



Francisco Emanuel Lima Santos

Nicolau de Cusa

**análise de sua espiritualidade inter-religiosa e suas
contribuições para a espiritualidade cristã na atualidade**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Francilaide de Queiroz Ronsi

Rio de Janeiro
Outubro de 2023



Francisco Emanuel Lima Santos

Nicolau de Cusa

**análise de sua espiritualidade inter-religiosa e suas
contribuições para a espiritualidade cristã na atualidade**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Francilaide de Queiroz Ronsi
Orientadora
PUC-Rio

Maria Clara Lucchetti Bingemer
PUC-Rio

Luís Corrêa Lima
PUC-Rio

Elias Wolff
PUC/PR

Maria Simone Marinho Nogueira
UEPB

Rio de Janeiro, 18 de outubro de 2023

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Francisco Emanuel Lima Santos

Graduou-se em Teologia na FTSA (Faculdade Teológica Sul Americana). Especializou-se em Psicologia Pastoral na UniFil (Centro Universitário Filadélfia). Mestre em Teologia pela FABAPAR (Faculdades Batista do Paraná). Pastor batista da CBB (Convenção Batista Brasileira). Docente de disciplinas teológicas no Seminário Teológico Batista Goiano.

Ficha Catalográfica

Santos, Francisco Emanuel Lima

Nicolau de Cusa: análise de sua espiritualidade inter-religiosa e suas contribuições para a espiritualidade cristã na atualidade / Francisco Emanuel Lima Santos; orientadora: Francilaide de Queiroz Ronsi. – 2023.

200 f.; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Nicolau de Cusa. 3. Idade Média. 4. Espiritualidade inter-religiosa. 5. Paz. 6. Atualidade. I. Ronsi, Francilaide de Queiroz. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

A Deus e à minha família pelo sustento
e apoio.

Agradecimentos

No mês de março de 2003 comecei a minha jornada ministerial dando entrada no seminário Palavra da Vida Norte, na época, com vinte anos de idade. Saindo do interior do Maranhão, da cidade de João Lisboa, para estudar em Benevides, na grande Belém-PA. Comecei a minha jornada ministerial com o foco de servir a Deus em sua grande obra. Hoje, pela graça de Deus, estou no ministério pastoral. Desde o começo sempre orei e pedi a Deus para que eu continuasse, na medida do possível, estudando para poder melhor servir ao Senhor em sua obra. O curso de Mestrado em Teologia foi uma grande oportunidade, uma porta, que o Senhor abriu e, por isso, sinto-me realizado e feliz, pois tive o privilégio de me preparar melhor nas Faculdades Batista do Paraná com excelentes doutores na área do saber teológico, assim como também no curso de Doutorado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Por isso, agradeço:

A Deus pelo sustento físico, emocional, espiritual e financeiro. E, por ter me dado esse grande privilégio de alcançar o Doutorado em Teologia para a honra e glória dele.

À minha amada esposa, Isabelle Sotelo Goulart Santos, e meu amado filho, Efraim Goulart Santos, que me apoiaram, oraram, incentivaram e suportaram a minha ausência nos períodos de estudos, pesquisas e escrita da pesquisa.

Ao meu amigo e pastor Célio, que me apresentou o doutorado da PUC-Rio e me incentivou a fazê-lo.

À igreja que atualmente pastoreio, Primeira Igreja Batista em Niquelândia, no Estado de Goiás, que orou e apoiou.

Aos meus familiares que oraram e apoiaram.

À minha orientadora, Professora Francilaide de Queiroz Ronsi, pelo estímulo e parceria para a concretização desta pesquisa. Sempre acessível e atenciosa em suas observações, visando sempre o melhoramento da pesquisa.

À PUC-Rio, e em especial ao Departamento de Teologia, com todo o seu corpo docente e de funcionários pela abertura, apoio, aprendizado e atenção. Pois, nunca tive, e penso que nunca teria condições financeiras de cursar o Doutorado em Teologia, no entanto, na PUC-Rio obtive uma bolsa integral. Além disso, o curso é de alto nível e a universidade goza de grande prestígio na sociedade e na academia. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Aos professores examinadores da Qualificação I e da pré-banca que acompanharam carinhosamente e deram suas valiosas contribuições para a realização desta pesquisa.

Aos professores que participaram da Comissão Examinadora pela leitura da pesquisa e proveitosas contribuições.

Aos meus colegas de ministério pastoral, pastores no Estado de Goiás, que oram por mim.

Aos meus colegas da PUC-Rio.

Ao Seminário Teológico Batista Goiano, com todo o seu corpo docente e alunos que oraram e me apoiaram nessa jornada.

Resumo

Santos, Francisco Emanuel Lima; Ronsi, Francilaide de Queiroz. **Nicolau de Cusa**: análise de sua espiritualidade inter-religiosa e suas contribuições para a espiritualidade cristã na atualidade. Rio de Janeiro, 2023, 200p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa se propõe a investigar a espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa e suas contribuições para os cristãos na atualidade na busca pela boa convivência entre as diferentes religiões ou expressões religiosas no mundo. No geral, a pesquisa busca responder às seguintes indagações: quem foi Nicolau de Cusa, considerando seu contexto histórico, cultural, social e religioso? Qual é a importância do diálogo inter-religioso na atualidade e de que forma a espiritualidade inter-religiosa cusana pode contribuir nesse debate? Para tanto, a pesquisa parte do período da Baixa Idade Média, em especial o século XV, período em que viveu Nicolau de Cusa, até aos dias atuais. Inicialmente, faz-se uma descrição da vida, obra e ministério de Nicolau de Cusa com o objetivo de apresentar o cusano. Depois, faz-se uma análise da espiritualidade medieval, considerando as mudanças e transformações ocorridas nessa época, que, de alguma forma, contribuíram para uma espiritualidade mais aberta, inovadora, questionadora e inclusiva. O propósito é discorrer sobre movimentos que surgiram tanto no âmbito religioso, quanto no âmbito da sociedade da época e que a espiritualidade cusana, de certa maneira, recebeu influências dessas transformações. Em seguida, examinam-se algumas obras de Nicolau de Cusa, como, por exemplo, *De pace fidei* e *Cribratio Alchorani*, cuja intenção é demonstrar a espiritualidade inter-religiosa cusana, a partir de suas próprias obras. E, por último, discorre-se sobre a importância do diálogo inter-religioso e as contribuições cusanas, como, por exemplo, as propostas da compreensão, teológica e humanista. No tocante aos fundamentos metodológicos, a pesquisa se apoia em uma análise crítico-reflexiva das fontes cusanas, na bibliografia pertinente e em textos sobre o tema.

Palavras-chave:

Nicolau de Cusa; Idade Média; Espiritualidade Inter-religiosa; Paz; Atualidade.

Abstract

Santos, Francisco Emanuel Lima; Ronsi, Francilaide de Queiroz (Advisor). **Nicholas of Cusa**: an analysis of its interreligious spirituality and its contributions to Christian spirituality today. Rio de Janeiro, 2023, 200p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research proposes to investigate the inter-religious spirituality of Nicholas of Cusa and his contributions to Christians today in the search for good coexistence between different religions or religious expressions in the world. In general, the research seeks to answer the following questions: who was Nicholas of Cusa, considering his historical, cultural, social and religious context? What is the importance of inter-religious dialogue today and how can Cusa's interreligious spirituality contribute to this debate? Therefore, the research starts from the period of the Late Middle Ages, especially the 15th century, the period in which Nicholas of Cusa lived, until the present day. Initially, a description of the life, work and ministry of Nicholas of Cusa is made in order to introduce him. Afterwards, an analysis of medieval spirituality is made, considering the changes and transformations that occurred at that time, which, somehow, contributed to a more open, innovative, questioning and inclusive spirituality. The purpose is to discuss movements that emerged both in the religious sphere and in the sphere of society at the time and that Cusan spirituality, in a certain way, was influenced by these transformations. Next, some works by Nicholas of Cusa are examined, such as, for example, *De pace fidei* and *Cribratio Alchorani*, whose intention is to demonstrate the interreligious spirituality of Cusa, based on his own works. And, finally, the importance of interreligious dialogue and his contributions to the same are discussed, for example, the proposals of theological and humanistic understanding. With regard to the methodological foundations, the research is based on a critical-reflexive analysis of the Cusan sources, the relevant bibliography and texts on the subject.

Keywords:

Nicholas of Cusa; Middle Ages; Interreligious Spirituality; Peace; The presente time.

Sumário

| | |
|---|-----|
| 1. Introdução | 13 |
| 2. A vida e a obra de Nicolau de Cusa | 20 |
| 2.1. Nicolau de Cusa e suas origens | 21 |
| 2.2. Formação acadêmica e influências | 25 |
| 2.3. Participação no Concílio de Basileia | 33 |
| 2.4. Sua relação com a Igreja | 40 |
| 2.5. Seu contexto histórico | 43 |
| 2.6. Suas obras literárias | 47 |
| 2.7. Conclusão do capítulo | 52 |
| 3. A espiritualidade no medievo nos séculos XII-XV | 54 |
| 3.1. O eremitismo | 55 |
| 3.2. As ordens mendicantes | 58 |
| 3.3. Os místicos e as místicas | 61 |
| 3.4. O Movimento Humanista-Renascentista | 68 |
| 3.5. Pensadores Humanista-Renascentistas | 73 |
| 3.5.1. Francisco Petrarca | 74 |
| 3.5.2. Lorenzo de Valla | 74 |
| 3.5.3. Marsílio Ficino | 75 |
| 3.5.4. Giovanni Pico Della Mirandola | 76 |
| 3.6. Espiritualidade Humanista-Renascentista e Nicolau de Cusa | 77 |
| 3.7. Conclusão do capítulo | 93 |
| 4. A espiritualidade e o diálogo inter-religioso em Nicolau de Cusa | 94 |
| 4.1. <i>De docta ignorantia</i> : a espiritualidade em busca do infinito | 97 |
| 4.2. <i>De Deo abscondito</i> : a espiritualidade do Deus que se revela a todos | 101 |
| 4.3. <i>De visione Dei</i> : a espiritualidade no olhar universal de Deus | 106 |
| 4.4. Espiritualidade do diálogo inter-religioso | 111 |

| | |
|---|-----|
| 4.4.1. O cristianismo medieval e as demais religiões | 111 |
| 4.4.2. <i>De pace fidei</i> e sua proposta de diálogo | 117 |
| 4.4.3. <i>Cribratio Alchorani</i> e sua proposta de diálogo | 124 |
| 4.5. Conclusão do capítulo | 131 |
| | |
| 5. A importância do diálogo inter-religioso na atualidade e as contribuições de Nicolau de Cusa | 132 |
| 5.1. O diálogo inter-religioso a partir do Concílio Vaticano II | 132 |
| 5.2. O pluralismo religioso no cenário atual | 146 |
| 5.3. A necessidade de continuidade do diálogo inter-religioso | 156 |
| 5.4. A espiritualidade inter-religiosa cusana como proposta atual para a paz | 164 |
| 5.4.1. A proposta da compreensão | 165 |
| 5.4.2. A proposta teológica | 169 |
| 5.4.3. A proposta humanista | 171 |
| 5.5. A espiritualidade inter-religiosa cusana e a sua importância para os cristãos atuais | 173 |
| 5.6. Conclusão do capítulo | 176 |
| | |
| 6. Conclusão Final | 177 |
| | |
| 7. Referências Bibliográficas | 187 |

Abreviaturas e siglas

| | |
|------|---|
| AG | Decreto <i>Ad Gentes</i> (Concílio Vaticano II) |
| CTI | Comissão Teológica Internacional |
| DH | Declaração <i>Dignitatis Humanae</i> (Concílio Vaticano II) |
| DV | Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i> (Concílio Vaticano II) |
| EG | Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> (Papa Francisco) |
| FT | Carta encíclica <i>Fratelli Tutti</i> (Papa Francisco) |
| GS | Constituição Pastoral <i>Gaudium Et Spes</i> (Concílio Vaticano II) |
| HS | Constituição Apostólica <i>Humanae Salutis</i> (Papa João XXIII) |
| LG | Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i> (Concílio Vaticano II) |
| LS | Carta encíclica <i>Laudato Si</i> (Papa Francisco) |
| NA | Declaração <i>Nostra Aetate</i> (Concílio Vaticano II) |
| STII | Suma Teológica I seção da I parte (Tomás de Aquino) |
| UR | Decreto <i>Unitatis Redintegratio</i> (Concílio Vaticano II) |

Antes de toda a pluralidade existe a unidade.
NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 29.

1

Introdução

“Nos primeiros anos do século XV uma criança nasceu, cuja vida e influência podem ser vistas em quase todos os séculos subsequentes”.¹ Foram nesses termos que Ritter referiu-se a Nicolau de Cusa para demonstrar a importância e a contribuição de seu pensamento e de suas obras para os estudos acadêmicos. Certamente, seu legado é perceptível em várias áreas de saberes, como Filosofia e Teologia. Para Colomer, Nicolau de Cusa, na verdade, foi um personagem que viveu na fronteira de dois mundos. Viveu num horizonte histórico que junta ao Outono da Idade Média a Primavera do mundo moderno.² Um período de transição, nem sempre com limites claros, entre a chamada Idade Média e a Idade Moderna, com suas inquietações e transformações, comuns aos processos históricos.

Nicolau de Cusa nasceu em 1401, na Alemanha, na cidade de Kues (Cusa) - vilarejo ao sul do país. Formou-se em Direito, pela Universidade de Pádua, onde também conseguiu o nível de doutor. Ao se graduar em Direito, tentou a carreira de jurista, mas sem sucesso. Estudou Teologia e Filosofia com os conceitos neoplatônicos e aristotélicos, na Universidade de Colônia. Dedicou-se ao sacerdócio como Bispo e Cardeal no serviço da Igreja de Roma. Dirigiu seus escritos à busca incessante de Deus. Empenhou-se em ajudar os pobres e passou seus últimos dez anos de vida como Bispo de Brixen, empenhado na luta pelos interesses da Igreja.³

A presente pesquisa pretende analisar a espiritualidade inter-religiosa em Nicolau de Cusa. Teria tido ele uma espiritualidade de características inovadora e inter-religiosa? Em análise de suas obras, percebe-se que a espiritualidade cusana se diferenciou da espiritualidade cristã medieval de aspectos conservadores e exclusivistas. A consideração traz que pensamentos e espiritualidades inovadores e plurais na época eram manifestações vistas com desconfiança pela instituição hierarquizada da Igreja, que as classificava como excessivas e com riscos de aventurismo espiritual e de reformas.⁴

¹ HOPKINS, J., *Nicholas of Cusa (1401-1464)*, p. 14.

² COLOMER, S. J. E., *Nicolau de Cusa (1401-1464)*, p. 387.

³ COLOMER, S. J. E., *Nicolau de Cusa (1401-1464)*, p. 389.

⁴ LEBRUN, F., *As reformas*, p. 77.

Escolheu-se Nicolau de Cusa e sua espiritualidade inter-religiosa como objeto desta pesquisa por três razões principais. Primeira, por ser ele personagem clérigo medieval de relevância para o século XV e a atualidade. A sua relevância se dá por suas propostas de diálogo inter-religioso, humanização e respeito religioso no seu período de vida, que continuam sendo necessárias nesse momento. A pesquisa revela-se interessante por demonstrar a espiritualidade e o pensamento cusanos com suas contribuições na atualidade. Entende-se que o diálogo inter-religioso, a humanização das relações humanas e o respeito religioso são importantes em consideração ao pluralismo religioso atual, tendo em vista que precisa haver o diálogo e o respeito entre as religiões.

Segunda, por serem os assuntos em suas obras ainda pouco debatidos e estudados no Brasil, especialmente a espiritualidade inter-religiosa. Percebe-se que a maioria dos trabalhos sobre Nicolau de Cusa aborda mais o caráter filosófico ou moderno de suas produções. Desse modo, pesquisas sobre ele têm sido de interesse acadêmico, embora com entusiasmo ainda tímido. Como frisou Ullmann: “Apesar de sua estrutura intelectual, do século XV ao século XIX, o Cusano foi pouco estudado, o que não significa ter sido relegado ao esquecimento”.⁵ Por isso, compreende-se a importância da contribuição da pesquisa para os estudos sobre esse personagem, sem a pretensão de exaurir o tema espiritualidade inter-religiosa cusana e suas contribuições para a espiritualidade cristã na atualidade.

Terceira, pelo pesquisador ter formação religiosa protestante e propor a análise da espiritualidade e do diálogo inter-religioso a partir de Nicolau de Cusa, com posição católica. Desse modo, a pesquisa torna-se também relevante e interessante pelo fato de um protestante estudar esse tema a partir de um autor católico, sobrepondo as intolerâncias religiosas atuais. Apesar de haver pluralismo religioso, percebe-se intolerância, ausência de diálogo entre as religiões e até falta de humanização nas relações, sendo ocorrências preocupantes. Nessas razões, a pesquisa analisa a espiritualidade e o diálogo inter-religioso de Nicolau de Cusa, para o momento contemporâneo carente de acolhimento e respeito.

Para além dessas razões explicitadas, o autor dessa pesquisa, já há algum tempo, tem se interessado pelo cristianismo medieval. Apesar de não ter formação

⁵ ULLMANN, R. A., Prefácio, p. 10.

acadêmica em História, gosta de pesquisar sobre a história da Igreja, em especial o período da Idade Média. Em seus estudos e na busca por autores medievais, deparou-se com os textos de Nicolau de Cusa. A partir de então, decidiu-se elaborar uma pesquisa doutoral sobre o diálogo inter-religioso com base nas obras de Nicolau de Cusa, por entender a pertinência do tema para os dias atuais.

Nicolau de Cusa escreveu várias obras que englobam diversas áreas de saberes como Matemática, Filosofia, Teologia e Astronomia.⁶ Entre as quais, destacam-se, por exemplo: *De Concordantia Catholica*, *De docta ignorantia*, *De Deo abscondito*, *De geometricis transmutationibus*, *De quadratura circuli*, *Coniectura de ultimis diebus*, *De visione Dei*, *De pace fidei*, *De principio*, *De possess*, *Cribratio Alchorani*, *De venatione sapientiae*. Dentre as várias obras, foram selecionadas apenas cinco para discorrer sobre a espiritualidade inter-religiosa em Nicolau de Cusa: *De docta ignorantia*, *De Deo abscondito*, *De visione Dei*, *De pace fidei* e *Cribratio Alchorani*.⁷

Por meio de suas produções, Nicolau de Cusa pode ser considerado um homem de espiritualidade inter-religiosa? Sua espiritualidade continha elementos de espiritualidade, pensamento humanista-renascentista e características inovadoras e inter-religiosas? Sua espiritualidade se diferenciava daquela cristã medieval de aspectos mais conservadores e exclusivistas? Quais são as contribuições da espiritualidade e do pensamento inter-religioso de Nicolau de Cusa para os cristãos na contemporaneidade?

