



A Santa Sé

VIAGEM APOSTÓLICA DE SUA SANTIDADE BENTO XVI
A MÜNCHEN, ALTÖTTING E REGENSBURG
(9-14 DE SETEMBRO DE 2006)

ENCONTRO COM OS REPRESENTANTES DAS CIÊNCIAS

DISCURSO DO SANTO PADRE

*Aula Magna da Universidade de Regensburg
Terça-feira, 12 de Setembro de 2006*

Fé, razão e universidade: Recordações e reflexões.

*Eminentíssimos Senhores Cardeais,
Magníficos Reitores,
Excelentíssimos Senhores Bispos,
Ilustríssimos Senhores e Senhoras!*

Provo grande emoção neste momento em que me encontro de novo na universidade para dar mais uma lição. Ao mesmo tempo, voltam ao pensamento aqueles anos em que, depois dum belo período no Instituto Superior de Frisinga, comecei a minha actividade de professor académico na Universidade de Bona. Estávamos no ano 1959, vigorava ainda na universidade o antigo regime dos professores ordinários. Nas diversas cátedras, não existiam assistentes nem dactilógrafos, mas em contrapartida havia um contacto muito directo com os estudantes e sobretudo entre os professores. Antes e depois das aulas, encontrávamo-nos nas salas dos professores. Os contactos com historiadores, filósofos, filólogos e naturalmente entre as duas faculdades teológicas eram muito estreitos. Uma vez por semestre havia o chamado *dies academicus*, no qual se apresentavam diante dos estudantes de toda a universidade professores de todas as faculdades, tornando assim possível uma experiência de *universitas* – realidade esta a que há pouco se referiu também nas suas palavras, Magnífico Reitor – isto é, a experiência de que, não

obstante as múltiplas especializações que por vezes nos tornam incapazes de comunicar entre nós, formamos um todo e trabalhamos no todo da única razão com as suas várias dimensões, encontrando-nos assim unidos também na responsabilidade comum pelo recto uso da razão – esta realidade tornava-se uma experiência viva. A universidade era, sem dúvida, orgulhosa também das suas duas faculdades teológicas. Via-se claramente que também estas, interrogando-se sobre a razoabilidade da fé, realizam um trabalho que necessariamente faz parte do «todo» que é a *universitas scientiarum*, embora nem todos pudessem partilhar a fé, da qual os teólogos se esforçavam por mostrar a correlação com a razão comum. Esta coesão interior no cosmos da razão nunca foi turbada, nem mesmo certa vez quando correu a notícia de que um dos colegas tinha dito que, na nossa universidade, havia um facto estranho: duas faculdades que se ocupavam duma realidade que não existia, ou seja, de Deus. Ora, mesmo em presença dum cepticismo tão radical, permaneceu indiscutível a convicção de que, no conjunto da universidade, continua a ser necessário e razoável interrogar-se sobre Deus por meio da razão e que isto se deve fazer no contexto da tradição da fé cristã.

Tudo isto me voltou à mente, quando recentemente li a parte – publicada pelo professor Theodore Khoury (Münster) – do diálogo que o douto imperador bizantino Manuel II Paleólogo teve com um persa erudito sobre cristianismo e islão e sobre a verdade de ambos, talvez durante os acampamentos de inverno no ano de 1391 em Ankara.^[1] Presumivelmente terá sido o próprio imperador que depois, durante o assédio de Constantinopla entre 1394 e 1402, escreveu este diálogo; deste modo se explicaria por que aparecem os seus raciocínios referidos de forma muito mais pormenorizada que os do seu interlocutor persa.^[2] O diálogo cobre todo o âmbito das estruturas da fé contidas na Bíblia e no Alcorão, detendo-se principalmente sobre a imagem de Deus e do homem mas também – e repetidamente, como era de esperar – sobre a relação entre as três «Leis» ou três «ordens de vida», como então se designava o Antigo Testamento, o Novo Testamento e o Alcorão. Por agora, nesta lição, não pretendo falar disso; primeiro gostava de acenar brevemente a um assunto – aliás bastante marginal na estrutura de todo o diálogo – que me fascinou no contexto do tema «fé e razão» e vai servir como ponto de partida para as minhas reflexões sobre este tema.

