela, de modo que ela aniquilava tais objetos em busca da satisfação de seu desejo. Mas quando ela se depara com esta outra consciência, acaba percebendo que este objeto se comporta como ela, e ao invés de um simples reconhecimento, há na verdade um estranhamento entre as consciências. Hegel postula que, no conceito do reconhecimento, que é a duplicação da consciência tal como ela se manifesta para a própria consciência-de-si, tem como resultado a desigualdade: “Esse processo vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas [as consciências-de-si] ou o extravasar do meio-termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece.” (FE, §185, p. 144).

Tendo dito isso, a partir dessa desigualdade, acontece

uma luta de vida ou morte, a qual não pode ser evitada, já que “devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si.” (FE, §187, p. 145). Isso porque é somente quando põe a própria vida em risco que a consciência-de-si pode comprovar sua liberdade, já que inicialmente o encontro entre as duas consciências é vivido como uma restrição de uma pretensa liberdade incondicional; assim, ao forçar o reconhecimento do outro, garante-se a sua própria independência. Então, “assim como arrisca sua vida, cada um deve igualmente tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio.” (FE, §187, p. 145).

Todavia, se este confronto fosse até o fim, não haveria reconhecimento, já que uma das consciências seria eliminada, restando à outra apenas o isolamento. Deste modo, diante do medo da morte, uma das consciências ‘recua’ e, visando salvaguardar valor da própria vida, aceita a dominação da outra. É claro que, neste momento não há um verdadeiro reconhecimento, isto é, um mútuo não há reconhecimento, pois o resultado que se tem é justamente uma relação entre uma consciência senhoril e a outra consciência servil, ou nas palavras de Hegel: “[...] são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o

ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo.” (FE, §189, p. 147).

Conforme explana Flickinger (cf. 2022, p. 233), neste relacionamento entre o senhor e o escravo, a consciência que domina deve estar ciente de que a outra, que está sob seu domínio, pode sentir desprezo e resistência em relação a essa posição superior. Para lidar com essa situação, o senhor tem à sua disposição várias abordagens, como o uso da força, ameaças de punição ou tentativas de persuasão. No entanto, é importante para o senhor entender que essa hierarquia está constantemente sob ameaça, pois depende do reconhecimento e aceitação por parte do servo. O senhor percebe ao longo do tempo que sua autoridade está fundamentada no fato de ser reconhecido e aceito pelos servos, apesar de inicialmente desejar apenas dominar. Isso revela que o domínio, na sua essência, é uma forma de dependência social, em que a posição superior do senhor é mantida pelo reconhecimento do servo. Assim, a essência do senhor é o inverso do que ele pretende, já que sua verdade é a consciência servil: a verdade da certeza de si mesmo não se encontra nele, mas no servo. A escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se o contrário do que é imediatamente,

ou seja, se converte em dependência, e a consciência que era dependente se converterá em verdadeira independência.

Observado, ao mesmo tempo, este mesmo movimento do ponto de vista da consciência servil, isto é, do escravo, vê-se que para ele o senhor é a essência, a consciência independente e, por isso, é a verdade (cf. FE, §194, p. 149). O escravo, ao ter ‘tremido’ em sua totalidade ao sentir medo diante do senhor absoluto, a morte, acaba por se submeter a ‘trabalhar’ o mundo objetivo para o senhor, para que este possa gozar e possuir o mundo. Todavia, ao servir o senhor, trabalhando a coisa, a consciência que era escrava está trabalhando também a si mesma, já que ela suprassume a coisa sem destruí-la. Deste modo, o escravo acaba formando-se a si mesmo ao formar as coisas, e também imprime no ser essa forma que é da consciência-de-si: é a si mesmo que ele encontra em sua obra, e o trabalho transforma a servidão em autoformação. Portanto, por meio desta atividade formativa, isto é, o trabalho, a consciência servil atinge a intuição do ser independente como sendo a si mesmo, pois vê-se a si mesma no mundo que constrói. Ao trabalhar a coisa, o escravo não nega a coisa, mas ele nega a sua própria negatividade, isto é, o medo, e ao fazer isso liberta-se: através da combinação de trabalho e medo da morte o escravo percebe que é

essencialmente livre (cf. FE, §195, p. 149).

Assim, ao final desta relação entre senhor e escravo, aquele que era o servo vê-se como livre e por isso independente de seu senhor. Já o senhor se descobre como totalmente dependente, já que sua verdade está naquele que era servo. Todavia, os problemas desta relação assimétrica não foram ainda resolvidos, já que a consciência-de-si, tendo se formado no trabalho e sendo então livre, ainda não conseguirá alcançar o que desejava ao buscar sua liberdade, fato comprovado pela figura subsequente da obra, a consciência infeliz. Deste modo, a teoria da intersubjetividade hegeliana na *'Fenomenologia do Espírito'* não pode se encerrar neste momento, mas terá ainda um momento de plenitude para sanar as dificuldades deste primeiro enfrentamento entre as duas consciências.

3.1 A intersubjetividade como eticidade: a importância do conceito de *'Espírito'*

Sabendo da assimetria das relações apresentadas por Hegel até o momento, caso permanecessem enraizadas nesta estrutura desigual e sempre sujeitas a ameaças, seria difícil estabelecer relações intersubjetivas estáveis. Para alcançar

essa estabilidade nas relações, é necessário que haja um reconhecimento mútuo, de modo que o risco constante de ameaça seja evitado. A pergunta então é: como é possível garantir esse reconhecimento mútuo? Como se verá a partir de agora, Hegel argumenta que cada indivíduo deve estar disposto a aplicar a si mesmo o mesmo padrão que exige dos outros. Essa atitude deve ser mantida mesmo em situações em que o indivíduo não tem conhecimento completo das condições objetivas que envolvem suas ações. Em outras palavras, para garantir a reciprocidade do reconhecimento e estabelecer estruturas sociais estáveis, as pessoas devem aceitar para si mesmas as mesmas expectativas e padrões que impõem aos outros, independentemente das circunstâncias específicas em que se encontram (cf. FLICKINGER, 2022, p. 234).

O momento específico, no qual Hegel apresenta este conceito de intersubjetividade a partir de uma consciência de um modo mais maduro é exatamente na figura do 'Espírito', onde a 'eticidade' se mostra como o ponto culminante. É claro que, para se compreender exatamente o que Hegel quer dizer com este termo, pode-se notadamente fazer referência ao primeiro momento em que o filósofo começa a apresentar esta figura, antes mesmo de discorrer sobre a figura do senhor-

escravo, quando ele diz que o espírito é “essa substância que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essente – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu.” (FE, §177, p. 142). Assim, este conceito de espírito, tal como é colocado neste ponto na *Fenomenologia do Espírito*, evidencia que a sua realização se dá numa comunidade, na medida em que essa possibilita uma identidade normativo-geral e, junto a isso, uma generalidade que é efetuada na vida das pessoas (cf. KLOTZ, 2010, p. 145).

Deste modo, Hegel dirá que o espírito é a comunidade, na qual aquela consciência-de-si individual, depois de percorrer o itinerário que apresenta a *Fenomenologia*, emerge agora em sua verdade para si mesma, como essência ética consciente, e como essência para a consciência. E, a partir de agora, o espírito se coloca como relacionado aos indivíduos enquanto é como que um reflexo deles, mas, ao mesmo tempo, é também é em si sua substância, já que os abarca em si mesmo. Dizendo de outro modo, como uma substância efetiva, o espírito é um povo; mas ao mesmo tempo, enquanto consciência efetiva, ele indica também um cidadão deste povo (cf. FE, §447, p. 302).

Assim sendo, a compreensão da subjetividade na

filosofia de Hegel se baseia justamente neste conceito de uma comunidade ‘ética’, que está envolvida numa prática normativa. É interessante perceber que, neste contexto, Hegel descreve essas normas e valores da comunidade como sendo a ‘substância’ que se manifesta nas ações dos indivíduos. Isso implica que o conteúdo das normas sociais existe antes mesmo da vontade e das ações individuais; isso indica que as pessoas percebem esse conteúdo como algo que não é moldado por suas escolhas pessoais. Portanto, as normas que ordenam o modo como se dão as relações dos indivíduos têm a característica de serem uma espécie de ‘ser’ subjacente às ações individuais, algo que está presente e influencia as ações das pessoas independentemente de sua vontade (cf. KLOTZ, 2010, p. 145).

Tendo posto tudo isto, Hegel ainda acrescenta que, entendendo o conceito de comunidade, uma ação ética deve ter um conteúdo substancial, ou seja, deve ser abrangente e aplicável a todos. Portanto, essa ação ética só pode se relacionar com o Singular total, ou seja, com a totalidade como um todo universal. Além disso, não se trata simplesmente de prestar um serviço que proporcione felicidade completa a essa totalidade singular, pois isso seria apenas uma representação, uma vez que tal serviço, como uma ação direta e eficaz, só

resultaria em algo singular para essa totalidade. Também não se trata de um serviço como a educação, que efetivamente tome essa totalidade singular como objeto e, por meio de um conjunto de procedimentos cuidadosos, a transforme em sua obra. Em resumo, a ação ética deve ser ampla, universal e não se limitar a proporcionar felicidade singular ou a moldar essa singularidade de maneira específica. Mas isso não significa ignorar a singularidade, mas sim perceber que ela também é abarcada pela totalidade (cf. FE, §451, p. 304)

Em suma, se antes foi apontada uma complexa problemática causada pelo estranhamento que brota no reconhecimento entre duas consciências, neste momento do 'Espírito' Hegel aponta para a mais íntegra unidade, de um 'eu que é nós' e um 'nós que é eu'. Desta maneira, na eticidade de um povo se manifesta justamente a comunidade que, ao mesmo tempo que abarca e supõe seus indivíduos, os direciona em como devem agir, por meio da norma moral, sendo assim entendida como uma comunidade ética. Com toda a certeza se entende que esta breve apresentação da figura do 'espírito', enquanto eticidade, não é mais que um simples apontamento de tudo aquilo que Hegel se propôs a discutir, deixando de fora muitos, tais como o mundo ético, a lei humana, a cultura, bem como tantos outros elementos

colocados. Mas levando em conta que se tinha o desejo de entender como seria possível que o reconhecimento da consciência pudesse estabelecer uma reconciliação entre a consciência-de-si e seu outro, julga-se que isto foi apontado no momento em que chegou na comunidade ética.

4 CONCLUSÃO

Após analisar o conceito de intersubjetividade no pensamento de Fichte e Hegel, pode-se perceber algumas questões importantes. Primeiro, pode-se concluir com Fichte que, ao entender-se como um sujeito racional, o 'eu' sempre deve reconhecer qualquer pessoa que encontrar também como um outro ser racional, ou seja, deve que aceitar que sua própria liberdade é limitada pelo fato de que essa outra pessoa também tem a possibilidade de ser livre. Isso significa que se deve respeitar a liberdade dos outros da mesma forma que se espera ser respeitado. E é exatamente por isso que, deste modo, fica mais fácil entender o que Fichte quer dizer quando, na '*Doutrina da Ciência*', indica que a reflexão tem de partir da parte teórica, mas que não é a faculdade teórica que possibilita a prática, e sim a faculdade prática que torna possível a teórica. Isso se dá por que somente sob a condição

da posição de um não-eu torna-se possível a consciência-de-si da atividade como livre. E essa liberdade se dá justamente pelo reconhecimento, o qual é entendido pelo filósofo como eticidade.

Aqui se tem a possibilidade de relacionar esta mesma ideia com a filosofia hegeliana, já que Hegel também parte de uma imagem de autoconsciência, ainda que essa consciência-de-si acabe por transformar num primeiro momento o reconhecimento em enfrentamento e senhoria e escravidão. Deste modo, Hegel defende que a autoconsciência se refere originariamente também a um 'eu puro', e assim, justamente pela sua essência, está oposto a toda esfera de objetos. É claro que, posteriormente o filósofo passa a apresentar as relações de intersubjetividade a partir de uma consciência coletiva, isto é, o Espírito, o qual leva a se referir a algo mais abrangente que envolve os valores e aspectos mais práticos.

Assim, demarcando algumas diferenças entre os dois filósofos, pode-se dizer que Hegel poderia ver o pensamento fichteano apenas como uma espécie de 'direito abstrato', enquanto que para ele a eticidade é central, pois ela abarca os dois tantos os aspectos práticos quanto abstratos. Enquanto Fichte enfatiza a atividade do 'eu' e a liberdade individual, na intersubjetividade, Hegel a vê como um processo dialético em

que os sujeitos se reconhecem mutuamente e que está profundamente ligado ao desenvolvimento histórico e social. Hegel também coloca uma ênfase maior na igualdade e no reconhecimento mútuo entre os sujeitos na intersubjetividade.

Por fim, entende-se agora que discussão entre Fichte e Hegel sobre a doutrina da intersubjetividade não se trata apenas de uma discussão marginal, já que em ambos os filósofos se trata de um elemento determinante em seus pensamentos. Possivelmente, a diferença essencial entre os dois pensadores reside simplesmente na concepção de como a intersubjetividade se forma e como ela funciona, já que Fichte a vê como uma extensão da autodeterminação individual, mas ao mesmo tempo como sua possibilitadora, enquanto que Hegel a vê como um processo dialético de reconhecimento mútuo que desempenha um papel fundamental na construção da consciência-de-si, que depois é entendida como Espírito. Em última análise, essa discussão entre Fichte e Hegel sobre a intersubjetividade destaca a riqueza e a complexidade dessas reflexões sobre as relações humanas, a liberdade individual e a construção da própria realidade. Como se pontuou desde o início, não houve ao longo deste texto nenhuma pretensão de discutir de um modo mais extenso estas questões, mas apenas apresenta-las. Por

isso, crê-se que há ainda muitas possibilidades para futuras pesquisas sobre esta temática e com certeza elas se fazem necessárias devido à grande importância de tudo o que aqui foi apresentado.

REFERÊNCIAS

CUNHA, J. G. M. *Intersubjetividade e modo de exposição no 'primeiro' Fichte*, **Revista de Estud(i)os sobre Fichte** [Online], v. 2, p. 1-16, inverno de 2011. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ref/336>. Acesso em: 01 ago. 2023

FICHTE, J. G. A Doutrina da Ciência de 1794, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, in: Fichte (Os Pensadores), São Paulo: Abril Cultural 1984, pp. 35-176

FICHTE, J. G. **Fundamento do direito natural segundo os princípios da Doutrina da Ciência**. Tradução e notas de José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

FLICKINGER, Hangs-Georg. As origens da Teoria de Reconhecimento de G. W. F. Hegel. In: BAVARESCO, A.; PONTEL, E.; TAUCHEN, J. **Tangências do indizível: Festschrift** em homenagem a Ricardo Timm de Souza. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

KLOTZ, H. C. Subjetividade no idealismo alemão. In: **Revista**

Inquietude, Goiânia, vol. 1, n. 1, p. 145-162, jan./jul. 2010, p. 149.

ROSA, B. J. *Doutrina da intersubjetividade: de Fichte e Hegel até Honneth. Intuitio*. Porto Alegre, v. 15, n. 1, p. 1-14, jan-dez. 2022. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15448/1983-4012.2022.1.43575>. Acesso: 01 ago. 2023.

**A NATUREZA DO MINISTÉRIO PETRINO E O PAPEL DO BISPO
DE ROMA NA *COMMUNIO ECCLESiarUM***

**THE PETRINE MINISTRY'S NATURE AND THE ROMAN
BISHOP'S ROLE IN THE *COMMUNIO ECCLESiarUM***

Matheus Soares Moraes⁸⁰

Prof. Me. Robson Adriano Fonseca Dias Silva⁸¹

RESUMO

A Simão Pedro, apóstolo destacado por Jesus, é confiado um ministério singular na vida e na missão da Igreja: o ministério petrino. Instituído pelo próprio Senhor, este ministério continua a exercer na história aquilo que lhe é próprio, ou seja, Pedro e os seus sucessores, pelo múnus que receberam, exercem um serviço em função da comunhão eclesial. O presente artigo pretende, à luz do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), evidenciar esse ofício ministerial, que, exercido pelo Bispo de Roma, em consonância com o testemunho do martírio de Pedro e por conservar a sua *cathedra*, é reconhecido por ser o elo visível da Igreja Católica. Por tanto,

⁸⁰ Seminarista graduando do curso de Teologia do Seminário Maior Dom José André Coimbra, Patos de Minas – Minas Gerais.

⁸¹ Graduando em Psicologia pela ALIS-Itabirito; Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF - (2007); especialista em Ciência da Religião também pela UFJF (2004); formado em Teologia pelo Instituto de Teologia São José, Mariana (2002); e licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1998).

veremos como o Bispo de Roma é o sucessor de Pedro, e que, apesar de suas fragilidades humanas, tem um papel decisivo em prol da *communio ecclesiarum*.

Palavras-chave: Apóstolo Pedro; Sucessores de Pedro; Comunhão.

ABSTRACT

Simon Peter, apostle highlighted by Jesus, is entrusted to a unique ministry in the life and mission of the Church: the Petrine ministry. Instituted by the Lord himself, this ministry continues to exercise in history what is proper to it; that is, Peter and his successors, through the office they received, exercise a service in function of the ecclesial communion. Enlightened by the Second Vatican Ecumenical Council (1962-1965), this article intends to highlight this ministerial office, which, exercised by the Bishop of Rome, for being aligned with the testimony of the martyrdom of Peter and for preserving his *cathedra*, is recognized as the visible bond of the Catholic Church. Therefore, we will see how the Bishop of Rome is the successor of Peter, and that, despite his human frailties, has a decisive role in favor of the *communio ecclesiarum*.

Keywords: Apostle Peter; Peter's successors; Communion.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

| | |
|--------------|---|
| At | Atos dos Apóstolos |
| CCCM | Comissão de Coordenação da Comissão Mista Internacional para o Diálogo Teológico entre a Igreja Católica Romana e a Igreja Ortodoxa |
| CIC | Catecismo da Igreja Católica |
| CICDT | Comissão Internacional Conjunta para o Diálogo Teológico entre a Igreja Católica Romana e a Igreja |

| | |
|-------------|---|
| | Ortodoxa |
| 2Cor | Segunda Epístola aos Coríntios |
| CTI | Comissão Teológica Internacional |
| DH | Denzinger; Hünermann |
| DV | Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i> |
| Ef | Epístola aos Efésios |
| Gl | Epístola aos Gálatas |
| GS | Constituição <i>Gaudium et Spes</i> |
| Jo | Evangelho segundo João |
| 1Jo | Primeira Epístola de João |
| Lc | Evangelho segundo Lucas |
| LG | Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i> |
| Mc | Evangelho segundo Marcos |
| Mt | Evangelho segundo Mateus |
| 1Pd | Primeira Epístola de Pedro |
| 1Tm | Primeira Epístola a Timóteo |
| 2Tm | Segunda Epístola a Tomóteo |
| Tt | Epístola a Tito |
| UR | Decreto <i>Unitatis Redintegratio</i> |
| v. | Versículo Bíblico |

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No dia 13 de março de 2013, o mundo, mesmo que secularizado, voltou a sua atenção à sacada central da Basílica Vaticana para saber qual dos cardeais seria o ducentésimo sexagésimo sexto sucessor de Pedro. Antes da bênção apostólica *urbi et orbi*, o papa eleito, Francisco, fez sua primeira saudação à Igreja universal afirmando que, por

meio do ministério a ele incumbido, seria continuada a caminhada da Igreja de Roma, aquela que confirma todas as Igrejas na caridade e na comunhão. Conforme o novo Bispo de Roma, a natureza desta Igreja precisa afirmar-se como um sinal visível de união e de confiança entre nós.

Vemos que há no ministério petrino algo que o faz ser um sinal concreto de unidade na Igreja de Cristo. Para que haja comunhão eclesial, é indispensável o papel desempenhado pelo Bispo de Roma. Contudo, qual é a natureza do ministério de Pedro? Havia uma missão singular dada a este apóstolo em relação aos outros? Este ofício continuou a ser exercido na história após o seu martírio em Roma? Se sim, qual o papel de seus sucessores na comunhão da Igreja? Como que um homem, mediante as suas fragilidades, poderia estar confiado a um tão importante apostolado?

Diante destas indagações, longe de ser uma tentativa apologética acerca do tema deste artigo, o *corpus* desta pesquisa foi elaborado em três partes: inicialmente expomos uma introdução ao ministério de Pedro em relação ao colégio dos Doze Apóstolos, à Igreja e sua continuidade na história; logo em seguida, apresentamos o cerne de todo artigo que está na compreensão do papel do Bispo de Roma como

sucessor de Pedro, na *communio ecclesiarum*, e a sua relação com o colégio episcopal enquanto sucessores do colégio apostólico; por fim discorreremos sobre a compreensão originária do sucessor de Pedro na hierarquia, com base na perspectiva renovada da tradição e do magistério da Igreja.

Posto tal problemática, utilizamos como base desta pesquisa: o Magistério do Concílio Vaticano II (1962-1965); e, alguns textos da Tradição dos Padres da Igreja, como os de Clemente Romano (35-100 d.C.), Inácio de Antioquia (30-110 d.C.), Ireneu de Lião (130-222 d.C.) e de Cipriano de Cartago (séc. III). Para nortear a elaboração deste artigo, além de nos determos sobre os documentos de Comissões Teológicas Internacionais atuais e documentos pontifícios, utilizamos os teólogos: Eloy Bueno de la Fuente, Bernard Sesboüe, Joseph Ratzinger, Joseph Wolinski, e Medard Kehl. Para tanto, esperamos que, mediante o uso destes documentos e desses teólogos, a natureza do ministério petrino e o papel do Bispo de Roma sejam evidenciados.

2 O MINISTÉRIO PETRINO NA ERA APOSTÓLICA

A vocação ministerial de cada membro da Igreja é parte constitutiva da estrutura eclesial, sendo que o próprio Senhor

“[...] instituiu na sua Igreja vários ministérios que se destinam ao bem de todo o corpo” (LG, 18). Dessa forma, a missão que sacramentaliza⁸² a Igreja, se especifica de maneira especial no ministério de comunhão dos Doze Apóstolos. Portanto, a dimensão apostólica da Igreja, que se prolonga no apostolado ministerial de seus sucessores, perpetua a vontade do Pai expressa por Cristo, fazendo com que, pela ação do Espírito Santo⁸³ (cf. LG, 1), a Igreja seja, na história, aquela mesma fundada sob os Apóstolos e vínculo indiscutível na comunhão. Nessa comunhão, desde os primórdios da Igreja, há uma

⁸² Compreenda-se no sentido de tornar a Igreja de Cristo visível, ou seja, palpável na história (cf. LG, 1), pois ela “[...] não se esconde de forma elusiva por detrás das múltiplas configurações humanas, mas existe realmente, como Igreja verdadeira e própria, que se manifesta na profissão de fé, nos sacramentos e na sucessão apostólica” (RATZINGER, 2000, p. 11, tradução nossa).

⁸³ Segundo Kehl (1997, p. 357), o “[...] Espírito Santo insere os fiéis e as Igrejas individuais igual-originalmente na unidade da *communio sanctorum* ou *communio ecclesiarum*, e, para tanto, serve-se também das estruturas institucionais da Igreja”. D’outra forma afirma Pio XII (1965, p. 34-35): “[...] lamentamos também e reprovamos o êrro (*sic.*) funesto dos que sonham uma Igreja fantástica, uma sociedade formada e alimentada pela caridade, à qual, com certo desprezo (*sic.*), opõem outra que chamam jurídica. [...]. [...] nenhuma oposição ou contradição pode haver entre a missão invisível do Espírito Santo e o múnus jurídico dos Pastôres (*sic.*) e Doutôres (*sic.*) recebido de Cristo; pois que as duas coisas, como em nós, o corpo e a alma, mütuamente (*sic.*) se completam e aperfeiçoam e provêm igualmente do único Salvador nosso, que não só disse ao emitir o sôpro (*sic.*) divino: ‘Recebei o Espírito Santo’, mas em voz alta e clara acrescentou: ‘Como o Pai me enviou a mim, assim eu vos envio a vós’, e também: ‘Quem vos ouve, a mim ouve’”.

missão especial e singular atribuída e dirigida ao apóstolo Pedro, tido pelas “[...] comunidades como o decisivo garante da tradição da verdadeira mensagem de Jesus” (KEHL, 1997, p. 307-308). Por isso, dentre os Doze,

[...] escolheu Pedro, sobre quem, após a profissão de fé, decidiu edificar a sua Igreja. A ele prometeu as chaves dos céus e, depois da profissão do seu amor, confiou-lhe a tarefa de confirmar todas as ovelhas na fé e de apascentá-las em perfeita unidade, permanecendo eternamente o próprio Cristo Jesus como pedra angular fundamental e pastor de nossas almas (UR, 2).

Nesse sentido, o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), fiel à ininterrupta tradição apostólica, não se absteve de confirmar a escolha do Senhor em relação a Pedro para um ministério próprio na Igreja. Esse ministério, contudo, tem o seu fundamento no próprio Cristo que o institui e no seu progressivo desenvolvimento histórico-eclesial.

Por meio da tradição neotestamentária, podemos atestar que Jesus confere a Pedro uma posição especial no círculo dos Doze⁸⁴. Para o Papa Bento XVI, então teólogo Cardeal Joseph Ratzinger (2005, p. 28), limitar a origem

⁸⁴ (cf. RATZINGER, 2005, p. 30).

neotestamentária acerca da real posição de Pedro no círculo dos Apóstolos à renomada perícope de Mt 16, 13-20, seria um erro, pois, conforme Ratzinger, a “[...] consideração isolada de um texto único dificulta sempre sua compreensão.” Para ele, a figura bíblica de Pedro precisa ser analisada no conjunto do Novo Testamento, para então podermos adentrar em textos propriamente fundamentais que tratam de seu primado entre os Apóstolos, bem como em outra perícope, a de Jo 21, 15-19⁸⁵.

Na literatura neotestamentária, a Simão, um simples pescador de Cafarnaum, se evidencia um chamado especial: ser pescador de homens (cf. Mt 4, 19-20; Mc 1, 16-20; Lc 5, 11) no grupo dos Doze Apóstolos escolhidos por Jesus (cf. Mt 10, 1-4; Mc 3, 13-19; Lc 6, 12-16). Pedro, entre os Doze, desempenha um papel distinto, pois além de ser

[...] o mais citado (144 vezes), é o primeiro a ser mencionado nas listas⁸⁶ (cf. Mt 10, 2), sua casa serviu de ponto de apoio para as

⁸⁵ Perícope também renomada pela apologética católica.

⁸⁶ As listas mencionadas nos evangelhos nomeiam os Doze Apóstolos, dentre os quais Pedro, como sendo sempre o primeiro a ser mencionado. Porém, no evangelho segundo João, diferentemente dos Sinóticos, não há listas, contudo, Simão Pedro continua sendo o primeiro apóstolo a ser mencionado, mesmo neste evangelho (cf. Jo 1, 40-42).

atividades em Cafarnaum (Mc 1, 29), testemunhou privilegiadamente eventos de importância peculiar (Mc 5, 2-43; 9, 2-10; 13, 3; 14-32-42) e atuou como porta voz do grupo (Mc 1, 36; 10, 28; 11, 21, especialmente em 8, 27-30) (LA FUENTE, 2001, p. 213, tradução nossa).

Dessa forma, há como notar um diferencial claro na vocação para o vínculo da unidade em Simão que, como vimos, fora escolhido a dedo por Jesus. Além dos Evangelhos Sinóticos, também outros livros neotestamentários indicam a referência a Pedro em relação aos outros Apóstolos.

O texto dos Atos dos Apóstolos, por exemplo, é inaugurado com o apóstolo aqui em evidência, tendo um destaque especial na comunidade primitiva (1, 12-16. 15. 20-26; 2, 14-41) e um pouco mais tarde, é a primeira voz a ser ouvida, que, por sua vez, silencia a assembleia⁸⁷ no ambiente daquela reunião que é tradicionalmente reconhecida como o Concílio de Jerusalém (cf. 15, 1-29).

Também Paulo, dirigindo-se aos Gálatas, registra de modo indireto que há na pessoa de Simão um ministério próprio, especial em comparação aos outros Apóstolos

⁸⁷ A primeira voz da reunião dos Apóstolos é a de Pedro (cf. 15, 7-12), e sua voz silencia a assembleia, ou seja, Pedro tem precedência e autoridade entre os seus (cf. At 15, 12).

instituídos por Cristo, pois ao ir à Jerusalém exclusivamente para “[...] *videre Petrum*, segundo a tradução da Vulgata (Gl 1, 18) [...]” (RATZINGER, 2005, p. 28), o recém-convertido⁸⁸ tem a clareza de que pregar a verdadeira mensagem de fé depende da comunhão com as colunas⁸⁹ da Igreja (cf. Gl 2, 9), dentre as quais, uma: o apóstolo a quem Jesus confia uma missão exclusiva⁹⁰ - Pedro -.

Pois bem, é a partir desse contexto preliminar, embora esteja longe a intenção e a possibilidade deste artigo em esgotá-lo, que podemos refletir sobre duas passagens referentes à natureza do primado de Pedro: entre os Apóstolos e em relação à Igreja.

Primeiro, Mateus narra no capítulo 16, 13-19, a partir da fé professada por Simão, que Cristo lhe confere o nome de

⁸⁸ Saulo, renomeado Paulo, foi instituído apóstolo posteriormente à sua conversão. De perseguidor da Igreja, passa a ser referência na evangelização do oriente romano do primeiro século.