Com essas indagações, a pesquisa aponta para a sua espiritualidade e o seu pensamento sobre o diálogo inter-religioso de características mais dinâmica. Depreende-se de suas obras que suas ideias tinham características inovadoras de espiritualidade universalista, humanista, dialógica, tais como: curiosidade pelo infinito, procurando desvendá-lo, capacidade de o homem buscar a Deus de forma independente, exaltação à beleza natural e corporal, investigação do conhecimento universal (dos povos), laicidade, fé secularizada e retorno às obras clássicas.⁸

⁶ REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA T. 19, Fasc. Centenário de Nicolau de Cusa, p. 187.

⁷ Escolheu-se estas cinco obras, por opção do autor da pesquisa, por entender que elas refletem mais claramente a espiritualidade inter-religiosa cusana. Contudo, compreende-se que outras obras poderiam ter sido escolhidas, como, por exemplo, *De Concordantia Catholica*.

⁸ GOODY, J., Renascimentos, p. 75-109.

A espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa parece se diferenciar da via espiritual praticada nos mosteiros, de vertente introspectiva e reclusa.⁹ Nicolau de Cusa distinguiu-se da espiritualidade fronteira em sua visão de mundo e universo para a espiritualidade aberta, inclusiva, universal e inovadora. Infere-se que sua espiritualidade inter-religiosa, naquela época, propiciava-se a partir do seu contexto histórico-religioso e humanismo-renascentista. O Humanismo e o Renascimento despontaram-se como formas de renovação da cultura e da religião, mesmo que esses movimentos não tenham rompido com suas origens medievais.

A hipótese é a de que Nicolau de Cusa se empenhou na espiritualidade inovadora que buscou o diálogo inter-religioso em sua época e que tem contribuições para os cristãos atuais. Mesmo que o termo *diálogo inter-religioso* não existisse em seu tempo, sendo, portanto, relativamente recente o uso do mesmo para se referir à ação dialógica do Cristianismo com as demais religiões do mundo, como ventilado pelos documentos do Concílio Vaticano II, como, por exemplo, a Declaração *Nostra Aetate* e o Decreto *Unitatis Redintegratio*.

De que forma a espiritualidade inter-religiosa cusana pode apresentar contribuições para os cristãos na atualidade? Com a proposta da compreensão do diferente, com a proposta teológica e com a proposta humanista: A proposta da compreensão - o diálogo como solução para a paz entre as religiões e suas características próprias. É preciso compreender antes de qualquer julgamento que se possa tecer em relação ao diferente; A proposta teológica - a valorização do humano como criação do Deus uno. Para Nicolau de Cusa, todos os seres humanos foram criados por Deus; E a proposta humanista - a espiritualidade espelhada nas ações humanizadoras de Jesus, o que ele chamava Deus-Homem.

Dessa forma, parece que sua espiritualidade tem mais relação com a espiritualidade humanista-renascentista, de aspecto dialógico, universal e inclusivo, do que com a cristã exclusivista, fechada e de fuga do mundo praticada em boa parte da Idade Média.¹⁰ Assim, ele mostrou diferenciado pensamento, possibilitando afirmar que:

⁹ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 172-179.

¹⁰ A espiritualidade de Nicolau de Cusa também é fruto de determinados movimentos e correntes, como, por exemplo, a Mística, as Ordens Mendicantes e o novo Eremitismo, como se verá no capítulo três da pesquisa, intitulado “A espiritualidade no medievo nos séculos XII-XV”.

- viveu em ambiente que contribuiu fortemente para a sua espiritualidade e a formação intelectual de ideias modernas;
- as fontes de seu pensamento foram as Sagradas Escrituras, os filósofos, místicos, teólogos e humanistas como Sócrates, Platão, Dionísio Areopagita, Santo Agostinho, Giuliano Cesarini e outros;
- seu diálogo inter-religioso apresenta-se pelo humanismo-renascentista - a valorização do homem é em virtude da encarnação de Cristo e em função de ele ser a imagem de Deus - pelas influências filosóficas - uma fé em busca do Infinito, curiosa por mistérios - e pelo diálogo - o estudo dos clássicos e a universalidade dos povos e suas crenças.

No que tange ao objetivo geral da pesquisa, visa a analisar a espiritualidade e o diálogo inter-religioso em Nicolau de Cusa, a partir de contexto histórico-religioso e obras, apontando suas contribuições para a espiritualidade cristã atualmente. Os objetivos específicos desejam:

- Compreender a vida de Nicolau de Cusa no contexto da Idade Média, especificamente na época da Baixa Idade Média;
- Examinar a inovação da espiritualidade e o pensamento inter-religioso nas obras *De docta ignorantia*, *De Deo abscondito*, *De visione Dei*, *De pace fidei* e *Cribratio Alchorani*;
- Relacionar a espiritualidade cusana com a humanista-renascentista;
- Investigar a importância da espiritualidade inter-religiosa cusana e suas contribuições para a prática da espiritualidade cristã na atualidade.

No tocante aos fundamentos metodológicos, a pesquisa se apoiará em uma análise crítico-reflexiva de fontes, sob o arcabouço teórico-metodológico da teologia da espiritualidade e do diálogo inter-religioso. O método hermenêutico é adotado para o fundamento da metodologia. A aplicabilidade do método passa pelas etapas da análise crítica dos textos, da interpretação, da correlação/comparação e da aplicação teórica.

Para a análise crítico-reflexiva das fontes cusanas, recorrer-se-á à bibliografia de autores que trabalham a teologia, a Idade Média, a mística e a espiritualidade e o diálogo inter-religioso, como Roger Olson, Earle E. Cairns, Justo González, Danilo Mondoni, Hilário Franco Júnior, Marcelo Cândido da Silva, Edin Sued Abumanssur, Jacques Le Goff, Georges Duby, Henri Pirenne, André Vauchez, Eugênio Garin, Alain De Libera, Ernst Cassirer, Lima Vaz, Christoph Benke, Hilda

Graef, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Francilaide de Queiroz Ronsi, Elias Wolff, Faustino Teixeira, Textos do Concílio Vaticano II, Papa Francisco, Marlon Ronald Fluck e outros. Recorrer-se-á, também, aos comentadores das obras cusanas, como Reinhold Ullmann, Eusebio Colomer, Leandro Konder, Lívio Teixeira, Sonia Regina Lyra, João Maria André e Jasper Hopkins.

As fontes de informação e fundamentação apresentam os instrumentos de livros, dicionários, enciclopédias teológicas, publicações científicas e textos com o tema. Os meios de busca estão na *internet*, bibliotecas, livrarias e outros. Nos conceitos que se dialogam, destacam-se aqueles de espiritualidade cristã e diálogo inter-religioso, além de temas sobre religiosidade, humanismo, Renascimento e Idade Média.

Para alcançar os objetivos propostos, estruturou-se a pesquisa em cinco capítulos, além da conclusão. Capítulo 1: *Introdução da Tese*.¹¹ Capítulo 2: *A vida e a obra de Nicolau de Cusa* - objetiva-se discorrer sobre suas origens, local de nascimento e sua família, formações acadêmica e teológica, ministério, atuação no Concílio de Basileia, relação com a Igreja e seu contexto histórico.

Apresentar Nicolau de Cusa aos leitores da pesquisa e, em especial, aqueles que ainda não estão familiarizados com a biografia cusana, seu pensamento, suas obras e o seu ministério. Para tanto, procurar-se-ão dados e informações que possam contribuir para melhor esclarecer quem foi Nicolau de Cusa.

Capítulo 3: *A espiritualidade no medievo nos séculos XII-XV* – dissertar-se-á sobre a espiritualidade cristã no medievo, entre os séculos XII e XV, com o objetivo de constatar que a espiritualidade, na época em que viveu Nicolau de Cusa, foi resultado de transformações ocorridas na sociedade e na espiritualidade cristã desde o século XII.

Tentar-se-á demonstrar que a espiritualidade cusana, de certa forma, resulta desse processo transformador. Nesse período, entre os séculos XII e XV, houve movimentos como o novo eremitismo, as ordens mendicantes, o misticismo e o Humanista-Renascentista, que contribuíram para as mudanças. Aqui são chamados de movimentos por terem, de alguma maneira, marcado as vidas das pessoas naquele período.

¹¹ Segundo as normas técnicas da PUC-Rio para dissertações e teses, a numeração dos capítulos começa com a Introdução.

Capítulo 4: *A espiritualidade e o diálogo inter-religioso em Nicolau de Cusa* - objetiva-se analisar as obras de Nicolau de Cusa e identificar a espiritualidade e o diálogo inter-religioso em seu pensamento. Especificamente, serão as obras *De docta ignorantia* (a espiritualidade em busca do infinito), *De Deo abscondito* (a espiritualidade do Deus que se revela a todos), *De visione Dei* (a espiritualidade a partir do olhar universal de Deus) e *De pace fidei, Cribratio Alchorani* (uma espiritualidade do diálogo inter-religioso). Também se discorrerá sobre a relação do cristianismo com outras religiões no contexto cusano do século XV.

Verifica-se que, no período medieval, a relação do Cristianismo com as demais religiões, ou expressões religiosas, era conturbada, uma vez que a Igreja pretendia se posicionar como detentora da salvação e da verdade religiosa. O diálogo inter-religioso não era conhecido como atualmente, embora houvesse tentativas de diálogos com membros de outros segmentos religiosos, como demonstram as obras *De pace fidei* e *Cribratio Alchorani*, de Nicolau de Cusa. A obra *De pace fidei* é claramente uma tentativa de diálogo inter-religioso.

O propósito deste capítulo é demonstrar que Nicolau de Cusa buscou o diálogo inter-religioso em sua época. Colocou-se como uma voz dialógica, aberta e inclusiva no que tange aos membros de outras religiões. Nesse sentido, tentar-se-á comprovar que ele exerceu uma espiritualidade inter-religiosa, rompendo, assim, com o pensamento cristão medieval de condenação, de perseguição dos chamados pagãos ou dos infiéis.

Capítulo 5: *A importância do diálogo inter-religioso na atualidade e as contribuições de Nicolau de Cusa* - tratar-se-á de refletir sobre a importância do diálogo inter-religioso nos dias atuais e a relevância da espiritualidade cusana para a experiência dos cristãos na relação com outras expressões religiosas. Também objetiva-se apontar as contribuições cusanas para os cristãos na atualidade e a sua espiritualidade inter-religiosa como forma de melhorar a aproximação e a convivência das diferentes religiões.

A partir da estrutura proposta, dos objetivos, da hipótese e da metodologia, a pesquisa pretende atingir o seu alvo de poder examinar e discorrer sobre Nicolau de Cusa e sua espiritualidade inter-religiosa, procurando ressaltar a importância do diálogo inter-religioso no meio cristão atualmente, tendo como fundamento Nicolau de Cusa e suas contribuições.

2

A vida e a obra de Nicolau de Cusa

Escrever sobre Nicolau de Cusa é sempre um desafio, pois se trata de um personagem medieval de grande importância para a história do cristianismo, da filosofia e da humanidade. Foi um homem de grande capacidade e produção intelectual, mas também de sensibilidade humana muito grande.

As origens de Nicolau de Cusa remetem-se ao período da Idade Média, mais especificamente na Baixa Idade Média, no século XV. Inevitavelmente, o contexto de seu nascimento e vivência, do século XV, influenciou a sua forma de viver, pensar e escrever. Recebeu influências da mística, da espiritualidade, do humanismo, do Renascimento e das diversas transformações da época como, por exemplo, econômica, política e social. Sobre o contexto cultural, filosófico e religioso, será tratado adiante com mais detalhes.

Bett destaca que Nicolau de Cusa foi “dos mais eminentes sábios do século XV, é principalmente lembrado por seu pensamento metafísico e seu excelente critério como colecionador de manuscritos em grego e latim. Também acreditou no movimento da Terra em torno do Sol”.¹² Sendo, inclusive, considerado precursor de Galileu.¹³ Percebe-se, portanto, a sua importância não somente para a história da espiritualidade cristã, como também para a filosofia e a ciência.

André, na introdução da obra cusana *De pace fidei* (paz da fé), descreve a sua importância da seguinte maneira: “No ano de 1401, em Kues, uma pequena localidade junto ao Mosela, perto de Trier, nasceu Nicolau de Krebs, que se viria a tornar um dos maiores pensadores do século XV e um dos vultos mais marcantes do pensamento alemão”.¹⁴ É com razão e com admiração que Nicolau de Cusa, mesmo em pleno século XXI, desperte tamanho apreço e respeito.

Neste segundo capítulo, o objetivo é discorrer sobre as origens de Nicolau de Cusa - falar sobre o seu local de nascimento e sua família. A sua formação – locais onde recebeu a sua formação acadêmica e teológica. O seu ministério – sua atuação no Concílio de Basileia e sua relação com a Igreja como religioso e diplomata. O

¹² BETT, H., Nicolau de Cusa, p. 417.

¹³ ANDRÉ, J. M., Da mística renascentista à racionalidade pós-moderna, p. 72.

¹⁴ ANDRÉ, J. M., Introdução, p. 7.

seu contexto histórico – situá-lo no contexto da Idade Média. As suas obras – discorrer sobre a produção literária. Por fim, a conclusão do capítulo.

2.1. Nicolau de Cusa e suas origens

Nicolau de Cusa nasceu em 11 de agosto de 1401, na Alemanha, na cidade de Kues (Cusa), pequeno vilarejo, na diocese de Tréves¹⁵ que se encontra ao sul do país, perto do Rio Mosela. Kues ficava em frente à pequena cidade de Berncastel, sobre a enseada do rio Mosela. Hoje conhecida como Bernkastel-Kues.¹⁶ Nicolau veio de família humilde.¹⁷ Sua família não tinha uma posição socialmente reconhecida.¹⁸ O nome do seu pai era João Krebs, um vinheiro e barqueiro. Sua mãe se chamava Catarina Roemer. Nicolau tinha ainda duas irmãs, Margarida e Clara, e um irmão por nome de João.¹⁹ Ullmann lembra que “seu pai provavelmente tenha sido dono de vários barcos com que fazia o transporte do mais variado tipo de mercadorias, no rio Mosela e no Reno”.²⁰

Embora não se conheça muito sobre sua infância,²¹ sabe-se que, ao chegar à maioridade, percebeu que tinha um nome quase impronunciável - *Chrypffs, Kreybs* – algo como “caranguejo” - pelo que decidiu, então, latinizá-lo por Cusanus, como forma de homenagem à cidade natal, mas, posteriormente, sendo denominado por de Cusa.²² Não foi sem sentido que, mais tarde, adotou a imagem de um caranguejo no seu escudo episcopal.²³

A trajetória escolar e acadêmica de Nicolau de Cusa desperta curiosidade, sendo enfatizadas algumas descrições do início de seus estudos. Conforme Konder, um dia, segundo uma história antiga, “o pai teve uma discussão com o filho e,

¹⁵ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 21.

¹⁶ A região do rio Mosela é hoje considerada uma das regiões vinícolas mais antigas da Alemanha. A cidade de Kues, hoje conhecida por Bernkastel-Kues, pelo fato de se ter juntado duas cidades em uma, Kues e Bernkastel no ano de 1905. A cidade abriga várias casas de estilo medieval, igrejas, bares e restaurantes. Tornou-se, nos dias atuais, centro turístico na Alemanha. Estas informações estão disponíveis em: <<https://entre-duas-culturas.de/alemanha-bernkastel-kues-o-rio-mosela-eine-bilderbuchstadt-an-der-mosel/>> Acesso em: 09 mai. 2022.

¹⁷ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 22.

¹⁸ YOCKEY, J. F., *Meditações com Nicholas de Cusa*, p. 16.

¹⁹ LYRA, S. R., Nicolau de Cusa, p. 28.

²⁰ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 13. Ullmann fez a tradução, prefácio, introdução e comentário para o português (versão brasileira) da obra cusana *De docta ignorantia* (a douta ignorância).

²¹ YOCKEY, J. F., *Meditações com Nicholas de Cusa*, p. 16.

²² CRESCENZO, L. D., História da filosofia moderna, p. 9.

²³ LYRA, S. R., Nicolau de Cusa, p. 28.

irritado, jogou-o para fora do barco. Assim teria começado para Nicolau de Cusa – que saiu de casa - uma vida de muitos estudos e numerosas viagens”.²⁴ Essa discussão ocorreu, segundo Teixeira, porque o pai não valorizava os gostos literários do filho.²⁵ Sabe-se ainda que, na sua juventude, Nicolau de Cusa esteve a serviço e sob proteção do conde de Ulrich de Manderscheid, ao qual permaneceu grato por toda a sua vida.²⁶

Posteriormente, o conde pôs Nicolau de Cusa em contato com os Irmãos da Vida Comum, em Deventer, na Holanda, onde possivelmente tenha estudado na escola dos Irmãos da Vida Comum.²⁷ Sobre a informação de que Nicolau de Cusa tenha estudado com os Irmãos da Vida Comum, Ullmann diz que a mesma não pode ser comprovada.²⁸ Da mesma forma, Lyra, em sua tese de doutorado, assegura que essa informação é muito questionada por estudiosos do assunto, como, por exemplo, Wansteerberg e Santinello,²⁹ se realmente Nicolau de Cusa estudou ou não com essa comunidade.

Contudo, para André, assim como para Konder, Nicolau de Cusa estudou com os Irmãos da Vida Comum, em Deventer, na Holanda, onde entrou em contato com a mística eckhartiana, de ordem mais prática e mais serviçal.³⁰ Essa comunidade ficou conhecida como *Devotio Moderna*. Segundo Cairns, João de Ruysbroek (1293-1381), que estudou os textos do mestre Eckhart exerceu forte influência sobre essa comunidade.³¹

A *Devotio Moderna*, como explica Huizinga, buscou, até certo ponto, uma nova forma de espiritualidade. Embora chamada de devoção moderna, homens e mulheres deste movimento buscaram orientar suas vidas pelo ideário do cristianismo primitivo, com menos apego aos bens materiais e mais ênfase nas questões espirituais.³² Na verdade, essa sempre foi uma tensão dentro do próprio

²⁴ KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 5.

²⁵ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 22.

²⁶ KONDER, L., Nicolau de Cusa, p. 5.

²⁷ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 22.

²⁸ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 13. Não é propósito aqui debater os pormenores acerca dessa questão que discute a participação ou não de Nicolau de Cusa nessa comunidade, é apenas para informar que existe esse debate entre os estudiosos e demonstrar que existem defensores a favor e contra nesse debate.

²⁹ LYRA, S. R., Nicolau de Cusa, p. 29.

³⁰ ANDRÉ, J. M., Introdução, p. 84.

³¹ CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 203-204.

³² HUIZINGA, J., O outono da Idade Média, p. 307.

movimento, como em toda a espiritualidade da Idade Média, entre a vida espiritual e a vida material.