No sétimo colóquio (διάλεξις – controvérsia) publicado pelo Prof. Khoury, o imperador aborda o tema da *jihād*, da guerra santa. O imperador sabia seguramente que, na *sura* 2, 256, lê-se: «Nenhuma coacção nas coisas de fé». Esta é provavelmente uma das *suras* do período inicial – segundo uma parte dos peritos – quando o próprio Maomé se encontrava ainda sem poder e ameaçado. Naturalmente, sobre a guerra santa, o imperador conhecia também as disposições que se foram desenvolvendo posteriormente e se fixaram no Alcorão. Sem se deter em pormenores como a diferença de tratamento entre os que possuem o «Livro» e os «incrédulos», ele, de modo surpreendentemente brusco – tão brusco que para nós é inaceitável –, dirige-se ao seu interlocutor simplesmente com a pergunta central sobre a relação entre religião e violência em geral, dizendo: «Mostra-me também o que trouxe de novo Maomé, e encontrarás apenas coisas más e desumanas tais como a sua norma de propagar, através da espada, a fé que

pregava».[3] O imperador, depois de se ter pronunciado de modo tão ríspido, passa a explicar minuciosamente os motivos pelos quais não é razoável a difusão da fé mediante a violência. Esta está em contraste com a natureza de Deus e a natureza da alma. Diz ele: «Deus não se compraz com o sangue; não agir segundo a razão – «σὺν λόγῳ» – é contrário à natureza de Deus. A fé é fruto da alma, não do corpo. Por conseguinte, quem desejar conduzir alguém à fé tem necessidade da capacidade de falar bem e de raciocinar correctamente, e não da violência nem da ameaça... Para convencer uma alma racional não é necessário dispor do próprio braço, nem de instrumentos para ferir ou de qualquer outro meio com que se possa ameaçar de morte uma pessoa...».[4]

Nesta argumentação contra a conversão através da violência, a afirmação decisiva está aqui: não agir segundo a razão é contrário à natureza de Deus.[5] E o editor, Theodore Khoury, comenta: para o imperador, como bizantino que cresceu na filosofia grega, esta afirmação é evidente; mas não o é para a doutrina muçulmana, porque Deus é absolutamente transcendente. A sua vontade não está vinculada a nenhuma das nossas categorias, incluindo a da razoabilidade.[6] Neste contexto, Khoury cita uma obra do conhecido islamita francês R. Arnaldez, onde este assinala que Ibn Hazm chega a declarar que Deus nem sequer estaria vinculado à sua própria palavra e que nada O obrigaria a revelar-nos a verdade. Se fosse a sua vontade, o homem deveria inclusive praticar a idolatria.[7]

Aqui gera-se um dilema, na compreensão de Deus e conseqüentemente na realização concreta da religião, que nos desafia hoje de maneira muito directa: a convicção de que o agir contra a razão estaria em contradição com a natureza de Deus, faz parte apenas do pensamento grego ou é válida sempre e por si mesma? Penso que, neste ponto, se manifesta a profunda concordância entre o que é grego na sua parte melhor e o que é a fé em Deus baseada na Bíblia. Modificando o primeiro versículo do livro do Génesis, o primeiro versículo de toda a Sagrada Escritura, João iniciou o prólogo do seu Evangelho com estas palavras: «No princípio era o λόγος». Ora, é precisamente esta a palavra que usa o imperador: Deus age «σὺν λόγῳ», com *logos*. *Logos* significa conjuntamente razão e palavra – uma razão que é criadora e capaz de se comunicar, mas precisamente enquanto razão. Com este termo, João ofereceu-nos a palavra conclusiva para o conceito bíblico de Deus, uma palavra na qual todos os caminhos, muitas vezes cansativos e sinuosos, da fé bíblica alcançam a sua meta, encontram a sua síntese. No princípio era o *logos*, e o *logos* é Deus: diz-nos o evangelista. Este encontro entre a mensagem bíblica e o pensamento grego não era simples coincidência. A visão de São Paulo – quando diante dele se estavam fechando os caminhos da Ásia e, em sonho, viu um macedónio que lhe suplicava: «Passa à Macedónia e vem ajudar-nos!» (cf. Act 16, 6-10) – esta visão pode ser interpretada como a «condensação» da necessidade intrínseca de aproximação entre a fé bíblica e a indagação grega.