⁸⁹ As colunas da fé são representadas por Tiago, Pedro e João (cf. Gl 2, 9). Apesar de Tiago ter um papel especial na Igreja que está em Jerusalém, e João, em alguns momentos, Pedro possui um papel de dimensão ainda mais estendida (universal), pois “[...] de qualquer maneira que se definir a relação entre as três colunas, a primazia singular de Pedro não foi atingida pela função comum das três colunas [...]” (RATZINGER, 2005, p. 29).

⁹⁰ O ministério petrino é exclusivo e não exclusivista à Pedro e aos seus sucessores (cf. CIPRIANO, 1973, p. 33-34).

*Kepha*⁹¹, ou seja, Rocha pela qual edificara a Sua *ekklesia*⁹², apesar d'Ele mesmo ser a Cabeça e a Pedra Angular⁹³ desse edifício. Sendo assim, sob a missão de *Kepha*, o maligno nunca prevalecerá, pois, ao receber as chaves do Reino dos Céus, o próprio Jesus “[...] compete-lhe a função de guardião [...]” da fé da Igreja (Ibid. p. 35).

Segundo, em consonância com esta função dada por Cristo a Pedro, como guardião da fé, das chaves e da Igreja, João traça em seu capítulo 21, do qual “[...] Ninguém menos do que R. Bultmann declara expressamente que neste texto Pedro ‘foi encarregado da suprema direção da Igreja’” (BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes. Göttingen*,

⁹¹ Do aramaico *Kepha*, traduzido para o latim por *Petros* (cf. RATZINGER, 2005, p.33). “A denominação ‘Rocha’ não tem nenhum sentido pedagógico ou psicológico; só pode ser entendida a partir do mistério, ou seja, em sentido cristológico e eclesiológico: Simão Pedro se converterá, por encargo de Jesus, naquilo que ele, pela ‘carne e o sangue’, justamente não é” (Ibid. p. 31).

⁹² “[...] é naturalmente importante tratar de entender a estrutura e o conteúdo de um texto o mais exatamente possível, utilizando os métodos da reflexão histórica. A principal objeção da época liberal contra a proveniência da vocação de Pedro do próprio Jesus consistia em indicar que aqui se emprega o vocábulo ‘Igreja’ *ἐκκλησία*, que nos Evangelhos só aparece nesta passagem e em Mt 18,17. [...] o exegeta evangélico A. Oepke chamou a atenção para o fato de que toda precaução é pouca com tais estatísticas. Recorda que, por exemplo, em toda a carta de São Paulo aos romanos não aparece a palavra ‘cruz’, embora do começo ao fim a carta esteja impregnada da teologia da cruz do Apóstolo” (Ibid. p. 33).

⁹³ (cf. UR, 2).

1957, p. 552 *apud* Ibid. p. 29). Nessa perícopé, Pedro, ao tomar a iniciativa de pescar, os outros Apóstolos o seguem, e entram no barco (cf. v. 3), e, ao reconhecer a presença do Senhor, é o único a saltar da barca e ir ao Seu encontro (cf. v. 7-8). É nesse encontro que sua profissão de fé é renovada (cf. v. 15-17) e seu ministério é dado por Cristo para apascentar o Seu rebanho⁹⁴, “[...] ministério válido para todas as comunidades eclesiais, porque está encarregado de confirmar o resto dos irmãos na fé (Lc 22, 31-34; Jo 21, 15-19)” (LA FUENTE, 2001, p. 215, tradução nossa).

Enfim, sem dúvida alguma, mesmo que tenha sido percorrido somente alguns dados preliminares da literatura neotestamentária, a pessoa e o ministério confiado a Pedro sobressaem entre os outros Apóstolos (cf. Mc 1, 36; Lc 9. 32), pois há “[...] um testemunho claro da consciência que tinha a Igreja sobre a posição de destaque de Pedro, conferida pelo próprio Senhor” que o conferiu um “[...] Primado: ‘Confirmai teus irmãos’ (Lc 22, 32)” (RATZINGER, 2005, p. 30). Por último,

De maneira especial, *Pedro*, como porta-voz

⁹⁴ O rebanho de Cristo, os batizados, Povo de Deus, são confiados à fé apostólica professada e guardada por Pedro (cf. LG, 13).

da comunidade pré-pascal dos discípulos e como primeira testemunha da ressurreição, é *garante da unidade da comunidade pré-pascal dos discípulos de Jesus e da Igreja pós-pascal de Cristo*. No colégio apostólico, Pedro tem precedência como testemunha e anunciador da fé em Cristo (Mt 16,16-19; Lc 22,32; At 2,32; 10,37-43; 15,8). A ele é confiado pelo Senhor ressuscitado o cuidado pastoral universal de Cristo em relação aos discípulos e, com isso, o serviço à unidade universal de sua Igreja (21,15-17) (MÜLLER, 2015, p. 420).

Portanto, sendo de instituição divina⁹⁵, a natureza do ministério petrino afirma a sacramentalidade do vínculo de unidade, único e universal, entre os Apóstolos. Nas palavras de Walter Kasper, “[...] o serviço de Pedro é [...] sinal sacramental-eficaz da unidade da Igreja” (W. KASPER, *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche*, op. cit., 129 *apud* KEHL, 1997, p. 309).

No entanto, ao falar de universalidade, o anúncio do Evangelho pelo mundo não se deu somente através da evangelização de Pedro, mesmo e apesar de seu papel ministerial ser fundamental na Igreja da era apostólica e no

⁹⁵ O próprio Cristo o tornou referência entre os Doze, não superior, mas a serviço do Reino dos Céus. Entenda-se primazia, poder e autoridade na Igreja como exercício ministerial.

decorso da história. Cada apóstolo, ocupou-se também de sua missão própria⁹⁶, mas sempre em consonância com o ministério petrino, como na evangelização dos gentios (cf. At 15, 1-29) e em outros textos citados, mas sobretudo numa consciência eclesiológica⁹⁷ clarificada gradualmente desde a Igreja das origens. Assim, após receberem a força do Espírito Santo em Pentecostes (cf. At 2), o colégio apostólico se torna, por excelência, o testemunho visível de Cristo até os confins da terra (cf. At 1, 8). Destarte, as primeiras comunidades mostravam-se assíduas ao ensinamento dos Apóstolos e o Senhor acrescentava cada dia mais discípulos à Sua Igreja presente em diversos lugares (cf. At 2, 42-47) e em todos os tempos⁹⁸.

O artigo 857 do Catecismo da Igreja Católica esclarece que continuamente a Igreja continua a ser “[...] ensinada, santificada e dirigida pelos Apóstolos, até a volta de Cristo, graças aos que a eles sucedem na missão pastoral [...]”. Logo,

⁹⁶ Jesus confere aos Apóstolos a missão de ir pelo mundo fazer discípulos e a observar tudo aquilo que Ele os havia ordenado (cf. Mt 28, 19).

⁹⁷ “A ‘sucessão apostólica’ do bispo romano na sucessão do apóstolo Pedro referia-se na consciência de toda a Igreja [...], até o século V, somente à direção da Igreja *romana*, com a qual estar em comunhão era também por isso especialmente decisivo [...]” (KEHL, 1997, p. 307).

⁹⁸ A Igreja de Cristo é Católica, pois ela é universal, ou seja, enlaça toda a família humana, de todos os tempos e lugares, no mistério do Cristo (cf. LG 8).

na “[...] necessidade de prolongar e atualizar o ministério apostólico se esconde uma das questões centrais da eclesiologia: a sucessão apostólica” (LA FUENTE, 2001, p. 189, tradução nossa). Contudo, conforme Bernard Sesboüe e Joseph Wolinski (2005, p. 54),

O vocabulário da sucessão apostólica está ausente do Novo Testamento, mas é bem presente a preocupação com o futuro das Igrejas e de seus ministros [...] a ‘fidelidade ao depósito’ da tradição apostólica, a salvaguarda da ‘sã doutrina’ nas Igrejas (cf. 1Tm 6, 20; 2Tm 4,3), [...] o estabelecimento para tal fim dos ‘presbíteros’ nessas Igrejas (1Tm 5, 17 e 22; Tt 1, 5; At 14, 23; 20, 17), [...] à emergência do gesto ritual de imposição das mãos [...] (1Tm 4, 14; 5, 22; 2 Tm 1, 6; At 14, 23), [...] que simboliza ao mesmo tempo a continuidade e a autenticidade do ministério que se origina no evento fundador de Jesus (referência cristológica) e a transcendência própria do dom de Deus no aqui-agora da Igreja (referência pneumatológica).

Além desses dados neotestamentários que indicam, desde os primórdios, a continuidade do ministério apostólico por meio dos episcopos, presbíteros e diáconos, há relatos também preciosos nos quais os Padres Apostólicos os

atualizam. O termo sucessão⁹⁹ apostólica aparece pela primeira vez em Clemente Romano (cf. *Ibid.* p. 55). Dirigindo-se aos Coríntios, em suas próprias palavras, assevera que os

[...] apóstolos receberam do Senhor Jesus Cristo o Evangelho que nos pregaram. Jesus Cristo foi enviado por Deus. Cristo, portanto, vem de Deus, e os apóstolos vêm de Cristo. As duas coisas, em ordem, provêm, da vontade de Deus. Eles receberam instruções e, repletos de certeza, por causa da ressurreição de nosso Senhor Jesus Cristo, fortificados pela palavra de Deus e com a plena certeza dada pelo Espírito Santo, saíram anunciando que o Reino de Deus estava para chegar. Pregavam pelos campos e cidades, e aí produziam suas primícias, provando-as pelo Espírito, a fim de instituir com elas bispos e diáconos dos futuros fiéis. Isso não era algo novo: desde há muito tempo, a Escritura falava dos bispos e dos diáconos. [...] Nossos apóstolos conheciam da parte do Senhor Jesus Cristo, que haveria disputas por causa da função episcopal. Por esse motivo, prevendo exatamente o futuro, instruíram [...] e ordenaram que, por ocasião da morte desses, outros homens provados lhes sucedessem no ministério (CLEMENTE ROMANO, 1995, p. 53-55).

⁹⁹ “A ideia protestante de que a ‘sucessão’ só existe na palavra e não em ‘estruturas’, de qualquer espécie que sejam, revela-se anacrônica à luz da tradição neotestamentária” (RATZINGER, 2005, p. 37).

Tendo isso em vista, a sucessão apostólica tem como função primeira manter as Igrejas¹⁰⁰ na fidelidade à fé apostólica, pela qual “[...] conserva assim acima de todos os tempos e espaços sua identidade de Igreja de Jesus Cristo¹⁰¹. Permanece ‘apostólica’ na medida em que mantém [...] fidelidade ao passado e abertura ao futuro” (KEHL, 1997, p. 121). No mesmo sentido, Santo Inácio, bispo de Antioquia, relaciona o ministério apostólico com o dos bispos, ao alertar a Igreja que “está em”¹⁰² Magnésia, a não fazer nada sem o bispo. Tendo essa consciência de que a figura do episcopo é essencial para as comunidades, o Santo Padre da Patrística assevera que, para manter-se

[...] firmes nos ensinamentos do Senhor e dos apóstolos, para que prospere tudo o que fizerdes na carne e no espírito, na fé e no amor, no Filho, no Pai e no Espírito, no

¹⁰⁰ As Igrejas espalhadas pelo orbe, em comunhão com a tradição apostólica e com o sucessor de Pedro, são expressão da Igreja de Cristo. Por isso, a expressão frequentemente usada: a Igreja que está em Corinto, a Igreja que está em Roma, a Igreja que está em Magnésia.

¹⁰¹ A Igreja de Cristo subsiste na Igreja una, santa, católica e apostólica (cf. LG 8).

¹⁰² A expressão “está em” é utilizada para designar a presença da única Igreja de Cristo em relação aos diversos locais. Todas as Igrejas em comunhão umas com as outras são a Igreja de Cristo, da mesma forma, cada uma de forma de particular, é expressão de sua unicidade, da santidade, da catolicidade e da apostolicidade.

princípio e no fim, unidos ao vosso digníssimo bispo e à preciosa coroa espiritual formada pelos vossos presbíteros e diáconos segundo Deus. Sejam submissos ao bispo e também uns aos outros, assim como Jesus Cristo se submeteu, na carne, ao Pai, e os apóstolos se submeteram a Cristo, ao Pai e ao Espírito, a fim de que haja união, tanto física como espiritual (INÁCIO DE ANTIOQUIA, 1995, p. 95).

Por último, Ireneu de Lião não hesita em articular a apostolicidade da Igreja com o ministério episcopal, ao defender a fé católica contra a heresia¹⁰³ gnóstica, compreendendo os bispos como sendo os penhores da ordem da tradição vinda dos Apóstolos. Por isso, ele sublinha, que a respeito da sucessão apostólica,

Há primeiramente a sucessão regular a partir dos apóstolos (IV,26,2.4.5), que é uma sucessão no episcopado (IV,26,2) ou a ‘sucessão dos bispos’ (IV,33,8). O segundo elemento é o ‘seguro carisma da verdade’ (IV,26,2) e a ‘palavra sã’ (IV,26,4) ou a

¹⁰³ “A autoridade de que se valem os bispos para o repúdio de heresias para a superação das divisões repousa na eficácia do Espírito Santo, que concedeu à sua Igreja o dom da infalibilidade na interpretação do credo. Os bispos, como sucessores dos apóstolos, ‘juntamente com os sucessores de episcopado, receberam o firme carisma da verdade (*charisma veritatis certum*) segundo o beneplácito do Pai’ (Ireneu haer. IV, 26,2)” (MÜLLER, 2015, p. 422).

'pureza incorruptível da palavra' (IV,26,5), que se exprimem pela explicação das Escrituras 'com toda a segurança' (IV,26,5) [...]. O terceiro componente, enfim, é a 'conduta irrepreensível' (IV,26,4), 'a integridade inatacável da conduta' (IV,26,5) e o 'dom sobreeminente do amor' (IV,33,8). O bispo deve ser um exemplo evangélico para seu rebanho (cf. 1Pd 5,3) (SESBOÛE; WOLINSKI, 2005, p. 57).

Dessa forma, as Igrejas do segundo século, ao se encontrarem sem a presença dos Doze Apóstolos, agora, por meio dos bispos, sob a ação do Espírito Santo, tornam-se as novas testemunhas do Evangelho, pelo ofício que são incumbidos de o perpetuarem. Como sucessores dos Apóstolos, presidem as comunidades por meio de seus ministérios no lugar de seus predecessores, constituindo-se perpetuadores e guardiães da tradição.

Em síntese, bebendo dessas fontes patrísticas¹⁰⁴, e conservando-as intactas pelos séculos, o Catecismo da Igreja Católica pontua que a Igreja é apostólica porque foi fundada por Jesus e confiada aos seus Apóstolos em três sentidos: primeiro, a Igreja foi e continua sendo edificada sob o fundamento dos Apóstolos (cf. Ef 2, 20; At 21, 14), entre os

¹⁰⁴ Compreenda-se, aqui, a Patrística o período histórico que vai dos padres apostólicos até o século V.

quais destaca-se Pedro, como visto acima; segundo, sob a ação do Espírito Santo ela transmite e conserva o *depositum fidei*¹⁰⁵; e por último, “[...] ela continua a ser ensinada, santificada e dirigida pelos apóstolos [...], graças aos que a eles sucedem na missão pastoral: o colégio dos bispos, ‘assistido pelos presbíteros, em união com o sucessor de Pedro, pastor supremo da Igreja’” (CIC 857).

3 A SUCESSÃO DE PEDRO COMO FUNDAMENTO VISÍVEL DA *COMMUNIO*¹⁰⁶

Vimos que Jesus constituiu Doze como Apóstolos. A cada um enviou assim como Ele mesmo fora enviado pelo Pai (cf. Jo 20,21), instituindo, portanto, a Igreja, a fim de que seus sucessores¹⁰⁷, os bispos, dessem continuidade ao seu ministério. “E para que o Episcopado continuasse único e

¹⁰⁵ O depósito de fé trata da Tradição pela qual a Igreja transmite e subsiste desde os Apóstolos: a Revelação divina e a fé da Igreja apostólica (cf. DV, 8).

¹⁰⁶ “Primeiramente, *communio* não é uma noção sociológica, e sim teológica, que chega até o campo da Ontologia. [...] a *communio* entre Deus e o homem vem em primeiro lugar, e a *communio* dos fiéis entre si deriva da primeira” (RATZINGER, 2022, p. 232-233).

¹⁰⁷ “[...] a tríplice realidade: palavra-testemunha-Esperito Santo e Cristo, que descreve a estrutura específica da sucessão neotestamentária” (Id. 2005, p. 37).

unido, estabeleceu Pedro na chefia dos apóstolos, e assentou nele o princípio e o fundamento, perpétuo e visível, da unidade da fé e da comunhão” (LG, 18). Desse modo, a continuidade da missão de Cristo pela Igreja fez com que as comunidades primitivas constituíssem os seus sucessores e dispusessem que, na morte deles, o ministério apostólico fosse também confiado a outros (cf. LG, 20). Sendo assim, a

[...] Constituição sobre a Igreja tratou notoriamente do ministério episcopal [...] e esclareceu o seu significado a partir do conceito fundamental de ‘collegium’. Este conceito, que aparece apenas marginalmente na tradição, serve para ilustrar a unidade interna do ministério episcopal. Não se é bispo individualmente, mas pela pertença a um corpo, a um colégio, que por sua vez representa a continuidade histórica do *collegium apostolorum*. Neste sentido, o ministério episcopal deriva da única Igreja e conduz a ela. [...] O ministério do sucessor de Pedro é um caso particular do ministério episcopal e está ligado de modo particular à responsabilidade pela unidade de toda a Igreja. Mas este ministério de Pedro e a sua responsabilidade não poderia existir se não existisse sobretudo a Igreja universal. [...] Sem dúvida, a correta relação entre episcopado e primado, [...] só se configura corretamente quando é considerada a partir do primado da missão específica da Igreja e dirigida e subordinada

a ela em todos os momentos: isto é, a tarefa de levar Deus aos homens, os homens a Deus (RATZINGER, 2000, p. 9-10, tradução nossa).

Portanto, desde o início, “[...] a imagem de Pedro permaneceu fixada como aquela do Apóstolo que [...] foi constituído expressamente por Cristo como primeiro no lugar entre os Doze e chamado a exercer na Igreja uma própria e específica função” (Id. 1998, 1). Contudo, o “[...] Bispo de Roma é o Bispo da Igreja que conserva o testemunho do martírio de Pedro [...]. A Igreja de Roma se tornava assim a Igreja de Pedro [...]” (JOÃO PAULO II, 1995, p. 101).

A partir do princípio da sucessão apostólica, vemos que o Bispo de Roma é o sucessor do apóstolo Pedro e, por isso, “[...] o princípio da tradição em sua forma sacramental de sucessão apostólica foi elemento constitutivo para a existência e continuidade da Igreja [...]” (RATZINGER, 2005, p. 38), sobretudo, a continuidade do vínculo de unidade da Igreja universal com as Igrejas particulares. Em vista disso, o Bispo de Roma goza de uma situação particular na sucessão apostólica, pois é o único dos bispos a suceder pessoalmente a um apóstolo, enquanto os demais sucedem colegialmente e participam, também de alguma forma, do ministério e do

primado petrino¹⁰⁸.

Em detrimento aos outros lugares em que Pedro exerceu o seu apostolado, o marco de seu ministério foi quando esteve em Roma, tendo aí sofrido o martírio, essencial para definir o lugar onde sua função continuará (cf. *Ibid.* p. 39). Para tanto, há testemunhos de sua estadia em Roma, atestados pelos Atos dos Apóstolos (10; 12,17), pela carta de Paulo aos Gálatas (2, 11.14) e aos Romanos (4, 3), pela primeira carta de Pedro (5, 13), e ainda por Inácio de Antioquia, Ireneu de Lião, Cipriano de Cartago e pelo historiador Eusébio de Cesareia (texto sobre a Via Óstia). Também as escavações na colina vaticana comprovam que o apóstolo Pedro foi para Roma para exercer o seu apostolado, sendo essa a causa de seu martírio.

Notamos, então, que o Bispo de Roma, por ser o epíscopo próprio da comunidade que testemunha o martírio de

¹⁰⁸ “[...] o bispo é o sucessor dos Apóstolos. Só o bispo de Roma é o sucessor de um determinado Apóstolo - São Pedro - e, por isso, responsável pela Igreja universal. Todos os outros bispos são sucessores dos Apóstolos, mas não de um determinado; entretanto, eles se acham no colégio que sucede ao Colégio dos Apóstolos e, desse modo, cada um deles individualmente é sucessor dos Apóstolos. Mas isso significa que esse ser sucessor também está ligado ‘ser com’ no ‘nós’ dos sucessores. O aspecto ‘colegial’ pertence, essencialmente, ao ofício episcopal, é decorrência necessária de sua dimensão católica e apostólica” (Id. 2022, p. 141).

Pedro, possui um lugar cada vez mais proeminente na Igreja, e que, em comunhão com ele, estão todos os bispos legítimos ligados entre si. Referindo-se a essa crescente consciência da Igreja de Roma na *communio*, Inácio escreve à essa Igreja, em particular, como sendo

[...] digna de Deus, digna de louvor, digna de ser chamada feliz, digna de pureza, que preside ao amor, que porta a lei de Cristo, [...] inabalavelmente repletos da graça de Deus, purificados de toda coloração estranha [...] (INÁCIO DE ANTIOQUIA, 1995, p. 103).

Na mesma perspectiva, Ireneu de Lião, ao defender a fé católica mediante pensamentos que dividiam a Igreja e que, portanto, não estavam em comunhão com a fé apostólica, sente-se no dever de elencar o nome dos sucessores dos Apóstolos. Porém, atesta de forma consciente e clara, a importância da sede romana como referência ao vínculo de unidade que liga a Igreja aos seus fundamentos, ao dizer que, sobre

[...] as sucessões de todas as igrejas, limitarmos-nos-emos à maior e mais antiga e conhecida por todos, à igreja fundada e constituída em Roma, pelos dois gloriosíssimos apóstolos, Pedro e Paulo, e, indicando a sua tradição recebida dos apóstolos e a fé anunciada aos

homens, que chegou até nós pelas sucessões dos bispos, refutaremos todos os que de alguma forma, quer por ênfase ou vanglória, quer por cegueira ou por doutrina errada, se reúnem prescindindo de qualquer legitimidade. Com efeito, deve necessariamente estar de acordo com ela, por causa da sua origem mais excelente, toda a igreja, isto é, os fiéis de todos os lugares, porque nela sempre foi conservada, de maneira especial, a tradição que deriva dos apóstolos (IRENEU DE LIÃO, 1995, p. 249-250).

Para Ratzinger (2005, p. 38), isso remete a uma constatação fundamental de que “[...] o reconhecimento de Roma como critério da autêntica fé apostólica é mais antigo que o Cânon do Novo Testamento, [...] que só terminou, de algum modo, entre os séculos IV e V.” Logo, o “[...] Primado romano não é uma invenção dos papas, mas elemento essencial da unidade da Igreja, que remonta ao próprio Senhor e foi desenvolvido com fidelidade no interior da Igreja em formação” (Ibid. p. 39). Outrossim,

A unidade da Igreja Católica, já presente no mundo inteiro, encontra sua expressão no *collegium sacerdotale* ou no *corpus episcoporum* (ep. 45; 59,10; 68,1-4). O episcopado, que os bispos, em sua multiplicidade, detêm, é, na origem, único

(não apenas um), que tem sua procedência no primado conferido ao Apóstolo Pedro [...]. Contudo, todos os bispos, individualmente, são depositários, com os mesmos direitos, do poder apostólico de São Pedro (Mt 16,18), e responsáveis por este poder, o qual foi também concedido aos outros apóstolos (Mt 18,18). Cada bispo, individualmente, representa a Igreja Católica obviamente em comunhão com todos os outros. No entanto, dado que à Igreja Romana foi deixada a cátedra no lugar em que Pedro morreu (*locus Petri*), o bispo romano, como '*episcopus sanctissimae catholicae ecclesiae*' [...] representa, de maneira significativa, a unidade e a comunhão da Igreja Católica e dos bispos [...] (MÜLLER, 2015, p. 422-423).

No decurso do tempo, a partir das necessidades apresentadas aos desafios¹⁰⁹ da evangelização da Igreja, num mundo em constante devir, também a

[...] ideia petrina foi significativamente desenvolvida e aprofundada pelo Papa Leão (440-461). Ele fez uma clara distinção entre o ministério petrino em si e a pessoa que exerce o ministério, a quem viu como um indigno herdeiro (*haeres*) de São Pedro (Serm. 3, 4). Como herdeiro, o Papa se torna '*apostolicus*' e herda também o '*consortium*' da indivisível unidade entre Cristo e Pedro

¹⁰⁹ As heresias contra a fé católica tornam-se cada vez mais alarmantes, principalmente no período pós Edito de Milão (313).

(Serm. 5, 4; 4, 2). Por isso, é seu dever cuidar de todas as Igrejas (cf. 2Cor 11:28; Ep. 120, 4). A precedência de Pedro é baseada no fato de que Cristo confiou seu rebanho a ele e somente a ele (Jo 21, 17; cf Serm. 83). O bispo de Roma guarda a tradição privilegiada da Igreja de Roma, a tradição de São Pedro (cf. Ep. 9; Serm. 96, 3). Leão via a si mesmo como 'o guardião da fé católica e da Constituição dos Padres' (Ep. 114), obrigado a promover o respeito e a observância dos concílios. No quarto Concílio Ecumênico (451), a leitura de Leão foi acolhida por aclamação: 'Pedro falou pela boca de Leão'. Isto, no entanto, não foi uma definição formal da sucessão Petrina. Foi um reconhecimento de que Leão, o bispo de Roma, havia dado voz à fé de Pedro, que se achava particularmente na Igreja de Roma. Depois o mesmo Conselho, os Bispos disseram que Leão era 'a voz dentro de nós do Bem-aventurado Pedro... distribuindo a bênção de sua fé dentro de todos' (*Epistola concilii Chalcedoniensis ad Leonem papam = Ep. 98 of Leo*). Do mesmo modo Agostinho centrou-se na fé, mais que simplesmente na pessoa de Pedro, quando disse que Pedro era '*figura ecclesiae*' (In Jo. 7, 14; *Sermo* 149, 6) e '*typus Ecclesiae*' (*Sermo* 149, 6) em sua confissão de fé em Cristo (CCCMI, 2008, p. 6-7).

Nesse sentido, o ministério petrino, incumbido da unidade da Igreja e da fé, dado primeiro ao apóstolo Pedro, é continuado através dos bispos, mas, de modo singular, por

meio do Bispo de Roma. Dessa forma, a sede apostólica romana, no decurso do tempo, a partir das necessidades da Igreja (cf. RATZINGER, 1998, 12), passa a exercer cada vez mais um papel consciente, central e decisivo na *communio*.

Como sucessor de Pedro, o Bispo de Roma, por meio de sua ação “[...] ministerial [...] expressa e realiza essa unidade das Igrejas e dos bispos. Nesse ministério, [...] se conjugam a unidade e a apostolicidade como serviço à catolicidade.” (LA FUENTE, 2001, p. 209, tradução nossa). De acordo com a Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II, *Lumen Gentium*, “[...] a mais antiga disciplina, segundo a qual os bispos do mundo inteiro tinham comunhão entre si e com o bispo de Roma, [...] expressa [...] a unidade da grei de Cristo [...]” (22), destarte, “[...] como sucessor de Pedro, é o princípio e o fundamento perpétuo da unidade, quer dos bispos, quer da multidão dos fiéis” (23). Portanto, em consonância com Cipriano de Cartago (1973, p. 34),

É verdade que os demais (Apóstolos) (*sic.*) eram o mesmo que Pedro, mas o primado é conferido a Pedro para que fosse evidente que há uma só Igreja e uma só cátedra. Todos são pastores, mas é anunciado um só rebanho, que deve ser apascentado por todos os Apóstolos em unânime harmonia. [...] Aquele que abandona a cátedra de

Pedro, sobre a qual foi fundada a Igreja, poderá confiar que ainda está na Igreja?

Sendo assim,

A Igreja Romana é *'ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est'* [...]. Seu papel deve ser visto como análogo à função de Pedro no colégio apostólico, ou seja, ser sinal e fundamento da unidade católica na fé. Aqui não se pensa em uma supraordem jurisdicional, certamente também não em uma justaposição desconectada de bispos. Tampouco ressoa aqui a ideia de um suposto simples 'primado de honra'. As declarações de Cipriano devem ser interpretadas na moldura de uma eclesiologia de comunhão eucarística da comunhão de tradição e da unidade da fé apostólica, que é representada pelos bispos, e, dentre os quais, cabe ao Bispo de Roma uma função especial de sinal para a unidade. Deste modo, a Igreja de Roma é *'ecclesia principalis, matrix et radix'* [...], no sentido da fórmula de Irineu (*sic*) da *'potentior principalitas'* [...]. [...]. A consciência da unidade concretizou-se, ademais, nos sínodos e concílios, inicialmente locais e depois ecumênicos (Antioquia 268; Arles 314; Niceia 325). [...] Também faz parte da discussão em torno da figura apostólica da Igreja a reivindicação, que emerge sempre mais claramente nos séculos II e III da parte do bispo romano (Estêvão, 254-257) de um primado no colégio dos bispos, que lhe

caberia como sucessor de Pedro [...] (MÜLLER, 2015, p. 422).