Para Benke, a *Devotio Moderna* “buscou estabelecer, no final da Idade Média, uma nova forma de reconectar-se com o seguimento a Jesus”,³³ diante da perda de força do ideário apostólico trazido pelas ordens mendicantes e do descontentamento de muitos com os resultados de uma fé sem fervor, que era consequência da espiritualidade escolástica. Sob essas condições, a *Devotio Moderna* apresentou-se como um movimento de retorno para dentro. Contudo, procurou conciliar formas antigas de devoção com formas modernas, ou seja, roupas padronizadas, templos de meditação, ao lado de contato com a vida pública e com o trabalho.³⁴

Um dos textos clássicos, senão o mais importante da *Devotio Moderna*, é a obra *Imitação de Cristo*, cuja autoria é atribuída a Tomás de Kempis,³⁵ que, segundo Benke, é questionável, porém não é o foco entrar nesse debate no momento. O centro da *Devotio Moderna* é o Jesus histórico e a imitação de amor e contemplação de sua vida.³⁶ Como escreveu Tomás de Kempis, “seja, pois, o nosso principal empenho meditar sobre a vida de Jesus Cristo”.³⁷ A influência da *Imitação de Cristo* foi muito forte. Segundo Delumeau, “foi a obra mais lida no século XV, e existem ainda cerca de setecentos manuscritos”.³⁸

Teixeira também concorda que Nicolau de Cusa tenha tido contato com essa comunidade, e descreve-a como tendo florescido em várias partes da Europa no período transitório da Renascença à Reforma Protestante. Era uma comunidade de vida simples, que buscava a perfeição cristã, empregando o seu tempo na leitura da Bíblia, na cópia de livros e no trabalho de atividades comunitárias e formada por leigos.³⁹

Ao que parece, os Irmãos da Vida Comum faziam parte, de acordo com Lancillotti, da comunidade “religiosa católica fundada, em 1371, pelo ministro neerlandês Gehard Groote (1340-1384)”.⁴⁰ Groote também teve contato com os

³³ BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 114.

³⁴ BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 114.

³⁵ TOMÁS DE KEMPIS., *Imitação de Cristo*, p. 15-18.

³⁶ BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 114.

³⁷ TOMÁS DE KEMPIS., *Imitação de Cristo*, p. 21.

³⁸ DELUMEUA, J., *A civilização do Renascimento*, p. 142.

³⁹ TEIXEIRA, L., *Nicolau de Cusa*, p. 22.

⁴⁰ LANCILLOTTI, P. S. S., *A influência dos irmãos da vida comum na obra didáctica magna de comenius*, p.1.

textos do mestre Eckhart e com João de Ruysbroek. Essa comunidade passou por três fases, conforme explica Lancillotti:

De 1371 a 1400 teria vigorado a primeira fase, a *idade mística* - período em que as preocupações centrais eram de caráter espiritual e de reforma religiosa. O segundo período, de 1400 a 1450, *idade escolar*, quando os irmãos começaram a dirigir escolas elementares, estabelecidas junto às suas casas, ensinando crianças. E, finalmente, a terceira fase, de 1450 a 1600, a *idade literária e humanística*, período em que os irmãos converteram as “casas” em ginásios e passaram a cultivar o humanismo.⁴¹

Na verdade, a comunidade dos Irmãos da Vida Comum, com o tempo, dividiu-se em dois grupos. Um grupo formado por adeptos de uma espiritualidade mais ascética e outro formado por aqueles que preferiam, conforme os ensinamentos do mestre Eckhart, uma espiritualidade prática, por meio do ensino e do serviço aos necessitados. De qualquer maneira, ambos os grupos prezavam pela educação e pela espiritualidade.⁴²

Para Yockey, em seu desenvolvimento intelectual e espiritual, Nicolau de Cusa sofreu grandes influências de grandes vultos: Platão e Ramon Llull foram seus mentores intelectuais; e um dos seus guias espirituais foi mestre Eckhart.⁴³Essas influências são reforçadas por Ullmann, quando diz que “abundantes, em todas as obras do Cusano, são as imagens matemáticas, por certo, tiradas de Raimundo Lullo, com que explicava a infinitude de Deus”.⁴⁴

Aos 16 anos, em 1416, Nicolau de Cusa ingressou na Universidade de Heidelberg, na Alemanha, onde, em 1417, conseguiu o bacharelado em Artes.⁴⁵ Ainda no ano de 1417, Nicolau se dirigiu a Pádua, na Itália, em cuja Universidade se graduou em Direito e conseguiu o grau de Doutor em Direito Canônico, conforme Enrico Peroli, aos 22 anos de idade, em 1423.⁴⁶ Em Pádua, também

⁴¹ LANCILLOTTI, P. S. S., A influência dos irmãos da vida comum na obra didáctica magna de comenius, p. 3-4.

⁴² CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 204.

⁴³ YOCKEY, J. F., Meditações com Nicholas de Cusa, p. 17. São textos de Nicolau de Cusa que foram traduzidos por Yockey para o inglês e, depois traduzidos para o português por Barbara Theoto Lambert.

⁴⁴ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 15.

⁴⁵ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 13.

⁴⁶ PEROLI, E., Niccolò Cusano, p. X.

estudou filosofia, matemática e ciências naturais.⁴⁷ Aprendeu o grego e buscou aprofundar-se no estudo da Astronomia.⁴⁸

Depois, “dirigiu-se para Colônia, onde lecionou direito canônico e estudou teologia, sendo ordenado em 1430”.⁴⁹ Na Universidade de Colônia, além da teologia, estudou também filosofia, em 1425, tendo contato com conceitos neoplatônicos e aristotélicos. Ele tornou-se bispo, depois, cardeal, em 1448,⁵⁰ vindo a assumir o bispado de Brixen, em 1452⁵¹ e, por último, tornou-se vigário, em 1459, quando recebeu o título de Vigário-Geral pelo papa Pio II.⁵²

Crescenzo explica que, ao se graduar em Direito, tentou a carreira de jurista, mas nessa área não obteve sucesso.⁵³ Todavia, como especialista em direito canônico, “entrou em contato com muitos altos funcionários de Roma, que ficaram impressionados com sua cultura”.⁵⁴ Após a sua primeira derrota nos tribunais, em que seu cliente foi condenado a uma pena grave, passou a se dedicar à vida religiosa. Como religioso, sabe-se que ficou conhecido pela dedicação fiel à Igreja.⁵⁵

2.2. Formação acadêmica e influências

Na Idade Média, o cristianismo apresenta-se como uma das principais fontes de educação, especialmente por meio das escolas monacais, episcopais e palatinas.⁵⁶ Mondoni explica que, com o fechamento das escolas não cristãs no século VI, marcou, assim, o fim da chamada cultura pagã, a abertura de novas escolas e, de certa forma, a absorção das antigas por parte da Igreja, surgiu uma nova cultura educativa, de caráter religioso. Por isso, pode-se observar que, até o século X, os grandes mestres eram os comentadores das Escrituras e da herança patrística. Nesse período, os mosteiros tornaram-se grandes centros de educação

⁴⁷ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 14.

⁴⁸ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 22.

⁴⁹ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 15.

⁵⁰ BETT, H., Nicolau de Cusa, p. 417.

⁵¹ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 24.

⁵² ULLMANN, R. A., introdução, p. 18.

⁵³ CRESCENZO, L. D., História da filosofia moderna, p. 9.

⁵⁴ YOCKEY, J. F., Meditações com Nicholas de Cusa, p. 16.

⁵⁵ CRESCENZO, L. D., História da filosofia moderna, p. 9.

⁵⁶ MANACORDA, M. A., História da educação, p.174.

cultural e vida litúrgica, tendo suas maiores produções nas áreas de cânticos e orações.⁵⁷

Pernoud comenta que, em 1179, o Concílio de Latrão tornou obrigatórias as escolas em paróquias ou em mosteiros. Por vezes, as escolas, cuja frequência era obrigatória, eram privadas, pois os habitantes de um vilarejo, por exemplo, reuniam-se para contratar um professor que ensinasse seus filhos. Os que frequentavam as escolas episcopais, monásticas ou, ainda, as escolas capitulares, eram os privilegiados.⁵⁸

Segundo Cairns, com o desdobramento do movimento intelectual escolástico entre 1050 e 1350, começando nas escolas catedrais e de mosteiros, logo as universidades no século XIII adotaram o pensamento e ensino escolástico em seus currículos.⁵⁹ As universidades, como observa Mondoni, “se originaram como necessidade de ampliar os estreitos redutos das escolas monásticas e episcopais”.⁶⁰

Le Goff lembra que, no início, as Universidades, embora tivessem em seus quadros integrantes que não fossem clérigos, eram instituições eclesiásticas, ligadas à jurisdição de Roma. De confissão extremamente religiosa, seus estudantes vinham das fileiras eclesiásticas. Situação que foi mudando com o passar do tempo. Compunham-se de quatro principais áreas: Artes, Direito Canônico, Medicina e Teologia.⁶¹ Segundo Barros, a escola não pode ser considerada apenas fruto da cultura eclesiástica, “mas abre-se mais especialmente à confluência de duas novas correntes religiosas que surgem no século XII sob o rótulo de ordens mendicantes: os franciscanos e dominicanos”.⁶²

Olson salienta que “os teólogos escolásticos não estavam somente interessados em promover o desenvolvimento da teologia, mas também em sistematizá-la e sumariá-la e demonstrar como ela era consistente com o que havia de melhor na filosofia”.⁶³ Isso é também ressaltado por Cairns, ao lembrar que os escolásticos estavam interessados em organizar racionalmente um corpo de

⁵⁷ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 105-106.

⁵⁸ PERNOUD, R., Luz sobre a Idade Média, p. 95.

⁵⁹ CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 187.

⁶⁰ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 107.

⁶¹ LE GOFF, J., Os intelectuais na Idade Média, p. 100-102.

⁶² BARROS, J. D. A., Papas, imperadores e hereges na Idade Média, p. 204.

⁶³ OLSON, R. E., A história da teologia cristã, p. 315.

verdades aceitas, para que, venha ela da revelação através da fé ou da filosofia por meio da razão, pudesse ser um corpo harmônico.⁶⁴

Como frisou McGrath, à medida que avançava o renascimento teológico da Idade Média, “dois temas passaram a dominar o debate teológico: a necessidade de sistematização e expansão da teologia cristã e a necessidade de demonstração da inerente racionalidade dessa teologia”.⁶⁵

De maneira geral, a totalidade do pensamento escolástico era direcionada ao viés religioso. A religião era não somente a preocupação dos escolásticos das linhas de Anselmo, Boaventura e São Tomás, como também dos árabes e judeus como Avicena, Averróes ou Gebirol.⁶⁶ Ou seja, os estudiosos estavam preocupados com a filosofia, mas sem renegar a teologia e muito menos questionar suas bases do ponto de vista meramente racional.

Oliveira destaca que uma das razões que contribuíram para o surgimento das Universidades - e o debate em torno da importância das mesmas - foi a disputa pelo poder entre a realeza e o papado pelo governo da sociedade, além do renascimento das cidades, o desenvolvimento das corporações de ofícios, a fluidez do comércio e o surgimento do mercador.⁶⁷ A disputa entre a realeza/império e o papado foi, segundo Barros, alvo de “dois projetos universais para uma mesma Cristandade Ocidental que começa a se consolidar desde os primórdios medievais. Um jogo político tão intenso e vivido na Idade Média”.⁶⁸

Observa-se que esses acontecimentos, especialmente na Baixa Idade Média, trouxeram aos medievais mudanças e transformações. Le Goff informa que, até o século XI, o comércio, por exemplo, permaneceu pouco desenvolvido. A partir de então, surgiu uma nova categoria: o mercador-banqueiro.⁶⁹ Uma espécie de ofício especializado. Essas mudanças redirecionaram a vida e as relações. Mesmo que os métodos comerciais, por exemplo, os contratos de seguros, só se desenvolvessem nos séculos XIV e XV.⁷⁰

⁶⁴ CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 188.

⁶⁵ MCGRATH, A. E., Teologia sistemática, histórica e filosófica, p. 85.

⁶⁶ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 26.

⁶⁷ OLIVEIRA, T., Origem e memória das Universidades Medievais, p. 120.

⁶⁸ BARROS, J. D. A., Papas, imperadores e hereges na Idade Média, p.149.

⁶⁹ LE GOFF, J., Em busca da Idade Média, p. 96-97.

⁷⁰ LE GOFF, J., Mercadores e banqueiros na Idade Média, p. 26.

Pirenne, em sua análise das cidades medievais,⁷¹ aponta que, a partir do ano 1000, a população nos centros urbanos aumentou e, conseqüentemente, a economia também sofreu transformações. Houve o contato com o comércio exterior. Perante as novas necessidades e demandas, buscaram-se novas formas de saberes e novos aprendizes, como o banqueiro. Viana explica que, inicialmente, o ensino estava restrito à Igreja e à nobreza. Com o florescimento comercial e urbano, novos atores estavam sendo incluídos na educação, ainda que uma educação de cunho religioso.⁷² O que era característico de uma Idade Média religiosa e teológica.⁷³

Vergier argumenta que a educação sempre fora vista como importante, contudo, no século XV, passou-se a considerar que, “mesmo para um futuro príncipe ou um jovem nobre destinado ao ofício das armas, uma sólida formação poderia ser vantajosa, se não indispensável, merecendo um cuidado particular”.⁷⁴ As famílias buscavam a educação formal, fosse nas escolas primárias ou nas universidades.

Diante desse quadro socioeconômico, escolástico e universitário, Nicolau de Cusa teve uma formação bastante diversificada, pois também teve a oportunidade de estudar Teologia, Filosofia, Matemática, Geografia, Astronomia, entre outras áreas de saberes. Ao que parece, na Idade Média, as áreas de saberes se interligavam, embora com as suas especificidades, numa tentativa de complementação à busca pelo conhecimento e por respostas às diversas situações que se apresentavam naquele contexto histórico.

Nicolau de Cusa nasceu, cresceu e estudou nas instituições que traziam em seus currículos todo o contexto acadêmico, histórico e teológico de seu tempo. Por esta razão, é de se esperar - e isso, as pesquisas e as suas obras demonstram - que ele recebeu e, de certa maneira, reverberou tais influências.

Para André, Nicolau de Cusa teve a oportunidade de estudar nos três maiores centros de estudos daquela época: Heidelberg, Pádua e Colônia. De onde vieram as influências do seu pensamento e escrita. Na universidade de Heidelberg, possivelmente teve contato com nominalismo da vida moderna. Em Pádua, onde estudou direito, teve contato com o humanismo por meio do jurista, humanista e

⁷¹ PIRENNE, H., *As cidades da Idade Média*, p. 67.

⁷² VIANA, A. P. S.; OLIVEIRA, T., *Universidade medieval no século XIII*, p. 219.

⁷³ TEIXEIRA, L., *Nicolau de Cusa*, p. 26.

⁷⁴ VERGIER, J., *Homens e Saber na Idade Média*, p. 72.

teólogo Giuliano Cesarini,⁷⁵ a quem dedicou a obra *De docta ignorantia*.⁷⁶ Em Colônia, aprofundou o neoplatonismo cristão.⁷⁷ Tais influências também são apontadas e confirmadas por Andrade Filho em sua dissertação, ao abordar a obra cusana *De mente*.⁷⁸

Na Universidade de Heidelberg, Nicolau de Cusa deparou-se, portanto, com o nominalismo, sob a influência de Guilherme de Ockham, pois o reitor da Universidade, o senhor D'Inghem, era discípulo de Ockham. Era um nominalismo que, segundo Guendelman, fazia críticas à tentativa de oferecer ao cristianismo uma base racional.⁷⁹ De fato, buscava renunciar à filosofia e à teologia e voltar-se para a religião simples, pois argumentava-se que a fé não precisaria ser justificada.

O nominalismo foi realmente a crítica de toda a ciência medieval e todo o esforço da escolástica peripatética para dar ao cristianismo uma base racional. Sua resultante natural é o ceticismo, quer em matéria científica, quer quanto à possibilidade de chegar a uma racionalização da fé.⁸⁰

Para Teixeira, “a Universidade de Heidelberg, onde esteve Nicolau de Cusa, é também, sem dúvida, de certo, uma das fontes do seu saber matemático. Uma outra foram os cursos de Beldomandi, em Pádua”.⁸¹ Essas influências são perceptíveis em sua obra, *De docta ignorantia*. Nela, Nicolau de Cusa usa a matemática para explicar o seu raciocínio acerca do divino e do universo. De um lado, o racionalismo e, de outro, a crítica nominalista, Nicolau de Cusa, na douta ignorância, propõe um novo método: o das matemáticas. Não é possível explicar todas as coisas, mas a matemática pode explicar muitas delas.⁸²

Já na Universidade de Pádua, Nicolau de Cusa encontrou um ambiente humanista de ares renascentistas. Uma universidade de grande prestígio.⁸³ Nessa Universidade, segundo Teixeira, o que predominava “era a influência árabe, de Averróes, introduzida havia mais de um século e representada no tempo de Nicolau

⁷⁵ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 14.

⁷⁶ NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 39.

⁷⁷ ANDRÉ, J. M., Introdução, p. 7.

⁷⁸ ANDRADE FILHO, O. F., Deus, Mente e Mundo, p.15.

⁷⁹ GUENDELMAN, C. K., O conceito de douta ignorância de Nicolau de Cusa em uma perspectiva pedagógica, p. 58.

⁸⁰ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 27.

⁸¹ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 29.

⁸² TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 28.

⁸³ RASHDALL, H., The universities of Europe in the Middle AGS, p. 10.

de Cusa pelo filósofo Nicoletti e pelo médico Benzi”.⁸⁴ Sabe-se que Averróes contribuiu para a discussão no Ocidente sobre a relação entre Filosofia e Teologia, por meio de suas traduções dos textos do filósofo Aristóteles.⁸⁵

Gilson explica que o maior nome da filosofia árabe, com Avicena, é Averróes (Ibn Ruchd), cuja influência se espalhou por toda a Idade Média e no Renascimento, chegando até ao período moderno. Averróes nasceu em 1126, em Córdoba, estudou teologia, direito, medicina, matemática e filosofia. Escreveu sobre medicina, astronomia e filosofia. Inclusive, os seus comentários de Aristóteles lhe renderam o nome na Idade Média de comentador por excelência. Ele faleceu em 1198, aos 72 anos de idade.⁸⁶

Verger comenta que, nos anos de 1260-1270, a universidade de Paris e, nos séculos XIV-XV, a universidade de Pádua, haviam sido as principais forças dessa corrente, “espontaneamente designada pelos contemporâneos sob o epíteto de averroísta, cujos adeptos, com frequência, expostos à hostilidade de seus colegas teólogos e às condenações pela Igreja”.⁸⁷ Mesmo que nem todos os universitários ou intelectuais na Idade Média fossem aristotélicos, é perceptível que Aristóteles exerceu bastante influência na intelectualidade medieval.