Na realidade, há muito tempo que esta aproximação se tinha iniciado. Já, na sarça ardente, o nome misterioso de Deus – que O separa do conjunto das divindades com múltiplos nomes,

afirmando d'Ele apenas «Eu sou», o seu ser – apresenta-se, face ao mito, como uma contestação, que está em íntima analogia com a tentativa de Sócrates para vencer e superar precisamente o mito.[8] Ora, o processo iniciado na sarça ardente alcança, no âmbito do Antigo Testamento, uma nova maturidade durante o exílio, quando o Deus de Israel, agora privado da Terra e do culto, se anuncia como o Deus do céu e da terra, apresentando-se com uma fórmula simples que prolonga a frase da sarça: «Eu sou». Em paralelo com este novo conhecimento de Deus, cresce uma espécie de iluminismo que se expressa drasticamente na derisão das divindades como sendo apenas obra das mãos do homem (cf. *Sal* 115). Assim, durante a época helenista, a fé bíblica – não obstante o desacordo em toda a sua dureza com os soberanos helenistas que queriam obter pela força a sua adequação ao estilo grego de vida e ao seu culto idolátrico –, estava interiormente caminhando ao encontro da parte melhor do pensamento grego até chegar a um contacto recíproco que se verificou depois especialmente na literatura sapiencial tardia. Sabemos hoje que a tradução grega do Antigo Testamento realizada em Alexandria – a «Setenta» – é mais do que uma simples (no sentido de avaliar de modo pouco positivo) tradução do texto hebraico: de facto, trata-se de um testemunho textual único no seu género e um passo específico e importante da história da Revelação, no qual se realizou de tal forma o referido encontro que acabou por ter um significado decisivo para o nascimento do cristianismo e sua difusão.[9] Trata-se, no fundo, do encontro entre fé e razão, entre iluminismo autêntico e religião. Ora, o imperador Manuel II, verdadeiramente partindo da natureza íntima da fé cristã e, ao mesmo tempo, da natureza do pensamento grego já fundido com a fé, podia dizer: Não agir «com o *logos*» é contrário à natureza de Deus.

Por honestidade, temos de referir aqui que, na teologia da baixa Idade Média, se desenvolveram tendências que rompem esta síntese entre o espírito grego e o espírito cristão. Em contraste com o chamado intelectualismo agostiniano e tomista, Duns Escoto deu início a uma orientação voluntarista que, no termo de sucessivos desenvolvimentos, havia de levar à afirmação segundo a qual, de Deus, só conheceremos a *voluntas ordinata*. Para além desta, existiria a liberdade de Deus, em virtude da qual Ele teria podido criar e fazer inclusivamente o contrário de tudo o que efectivamente realizou. Vemos esboçarem-se aqui posições próximas, sem dúvida, das de Ibn Hazm e que poderiam levar à imagem dum Deus-Arbítrio, que não está dependente sequer da verdade e do bem. A transcendência e a diversidade de Deus aparecem tão exageradamente acentuadas, que inclusive a nossa razão e o nosso sentido da verdade e do bem deixam de ser um verdadeiro espelho de Deus, cujas possibilidades abismais permaneceriam, para nós, eternamente inatingíveis e ocultas por detrás das suas decisões efectivas. Em contraste com isto, a fé da Igreja sempre se ateuve à convicção de que entre Deus e nós, entre o seu eterno Espírito criador e a nossa razão criada, existe uma verdadeira analogia, na qual por certo – como afirma, em 1215, o IV Concílio de Latrão – as diferenças são infinitamente maiores que as semelhanças, mas não até ao ponto de abolir a analogia e a sua linguagem. Deus não se torna mais divino pelo facto de O afastarmos para longe de nós num voluntarismo puro e impenetrável, mas o Deus verdadeiramente divino é aquele Deus que se mostrou como *logos* e, como *logos*, agiu e age cheio de amor em nosso favor. Certamente o amor, como diz Paulo, «ultrapassa» o

conhecimento, sendo por isso capaz de apreender mais do que o simples pensamento (cf. Ef 3, 19), mas aquele permanece o amor do Deus-*Logos*, motivo pelo qual o culto cristão, como afirma ainda Paulo, é «λογικη λατρεία» – um culto que está de acordo com o Verbo eterno e com a nossa razão (cf. *Rm* 12, 1).^[10]