Nesse viés, a Igreja local não é uma simples parte da Igreja universal; nela está verdadeiramente presente e operante a Igreja de Cristo em sua totalidade, ou melhor dizendo, em sua catolicidade. Como bem definido e clarificado pela profissão de fé dos Concílios Ecumênicos dos primeiros séculos, a Igreja é una, santa, católica e apostólica. No entanto, o que caracteriza essas propriedades de forma concreta? Essa indagação surge a partir de um anseio sobre em que, visivelmente, fundamenta-se a catolicidade da Igreja. Para tanto, a concepção católica inclui um elemento característico que a distingue das outras comunidades eclesiais¹¹⁰, pois inclui na comunhão a necessária sintonia com Roma “[...] *centrum unitatis* (centro da unidade) [...]. O ministério petrino está colocado ao serviço da unidade da Igreja e como garantia da particularidade de Igreja local” (CTI, 61). Assim, deve ser visto como vínculo de unidade e de comunhão de cada Igreja local e não simplesmente com a visão de um poder externo que poderia intervir em momentos

¹¹⁰ “As outras confissões cristãs são designadas, de acordo com sua própria autocompreensão, como ‘Igrejas e comunidades eclesiais’, sem discutir teologicamente quais se designam como ‘Igreja’ e quais como ‘comunidade eclesial’ (LG 15; UR 13-24)” (KEHL, 1997, p. 371).

de especial gravidade e dificuldade ou insuficiência, por parte de uma Igreja local, pois,

O ministério do Sucessor de Pedro, [...] não é um serviço que atinge cada Igreja particular a partir do exterior, mas está inscrito no coração de cada Igreja particular, na qual «está verdadeiramente presente e age a Igreja de Cristo», e por esta razão traz em si a abertura ao ministério da unidade. Esta interioridade do ministério do Bispo de Roma em cada Igreja particular é também expressão da mútua interioridade entre Igreja universal e Igreja particular (RATZINGER, 1998, 6).

À luz desses elementos, podemos afirmar que a natureza da Igreja, tal como compreende a Tradição, se resume na *communio*, ou seja, numa *koinonía*. Compreendendo isso, em todas as suas realizações concretas, a Igreja deve manifestar, também por meio de sua hierarquia¹¹¹, a autoridade do seu ministério apostólico. De fato, a sagração episcopal integra o bispo no colégio episcopal e confere-lhe a responsabilidade pela única Igreja Católica em

¹¹¹ Entendida aqui como “[...] ministério espiritual que se articula nos do bispo, do presbítero e do diácono, que é constituinte da própria natureza sacramental da Igreja [...] como ministério sacramental à unidade da comunhão” (MÜLLER, 2015, p. 433).

todo o mundo, que consiste na *communio ecclesiarum*, que em comunhão com o Bispo Romano, devem ser respeitados como testemunhas da verdade divina e católica (cf. LG 25). Logo, o colégio episcopal, com os seus bispos, permite integrar a função episcopal na Igreja universal, quando em comunhão com o Bispo de Roma.

Por conseguinte, a plenitude católica da unidade com Deus e os homens, realizada em Cristo e tornada presente, por obra do Espírito Santo, manifesta-se historicamente na comunhão das Igrejas, nas quais e pelas quais constitui-se a Igreja universal (cf. LG, 23). Sendo que a “[...] comunhão das Igrejas entre si na única Igreja universal ilumina o significado do ‘nós’ colegial do episcopado reunido na unidade *cum Petro et sub Petro* (com Pedro e sujeito a Pedro)” (CTI, 60). Assim, já os “[...] primeiros séculos mostram o vínculo fundamental e inseparável entre a primazia da Sé de Roma e a primazia de seu bispo: cada bispo representa, personifica e expressa a sua sede [...]” (CCCMI, 2008,9). Pois,

Ainda independentemente da configuração mais precisa da ideia do primado e da questão de se ele deveria ser esboçado de modo mais espiritual ou mais jurídico [...], o desdobramento da noção do primado deve ser sempre colocada em conexão com a teologia da pentarquia, ou seja,

da pertença mútua dos cinco antigos patriarcados, na sequência Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia, Jerusalém (MÜLLER, 2015, p. 422-423).

Por sua vez, “[...] <<na ordem canônica (*táxis*) testemunhada pela Igreja Indivisa>>, <<Roma, [...] ocupava o primeiro lugar na *táxis*, e estavam de acordo que o bispo de Roma, era, portanto, o *protos* entre os patriarcas>>” (CCCFMI, 2008, p. 1). Conforme o Documento de Estudo de Ravenna (2007, p. 12), durante o primeiro milênio, a comunhão universal das Igrejas, no transcurso ordinário dos acontecimentos, foi mantida através das relações fraternais entre os bispos. Há registros de consultas, cartas e apelações às principais sedes, especialmente à de Roma, que expressam o seu papel próprio na pura¹¹² *koinonia* da Igreja universal.

Logo, ser católico é “[...] estar em comunhão com a

¹¹² “A primazia da Sé de Roma foi expressa em vários conceitos: *cathedra Petri*, *sedes apostólicas*, *prima sedes*. No entanto, o dito do Papa Gelásio: ‘ninguém julga a primeira sede’ (*‘prima sedes a nemine iudicatur’*; [...] aplicado posteriormente a um contexto eclesial, deu origem a uma disputa entre Oriente e Ocidente, significava originalmente simplesmente que o Papa não poderia ser julgado pelo imperador. [...] Ainda que, no primeiro milênio, os concílios ecumênicos tenham sido convocados pelo imperador, nenhum concílio poderia ser reconhecido como ecumênico sem o consentimento do Papa, antes ou a após sua conclusão” (CCCFMI, 2008, p. 4). Nesse sentido, a fé da Igreja de Roma é reconhecida por Inácio de Antioquia como aquela purificada de toda coloração estranha (cf. INÁCIO DE ANTIOQUIA, 1995, p. 103).

única Igreja de todos os tempos e lugares [...]. [...] por isso que o rompimento da comunhão eucarística fere uma das características essenciais da Igreja, sua catolicidade” (Ibid. p. 4). Destarte, é um rompimento com a própria *koinonia* trinitária e eucarística¹¹³, da qual a Igreja é ícone (cf. KEHL, 1997, p. 69). Essa comunhão constitui sua essência. E a relação com a comunhão entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo indica como está plenamente unida à realidade eterna do mistério de Deus (cf. LG, 1-8). Isso posto, a constituição das Igrejas locais deve permanecer na unidade da fé e na constituição divina da Igreja e de seus ministérios. Garantida pela *communio ecclesiarum*, a partir da cátedra de Pedro, essa comunhão de Igrejas coloca

¹¹³ Na celebração eucarística, “[...] apresenta-se claramente a evocação da augusta multidão dos santos de toda a Igreja e, dum modo especial, da igreja local de Roma, a quem suplicamos no ‘*communicantes*’ e no ‘*nobis quoque*’ [...]. Finalmente, a menção do ordinário do lugar do bispo comum da ‘*sedes apostolica*’ em Roma, de todos os cristãos ortodoxos participantes no culto cristão, tudo isso na primeira oração do cânone, representa muito mais do que um mero ornamento. São a expressão interior necessária para a *koinonia* do ato eucarístico. A menção do bispo de Roma é aqui uma expressão sintética e representativa da orientação da celebração eucarística para o todo da ‘*communio ecclesiarum*’, por meio da qual só então a celebração eucarística, que nesse determinado lugar se realiza, se pode considerar legítima como verdadeira participação no corpo indivisível de Cristo, que a Igreja recebe em comum. Essa menção é, por isso mesmo, não mera expressão do primado do bispo de Roma, mas a síntese da comunidade em comunhão com ele; figura, ao mesmo tempo e sobretudo, como representante da colegialidade dos bispos e fraternidade das Igrejas” (RATZINGER, 2022, p. 123).

a sua particularidade a serviço da unidade.

4. O BISPO DE ROMA NA HIERARQUIA E AS SUAS TENSÕES NA *COMMUNIO ECCLESiarum*

A *communio ecclesiarum*¹¹⁴ foi perpetuada na história, pois, “<<A Igreja católica está consciente de ter conservado, em fidelidade à Tradição Apostólica e à fé dos Padres, o ministério do Sucessor de Pedro>>” (RATZINGER, 1998, 2). No entanto, para que isso se efetivasse no tempo, foi necessário que a imutável natureza do primado petrino fosse exercida por meio de algumas modalidades adequadas aos contextos e circunstâncias, enquanto pertencente à Igreja peregrina num mundo mutável (cf. Ibid. 11). Por isso, no devir da história, os diversos posicionamentos do exercício ministerial do Bispo de Roma, tornaram-se necessários, porque

Compete ao Sucessor de Pedro recordar as exigências do bem comum da Igreja, se alguém for tentado a esquecê-lo em função dos próprios interesses. Tem o dever de advertir, premunir e, às vezes, declarar inconciliável com a unidade da fé esta ou aquela opinião que se difunde. Quando

¹¹⁴ “Dado o alcance do mistério de Cristo, a *communio* encerra, conseqüentemente, a dimensão do católico. A Igreja ou é católica, ou não existe” (Ibid. p. 133).

as circunstâncias o exigirem, fala em nome de todos os Pastores em comunhão com ele. Pode ainda - em condições bem precisas, esclarecidas pelo Concílio Vaticano I - declarar *ex cathedra* que uma doutrina pertence ao depósito da fé. Ao prestar este testemunho à verdade, ele serve a unidade (JOÃO PAULO II, 1995, p. 105).

De fato, essa responsabilidade apostólica e hierárquica do Romano Pontífice está em função da unicidade e da catolicidade da Igreja, e, em vista disso, “[...] o *papa sozinho* (*ex sese*), em virtude de sua autoridade sobre toda a Igreja como sucessor de Pedro, pode tomar decisões dentro de determinados limites¹¹⁵ [...]” (MÜLLER, p. 439), nos quais deve estar a certeza de que por meio dele, por excelência de seu ministério próprio, “[...] o Espírito Santo amplia e aprofunda a memória da Igreja para guiá-la ‘à verdade plena’ (Jo 16, 13)” (RATZINGER, 2022, p. 232). Nessa perspectiva, o Concílio Ecumênico Vaticano I (1869-1870) promulgou através da Constituição Dogmática, *Pastor Aeternus*, que

¹¹⁵ “O Romano Pontífice está como todos os fiéis submetido à Palavra de Deus, à fé católica e é garante da obediência da Igreja e, neste sentido, *servus servorum*. Ele não decide segundo o próprio arbítrio, mas dá voz à vontade do Senhor, que fala ao homem na Escritura vivida e interpretada pela Tradição; noutros termos, a *episcopè* do Primado tem os limites que procedem da lei divina e da inviolável constituição divina da Igreja, contida na Revelação. O Sucessor de Pedro é a rocha que, contra a arbitrariedade e o conformismo, garante uma rigorosa fidelidade à Palavra de Deus [...]” (Id. 1998, 7).

[...] ao Romano Pontífice cabe [...] o pleno e supremo poder de jurisdição sobre a Igreja universal, não só nas matérias referentes à fé e aos costumes, mas também nas que se referem à disciplina e ao governo da Igreja, espalhada por todo o orbe; [...] quer sobre todas e cada uma das Igrejas quer sobre todos e cada um dos pastores e fiéis [...] (DH, 3064).

Assim sendo, cabe à hierarquia, ou seja, principalmente ao Bispo de Roma, um “[...] serviço especial à fé infalível de toda a Igreja [...]” (KEHL, 1997, p. 73). Dessa forma, o Romano Pontífice, como sucessor de Pedro, é o que garante a *communio ecclesiarum*, pois, por meio de sua missão, sendo o dispensador pleno dos bens espirituais da Igreja, garante que “[...] a unidade que existe no mistério da Igreja torna-se também visível e palpável [...]” (MÜLLER, 2015, p. 421).

O Concílio Vaticano I (1869-1870), herdando contextos¹¹⁶ de controvérsias à *communio ecclesiarum*, solidificou, por necessidade¹¹⁷, a dimensão hierárquica e

¹¹⁶ O galicanismo e o conciliarismo, ambos movimentos de tensão com o ministério petrino, foram uma das causas para que se clarificasse e reafirmasse o primado de Pedro no Concílio Vaticano I na hierarquia.

¹¹⁷ “A maior ou menor extensão desses conteúdos concretos dependerá, em cada época histórica, da *necessitas Ecclesiae*. O Espírito Santo ajuda a Igreja a conhecer esta *necessitas* e o Romano Pontífice, escutando a voz

jurídica da Igreja, que já haviam sido iniciadas a ser estruturadas ao longo dos primeiros séculos, em detrimento das heresias¹¹⁸ e eventuais cismas¹¹⁹ que colocaram em tensão a catolicidade e a unicidade da fé. Contudo, o Vaticano II (1962-1965),

[...] reiterou e desenvolveu ainda mais a 'doutrina sobre a instituição, perpetuidade, poder e natureza do sacro primado do romano pontífice e sobre seu infalível Magistério' (LG 18). [...]. A doutrina do primado do Concílio Vaticano I, formulada em categorias jurídicas, hoje é situada na moldura de uma renovada eclesiologia de comunhão e, a partir da origem bíblica e patrística, reformulada em categorias teológicas. [...]. Quanto à natureza colegial da hierarquia da Igreja, o Concílio determina expressamente: 'Enquanto composto de muitos, este Colégio exprime a variedade e universalidade do povo de Deus; e, enquanto unido sob um chefe, exprime a unidade do

do Espírito nas Igrejas, procura a resposta e oferece-a quando e como o julgar oportuno" (Ibid. 12).

¹¹⁸ O gnosticismo, por exemplo já havia sido combatido por Inácio de Antioquia e Ireneu de Lião. Como vimos em nossa pesquisa, um de seus métodos de combate é assegurar a sucessão apostólica, em especial a de Pedro, que garante a fé pura de qualquer doutrina estranha.

¹¹⁹ Por exemplo, o Cisma do Oriente (1054), no qual houve a excomunhão recíproca entre o Bispo de Roma e o Bispo de Constantinopla. Também o Cisma Protestante (1517), que resultou no Concílio de Trento (1545-1563), convocado pelo próprio papa.

rebanho de Cristo. Nele, os bispos, respeitando fielmente o primado e principado de seu chefe, gozam do poder próprio para o bem dos seus fiéis e mesmo para o bem de toda a Igreja, revigorando sempre o Espírito Santo sua estrutura orgânica e a sua concórdia' (LG 22) (Ibid. 2015, p. 439).

Portanto, o colégio episcopal com o seu chefe exprime a fidelidade de Cristo que os Apóstolos transmitiram, fidelidade que é garantida pelo sucessor de Pedro e pela sucessão ininterrupta dos doze na Igreja, isto é, na sucessão apostólica, garantida pela ação do Espírito Santo que recorda tudo o que disse Jesus (cf. Jo 14, 26).

Nessa renovada perspectiva hierárquico-ecclesial, estabelecida pelo Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) em consonância com o magistério do Vaticano I (1869-1870), deu-se novo tom à dimensão hierárquica e jurídica, pois, estas estão em função da *communio*. À vista disso,

[...] reafirmando e completando os ensinamentos do Vaticano I tratou principalmente do tema da finalidade, com particular atenção ao mistério da Igreja como *Corpus Ecclesiarum*. Essa consideração permitiu pôr em relevo com maior clareza, que a função primacial do Bispo de Roma e a função dos outros Bispos não se encontram em contraste, mas numa

originária e essencial harmonia
(RATZINGER, 1998, 5).

Destarte, essa consciência eclesial torna-se assumida, pois, conforme São João Paulo II, em sua Encíclica *Ut Unum Sint* (1995, p. 104-105), a missão do Bispo de Roma, enquanto cabeça do colégio episcopal, constitui em ser *episkopein*, ou seja, vigia e sentinela que, por meio de seus irmãos no episcopado, as Igrejas particulares aurem a verdadeira voz do Cristo Pastor. Dessa forma, o “[...] ministério do Sucessor de Pedro [...] está inscrito no coração de cada Igreja particular. [...]. Esta interioridade [...] é também expressão da mútua interioridade entre Igreja universal e particular” (RATZINGER, 1998, 6). Para tanto, é indubitável que “[...] o Primado do Papa comporta a faculdade de servir efetivamente a unidade de todos os Bispos e de todos os fiéis” (Ibid. 8). É, pois, nesse viés ministerial a serviço¹²⁰ que a hierarquia, e em especial o primado do Bispo de Roma, em função da *communio*, é renovada, e não vista como sendo uma

¹²⁰ “[...] a hierarquia eclesiástica está colocada ao serviço do povo de Deus, para que a missão da Igreja se atualize em conformidade com o divino desígnio da salvação, na lógica da prioridade do todo sobre as partes e do fim sobre os meios” (CTI, 54).

[...] monarquia absoluta, como se o bispo de Roma fosse o monarca ilimitado dum estado centralista e sobrenaturalmente concebido chamado 'Igreja'. Significa, antes, [...] a *sedes romana*, para a qual tem de se orientar a unidade da fé e da '*communio*'. [...] não está contra a concepção colegial da Igreja, mas é um primado de '*communio*', que tem a sua sede na Igreja que vive e se compreende como comunidade de comunhão. Esse primado significa, digamolo mais uma vez, a aptidão e o direito para, dentro da rede de comunhão, decidir o caráter obrigatório em que se afirma autenticamente a Palavra do Senhor e em que, conseqüentemente, há verdadeira comunhão. Pressupõe a '*communio ecclesiarum*' e só a partir dela se pode entender no seu sentido exato. (Id. 2022, p. 114-115).

Sendo assim, o primado petrino se “[...] difere das funções de governo vigentes nas sociedades humanas [...]: daí resulta também o caráter martirológico do seu Primado” (Id. 1998, 7). Sobre esse caráter martirológico do Bispo de Roma, vemos agora que na

[...] Igreja, ministério, certamente, é serviço e não dominação. Mas é serviço com a autoridade de derrubar todas as defesas que [...] grupos [...] antepõem contra a comunhão universal, e trazê-los a 'obedecer a Cristo'

(2Cor 10,5). [...] o ministério da Igreja, [...] de modo inexorável e crucial, conduz cada tarefa especial para além de si mesma e a eleva ao plano de Igreja universal, cujos laços de unidade não são a experiência (*gnosis*), mas o amor autossacrificial (*ágape*) (BALTHASAR, “*Communio: A Program*”, 10 *apud* Id. 2022, p. 237).

Nesse sentido, dentro daquilo que se compreende num contraste entre as fragilidades do sucessor de Pedro, que é chamado à conversão, e o seu ministério e missão, confiados e instituídos pelo próprio Cristo, é que clarificaremos o papel ministerial de homens suscetíveis às concupiscências deste mundo, confiados a uma tão nobre missão na *communio ecclesiarum*.

Conforme São João Paulo II (1995, p. 104), o Bispo de Roma, sucessor de Pedro, portanto, portador do ministério petrino, juntamente com o colégio dos bispos, do qual é o vínculo de unidade, faz com que se realize “[...] a *una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia*. Todas as Igrejas estão em comunhão plena e visível, porque todos os Pastores estão em comunhão com Pedro [...]”. Então, o papa [...] corporifica uma vez mais – como elemento interno constitutivo – a unidade da Igreja e do colégio [...]” (KEHL, 1997, p. 335). Logo, “[...] o Bispo de Roma deve assegurar a comunhão de todas as

Igrejas. Por este título, ele é o primeiro entre os servidores da unidade”. Contudo, “<<A Igreja peregrina, [...] nas suas instituições, que pertencem à presente ordem temporal, leva a imagem passageira deste mundo>>” (RATZINGER, 1998, 11). Por essa razão,

[...] às vezes (*sic.*) na Igreja se vê algo em que se manifesta a fraqueza humana, isso não deve atribuir-se à sua constituição jurídica, mas àquela lamentável inclinação do homem para o mal, que seu divino Fundador às vezes (*sic.*) permite até nos membros mais altos do seu Corpo místico para provar a virtude das ovelhas e dos Pastôres (*sic.*) e para que em todos cresçam os méritos da fé cristã. Cristo, como acima dissemos, não quis excluir da sua Igreja os pecadores; portanto se alguns de seus membros estão espiritualmente enfermos, não é isso razão para diminuirmos nosso amor para com ela, mas antes para aumentarmos a nossa compaixão para com os seus membros (PIO XII, 1965, p. 35).

Em sintonia com a reflexão de Pio XII, São João Paulo II, na Encíclica *Ut Unum Sint* (1995 p. 99-100), assevera que conforme a expressão do Papa Gregório Magno, *servus servorum Dei*, ou seja, servo dos servos de Deus, é a definição que “[...] preserva melhor do risco de separar a potestade (e particularmente o primado) do ministério, o que

estaria em contradição com o significado de potestade dado pelo Evangelho: «Eu estou no meio de vós como aquele que serve» (Lc 22,27) [...]”. Nessa mesma circunstância, o Romano Pontífice reitera a convicção de que a Igreja, na fidelidade à sua apostolicidade e Tradição dos Padres, tem conservado o ministério petrino no bispo de Roma, não obstante certos posicionamentos e asseverações tenham criado historicamente reservas e tensões às vezes difíceis de serem dirimidos, e se isso, prossegue o pontífice, “[...] constitui uma dificuldade para [...] outros cristãos, cuja memória está marcada por certas recordações dolorosas. Por quanto sejamos disso responsáveis, como o meu Predecessor Paulo VI, imploro perdão” (Ibid.). Nessa perspectiva, o Bispo de Roma, ao ter uma autoconsciência de sua fragilidade humana, participa não somente do ministério petrino, mas também dos paradoxos de Pedro¹²¹, pois é

[...] na própria debilidade humana de Pedro que se manifesta plenamente como o Papa,

¹²¹ As fragilidades de Pedro podem ser compreendidas, por exemplo: na passagem de Mt 14, 22-33, em que começa a fraquejar na confiança em Jesus e quase afoga; em Mt 16, 23, por não entender os desígnios do Cristo que deveria passar pela Paixão e morte de Cruz; e em Mt 26, 69-75, Mc 14, 66-72, Lc 22, 54-62, e em Jo 18, 12-27, por ter negado Jesus três vezes.

para cumprir este especial ministério na Igreja, depende totalmente da graça e da oração do Senhor: «Eu roguei por ti, a fim de que a tua fé não desfaleça» (Lc 22,32). A conversão de Pedro e dos seus sucessores apoia-se na oração mesma do Redentor, e a Igreja participa constantemente nesta súplica. [...]. O Bispo de Roma há de ser o primeiro a fazer sua, com fervor, a prece de Cristo pela conversão que é indispensável a «Pedro» para poder servir os irmãos (Ibid. p. 9).

Assim sendo, através dos ministérios instituídos por Jesus, e em especial, por meio do ministério petrino confiado ao Bispo de Roma, o “[...] Senhor quer levar em vasos frágeis o próprio tesouro através dos tempos [...]. Todos nós somos convidados a confiar-nos ao Espírito Santo, a confiar-nos a Cristo, confiando-nos a Pedro” (RATZINGER, 1998, 15). Contudo, é na Eucaristia, unidos ao papa, que se comunga com Jesus, vivo e sacramentado, e ao comungar Cristo, comunga-se com todos aqueles que estão unidos no seu Corpo, pois a

[...] unidade da Igreja, ao serviço da qual se põe de modo singular o ministério do Sucessor de Pedro, atinge a mais alta expressão no Sacrifício eucarístico, o qual é o centro e raiz da comunhão eclesial;

comunhão que se funda também necessariamente [...] com o Papa, com a ordem episcopal, com todo o clero e com o inteiro povo. Toda a válida celebração da Eucaristia exprime esta comunhão universal com Pedro e com a Igreja inteira [...] (Ibid. 11).

Portanto, “[...] Dado o alcance do mistério de Cristo, a *communio* encerra, conseqüentemente, a dimensão do católico” (Id. 2022, p. 133). Enfim, até que “[...] superados os obstáculos que se interpõem à perfeita comunhão eclesial, todos os cristãos possam reunir-se na única celebração da Eucaristia” (JOÃO PAULO II, 1995, p. 31). Logo, orientando-nos por meio do apostolado ministerial ininterrupto dos sucessores de Pedro é que a Igreja Católica, a mesma, em todos os tempos e lugares, continuará a resplandecer o primado do Bispo de Roma na *communio ecclesiarum*, pois, apesar de suas fragilidades, “[...] o «múnus confiado pelo Senhor singularmente a Pedro, [...] que se devia transmitir aos seus sucessores», já se manifesta a finalidade do carisma petrino, ou seja, «a unidade de fé e de comunhão» de todos os fiéis” (RATZINGER, 1998, 4).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, a natureza do ministério petrino está fundamentada no múnus especificamente confiado pelo próprio Cristo ao apóstolo Pedro (cf. CIC 553) e perpetuado através de seus sucessores. Estes, sendo os sucessivos Bispos de Roma, por sua natureza ministerial, são encarregados pela ação do Espírito Santo (cf. LG, 18) a serem sinais visíveis de unidade na comunhão das Igrejas, confirmando-as (cf. Lc 22, 32) na fé pascal dos Apóstolos (cf. MÜLLER, 2015, p. 420), que ouviram, viram, contemplaram e tocaram o Verbo encarnado para que estejam em plena sintonia, não só com a Igreja de Cristo, presente em todo o mundo e em todos os tempos, mas também em comunhão com o Pai e com Seu Filho Jesus para que sejamos plenificados por Sua graça (cf. 1Jo 1-3 e LG, 1).

Nesse papel constitutivo do Bispo de Roma, em ser o elo concreto na *communio ecclesiarum*, concluímos, à luz do Concílio Vaticano II e de sua retomada à Patrística, que o seu relacionamento harmônico com o colégio episcopal, enquanto cabeça deste, congrega os cordeiros do Bom Pastor num só rebanho (cf. Jo 21, 15-17), pois a multidão que havia, mediante o testemunho dos Apóstolos, e em especial o de Pedro (cf. LA FUENTE, 2001, p. 213), tinha um só coração e

uma só alma (cf. At 4, 32), para tanto, a Igreja, sacramento universal de salvação (cf. LG, 1), se coloca unida numa mesma oblação dirigida ao Pai, pelo Filho, na unidade do Espírito Santo de Deus na Eucaristia. Sendo encarregado do ministério de Pedro, os seus sucessores estão intimamente associados a cada celebração eucarística, nas quais são mencionados como servidores da unidade da Igreja universal (cf. CIC 1369).

Assim, fica claramente exposto que nenhuma ambição humana pode mover a Igreja e os seus servidores em sua missão e vocação para a unidade. De acordo com o Cardeal Ratzinger (1998, 11), o ministério petrino compreendido como um serviço à Igreja é o primeiro a continuar, sob o direcionamento do Paráclito, a obra de Cristo que veio para servir (cf. GS, 3). Jesus é o modelo mais excelso da vida cristã, é o caminho e meta de todo aquele que pertence ao seu Corpo, incluindo a hierarquia (cf. KEHL, 1997, p. 80). Por isso, à luz da reflexão da Carta Encíclica *Ut Unum Sint* (1995, p. 9), que versa sobre a oração sacerdotal narrada pelo evangelista João no capítulo 17, deixa claro que o Cristo encara o mundo, mesmo com suas tensões e paradoxos, pois fora enviado pelo Pai. Da mesma forma, Pedro e os Apóstolos foram enviados por Jesus nesse mundo, que ao considerarem

os diversos ventos contrários que os cercaram, depositaram, mesmo assim, as suas forças em Deus para oferecerem um testemunho de unidade e comunhão.

Consequentemente, Pedro, como todos os enviados de Jesus, apesar de pecadores, expressam por meio de seu ministério uma das maiores belezas do mistério de Deus. Tal mistério está em confiar tão grandes desafios e missões em prol do anúncio e da edificação do Reino, em vista da salvação das almas, a pessoas frágeis que, apesar de serem vasos de barro (cf. 2Cor 4, 7), se colocam em estado de conversão para confirmar os seus num mistério que transcende suas próprias capacidades, ambiguidades e compreensões em função da *communio ecclesiarum*.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2006.

Catecismo da Igreja Católica: edição típica vaticana. São Paulo: Edições Loyola, 2000. 934 p. Tradução oficial da CNBB.

CIPRIANO DE CARTAGO. **A Unidade da Igreja Católica.** Petrópolis: Editora Vozes, 1973. 8 v. (Fontes da Catequese). Tradução de: Carlos Beraldo, SJ.

CLEMENTE ROMANO. In: **Padres apostólicos.** 3. ed. São Paulo: Paulus, 2002. 1 v. (Patrística). Tradução de: Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin.

Comissão Internacional Conjunta para o Diálogo Teológico entre a Igreja Católica Romana e a Igreja Ortodoxa.

Consequências canônicas e eclesiológicas da natureza sacramental da Igreja: comunhão eclesial, conciliaridade e autoridade. Ravenna: Documento de Estudo, 2007. 14 p.

Disponível em:

https://www.ecclesia.org.br/biblioteca/dialogo_ecumenico/documento-de-ravenna-2007.pdf. Acesso em: 21 fev. 2022.