Teixeira chama a atenção para o cuidado que se deve ter em pensar que o aristotelismo reinou soberano em toda a Idade Média. A impressão que se tem pelo fato de que em Boécio encontra-se a lógica aristotélica, no século VI e vai até o fim do Renascimento, passando por São Tomás de Aquino, é que o aristotelismo dominou a Idade Média. No entanto, o pensamento propriamente dito de Aristóteles, por exemplo, a sua física e a sua metafísica, aparecem somente no século XIII, introduzido por Alberto Magno e São Tomás.⁸⁸

Mesmo no século XIV, quando começa a tentativa de dissolução da escolástica, por exemplo, por meio do misticismo e, depois, do nominalismo, que procuravam uma espiritualidade menos racional, menos burocrática e dogmática, no século XV, por outro lado, há um movimento na tentativa de retornar à cultura clássica romana e grega, ainda que essa cultura nunca tenha desaparecido no

⁸⁴ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 22.

⁸⁵ CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 188.

⁸⁶ GILSON, E., A filosofia na Idade Média, p. 441.

⁸⁷ VERGER, J., Homens e Saber na Idade Média, p. 34.

⁸⁸ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 26.

medieval.⁸⁹ Portanto, no século XV, esse renascimento da cultura clássica vai, de certa forma, tornar os debates dinâmicos e fervorosos.

Conforme Libera, “o grande debate do século XV é, no entanto, o que opõe platônicos e aristotélicos. A queda de Constantinopla o exportará em massa para a Itália e, depois de lá, para todo o Ocidente”.⁹⁰ É preciso lembrar que quase todas as obras de Aristóteles haviam sido traduzidas para o árabe, especialmente com o impulso nas traduções no Islã oriental, sob o califado de al-Mamun (813-833), a quem, segundo consta, o próprio Aristóteles apareceu em sonho para exortá-lo a reunir, em Bagdá, os textos das suas obras e dos grandes filósofos gregos. Não somente as obras autênticas, como apócrifas foram traduzidas e colocadas em circulação com o nome de Aristóteles. Traduções que seriam parte da cultura filosófica medieval no Oriente e no Ocidente.⁹¹

Libera pondera que não foi sem grandes debates, suspeição, desconfiança e, muitas vezes, rejeição que o aristotelismo sobreviveu na cultura medieval do Ocidente, a partir do século XII. “O avanço de Aristóteles foi constitucionalmente combatido desde o final do século XII até a segunda metade do século XIII e intelectualmente trazido outra vez à baila a partir da segunda metade do século XIV”.⁹² Exemplos de censuras são vistos, por exemplo, quando em 1228 o Papa Gregório IX previne os teólogos contra as novidades profanas, ao dizer que: “A fé não tem mérito quando a razão humana lhes empresta seus recursos”.⁹³

Na linha de Libera, Teixeira também aponta o discurso contra o paganismo como uma das causas dessa rejeição. “As causas dessa resistência a Aristóteles são conhecidas. Eram árabes e judeus, considerados pagãos ou inimigos da fé, que o traziam”.⁹⁴ Como se sabe, havia grande embate entre o sagrado e o profano. Na visão da Igreja, o paganismo deveria ser derrotado e seus adeptos cristianizados. Foi exatamente o que havia acontecido com o pensamento de Platão e agora aconteceria com o do Aristóteles pelos dominicanos, por exemplo.

Verger explica que a filosofia de Aristóteles foi aos poucos sendo tolerada e, por fim, admitida na universidade de Paris e, a partir de então, passou a fazer parte

⁸⁹ BEUCHOT, M., *Historia de la filosofía medieval*, p. 10.

⁹⁰ LIBERA, A. D., *Filosofia Medieval*, p. 55.

⁹¹ LIBERA, A. D., *A Filosofia Medieval*, p. 79-81.

⁹² LIBERA, A. D., *A Filosofia Medieval*, p. 364.

⁹³ LIBERA, A. D., *A Filosofia Medieval*, p. 366.

⁹⁴ TEIXEIRA, L., *Nicolau de Cusa*, p. 27.

de grande parcela das faculdades de artes criadas posteriormente. Ressalta, no entanto, que nem todas as universidades aderiram oficialmente à filosofia aristotélica, como, por exemplo, Bolonha, onde a gramática e a retórica permaneceram como matérias principais e a filosofia era apenas disciplina secundária.⁹⁵

A recepção de Aristóteles se fez em três etapas. Até os anos de 1150-1160, a Idade Média só conhece uma ínfima parte de sua obra lógica: as *Categorias* e o *De interpretatione*, completados pela Isagoge de Porfírio, o que se chama a *lógica vetus* – as monografias de Boécio completando as partes ausentes do *Organon*. É apenas em fins do século XII e início do século XIII que o conjunto da obra de Aristóteles está em circulação: o restante do *Organon*, primeiramente, nas traduções de Boécio e de Jacques de Veneza – o que se chama *lógica nova* – e depois os *libri naturales*, isto é, principalmente, a *Physica*, o *De anima*, o *De caelo*, e a *Metaphysica*.⁹⁶

Ainda no período em que Nicolau de Cusa passou em Pádua, ganhou de Paulo del Pozzo Toscanelli uma tradução da *Teologia Mística* de Dionísio, o Areopagita.⁹⁷ Toscanelli – amigo de Nicolau de Cusa – esteve envolvido nos projetos de colonização de Cristóvão Colombo.⁹⁸ O pseudo-Dionísio, autor de um *corpus*, um texto do século VI, provavelmente proveniente de um monge sírio que se fez passar pelo ateniense convertido pelo apóstolo Paulo. A *Teologia Mística* de Dionísio “descreve a união com Deus em termos de *agnôsia* (desconhecimento) e de *henosis* (união além de toda apreensão intelectual)”.⁹⁹ Além da *Teologia Mística*, atribuem-se lhe as seguintes obras: *Os nomes divinos*, *Sobre a hierarquia celestial*, *Sobre a hierarquia eclesiástica*.¹⁰⁰

Cassirer diz que estas últimas duas obras exerceram grande influência na posteridade. De maneira geral, a importância dos textos dionisianos, que influenciaram a espiritualidade medieval, encontra-se no fato de poder oferecer ao cristianismo uma espécie de neoplatonismo como forma de explicar o mundo por vias escalonadas. “O mundo se divide em um mundo inferior e mundo superior, em mundo sensível e mundo inteligível, que não apenas se opõe, mas cuja essência consiste justamente de sua negação mútua, de sua oposição polar”.¹⁰¹

⁹⁵ VERGER, J., Homens e Saber na Idade Média, p. 33-34.

⁹⁶ LIBERA, A. D., A Filosofia Medieval, p. 11.

⁹⁷ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 22.

⁹⁸ GUENDELMAN, C. K., Desejo e percurso na construção do conhecimento, p. 30.

⁹⁹ LIBERA, A. D., A Filosofia Medieval, p. 32.

¹⁰⁰ BEUCHOT, M., Historia de la filosofía medieval, p. 19.

¹⁰¹ CASSIRER, E., Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento, p. 16.

Percebe-se que a sua influência se estendeu ao longo de toda a Idade Média, passando por nomes conhecidos, como, por exemplo, João Escoto, Erígena, mestre Eckhart, São Tomás de Aquino, São Boaventura e Nicolau de Cusa. De fato, toda a tradição mística renano-flamenga a São João da Cruz passa pelo *corpus dyonisiacum*, evidentemente, com as adaptações necessárias.¹⁰²

Lendo as obras cusanas: *De docta ignorantia*, *De Deo abscondito*, *De mente*, e *De visione Dei*, percebe-se a influência da *Teologia Mítica* de Dionísio, sobre o pensamento de Nicolau de Cusa, por exemplo, o conceito de que Deus está além da capacidade humana de compreensão. Deus não se deixou conhecer por completo; de certa maneira, é um Deus escondido. Esse Deus escondido se revela no seu filho, Jesus Cristo, o Deus-Homem.

Ao retornar ao seu país de origem, Nicolau de Cusa estudou Teologia e Filosofia na Universidade de Colônia, na Alemanha, cujas influências de Alberto Magno e do místico dominicano mestre Eckhart eram muito fortes. Em Colônia, continuou tendo contato com as obras de Dionísio, o Areopagita, com Raimundo Lullo e com Hemérico de Campo, começando a ter interesse pela simbologia geométrica.¹⁰³

2.3. Participação no Concílio de Basileia

É preciso lembrar que a vida da Igreja no século XV e, especialmente, as suas relações internas, por exemplo, com o papado, tem como pano de fundo histórico os séculos XI-XIV, período em que aconteceram o Cisma do Oriente (1054) e o Grande Cisma do Ocidente (1378-1417). Uma disputa por poder que abalou a história do papado e perdurou por toda a Idade Média.¹⁰⁴ Foi também um período de vários concílios, que almejavam a união da cristandade e assentar a doutrina católica.

Para Alberigo, após o rompimento da comunhão entre Ocidente e Oriente, os concílios gerais da Igreja se mostraram bastante limitados pela Igreja Ocidental e com características substancialmente diferentes, como, por exemplo, as doutrinas

¹⁰² LELOUP, J. Y., Introdução, p. 10-11.

¹⁰³ GUENDELMAN, C. K., O conceito de docta ignorantia de Nicolau de Cusa em uma perspectiva pedagógica, p. 15.

¹⁰⁴ PASTOR, L., The history of the popes, p. 57.

com dimensões científicas, vindas da escolástica, a incorporação da legislação social, com propósitos de regulamentar a vida da cristandade ocidental, a decisão do Papa sobre quais bispos devem ou não participar dos concílios, o papel mais incisivo dos cardeais, a participação dos frades como representantes das prestigiosas *universitates studiorum* e a intervenção de imperadores, ou soberanos mais importantes.¹⁰⁵

De acordo com Mondoni, no que se refere ao Cisma de 1054, a relação entre a Igreja de Roma e a Igreja do Oriente já vinha estremecida desde o século VI, por questões culturais e políticas. “Enquanto os gregos se orgulhavam de sua superioridade intelectual, e consideravam os romanos como bárbaros, os latinos mostravam-se mais práticos e cultivadores do direito”.¹⁰⁶ Olson atesta que “as duas partes, no entanto, atribuem o cisma final, no qual uma excomungou a outra, a duas controvérsias principais: autoridade papal e *filioque*”.¹⁰⁷

Os concílios, a partir de 1378 foram bastante intensos. Na verdade, como explica Lima:

Os primeiros concílios foram convocados para estabelecer regras doutrinárias visando combater heresias. Depois do cisma do Oriente, no século XI, os concílios gerais se tornaram ocidentais e papais. Eram convocados pelo bispo de Roma, presididos pessoalmente por ele ou por seus representantes, e por ele confirmados.¹⁰⁸

De fato, foi uma época conturbada para a Igreja que vivia um racha interno, entre os papas romanos e os papas de Avignon, no sul da França. Esse período também ficou marcado por vários concílios, como, por exemplo, o Concílio de Pisa (1409), o Concílio de Constância (1414-1418) e os Concílios de Basileia (1431-1449) e Ferrara-Florença (1438-1449).¹⁰⁹

Wohlmuth explica que os concílios de Constância e de Basileia estão entre os mais importantes da Baixa Idade Média. Sobre o concílio de Basileia, ele diz: “Se até pouco tempo o concílio de Basileia era enumerado entre os concílios esquecidos, hoje a situação está fundamentalmente mudada [...] está passando da condição de esquecido para a de fenômeno histórico de alcance universal”.¹¹⁰

¹⁰⁵ ALBERIGO, G., Prefácio, p. 5-6.

¹⁰⁶ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 53.

¹⁰⁷ OLSON, R. E., História da teologia cristã, p. 310.

¹⁰⁸ LIMA, L. C., Concílios ecumênicos, p. 18-25.

¹⁰⁹ KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 5.

¹¹⁰ WOHLMUTH, J., Os concílios de Constança (1414-1418) e Basileia (1431-1449), p. 221, 237.

O Concílio de Basileia, convocado pelo Papa Matinho V, tendo dado início às suas atividades no dia 23 de julho de 1431 foi transferido para Ferrara em 1438, por ordem do Papa Eugênio IV, sendo novamente transferido para Florença em 1439,¹¹¹ teve sua visibilidade conhecida, em parte,¹¹² pela polêmica causada pela tese conciliarista de descentralização do poder papal. O Concílio de Basileia, assim como os concílios reformadores, desde o seu início tentou a não tolerância para novas dissoluções ou transferência sem o aval do próprio Concílio. No âmbito eclesiástico interno da Igreja, tratou-se, claramente, da batalha entre o papismo e o conciliarismo.¹¹³

Nicolau de Cusa participou ativamente do Concílio de Basileia. Como assinala Konder, “Nicolau não podia deixar de acompanhar com enorme apreensão os conflitos que caracterizavam o Grande Cisma, período no qual vários Papas disputavam uns com os outros a cátedra de Pedro”.¹¹⁴

Somando-se a essas disputas pelo poder, surgiu o movimento conciliarista,¹¹⁵ que, segundo Bellito, “em maior ou menor grau, sustentava a tese de que um Concílio Geral tinha mais poder do que um Papa, ou, no mínimo, considerava a autoridade de um Concílio Geral igual à do papado”.¹¹⁶ Mondoni ressalta, ainda, que as ideias conciliaristas sempre rondaram a paz da Igreja ao longo de toda a Idade Média. Mas, só a partir do século XI, as ideias conciliaristas ganharam mais força, com afirmações de que um Papa herege poderia ser julgado e deposto pelo Concílio Geral.

¹¹¹ As mudanças de coordenação e de localidade se deram em virtude das tentativas de dissoluções, cismas, questões financeiras e pestilências. O concílio de Basileia chegou ao seu fim no dia 25 de Abril de 1449, graças à habilidade de negociação do Papa Nicolau V, que havia sucedido Eugênio IV. No fim, chegou-se à conclusão pela unidade da Igreja e a paz mundial, e que Cristo é a única cabeça da Igreja, presidida pelo Papa. WOHLMUTH, J., Os concílios de Constança (1414-1418) e Basileia (1431-1449), p. 254.

¹¹² Embora o foco na pesquisa seja a tese conciliarista, o concílio também propôs: 1) a superação de todas as heresias e a regeneração da fé católica; 2) a paz entre os povos; 3) a reforma da Igreja. WOHLMUTH, J., Os concílios de Constança (1414-1418) e Basileia (1431-1449), p. 239.

¹¹³ WOHLMUTH, J., Os concílios de Constança (1414-1418) e Basileia 91431-1449), p. 238.

¹¹⁴ KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 5.

¹¹⁵ Ao que parece, o movimento conciliarista surgiu a partir do anseio de líderes da Igreja e dos fiéis por maior espaço nas decisões do Papa, que tendia à concentração de poder. Foram chamados de conciliaristas por defenderem que o Concílio Geral com a participação dos líderes da Igreja, do Papa e dos fiéis, era a autoridade máxima da Igreja. Porém, esse movimento não foi bem recebido pelo Papa, pois ameaçava a sua liderança unificadora o que, conseqüentemente, ameaçava a unidade de toda a Igreja.

¹¹⁶ BELLITO, C. M., História dos 21 Concílios da Igreja, p. 113.

A autoridade suprema da Igreja pertence ao Papa, mas ele pode incorrer na heresia e no cisma, podendo ser deposto pelo concílio; convocado em caso de necessidade pelos bispos ou por alguém que tenha autoridade e prestígio suficiente, o concílio pode e deve decidir oficialmente que o Papa perdeu sua autoridade pelo delito do qual se maculou.¹¹⁷

De maneira geral, a maioria dos conciliaristas defendia a tese fundamental de que a Igreja era uma corporação. Embora o Papa fosse considerado o Vigário de Cristo, todos os grupos dentro do conciliarismo compartilhavam a ideia de que todos tinham o direito de dar a sua opinião, algumas vezes pessoalmente ou, de um modo mais prático, por meio de seus representantes. Os conciliaristas mais radicais acreditavam que a maior autoridade da Igreja era o Concílio Geral, independentemente do comparecimento do Papa a ele. Era o Concílio que concedia poderes ao Papa. E, devido ao fato de haver concedido poder a um Papa, o Concílio permaneceria mais poderoso do que ele e até poderia retirar esse poder, uma ação semelhante ao impedimento de um presidente, obrigando-o a renunciar.¹¹⁸

No Concílio de Basileia, Nicolau de Cusa teve destaque ao defender a tese segundo a qual, nas decisões principais que envolviam o destino da Igreja, a assembleia conciliar não podia deixar de ter autoridade superior à do Papa. Sua tese ia de encontro com a dos conciliaristas.¹¹⁹ Evidentemente, essa posição não agradou ao Papa Eugênio IV (1431-1447), que via tal tese como uma ameaça à sua autoridade.

Crescenzo também concorda que o cusano ficou conhecido por sua participação polêmica no Concílio de Basileia, onde se sobressaiu pela perspicácia das suas intervenções. Em Basileia, com efeito, estavam formados dois lados entre os participantes firmemente decididos a acabar cada um com as teses do outro: o dos que viam no Papa um monarca absoluto e o dos que acreditavam na contribuição consultiva dos demais membros da Igreja.

O último grupo defendia que o Papa tinha que se submeter às decisões conciliares. Inicialmente, Nicolau colocou-se entre este último, mas trabalhou para

¹¹⁷ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 145-146.

¹¹⁸ BELLITO, C. M., História dos 21 Concílios da Igreja, p. 115. Esse poder foi aplicado ao Papa Eugênio IV que foi destituído no dia 25 de junho de 1439 pelo concílio de Basileia e em 5 de novembro de 1439 foi feita a eleição do novo Papa, Félix V (conhecido como antipapa). WOHLMUTH, J., Os concílios de Constança (1414-1418) e Basileia (1431-1449), p. 252-253.