A recíproca aproximação interior, a que aludimos, entre a fé bíblica e a indagação a nível filosófico do pensamento grego é um elemento de importância decisiva sob o ponto de vista não só da história das religiões, mas também da história universal – um dado a que estamos obrigados ainda hoje. Considerando tal encontro, não surpreende que o cristianismo, apesar da sua origem e de qualquer desenvolvimento importante no Oriente, tenha no fim de contas encontrado a sua fisionomia historicamente decisiva na Europa. E o mesmo se pode exprimir inversamente: o referido encontro, ao qual depois veio juntar-se o património de Roma, criou a Europa e permanece o fundamento daquilo que, com razão, se pode chamar Europa.

À tese segundo a qual o património grego, criticamente purificado, é uma parte integrante da fé cristã, contrapõe-se a reclamação de deselenização do cristianismo – um pedido que, desde o início da Idade Moderna, tem dominado de modo crescente a pesquisa teológica. Entretanto vendo-o mais de perto, podem-se observar três ondas no programa da deselenização: estas, embora interligadas, são claramente distintas uma da outra nas suas motivações e objectivos.^[11]

Primeiro, a deselenização surge em conexão com os postulados da Reforma do século XVI. Ao considerarem a tradição das escolas teológicas, os reformadores achavam-se perante uma sistematização da fé condicionada totalmente pela filosofia, isto é, uma fé determinada a partir de fora em virtude de um modo de pensar que não derivava dela. Deste modo, a fé apresentava-se, não já como palavra histórica viva, mas como elemento inserido na estrutura dum sistema filosófico. Pelo contrário, a *sola Scriptura* busca a pura forma primordial da fé, tal como se apresenta originariamente na Palavra bíblica. Aparecendo a metafísica como um pressuposto derivado de outra fonte, é necessário libertar dela a fé para fazê-la voltar a ser totalmente ela mesma. Quando Kant afirmou que teve de pôr de lado o pensar para dar espaço à fé, ele procedeu fundado neste programa e com um radicalismo imprevisível para os reformadores. Foi assim que ele ancorou a fé exclusivamente na razão prática, negando-lhe o acesso ao conjunto da realidade.

A teologia liberal dos séculos XIX e XX trouxe uma segunda onda ao programa da deselenização: o seu representante eminente é Adolf von Harnack. Tanto durante o tempo dos meus estudos como nos primeiros anos da minha actividade académica, este programa estava fortemente activo também na teologia católica. Como ponto de partida, utilizava-se a distinção de Pascal entre o Deus dos filósofos e o Deus de Abraão, Isaac e Jacob. Na prelecção que fiz em Bona, no ano de 1959, procurei analisar este assunto,^[12] e não pretendo retomar aqui por inteiro o discurso. Mas gostaria de tentar pôr em evidência, embora brevemente, a novidade que caracterizava, relativamente à primeira, esta segunda onda de deselenização. Como ideia central