Comissão de Coordenação da Comissão Mista Internacional para o Diálogo Teológico entre a Igreja Católica Romana e a Igreja Ortodoxa. «**O papel do bispo de Roma na comunhão da Igreja no primeiro milênio**». Creta: Documento de Estudo, 2008. 11 p. Disponível em:

https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/dialogo_ecumenico/acerca-do-papel-do-bispo-de-roma-na-comunhao-da-igreja-do-primeiro-milenio.pdf. Acesso em: 21 fev. 2022.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A Sinodalidade na Vida e na Missão da Igreja**. Roma: Documento de Estudo, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html#NOTA_PRELIMINAR. Acesso em: 01 maio. 2022.

Decreto *Unitatis Redintegratio*. In: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997. Tradução oficial da Tipografia Poliglota Vaticana.

DENZINGER; HÜNERMANN. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2013. 1507 p.

Constituição Dogmática *Dei Verbum*. In: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997. Tradução oficial da Tipografia Poliglota Vaticana.

Constituição Dogmática *Gaudium et Spes*. In: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997. Tradução oficial da Tipografia Poliglota Vaticana.

Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. In: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997. Tradução oficial da Tipografia Poliglota Vaticana.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. In: **Padres apostólicos**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2002. 1 v. (Patrística). Tradução de: Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin.

IRENEU DE LIÃO. In: **Contra as Heresias**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1995. 4 v. (Patrística). Tradução de: Lourenço Costa.

JOÃO PAULO II, Papa. ***Ut Unum Sint***: sobre o empenho ecumênico. São Paulo: Edições Paulinas, 1995. 114 p.

KEHL, Merdard. **A Igreja**: uma eclesiologia católica. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 415 p. Tradução de: João Rezende Costa.

LA FUENTE, Eloy Bueno de. ***Sapientia Fidei***: eclesiología. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. 334 p.

PIO XII, Papa. ***Mystici Corporis***: sobre o corpo de Jesus Cristo a nossa união nele com Cristo. São Paulo: Edições Paulinas, 1965. 61 p.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. **Dogmática Católica**. Tradução de: Volney Berkenbrock, Paulo Valério, Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2015.

RATZINGER, Joseph. **Compreender a Igreja Hoje**: vocação para a comunhão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 93 p. Tradução de: Mateus Ramalho Rocha, OSB.

RATZINGER, Joseph. **Intervento del Cardinale Joseph Ratzinger sull'eclesiologia della Costituzione "Lumen gentium" al convegno internazionale sull'attuazione del Concilio Ecumenico Vaticano II promosso dal comitato del grande giubileo dell'anno 2000**. Vaticano: Congregazione per la Dottrina della Fede, 2000. Disponível em:
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_it.html. Acesso em: 03 mar. 2023.

RATZINGER, Joseph. **No princípio está a *communio***: textos selecionados sobre Eucaristia, eclesiologia e mariologia. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2022. 244 p. Organização de: Rudy Albino de Assunção.

RATZINGER, Joseph. **O Primado do Sucessor de Pedro no Mistério da Igreja**. Vaticano: Congregação para a Doutrina da Fé, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_po.html. Acesso em: 09 jun. 2022.

SESBOÛE, Bernard; WOLINSKI, Joseph. **O Deus da Salvação**: (séculos I-VIII). 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 1 v. Tradução de: Marcos Bagno.

ANEXO - CITAÇÕES EM LÍNGUA ORIGINAL

“[...] non è nascosta in modo inafferrabile dietro le molteplici configurazioni umane, ma esiste realmente, come Chiesa vera e propria, che si manifesta nella professione di fede, nei sacramenti e nella successione apostólica” (RATZINGER, 2000).

[...] el más citado (114 veces), es mencionado el primero en las listas (cf. Mt 10,2), su casa sirvió de punto de apoyo para la actividad desde Cafarnaum (Mc 1,29), es testigo privilegiado en eventos de importancia peculiar (Mc 5,2-43; 9,2-10; 13,3; 14,32-42) y actúa como portavoz del grupo (Mc 1,36; 10,28; 11,21, especialmente

8,27-30) (LA FUENTE, 2001, p. 213).

“[...] ministerio es válido para todas las comunidades eclesiales, porque está encargado de confortar al resto de los hermanos en la fe (Lc 22,31-34; Jn 21,15-19)” (LA FUENTE, 2001, p. 215).

“En la necesidad de prolongar y actualizar el ministerio apostólico se esconde una de las cuestiones centrales de la eclesiología: la sucesión apostólica” (LA FUENTE, 2001, p. 189).

[...] Costituzione sulla Chiesa ha notoriamente trattato il ministero episcopale [...] e chiarito il suo significato a partire dal concetto fondamentale del ‘*collegium*’. Questo concetto che appare solo in modo marginale nella tradizione serve a illustrare l'interiore unità del ministero episcopale. Vescovo non si è come singoli, ma attraverso l'appartenenza ad un corpo, ad un collegio, che a sua volta rappresenta la continuità storica del ‘*collegium apostolorum*’. In questo senso il ministero episcopale deriva dall'unica Chiesa e introduce in essa. [...] Il ministero del successore di Pietro è un caso particolare del ministero episcopale e connesso in modo particolare con la responsabilità per l'unità di tutta quanta la Chiesa. Ma questo ministero di Pietro e la sua responsabilità non potrebbero neppure esistere, se non esistesse innanzitutto la Chiesa universale. [...] Senza dubbio la retta correlazione di episcopato e primato [...] è impostata in modo

corretto solo quando viene considerata a partire dal primato della specifica missione della Chiesa e ad esso in ogni tempo orientata e subordinata: il compito cioè di portare Dio agli uomini, gli uomini a Dio. Lo scopo della Chiesa è il Vangelo, e attorno ad esso tutto in lei deve ruotare (RATZINGER, 2000).

“[...] ministerial [...] expresa y realiza esa unidad de las iglesias y de los obispos. En ese ministerio, como veremos, se conjugan la unidad y la apostolicidad como servicio a la catolicidad” (LA FUENTE, 2001, p. 209).

A MORTE DE DEUS E OS PASSOS DO HOMEM EM NIETZSCHE

THE DEATH OF GOD AND MAN'S STEPS IN NIETZSCHE

Ronaldo Amaral Araújo¹²²

Pe. Wander Gomes dos Santos¹²³

RESUMO

Nietzsche ao analisar seu tempo nos apresenta uma crítica extremamente forte e profética, ele anuncia a morte de Deus e nos alerta dos vestígios de sua sombra, sua morte mudará toda a humanidade através da realidade da decadência dos valores vigentes da modernidade. Sua crítica fortemente elaborada é anunciada através de aforismos e escritos poéticos ressaltando seu lado artístico. Uma caminhada pela história da filosofia da religião até o filósofo esclarece sua crítica e nos auxilia na compreensão da mesma. Após a decadência de valores pelo anúncio da morte de Deus nasce o super-homem nietzschiano que supera sua realidade e tornar-se o sentido de tudo. O homem é o mais novo sentido da terra.

Palavras-Chave: Religião, Morte de Deus, Decadência de valores, Super-homem, Sentido da terra.

¹²² Seminarista graduando do curso de Teologia do Seminário Maior Dom José André Coimbra, Patos de Minas – Minas Gerais

¹²³ Mestre em Ciências da Religião do Seminário Maior Diocesano João XXIII, Instituto Filosófico

ABSTRACT

Nietzsche, when analyzing his time, presents us with an extremely strong and prophetic criticism, he announces the death of God and alerts us to the traces of his shadow, his death will change all humanity through the reality of the decay of current values of modernity. His heavily elaborated critique is announced through aphorisms and poetic writings, highlighting his artistic side. A walk through the history of the philosophy of religion to the philosopher clarifies his criticism and helps us to understand it. After the decay of values by the announcement of the death of God, the Nietzschean superman is born, who overcomes his reality and becomes the meaning of everything. Man is the newest sense on earth.

Keywords: Religion, Death of God, Decay of values, Superman, Sense of the earth.

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho se propõe a investigar quais os passos do homem frente a realidade da morte de Deus anunciada por Nietzsche na obra *A Gaia Ciência*, mas antes de chegarmos à resolução desta problemática faz-se necessário caminharmos sobre a história da Filosofia da Religião para compreendermos as fontes filosóficas que firmaram por muito tempo o imaginário metafísico vulgo religioso e, que foi progressivamente desmoronando com as críticas até que em Nietzsche foram destruídas, certa vez ele

disse: “não sou um homem, sou uma dinamite” (em sua obra *Ecce Homo*), investigaremos então o eixo de sua crítica.

O primeiro capítulo preocupar-se-á em apresentar o surgimento da religião passando do imaginário mítico ao religioso, observaremos aqui a transição dos mitos para a religião e compreenderemos o significado da religião em sua raiz latina, *religare*, e a partir daqui os principais filósofos que elaboraram a metafísica pagã, os dois grandes filósofos medievais que foram responsáveis pela cristianização desta corrente filosófica metafísica que ganhou força e, na qual conseguimos observar seus resquícios até hoje cumprindo-se assim a profecia de Nietzsche de que o homem ainda vive sob a sombra de um Deus que morrera há tempos. Observaremos como a metafísica chegou até o filósofo e no capítulo seguinte desenvolveremos esta realidade.

No segundo capítulo temos o núcleo da crítica nietzschiana, apresentaremos brevemente a vida e as obras dele para logo observarmos sua crítica à metafísica que estava sob os véus do cristianismo. Em sua obra *O Anticristo*, Nietzsche traz duras críticas ao cristianismo, seu intuito ao parecer é nitidamente acabar com o pensamento cristão como conduta para a vida humana, ele então anuncia em sua obra *A Gaia Ciência* a famosa frase “*Deus está morto*”, ao afirmar

esta realidade Nietzsche revela uma decadência dos valores vigentes da época, viveu no período moderno e acompanhou o desejo do homem de livrar-se das dores e da morte passando a acreditar piamente na ciência, Nietzsche viveu no tempo do cientificismo e a partir de sua leitura filosófica anunciou que o homem não tinha mais zelo pelo sagrado, por isso morre. A morte de Deus gera um impacto significativo para a humanidade, observaremos este impacto no último capítulo.

No terceiro e último capítulo acompanharemos a realidade do niilismo como consequência da morte divina, e aqui responderemos quais os passos ou ações do homem frente a esta realidade. A obra principal utilizada neste trabalho, *Assim Falou Zaratustra*, nos responde com grande profundidade e em poucas palavras quais os passos humanos para enfrentar a morte de Deus. Superar a si mesmo e tornar-se o super-homem é a grande resposta a esta problemática, obviamente preocupamo-nos em elaborar esta resolução dentro do capítulo de forma simples e direta para que o leitor possa compreender sem complicações a proposta de Nietzsche para o homem, superar, eis a solução do nosso filósofo.

Partindo da proposta instigante deste trabalho

observamos cuidadosamente em responder de forma simples e objetiva a esta problematização, assim esperamos que o leitor faça uma saborosa e instigante leitura deste trabalho desenvolvido com muita curiosidade e desejo de conhecimento e, claro muita superação de diversas realidades de quem o escreveu.

2 VISÃO DE HOMEM E RELIGIÃO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO

Para alcançar o objetivo da presente pesquisa, sentimos a necessidade de uma passagem pela História da Filosofia, para compreendermos a caminhada desta sobre o tema da religião e sua relação com o homem. Observar a trajetória do *homo religiosus* é fundamental para a busca da compreensão da realidade religiosa em que vivemos na contemporaneidade. “Os antropólogos informam-nos que o homem desenvolveu atividade religiosa desde a sua primeira aparição na cena da história” (MONDIN, 2008, p. 224). Este antropólogo diz que todas as culturas de alguma forma são profundamente marcadas pela religião, e que servem de inspiração para novos movimentos religiosos.

Diversos filósofos refletem a respeito do estágio

religioso do homem e consideram a religião como uma negação na vida humana. Dentre tais filósofos destaca-se Friedrich Nietzsche, que promulgou a religião como negação da vida em sua obra *O Anticristo*, e ainda contribuiu significativamente na história da Filosofia da Religião. O pensamento nietzschiano, objeto de pesquisa deste trabalho, alimenta uma visão considerada extremamente forte e crítica quanto à religiosidade. É permeada de ataques críticos ao cristianismo e à sua inspiração platônica. Partindo da realidade religiosa do homem observaremos a progressão do pensamento sobre a religião desde o mundo clássico até a modernidade, contexto histórico e cultural em que se insere nosso filósofo.

Anterior à filosofia o homem tinha como coluna de sustentação os mitos para responder suas indagações cosmológicas e até mesmo existenciais. Existem diversos mitos que tentam explicar a criação do mundo, do homem e das coisas¹²⁴. Eles são lendas, contos, boatos e narrações que os homens promulgaram como verdades para explicarem

¹²⁴ Como o mito da criação a partir dos gregos. Para eles o primeiro deus que existiu foi o Caos e, dele tudo se originou. Existe também o mito de Adão e Eva, no qual Deus criou o mundo e por fim o homem e, após ele criou a mulher que veio a comer do fruto proibido e originou o pecado que invadiu o mundo, e até hoje os homens pagam por isso.

seus questionamentos, partem de uma compreensão mais intuitiva da realidade, fundando-se na emoção, na afetividade e no simbolismo. Os mais conhecidos são os mitos gregos, mas é de grande relevância considerarmos os mitos dos povos persas, judeus, babilônicos, chineses, maias, iorubás, entre outros.

Os pré-socráticos foram os primeiros a tentarem dar respostas pautadas no uso da razão, assim iniciaram com o gradativo rompimento da cultura mitológica trazendo para o mundo a filosofia. Segundo Realle (2003), o mito com as narrativas de Homero e Hesíodo traziam uma visão sobre o mundo e a criação da filosofia. “As fontes das quais derivou a filosofia helênica foram: 1) a poesia; 2) a religião; 3) as condições sociopolíticas adequadas” (REALLE, 2003, p. 6). No decorrer da construção histórica da humanidade a Filosofia Clássica encontrou apoio no cristianismo - já que não era mais possível encontrar respostas apenas com o uso da razão -, apoio esse que supria suas indagações e lhe demonstrava conforto.

Com a união da Filosofia Clássica e o cristianismo surge a Filosofia Cristã, esta por sua vez completava no homem aquilo que lhe faltava, segundo BOEHNER e GILSON (2003), Justino foi o responsável pela cristianização dos

clássicos e conseqüentemente o surgimento da Era Medieval. Santo Agostinho no período Patrístico contribuiu de forma significativa com sua filosofia que unia o homem a Deus, posterior a ele Santo Tomás de Aquino contribuiu também na Filosofia Cristã através da racionalidade usada como ferramenta para se chegar a Deus. Patrística e Escolástica são as maiores contribuições filosóficas na era medieval.

Na Idade Média o cristianismo dominou um vasto território, e a Filosofia Cristã se fez presente. A Teologia aqui muda de postura e atende àquilo que os homens medievais almejam. Nietzsche está inserido na modernidade, já com a reflexão racionalista de Descartes por exemplo. Ele nega a religião, pois para ele não passa apenas de um “platonismo para o povo”. Sua crítica ao cristianismo se concentra na negação de viver em demasiado sofrimento terreno causado pela moral cristã. Para ele o cristianismo nega a natureza humana com suas leis e regras, é uma alienação que enfraquece o homem e não o deixa progredir. Em sua obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche traz a realidade da morte de Deus e em sua obra posterior, *Assim falou Zaratustra*, nos revela a figura de um profeta da terra que prega e anuncia o super-homem como resposta ao niilismo decorrente da morte de Deus.

2.2 O que é religião

Etimologicamente religião vem do verbo latino *religare*, este verbo significa religar, assim consideramos que a religião é um ato que religa o homem ao ser divino. Esta traz a conexão de Deus para com o homem, é uma ponte que permite idas e voltas quantas vezes forem necessárias para que haja esta ligação.

Podemos considerar também outras interpretações do que seja a religião, pois segundo Mondin (1980), ela também pode significar “o conjunto de conhecimentos, de ações e de estruturas com que o homem exprime reconhecimento, dependência, veneração com relação ao Sagrado” (MONDIN, 1980, p. 248).

A relação do homem com o sagrado o leva a um estado de transcendência, o tira deste mundo e o leva a um estágio religioso suprassensível. Nesta perspectiva muitos filósofos criticam o cristianismo por trazer ao homem um desprezo pelo corpo, pela sua própria natureza, pois há uma formulação de morais que prezam pelo desprezo natural do homem e o condiciona a viver em meio ao mundo irreal.

Por isso a religião é uma enganação para o homem, ela

se concentra no além do que para nós é corpóreo. Para muitos filósofos a dependência do homem para com Deus é a pior coisa que poderia existir.

Segundo Mondin (1980), a razão fundamental da religião é a finitude, a contingência, a dependência (principalmente no que se refere à moral), o homem abre-se de forma espontânea e natural a um Ser superior. Observamos aqui que o homem escolhe viver o estágio religioso participando de atividades com ligações ao Sagrado, mas há também aqueles que não se abrem a esta realidade e não partilham da mesma experiência.

Na religião, mais ainda que em qualquer outra atividade do homem, vem à luz o seu aspecto de autotranscendência: o encontro com o Sagrado é o ato de autotranscendência por excelência; ele ocorre quando o homem transcende o seu ser atual e toda a esfera do real que o circunda (MONDIN, 1980, p. 252).

Observamos que a religião traz a principal ferramenta criticada por Nietzsche, a dimensão metafísica, ou seja, o pensamento de que há um mundo além deste corpóreo no qual vivemos, amamos, choramos, sorrimos, nos entregamos com todo nosso vigor e intensidade. A mentalidade religiosa

deposita toda a sua confiança em um mundo idealista profundamente melhor do que esse, um mundo perfeito, mas Nietzsche criticará de forma profunda e segura seus ideais conforme veremos nos próximos capítulos.

2.3 A dimensão antropológica da religião

Afinal, o que é a religião? No que tange à dimensão antropológica religiosa no homem, Batista Mondin nos afirma que a religião “se impõe como uma constante do ser humano, também se não é cultivada por todos os indivíduos da espécie” (MONDIN, 1980, p. 224). Caminhamos seguros de que a religião é essencialmente uma dimensão do homem, quer ele a pratique ou não.

Sob o olhar filosófico, nos assegura Mondin (1980), que a religião foi considerada invenção do homem por medo (Feuerbach), prepotência (Marx), sublimação dos instintos (Freud), ignorância (Comte), e ao ressentimento com Nietzsche. Filosoficamente a religião possui olhares negativos e positivos sobre sua existência.

Através do olhar teológico a religião ganhou naturalidade, legitimidade e obrigatoriedade segundo os teólogos católicos, mas os teólogos protestantes assumiram

uma posição diferente, refutaram e a condenaram considerando-a “a aberração mais grave e perniciosa da mente e do coração do homem, a expressão mais clara da sua soberba” (MONDIN, 1980, p. 237). Assim observamos as posições teológicas tanto positiva quanto negativa da religião.

Existe também o olhar sob a religião através da sociologia, mas para não delongar demasiado a presente pesquisa refletiremos a definição de religião sob o olhar do antropólogo Battista Mondin, sendo assim dispensada a observação sociológica da religião que a princípio possui seu olhar negativo e positivo de acordo com cada pensador.

2.4 Mito e filosofia

“Desde os primórdios de nossa civilização Deus sempre foi algo terrivelmente importante e ocupou um lugar central em nossa concepção do mundo” (OLIVEIRA; ALMEIDA, 2002, p. 11). Não há dúvidas de que a mentalidade acerca de Deus sempre esteve presente na vida do homem, e até hoje continua presente. Os gregos possuíam uma mentalidade divergente de deus à mentalidade de hoje. Eles possuíam a

crença em vários deuses e semi-deuses¹²⁵. Assim podemos considerar uma religião grega politeísta.

A religião sempre ocupou um lugar de destaque no pensamento filosófico, desde antes dos pré-socráticos¹²⁶ ela esteve presente na vida do homem através da mitologia, onde, segundo Antônio (2003) diz que e ela buscara responder a origem e o sentido do mundo. Todo ser humano está sujeito aos costumes e tradições, criadas pelo grupo social de onde nasceu. A educação grega estava assim ligada ao imaginário, transmitido pelos pais de geração em geração.

Os pais ensinam aos filhos como é a vida, relatando-lhes as experiências pelas quais passaram. Os mitos eram as respostas para as indagações humanas que traziam um certo conforto para eles. Os mitos fazem a mesma coisa num sentido mais amplo, pois delineiam padrões para a caminhada existencial através da dimensão imaginária (SOUZA, 2000, p. 9).

Os mitos, componente essencial da cultura e da educação, eram responsáveis pela formação da identidade grega, e contribuindo para internalização do conjunto de valores e das ações cotidianas do homem grego. As fantasias

¹²⁵ Ser mitológico, filho de uma divindade e de um mortal.

¹²⁶ Filósofos nascidos antes de Sócrates.

míticas norteavam os passos dos homens em suas vidas, observamos então a grande importância que os mitos tiveram na mentalidade grega, contudo partindo da realidade da influência dos mitos na sociedade grega, Junito de Souza¹²⁷ nos afirma que:

Com o recurso da imagem e da fantasia, os mitos abrem para a Consciência o acesso direto ao Inconsciente Coletivo [...]. Os mitos, são, por isso, os depositários de símbolos tradicionais no funcionamento de Self Cultural, cujo principal produto é a formação e a manutenção da identidade de um povo (SOUZA, 2000, p. 9-10).

Observamos que a mitologia possui um papel considerável na mentalidade grega. O imaginário mítico revelava aos gregos sua identidade e suas raízes. “A imitação nos permite buscar nossos símbolos e empregá-los como pontes entre nossa Consciência e nossas raízes, da mesma forma que os gregos faziam” (SOUZA, 2000, p. 10-11), essas pontes construíam a vida do homem grego e lhe dava significado. O conforto dos homens eram as histórias dos heróis e dos deuses presentes nos mitos, pois através deles era possível o encontro com sua identidade enquanto

¹²⁷ Professor e classicista especialista em Mitologia.

sociedade grega.

A identificação afetiva e intelectual com os personagens e conteúdos do mito, a imitação dos deuses e heróis mitológicos, possibilita a coesão social, a estabilidade da identidade coletiva e a normatividade das leis sociais (ANTÔNIO, 2003, p. 27).

A personalidade do homem grego estava intrinsecamente relacionada com os deuses que para eles representavam uma figura de poder sobre suas vidas e seus destinos, os deuses respondiam aos homens qual seu papel enquanto ser no cosmos. Assim as culturas dos gregos cresciam conforme os desejos dessas divindades, pois para eles: “Nossos antepassados remotos tinham muitos deuses, alguns eram internos, outros eram externos, mas todos eram respeitados e invocados” (OLIVEIRA; ALMEIDA, 2002, p. 13). Tal respeito poderia ser até mesmo imitar as ações das divindades buscando agradar-lhes para assim receber algum tipo de presente.

Tales de Mileto¹²⁸ foi o primeiro a buscar uma resposta sobre a origem das coisas fora da mitologia, após sua

¹²⁸ Primeiro pré-socrático a tentar usar a razão para dar explicação às indagações do homem.

contribuição racional desencadearam-se diversos filósofos que também buscaram responder esta problemática de forma racional. No volume I do livro Deus nas tradições filosóficas, Juan Antônio nos afirma que “o núcleo mítico da cultura nunca é superado plenamente” (ANTÔNIO, 2003, p. 26). Através dessa afirmação podemos observar que a religião, ou imaginário religioso, permeia a vida humana, mas ele não abarca somente o campo religioso, pois:

O mito tenta responder ao assombro do homem diante da realidade, dar-lhe um significado que permita amortizar o terror e o desamparo do homem e tornar compreensível o que existe sem com que, com isto, pretenda dar uma explicação e muito menos uma fundamentação científica ou filosófica do que existe (ANTÔNIO, 2003, p. 29).

A mentalidade mítica traz ao homem respostas e, não importa a veracidade, apenas tranquiliza-o frente seus medos e questionamentos. Ainda nos filósofos pré-socráticos encontramos pensamentos relevantes para os dias de hoje como a filosofia de Heráclito de Éfeso¹²⁹, Pitágoras de

¹²⁹ Para ele o mundo é um eterno devir, ou seja, um eterno movimento.

Samos¹³⁰, Xenófanos de Cólofon¹³¹, Parmênides de Eléia, entre outros. “A filosofia pré-socrática se inspira no mito e estabelece o problema de Deus imanente ao ser no mundo tanto no que diz respeito às origens (causas) quanto ao sentido (ordem) do cosmo” (ANTÔNIO, 2003, p. 51).

“O naturalismo e o conhecimento dos sentidos levam paradoxalmente a buscar substâncias que expliquem holisticamente o cosmo além da sua variabilidade” (ANTÔNIO, 2003, p. 47), observamos que os clássicos concordam com a ideia de existência dos deuses como “forças complementares” à natureza, ou talvez até como iniciadores da mesma.

“O problema de Deus, melhor ainda do divino, se apresenta em conexão com o cosmo e esta cosmovisão está fundida com a teologia natural” (ANTÔNIO, 2003, p. 50), há nos clássicos essa conexão do divino com o mundo. Essa conexão traz a possibilidade das religiões e crenças que incentivam a busca de sentido na trajetória humana neste universo. O teísmo clássico, como podemos observar, é fundamental para o entendimento do teísmo judaico e posteriormente cristão, notamos as características de um deus

¹³⁰ Considerado o pai da matemática.

¹³¹ Pensador no qual anunciava Deus como um ser sem forma humana, todo poderoso e único.

poderoso que cria, organiza e sustenta tudo o que foi criado e a si mesmo, um deus autossuficiente.

O rompimento gradual dos mitos para a filosofia marcou profundamente o imaginário grego. Após Tales romper com a mentalidade da época, Sócrates inovou e ficou conhecido como o divisor de mentalidade – sobre o seu centro de reflexão que passou a ser o homem-, pois propôs ao homem deixar de lado as indagações sobre o *arché*¹³² e a *physis*¹³³, e colocar no centro de suas indagações o próprio homem, ou seja, ele inverte a indagação e questiona: Quem é o homem?

Platão, “é o continuador e, ao mesmo tempo, o grande crítico da tradição mitológica” (ANTÔNIO, 2003, p. 51), um dos grandes nomes do Classicismo formula uma dualidade que cerca o homem, o mundo sensível e o mundo inteligível¹³⁴. Segundo Antônio (2003), Platão entende que a alma é intermediária entre o divino e o terrestre e que a reminiscência do inteligível permite ordenar o sensível e colocá-lo em função do superior divino (ANTÔNIO, 2003, p. 52). Observamos em Platão a desvalorização do cosmo – e do corpo humano –, e

¹³² Origem, princípio ou começo de tudo.

¹³³ Natureza.

¹³⁴ O primeiro é o mundo pelo qual nossos sentidos podem acessar, é material; o segundo é o mundo onde somente nosso intelecto alcança, este é metafísico, além do físico.

uma valorização das ideias do mundo sensível, ou seja, valorização da metafísica como fim último¹³⁵.

Através da razão ele chega ao conceito da “teologia natural¹³⁶, também chamada ontologia especial, que estabelece a existência e o conceito de Deus em relação ao mundo” (ANTÔNIO, 2003, p. 9). Segundo Antônio (2003), ele defende a existência de deus na própria natureza através do uso da razão, para ele a matéria está subordinada a deus, quem dá origem ao cosmo, e ao ordená-lo e afastar-se dele o caos se iniciou. Deus governa e dá ordem a todas as coisas existentes.

Aristóteles, por sua vez, traz a revalorização da realidade cosmológica e do movimento. A pergunta pela origem do Ser faz surgir, como nos afirma Antônio (2003), a metafísica aristotélica como a “ciência do ser enquanto tal e a filosofia como estranheza ante o fato de que as coisas são, cuja origem e significado necessitam de uma explicação” (ANTÔNIO, 2003, p. 59).

¹³⁵ Base para a Filosofia Cristã após o desenvolvimento do neoplatonismo.

¹³⁶ Um dos grandes exemplos dessa teologia se encontra na teoria tomista das 5 vias que mostram a existência de Deus também de forma racional, que possui uma imensa contribuição filosófica até nos dias de hoje. Destas 5 vias falaremos mais adiante.

2.5 O surgimento da filosofia cristã

A visão teísta Clássica considerou deus como a substância ordenadora de todas as coisas, a visão teísta judaica e depois cristã segue os mesmos passos, mas obviamente com suas considerações intrínsecas. Ocorre a afirmação de Deus como princípio de toda a criação, este Deus se encontra nos judeus com seu monoteísmo¹³⁷.

Gregos e romanos, os senhores do mundo civilizado, toleravam o povo dos judeus com seu deus único. Os romanos, então, não tiveram dúvidas. No grande templo que reunia ecumenicamente todos os deuses de todos os povos, o Panteão, colocaram também uma estátua homenageando o deus dos judeus. Afinal, por que não? (OLIVEIRA; ALMEIDA, 2002, p. 13)

Os judeus pregavam um Deus que veio para eles e sua nação, abominavam o politeísmo e a idolatria, embora caíam neste “pecado” várias vezes no decorrer da sua história, como ocorreu quando passaram 40 anos no deserto em busca de conquistarem a Terra Prometida. Na mentalidade dos judeus cristãos encontra-se também elementos mitológicos da criação, porém assimilados à sua

¹³⁷ Crença em um só Deus.

realidade¹³⁸. “A relação dos judeus com Deus diz respeito à história e não a natureza, esse é o diferencial dos judeus para as demais religiões” (ANTÔNIO, 2003, p. 39).