¹¹⁹ Na verdade, a tese do cusano se diferenciava um pouco da tese dos conciliaristas, uma vez que, para Nicolau, era possível a autoridade ser compartilhada entre o Papa, os fiéis e o Imperador. Sendo o poder papal superior aos demais. No caso dos conciliaristas, isso não era possível, só o Concílio Geral tem o poder total.

mediar os dois lados opostos. Além de ter sido simpatizante do movimento conciliarista, foi acusado também de panteísmo, por afirmar no Concílio que Deus e o Universo eram a mesma coisa, por serem ambos infinitos.¹²⁰

Foi nesse período, entre os anos de 1433 e 1434, que Nicolau de Cusa escreveu a obra *De Concordantia Catholica* (a concordância católica), cujo propósito era demonstrar que só pode existir concordância entre as diferenças.¹²¹ Como explica Colomer, *De Concordantia Catholica*, “é a obra de um jurista, que com grande erudição canônica e histórica, esboça um plano geral de reforma da sociedade Ocidental em torno da Igreja e do Império”.¹²² Martins Rezende, comentando a *De Concordantia Catholica*, afirma que ela:

Reflete esse ambiente e a hábil tentativa de Nicolau de Cusa de equilibrar a doutrina e o magistério, o poder político do concílio, o poder político do papa e o poder político do imperador, de tal forma que as esferas de competência e jurisdição que os transformaria em poderes máximos em diferentes esferas, que não poderiam ser confundidos ou sobrepostos, mas, ao contrário, se legitimariam mutuamente.¹²³

Conhecida também como um tratado político-eclesiástico, *De Concordantia Catholica*, escrita especialmente para o Concílio, previa em suas teses, como se pode observar, o poder decisório do Papa advindo do livre consenso e da eleição dos cristãos. Contudo, buscou preservar o poder papal em circunstâncias bem específicas, como, por exemplo, a intervenção papal para evitar cismas.¹²⁴

Tempos depois, Nicolau de Cusa voltou atrás em sua posição tomada inicialmente no Concílio de Basileia, explicando que apenas entendia que a direção da Igreja deveria ser conduzida de forma colegiada para assegurar a unidade dos cristãos. Nesse segundo momento, ele estava preocupado em assegurar a unidade da Igreja, sob pena de que um novo cisma pudesse abalar a Igreja. Tanto é assim que, em 1442, ele escreveu uma carta a Rodrigo Sánchez de Arévalo - *Epistola ad Rodericum Sancium de Arevalo* -, considerada pelos comentadores como a melhor expressão de sua nova posição: a de um centralismo papal.¹²⁵

¹²⁰ CRESCENZO, L. D., História da filosofia moderna, p. 9.

¹²¹ KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 6-7.

¹²² COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 39.

¹²³ MARTINS REZENDE, E. C. D., Nicolás de Cusa, p. 14.

¹²⁴ SVERSUTTI, W. D.; FERREIRA FILHO, P. C., *Coincidentia Oppositorum* e “absolutismo cristocêntrico” no pensamento político de Nicolau de Cusa, p. 24-25.

¹²⁵ SVERSUTTI, W. D.; FERREIRA FILHO, P. C., *Coincidentia Oppositorum* e “absolutismo cristocêntrico” no pensamento político de Nicolau de Cusa, p. 23.

Segundo Ureña, o propósito da carta é mostrar a Rodrigo Sánchez de Arévalo a insustentabilidade da posição do conciliarismo, especialmente aquela que se radicalizou até excomungar Eugênio IV, embora o pensamento de Nicolau de Cusa não esteja tão distante de sua *De Concordantia Catholica* quanto pode parecer à primeira vista, ainda que tenha renunciado em função da centralização papal.¹²⁶

Nicolau de Cusa começou a sua carta dizendo: “Erudito senhor, meu venerável Dom Rodrigo de Arévalo, Arquidiácono de Trevino, diante desta perturbação na Igreja, onde oscilam as sentenças de muitos”.¹²⁷ O objetivo da carta era demonstrar que o poder papal se encontra acima do Concílio Geral, pois o mesmo é sucessor direto do apóstolo Pedro, que, por sua vez, é um sucessor de Cristo, responsável pela unidade e direção da Igreja. A perturbação a que ele se refere diz respeito à disputa entre a tese conciliarista e a tese da autoridade suprema do Papa.

Na carta, Nicolau de Cusa desenvolve o argumento a favor da autoridade papal, a partir de argumentos em Pedro. Pois, Jesus, o Senhor da Igreja, passou aos cuidados de Pedro o seu pastoreio. Pedro teria sido, entre os homens, o sucessor escolhido para iniciar a Igreja de Cristo. Uma Igreja una, mas múltipla em sua formação. Diz Nicolau de Cusa:

Pois convém à Igreja sensata ter uma cabeça sensata: e por isso a cabeça sensata desta Igreja é o pontífice, que é escolhido entre os homens, em quem esta mesma Igreja é complicada como no primeiro e confessor de Cristo. De fato, sabemos que Pedro foi o primeiro confessor de Cristo entre os homens e, por isso, Pedro, que é o nome que Cristo reconhece pela confissão da pedra.¹²⁸

Nesse ponto, Nicolau de Cusa refere-se à passagem do Evangelho de Mateus, capítulo 16, versos 15 a 19, onde Jesus indaga os discípulos sobre o que as pessoas estavam dizendo sobre ele e quem elas achavam que Jesus era. Diante disso, Jesus pergunta aos discípulos: “Mas vós, continuou ele, quem dizeis que eu sou? Respondendo Simão Pedro, disse: Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo [...] Também

¹²⁶ UREÑA, G. G., *Epistola ad Rodericum Sancium* de Arevalo, p. 199. Gillermo García Ureña traduziu e comentou a carta de Nicolau de Cusa para o espanhol.

¹²⁷ NICOLAU DE CUSA., *Epístola de Nicolau de Cusa, a Rodrigo Sánchez de Arévalo, arquidiácono de Trevino, orador do rei de Castela, na Dieta de Frankfurt, 20 de maio de 1442*, p. 209.

¹²⁸ NICOLAU DE CUSA., *Epístola de Nicolau de Cusa, a Rodrigo Sánchez de Arévalo, arquidiácono de Trevino, orador do rei de Castela, na Dieta de Frankfurt, 20 de maio de 1442*, p. 211. As citações em português da referida obra é uma tradução livre feita do Espanhol.

eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja” (Mt 16, 15-19). Para Nicolau de Cusa, Jesus colocou Pedro como cabeça de sua Igreja aqui na terra. Uma Igreja que comporta todos aqueles que confessam a Cristo. Por isso, o Papa é autoridade suprema entre todos os homens.

Mesmo Nicolau de Cusa defendendo na carta a supremacia da autoridade papal, esclarece também que a autoridade suprema do Papa como sucessor de Pedro tem seus limites. O Papa não pode fazer o que ele bem entender. Ele precisa estar submetido à Palavra de Deus e à tradição dos santos padres da Igreja. Diz Nicolau de Cusa:

Quando o príncipe sagrado da Igreja arregar contra os estatutos dos santos padres onde não se dirá que é movida por causa de utilidade ou necessidade, mas sim por alguma causa particular indigna, afronta os primeiros mandatos do próprio Pedro, excedendo as forças do seu poder.¹²⁹

Nesse momento, parece que o cusano reconhece, em parte, a tese dos conciliaristas, ao argumentar que o Papa não pode tudo. Que o mesmo é limitado pelo próprio dever de Pedro de cuidar, direcionar, acolher os diferentes na Igreja, sem ultrapassar os seus limites, quebrando a unidade da Igreja. Em resumo, os argumentos cusanos são tentativas de firmar a centralidade do poder papal, mas sem deixar de reconhecer a importância dos demais poderes, como, por exemplo, o dos príncipes, pois via nas diferenças a unidade da Igreja.

Diante dessa virada de pensamento de Nicolau de Cusa, Gerardi pondera que é preciso levar em consideração a preocupação do cusano com o histórico dos cismas que a Igreja, na Idade Média, havia sofrido.¹³⁰ Divisões que só trouxeram prejuízos à Igreja. Sendo Nicolau de Cusa um homem que se propunha à paz e ao diálogo, não poderia permitir que fosse ele o causador ou mantenedor de mais um cisma.

Conforme Teixeira, várias explicações dessa mudança de posição têm sido sugeridas, como, por exemplo, percebendo que os conciliaristas não conseguiriam êxito, preferiu ficar ao lado do Papa, do lado vencedor da questão. A outra possibilidade é que, em nome da união da cristandade e a busca pelo fim do cisma

¹²⁹ NICOLAU DE CUSA., Epístola de Nicolau de Cusa a Rodrigo Sánchez de Arévalo, arqui-diácono de Trevino, orador do rei de Castela, na Dieta de Frankfurt, 20 de maio de 1442, p. 214.

¹³⁰ GERARDI, J. M., Conciliarismo en De Concordantia Catholica de Nicolás de Cusa, p. 58.

entre a Igreja do Ocidente e a Igreja do Oriente, Nicolau de Cusa abdicou de sua posição, que poderia trazer mais divisão ao cristianismo.¹³¹

Sobre a acusação de panteísmo que sofreu no Concílio, Ullmann diz que é injusta,¹³² pois, embora Nicolau de Cusa diga que todas as coisas procedam de Deus, elas são distintas do Criador. Pois, quando trabalha a relação entre o homem (criatura) e Deus (Criador), a ideia é que Deus é superior à criatura (homem) e que a mesma depende dele. Há uma relação de dependência, por entender que a criatura não é divina e, portanto, não é autônoma.

O homem parece se confundir com o divino, em que o primeiro se mostra totalmente dependente do segundo. Mas, nessa relação, Nicolau de Cusa tratou o homem apenas como ser criado à imagem de Deus, que emana a beleza do divino, ainda que de maneira incompleta. Para Nicolau de Cusa, fora de Deus não há razão para a existência de todas as coisas. Ele é a origem de todas elas, que se convergem nele, por meio do Cristo que é o Deus-Homem.

Lima Vaz explica que essa união entre o homem e Deus se apresenta apenas de forma mística na esfera do sagrado. É a união na qual prevalece o aspecto participativo, com a ideia de misturar-se ao divino.¹³³ Em Nicolau, infere-se que esse misturar-se significa apenas união¹³⁴ e não fusão do homem na deidade e, portanto, isso não seria panteísmo.

2.4. Sua relação com a Igreja

Em seu ministério, Nicolau de Cusa trabalhou basicamente com quatro papas: Eugênio IV (1431-1447), Nicolau V (1447-1455), Calixto III (1455-1458) e Pio II (1458-1464).¹³⁵ Sempre se notabilizou por buscar a paz e a conciliação, mesmo que sua atuação inicial no Concílio de Basileia, como visto, tenha tido dificuldades com o Papa Eugênio IV, mas que depois veio a se retratar. Na verdade, a sua atitude de voltar atrás em seu pensamento demonstra que ele prezava pela conciliação.

Como já observado, embora a sua relação com a Igreja tenha ficado estremeçada por conta de sua posição a favor do movimento conciliarista,

¹³¹ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 23.

¹³² ULLMANN, R. A. A., Introdução, p. 21.

¹³³ LIMA VAZ, H. C. D., Mística e política, p. 496.

¹³⁴ Por essa forma de pensar, Nicolau de Cusa, foi muitas vezes acusado de panteísmo.

¹³⁵ WALSH, M. J., The Popes, p. 144-148. No que se refere às datas do pontificado.

posteriormente, ao mudar de posição, não teve grandes entraves. Logicamente, questões pontuais ao longo de sua vida surgiram, como a acusação de panteísmo, mas Nicolau de Cusa teve um ministério sem muitos obstáculos.

Quando o cusano retornou a seu país de origem, a Alemanha, depois de ter passado pela Universidade de Pádua, na Itália, no ano de 1425, segundo Ullmann, “tornou-se secretário do Arcebispo de Tréveris, Otão de Ziegenhaim, de quem recebeu benefícios e prebendas, conquanto ainda não fosse eclesiástico, sendo ordenado somente em 1430”.¹³⁶ Já como padre, passou a prestar serviços como subordinado do cardeal Giordano Orsini, legado apostólico na Alemanha.¹³⁷

Konder acentua que, diante da mudança de posição, adotada inicialmente no concílio a favor dos conciliaristas, como recompensa, Nicolau de Cusa foi enviado pelo Papa Eugênio IV (1431-1447), em “missão diplomática a Atenas com a delicada incumbência de preparar um entendimento entre os cristãos do Oriente e os do Ocidente, com o objetivo de promover a reunificação da cristandade”.¹³⁸ Como se sabe, a missão do cusano não logrou muito êxito, uma vez que o rompimento continuou. Porém, isso não tira o valor da sua missão em Constantinopla, pois conseguiu estreitar os laços entre as igrejas.

Ullmann diz que, “de importância sem igual, para a igreja, foi o fato de Nicolau de Cusa ter conseguido limar as arestas entre a Igreja de Roma e a do Oriente, com sua estada em Constantinopla, por delegação do Papa Eugênio IV”.¹³⁹ Cassirer observa que, para além da missão de reaproximar as duas igrejas, nessa viagem, o cusano pôde ter contato direto com a cultura oriental, recebendo dela influências importantes.

Não é difícil avaliar o quanto Nicolau de Cusa, que já dominava o grego da época de seus primeiros estudos em Pádua, deve ter aprendido no contato direto, vivo, com as fontes platônicas e na troca de ideias com homens do porte de Georgios Gemistos Plethon e de outros. Daquela experiência em diante, suas obras revelam um Nicolau de Cusa em contato permanente e em constante diálogo com essas fontes.¹⁴⁰

Em 1448, o novo Papa, Nicolau V (1447-1455), sucessor de Eugênio IV, nomeou Nicolau de Cusa cardeal e, posteriormente, enviou-o como legado

¹³⁶ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 15.

¹³⁷ KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 6.

¹³⁸ KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 7.

¹³⁹ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 16.

¹⁴⁰ CASSIRER, E., Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento, p. 26-27.

apostólico para a Alemanha, seu país de origem, e regiões vizinhas, com o propósito de averiguar o andamento do cristianismo nessas regiões e divulgar o ano do jubileu.¹⁴¹ Na Alemanha, recebeu a incumbência de reformar a Igreja, iniciando pelos mosteiros dos beneditinos e agostinianos e pelos das freiras, em cujos conventos não mais se observava a clausura, além de combater a simonia e o concubinato do clero.¹⁴²

Evidentemente, em suas missões, Nicolau de Cusa sempre enfrentou a fúria dos opositores do Papa e da Igreja. Muitos que não queriam se submeter às ordenanças ou à moralidade da Igreja. Nicolau de Cusa enfrentou a fúria de clérigos, príncipes, nobres, entre outros. Porém, como se pode observar, não deixou de cumprir suas missões. Outro dado que fica evidente no cumprimento de suas missões, é o fato de que o cusano buscava sempre a via do diálogo, da paz, na medida do possível, como se evidenciou em sua missão de paz a Constantinopla.

Libera comenta que Nicolau de Cusa “empreendeu uma carreira de reformador e diplomata, em que tentou, sem sucesso, redefinir as relações de Roma com o restante da cristandade, lutou pela liberdade e pela igualdade universais”.¹⁴³ Observa-se que o seu ministério também se destacou por suas atuações como diplomata da Igreja em um período de relações estremecidas entre as igrejas do Ocidente e do Oriente.

Também, em suas viagens oficiais, notabilizou-se por seu estilo mais humilde. Preferia se hospedar em lugares menos luxuosos, de condição modesta. Confrontava os padres que queriam viver luxuosamente, que cobravam altas taxas pelos serviços sacerdotais. Um episódio marcante foi quando ele confrontou o duque Siegsmund, do Tirol, na Áustria, e que teve que ser resgatado pelo Papa, na época, Calixto III (1455-1458) de volta para a Itália.¹⁴⁴

Nicolau de Cusa passou os seus últimos quatro anos na Cúria Romana, com o Papa Pio II (1458-1464). Em 1461, adoeceu gravemente, mas vindo a se restabelecer. No entanto, o cusano veio adoecer novamente, vindo a falecer no dia 11 de agosto de 1464.¹⁴⁵ Morreu na Itália, sendo sepultado na Igreja de São Pedro,

¹⁴¹ KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 8.

¹⁴² ULLMANN, R. A., Introdução, p. 16-18.

¹⁴³ LIBERA, A. D., Filosofia medieval, p. 478.

¹⁴⁴ KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 8.

¹⁴⁵ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 19.

em Vinci.¹⁴⁶ A pedido dele, o seu coração foi levado à capela do hospital de sua fundação, em Kues, sua cidade natal.¹⁴⁷

2.5. Seu contexto histórico

Para entender a vida, as obras e o pensamento de Nicolau de Cusa, no século XV, na Baixa Idade Média, sobre o homem, a espiritualidade e a filosofia, é preciso compreender o período histórico que o cercava. De certa forma, ele é produto da época com suas mutações e intervenções. Conforme aduz-se com Albuquerque Junior, o homem é criação de seu tempo histórico, mas também inventor do mesmo.¹⁴⁸ Nesse sentido, o espaço histórico e temporal torna-se de vital importância para a compreensão da cultura, do pensamento, dos ideais e valores de uma determinada época com os seus personagens.

De maneira geral, a Idade Média abrangeu um período de mil anos, embora a sua periodização não seja consensual entre os historiadores. Para Le Goff, as periodizações são superficiais, pois não é possível assinalar com precisão a entrada e a saída de um determinado período, levando em consideração os seus múltiplos acontecimentos e interesses.¹⁴⁹ Nesse mesmo pensamento, Eco diz que não é possível definir o período medieval, pois nessa época ocorreram muitos fatos históricos sendo difícil precisar quais desses fatos marcaram o início e o fim medieval. Ele lembra ainda que, quando se fala de Idade Média, não se pode esquecer que, para além das fronteiras ocidentais, há uma Idade Média também, por exemplo, no mundo oriental.¹⁵⁰

Essa Idade Média, para além dos limites do Ocidente, foi abordada também com precisão por Goody, em seu livro intitulado *Renascimentos: um ou muitos?* Nesta obra, o autor defende a tese de que não se deve propalar o Renascimento como sendo um movimento apenas europeu, mas que outros povos, como os árabes, também tiveram seus Renascimentos. Para Goody, a visão de um Renascimento puramente europeu tem sido bastante criticada. Verifica-se, portanto, que os árabes, por exemplo, contribuíram para o Renascimento europeu, mas que também tiveram

¹⁴⁶ SOUZA, K. T. A. D., Liberdade, igualdade e amor, p. 10.

¹⁴⁷ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 19.

¹⁴⁸ ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. D., História, p. 33-34.

¹⁴⁹ LE GOFF, J., Em busca da Idade Média, p. 53-54.

¹⁵⁰ ECO, H., Idade Média, p. 4-5.

seus próprios Renascimentos.¹⁵¹ A medicina árabe, nesse período, foi visivelmente ativa.

Sobre a periodização do medieval, Franco Junior informa que se aceita, de maneira geral, que a Idade Média:

Trata-se de um período da história europeia de cerca de um milênio, ainda que suas balizas cronológicas continuem sendo discutíveis. Seguindo uma perspectiva muito particularista, já se falou, dentre outras datas, em 330 (reconhecimento da liberdade de culto aos cristãos), em 392 (oficialização do cristianismo), em 476 (deposição do último imperador romano) e em 698 (conquista muçulmana de Cartago) como o ponto de partida da Idade Média. Para seu término, já se pensou em 1453 (queda de Constantinopla e fim da Guerra dos Cem Anos), 1492 (descoberta da América) e 1517 (início da Reforma Protestante).¹⁵²

Silva concorda que é aceitável a periodização tendo como início da Idade Média a queda do império romano, em 476, ou a partir do Edito de Milão, em 313, para o seu fim, em 1492, com a chegada dos espanhóis à América. Embora, também, frise que os historiadores nunca entraram em consenso sobre os marcos do início e fim do período medieval.¹⁵³

Embora não haja consenso acerca de sua periodização, sabe-se, porém, que a Idade Média foi marcada por vários eventos, como, por exemplo, questões políticas, religiosas, sociais, econômicas e educacionais. Além de eventos, a Idade Média foi marcada também por sua forma organizacional, especialmente em termos familiares.