temos, em Harnack, o regresso ao Jesus meramente homem e à sua mensagem simples, que viria antes de todas as teologizações e, concretamente, antes das helenizações: tal mensagem simples constituiria o verdadeiro apogeu do desenvolvimento religioso da humanidade. Jesus teria deixado de lado o culto em favor da moral. Em última análise, Ele é representado como pai duma mensagem moral humanitária. O objectivo de Harnack é fundamentalmente trazer o cristianismo à harmonia com a razão moderna, libertando-o precisamente de elementos aparentemente filosóficos e teológicos, como, por exemplo, a fé na divindade de Cristo e na trindade de Deus. Neste sentido, a exegese histórico-crítica do Novo Testamento, com esta sua visão, insere novamente a teologia no cosmos da universidade: para Harnack, a teologia é essencialmente algo de histórico e por conseguinte de estritamente científico. O que ela indaga, por meio da crítica, sobre Jesus é, por assim dizer, expressão da razão prática e consequentemente sustentável também no conjunto da universidade. No fundo, temos a autolimitação moderna da razão, com a sua expressão clássica na «críticas» de Kant, mas ulteriormente radicalizada pelo pensamento das ciências naturais. Em poucas palavras, este conceito moderno da razão baseia-se numa síntese entre platonismo (cartesianismo) e empirismo, que o sucesso técnico confirmou. Por um lado, pressupõe-se a estrutura matemática da matéria, por assim dizer a sua racionalidade intrínseca, que torna possível compreendê-la e usá-la na sua eficácia operacional: este pressuposto básico é, por assim dizer, o elemento platónico no conceito moderno da natureza. Por outro lado, trata-se da utilização funcional da natureza para as nossas finalidades, onde só a possibilidade de controlar verdade ou falsidade através da experiência é que fornece a certeza decisiva. O peso entre os dois pólos pode, segundo as circunstâncias, oscilar para um lado ou outro. Um pensador estritamente positivista como J. Monod declarava-se um platónico convicto.

Isto encerra duas orientações fundamentais e decisivas para a nossa questão. Só o tipo de certeza que deriva da sinergia entre matemática e experiência nos permite falar de cientificidade. Tudo o que pretenda ser ciência deve confrontar-se com este critério. E assim as ciências que dizem respeito à realidade humana, como a história, a psicologia, a sociologia e a filosofia, procuravam também aproximar-se deste cânone da cientificidade. Entretanto, para as nossas reflexões, é ainda importante o facto de o método como tal excluir o problema de Deus, apresentando-o como problema acientífico ou pré-científico. Mas, aqui estamos perante uma redução do espaço próprio da ciência e da razão, facto este que é obrigatório pôr em questão.

Voltarei mais adiante ao assunto. Por agora, basta ter presente que, numa tentativa de conservar, segundo esta perspectiva, o carácter de disciplina «científica» na teologia, do cristianismo restaria apenas um mísero fragmento. E mais grave ainda: se a ciência no seu conjunto é apenas isto, desse modo então o próprio homem sofre uma redução. Porque nesse caso as questões propriamente humanas, isto é, «donde venho» e «para onde vou», as questões da religião e do *ethos* não podem ter lugar no espaço da razão comum, tal como a descreve uma «ciência» assim entendida, devendo ser transferidas para o âmbito do subjectivo. O sujeito decide, com base nas suas experiências, o que lhe parece religiosamente sustentável, e a «consciência» subjectiva

torna-se em última análise a única instância ética. Desta forma, porém, o *ethos* e a religião perdem a sua força de criar uma comunidade e caem no âmbito da discricionariedade pessoal. Trata-se duma condição perigosa para a humanidade: constatamo-lo nas patologias que ameaçam a religião e a razão – patologias que devem necessariamente eclodir quando a razão fica a tal ponto limitada que as questões da religião e do *ethos* deixam de lhe dizer respeito. O que resta das tentativas de construir uma ética partindo das regras da evolução ou da psicologia e da sociologia, é simplesmente insuficiente.

Antes de chegar às conclusões para as quais tende todo este raciocínio, devo ainda aludir, brevemente, à terceira onda de deselenização que se difunde actualmente. Em ordem ao encontro das culturas na sua multiplicidade, facilmente se ouve hoje dizer que a síntese realizada na Igreja Antiga com o helenismo teria sido uma primeira inculturação, que não deveria vincular as outras culturas. Mas, estas deveriam ter o direito de remontar até à etapa anterior a tal inculturação para aí descobrirem a mensagem pura e simples do Novo Testamento e, depois, inculturá-la novamente nos respectivos ambientes. Esta tese não é errada de todo; mas é superficial e imprecisa. É que o Novo Testamento foi escrito em língua grega e traz no seu seio o contacto com o espírito grego – um contacto já maturado anteriormente no decurso do Antigo Testamento. Existem, sem dúvida, elementos no processo formativo da Igreja Antiga que não devem ser integrados em todas as culturas. Mas, decisões de fundo, como as que se referem precisamente à relação da fé com a busca da razão humana, fazem parte da própria fé, constituem o seu crescimento, de acordo com a sua natureza.