História e natureza se interagem, nesse diferencial inicia-se um novo meio de comunicação com a divindade. O Deus dos judeus é o Deus universal, único e todo poderoso. Os mitos hebreus da criação poder ser caracterizados como “a afirmação da transcendência de Deus a respeito do mundo e o peso da liberdade e a história humana a respeito do cosmo, ao que se tem divinizado, é o que caracteriza os mitos hebreus da criação” (ANTÔNIO, 2003, p. 39). Ainda nos afirma Juan Antônio que a espiritualidade, transcendência e universalização de Deus é o que o diferencia dos deuses. O homem possui o papel de agir na história, de se abrir ao progresso e assim rompe com os ciclos naturais da cosmovisão mítica.

A compreensão do papel do homem no mundo faz toda a diferença no progresso histórico da humanidade. A autonomia judaica os permite acreditar que são o povo eleito pelo Deus verdadeiro, assim a natureza perde sua face como divindade e permanece o homem que se relaciona com ela e, ambos estão submetidos a Deus.

À medida que Deus desantropomorfiza e

¹³⁸ A criação surgiu como uma superação do caos, as trevas e a água original como podemos encontrar em no livro do Gênesis 1,1-2.

desnaturaliza (daí a luta contra a idolatria e contra as representações da divindade), aumentam a alternabilidade a autonomia do homem, que se emancipa do cosmo e tem liberdade com respeito ao próprio Deus. Deve-se buscar a vontade de Deus, que se revela mais na história do que no cosmo, desde a interiorização e a promoção da subjetividade humana (conhecimento e liberdade) que os emancipa do cosmo do próprio poder da divindade (ANTÔNIO, 2003, p. 40)

O homem passa a possuir maior autonomia em sua história e, junto a ele Deus o auxilia nessa caminhada. A união do homem com Deus e o mito acaba por desdivinizar e dessacralizar a natureza, isso dá mais autonomia ao indivíduo e ao seu criador. Em uma releitura dos neoplatônicos¹³⁹, observamos o natural e o sobrenatural, há a partir daqui uma ambiguidade no mundo cujo o homem necessita superar um obstáculo para chegar a metas espiritualizadas. “O mundo é bom e simultaneamente está em pecado, é vale de lágrimas e âmbito de salvação e bênção de Deus” (ANTÔNIO, 2003, p. 41).

Historicamente a realidade do nascimento de Jesus mudou totalmente a vida do mundo, suas pregações e

¹³⁹ Corrente filosófica de diversas doutrinas, mas fiel à filosofia de Platão como principal inspiração.

ensinamentos deixados levaram inúmeras pessoas a segui-lo. Mesmo após a sua morte ganhou seguidores, e assim surgiu o cristianismo. “O cristianismo tenta estabelecer uma síntese entre a filosofia grega e as tradições bíblicas, entre a fé e o logos grego” (ANTÔNIO, 2003, p. 68), a princípio ele foi apresentado ao império romano como uma filosofia como nos afirma Antônio (2003), o cristianismo visa o ensinamento da “verdade” deixada por Cristo e assim passou a pregar - usando a filosofia como veremos nos dois grandes nomes do medievo - seus ideais. Assim podemos adentrar nos períodos mais marcantes da Idade Medieval, Patrística e Escolástica. Podemos refletir a partir desse momento a união da filosofia com o cristianismo.

Justino Mártir¹⁴⁰ foi o primeiro platônico cristão e também um dos apologistas mais importantes para a contribuição patrística, ele identificou a doutrina do *Logos*¹⁴¹

¹⁴⁰ Apologista que nasceu na Palestina, autor de 2 apologias. Buscou a verdade e percorreu de Platão até encontrar-se com a figura de Cristo, onde alega encontrar a verdade que procurara.

¹⁴¹ Entenderemos Logos a partir da visão de Justino. “Como princípio, antes de todas as criaturas, Deus gerou de si mesmo certa *potência racional (Iohiké)*, que o Espírito Santo chama ora ‘Glória do Senhor’, ora ‘Sabedoria’, ora ‘Anjo’, ‘Deus’, ‘Senhor’ e Logos (= Verbo, Palavra) (...) e porta de todos os nomes, porque cumpre a vontade do Pai e nasceu da vontade do Pai. (REALLE,2003,p.40). REALE, Giovanni. **História da filosofia: patrística e escolástica**. Vol II. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

com Cristo, “nos homens estão presentes ‘sementes’ dos Logos, graças às quais cada homem pode conhecer parte da verdade” (REALE, 2003, p. 39). Isso mais tarde em Santo Agostinho será base para a sua teoria da iluminação.

Em sua segunda apologia ele diz que “a doutrina de Platão não é incompatível com a de Cristo, mas não se casa perfeitamente com ela, não mais do que a dos outros, dos estoicos, dos poetas e dos escritores” (REALE, 2003, p. 39). Observamos aqui uma união com a doutrina platônica e a doutrina de Cristo, a saber, sobre a defesa de um mundo suprassensível, o mundo das ideias em Platão e o Reino dos Céus em Jesus. Ambos metafísicos, ou seja, para o além da sensibilidade.

Clemente, chamado de Alexandrino, também contribuiu na formação do período patrístico, ele buscou defender a fé em relação à razão. Para ele “a fé é o princípio e o fundamento da filosofia” (REALE, 2003, p. 43). Ele defendia a fé com o auxílio da razão, notamos aqui de forma mais clara uma união entre fé e filosofia. Temos também junto com Clemente a figura de Orígenes que, segundo Reale (2003), utiliza a doutrina dos gregos – de modo particular a doutrina platônica – e de outros filósofos como instrumentos para a interpretação racional das verdades reveladas na Escritura.

Os filósofos buscavam uma verdade e, neste momento encontraram o cristianismo e se uniram a ele formando assim a Filosofia Cristã.

2.5.1 A Patrística e a Escolástica

“A teologia platônica combina a metafísica do ser e a estética, e, ainda, há nele germes de uma teologia negativa e superlativa ou de eminência que tem grande influência patrística e na escolástica medieval” (ANTÔNIO, 2003, p. 55). Podemos observar na filosofia cristã a dependência na qual os filósofos colocam o homem em relação a Deus, ela deve ser submissa para chegar à plenitude da graça do Criador e Redentor do mundo. O período da patrística¹⁴² e da escolástica podem ser considerados o ápice do medievo. Sendo assim observaremos a vontade divina permeando todo este período e conseqüentemente interferindo em todas as dimensões da humanidade¹⁴³.

“Após vencer o paganismo a Igreja Católica concentra a

¹⁴² Gênese da literatura cristã, representa a expressão da fé dos denominados Santos Padres da Igreja, teólogos de excepcional saber e de reconhecida santidade. Construtores da teologia católica e mestres da doutrina cristã. (EDUARDO, Vicente. Da Patrística à Escolástica. Rev. Letras, Fortaleza, P.201-211. jan./dez. 1998).

¹⁴³ Interferência nas seguintes áreas: política (com um ressalvo de que aqui a Igreja Católica tinha todo o poder político imaginável para a época), religiosa (principalmente), social, econômica, cultural, etc.

sua atividade nas próprias doutrinas” (EDUARDO, 1998, p. 202), destaca-se aqui que a patrística se preocupou com as doutrinas da Igreja. Esta, por sua vez, é a fonte de toda a teologia católica que influenciou o mundo inteiro e, tornou-se motivo das críticas de Nietzsche. Neste momento da história tudo se concentrava nas opiniões que os padres faziam a respeito de todas as coisas, o mundo era católico neste período. Há comentadores que afirmam que não houve progresso filosófico nessa fase, apenas progresso teológico.

Falar em patrística é destacar o pensamento de Agostinho de Hipona¹⁴⁴, ele foi o mais importante dos Padres da Igreja neste período. Possuía estudos acerca da retórica e filosofia. Culturalmente foi convertido à filosofia por Cícero, foi maniqueísta por muitos anos, conheceu o neoplatonismo e converteu-se ao cristianismo através de Santo Ambrósio.

“Agostinho foi o primeiro pensador cristão a atuar uma síntese madura entre fé, filosofia e vida, considerando que a fé teria recebido clareza da razão, mas também que a razão teria ganho estímulo e impulso da fé” (REALE, 2003, p. 86). Segundo ele é preciso “crer para compreender”, e assim formula que a razão é complemento da fé e vice e versa. Este

¹⁴⁴ Ou S. Agostinho como é chamado tradicionalmente.

pensamento predominou todo o período patrístico juntamente com sua teoria da iluminação, na qual faz uma apologia à verdade que se encontra dentro do homem que a carrega em si, por graça de Deus. As sementes do Logos que é a própria verdade fazem com que o homem ao conhecer a si mesmo encontre a verdade na qual procura, podemos observar isso em sua célebre e bela oração que assim diz:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E, no entanto, estavas dentro de mim, e eu fora a te procurar! Minha feiura se lançava sobre toda a beleza que criaste. Estavas comigo, e eu longe de ti. Prendiam-me longe de ti coisas que nem existiriam, se não existissem em ti [...] (AGOSTINHO, 2020, p. 84)

Aquilo que o homem tanto procura no exterior se encontra em seu interior por causa da graça do Criador. Agostinho “assimilou a filosofia platônica e construiu um vasto sistema de metafísica cristã, cuja influência plasmou a Idade Média e perdura até hoje” (EDUARDO, 1998, p. 208). Como complemento acerca da doutrina agostiniano é possível citar a crítica de B. Mondin que nos diz que:

A visão filosófica agostiniana é resultado da

exigência de encontrar uma base racional para a fé cristã. [...] Agostinho recorre à filosofia de Platão, obtendo assim uma visão que aparece propriamente qualificada como *platonismo cristão*. (EDUARDO, 1988, p. 208-209).

Esse pensamento pode ser considerado um presságio para que Nietzsche desenvolva sua crítica à metafísica religiosa, a partir desta perspectiva entenderemos como seu ponto de vista pretende colaborar na condução da vida do homem em busca da felicidade. Seria injusto dizer que ele pretender destruir a religião, por isso observaremos no advento dos capítulos que Nietzsche pretende levar ao homem uma liberdade racional e distante da metafísica. Passaremos agora a refletir também de forma breve o período da escolástica com S. Tomás de Aquino.

Tomás de Aquino¹⁴⁵ é o representante máximo do período escolástico, sua filosofia é considerada como uma preparação para a fé, através da sua apologia é possível

¹⁴⁵ Exponente máximo entre os escolásticos, verdadeiro gênio metafísico e um dos maiores pensadores de todos os tempos, Tomás de Aquino elaborou um sistema de saber admirável pela transparência lógica e pela conexão orgânica entre as partes, de índole mais aristotélica do que platônico-agostiniana. (REALE, 2003, p.211). REALE, Giovanni. **História da filosofia: patrística e escolástica**. Vol II. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

discussões com quem rejeita qualquer fé. Segundo Reale (2003), o objeto principal de suas reflexões é Deus, porque no contexto de revelação é que se torna possível raciocinar o homem e o mundo, assim observamos que se predomina na Era Medieval o Teocentrismo¹⁴⁶.

Para Tomás filosofia e teologia falam de Deus, do homem e do mundo, estes por sua vez se encontram intimamente ligados uns nos outros. Sendo assim temos uma união filosófica e teológica escolástica, no qual podemos entender que ambas são graça de Deus e que colaboram para que o homem consiga chegar à verdade. Deus é a própria verdade e, para que o homem chegue a ele é necessário a fé, e a razão como instrumento que o ajudará a chegar de modo seguro até Deus sem nenhuma enganação ou qualquer tipo de ruído. Tanto uma quanto a outra são dons do criador para seus filhos no qual depositou seu amor.

Ele foi o responsável pela formulação das cinco vias racionais para provar a existência de Deus. Segundo Laet de Barros (2016), as 5 vias são: 1) a via do Movimento ou Primeiro Motor, esta consiste em afirmar que o universo está em movimento e que algo precisa permanecer imóvel para

¹⁴⁶ Deus no centro de todas as coisas.

que o universo funcione, assim Deus seria esse ser imóvel, ou seja, gerado e movido por si mesmo; 2) a via da Causa Eficiente, consiste em defender que Deus não precisa de nada e ninguém para colocá-lo em movimento, ele depende de si só; 3) a via do Contingente e do Necessário, consiste em defender que Deus existe, pois ele foi quem criou e deu movimento a todas as coisas; 4) a via dos Graus de Perfeição, esta por sua vez diz que há graus de perfeição nos seres e, somente Deus é o ser que possui o grau máximo de perfeição, e 5) a via do Governo das Coisas, no universo há uma ordem, e Deus é quem ordena tudo para que haja coerência na criação.

O período Medieval foi marcado por esses dois períodos, a passagem do medievo para a modernidade teve grandes filósofos contribuintes, podemos destacar Guilherme de Ockham¹⁴⁷ que criticou de certo modo a escolástica e assim contribuiu para o seu declínio e para a assunção de novas possibilidades de reflexões e filosofia.

¹⁴⁷ O rigor que caracteriza nosso filósofo no âmbito da crítica ao conhecimento passou para a história como “navalha de Ockham”: os entes não se devem multiplicar se não for necessário. Sob a lâmina dessa navalha caem inumeráveis princípios da metafísica clássica e escolástica: o de substância, de causa eficiente, de intelecto possível. (REALE, p.296, 2003). REALE, Giovanni. **História da filosofia: patrística e escolástica**. Vol II. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

2.6 A religião no pensamento ocidental

Segundo Antônio (2003), o rompimento da mentalidade religiosa medieval tem por fonte a crítica ao conceito racional do teísmo grego e escolástico¹⁴⁸, ao que contrapõe Deus como vontade absoluta e livre. Assim a modernidade traz seu pressuposto filosófico que permeia todo esse período, a racionalidade.

A absoluta liberdade de Deus, o ser infinito e perfeito, é o contraponto de seu isolamento soberano, já que não há nada em comum entre Deus e o mundo e não há possibilidade de passar do mundo a Deus. Esta proposta desloca as provas medievais da existência de Deus a partir da causalidade e finalidade (ANTÔNIO, 2003, p. 71).

A partir desta realidade surge a figura do “Gênio Maligno” em René Descartes¹⁴⁹, cuja filosofia é responsável pela ruptura do medievo para a assunção da modernidade.

¹⁴⁸ Crítica feita por Guilherme de Ockham como mencionado no tópico 1.4, porém considera-se também Nicolau de Cusa como colaborador desse rompimento.

¹⁴⁹ Filósofo moderno que foi responsável pela divisão da era medieval e moderna. Ele é o pai da dúvida metódica, o pai do funil da verdade.

Não sem tem mais Deus como o Ser controlador, a fé de certo modo foi reduzida e Deus foi colocado à prova com a possibilidade de apenas querer enganar o homem após colocá-lo neste mundo. Uma nova mentalidade religiosa passa a existir.

A modernidade trouxe um rompimento entre Deus e o homem, afirma-se que “a separação entre Deus e o mundo [...], corresponde à progressiva desmundanização do sujeito que aspira à fusão com a divindade na experiência mística e que leva a uma definição de Deus em termos de subjetividade e intelectualidade (ANTÔNIO, 2003, p. 72). Assim a racionalidade passa a agir separada da fé, o que diverge da era anterior.

Segundo Antônio (2003), o protestantismo colaborou com este processo, com a livre interpretação subjetiva da bíblia, a crítica à Igreja Católica com toda a sua Tradição e interpretação constitucional, e a contraposição da fé que busca a salvação se assegurando no que oferecem as institucionalidades eclesiais. Assim notamos a subjetividade, individualidade – que possuem sua origem em Descartes -, e a experiência pessoal religiosa progredindo e ganhando espaço na humanidade. A religião passa a ser subjetiva e ganha valor por isso.

A racionalização do mundo não só é possível desde a autonomia do sujeito que se afasta da tutela eclesiástica, mas produz um rompimento antropológico entre a exterioridade e a interioridade, identificando a ação de Deus com o âmbito interno e questionando o caráter salvífico das instituições, sacramentos e demais mediações externas da Graça (ANTÔNIO, 2003, p. 73).

A partir dessa realidade podemos dizer que a modernidade se encontra livre das responsabilidades dogmáticas promulgadas pelo medievo, a razão e a verdade subjetiva guiam o homem em sua jornada rumo à felicidade. O homem não está mais sob o julgo de instituições para que a Graça de Deus se faça presente em sua vida.

Segundo Antônio (2003), o protestantismo trouxe uma evolução religiosa junto com a ascensão dessa nova era, suas semelhanças são a autonomia, emancipação e liberdade do indivíduo em todas dimensões humanas. Vale ressaltar que mediante esta evolução a Igreja Católica perde sua voz e seu poder passa a ser fragmentado dentro da sociedade. Notamos o giro antropocêntrico realizado por Descartes, assim a modernidade ganha força e traz novos horizontes para o

homem.

De modo geral há diversos filósofos que contribuem na evolução do pensamento religioso, entre eles podemos destacar Kant e Hegel, antecessores a Nietzsche eles colaboram com a construção filosófica nietzschiana. Segundo Antônio (2003), houve na modernidade a desconstrução do idealismo alemão, do teísmo e de raiz cristã e da filosofia hegeliana.

Em 1818 Schopenhauer introduz a filosofia indiana na metafísica alemã, o que “provocou o despertar do jovem Nietzsche, que se lançou na rajada fria e passou a proclamar uma ruidosa filosofia, que manteria a humanidade acordada por muito tempo” (STRATHERN, 1997, n.p). Assim podemos esperar de Nietzsche uma verdadeira revolução para nossas vidas.

A partir da mentalidade de Feuerbach “o absoluto não é nada mais que a projeção extraviada do projeto da espécie, com a qual a transcendência fica assumida numa imanência humanista e idealista. Exatamente na religião, encontramos a busca perdida da essência do homem” (ANTÔNIO, 2003, p. 155), destaca-se aqui a revolução “copernicana” de Feuerbach.

O grande filósofo Nietzsche traz em suas obras

poéticas, metafóricas e extremamente profundas sua contribuição e renovação para a mente daqueles que assim se deixarem ser conduzidos por seus grandes ensinamentos e reflexões.

3 COMO NIETZSCHE PENSA A RELIGIÃO

Neste segundo capítulo observaremos que o pensamento de Nietzsche traz à humanidade uma nova mentalidade acerca de Deus e, conseqüentemente sobre a religião. Ele fala da morte de Deus em sua obra, *A Gaia Ciência*¹⁵⁰, o que provoca um grande impacto na vida do homem. Para refletirmos seu pensamento acerca da religião é necessário entendermos seu contexto histórico, sua vida e sua filosofia. Partindo dessa realidade caminharemos sobre a vida de Nietzsche e observaremos sua mentalidade e sua contribuição filosófica.

Após entendermos o conceito de religião analisaremos ainda neste capítulo a opinião de Nietzsche sobre a moral vigente em sua época. Entender seu eixo crítico facilitará a

¹⁵⁰ Primeira vez em que o filósofo anuncia a morte de Deus, a partir desta 3ª obra, Nietzsche fala sobre este assunto (de forma sucintas e apontando caminhos para a superação) em outros livros levando em consideração e superação do homem frente a essa realidade.

compreensão verdadeira do seu pensamento – ignorando assim qualquer má interpretação ou preconceito sobre o filósofo-, que buscara colaborar na construção da vida humana para que o homem passe a viver da melhor forma possível e assim afirmar a vida simplesmente vivendo-a, pois assim nos afirma Araújo (2015) ao se referir a Nietzsche:

O filósofo da vida diz sim para esta vida assim como ela é, sem subterfúgio no além [...]. Vê nesta vida terrena a única vida [...]. Motivo pelo qual todos devemos respeitá-la [...]. Vê nesta vida terrena a única vida que temos [...]. A vida não precisa de nada que a justifique; ela se justifica por si própria. Se alguém quiser dar valor ao seu espírito, deve viver com intensidade esta vida. (ARAÚJO, 2015, p. 20).

Em Assim Falou Zaratustra ele afirma duas coisas: a morte de Deus e, a realidade de que os homens não se deram conta desse assassinato. Zaratustra, o profeta persa prega a morte de Deus e o nascimento do super-homem. Ao tratar da morte do ser divino sua visão abala muitos cristãos e os colocam frente ao vazio, ao vago. Em seus escritos Nietzsche traz novas possibilidades de uma vida fora da religião, já que esta sufoca o homem e, de uma moral distante da metafísica,

assim surge a necessidade de uma nova moral para a humanidade.

A religião para Nietzsche é destruidora da vida, uma tentativa de negar o mundo. Vê o cristianismo como “platonismo para o povo”, o reino de Deus está nos corações dos homens, mas após a morte de Deus – na pessoa de Jesus Cristo que se afirmou Filho de Deus e semelhante a ele –, o homem transformou essa verdade em algo para além desse mundo. “Assim a religião é a autodilapidação institucionalizada do homem” (ZILLES, 2002, p. 166). Após todas essas afirmações em Nietzsche, chegaremos ao niilismo no qual a humanidade se encontra.

3.1 Contexto histórico de nietzsche

Segundo Henrique (2009), o filósofo alemão viveu em um período atormentado por conflitos políticos internos que visavam o caminho do Estado para o absolutismo, buscando assim firmar-se como uma potência mundial. Em seu tempo, no campo religioso as igrejas cristãs, tanto a católica quanto protestante, viviam sob vigilância do governo e não era permitido a abordagem de assuntos políticos. Através desta realidade Nietzsche enxerga a política e a religião como

vertentes que alienam o homem e os fazem agir em massa causando assim uma sociedade sufocada e presa em valores que não são frutos de suas criações. O pensamento de Nietzsche não foi bem visto justamente por ele afrontar as duas vertentes mais poderosas e criadoras de valores da época: o Estado e a Igreja. Assim ele foi considerado como uma “dinamite”, pois seus afrontamentos foram grandes, profundos e bem elaborados. Ele mesmo já anunciava que seu pensamento receberia inúmeras críticas e que seria visto de forma equivocada.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu no dia 15 de outubro de 1844 em um vilarejo na Prússia, Alemanha. Foi o primeiro filho da família, seu pai Karl Ludwig Nietzsche era pastor – isto foi motivo para que o filósofo desejasse seguir os passos do seu pai, mas sua história não seguiu como planejara nos primeiros anos de vida-, e sua mãe Franziska Oehler cuidava da casa. Seus irmãos, Elizabeth Nietzsche (1846) e Joseph (1848) completaram a família nietzschiana.

A família do filósofo comungava dos moldes e valores protestantes, pois seu pai era pastor. Quando Nietzsche tinha cinco anos seu pai faleceu e, pouco tempo depois seu irmão mais novo também, assim Nietzsche foi criado com sua mãe que assumiu os cuidados com a família e sua irmã, duas tias e

a sua avó participaram da sua vida. Sua família se mudou para Naumburg após o falecimento de seu pai, ali Nietzsche iniciou seus estudos. Concluiu seu curso secundário no Colégio Real de Pforta em 1864.

Em 1865 estudou filologia e passou a filosofar por influência de Schopenhauer¹⁵¹ com o livro *O mundo como vontade de representação*, onde recebeu fortes influências. “Depois se distanciou do mesmo, por causa do pessimismo, que para Nietzsche significa resignação e renúncia e é mais uma fuga da vida do que ‘vontade de tragicidade’” (HENRIQUE, 2009, p. 14), este pessimismo é totalmente contrário à sua corrente filosófica mais tarde desenvolvida.

Em 1868 conheceu e tornou-se amigo de Richard Wagner¹⁵², mas ao perceber fragmentos do cristianismo se afastou dele, pois não admitia tamanho delírio em sua vida. Assim Nietzsche se distancia dos seus primeiros influenciadores mostrando sua autonomia filosófica.

Wagner “lisonjeia todo instinto niilista (-budista) e o camufla com a música, brandindo toda crandade, toda forma de expressão religiosa da *décadence* (...). Tudo

¹⁵¹ Foi um filósofo alemão do século XIX da corrente irracionalista.

¹⁵² Compositor, maestro, intelectual, ativista político e representante do neo-romantismo alemão, cuja obra influenciou a música ocidental.

o que se alinha no terreno da vida empobrecida e toda cunhagem de moedas falsas da transcendência e do mundo ultraterreno têm na arte de Wagner a sua mais sublime defesa”. Wagner é doença: “ele adoce tudo o que toca – ele adoeceu a música”. Wagner é “gênio histriônico¹⁵³”, ele “est une neurose¹⁵⁴” (REALE; ANTISERI, 1991, p.429).

Prestou serviço militar na enfermagem em 1870 período em que contraiu sífilis, retornou à vida cotidiana e passou a sentir fortes dores de cabeça e na vista, sua saúde passou a ser instável e passou por várias crises que oscilaram sua vida. Em 1879 “Nietzsche se aposentou da Universidade da Basileia e levou uma vida solitária e errante em pequenas cidades da Suíça, Itália e França, período fecundo, onde o filósofo produziu a maioria de suas obras” (HENRIQUE, 2009, p. 15), que possuem um caráter poético, aforismático¹⁵⁵ e assistemático.

Seu pensamento é dividido em três fases, a primeira diz respeito aos escritos sobre a estética filosófica, as obras são: *Origem da Tragédia* (1871), e *Ideias Intempestivas*. A segunda

¹⁵³ Referente a histrião (palhaço, bobo).

¹⁵⁴ É uma neurose.

¹⁵⁵ Proposição que exprime de maneira sucinta uma verdade, uma regra ou uma máxima concernente à vida prática. (ABBAGNANO, 2007, p.21)

fase é considerada como período científico, suas obras são: *Humano Demasiado Humano* (1878), *Aurora* (1871) e *A Gaia Ciência* (1882). Segundo Henrique (2009), neste momento Nietzsche rompeu com Schopenhauer e Wagner, pessoas que lhe inspiraram em sua juventude, especialmente na obra *Humano Demasiado humano* ele decreta sua independência intelectual. Na terceira fase seus escritos possuem um caráter mais pessoal, suas obras são: *Assim Falou Zaratustra* (1883-1885), *Além do bem e do mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887) e suas obras póstumas: *Ecce homo*, *Vontade de potência*, *O caso Wagner*, *O crepúsculo dos ídolos* e *O anticristo*. Nietzsche considera a obra *Assim falou Zaratustra* a de maior importância.

Ele foi um homem solitário, tentou viver uma paixão com uma jovem russa, mas esta lhe negou o pedido de casamento. O amor não correspondido do filósofo lhe deixou abatido. Em 1882 ele perdeu a razão, caiu como vítima da loucura e foi internado, viveu como demente por onze anos e “veio a falecer imerso nas trevas da loucura, ao meio-dia em 25 de agosto de 1900, na cidade de Weimar, Alemanha” (HENRIQUE, 2009, p. 18). Sua fama surgiu quando ela já se encontrava no estado de demência, logo não pôde “aproveitar” de sua fama.

“Nietzsche pode ser considerado um filósofo extemporâneo, ou seja, inatual para o seu tempo” (HENRIQUE, 2009, p. 18), essa afirmação facilita a leitura de suas obras, pois seu pensamento é avançado à sua geração. Em sua obra *Ecce Homo*, Nietzsche deixa claro que sua filosofia iria impactar o mundo.

Tenho conhecimento do meu destino. Sei que algum dia meu nome estará relacionado, em recordação, a algo de terrível, a uma crise como nunca ocorreu, à mais tremenda colisão de consciências, a uma sentença definitiva pronunciada contra tudo aquilo que se acreditava, exigia e santificava até então. Eu não sou um homem sou dinamite (HENRIQUE, 2009, p.18, apud, SIMÕES, 2003, p.117)

O célebre filósofo que ganhou reconhecimento em estado de loucura, ainda é considerado extemporâneo. Atualmente sua filosofia ainda é atacada e criticada, isso mostra sua profecia e ainda afirma sua atemporalidade filosófica. Há um grande risco em tentar compreender o pensamento nietzschiano, pois ler seu pensamento de forma fragmentada constitui em um erro gravíssimo, é necessário ler suas obras em sua totalidade para que assim haja uma

compreensão próxima ao seu pensamento.

3.2 Não sou um homem, sou uma dinamite: religião em Nietzsche

Partindo do pensamento filosófico acerca da religião observaremos a opinião de Nietzsche a seu respeito. Para o filósofo, segundo Araújo (2015), a religião é o ato de reatar o que se desatou entre o homem e um deus, “religar o que se desligou [...]. Na religião, ele se reencontra nas suas origens naturais, nas suas origens cósmicas, e, então, ele próprio pode se tornar o ‘sentido da terra’” (ARAÚJO, 2015, p. 29). Notamos que em Nietzsche a religião possui a função de ligar o homem à sua divindade, mas o deus em que o filósofo acredita é bem diferente do que estamos acostumados a falar.

A mentalidade religiosa pregada pelo cristianismo é de um Deus que criou o mundo – como está escrito em Gênesis – e lhe entregou aos cuidados do homem, mas com o pecado tudo foi modificado e o homem perdeu o acesso ao paraíso, ou Jardim do Éden. Após a perda do paraíso os homens travam uma constante luta para viver sob a vontade desse Deus que lhes criou, esta é uma breve reflexão acerca da mentalidade do cristianismo.