Sobre isso, escreveu Duby: “Não há a necessidade de sublinhar a importância dos vínculos de parentesco na sociedade chamada medieval. Eles constituem a sua estrutura principal”.¹⁵⁴ Barbosa afirma que não somente a organização do mundo medieval, quanto às relações de poder, pode ser perspectivada de diferentes maneiras, mas todas elas são de natureza antropológica, que visa o homem a partir do núcleo familiar para as demais relações.¹⁵⁵ Afastando-se um pouco da divisão organizacional tradicional entre os que lutam, os que trabalham, e os que oram, como se fossem nitidamente distintas.

¹⁵¹ GOODY, J., Renascimentos, p. 12-51. Essa tese é discutida no primeiro capítulo “A ideia de renascimento”, mas se estende ao longo de todo o livro.

¹⁵² FRANCO JÚNIOR, H., A Idade Média, p. 14.

¹⁵³ SILVA, M. C. D., História Medieval, p. 7.

¹⁵⁴ DUBY, G., Idade Média, p. 120.

¹⁵⁵ BARBOSA, J. M., Hierocracia e sacerdotalismo, p. 11-12.

Para Pernoud, essa divisão é superficial, pois apenas explica “o agrupamento, a repartição e distribuição das forças, mas nada revela sobre a sua origem, sobre a estrutura profunda da sociedade”.¹⁵⁶ Ele segue dizendo: “para compreender bem a sociedade medieval, é necessário estudar a sua organização familiar. Todas as relações, nessa época, se estabelecem sobre a estrutura familiar: tanto as de senhor-vassalo como as de mestre-aprendiz”.¹⁵⁷

Huizinga, em sua obra *O outono da Idade Média*, pontua que o fim da Idade Média foi a época de grande complexidade em suas formas econômicas, políticas e, especialmente, em suas formas sociais. Um período de transição para a Idade Moderna que, como toda e qualquer transição, teve suas dificuldades, mas também suas virtudes.¹⁵⁸ Como bem frisou Silva: “nem tempo de decadência, nem época de ouro. A Idade Média foi um período de grandes contrastes, em que a fome, a peste e as guerras se alternaram com a paz, a prosperidade e a abundância”.¹⁵⁹

A Grande Fome dos anos de 1315-1322 que se abateu sobre o norte da Europa e Navarra e a doença, conhecida como peste negra, são exemplos desse contraste. A partir de 1347, a peste dizimou entre um terço e metade da população da Europa Ocidental.¹⁶⁰ Uma grande mortandade. Outros dizem que a “proporção dos óbitos devidos à peste parece ter oscilado entre 2/3 e 1/8 em relação ao conjunto da população europeia, consideradas as variações regionais”.¹⁶¹ Assim como a guerra dos Cem Anos, entre a França e a Inglaterra, que gerou fome, mortes, medo e problemas econômicos.

Contudo, é preciso observar que, mesmo diante dessas crises, as sociedades da Europa Ocidental, por exemplo, reagiram às mesmas, através de inovações no campo da produção e do comércio de cereais, da metalúrgica e das atividades têxteis. Uma resistência, que não se resumiu apenas ao campo econômico, mas no fortalecimento do indivíduo que, em última análise, apresentou respostas à depressão demográfica como consequência da peste.¹⁶²

Portanto, observa-se que foi uma época de temperamento conturbado do ponto de vista social, econômico e religioso, o que tornava os medievos suscetíveis

¹⁵⁶ PERNOUD, R., Luz sobre à Idade Média, p. 13.

¹⁵⁷ PERNOUD, R., Luz sobre à Idade Média, p. 14.

¹⁵⁸ HUIZINGA, J., O outono da Idade Média, p. 61.

¹⁵⁹ SILVA, M. C. D., História Medieval, p. 13.

¹⁶⁰ SILVA, M. C. D., História Medieval, p. 115, 119.

¹⁶¹ BASTOS, M. J. M., O poder nos tempos da peste, p. 32.

¹⁶² SILVA, M. C. D., História Medieval, p. 115-116.

às vicissitudes. Tais mutações, segundo Franco Júnior, eram perceptíveis e polarizadas entre o racionalismo ao mais fervoroso misticismo. Essas transformações que buscavam uma nova composição, na sociedade medieval, forjaria a cultura renascentista dos séculos XV-XVI.¹⁶³ É nesta conjunção histórica que Nicolau de Cusa encontra-se inserido.

Por vezes, a Idade Média tem sido imaginada como um período de extremo obscurantismo. Popularmente convencionado como “Idade das Trevas” por filmes, seriados e contos, o período entre o século V e o século XV tem sido visto como uma época desprovida de erudição clássica e de cultura artística ao longo da história. Como diz Schmitt:

Desde a época romântica, continuada pela literatura e pelo cinema fantástico até a história em quadrinhos contemporânea, os fantasmas fazem parte do cenário obrigatório da Idade Média tal como gostamos de imaginá-la. Uma Idade Média de castelos mal-assombrados, de dragões ou mesmo de vampiros.¹⁶⁴

O rótulo de “Idade das Trevas” é colocado, segundo Franco Junior, por desconhecimento do período medieval. Franco Junior discorda desse estereótipo, por ser preconceituoso com os medievais. Embora, já no século XIV, o humanista Francisco Petrarca se referisse ao período anterior de *tenebrae*, foi somente no século XVI que se elaborou tal conceito. Segundo Franco Junior, o termo enraizou-se em meados do século XVI, com Giorgio Vasari, por popularizar o termo “Renascimento”, fazendo o contraste com o período anterior. A designação “Idade das Trevas”, na verdade, expressa um desprezo em relação aos séculos entre a Antiguidade Clássica e o próprio século XVI. Ainda de acordo com Franco Junior, somente a partir do século XX passou-se a tentar ver a Idade Média com os olhos dela própria.¹⁶⁵

Segundo Silva, até os anos de 1980, ainda muitos viam a Idade Média como sinônimo de decadência, da depressão econômica, uma época assinalada por violência sem limites, pela penúria. Um quadro desolador, como se a época moderna tivesse libertado as pessoas das trevas.

No entanto, não se aceita mais a ideia de decadência e de regressão, como se esse período estivesse perdido nas trevas. Contudo, negar também suas crises e

¹⁶³ FRANCO JÚNIOR, H., A Idade Média, p. 165.

¹⁶⁴ SCHMITT, J. C., Os vivos e os mortos, p. 10.

¹⁶⁵ FRANCO JÚNIOR, H., A Idade Média, 2001, p. 8, 12.

turbulências não ajuda a entender a Idade Média. Sendo assim, propõe-se olhar a Idade Média, a partir de suas crises, mas também com características inovadoras, como, por exemplo, a urbanização. Pois foi, segundo Silva, “na Idade Média que o fenômeno urbano se tornou relevante e que as cidades surgiram como elementos dinâmicos da vida econômica, política, e cultural do continente europeu”.¹⁶⁶ Foi nessa conjuntura histórica que Nicolau de Cusa viveu, exerceu seu ministério e escreveu suas obras.

2.6. Suas obras literárias

Mais de 30 obras delineiam a produção intelectual de Nicolau de Cusa, que abrange várias áreas de saberes, por exemplo: Matemática, Filosofia, Teologia e Astronomia.¹⁶⁷ Temas que refletem a inovação, a ousadia do seu pensamento em meio a tantas querelas do ponto de vista eclesiástico e convulsões do ponto de vista socioeconômico. Hopkins, comentando sobre o pensamento moderno de Nicolau de Cusa, diz que ele é geralmente tido como um homem diferenciado, pela forma inovadora dos temas por ele abordados.¹⁶⁸

Sem dúvida, é impressionante observar como Nicolau de Cusa, mesmo envolvido no mistério, ensinando, pregando e fazendo suas viagens missionárias, dedicou-se tão profundamente, com tanto esmero ao estudo e ao labor teológico, matemático, filosófico, astronômico, científico e à escrita de suas ideias. Ideias que ainda continuam a ecoar nos dias atuais por serem úteis ao pensamento da teologia e do cristianismo.

Entre as quais, destacam-se: *De Concordantia Catholica*, *De docta ignorantia*, *De coniecturis*, *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei*, *De dato Patris luminum*, *De genesi*, *Apologia Doctae Ignorantiae*, *De mente*, *Idiota de sapientia*, *De staticis experimentis*, *De geometricis transmutationibus*, *De Arithmetiis complementis*, *De quadratura circuli*, *Coniectura de ultimis diebus*, *De mathematicis complementis*, *De visione Dei*, *De pace fidei, una religio in rituum varietate*, *De beryllo*, *De mathematica perfectione*, *De principio*, *De possess*,

¹⁶⁶ SILVA, M. C. D., História Medieval, p. 8-12.

¹⁶⁷ REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, Centenário de Nicolau de Cusa, p. 187.

¹⁶⁸ HOPKINS, J., Nicolau de Cusa (1401–1464), p. 14. Jasper Hopkins é filósofo e traduziu para o inglês, além de comentar boa parte das obras de Nicolau de Cusa. É um grande pesquisador do assunto.

*Cribratio Alchorani, De non aliud, De venatione sapientiae, De ludo globi, Compendium, De apice theoriae.*¹⁶⁹

No ano de 1434, escreveu *De Concordantia Catholica*. Essa obra, como já observado, lhe deu prestígio no Concílio de Basileia. Nela, Nicolau de Cusa defende que o verdadeiro sucessor de Pedro “é o que é verdadeiramente escolhido pelos representantes da cristandade e não aquele que incidentalmente ocupa a sé romana e que os príncipes seculares são independentes do Papa nas coisas seculares”.¹⁷⁰ Inclusive, nesse período, ele também escreveu um texto intitulado *Auctoritate Praenindendi in Concilio Generali*, defendendo que a autoridade do Concílio Geral suplantava a autoridade do Papa.¹⁷¹

Para Nicolau de Cusa, só é possível a concordância a partir das diferenças. Esse espírito de Nicolau se encontra em todas as suas obras. Alcança-se a concordância quando as diferenças são ouvidas.¹⁷² Essa posição foi defendida por Nicolau no primeiro momento do Concílio; no entanto, no segundo momento, ele foi um defensor ferrenho da autoridade papal, diante da grande ameaça de mais um cisma na Igreja, como já observado anteriormente.

No ano de 1440, Nicolau de Cusa produziu *De docta ignorantia*. Na obra *De docta ignorantia*, em forma de uma clássica trilogia, ele discorreu os temas fundamentais da Ontoteologia, Cosmologia e Cristologia do seu pensamento. Deus como Máximo absoluto, o universo máximo contraído e, como laço de união entre o mundo e Deus, o Deus-Homem Jesus Cristo.¹⁷³

Conforme André, foi a “obra que o mais tarde projetaria nos séculos seguintes e que constitui uma síntese antecipadora de todos os seus esforços especulativos”.¹⁷⁴ Na cristologia cusana, Cristo, Deus-homem, é essencialmente o medianeiro, por meio do qual tudo o que foi criado retorna ao Criador. Ele também desenvolve o pensamento socrático acerca dos limites do saber humano. O saber, no fundo, é reconhecer a sua própria ignorância. O conhecimento de Deus é infinito.¹⁷⁵

¹⁶⁹ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 395-406. As obras cusanas também podem ser acessadas no site da American Cusanus Society: www.americancusanussociety.org.

¹⁷⁰ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 23.

¹⁷¹ TEIXEIRA, L., Nicolau de Cusa, p. 23.

¹⁷² KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 7.

¹⁷³ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 398.

¹⁷⁴ ANDRÉ, J. M., Introdução, p. 7.

¹⁷⁵ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 398.

De docta ignorantia foi escrita quando Nicolau de Cusa retornava de sua missão a Constantinopla, designada pelo Papa Eugênio IV, cujo propósito era trazer a paz entre a Igreja romana e a Igreja do Oriente.¹⁷⁶ Relata Nicolau de Cusa: “retornando da Grécia por mar – creio, por causa de um dom do alto, do Pai das luzes, do qual vem toda dádiva – fui levado a abraçar incondicionalmente o incompreensível na douta ignorância”.¹⁷⁷

Ainda na obra *De docta ignorantia*, Nicolau, como disse Konder, antecipou-se a Copérnio e a Kepler, defendendo a esfericidade e mobilidade da terra. Copérnio e Kepler, provavelmente, leram a obra cusana.¹⁷⁸ Nicolau de Cusa escreveu: “O que já foi dito os antigos não o atingiram, por lhes faltar a douta ignorância. A nós já ficou claro que esta terra de fato se move. A figura da terra é, pois, nobre e esférica e seu movimento é circular”.¹⁷⁹ Acreditava na revolução da Terra em torno do Sol.¹⁸⁰ Em *coniecturis*, desenvolveu a conjectura da metafísica de matriz neoplatônica em torno da ideia de unidade.¹⁸¹

Nicolau de Cusa escreveu, em 1444, *De Deo abscondito*; em 1445, *De quaerendo Deum* e *De filiatione Dei*. As três obras constituem uma trilogia, com o desenvolvimento do tema da busca intelectual de Deus. Ainda em 1444, elaborou a obra *De coniecturi*, sobre a busca da verdade pelo homem. Depois, elaborou uma pequena obra em 1446, *De dato Patris luminum*. É um comentário da epístola de Tiago.¹⁸² Em 1447, elaborou *De genesi*. É uma interpretação do livro de Gênesis.¹⁸³ Em 1449, Nicolau escreveu sua *Apologia Doctae ignorantiae*, em respostas às críticas que recebeu em sua obra *De docta ignorantia*.¹⁸⁴

Em seguida, produziu em 1450 - *De mente*. Ela atesta sobre conhecer a Deus por meio de sua Palavra, o verdadeiro conhecimento.¹⁸⁵ Uma mente circunscrita pelos limites que naturalmente lhes são impostos. Limites para conhecer a Deus na sua incomparabilidade.¹⁸⁶ Ainda, em 1450, produziu as obras *Idiota de sapientia* e *De staticis experimentis*, onde defende que a verdadeira sabedoria não está nos

¹⁷⁶ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 16.

¹⁷⁷ NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 226.

¹⁷⁸ KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 11.

¹⁷⁹ NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 155-156.

¹⁸⁰ BETT, H., Nicolau de Cusa, p. 417.

¹⁸¹ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 399.

¹⁸² COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 400.

¹⁸³ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 400.

¹⁸⁴ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 401.

¹⁸⁵ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 400.

¹⁸⁶ KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 10.

livros dos homens, mas no livro de Deus. Também, em 1450, produziu *De geometricis transmutationibus, De Arithmetiis complementis e De quadratura circuli*, de caráter matemático.¹⁸⁷

No ano de 1452, escreveu *Coniectura de ultimis diebus*. Um texto escatológico que trata do julgamento final.¹⁸⁸ Nessa obra, Nicolau de Cusa prevê o julgamento final do mundo e a vinda de Cristo, em algum momento entre 1700 e 1734, embora reconheça que não tem certeza disso. Ele escreveu:

Assim, desta maneira, pode-se esperar que a ressurreição da Igreja ocorra triunfantemente e pela graça de Deus, após a expulsão do Anticristo no trigésimo quarto ano do jubileu, contando a partir da ressurreição de Cristo. E esta ressurreição da Igreja ocorrerá depois de 1700 d.C. mas antes do ano de 1734. Depois disso, a ascensão da Igreja ocorrerá, com Cristo o Esposo vindo em julgamento. Mas ninguém saberá quando Ele virá.¹⁸⁹

Hopkins, ao traduzir essa obra cusana e fazer comentários sobre a mesma, esclareceu que textos dessa natureza faziam parte do contexto histórico e religioso de Nicolau de Cusa. Obras que procuravam predizer o fim do mundo, geralmente baseadas em livros bíblicos como Ezequiel e Daniel.¹⁹⁰ Delumeau explica que as pregações sobre o Juízo Final, na Idade Média, eram comuns. Acontecimentos como, por exemplo, o Grande Cisma, pestilências, guerra dos Cem Anos entre a França e a Inglaterra, o avanço dos turcos, que cominou na queda de Constantinopla, e a tensão entre o poder espiritual e o poder temporal, contribuíram para a expectativa do final do mundo entre os medievais. O povo convivia com o medo apocalíptico.¹⁹¹

Em 1453, produziu *De mathematicis complementis*, também de caráter matemático,¹⁹² e *De visione Dei*, de caráter teológico-místico, uma de suas principais obras.¹⁹³ A obra foi escrita e endereçada aos ocupantes do mosteiro Tegernsee, como é especificado por Nicolau: “Tratado sobre a visão de Deus do Senhor Nicolau de Cusa, Padre reverendíssimo em Cristo, Presbítero, Cardeal de S. Pedro ad vincula e Bispo de Bressanone, ao Abade e aos irmãos de Tegernsee”.¹⁹⁴

¹⁸⁷ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 403.

¹⁸⁸ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 401.

¹⁸⁹ NICOLAU DE CUSA., *Coniectura de ultimis diebus*, p. 5. Uma tradução livre do inglês.

¹⁹⁰ HOPKINS, J. Introdução, p. 2.

¹⁹¹ DELUMEAU, J., *História do medo no Ocidente 1300-1800*, p. 323-326.

¹⁹² COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 403.

¹⁹³ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 401.

¹⁹⁴ NICOLAU DE CUSA., *A Visão de Deus*, p. 133.

A obra buscava resolver uma querela que surgiu entre os irmãos do mosteiro sobre a forma de alcançar a Deus, se pelo intelecto ou pela afetividade. Para Nicolau de Cusa, ambas as coisas são necessárias. Ele argumenta ainda que o amor de Deus alcança a todas as pessoas.

Ainda, em 1453, escreveu *De pace fidei*, de característica ecumênica, que objetivava dialogar sobre a busca da paz com outras religiões, como, por exemplo, o Islamismo.¹⁹⁵ Além da busca por uma convivência harmoniosa com as demais religiões, o que levou Nicolau de Cusa a escrever a obra *De pace fidei* foram as notícias que chegavam das perseguições e guerras ocorridas, logo após a queda de Constantinopla. Na obra, Nicolau defende que o entendimento de fé e divindade estão pressupostos nas religiões, independentemente da forma pela qual se expressam ou por quais nomes assumem.

Nicolau de Cusa era inclinado à paz religiosa. E, em busca dessa paz e da unidade, ele cunhou a célebre fórmula: *una religio in rituum varietate*,¹⁹⁶ que objetivava a tolerância religiosa, buscava a concordância na adversidade.