Dito isto, chego à conclusão. Esta tentativa, feita apenas em linhas gerais, de crítica da razão moderna a partir do seu interior não inclui de forma alguma a opinião de que agora se deva voltar atrás, para antes do iluminismo, rejeitando as convicções da Idade Moderna. Tudo o que é válido no desenvolvimento moderno do espírito, há-de ser reconhecido sem reservas: todos nos sentimos agradecidos pelas grandiosas possibilidades que isso abriu ao homem e pelos progressos que nos foram proporcionados no campo humano. Aliás, o *ethos* da cientificidade – como acenava nas suas palavras, Magnífico Reitor – é vontade de obediência à verdade e, conseqüentemente, expressão duma atitude que faz parte das decisões essenciais do espírito cristão. Portanto, a intenção não é retirada, nem crítica negativa; pelo contrário, trata-se de um alargamento do nosso conceito de razão e do seu uso. Porque, juntamente com toda a alegria face às possibilidades do homem, vemos também as ameaças que resultam destas mesmas possibilidades e devemos perguntar-nos como poderemos dominá-las. Consegui-lo-emos apenas se razão e fé voltarem a estar unidas duma forma nova; se superarmos a limitação autodecretada da razão ao que é verificável na experiência, e lhe abrirmos de novo toda a sua amplitude. Neste sentido, a teologia não só enquanto disciplina histórica e humano-científica, mas como verdadeira e própria teologia, ou seja, como indagadora da razão da fé, deve ter o seu lugar na universidade e no amplo diálogo das ciências.

Só assim nos tornamos capazes também de um verdadeiro diálogo das culturas e das religiões –

um diálogo de que temos necessidade muito urgente. No mundo ocidental, é largamente dominante a opinião de que são universais apenas a razão positivista e as formas de filosofia dela derivadas. Mas, as culturas profundamente religiosas do mundo vêem, precisamente nesta exclusão do divino da universalidade da razão, um ataque às suas convicções mais íntimas. Uma razão, que diante do divino é surda e repele a religião para o âmbito das subculturas, é incapaz de inserir-se no diálogo das culturas. E no entanto a razão moderna, própria das ciências naturais, com a sua dimensão platónica intrínseca traz consigo, como procurei demonstrar, uma questão que a transcende a ela juntamente com as suas possibilidades metódicas. Ela própria tem simplesmente de aceitar a estrutura racional da matéria e a correspondência entre o nosso espírito e as estruturas racionais operativas na natureza como um dado de facto, sobre o qual se baseia o seu percurso metódico. Mas, a pergunta sobre o porquê deste dado de facto existe e deve ser confiada pelas ciências naturais a outros níveis e modos do pensar – à filosofia e à teologia. Para a filosofia e, de maneira diferente, para a teologia, a escuta das grandes experiências e convicções das tradições religiosas da humanidade, especialmente da fé cristã, constitui uma fonte de conhecimento; recusá-la significaria uma inaceitável redução do nosso escutar e responder. Isto traz-me à mente uma frase de Sócrates a Fédon; nos colóquios anteriores tinham sido citadas muitas opiniões filosóficas erradas, e então Sócrates diz: «Seria facilmente compreensível que alguém, irritado por causa de tantas coisas erradas, detestasse pelo resto da sua vida todo e qualquer discurso sobre o ser, ou o denegrisse. Mas, desta forma, perderia a verdade do ser e sofreria um grande dano».[13] Ora, desde há muito tempo que o ocidente vive ameaçado por esta aversão contra as questões fundamentais da sua razão, mas o único resultado seria sofrer um grande dano. A coragem de abrir-se à vastidão da razão, e não a rejeição da sua grandeza – tal é o programa pelo qual uma teologia comprometida na reflexão sobre a fé bíblica entra no debate do tempo actual. «Não agir segundo razão, não agir com o *logos*, é contrário à natureza de Deus», disse Manuel II, partindo da sua imagem cristã de Deus, ao interlocutor persa. É a este grande *logos*, a esta vastidão da razão que convidamos os nossos interlocutores no diálogo das culturas. Reencontrá-la nós mesmos sempre de novo, é a grande tarefa da universidade.