Como já mencionado no primeiro capítulo, o

cristianismo prega uma dualidade entre corpo e alma, espiritual e corporal. Nietzsche nega essa dualidade, pois segundo seu pensamento:

(...) o dualismo é a própria imagem da religião metafísica em que, por mais que o homem se una ou se “re-una” a Deus, o que vigora é uma separação entre existência e ideal ou além. Uma mística um tanto quanto estranha... Ou pior, uma religião que põe o ser humano como culpado em relação à vida terrena “imperfeita” (ARAÚJO, 2015, p. 40).

Para a nossa discussão podemos considerar que o centro de sua crítica está em dois fatos: a metafísica que orientou o homem por séculos e a negação do homem a si mesmo, pregado pela religião cristã. Para ele não faz nenhum sentido o homem negar a si mesmo, pelo contrário, sua filosofia prega a afirmação do homem e da vida, ou seja, o homem precisa viver superando a si mesmo a todo momento, e isso só é possível através da sua afirmação de vida vivendo-a e dando o melhor de si para superar-se. A religião - como era pregada - inibe a potencialidade do homem de superar suas fragilidades e seus ideais, ela é a enfraquecedora da fênix que há em cada homem.

Nietzsche não é um antirreligioso, pois “acredita

numa religião da vida e do cosmo enquanto vontades de potência, porque religa o homem com a natureza, os dois enquanto vontades de potência” (ARAÚJO, 2015, p. 43). Seu pensamento está além daquilo que se foi pensado pelos séculos passados, Nietzsche traz uma religião “natural” à sua filosofia, pois para ele o homem é/está no cosmo e a ele pertence, não há separação dele com a natureza, o homem é natureza e, por conseguinte, ao devir¹⁵⁶ que nela se faz presente. “Nietzsche mostra que a religião não está descartada desde que exalte a vida em sua totalidade sem a necessidade de forjar outra vida (a espiritual)” (ARAÚJO, 2015, p. 54-55), observamos sua posição naturalista quanto a religião, pois ela deve dispensar uma “outra vida” além desta, o filósofo é totalmente anti-metafísico.

Em sua obra *A Gaia Ciência*, Nietzsche nos afirma que “o fundador do cristianismo achava que nada fazia os homens sofrerem mais do que seus pecados:- foi seu erro, o erro de quem se sentia isento de pecado, a quem faltava nisso experiência!” (NIETZSCHE, 2012, p. 143-144). Segundo Nietzsche (2012), o pecado foi uma invenção judaica e Jesus,

¹⁵⁶ Como mencionado na 6ª nota de rodapé, o Devir é um eterno movimento. A natureza se encontra em um eterno movimento, um eterno devir.

segundo o cristianismo foi o único ser – pois era homem e Deus ao mesmo tempo - que não experimentou o pecado, Nietzsche nos afirma que o maior erro do fundador do cristianismo foi se sentir isento do pecado que leva o homem ao inferno, para ele “também Deus tem seu inferno: é seu amor aos homens” (NIETZSCHE, 2018, p. 85).

Em sua obra *Assim Falou Zaratustra*, o filósofo nos argumenta um outro tipo de amor, amor este que se contrapõe de certa maneira ao anunciado pelo cristianismo, “meus irmãos, não vos aconselho o amor ao próximo: aconselho-vos o amor ao mais distante” (NIETZSCHE, 2018, p. 59), este “distante” não se refere ao céu, mas sim ao super-homem, a um homem que superou suas labutas, suas cinzas e fez-se um ser novo para si e não para o outro. O cristianismo prega o amor ao outro, Zaratustra¹⁵⁷ prega o amor à superação de si para si, há uma gigantesca oposição entre estes dois grandes pregadores. Enquanto o cristianismo prega a fuga do homem de si mesmo para Deus, Zaratustra prega afirmação do homem em relação a si mesmo “deve-se aprender a amar a si mesmo – é o que ensino – com um amor são e saudável: de modo a se tolerar estar consigo e não vaguear” (NIETZSCHE,

¹⁵⁷ Principal personagem do livro *Assim falou Zaratustra* de Nietzsche. Um profeta que prega a “doutrina” nietzschiana.

2018, p. 185), conhecer a si mesmo e superar-se eis a filosofia nietzschiana a princípio.

3.2.1 A metafísica para Nietzsche

Nietzsche se mostra totalmente contra a metafísica pregada no Ocidente em sua época: “segundo Nietzsche, a metafísica surgiu do ressentimento do homem no mundo hostil que o faz sofrer, criando, então, o mundo fictício do além” (ZILLES, 2019, p. 77). Partimos então da interpretação de que a metafísica para o nosso filósofo é considerada uma fuga para os fracos e ressentidos, devido à falta de forças para a superação de suas fragilidades os homens recorrem a um mundo transcendente para escaparem e esperarem uma “recompensa” nesse mundo fictício.

Para Nietzsche: “a metafísica, que aborda questões de substância e livre-arbítrio, apenas trata de erros fundamentais do homem e os trata de tal maneira que parecem verdades” (ZILLES, 2019, p. 74). Enganadora dos homens, ela traz uma espécie de estagnação à vida humana, segundo Nietzsche é destruidora da vida de verdade dos homens. Para ele:

O ressentimento, surgido da fraqueza decadente do dinamismo vital contra tudo que é forte e sucedido, conduz a uma vida conformada com o sofrimento, a fraqueza e a obediência, disposta a carregar fardos como um camelo¹⁵⁸ [...], Nietzsche [...], combate a vontade de autonegação, rejeitando o metafísico e o religioso do suposto mundo do além para, segundo ele, recuperar o sentido da terra, o poder de afirmar a vida (ZILLES, 2019, p. 72).

A metafísica, fruto do ressentimento, tira o real sentido do homem na terra em sua capacidade de superação e de afirmação da vida. O medo aprisiona o homem que por sua vez deve reagir de forma forte e valente, todavia a metafísica que promete, “mas nada cumpre” é a raiz de todo fracasso humano para Nietzsche, pois ela afirma juntamente com o cristianismo uma “recompensa” após a morte do homem e sua chegada ao além da terra o que contrapõe o pensamento do filósofo que nos afirma que “um novo orgulho me ensinou meu Eu, que ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra!” (NIETZSCHE, 2018, p. 31).

¹⁵⁸ Em sua obra *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche nos fala da *metamorfose* onde a figura do camelo: se curva e aceita o peso sobre si, e o carrega deserto a dentro. Animal de carga. (NIETZSCHE, 2018, p.26).

Nietzsche nos afirma com diversos pontos em sua obra *Assim falou Zaratustra*, que o sentido do homem não está na espera de algo metafísico, mas que está integralmente na terra e em sua afirmação maior, no super homem¹⁵⁹. Sua crítica à metafísica alcança também a dimensão religiosa cristã onde concerne suas principais refutações e dramatização filosófica.

3.2.2 A crítica ao cristianismo

Nietzsche possui uma grande repulsa pelo cristianismo. Afirma Henrique (2009) que a crítica do filósofo julga que essa religião minimiza o mérito da vida terrena¹⁶⁰ em prol de uma possível existência em um mundo perfeito e suprassensível. O filósofo traz um duro comentário a esse respeito, ele nos diz em sua obra *Assim Falou Zaratustra* que “ao desprezar as

¹⁵⁹ Termo em que abordaremos no último capítulo, mas que não há como deixar de abordar seus fragmentos neste capítulo para uma maior conexão filosófica de sua doutrina.

¹⁶⁰ Um exemplo desta afirmação pode ser encontrado na passagem bíblica que diz o seguinte: Então Jesus disse aos seus discípulos: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, a perderá, mas o que perder sua vida por causa de mim, a encontrará. De fato, o que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro mas arruinar sua vida? Ou que poderá o homem dar em troca de sua vida? (Mt, 16. 24-26).

coisas terrenas persuadiram vosso espírito [...] E agora vosso espírito se envergonha de fazer a vontade de vossas entranhas e, para escapar à sua vergonha, toma caminhos furtivos e mentirosos” (NIETZSCHE, 2018, p. 117). Para ele:

O cristianismo tomou partido de tudo o que é fraco, baixo, incapaz, e transformou em um ideal a oposição aos instintos de conservação da vida saudável; e até corrompeu a faculdade daquelas naturezas intelectualmente poderosas, ensinando que os valores superiores do intelecto não passam de pecados, desvios e *tentações* (NIETZSCHE, 2003, p. 40).

Em Nietzsche encontraremos duras críticas ao cristianismo, ele o repudia por acreditar que o cristianismo é o maior erro do homem que o inventou como uma realidade de conforto e de fugas de suas lutas. Nietzsche acredita e afirma o homem como um ser no mundo que deve viver a vida da melhor forma possível, para ele:

A existência não pode transformar-se em expiação. Por isso, o anticristo rejeita a noção de pecado original e o postulado de salvação por Cristo. Não há pecado na vida e sim inocência. E, se não há pecado, também não existe a necessidade de salvação (NIETZSCHE, 2003, p. 25).

Em *O Anticristo*, observamos que seu problema maior foi com Paulo apóstolo que, segundo ele, trazia ideias

platônicas e as uniu com sua formulação do cristianismo. Scarlet Martton em um breve comentário na mesma obra citada nos diz que, “quem o filósofo combate e denomina como fundador da Igreja Cristã é Paulo, o apóstolo. Segundo Nietzsche, Paulo junta seu lado legalista da tradição judaica com o helenismo” (NIETZSCHE, 2003, p. 30), torna-se essencialmente necessário entendermos este fio condutor do pensamento nietzschiano, sua crítica não ataca diretamente a Cristo, mas a Paulo que usou a legislação judaica com os conceitos de pecado e uma espécie de medo a Deus para fundar a Igreja Cristã – observamos então que o fundador do cristianismo para Nietzsche foi Paulo, e não Cristo.

Negar os instintos humanos é negar a própria natureza para Nietzsche, dessa forma percebemos uma doutrina que busca valorizar o homem enquanto ser no mundo. O dualismo precisa ser superado, pois, segundo Scarlet Martton na obra *O anticristo* “ao menos uma vez, a vida precisa ser compreendida como algo para longe de um dualismo que remonta aos primórdios de um platonismo” (NIETZSCHE, 2003, p. 25). Nietzsche nos abre os olhos para a realidade de possibilidades de interpretações sobre o mundo e todas as demais coisas, ele não diz que seu ponto de vista é a verdade, mas procura libertar a consciência humana para as

possibilidades de interpretações fantásticas em relação ao sentido da vida humana, que segundo ele não se encontra de forma alguma no cristianismo. Observamos que:

Há uma grande diferença para o filósofo entre Cristo e o cristianismo. E, se ele posiciona-se como o anticristo, é porque quer despertar uma nova cultura que não seja mais embasada em leituras que se fizeram de Cristo e nem do próprio Cristo, que para Nietzsche não passava de um romântico que pretendia mudar as coisas a partir do seu bom coração (NIETZSCHE, 2003, p. 22).

Scarlet Martton nos afirma que:

Nietzsche declara que o Deus de Jesus Cristo não é o Deus de Paulo, pois em Cristo estava já o próprio Deus, que feria as instituições. E, se nada encontra-se sobre o que Jesus Cristo escrevera, já o mesmo não se pode afirmar de Paulo. As cartas estavam dadas e a base da Igreja havia surgido. Daí, mais tarde, seria um passo para o surgimento da Igreja Católica Apostólica Romana (NIETZSCHE, 2003, p. 30–31).

Observamos então que Jesus não foi negado por Nietzsche, mas a Igreja institucionalizada (donde surge o cristianismo) é o grande alvo de suas críticas. Colocando normas e controlando os desejos dos homens ela os

enfraquecem para assim dominá-los, realidade esta que foi a mesma criticada por Jesus em relação aos fariseus e que o levou à morte.

O cristianismo não vem de Cristo, vem do modo de se fazer instituições religiosas desde o judaísmo legalizado na figura do farisaísmo. O próprio Cristo para o filósofo, não passa de alguém que foi bom demais, pacífico demais, mas questionador romântico que acabou, junto com a sua “boa-nova” (o Evangelho em pessoa), pendurado numa cruz (NIETZSCHE, 2003, p. 29).

Esta “boa-nova” foi a bondade do coração em tornar-se aquilo que o homem deveria ser, segundo Nietzsche. Observaremos a sua ira contra o cristianismo e posteriormente a morte de Deus como pressuposto de uma vida baseada no próprio homem terreno que não necessita sustentar-se em “muletas” metafísicas para ter um sentido na vida, pelo contrário, destruir-se e inventar-se tornar-se-á a mais nova atividade do homem como resposta ao niilismo passivo¹⁶¹ para o ativo.

Scarlet Martton nos afirma que “toda a luta de

¹⁶¹ Assunto que refletiremos no capítulo terceiro.

Nietzsche é contra a metafísica platônica que foi popularizada e ganhou dimensões gigantescas com o cristianismo. Então, ainda está em voga, o projeto de uma transvaloração dos valores” (NIETZSCHE, 2003, p. 35), a partir desta afirmação torna-se possível compreendermos que a união da metafísica com o cristianismo foi uma grande arma para a imposição de valores esperançosos de dias de glória fazendo assim o homem negar a dura realidade que acontece e viver uma utopia cristã em desejos de que tudo no “céu” seja melhor. Partindo da realidade dos valores cristãos encontramos a figuras dos sacerdotes que para o filósofo são infelizes¹⁶² e possuem o papel de fazerem os demais homens infelizes também.

[...], o *sacerdote*, abusa do nome de Deus; chama “reino de Deus” a um estado de sociedade no qual é ele que fixa os valores; chama “vontade de Deus” aos meios que emprega para alcançar ou manter tal situação; com cinismo glacial, valoriza os povos, as épocas, os indivíduos, conforme foram úteis ou resistiram à preponderância sacerdotal (NIETZSCHE, 2003, p. 60).

O sacerdote é o instaurador de valores, “não se pode

¹⁶² “Portanto, é preciso tornar o homem infeliz’ – esta foi em todo o tempo a lógica do sacerdote” (NIETZSCHE, 2003, p.87).

fazer isto porque fere a Deus”, “não se pode fazer aquilo porque você será condenado ao inferno”, mas que Deus é esse que é capaz de ser ferido pelo homem? Nietzsche indaga este Deus em que os cristãos acreditam. Deus em sua grandeza tornou-se fraco quando se entediou e resolveu criar o homem para sair desse estágio, mas o homem cometeu o primeiro pecado que, para Nietzsche foi a ciência. Para ele: “moral: a ciência é a coisa proibida em si, só ela é proibida. A ciência é o primeiro pecado, o germe de todo o pecado, o pecado original” (NIETZSCHE, 2003, p. 86). Este foi o primeiro pecado, o homem experimentar da “árvore do conhecimento do bem e do mal”¹⁶³, o que o levou para a queda e vida de sofrimento.

Segundo Nietzsche, o cristianismo prega ritos, práticas e ritos que não servem para coisa alguma, afirma que Jesus criticou a forma de orar dos fariseus que eram cheios de ritos, práticas e fórmulas vazias, o que importava era o coração do homem, mas:

A vida do Salvador não foi outra coisa senão essa prática – assim também foi a sua morte... Não tinha mais necessidade de fórmulas nem de ritos para as relações com Deus, nem sequer da oração. Acabou com todos os ensinamentos judaicos de

¹⁶³ Termo utilizado na Bíblia de Jerusalém, Gênesis 2, 9.

arrependimento e de perdão; sabia que só com a *prática* da vida é que alguém pode se sentir “divino”, “bem-aventurado”, “evangélico”, a cada instante “filho de Deus”. O “arrependimento”, a “oração pela salvação” *não* são caminhos para Deus: *só a prática evangélica* conduz a Deus; ela, justamente, é “Deus”! O que foi *destronado* pelo Evangelho é o judaísmo das ideias de “pecado”, de “remissão dos pecados”, de “fé”, de “salvação pela fé”, toda a dogmática judaica foi negada na “boa-nova” (NIETZSCHE, 2003, p. 68-69).

Uma nova mentalidade surge, não há a necessidade de viver preso a ritos, orações e fórmulas para ser “divino”, basta o homem a si mesmo para divinizar-se. Uma crítica bem argumentada e que nos leva a refletir a veracidade das pregações de Cristo. Os conceitos citados controlam o homem em seus instintos e assim o adoece, ponto este que refletiremos a seguir a partir da realidade em Nietzsche de que “o cristianismo pretende dominar homens ferozes; o meio de o conseguir é torna-los *doentes* – o enfraquecimento é a receita cristã para a domesticação, para a ‘civilização’” (NIETZSCHE, 2003, p. 55), como já citado tendo os sacerdotes como mediador desta “domesticação”. O filósofo nos adverte que os líderes do cristianismo (que é uma ramificação do judaísmo) são aspirantes ao poder e:

Para o tipo de homens que no judaísmo e no cristianismo aspiram ao poder, a decadência é um estado sacerdotal, unicamente um meio: é interesse vital dessa classe de homens tornar a humanidade doente e perverter as noções de “bem” e de “mal”, de “verdadeiro” e de “falso” num sentido mortal para a vida e infamante para o mundo (NIETZSCHE, 2003, p. 58).

Adoecer os homens torna mais fácil a manipulação e retenção do poder nas mãos dos sacerdotes, pois os fiéis doentes sempre terão a necessidade de um sacerdote para dar sua “benção”, “perdoar seus pecados”, “orar” por essas ovelhas que vivem as maiores desgraças na terra porque devem vive-las para assim chegarem ao “Reino dos Céus”. “O cristianismo tem *necessidade* da doença, mais ou menos como o grego tinha necessidade de um excesso de saúde; pôr alguém doente é o verdadeiro pensamento oculto de todo o sistema redentor da Igreja” (NIETZSCHE, 2003, p. 89), não há cristianismo sem pessoas doentes, por isso Nietzsche propõe uma superação desse cristianismo e nos adverte que o budismo é positivo em relação ao cristianismo.

O budismo é a única religião autenticamente positiva que a história nos mostra, também

incluída aí a sua teoria do conhecimento (um fenomenalismo rigoroso); ela não diz 'luta contra o pecado', senão, dando total razão à realidade, diz 'luta contra o sofrimento'. (NIETZSCHE, 2003, p. 34).

O budismo aceita a realidade da vida em seu sofrimento, não inventa um céu para amenizar o sofrimento do homem, pelo contrário, o alerta de que se deve passar pelo sofrimento e tirar dele o melhor possível como fonte de superação e crescimento humano.

3.3 A MORTE DE DEUS

Em Nietzsche encontramos o anúncio da morte de Deus em *A Gaia Ciência*, mas antes de observarmos este anúncio é necessário entendermos que o filósofo faz uma crítica à divinização que o homem faz da natureza, pergunta o filósofo “quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida? (NIETZSCHE, 2012, p. 127). Esta reflexão em Nietzsche nos abre portas para o entendimento de sua crítica ao Deus cristão, assim como nos pré-socráticos a natureza possuía uma certa divindade sobre ela, o

cristianismo possui uma certa comunhão com esse pensamento, mas nele há um Deus que castiga, oprime e não permite o homem criar novas coisas.

Nietzsche anuncia a morte de Deus no aforismo 125, onde conta a história do homem louco:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? [...] Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. (NIETZSCHE, 2012, p. 137 - 138).

Riram do homem louco ao perguntar onde se encontrara Deus, responderam-no então com deboches e gargalhadas maldosas, pois não acreditavam mais em Deus. O homem moderno tinha se distanciado da metafísica platônica, pois a ciência era a grande ditadora da verdade e conseqüentemente Deus passou a ser esquecido pelos homens, pois a ciência trazia de forma empírica as respostas, mas esperar em uma promessa de céu já não cabia mais na mentalidade do homem moderno que direcionou seu olhar

para a ciência enquanto portadora da verdade.

Segundo Heidegger (2003), a sentença da morte de Deus significa que o mundo supra-sensível está sem força de atuação. Ele não pode agir mais sobre vida alguma. A metafísica, que é para Nietzsche a filosofia ocidental entendida como Platonismo, está no fim. Nietzsche entende a sua própria filosofia como o contramovimento ante a metafísica, ou seja, ante o platonismo. A “queda” de Deus se dá com o fim da metafísica ocidental que norteou os caminhos do homem até a modernidade. A passagem do homem louco prossegue indagando o lugar de Deus no mundo moderno, a morte de Deus foi lançada ao homem.

“Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós os matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito[.] Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o

cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós os matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? (NIETZSCHE, 2012, p. 137 - 138).

Ainda continua este anúncio de uma forma poética, profunda e incômoda:

O mais forte e sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. “Eu venho cedo demais”, disse então, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos (NIETZSCHE, 2012, p. 137 – 138).

O homem matou Deus, mesmo sem ter se dado conta desta realidade, a noção do sagrado se esvaziou, por isso o homem matou Deus mesmo sem ter tido consciência desse ato de homicídio. Para se dar conta desta realidade o homem precisou de tempo, Nietzsche traz a possibilidade de uma Europa “sem Deus”, pois a razão explicava tudo e, assim o sagrado se esvaziava cada vez mais.

A novidade pregada por Nietzsche em seu contexto – da exaltação do cientificismo -, foi a grande responsável pelo enfraquecimento do pensar religioso de grande parte da Europa. Sua briga com a mentalidade religiosa ganhou vigor a partir deste anúncio instaurado por ele, assim o homem passou a se libertar das algemas da religião que os prendiam em um poço de esperança enganador e inexistente. Segundo Henrique (2009) esta novidade do filósofo estimula questionamentos sobre a religião, algo que até então era inexistente. A religião passou a ser indagada em sua existência, o homem já não aceitava mais os dogmas impostos por ela, a mente humana passou a enxergar a vida sem os laços religiosos e, isso foi um grande salto libertador para o mundo científico e filosófico que permeia a contemporaneidade.

Com o teor iluminista em vigor, Nietzsche formulou sua filosofia como uma condutora da liberdade humana e assim torna-se possível a sentença por ele promulgada, “Deus está morto”, agora, a ciência possui veracidade e espaço no mundo moderno. O antropocentrismo repudia as ideias metafísicas do teocentrismo, e a razão ilumina a vida do homem, não há mais religião (metafísica) como condutora dos passos do homem.

Nos afirma Henrique (2009) que a morte de Deus em Nietzsche não deve ser visualizada como um insulto à Igreja, mas como uma comprovação de uma conjuntura histórica do pensamento ocidental, ou seja, como um desenvolvimento da história no ocidente. Os padres juntamente com a igreja eram demasiados preconceituosos e pregavam contra a evolução científica, tal realidade foi desencadeando uma “revolta” no mundo filosófico e gerou a sentença nietzschiana que é pelo próprio filósofo anunciada como uma realidade vindoura, ou seja, que Deus já morreu, mas que a sociedade só se daria conta deste acontecimento mais tarde.

Segundo Nietzsche, “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra! (NIETZSCHE, 2012, p. 126), esta afirmação nos revela que a “sombra” deste

falecimento ainda nos rodeia, mas que logo será superada pelo sol do novo homem que deverá nascer como resposta à superação desta morte causa na modernidade.

Partindo da realidade da morte do Deus cristão, podemos considerar que o homem passa então a ter a necessidade de um novo fio condutor de sua vida. Em Nietzsche é bonito e interessante refletirmos esta novidade, pois o filósofo anuncia a decadência dos valores e nos apresenta outros como condutores de sentido em busca da felicidade. Refletiremos o que a morte de Deus desencadeou na humanidade e a proposta nietzschiana para esta realidade.

4 PASSOS DO HOMEM FRENTE A MORTE DE DEUS

Neste capítulo abordaremos o problema que a afirmação de Nietzsche acerca da morte de Deus provocou na humanidade, pois ao tratar da morte do ser divino sua visão abala os homens e propõe uma inversão de valores. Aqui apresentaremos os quadros referenciais no auge da filosofia nietzschiana, vamos acompanhar o centro do pensamento do nosso filósofo, iniciando no problema do niilismo e terminando no “super-homem”.

Observaremos que sua filosofia traz novos horizontes e

valores para que a humanidade se supere e transforme sua realidade para algo profundo e verdadeiro, pois segundo Nietzsche, em *Assim Falou Zaratustra*, o homem necessita de uma metamorfose para viver livre e criar a partir desta liberdade, assim o homem sai dos velhos valores e cria os novos, há aqui a arte da criação.

As leis morais da humanidade estavam voltadas nas vontades dos deuses pagãos e logo depois do Deus cristão, ou seja, a moral da humanidade era metafísica, mas a crítica de Nietzsche traz uma nova construção ética sem pressupostos metafísicos que propõem as vontades de alguém superior que não “vive” as realidades demasiada humanas. Para ele é necessário a mudança total dos valores humanos, valores esses que devem surgir do próprio homem superando a divindade (metafísica).

Logo após a morte de Deus, os valores que guiaram a sociedade se encontram em um grande vazio – no qual o filósofo chama de niilismo¹⁶⁴ -, esse niilismo afeta a

¹⁶⁴ É importante ressaltar que o termo niilismo não é originariamente nietzschiano, já havia sido utilizado na literatura e na filosofia européia do século XVIII. Surge pela primeira vez no romance russo Pais e Filhos de Irvan Turgueniev. Mas será em Dostoiévski, sobretudo no livro Irmãos Karamazov, na célebre sentença da personagem Ivan, niilista, —Se Deus não existe, tudo é lícito! (DOSTOIÉVSKI, 1998, p. 134), que o termo niilismo obtém expressão e força, passando a ser considerado como um problema e uma marca do mundo moderno. (MEIRELLES, s.d, p. 26)

humanidade diretamente, pois tira o sustento do homem. Com o homem inteiramente atingido pelo grande vazio, surge em Nietzsche a superação da própria condição humana e o nascimento do super-homem¹⁶⁵.

Em Nietzsche o niilismo é a consequência da morte de Deus, o homem ao se deparar com a ausência da realidade divina se encontra frente ao vazio, nada mais faz sentido, pois não há leis, não há nenhum deus observando os passos do homem e lhe instruindo no que pode ou não ser realizado. O mundo perdeu seu sentido como resposta à morte de Deus.

O super-homem é a grande resposta ao niilismo, pois este é o grande dever do homem que deve impulsionar sua vida para frente, não há mais “cima” ou “baixo”¹⁶⁶, mas há “frente” onde o homem deve chegar através do ato da criação, pois segundo Nietzsche “criar – eis a grande libertação, do sofrer, e o que torna a vida mais leve. Mas para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação” (NIETZSCHE, 2018, p. 82). Observaremos que o personagem Zaratustra prega o que muitos filósofos denominam de o novo “evangelho” ou o “quinto evangelho”, assim torna-se possível

¹⁶⁵ Termo do próprio autor no qual entenderemos no desenvolver deste capítulo.

¹⁶⁶ Céu ou inferno.

entender que o super-homem de Nietzsche é a evolução do homem em relação a si mesmo, não há mais a necessidade de viver preso em um Deus metafísico, o homem agora é o sentido da terra. Após refletirmos sobre o super-homem acompanharemos o pensamento de Nietzsche sobre o *amor fati* e o eterno retorno como correntes intimamente ligadas ao super-homem com o propósito de reafirmar sua máxima de superação.

4.2 O niilismo de Nietzsche: resposta à morte de deus

A morte de Deus foi um grande escândalo para o homem, mas para Nietzsche foi apenas uma realidade que deveria acontecer, ele nos afirma que Deus tinha que morrer para que nascesse assim o super-homem com a figura profética de Zaratustra. O advento da morte de Deus em *A Gaia Ciência* foi anunciado para que em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche pudesse responder a esta problemática que revolucionaria o mundo inteiro.

Mas ele – tinha que morrer: ele via com olhos que tudo viam – ele via os fundamentos e profundezas do homem, toda a sua escondida ignomínia e feiura. Sua compaixão não conhecia pudor: ele se

insinuava em meus mais sujos recantos. Esse curioso entre os curiosos, esse superimportuno e supercompassivo tinha que morrer. Ele sempre me via: de uma testemunha assim eu desejava me vingar – ou não mais viver. O Deus que tudo via, *também o homem*: esse Deus tinha que morrer! O homem não *suporta* que viva uma testemunha assim (NIETZSCHE, 2018, p. 252).

A morte desse Deus foi uma realidade que desencadeou uma nova crise no homem, o niilismo, “esse termo – do latim *nihil*, nada – indica em geral uma concepção ou uma doutrina em que tudo o que é – os entes, as coisas, o mundo e em particular os valores e os princípios – é negado e reduzido a nada” (ABBAGNANO, p.829, 2007). Partindo dessa realidade niilista, Nietzsche nos revela que o homem se encontra no vago, no vazio, pois não há mais moral vigente sobre o mesmo.

Ao afirmar “Deus está morto” o filósofo anuncia que os valores supremos metafísicos (podemos entendê-los como moral) deixaram de ter sentido, agora é necessária uma resposta para esse niilismo, uma vez que os valores baseados no pensamento teológico e cristão perderam a importância. O cosmo está aí, não há quem dite regras ou coloque fardos

sobre o homem, não há nada além do vazio após a morte de Deus, isto é, após o fim da metafísica os valores vigentes foram depreciados e isso prova que o homem viveu por séculos sob valores que vinham de fora e não de dentro.