Em 1458, elaborou duas obras: *De beryllo*, onde ele defendeu a ideia central da coincidência dos contrários em Deus, os opostos se atraem; e *De mathematica perfectione*, de caráter matemático.¹⁹⁷ Em 1459, elaborou a obra *De principio*, que versa sobre o conhecer (o princípio de todas as coisas) e o buscar a Deus.¹⁹⁸ Em 1460, elaborou *De possess.* Nela, o autor concebe Deus como coincidência da possibilidade e da atualidade. Contrariamente ao que acontece com as criaturas, Deus é tudo o que pode ser.¹⁹⁹

Em 1461, Nicolau de Cusa escreveu *Cribratio Alchorani*, também de teor ecumênico. Nicolau busca o diálogo com o Islã e defende que é possível encontrar, no Alcorão, a verdade cristã.²⁰⁰ Não lhe interessava renegar os muçulmanos, mas atraí-los ao Evangelho. Lembrando que, na Idade Média, as tensões entre a Igreja e os muçulmanos que estiveram por centenas de anos na Península Ibérica eram visíveis. Tensões que se agravaram com as cruzadas a partir do século XI.²⁰¹

¹⁹⁵ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 404.

¹⁹⁶ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 405.

¹⁹⁷ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 403.

¹⁹⁸ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 402.

¹⁹⁹ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 402.

²⁰⁰ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 406.

²⁰¹ CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 178-179.

Em 1462, elaborou *De non aliud*, onde argumentou que Deus transcende às criaturas, contudo não se opõe a elas.²⁰² E, finalmente, em 1463, perto de sua morte, pois ele morreu em 1464, escreveu as obras: *De venatione sapientiae*, de teor filosófico contemplativo, uma espécie de resumo de todo o seu pensamento; e *De ludo globi*, onde trata sobre o homem que procura alcançar Deus, um pequeno homem, buscando o Deus máximo; *Compendium* e *De ápice theoriae*.²⁰³

2.7. Conclusão do capítulo

Neste segundo capítulo, buscou-se apresentar Nicolau de Cusa. Fazer uma breve análise de suas origens, formação acadêmica e influências, sua participação no Concílio de Basileia, sua relação com a Igreja, o contexto histórico no qual estava inserido e sobre suas principais obras literárias.

Observou-se que Nicolau de Cusa nasceu em uma família humilde na Alemanha. Posteriormente, possivelmente teve contato com a comunidade dos Irmãos da Vida Comum. Depois estudou nas universidades de Heidelberg, Pádua e Colônia, onde cursou teologia e recebeu as influências da filosofia platônica e aristotélica, do humanismo, além do gosto por outras áreas do conhecimento, como, por exemplo, a matemática e astronomia.

Teve destaque no Concílio de Basileia por, inicialmente, juntar-se à tese do conciliarismo, a qual buscava a descentralização do poder papal. Como demonstrado, sua relação com os conciliaristas não foi bem recebida, o que o fez, posteriormente, renunciar suas ideias conciliaristas e afirmar a centralização do poder papal. Observou-se que Nicolau de Cusa buscava, na verdade, a concordância, a unidade na Igreja por meio de sua diversidade.

A busca de Nicolau de Cusa pela unidade da cristandade ficou evidenciada, por exemplo, na sua atuação ministerial, como diplomata enviado pelos papas em algumas missões, por exemplo, quando ele esteve no Oriente, cuja missão era reaproximar a Igreja romana da Igreja oriental. Daí pode-se constatar que Nicolau de Cusa tinha propensão para a paz, a conciliação, a unidade e o diálogo, mesmo

²⁰² COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 402-403.

²⁰³ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 402-403.

vivendo em um contexto histórico e cultural com suas mutações, transformações e conturbações.

Suas obras literárias sobre várias áreas de saberes, como Matemática, Filosofia, Teologia e Astronomia, demonstram esse objetivo e preocupação do cusano sobre o buscar e conhecer a Deus, mas também de buscar e conhecer o próximo por meio do diálogo e da compreensão do outro. Suas obras refletem a sua formação intelectual, formação religiosa e sua tendência para o diálogo e compreensão religiosa.

No próximo capítulo, pretende-se discorrer sobre a espiritualidade na Idade Média entre os séculos XII-XV, com o propósito de demonstrar que a espiritualidade formada nesse tempo contribuiu mais ainda para aquilo que Nicolau de Cusa já demonstrava, desde o início na sua vida: uma espiritualidade aberta, diversificada, persistente, dialógica e integradora. É essa espiritualidade que norteará toda a sua vida e que interessa para o presente trabalho.

3

A espiritualidade no medievo nos séculos XII-XV

Pode-se perceber que as transformações ocorridas na Baixa Idade Média, na verdade, vinham ocorrendo desde o século XII na sociedade e na Igreja. No campo da espiritualidade, movimentos, grupos e personagens vinham buscando uma nova forma de entender a fé e de cultuar o divino. Procuravam-se reformas que pudessem atender aos anseios sociais e espirituais, que pudessem inserir a Igreja na realidade do mundo, como proposta não de condenação do mundo “pagão”, mas de salvação.

Já na Baixa Idade Média, Le Goff afirma que era uma “época de um díptico medieval que, na primeira fase, mostra a prodigiosa evolução da cristandade entre o ano mil e o século XII e, na segunda, representa os tempos transitórios”.²⁰⁴ Tempos de mudanças e difíceis para a Igreja, como descreve Barros: “De fato, especialmente os séculos XIV e XV, serão ricos em heresias e comportamentos heréticos, em cismas e ameaças de cisões internas no corpo eclesiástico, em insubordinações várias contra a autoridade papal”.²⁰⁵

No mesmo século XV, em cuja primeira metade viveu Nicolau de Cusa, no mundo, surgiram figuras como Joana d’Arc e João Gutenberg, Tomás de Kempis e Nicolau Maquiavel, Jerônimo Savonarola e Lourenço de Médicis, Inácio de Loyola e Martinho Lutero. Como já observado, o movimento conciliarista teve a tendência para um poder pontifício e curial descentralizador, enquanto a dissolução da escolástica, o desenvolvimento da mística e o humanismo ganhavam notoriedade.²⁰⁶

Sem dúvida que a queda de Constantinopla e o temor que isso causou no Ocidente causaram grandes impactos na sociedade. Do ponto de vista econômico, a transição do escambo, ainda em uso, para a economia monetária representava uma novidade. O deslocamento de pessoas para as cidades permitiu mudanças econômicas e culturais. Sem dizer que as universidades, que nasciam, elevavam o nível cultural dos países.²⁰⁷

No segundo capítulo deste trabalho, o objetivo foi discorrer sobre as origens de Nicolau de Cusa, a sua formação, o seu ministério, o seu contexto histórico, as

²⁰⁴ LE GOFF, J., O homem medieval, p. 9.

²⁰⁵ BARROS, J. D. A., Papas, imperadores e hereges, p. 98-99.

²⁰⁶ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 388.

²⁰⁷ ULLMANN, A. R., Introdução, p. 11.

suas obras, além de apontar as influências exercidas sobre ele. Neste terceiro capítulo, o objetivo é descrever a espiritualidade cristã no medievo, entre os séculos XII e XV, com o propósito de demonstrar que a espiritualidade no século XV, no qual viveu Nicolau de Cusa, foi resultado de um processo de transformações ocorridas na sociedade e na espiritualidade cristã vinda desde o século XII. É perceptível que a espiritualidade do século XV caracterizou-se por ideias inovadoras, questionadoras, oriundas desde o século XII.

Observa-se que, a partir do século XII, houve uma virada na espiritualidade do medievo, como bem destacou Benke, ao afirmar que novos caminhos para a espiritualidade cristã foram abertos, por exemplo, com os movimentos religiosos leigos como as cruzadas, o eremitismo, as irmandades locais e o cuidado aos doentes. Esses movimentos possibilitavam que os leigos também expressassem a sua fé. Pois, antes, se alguém desejasse “levar uma vida religiosa mais intensa praticamente só tinha a possibilidade de ingressar num mosteiro, ou de entrar em contato com uma comunidade monástica”.²⁰⁸

Neste terceiro capítulo, especificamente, procurar-se-á demonstrar que a espiritualidade cristã, entre os séculos XII e XV, foi marcada por movimentos e fatores como: a Espiritualidade Eremita, a Mística, as Ordens Mendicantes, o Movimento Humanista-Renascentista, a Espiritualidade Humanista-Renascentista. Uma espiritualidade que buscava integrar o homem ao Divino, à Criação, ao Universo, às Artes, ao Corpo, à Filosofia, à Teologia e à Ciência. Pois, será essa espiritualidade diversificada, mas integradora, agregadora, que influenciará a espiritualidade de Nicolau de Cusa.

3.1. O eremitismo

Os eremitas, a partir do século XII, mostraram-se diferentes do eremitismo dos períodos iniciais da Igreja, cuja característica era o isolamento do mundo com suas atrações e tentações. Esse novo eremitismo se mostra mais aberto ao mundo e disposto a contribuir na solução de seus problemas nas mais diversas áreas da vida e da Igreja. Busca uma espiritualidade mais integradora.

²⁰⁸ BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 109.

Para Vauchez, a palavra *spiritualistas*, que se encontra por vezes nos textos filosóficos, a partir do século XII, não tem conteúdo especificamente religioso. Mostra apenas a qualidade daquilo que é espiritual, ou seja, independentemente da matéria. Ainda conforme Vauchez, o que se pode perceber é que a espiritualidade é um conceito moderno, utilizado somente a partir do século XIX. Sendo que para a maioria dos autores, ela denota a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, que conduz, pela mística, à instauração de relações pessoais com Deus.²⁰⁹

Geralmente, quando se fala dos eremitas, o que vem à mente são pessoas que se isolam do mundo com suas atrações e buscam uma vida de contemplação, de experiência com o divino, morando em florestas, cavernas, grutas e em desertos. São homens que buscam a santidade fora do mundo com seus problemas e desafios, estão preocupados com a própria salvação. Entendem que a solidão conduz à santidade. Fogem dos processos de transformações, como se o novo fosse uma ameaça à fé cristã.

De fato, conforme Vauchez, desde a Alta Idade Média, homens se retiravam para as florestas, bosques e desertos para levar uma vida religiosa na solidão e no nomadismo. No geral, os eremitas eram poucos e não chegaram a exercer grandes influências sobre seus contemporâneos. A partir do século XII, o eremitismo virou um fenômeno da vida religiosa medieval, como alternativa à vida nos mosteiros.²¹⁰ Buscava-se desprender da clausura da vida monástica, para uma experiência de espiritualidade mais natural.

Porém, o eremitismo, a partir do século XII, mas especialmente a partir do século XIII, apresentou-se como uma nova proposta de espiritualidade. Os eremitas desse período, por mais que guardassem estereótipos do antigo movimento, interagem com o mundo e seus desafios.²¹¹ Viveu-se uma espiritualidade mais aberta ao novo, às transformações e às inovações de sua época. Por esta razão, esse novo eremitismo é incluído no presente trabalho, como expressão da espiritualidade que marcará a Baixa Idade Média.

O eremitismo, a partir do século XII, tinha, como ideário de vida, o retorno às fontes evangélicas e apostólicas. Embora vivessem em grutas, em cavernas, e

²⁰⁹ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 7.

²¹⁰ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 78.

²¹¹ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 78-79.

procurassem comer apenas legumes e verduras, evitavam o vinho e a carne, mantendo sempre a vigilância contra a tentação dos demônios, levavam uma vida bem ativa em suas comunidades, e não buscavam apenas a vida contemplativa e retirada dos mosteiros. Inclusive, os eremitas desse período tinham alguns discípulos que o seguiam. Não era, portanto, uma fuga total do mundo. “Se os eremitas fugiam do mundo, nem por isso se tornaram indiferentes aos homens. Sua mobilidade e sua liberdade lhes permitiam exercer um apostolado muito variado, indo da assistência aos viajantes à pregação popular”.²¹²

O que chama a atenção no eremitismo dessa época é que, embora mantenha costumes do passado, como, por exemplo, o uso de roupas características, a vida ascética em alguns aspectos como na comida, o aspecto de vida rude das cavernas e grutas, busca, ao mesmo tempo, distanciar-se daquela espiritualidade de outrora, meramente isolacionista e exclusivista. Nesse novo momento, os eremitas estão muito mais preocupados com as necessidades do mundo, em partilhar a sua espiritualidade com o outro. Demonstra-se uma espiritualidade mais inclusiva, que vai ao outro, acolhedora e mais livre na forma de se relacionar com Deus.

São mudanças que, ao longo do tempo, vão ocorrendo e que culminarão na espiritualidade humanista-renascentista do século XV. É um processo do qual Nicolau de Cusa vai se beneficiar em sua espiritualidade. Dessa forma, percebe-se, portanto, que a mentalidade espiritual no contexto cusano foi fruto de transformações ocorridas desde o século XI. Portanto, pode-se dizer que esse novo movimento eremita contribuiu para uma espiritualidade aberta, livre, questionadora, integradora e atenta à realidade e necessidades do mundo. Características tão marcantes da espiritualidade humanista-renascentista do século XV.

Em resumo, podem-se destacar duas características novas desse eremitismo. A primeira é a inserção nos problemas do mundo. “Não estavam, pois, unicamente preocupados com a salvação das suas próprias almas. Eles se voltaram para os outros e principalmente para os mais pobres”.²¹³ A segunda é o fato de que se buscou retornar às fontes originais: a vida de Jesus e a vida dos apóstolos, não como forma de se isolar do mundo, mas para contribuir com o mesmo. Lembrando que

²¹² VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 79.

²¹³ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 79.

uma das características da espiritualidade humanista-renascentista no século XV foi o retorno às fontes.

3.2. As ordens mendicantes

As ordens mendicantes, assim como o novo movimento dos eremitas, também tiveram sua parcela de contribuição na nova espiritualidade medieval dos séculos XII-XV. É visível que elas ajudaram a formatar a espiritualidade cristã que se pode observar no século XV, de características marcantes e inovadoras. Marcada pela inclusão do outro, pela compreensão do diferente, pelo desejo de descortinar o infinito, marcada pelo humanismo. Mesmo diante dos problemas que as ordens mendicantes tiveram que enfrentar com suas dificuldades, suas polêmicas, contudo, foram motivadas pelo ideário de vida mais revolucionário, marca da espiritualidade do final da Idade Média.

Mondoni, comentando sobre o ambiente do século XIII, período em que surgiram ordens mendicantes, e sobre o que em parte teria contribuído para o aparecimento das mesmas, diz que “o fluxo de riqueza gerou certo materialismo prático e, como reação, a aspiração à pobreza evangélica, que em vários casos acabou por opor-se à hierarquia eclesiástica, dando origem às seitas heréticas”.²¹⁴

Como acentuou Benke, o seguimento ao Cristo pobre foi um fenômeno de homens e mulheres de diferentes classes, voluntariamente. Foram chamados de pobres de Cristo. Na sua grande maioria, como leigos, buscavam se diferenciar da tradicional vida monástica que, até então, era muito comum. As ordens buscavam, de forma inusitada, seguir o Jesus pobre. Isso se dava, em parte, como um reflexo religioso diante das transformações sociais, como: “desmantelamento do mundo feudal, surgimento da burguesia, formação da cultura cidadina, nova riqueza e nova pobreza com novas contraposições sociais”.²¹⁵

De fato, no início do século XII com a sociedade medieval europeia em ebulição, como as comunas que buscavam independência, a burguesia adquiria mais poder político, o comércio se desenvolvia e oferecia a melhora no teor da vida,

²¹⁴ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 74.

²¹⁵ BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 87.

as artes e a vida intelectual afluavam-se, o ambiente para a formação e atuação das ordens mendicantes, estava preparado.²¹⁶

As ordens, de certa forma, fazem parte da reforma que a Igreja vinha enfrentando desde o século XI com a reforma gregoriana, numa tentativa de melhoramento da Igreja. De certo modo, as reformas são, conforme Le Goff, “uma resposta à evolução do mundo, um esforço de adaptação às mudanças que surgem fora dela”.²¹⁷ Os religiosos, ao contrário de buscarem o isolamento na clausura do mosteiro, partilhavam a vida de seus contemporâneos, inseriam-se no mundo pelo fato de ele ser o espelho do além e por seu valor imanente.²¹⁸

E, quase sempre, buscavam o retorno às fontes neotestamentárias, ou à regra original de São Bento. No geral, procuravam uma vida simples, o trabalho manual, rejeição às riquezas e a atuação não apenas entre os muros dos mosteiros. Eram formadas por clérigos e leigos.²¹⁹ Apenas para efeito de exemplificação, ressaltar-se-ão a Ordem Dominicana e a Ordem Franciscana, como referências gerais dessa nova forma de espiritualidade na Baixa Idade Média, pois, como frisou Graef:

O acontecimento religioso mais importante do século XIII foi a fundação das ordens mendicantes de dominicanos e franciscanos, que tiveram uma imensa influência na doutrina e nas experiências místicas. Aos dominicanos se lhes deve, sobretudo, o desenvolvimento da chamada mística especulativa. Os franciscanos se caracterizaram por uma espiritualidade mais afetiva.²²⁰

É interessante perceber que, no século XV, Nicolau de Cusa escreveu a sua obra *De visione Dei*, como visto, exatamente para resolver a querela entre os monges do mosteiro de Tegernsee, na Alemanha, que discutiam sobre a validade da espiritualidade especulativa e afetiva. Nicolau vai dizer que ambas são necessárias e importantes para a experiência do sagrado.

Domingos (1170-1221), nascido em Castela, fundou, em 1215, em Toulouse, uma comunidade de padres com dedicação à pregação, ao ensino e à conversão dos cátaros. A nova ordem adotou a regra de Santo Agostinho, com adaptação para a pregação e a pobreza. Com o objetivo de combater as heresias, os dominicanos prezavam pelos estudos e à busca da verdade. Essa tentativa de junção entre o

²¹⁶ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 74.

²¹⁷ LE GOFF, J., São Francisco de Assis, p. 28.

²¹⁸ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 74-75.

²¹⁹ LE GOFF, J., São Francisco de Assis, p. 28, 30.