[1] Da totalidade dos 26 colóquios (διάλεξις – Khoury traduz: controversia) que compõem o diálogo («Entretien»), Th. Khoury publicou a 7.^a «controversia» com notas e uma ampla introdução sobre a origem do texto, a tradição manuscrita e a estrutura do diálogo, juntamente com breves resumos das «controvérsias» não publicadas; ao texto grego juntou uma tradução francesa: Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un Musulman: 7e Controverse*, Sources Chrétiennes n.º 115 (Paris 1966). Entretanto Karl Förstel publicou, no Corpus Islamico-Christianum (Series Graeca. Redacção A. Th. Khoury – R. Gleis), uma edição greco-alemã comentada do texto: Manuel II Palaiologus, *Dialoge mit einem Muslim*, 3 volumes (Würzburg – Altenberge 1993-1996). Já, em 1966, E. Trapp tinha publicado o texto grego com uma introdução como vol. II dos «Wiener byzantinische Studien». As citações que farei em seguida são tiradas de Khoury.

[2] Quanto à origem e à redacção do diálogo, veja-se Khoury pp. 22-29; também nas edições de Förstel e Trapp se encontram amplos comentários a tal respeito.

[3] Controvérsia VII 2c: Khoury, pp. 142-143; Förstel, vol. I, VII Dialog 1.5, pp. 240-241.

Infelizmente, esta citação foi tomada, no mundo muçulmano, como expressão da minha posição pessoal, suscitando assim uma indignação compreensível. Espero que o leitor do meu texto possa depreender imediatamente que esta frase não exprime a minha apreciação pessoal face ao Alcorão, pelo qual nutro o respeito que se deve ao livro sagrado duma grande religião. Eu, ao citar o texto do imperador Manuel II, pretendia unicamente evidenciar a relação essencial entre fé e razão. Neste ponto, estou de acordo com Manuel II, sem contudo fazer minha a sua polémica.

[4] Controvérsia VII 3b-c: Khoury, pp. 144-145; Förstel, vol. I, VII Dialog 1.6, pp. 240-243.

[5] Foi unicamente por esta afirmação que citei o diálogo entre Manuel e o seu interlocutor persa. É nesta afirmação que surge o tema das minhas afirmações seguintes.

[6] Cf. Khoury, *op. cit.*, p. 144, nota 1.

[7] R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue* (Paris 1956) p. 13: cf. Khoury, p. 144. Mais adiante, no desenvolvimento do meu discurso, aludirei ao facto da existência de posições semelhantes na teologia da baixa Idade Média.

[8] Para a interpretação do episódio da sarça ardente, objecto de ampla discussão, veja-se o meu livro «*Einführung in das Christentum*» (Mónaco 1968), pp. 84-102. Penso que as minhas afirmações lá feitas continuam, não obstante os sucessivos desenvolvimentos do debate, a ser ainda válidas.

[9] Cf. A. Schenker, «L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées», in: *A interpretação da Bíblia na Igreja. Actas do Simpósio promovido pela Congregação para a Doutrina da Fé* (Cidade do Vaticano 2001), pp. 178-186.

[10] Tratei este tema, de forma mais pormenorizada, no meu livro «*Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*» (Friburgo 2000), pp. 38-42.

[11] Dentre a vasta literatura sobre este tema da deselenização, aprez-me citar antes de mais: A. Grillmeier, «Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas», in: Id., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Friburgo 1975) pp. 423-488.

[12] Foi publicada de novo e comentada por Heino Sonnemanns: Joseph Ratzinger–Benedikt XVI, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia*

naturalis, Johannes-Verlag Leutesdorf, 2.^a edição aumentada, 2005.

[13] 90 c-d. A propósito deste texto, veja-se também R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*. (Mainz-Paderborn 51987) pp. 218-221.

© Copyright 2006 - Libreria Editrice Vaticana

© Copyright - Libreria Editrice Vaticana