Segundo Henrique (2009), há agora uma desordem social, Nietzsche já previra esta realidade antes do seu grande anúncio, o homem ainda vive sob as “sombras” desse Deus que morreu. Observamos que “Nietzsche foi alguém que soube ler o niilismo presente em seu contexto para propor um ângulo de visão” (ARAÚJO, 2015, p. 101), o filósofo nos traz a realidade de dois tipos de niilismo, o passivo e o ativo. O primeiro pode ser visto também como o niilismo do fraco, nele as pessoas tem medo de buscarem sair dele em direção a um sentido, acreditam que não são capazes de criar novas metas, novos valores. O segundo pode ser chamado de niilismo dos fortes, onde o “nada” decorrente desta realidade atua com uma força propulsora no homem para exercer a arte de criar novas possibilidades, de criar novas leis e novos sentidos para a vida, o homem passa a ser um criador. Na obra principal deste trabalho, *Assim Falou Zaratustra*, observamos que o nascimento do supra homem (super-homem) é a solução da problemática do niilismo, pois o homem pode superar seus limites utilizando tudo o que está na terra juntamente com sua

vontade de potência, ou seja, sua própria força criadora. Há o mais novo sentido terreno, sentido este que não deveria ter sido perdido por pressupostos metafísicos.

Para Nietzsche é tempo do homem superar a si mesmo e tudo o que vivenciou até o momento presente, assim chegará ao super-homem. Deve haver uma “mudança nos valores - isto é mudança nos criadores.” (NIETZSCHE, 2018, p. 57), a realidade do homem como criador de novos valores em resposta ao niilismo se faz presente a todo momento em sua obra *Assim Falou Zaratustra*, o filósofo enxerga o homem como uma fonte de criação partindo de si e para si. Para que novos valores fossem construídos os antigos deveriam conhecer a destruição e, por isso Deus morreu, “*mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem*” (NIETZSCHE, 2018, p. 75).

O homem agora é portador da condição de criador de novos valores. Observamos que para nosso filósofo o homem agora é o responsável por sua própria conduta moral. Em relação aos novos valores, ele nos diz:

Estes novos valores devem conter a aceitação essencial à vida e ao mundo, e não poderão ser pautados sobre a metafísica, posta esta está além da realidade humana, por esse motivo se tornou

decadente e fez-se necessário a sua substituição (HENRIQUE, 2009, p. 37).

Assim entendemos que após a realidade do falecimento da metafísica (nomeada também de “Deus está morto”), o homem passa a ocupar um lugar maior na sua própria vida, não há nada mais importante que o próprio homem em seu caminhar por esta vida terrena.

4.3 O homem como o mais novo sentido da terra

Torna-se claro durante a leitura da obra principal para este trabalho a satisfação de Zaratustra ao sair das montanhas para pregar o real e único sentido da terra, o homem. Ao sair do seu local de reflexão o profeta se incomoda com os homens na cidade, pois estavam vivendo não por si mesmos, mas por condições e valores além deles, e claro, valores opressores que matavam os sentidos puros e inocentes do homem alienando-o a crer em um além deste mundo. O homem para Nietzsche é o novo sentido da terra, pois apenas ele pode criar valores e sentidos na terra, “um novo orgulho me ensinou meu Eu, que ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas levá-la

livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra!” (NIETZSCHE, 2018, p. 31). A realidade criadora humana encanta o filósofo que possui uma grande inclinação para a arte de criar novos valores e para a realidade do homem enquanto ser na natureza que se encontra na dinâmica do devir. Esta realidade criadora traz ao homem a possibilidade do supra homem, ou seja, ao reconhecer suas limitações o homem deve criar novas oportunidades e possibilidades de superação em relação aquilo que outrora lhe é limitado, fraco e indesejado.

Em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche nos adverte dos sentidos maliciosos que causam prazer e acabam viciando os homens, *em relação* a eles nos diz: “aconselho-vos eu a matar vossos sentidos? Eu vos aconselho a inocência dos sentidos” (NIETZSCHE, 2018, p. 52), para Nietzsche o homem é inocente em sua natureza e a criação desses valores também o serão. Uma vez que o homem se encontra liberto da grande doença de sua vida – a metafísica -, é tempo de buscar o verdadeiro sentido da vida. Para ele este sentido se encontra unicamente na terra, “que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam ao sentido da terra, irmãos: e que o valor de todas as coisas seja novamente colocado por vós (NIETZSCHE, 2018, p. 73).

Torna-se necessário considerarmos que Nietzsche é um filósofo naturalista, portanto, o sentido do homem que se encontra na “terra” está totalmente livre da possibilidade de criações influenciadas por deuses ou divindades, isto Zaratustra nos deixa bem claro. Ainda nos solicita este grande filósofo “permaneçais fieis à terra irmãos, com o poder da vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam o sentido da terra! Assim vos peço e imploro” (NIETZSCHE, 2018, p. 73), este pedido pode ser interpretado como um alerta para que o homem não caia em valores metafísicos novamente, mas que valorize sua própria natureza e crie seus valores a partir da sua própria realidade.

Zaratustra nos afirma que os “valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano!” (NIETZSCHE, 2018, p. 56-57), contudo, como vimos anteriormente, que estes valores criados foram influenciados pela metafísica, mas agora “é tempo de o homem fixar suas metas” (NIETZSCHE, 2018, p. 16) e criar a partir do aqui e agora, eis que o homem é o novo sentido da terra. A pregação do profeta se consiste nesse anúncio, nada é mais importante que o homem em sua trajetória de superação de si mesmo, entendamos aqui a palavra homem representando a

humanidade, a humanidade deve superar-se e ser o sentido da terra.

4.3 O sofrimento como a afirmação da vida segundo Nietzsche

Não podemos refletir Nietzsche sem considerarmos sua opinião sobre o sofrimento - realidade na qual podemos enxergar em seu profeta, Zaratustra- que causa a afirmação da vida, este pensamento significa que o homem ao lidar com o sofrimento deve aprender a contorná-lo e superá-lo para seguir em frente e, não o negar como na metafísica. Nos ensina Mosé (2018), que para Nietzsche eliminar o sofrimento é o mesmo que eliminar a vida, o homem não pode fugir do sofrimento, no entanto deve encará-lo e superar. Zaratustra viveu nas montanhas enfrentando suas fragilidades e, após superá-las pôde anunciar o super-homem, ora, sejamos como ele. O sofrer gera o desejo de superação e, este desejo deve ser atendido e assim trazer ao homem um sentido pelo qual viver, superar a si mesmo todas e quantas vezes forem necessárias.

Podemos considerar a filosofia de Nietzsche como uma corrente que exige superação a todo momento, ele nos diz em

Assim falou Zaratustra, “que aconteceu meus irmãos? Superei a mim mesmo, ao sofredor; carreguei minhas próprias cinzas para os montes, uma chama mais viva inventei para mim (NIETZSCHE, 2018, p. 30). Seu personagem, Zaratustra, viveu nas montanhas em meio ao sofrimento e o superou para depois pregar sua doutrina de superação. “*Zaratustra* sobe à montanha porque se sente fraco, exaurido pela civilização, e busca retornar à vida” (MOSE, 2018, p. 42), este “retornar à vida” significa que ele voltou a superar-se e saiu do meio daqueles homens que se conformaram com os valores metafísicos no qual não exigem o movimento de superação como Zaratustra estava acostumado e profundamente envolvido.

A crítica do filósofo à modernidade segundo Mosé (2018), foi de que a promessa da modernidade era controlar a natureza por meio da ciência livrando o homem de doenças e do sofrimento. Esta realidade em Nietzsche é inexistente, pois para o filósofo o homem deve lidar com o sofrimento e de modo algum deve tentar vencer sua natureza¹⁶⁷.

¹⁶⁷ No sentido de eliminá-la, pois somente eliminando as principais características da vida a modernidade se sentiria feliz, ou seja, eliminando a dor, o sofrimento, eliminando a luta com o que há de negativo na vida para se chegar ao estado de felicidade.

Em vez de negar o sofrimento constitutivo de tudo o que existe, a cultura pode se dedicar a fortalecer o homem, tornando-o capaz de enfrenta-lo. Podemos vencer a dor sentindo-a plenamente, utilizando como estimulante a arte, especialmente a música, o pensamento afirmativo, a contemplação da natureza, o corpo, os jogos, as festas. O humano pode utilizar a dor como impulso para a vida (MOSE, 2018, p. 58)

O movimento da superação do sofrimento humano é o que traz sentido à vida da humanidade, o homem viveu na ilusão de uma vida sem dor e sofrimento, mas esta realidade não é possível e, quando foi¹⁶⁸ privou o homem de suas potencialidades e o adoeceu. Observamos, portanto, que afirmar a vida é a atividade na qual devemos exercer através da aceitação da dor. Não devemos buscar o sofrimento, mas não podemos desconsiderá-lo da nossa realidade, pelo contrário, devemos abraçá-lo para superarmos e assim evoluirmos enquanto super-homens. Está na natureza do homem a realidade da dor e do sofrimento, vivemos em um eterno devir que pulsa nossas vidas. Para Nietzsche a dor é o grande impulso da vida, quanto mais dor e limitações mais vontade de viver e superá-las.

¹⁶⁸ Com a realidade metafísica que deu base ao cristianismo.

Segundo Araújo (2015), Nietzsche trouxe uma desestabilização no círculo em que muitos se sentiam em segurança, mas não cai no ceticismo, pois “propõe um novo perspectivismo no qual ‘conhecer é dizer sim à vida como ela é aqui e agora, e, a partir disso criar novos valores” (ARAÚJO, 2015, p. 19). E para Nietzsche o conhecimento é um eterno devir. O homem ter consciência da sua triste realidade é o passo para que ele a supere.

4.3.1 A essência humana em Nietzsche

Uma realidade do filósofo, mas não somente em Nietzsche, é de que o homem é um ser que pertence à natureza, segundo ele o homem deve voltar a conectar-se com o cosmo, ou seja, tudo o que foi vivenciado até a modernidade apenas afastou o homem da sua própria essência que é a natureza. O cosmo para ele é um eterno devir, a vida é feita de fluxo, ou seja, movimento. O homem por ser terreno só poderá ser curado na terra, nos afirma Zarathustra “em verdade, um local de cura ainda se tornará a terra (NIETZSCHE, p.74, 2018), aqui nos propõe que o homem não possui outra origem, ou seja, o cosmo como origem de todas as coisas, o homem é essencialmente

natureza, faz parte da terra e nada além dela.

Ao entendermos que os homens buscaram negar a dor e o sofrimento desde a Grécia Clássica até os dias atuais nos clareiam diversos fatores sobre a crítica de Nietzsche. Fugindo do sofrimento o homem criou¹⁶⁹ mundos em que lá não há esta realidade sofredora, ao caminhar sob esta ilusão o homem se afastou cada vez mais da terra e sonhou com um céu, mas o filósofo vem resgatar¹⁷⁰ esta condição natural humana.

Lidar com a dor de forma realista e terrena é a chave para o homem superar o ressentimento causado por todo o ressentimento gerado pela metafísica, e “para Nietzsche o fluxo da vida é artístico, a vida é um fenômeno estético, ele diz; mais do que isso, ele é musical, se compõe como uma música primordial, uma melodia de afetos [...] o querer universal” (MOSÉ, 2018, p. 97), ou seja, o homem precisa criar a beleza da vida através da realidade do sofrimento, este não deve oprimi-lo, mas ser estímulo para sua potência criadora, como Zaratustra que criou o super-homem ao se

¹⁶⁹ Através da metafísica.

¹⁷⁰ Podemos considerar Zaratustra como a principal ferramenta de Nietzsche para esta ação de recuperar o homem ao seu sentido de origem, a terra. Em sua obra onde o profeta é o protagonista podemos observar o cuidado no qual Nietzsche fala de Zaratustra, como o anunciador da verdade em que os homens precisam estar a par dela.

esconder nas montanhas e lidar consigo mesmo.

Após entendermos a essência do homem e sua fonte para a criação de todas as coisas é possível observamos que para o filósofo “o super-homem é o sentido da terra¹⁷¹” (NIETZSCHE, 2018, p. 13), seu “super-homem” é totalmente diferente do que estamos acostumados¹⁷², ele é a própria superação de si e a garantia de uma boa vida através de sua força, pois:

O filósofo da vida diz sim para esta vida assim como ela é, sem subterfúgio no além[...]. Vê nesta vida terrena a única vida que temos [...]. A vida não precisa de nada que a justifique; ela se justifica por si própria. Se alguém quiser dar valor ao seu espírito, deve viver com intensidade esta vida (ARAÚJO, 2015, p. 20).

Entendemos então a saída do homem às suas

¹⁷¹ Mais uma vez afirmamos isso, talvez seja necessário para o leitor compreenda bem aquilo que Zaratustra anuncia em *Assim Falou Zaratustra*.

¹⁷² Este super-homem não se refere a um sujeito com forças ou habilidades superiores como nos filmes e séries, mas a uma condição de que o homem possui de contornar sua realidade de sofrimento e dor aceitando esta realidade e superando-a em todas as formas possíveis. Alguns comentadores dizem que o termo “super-homem” é inadequado, pois não retrata bem a realidade que Nietzsche nos propõe, o “além do homem” ou “o melhor dos homens” são termos que contribuem na significação deste termo nietzschiano, mas há outros termos que buscam significá-lo.

“muletas” que ofereciam a inibição do sofrimento humano para a realidade do homem enquanto natureza cujo sofrimento é inato, um eterno movimento que ora ou outra se choca com os demais movimentos e precisa reinventar-se, destruir e criar novos valores, novas possibilidades.

Entretanto, não se trata simplesmente de destruição dos valores constituídos: Pretende-se que outros valores sejam criados; provoca-se em cada um de nós o poder de criar, que todos temos, de criar novas valorações através de avaliações outras em que a moral assuma o papel de não se submeter e enfraquecer a vida, esta nossa vida aqui e agora (ARAÚJO, 2015, p. 20-21).

A vontade de potência é a força criadora que guia o homem a partir de agora, não há mais forças metafísicas ou aléns que prometem acabar com os sofrimentos do homem, agora há a liberdade criadora de novos valores e realidades que partem do próprio homem. Não há culpa, mas a possibilidade de sermos quem realmente somos. Declara Nietzsche *“mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem”* (NIETZSCHE, 2018, p. 75), Zarathustra com certeza aspira que toda a humanidade chegue a esta realidade, o super-homem, o mais belo, profundo e

único sentido terreno.

Diante de toda a corrente filosófica de Nietzsche podemos considerar sua marcante proposta criadora do homem, mas ele nos adverte de algo que o homem não pode criar e algo que ele o pode: “o homem não pode criar a Deus, mas pode criar o super-homem” (NIETZSCHE, 2018, p. 81). A mais nova mentalidade, o homem criador de si mesmo como o sentido da terra.

4.4 O super homem

A novidade do super-homem traz à humanidade a esperança em si mesma, após a superação dos valores herdados pela metafísica e a passagem do homem pelo niilismo, Nietzsche nos apresenta por meio do profeta Zarathustra o ressurgimento do homem de suas próprias cinzas para o super-homem. Torna-se necessário fontes que deixam bem claro esta realidade do novo ao mundo, o super-homem:

O homem é um conceito e algo que deve ser superado. O super-homem é o novo homem que se livrou do ressentimento, da opressão, da moral e que encarna e integra a afirmação mais intensa da vida, o eterno retorno. O homem que se transforma, que

procede à transvaloração dos valores, que modifica a estrutura dos instintos, confere uma transformação total ao próprio ser humano, torna-se super-homem. Apesar disso, o homem não é um ser dotado de superpoderes, mas permanece humano, tendo, no entanto, nova percepção de ser e de agir, de perceber e de julgar o mundo. O super-homem é o homem que consegue se ultrapassar a si mesmo (BRAGA, 2001, p. 28)

Em *Assim Falou Zaratustra* observamos de forma clara que o homem em Nietzsche não deve preocupar-se mais em expiar uma culpa, a culpa na verdade não existe, o pecado é criação humana, agora o homem é como que um vitorioso que surge como uma nova criação de si mesmo após passar por tantos percalços. Ele não é o fim, mas o meio entre sua natureza e o super-homem, isto nos afirma Mosé, “o homem é uma corda estendida entre e o animal e o super-homem, uma corda sobre um abismo [...]. O que há de grande no homem é ser ponte, não meta: o que pode amar-se no homem é ser transição e um ocaso” (MOSE, 2018, p. 50), o homem não é nada, mas é tudo em si e para si. O homem é pequeno e fraco, mas o super-homem torna-o forte e destemido.

Observamos a afirmativa do sofrimento em Nietzsche como caminho para o super-homem quando ele nos afirma:

“tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias, se antes não te tornasses cinzas? (NIETZSCHE, 2018, p. 61). Como já sabemos para criar é preciso destruir, o homem precisou passar por todas essas situações para superar a si mesmo e poder enfim alcançar o além de si.

A filosofia nietzschiana é uma verdadeira mentora da libertação de nossas fraquezas e fragilidades dirigindo-nos para o que há de melhor dentro de nós. “O além-do-homem, assim, pelo caráter intrínseco de autossuperação da vontade de potência, é aquele que pode ir além do niilismo e de sua possibilidade de repetição eterna” (Dicionário de Nietzsche, 2016, p.106), o homem não precisa de nada mais a não ser de si, chega de deuses e morais metafísicas.

Segundo Muniz (2015), a vida humana é uma constante vitória do homem sobre a natureza. O super-homem nasce dessas relações com o próprio homem sobre suas realidades vivenciadas no cotidiano, assim entendemos em Nietzsche que a vida é para os fortes e o homem deve tornar-se forte, realidade esta possível após a decadência da metafísica e a superação do niilismo. O homem finalmente aprendeu a superar suas fragilidades e limitações, e assim um eterno movimento de superação ocorre levando o homem a viver e afirmar a vida.

O super-homem pode ser considerado o último estágio do homem, o ser mais feliz de toda a terra ele o é. Aquele que descobriu suas potencialidades através do sofrimento e com a arte criou suas instâncias, sua vida, assim como Zaratustra, aquele que aprendeu a dançar a dança do universo. Com sua linguagem poética Nietzsche nos propõe imaginarmos o universo com uma música em si, ou seja, há uma música no universo¹⁷³ no qual somos convidados a dançar, e assim entramos em uma realidade para ele, a dança. “Dançar é estar e ao mesmo tempo não estar com os pés no chão. Dançar é alternar o chão e o ar. É andar como quem voa. Mas é também pisar com firmeza o chão tomando impulso para um salto cada vez mais alto” (MOSÉ, 2018, p. 59)

4.5 O amor fati

Para entendermos a moral de Nietzsche, antes de mais nada, é necessário traduzir o que seria o amor fati e

¹⁷³ Sua melodia e letra não é do nosso alcance racional, mas devemos dançar sentido sua sintonia conosco, afinal o homem é parte desse universo e está em um constante devir. A vida é uma música para o filósofo, pois contém movimento e ora estamos com os pés no chão e ora estamos com os pés ao vento e, nesta dança não sabemos que rumo teremos, sabemos apenas que seguiremos dançando e vivendo da melhor forma possível e livremente.

desvendar o que surge após a concepção desta moral apresentada pelo filósofo. *Amor fati* significa amor ao destino, ou seja, o homem aceitar o seu destino como forma de conduzir sua vida. Segundo Rubira (2008), Nietzsche nos diz que devemos “amar o que é necessário”, e conclui dizendo “seja essa a minha moral”. Tal corrente filosófica incorpora sua criação da lei do eterno retorno, sob o título “o mais pesado dos pesos”, que se encontra em sua obra *A Gaia Ciência*:

Amor fati: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (NIETZSCHE, 2003, P. 143).

No parágrafo acima existe uma leitura que diz respeito à morte de Deus, que se encontra no livro III, e aponta o desafio do eterno retorno no livro IV dessa mesma obra. Em sua obra *Ecce Homo*, publicada em 1888 encontramos uma definição segundo Nietzsche a respeito do amor fati: “minha fórmula para a grandeza no homem é amor fati: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda

ocultá -lo [...] mas amá-lo...” (RUBIRA, 2008, p. 229).

Podemos observar que a explicação do amor fati está intimamente ligada com o eterno retorno. Quando o homem aceita a lei do eterno retorno, profere seu amor fati, sem querer nada diferente, Rubira (2008). Aceitar a realidade como ela é e fazer dela a melhor possível, eis de certo modo seu pensamento.

Observamos em Nietzsche a doutrina do eterno retorno como um pensamento que se relaciona com o devir, em um determinado tempo este devir se repete igualmente nos mínimos detalhes todo o movimento do cosmo, sendo assim as nossas vidas voltam a se repetir novamente, então Nietzsche nos indaga: a vida em que você viveu vale a pena ser vivida eternamente? E aqui terminamos a reflexão filosófica deste autor, deixamos a indagação como uma semente no coração dos leitores, a vida que você vive hoje vale a pena ser vivida eternamente?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após refletirmos o contexto histórico do surgimento da religião iniciando pela transição do imaginário grego para o religioso, o encontro da filosofia com a doutrina do cristianismo

como um estilo de vida, observamos a união filosófica com a mentalidade cristã, aqui entendemos como houve essa união e a cristianização do pensamento platônico por Agostinho e logo após a cristianização da metafísica realizada por Tomás de Aquino. Ao que se refere à crítica de Nietzsche ao estilo de vida da humanidade moderna podemos considerar como um processo dialético cujo filósofo contribuiu significativamente com sua resolução para a problemática questionada.

Observamos de forma clara as críticas desenvolvidas por Nietzsche à metafísica (juntamente com ela a religião) como uma ilusão que adoecia a humanidade, os pressupostos nietzschianos colaboraram para a libertação do homem desta prisão disfarçada de bem e que lhes prometia um paraíso. Ao acompanharmos seus ataques a Paulo, na obra *O Anticristo*, observamos que Nietzsche preocupava-se com a liberdade do homem para a possibilidade da criação e, a realidade do cristianismo jamais permitirá isso, assim foi necessário o anúncio da morte de Deus para o desenvolver da humanidade em seu progresso histórico moderno e pós-moderno.

Passando pela leitura da obra *Assim falou Zaratustra*, conseguimos perceber como a proposta de Nietzsche para o homem foi bem fundamentada e racionalmente elaborada, descartando assim pressupostos no além. Não há mais a

realidade ilusória da metafísica para ele, há agora o homem na sua condição demasiada humana e com a proposta de superação de suas fragilidades para chegar ao além do homem, ou, ao super-homem anunciado por Zaratustra. Assim podemos entender que o destino do homem após a morte de Deus é o super-homem, este por sua vez traz a novidade do movimento da superação de si mesmo para algo melhor, portanto, sem as cadeias metafísicas e totalmente centrado na terra que, segundo Nietzsche, é a fonte de cura do homem. Ao dizermos “destino”, levamos em consideração a autonomia que o filósofo propõe ao homem de tomar as rédeas de sua vida e caminhar segundo a realidade fugindo da metafísica que aprisiona o que é real no mundo.

Com o cientificismo em vigor Nietzsche observou que o homem abandonou o sagrado e passou a apostar na ciência, sua proposta foi abrir a mentalidade do homem para acreditar em si mesmo e a partir desta crença superar-se e viver feliz com valores partindo dele mesmo, o homem chegou à sua liberdade através desse processo no qual nos apresenta Nietzsche, assim findar-se-ia a crença no cristianismo e no cientificismo levando o homem à crença em si mesmo.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. São Paulo, 2007.

AGOSTINHO, Aurélio. **Confissões**. vol.2. Tradução de Frederico Ozanam. P,84. Rio de Janeiro: Petra, 2020.

ALMEIDA; OLIVEIRA, Custódio; Manfredo. **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

ANTÔNIO, Juan. **Deus nas tradições filosóficas**. Vol I: Aporias e problemas da teologia natural. São Paulo: Paulus, 2003.

ANTÔNIO, Juan. **Deus nas tradições filosóficas**. Vol II: Da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003.

ARAÚJO, Mauro. **Religião em Nietzsche: “Eu acreditaria somente num Deus que soubesse dançar”**. São Paulo: Paulus, 2015. – (Coleção Filosofia em questão).

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2003.

BRAGA, Antônio. **Nietzsche. O filósofo do niilismo e do eterno retorno**. Coleção pensamento e vida, vol I. São Paulo: Editora Escala, 2011.

EDUARDO, Vicente. **Da Patrística à Escolástica**. Rev. Letras, Fortaleza, P.201-211. jan./dez. 1998. Disponível em: < https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/17396/1/1988_art_vessilva.pdf >, acesso em 11/03/2022.

HEIDEGGER, Martin. **A sentença nietzchiana “Deus está morto”**. *Natureza Humana* 5(2): 471-526. Departamento de Filosofia UERJ. Tradução de Marco Casanova. jul.-dez, 2003

HENRIQUE, João. **Crítica religiosa no pensamento de Friedrich Nietzsche**. (Monografia de Filosofia). Paracatu –Mg, 2009.

LAET, Sávio. **As Provas da Existência de Deus em Tomás de Aquino**. [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016. Disponível em < http://www.filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/AS_PROVAS_DA_EXISTENCIA_DE_DEUS.pdf >, acesso em 14/03/2022.

MEIRELLES, Ícaro. **Nietzsche e a crise da cultura ocidental: niilismo**. *Revista Aproximação – Edição extraordinária – N°5*. Rio de Janeiro, p. 26 – 33. s.d.

MONDIN, Battista. **Introdução à Filosofia**. São Paulo, Paulinas, p.116, 1983.

MONDIN, Battista. **O homem: quem é ele?: elementos de antropologia filosófica**. Tradução de R. Leal Ferreira e M. A. S. Ferrari. São Paulo: Paulus, 1980.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche hoje: sobre os desafios da vida contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

MUNIZ, Heitor. **O super-homem de Nietzsche**. *Diário carioca: A Manhã*. Guarulhos – SP. V.36 n2, p.149 – 156. 2015

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza – 1° ed. São Paulo: Companhia das letras,

2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza – 1º ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

REALE, Giovanni. **História da filosofia: patrística e escolástica**. Vol II. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. Disponível em: < <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/reale-g-antiseri-d-historia-da-filosofia-vol-2.pdf> >, acesso em 14/03/2022.

REALE, Giovanni. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**. Vol II. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. Disponível em: < [file:///C:/Users/ronal/Downloads/Hist%C3%B3ria%20da%20filosofia%20Filosofia%20pag%C3%A3%20antiga%20\(Dario%20Antiseri\)%20\(z-lib.org\).pdf](file:///C:/Users/ronal/Downloads/Hist%C3%B3ria%20da%20filosofia%20Filosofia%20pag%C3%A3%20antiga%20(Dario%20Antiseri)%20(z-lib.org).pdf) >, acesso em 14/03/2022.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia Contemporânea: Do Romantismo Até Nossos Dias**. 4ºed. São Paulo: Paulus, p.429, 1991.

RUBIRA, Luís. O amor fati em Nietzsche: condição necessária para a transvaloração?. Polymatheia – Revista de Filosofia. Fortaleza. Vol. IV N°6. P.227-236. 2008. Disponível em < <file:///C:/Users/WIN%2010/Documents/Projeto%20Monogr%C3%A1fico/Artigos/O%20AMOR%20FATI%20EM%20NIETZSCHE.pdf> > . acesso em 28/05/2022.

SOUZA, Junito Brandão. **Mitologia Grega**. Vol I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

STRATHERN, P. **Nietzsche em 90 minutos**. Tradução de Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar, 1997.

ZILLES, Urbano. **Discurso sobre o fim da metafísica**. 1ºed. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Filosofia em questão).

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. P. 163-185. 4ºed. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Filosofia).

**O ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL, REFLEXÕES DE
EDUCADORES ACERCA DE SUA EFETIVIDADE E
APLICABILIDADE: uma breve revisão integrativa da
literatura**

**RELIGIOUS EDUCATION IN BRAZIL, EDUCATORS'
REFLECTIONS ON ITS EFFECTIVENESS AND
APPLICABILITY: a brief integrative literature review**

**LA ENSEÑANZA RELIGIOSA EN BRASIL, REFLEXIONES
DE EDUCADORES SOBRE SU EFECTIVIDAD Y
APLICABILIDAD: una breve revisión integrativa de la
literatura.**

Dr. Saulo Gonçalves Pereira¹⁷⁴

RESUMO

O artigo aborda a evolução do ensino religioso no Brasil, inicialmente vinculado aos interesses políticos e religiosos da Igreja Católica. A influência eclesial persistiu ao longo do tempo, promovendo uma visão catequética e proselitista nas aulas. Contudo, as críticas surgiram, questionando a falta de pluralidade e uma única perspectiva religiosa. Atualmente, há uma urgência em revisar esses métodos, considerando a diversidade cultural e religiosa do país. A pesquisa propõe

¹⁷⁴ Doutor em Saúde Animal, Professor de Biologia, Pedagogo. Docente no SMDJAC e FPM. Saulopereira2907@gmail.com

avaliar a percepção dos professores sobre a educação religiosa no ensino fundamental, utilizando uma revisão integrativa da literatura. Os resultados indicam a necessidade de uma abordagem mais inclusiva, alinhada à laicidade e respeito à diversidade, destacando a importância da formação continuada para os professores de Ensino Religioso.

Palavras-chave: ensino religioso; reflexões; professores; proselitismo.

ABSTRACT

The article addresses the evolution of religious education in Brazil, initially linked to the political and religious interests of the Catholic Church. Ecclesiastical influence persisted over time, promoting a catechetical and proselytizing perspective in classes. However, criticisms arose, questioning the lack of plurality and a single religious perspective. Currently, there is an urgency to review these methods, considering the cultural and religious diversity of the country. The research aims to assess teachers' perceptions of religious education in elementary school, using an integrative literature review. The results indicate the need for a more inclusive approach, aligned with secularism and respect for diversity, emphasizing the importance of ongoing training for Religious Education teachers.

Keywords: religious education; reflections; teachers; proselytism.

RESUMEN

El artículo aborda la evolución de la enseñanza religiosa en Brasil, inicialmente vinculada a los intereses políticos y religiosos de la Iglesia Católica. La influencia eclesial

persistió con el tiempo, promoviendo una visión catequética y proselitista en las clases. Sin embargo, surgieron críticas cuestionando la falta de pluralidad y una única perspectiva religiosa. En la actualidad, hay una urgencia en revisar estos métodos, considerando la diversidad cultural y religiosa del país. La investigación propone evaluar la percepción de los profesores sobre la educación religiosa en la escuela primaria, utilizando una revisión integradora de la literatura. Los resultados indican la necesidad de un enfoque más inclusivo, alineado con la laicidad y el respeto a la diversidad, destacando la importancia de la formación continua para los profesores de Educación Religiosa.

Palabras clave: educación religiosa; reflexiones; profesores; proselitismo.

1 INTRODUÇÃO

O ensino religioso no Brasil, desde seus primórdios, foi vinculado aos interesses políticos e religiosos, refletindo o poder da Igreja Católica Apostólica Romana, especialmente nos períodos colonial e monárquico. Através de práticas catequéticas e doutrinárias, visava-se à evangelização dos nativos e dos negros escravizados, promovendo uma "Verdade de Fé" vinculada à religião cristã (STIGAR, 2016).

Essa abordagem, marcada pela falta de referenciais pedagógicos e pela adesão aos valores cristãos, gerou debates e embates nos espaços educacionais, evidenciando

um viés catequético nas aulas e o sobre proselitismo. O poder eclesiástico, aliado a coroa portuguesa, permeava a educação, mantendo o catolicismo como religião oficial e impondo sua doutrina (TAVARES, 2021).

Contudo, ao longo do tempo, o ensino religioso se deparou com críticas e questionamentos, principalmente relacionados à falta de pluralidade e à imposição de uma única visão religiosa. Atualmente, há uma necessidade premente de revisão desses métodos, considerando as demandas contemporâneas, a diversidade cultural e religiosa do país, além da busca por um ensino que estimule a reflexão, o respeito à pluralidade e o pensamento crítico dos estudantes, sem favorecer ou discriminar qualquer crença ou valor religioso específico. A revisão desses paradigmas é essencial para a promoção de um ensino religioso mais inclusivo e condizente com os desafios da educação atual no Brasil (AQUINO; FERREIRA; BARCELOS, 2020)

A LDB (Lei nº 9.394/96) estabelece que o ensino religioso é uma disciplina curricular de oferta obrigatória e matrícula facultativa para ensino fundamental e que dever ser ministrada nos horários normais das escolas públicas, com ênfase ao respeito à diversidade cultural religiosa do país, proibindo qualquer forma de proselitismo. A disciplina deve ter

caráter não confessional, devendo ser abordada de forma plural, respeitando as diferentes crenças e convicções religiosas dos estudantes. Os sistemas de ensino devem consultar uma entidade civil composta por diversas denominações religiosas para estabelecer os conteúdos do ensino religioso. (Incluído pela Lei nº 9.475, de 22.7.1997) (BRASIL, 1996).

Já a BNCC (Base Nacional Comum Curricular) estabelece os conhecimentos, competências e habilidades essenciais que todos os estudantes brasileiros devem desenvolver ao longo da educação básica. Quanto ao ensino religioso, a BNCC enfatiza que essa disciplina deve ser ministrada de maneira a contribuir para o desenvolvimento do pensamento crítico dos alunos, promovendo o respeito à diversidade cultural e religiosa, o diálogo inter-religioso, o conhecimento das tradições religiosas e a compreensão dos princípios éticos presentes nessas tradições, sem favorecimento ou discriminação de qualquer natureza (BRASIL, 2017).

No que concerne aos critérios de atuação para o Ensino Religioso, com foco na função de Professor de Educação Básica nos Anos Finais do Ensino Fundamental, estabeleceu-se uma ordem de classificação conforme as habilitações e

pré-requisitos específicos. A primeira prioridade é possuir licenciatura plena em Ensino Religioso, Ciências da Religião ou Educação Religiosa, secundariamente, em qualquer área do conhecimento contendo carga horária complementar mínima de 500 horas em conteúdos relacionados a Ciências da Religião, Metodologia e Filosofia do Ensino Religioso ou Educação Religiosa (MINAS GERAIS, 2021).

Adicionalmente, um destaque é dado para aqueles que possuem pós-graduação *stricto sensu* ou *lato sensu* reconhecida pela CAPES, oferecida por instituição de ensino superior devidamente credenciada. As prioridades subsequentes se desdobram em requisitos similares, priorizando diferentes formações e especializações, desde que atendam aos critérios e exigências detalhados no processo de designação para a função de Professor de Educação Básica nos Anos Finais do Ensino Fundamental no campo do Ensino Religioso (MINAS GERAIS, 2021).

A percepção dos professores sobre essa disciplina é crucial, pois eles atuam como mediadores no processo de ensino-aprendizagem, influenciando diretamente a formação dos estudantes. Compreender suas visões, opiniões e desafios enfrentados no contexto do Ensino Religioso no ensino fundamental possibilita identificar lacunas, pontos de

melhoria e estratégias pedagógicas eficazes.

Deste modo, objetiva-se avaliar a percepção dos professores sobre a educação religiosa no ensino fundamental, utilizando uma revisão integrativa com busca sistemática de literatura. Essa escolha metodológica permite analisar criticamente estudos prévios, consolidando informações dispersas para ampliar a compreensão acerca do tema, tendo em vista a relevância do Ensino Religioso no contexto educacional.

2 METODOLOGIA

Foi adotada a metodologia de Revisão Integrativa com busca Sistemática da Literatura, com base na metodologia delineada por Galvão e Ricarte (2020). Inicialmente, delimitou-se o tema e elaborou-se a questão de pesquisa. Posteriormente, realizou-se uma busca de artigos relacionados, utilizando a base de dados do Google Acadêmico. O período de pesquisa foi de 2019 a 2023, utilizando termos-chave específicos como: "ensino religioso", "reflexões" e "professores". Foram considerados para análise artigos disponíveis eletronicamente, priorizando-se os gratuitos, em língua portuguesa e que atendiam aos critérios

de relevância do Google Acadêmico, como possuir mais de 5 citações, os termos das palavras-chave no título e que fossem pesquisa de campo.

O propósito dessa revisão bibliográfica integrativa com busca sistemática é oferecer uma síntese abrangente da literatura existente sobre o tema, promovendo uma compreensão mais ampla e embasada do assunto. Essa abordagem visa também a fornecer fundamentos para futuras pesquisas e práticas na área, contribuindo para o avanço do conhecimento e aprimoramento das abordagens relacionadas.

A busca resultou em um total de 44 artigos. A primeira etapa de análise dos artigos foi realizada para excluir inicialmente os que estavam repetidos nos resultados da busca (21 artigos).

A segunda etapa consistiu em analisar os artigos para excluir aqueles que não traziam informações sobre o tema (13 artigos). Nessa etapa os artigos foram analisados um a um e aqueles que traziam informações desejáveis para a pesquisa constituíram a amostra final a ser analisada e tiveram essas informações extraídas para a elaboração dos resultados (07 artigos).

3 RESULTADOS E DISCUSSÃO

O quadro a seguir traz as referências dos artigos que foram elencados para a discussão

| Autores | Título | Periódico | Ano |
|---|---|---|------------|
| DA SILVA, SOUZA, Jefeson; DO AMARAL, Sônia Maria Pereira | O ensino religioso e a prática pedagógica em uma escola na Amazônia Marajoara | MovimentAção | 2020. |
| SIMONI, Josiane Crusaro; CECCHETTI, Elcio; TEDESCO, Anderson Luiz | A formação para docência no ensino religioso no território catarinense | INTERFACES DA EDUCAÇÃO | 2021 |
| DOS SANTOS, Ana Cláudia Ferreira; DE CESARO, Celiane | Desafios educacionais em tempos pandêmicos: formação de professores municipais em Ensino Religioso | Brazilian Journal of Development | 2022 |
| DE CASTRO, Raimundo Márcio Mota; BALDINO, José Maria | Ensino Religioso e diversidade: caminhos na vivência e experiência de professores nas práticas escolares | Caminhos-Revista de Ciências da Religião | 2020 |
| ABREU, J. S.; QUEIROZ, J. B | A posição dos professores sobre o Ensino Religioso numa escola pública de Ensino Fundamental em Pinheiro-MA | Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade | 2021 |

| | | | |
|---|--|--|-------|
| FERRAZ, José Carlos; ROSÁRIO, Antonio; TRABACH, Marli | Diversidade religiosa e o ensino religioso no CMEI professora Leila Theodoro | UNITAS-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões | 2019 |
| GOMES, Marli Rodrigues; CARMONA, Raquel Miranda | O Ensino Religioso Nos Anos Iniciais Do Ensino Fundamental: Uma Análise Na Escola Estadual São Judas Tadeu-Cabedelo/Pb | Revista Campo do Saber | 2019. |

O artigo “ O Ensino Religioso Nos Anos Iniciais Do Ensino Fundamental: Uma Análise Na Escola Estadual São Judas Tadeu- Cabedelo/PB”, de Gomes e Carmona (2019), teve como objetivo promover uma nova abordagem na dinâmica da sala de aula do Ensino Religioso (ER), uma disciplina presente na matriz curricular do Ensino Fundamental na Paraíba. O foco principal é estimular o respeito e a valorização das diversas expressões religiosas e culturais, fundamentais para uma convivência social mais harmoniosa.

A metodologia da pesquisa de Gomes e Carmona (2019), baseou-se em pesquisa de campo e na aplicação de questionários aos professores polivalentes da Escola Estadual São Judas Tadeu, localizada em Cabedelo, Paraíba. Além disso, houve observação das aulas expositivas para perceber na prática a aplicação das aulas de Ensino Religioso. Essa

abordagem caracteriza a pesquisa como qualitativa, permitindo uma avaliação da aplicabilidade dos conteúdos relacionados à diversidade religiosa no contexto da sala de aula.

Para as autoras, o Ensino Religioso nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental é importante por diversos motivos. Ele contribui para a formação básica do cidadão, colaborando para a construção de uma consciência crítica que respeite as diversidades religiosas e culturais. Além disso, o conhecimento religioso é parte do patrimônio cultural e compreender o pluralismo e a diversidade cultural é essencial para a convivência em sociedade. Portanto, o Ensino Religioso pode ajudar os alunos a compreender e respeitar as diferentes tradições religiosas, promovendo a tolerância e o entendimento mútuo (GOMES; CARMONA, 2019).

De acordo com as respostas dos professores, todos eles afirmaram achar importante a aplicação de aulas de Ensino Religioso em sala de aula. No entanto, em nenhuma das respostas constatou-se afirmações por parte dos professores apontando que os alunos precisam ampliar seus conhecimentos a respeito das principais e/ou diversas religiões existentes. Alguns professores citaram que os alunos podem melhorar sua conduta e valores quando aplicada a

aula de religião, subentendendo assim a prática de proselitismo. Isso mostra a necessidade de uma abordagem mais inclusiva e respeitosa das diversidades religiosas. Os resultados das entrevistas e observações apontam que existe a necessidade de uma abordagem mais dinâmica e inclusiva no Ensino Religioso, especialmente nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental. Foi observada uma deficiência na aplicação de aulas de Ensino Religioso, com poucos registros e falta de abordagem sobre diversidades religiosas. Os professores muitas vezes se limitam a conteúdos aleatórios, sem abordar de forma adequada as diversidades religiosas existentes. Isso ressalta a importância de uma formação continuada para os professores e a aplicação de metodologias que permitam uma abordagem mais dinâmica e inclusiva, de acordo com as diretrizes dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's).

Já a segunda obra de Abreu e Queiroz (2021) intitulada “A posição dos professores sobre o Ensino Religioso numa escola pública de Ensino Fundamental em Pinheiro-MA” teve como objetivo descrever o posicionamento dos professores sobre a presença do Ensino Religioso na Escola Pública Municipal Pesquisada (EPMP), em Pinheiro, município do estado do Maranhão. Para isso, optou-se pelo estudo de caso,

como procedimento metodológico de pesquisa, e as entrevistas, como instrumento para a coleta de dados. A intenção foi revelar como os docentes se posicionam sobre o Ensino Religioso nesta escola pública.

De acordo com os autores, as visões dos professores sobre o Ensino Religioso na escola pública não são fundamentadas no princípio da laicidade, da diversidade, da pluralidade de ideias, de opiniões, de crenças. As visões são limitadas e controversas e, ao mesmo tempo, transgridem as leis, as resoluções e os documentos normativos, que fundamentam o Ensino Religioso. Além disso, os argumentos e as respostas dos entrevistados demonstram que a maioria dos professores parece desconhecer o princípio de laicidade que rege o ensino público brasileiro. Além disso, a maioria dos professores parece desconhecer o princípio de laicidade que rege o ensino público brasileiro. Também foi observado que a formação dos professores que lecionam Ensino Religioso na EPMP não é adequada, e as aulas são organizadas e planejadas a partir das experiências e crenças pessoais, bem como através de informações adquiridas em instituições religiosas cristãs que possuem vínculos (ABREU; QUEIROZ, 2021).

Em síntese os questionários da pesquisa de Abreu e Queiroz (2021), apresentam que a maioria dos professores parece desconhecer o princípio de laicidade que rege o ensino público brasileiro. Os argumentos e respostas dos entrevistados demonstram que as visões dos professores são influenciadas por suas convicções pessoais e confissões religiosas, o que interfere na abordagem do Ensino Religioso na escola pública. A falta de formação adequada dos professores que lecionam Ensino Religioso na EPMP e a influência de suas experiências e crenças pessoais também são destacadas como fatores que interferem na abordagem do Ensino Religioso na escola pública.

Ferreira (2022) em sua pesquisa objetivou refletir sobre questões didáticas para o ensino religioso, especialmente a partir da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), buscando promover uma abordagem que contribua para a superação da intolerância e para a promoção do diálogo e saberes democráticos.

O texto discute a importância do papel do professor de Ensino Religioso na construção do conhecimento, na formação de senso crítico, na promoção de valores éticos e na conscientização sobre questões sociais e ambientais. Além disso, o artigo aborda a necessidade de uma formação

adequada para os professores de Ensino Religioso, a importância de uma abordagem interativa e a utilização de diferentes recursos pedagógicos para estimular a assimilação ativa dos estudantes (FERREIRA, 2022).

O autor destaca estaca a importância de uma abordagem não proselitista e confessional, alicerçada sob uma perspectiva epistemológica da Ciência da Religião, visando à superação de um modelo historicamente confessional e proselitista de Ensino Religioso. Além disso, o texto ressalta a necessidade de formação adequada para os professores, a promoção do diálogo, a problematização de representações sociais preconceituosas e a busca por conhecimentos significativos que estejam em diálogo com a realidade dos estudantes (FERREIRA, 2022).

O estudo de Santos et al., (2022), apresenta a experiência de formação continuada em Recursos Digitais para as aulas de Ensino Religioso (estudo de caso), destinada aos professores da Educação Infantil e Ensino Fundamental – Anos Iniciais do município de Manfrinópolis, em parceria entre a FAMPER – Faculdade de Ampére e a Secretaria de Educação do município, discutindo a importância da formação continuada em tempos de pandemia e como a tecnologia pode contribuir para o aprimoramento das práticas pedagógicas.

Os autores concluem que a formação continuada, aliada aos recursos tecnológicos, pode promover significativas contribuições para os educadores. A tecnologia foi destacada como uma ferramenta capaz de beneficiar as escolas e facilitar o contato entre professores, alunos e famílias. No entanto, também ressaltaram as dificuldades enfrentadas, como a falta de suporte tecnológico adequado e a complexidade em manusear esses recursos (SANTOS et al., 2022).

Por sua vez Santos (2021) em sua pesquisa, objetivou refletir sobre o Ensino Religioso como componente curricular que possa contribuir para o combate à intolerância religiosa nas escolas, por meio de ações educativas que promovam o respeito às diversidades e diferenças, embasando-se nos documentos oficiais, tais como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) para as licenciaturas em Ciências da Religião. A metodologia utilizada na pesquisa é bibliográfica, com um delineamento explicativo de concepções que contribuem para as reflexões sobre o Ensino Religioso nas escolas à luz dos documentos oficiais, como a LDB, BNCC e DCNs.

A autora percebe a necessidade de o Ensino Religioso superar lacunas de forma não confessional e não proselitista, abordando temas emergentes relacionados à diversidade cultural religiosa. Além disso, destaca-se a importância de práticas metodológicas e pedagógicas atrativas e criativas, que promovam o respeito às diferenças e às diversas expressões religiosas no contexto das relações sociais e culturais. A pesquisa também ressalta a importância de atualizar constantemente as abordagens dos conhecimentos científicos produzidos nos cursos de Ciências da Religião, de modo a refletir as implicações e superar os desafios encontrados no Ensino Religioso (SANTOS, 2021).

O objetivo da pesquisa de Trabach, Ferraz e Rosário (2019), foi investigar as perspectivas dos professores da Educação Infantil em relação aos aspectos religiosos e suas práticas pedagógicas no CMEI Professora Leila Theodoro, considerando a diversidade religiosa brasileira. A metodologia adotada foi um estudo descritivo de natureza investigativa, qualitativa e descritiva, utilizando o método de Estudo de Caso e a coleta de dados por meio de questionário semiaberto. As principais conclusões destacaram a importância de compreender como as crianças expressam sua religiosidade na infância, a necessidade de respeitar a diversidade religiosa

desde a Educação Infantil e a associação entre religião e cultura, além de identificar as próprias ideias dos docentes em relação à religião e educação, considerando a laicidade do Estado.

Os autores asseveram ainda que professores da Educação Infantil têm diferentes perspectivas em relação à religião e educação, considerando a diversidade religiosa e a laicidade do Estado. Além disso, identificou a importância de respeitar a diversidade religiosa desde a Educação Infantil e a associação entre religião e cultura.

4 CONSIDRAÇÕES FINAIS

A partir da análise dos textos, pode-se concluir que as abordagens sobre o Ensino Religioso nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental variam em sua efetividade e alinhamento aos princípios da laicidade e respeito à diversidade. As pesquisas citadas propõem uma abordagem positiva, destacando a importância do Ensino Religioso para a formação cidadã, respeito às diversidades religiosas e culturais. O estudo revelou uma deficiência na aplicação das aulas, com a necessidade de uma abordagem mais inclusiva e

dinâmica, reforçando a importância da formação continuada para os professores.

Em consonância, os autores consultados identificam problemas mais profundos, como a falta de compreensão do princípio de laicidade por parte dos professores, influência de convicções pessoais e crenças religiosas na abordagem do Ensino Religioso, além da inadequada formação dos docentes. Os textos destacam a importância de uma abordagem não proselitista e confessional, ressaltando a necessidade de formação adequada, diálogo, e problematização de representações preconceituosas. Em sua maioria as pesquisas reforçam a importância da formação continuada, especialmente em tempos de pandemia, e da abordagem não proselitista, utilizando recursos tecnológicos.

Assim, a análise conjunta evidencia a necessidade premente de uma abordagem mais consistente, inclusiva e alinhada aos princípios da laicidade, respeito à diversidade e formação adequada para os professores de Ensino Religioso, destacando a importância de práticas metodológicas atrativas e criativas, além da atualização constante dos conhecimentos científicos.

REFERÊNCIAS

ABREU, J. S.; QUEIROZ, J. B. A posição dos professores sobre o Ensino Religioso numa escola pública de Ensino Fundamental em Pinheiro-MA. **Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade**, [S. l.], p. 127–147, 2021. DOI: 10.18764/2447-6498.v7n1p127-147. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/view/17149>. Acesso em: 27 dez. 2023.

AQUINO, Paula Marques Pessoa de; FERREIRA, Vitória da Cunha; BARCELLOS, Lusival Antonio. A literatura de cordel: um recurso inovador nas aulas de Ensino Religioso. **Revista Práxis Educacional**, v. 16, n. 43, p. 388-405, 2020.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. BRASIL, **Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Seção 1, p. 27833.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, DF: MEC, 2017. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/historico#:~:text=Em%2020%20de%20dezembro%20de,ministro%20da%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20Mendon%C3%A7a%20Filho>. Acesso em 01 out. 2023.

DA SILVA SOUZA, Jefeson; DO AMARAL, Sônia Maria Pereira. O ensino religioso e a prática pedagógica em uma escola na Amazônia Marajoara. **Movimentação**, v. 7, n. 12, p. 71-91, 2020.

DE CASTRO, Raimundo Márcio Mota; BALDINO, José Maria. Ensino Religioso e diversidade: caminhos na vivência e

experiência de professores nas práticas escolares. **Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, v. 18, p. 95-116, 2020.]

DE OLIVEIRA, Antonio Michel de Jesus et al. FORMAÇÃO DOCENTE EM ENSINO RELIGIOSO: UM DIÁLOGO COM A POLÍTICA NACIONAL. **Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, v. 18, p. 10-27, 2020.

DOS SANTOS RODRIGUES, Mirinalda Alves Rodrigues et al. O QUE QUEREMOS NO ENSINO RELIGIOSO?: reflexões atuais sobre a diversidade religiosa no contexto escolar. **IVY ENBER SCIENTIFIC JOURNAL**, v. 1, n. 1, p. 91-102, 2021.

DOS SANTOS, Ana Cláudia Ferreira; DE CESARO, Celiane. Desafios educacionais em tempos pandêmicos: formação de professores municipais em Ensino Religioso Educational challenges in pandemic times: training municipal teachers in Religious Education. **Brazilian Journal of Development**, v. 8, n. 2, p. 9522-9528, 2022.

FERRAZ, José Carlos; DO ROSÁRIO, Antonio; TRABACH, Marli. Diversidade religiosa e o ensino religioso no CMEI professora Leila Theodoro. **UNITAS-Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 7, n. 1, p. 34-51, 2019.

FERREIRA, Douglas Willian. QUESTÕES DIDÁTICAS PARA O ENSINO RELIGIOSO:: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA BNCC. **Numen**, v. 25, n. 2, 2022.

GALVÃO, Maria Cristiane Barbosa; RICARTE, Ivan Luiz Marques. Revisão sistemática da literatura: conceituação, produção e publicação. **Logeion: Filosofia da informação**, v. 6, n. 1, p. 57-73, 2019. Disponível em:

<https://sites.usp.br/dms/wp->

content/uploads/sites/575/2019/12/Revisão-Sistemática-de-Literatura.pdf. Acesso em: 15 out. 2023

GOMES, Marli Rodrigues; CARMONA, Raquel Miranda. O ENSINO RELIGIOSO NOS ANOS INICIAIS DO ENSINO FUNDAMENTAL: UMA ANÁLISE NA ESCOLA ESTADUAL SÃO JUDAS TADEU-CABEDELO/PB. **Revista Campo do Saber**, v. 5, n. 1, 2019.

MINAS GERAIS. Secretaria de Estado de Educação. **Resolução SEE Nº 4.692, de 29/12/2021**. Dispõe sobre a organização e o funcionamento do ensino nas escolas estaduais de educação básica de Minas Gerais e dá outras providências. Diário Oficial 29 dez. 2021.

SIMONI, Josiane Crusaro; CECCHETTI, Elcio; TEDESCO, Anderson Luiz. A formação para docência no ensino religioso no território catarinense. **INTERFACES DA EDUCAÇÃO**, [S. l.], v. 12, n. 34, p. 679–703, 2021. DOI: 10.26514/inter.v12i34.5421. Disponível em: <https://periodicosonline.uems.br/index.php/interfaces/article/view/5421>. Acesso em: 27 dez. 2023.

STIGAR, Robson. As diversas concepções de ensino religioso no Brasil. **Kerygma**, v. 12, n. 2, p. 41-72, 2016.

TAVARES, Cirléia Regina et al. Ensino religioso na rede pública: contribuições no enfrentamento à discriminação racial na escola Religious education in the public network: contributions to combating racial discrimination at school. **Brazilian Journal of Development**, v. 7, n. 12, p. 112405-112425, 2021.

NORMAS EDITORIAIS PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA COLLOQUIUM

A Revista Colloquium publica artigos em português (outras línguas devem ser verificadas junto a equipe editorial).

Podem ser submetidos manuscritos que contribuam para o conhecimento nas áreas da filosofia, teologia, cultura religiosa, ciências da religião e educação.

Os manuscritos submetidos serão encaminhados para aprovação de membros do Conselho Editorial Interno e Externo da Revista. Os pareceres serão encaminhados ao(s) autor(res) para ciência sobre seu teor e reformulação, se for o caso. O simples envio do manuscrito não gera obrigatoriedade de publicação na revista, podendo o material ser aprovado, reprovado ou reenviado para adequações.

O periódico aceita manuscritos para as seguintes seções

Artigos Originais: relatos de pesquisas concluídas (08 a 25 páginas);

Revisão de literatura: revisões bibliográficas que se valem de publicações científicas em periódicos, livros, anais de congressos etc., não se dedicando à coleta de dados in natura, porém não configurando em uma simples transcrição de ideias. Podem ser do tipo Narrativa, Sistemática ou Integrativa (08 a 30 páginas);

Relato de Caso e/ou Experiência: análise de conceitos, procedimentos ou estratégias de pesquisa ou intervenção (08 a 20 páginas);

Resenha: resenhas de obras relacionadas à áreas de alcance da revista nacional ou estrangeira (03 a 08 páginas);

Entrevista: realizadas com pesquisadores, teóricos e personalidades que possam contribuir para discussões sobre temas relevantes (03 a 08 páginas);.

Os manuscritos devem ser enviados *online* conforme as instruções de envio, seguindo passos para Submissões pelo link de submissão.

Link: <https://forms.gle/D2b8B1eQFQG5J7oD7>

A extensão do texto deve ter até 30 páginas ou 80.000 caracteres (de acordo com a tipologia do texto - exceções podem ser negociadas com a equipe editorial), digitados em folha tamanho A4, justificado, com espaçamento 1,5 cm e em fonte do tipo Arial tamanho 12 (modelo em anexo); Margens superior e esquerda 3 cm; e inferior e direita 2 cm.

O título do artigo deverá aparecer na primeira página do texto, seguido de sua versão em inglês (ou a segunda língua escolhida). Os títulos devem conter, no máximo, 20 palavras, incluindo artigos, preposições, conjunções etc., e subtítulos devem

ser concisos. Deve estar centralizado, em letras maiúsculas e em negrito.

O nome dos autores deve vir após o título em inglês centralizado e em seguida a filiação, mini curriculum e o e-mail dos autores.

Em seguida deve obrigatoriamente acompanhar um resumo de 250 a 500 palavras em português e sua versão em inglês (Abstract) ou espanhol (Resumen - opcional). Espaçamento simples – o resumo deve resumir o texto e ser conciso apresentando os objetivos, métodos e conclusões.

Ao final dos resumos deve ser indicada, no mínimo, três palavras-chave (descritores) do conteúdo do texto respectivamente na língua adotada para apresentação do artigo, em português e suas versões em inglês (keywords).

As citações e referências devem seguir as normas da ABNT (autor data ou numérico), desde que o artigo esteja padronizado em apenas uma dessas normas.

(ABNT NBR 6023/2018 – referências, Informação e documentação – Referências – Elaboração e ABNT NBR 10520/2022, Informação e documentação – Citações em documentos – Apresentação) -

<https://usp.br/sddarquivos/aulasmetodologia/abnt6023.pdf> e

<https://www.normasabnt.org/nbr-10520/>

As citações diretas de até três linhas incorporadas ao texto entre aspas; as citações diretas a partir de quatro linhas com recuo

de 4 cm, fonte 11, separadas do parágrafo anterior e posterior com um “enter”, espaçamento entrelinhas simples.

As referências devem obrigatoriamente vir no final do texto, em ordem alfabética (ou numérico), separando bibliografia e demais fontes utilizadas na construção do manuscrito.

Usar paginação no canto superior direito da página.

Imagens, tabelas, gráficos e quadros devem ser incorporados ao texto precedidos de títulos e sucedidos de fonte quando for o caso.

As notas de rodapé devem conter apenas informações e não referências, formata-las em fonte Arial 10, espaçamento simples com texto justificado.

Os artigos submetidos à Revista Colloquium devem respeitar as Condutas Éticas e Boas Práticas de Publicação ([Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing](#)) publicadas pelo Comitê de Ética em Publicações (COPE), o Diretório de Revistas de Acesso Aberto (DOAJ) e a Associação de Editores Escolares de Acesso Aberto (OASPA).

A Revista Colloquium reserva-se o direito de realizar, caso necessário, pontuais alterações na formatação, gramática e ortografia dos artigos selecionados para publicação.*

Para mais detalhes, entre em contato com o editor no seguinte e-mail: colloquiumrevista@gmail.com aos cuidados de: Prof. Dr. Saulo Gonçalves Pereira.

ISSN 2965-1808

v. 6, n. 1, dez., 2023

colloquium 

Edição Impressa

Grafipres

Rua Doutor Marcolino, 1124

Patos de Minas – MG

38700-160

34-3822-1166