²²⁰ GRAEF, H., História de la mística, p. 207. Uma tradução livre do espanhol.

intelecto e a piedade foi perseguida, posteriormente, por São Tomás de Aquino, talvez o grande nome dominicano na Idade Média.²²¹

Francisco (1182-1226), filho de mercador da cidade de Assis, converteu-se ao cristianismo no início do século XIII, sendo, posteriormente, adepto do ideário de pobreza de Cristo. Com o seu entusiasmo pela vida de renúncia e pregação itinerante, logo atraiu para si muitos seguidores, os quais viram nele um arauto de Cristo.²²² Para Benke, “Francisco caracteriza de forma acertada uma das mais fascinantes figuras da Igreja, ou até mesmo da humanidade como um todo. Francisco é a simples imitação da vida de Jesus”.²²³

Os Irmãos Menores, como ficou conhecida a comunidade franciscana, depois de seu reconhecimento pelo Papa Inocêncio III, tinha como característica: ter uma vida pobre e itinerante a exemplo de Cristo e seus apóstolos, e de prestação de serviços.²²⁴ Sem entrar no mérito das polémicas que seu estilo e ensinamentos suscitaram, por não ser o objetivo aqui, o fato é que a Ordem Franciscana, segundo Vauchez, “rompia, discreta mas profundamente, o laço estreito que existia então entre o estado religioso e a condição senhorial”.²²⁵

Benke informa que a maneira como a Igreja se apresentava, com ares de poder e riqueza, suscitavam rejeição e tentativas de reformá-la. Aqueles que acusavam o clero de mundanismo, buscavam uma vida simples, ascética e condizente com o Jesus pobre, mas humanizado, que fora seguido pelos apóstolos. No fundo, queriam, de forma muito sincera, imitar o Cristo. Para tanto, estavam, inclusive, dispostos a saírem das estruturas eclesiais e civis, se fosse necessário.²²⁶

É preciso considerar que muitos clérigos eram donos de grandes propriedades e bens, inclusive a Igreja. Evidentemente, Francisco causou certo desconforto com o seu ideário de pobreza. Também é de se imaginar que “igualmente revolucionária era para a época a concepção de uma ordem na qual os clérigos e leigos estivessem reunidos em pé de igualdade”.²²⁷ Sem falar que a usura, no século XIII, era vista

²²¹ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 76.

²²² VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 126.

²²³ BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 91.

²²⁴ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 127.

²²⁵ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 127.

²²⁶ BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 89.

²²⁷ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 128.

como um monstro devorador da boa conduta.²²⁸ Em um mundo que se mostrava desigual, hierarquizado e em conflito, Francisco procurou fazer a diferença.

Para Le Goff, o ideário de pobreza adotado por São Francisco de Assis tem, para além de sua devoção, relação com o ambiente socioeconômico de seu tempo. Ao mesmo tempo que iniciava um processo de crescimento de urbanização e econômico, os desafios, as instabilidades e as mazelas começaram também a fazerem parte dessa nova sociedade, como, por exemplo, a violência, a desigualdade social e econômica. São fatores que, ainda que não tenham sido determinadores para o ideário franciscano, contribuíram para o desenvolvimento ministerial da Ordem.²²⁹

A vida de Francisco significou uma reação religiosa contra os perigos e males da cultura urbana: a primazia do humano sobre o institucional, o desprezo das riquezas que coisificam o ser humano, o valor do simples e natural em face do artificialismo das necessidades de consumo, o despojamento de todo prestígio e toda hipocrisia para se voltar à verdade original, o amor à pobreza como fonte de liberdade interior, o amor a todo ser vivo, a paz entendida como amor positivo e universal a todos os irmãos. Francisco foi uma das pessoas mais abertas às alegrias da vida: cantou e exaltou todas as criaturas como transparência da glória e do amor de Deus.²³⁰

É nesse contexto italiano de transformações, que Francisco se apresentou com ideias consideradas inovadoras, modernas. Mesmo que ele não tenha trazido para o seu século a modernidade, pois nasceu e cresceu numa Itália que já se mostrava progressista, não se pode negar que suas ideias trouxeram impactos à espiritualidade de sua época. Como disse Le Goff, “se São Francisco foi moderno, é porque seu século o era”.²³¹ Logicamente, isso não tira os méritos de Francisco; apenas demonstra que ele também foi influenciado pelas transformações de seu tempo. Ele veio a falecer em 1226, em Assis, e já em 1228 foi declarado santo.²³²

3.3. Os místicos e as místicas

A mística, como expressão da espiritualidade cristã, marcou a Idade Média. Conforme Troch, o período medieval, entre os séculos XII e XV, envolveu-se em

²²⁸ LE GOFF, J., A bolsa e a vida, p. 13.

²²⁹ LE GOFF, J., São Francisco de Assis, p. 23-26.

²³⁰ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 75.

²³¹ LE GOFF, J., São Francisco de Assis, p. 105.

²³² BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 91.

grande efervescência de experiências espirituais, havendo atuações de mulheres como Marguerite Porete, Catarina de Siena e também de notáveis homens: Ruysbroeck, Eckhart.²³³

Em especial, a mística feminina teve grande destaque entre os séculos XII e XV. Trata-se de um fenômeno em toda a Europa, como, por exemplo, na Bélgica e Países Baixos, as beguinas e cistercienses. No sudoeste da Alemanha, as dominicanas. Na Saxônia, o mosteiro Helfta. No norte da Itália, Rosa de Viterbo e Margarida de Cortona. Na França, Marguerite Porete e, na Inglaterra, Juliana de Norwich e Margery Kempe.²³⁴

Numa tentativa de voltar ao evangelho e à vida apostólica, características que pareciam ter sido renegadas nos séculos XII-XIII pela espiritualidade mais racional-filosófica, buscaram o retorno ao Evangelho de Cristo. Para os místicos, como disse Gilson, “o caminho que conduz a verdade é Cristo e o grande ensinamento de Cristo é a humildade”.²³⁵ A busca por uma espiritualidade mais desprendida, regida pelas normas monásticas ou clericais. Uma forma de se aproximar de Deus de maneira mais independente e mantendo a humildade como a virtude a ser perseguida.

Na verdade, o que se pode perceber, conforme Cairns, é que uma vida espiritual fervorosa, à volta ao misticismo em momentos em que a Igreja descamba para o formalismo, ou com práticas incompatíveis com os ensinamentos das Sagradas Escrituras, demonstra o desejo do coração humano de entrar em contato direto com Deus.²³⁶ Perseguiu-se o ideal de vida mais prático. Em parte, foi isso que os místicos e as místicas da Baixa Idade Média procuraram fazer diante da suposta frieza e da racionalidade escolástica em relação à fé.²³⁷

Além da perseguição do modo de vida mais prático e menos burocrático, observa-se também, conforme Vauchez, que, durante o final do século XIII e início do século XIV, a mística enquanto experiência de espiritualidade cristã sofreu uma modificação, especialmente observada na mística Renânia dos Países Baixos. Outrora uma mística em progressão da alma para Deus, por meio de etapas, que

²³³ TROCH, L., *Mística feminina na Idade Média*, p. 2-3.

²³⁴ BENKE, C., *Breve história da espiritualidade cristã*, p. 102-103.

²³⁵ GILSON, E., *A filosofia na Idade Média*, p. 363.

²³⁶ CAIRNS, E. E., *O cristianismo através dos séculos*, p. 202.

²³⁷ É interessante perceber que, em vários momentos da história da Igreja, surgiram pessoas, movimentos, grupos com uma espiritualidade mais carismática sob o argumento de renovar, reavivar a fé da Igreja. Parece que o ser humano tem sede de uma espiritualidade mais íntima, mais perto de Deus e menos regulamentada. Parece que o misticismo medieval, não foge a essa tendência.

através da ascese, da meditação, chegava-se à contemplação. Agora, não se trata mais de ir até Deus, mas de abandonar-se nele por um esforço da vontade ou por uma prática intensa das virtudes.²³⁸

Sobre a influência da mística na espiritualidade cristã da Baixa Idade Média, faz-se necessários destacar, por exemplo, o movimento das Beguinhas e Begardos, que se apresentou como uma nova forma de vida religiosa e criativa no século XIII.²³⁹ De fato, uma das características mais originais da espiritualidade ocidental medieval, a partir do século XIII, é o espaço ocupado por mulheres. O que, de certa, maneira é algo novo, uma vez que a tendência era enxergar a mulher como ser frágil e causadora dos males da humanidade, uma espécie de síndrome de Eva.²⁴⁰

Conforme Duby, era melhor manter a mulher sob a tutela dos homens, para que estes não incorressem na queda, assim como Adão, que foi desafiado por Eva em sua liderança.²⁴¹ Ao que parece, muitas mulheres buscaram romper com essa suposta maldição, ao se colocarem como transmissoras da espiritualidade divina como forma de transformação cristã e social. Para Troch, muitas mulheres levantavam sua voz, postulavam-se como profetisas e faziam asseverações teológicas. Buscavam uma maneira distinta da religião oriunda da teologia clássica.²⁴²

Essas mulheres, como as beguinhas e outras, “figuravam como semirreligiosas, numa espécie de meio termo. Não recebiam sua formação em uma universidade ou escola monástica”.²⁴³ Assim como as ordens mendicantes, procuravam o seguimento de Cristo, numa tentativa de se inserir na religiosidade medieval e, ao mesmo tempo, marcar uma nova espiritualidade cristã, mais independente e direta com Deus.

De acordo com Mariani, em sua tese de doutorado, as beguinagens começaram a aparecer no final do século XII e eram formadas por pequenas casas agrupadas.²⁴⁴ O grupo da Beguinhas, já no início do século XIII, formava uma comunidade sem votos. Viviam sob a direção de uma mestra, dedicavam-se à oração, ao trabalho manual, à caridade aos necessitados e ao ensino das crianças.

²³⁸ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 177.

²³⁹ MCGINN, B., Introdução, p. 2.

²⁴⁰ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 151.

²⁴¹ DUBY, J., As damas do século XII, p. 222.

²⁴² TROCH, L., Mística feminina na Idade Média, p. 3.

²⁴³ BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 107.

²⁴⁴ MARIANI, C. M. C. B., Marguerite Porete, teóloga do século XIII, p. 5.

Recebeu esse nome, talvez, por relação com as roupas de cor cinza, característica muito marcante do movimento. Espalhou-se pelos países da Bélgica, França e Alemanha.²⁴⁵

Da mesma forma, por volta de 1220, nos Países Baixos, surgiram os Begardos, comunidade masculina paralela e semelhante às Beguinas. Buscava o ideal de vida mais livre, desprendido, não tão ortodoxo na visão da Igreja: as Beguinas, por exemplo, não viveram sem perseguições.²⁴⁶

Assim como os Franciscanos produziram grandes nomes da mística medieval, como São Boaventura e Ramon Llull, os dominicanos também tiveram grandes nomes da mística, como, por exemplo, mestre Eckhart e Catarina de Siena.²⁴⁷ Destacam-se, também nesse período, Marguerite Porete e o alemão Tomás de Kempis, este agostiniano.

Marguerite Porete, uma mística medieval, que, segundo Mariani, nasceu na região do Condado de Hainaut, cidade dos Valenciennes, região do Reno e que, segundo consta, viveu entre a segunda metade do século XIII e início do século XIV. Ela teria sido uma beguina.²⁴⁸

O mestre Eckhart (1260-1327) é o dominicano a quem geralmente se atribui o papel de fundador do misticismo germânico. Foi um grande místico desse período e sua influência reverberou na espiritualidade medieval. Ele acreditava que o divino era real, pelo que o objetivo do cristão deveria ser a união espiritual com Deus pela fusão da essência humana na essência divina, no momento da experiência de êxtase. É como se a pessoa pudesse se tornar em Deus e Deus na pessoa. Como expressou Dourado:

Podemos indicar que Eckhart parte de uma ontologia do Nada como princípio de todo o real, que é a criação divina, para sustentar que também o homem busca esse Nada para se tornar uno com o divino, para atingir a mesma liberdade que o puro Deus possui, no fundo abismal de sua alma, onde resgata a centelha primordial de todas as coisas e se une com o Princípio.²⁴⁹

Evidentemente, suas ideias foram consideradas panteístas e condenadas por uma bula papal depois de sua morte. Para além de suas polêmicas, é preciso

²⁴⁵ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 77-78.

²⁴⁶ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 77-78.

²⁴⁷ GRAEF, H., História de la mística, p. 232.

²⁴⁸ MARIANI, C. M. C. B., Marguerite Porete, teóloga do século XIII, p. 5.

²⁴⁹ DOURADO, S. M., A alegria do desprendimento em Mestre Eckhart, p. 95-96.

reconhecer que seus ensinamentos apontavam para a necessidade do serviço cristão como fruto da unidade mística com Deus.²⁵⁰

Como já descrito, a discussão sobre o possível contato de Nicolau de Cusa com a comunidade dos Irmãos da Vida Comum, e a influência que ali teria recebido da mística do mestre Eckhart, pode ganhar proporções quando se observa que Nicolau de Cusa, assim como Eckhart, buscava uma espiritualidade mais livre e prática. De qualquer forma, ambos ensinavam uma união a Deus por meio da ascese. Um misturar-se ao divino. Por isso, ambos também foram acusados de panteístas. Mas como também já foi destacado, para Nicolau de Cusa, o misturar-se ao divino significa apenas a comunhão do homem com Deus e não a fusão dos dois.

Catarina de Sena (1347-1380) foi, sem dúvida, representante do misticismo latino. Acreditava que Deus lhe falava por meio de visões. Foi ela quem denunciou fortemente os erros e abusos dos clérigos e, inclusive, os pecados do papado. Dentre os seus feitos, ressalta-se o fato de que ela conseguiu que Gregório IX voltasse de Avignon para Roma, em 1377.²⁵¹ Suas visões aconteciam quase diariamente desde sua infância. Parece ter sido uma mulher de muitas orações. Sabe-se que fez parte da Ordem Terceira dos dominicanos. Além das penitências, buscou também se dedicar à caridade, como, por exemplo, o cuidado dos enfermos em hospitais.²⁵²

Tomás Hermerken de Kempis (1380-1471), um dos discípulos da comunidade dos Irmãos da Vida Comum, a quem se atribui o livro *A imitação de Cristo*, como já visto. Foi educado em Deventer, na Holanda, e entrou para o mosteiro agostiniano, sendo ordenado e depois assumindo a direção do mosteiro. Tomás de Kempis buscava em sua espiritualidade a praticidade da vida, apregoava a necessidade de um amor positivo por Cristo e do serviço a ele através de demonstrações práticas de humildade.²⁵³

Para ele, é melhor a humildade do que o saber orgulhoso, como ele mesmo disse: “Melhor é, por certo, o humilde camponês que serve a Deus, do que o filósofo soberbo que observa o curso dos astros, mas se descuida de si mesmo”.²⁵⁴ A ideia é que o “sofrimento de Jesus conduz ao seguimento do Cristo humilde. Rejeita-se

²⁵⁰ CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 203.

²⁵¹ CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 203.

²⁵² GRAEF, H., História de la mística, p. 250-252.

²⁵³ CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 204.

²⁵⁴ TOMÁS DE KEMPIS., Imitação de Cristo, p. 23.

todo tipo de religiosidade externa. O objetivo é conhecer Jesus por dentro”.²⁵⁵ Nesse sentido, Tomás de Kempis expressou: “Virá a ti Cristo para consolar-te, se lhe preparares no teu interior digna morada [...] A miúdo, ele visita o homem interior em doce entretenimento, suave consolação, grande paz e familiaridade”.²⁵⁶

Mas, como se pode definir a mística? Carvalho explica que:

No seu étimo, as palavras gregas, *místico* assim como *mistério*, significam *segredo*, *escondido*, *oculto*. Enquanto fenómeno, elas querem traduzir a ideia de um movimento em relação ao que supera a experiência sensível e também se inscreve no ideal de uma visão espiritual da totalidade dos existentes, a *theoria* ou contemplação.²⁵⁷

Essa *theoria* significa ver a matéria ou além dela. Embora a palavra mística não apareça nas Sagradas Escrituras, toda a tradição cristã atribui, seja por meio dos livros sagrados ou de seus adeptos, o sentido de transcendência infinita de Deus e de sua presença relacional na história.²⁵⁸

Ainda conforme Ronsi:

A origem do termo “mística”, na língua latina, vem da transcrição do termo grego *mystikós*, que significa mistérios (*ta mystica*). Com o advérbio *mystikós* (secretamente), se tem uma família de termos derivados do verbo *myein*, que significa a ação de fechar aplicada à boca e aos olhos, possuindo em comum realidades secretas, ocultas e misteriosas. Essa terminologia vem dos cultos dos gregos, não cristãos. O surgimento desse termo no vocábulo cristão, que não aparece no Novo Testamento e nem nos Padres Apostólicos, dá-se a partir do século III pelos padres do oriente cristão, como adjetivo.²⁵⁹

Contudo, mesmo o termo não sendo encontrado no Novo Testamento, isso não quer dizer que não se possa falar, por exemplo, de uma mística cristã. Apesar de sua pluralidade, Ronsi argumenta que “a partir de uma compreensão ampla do significado de “mística”, é possível encontrar no Novo Testamento a peculiaridade própria da mística cristã, visto que toda experiência mística no cristianismo tem sua origem na vida e experiência de Jesus Cristo”.²⁶⁰

²⁵⁵ BENKE, C., Breve história da espiritualidade cristã, p. 115.

²⁵⁶ TOMÁS DE KEMPIS., Imitação de Cristo, p. 81-82.

²⁵⁷ CARVALHO, M. S. D., Pseudo-Dionísio Areopagita, p. 78.

²⁵⁸ MACCISE, C., Mística, p. 307.

²⁵⁹ RONSI, F. D. Q., A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar, p. 61.

²⁶⁰ RONSI, F. D. Q., A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar, p. 68.

Conforme Bingemer, uma mística que se direciona pela via da alteridade do outro e que se importa com as coisas deste mundo, a exemplo de Jesus, como ela bem ressaltou: “Se a mística é união com o mistério divino, para o cristianismo – e também para as outras religiões - certamente esse divino não se encontra ‘fora’ das coisas deste mundo”.²⁶¹ Fora também uma característica da mística medieval. É nesse sentido que a experiência mística medieval marcou a espiritualidade cristã naquele período. Uma espiritualidade humanizada, dialógica e preocupada com o mundo, e não uma fuga dele.

Benke assim descreve a mística cristã: “é uma forma de manifestação da espiritualidade cristã. Tem seu fundamento último no fato de uma pessoa crente viver de forma totalmente voltada para Deus e estar aberta para ele”.²⁶² Vannini, define a mística como experiência do espírito na tentativa de compreender e relacionar-se diretamente com o divino.²⁶³ Pois, Deus é o “sujeito da mística e se deixa encontrar em todas as coisas”.²⁶⁴

Lima Vaz aponta três tipos de mística: a mística, havendo cultos de mistérios; a profética, que se constitui em torno da Palavra Revelada, ensinada e vivida; e a especulativa, associada ao pensamento filosófico voltado para o mistério do ser que tenta mergulhar em profundidades inefáveis.²⁶⁵

Para Heidegger, a mística do medievo cristão se influenciou fortemente pelo histórico-espiritual de Agostinho. Desse modo, até certo ponto, ocorreu a revitalização do pensamento teológico e da prática eclesial da religião, que se voltava aos motivos agostinianos.²⁶⁶ No entanto, para a Graef, é difícil definir adequadamente o termo mística, especialmente se incluir nele “não apenas a experiência cristã, mas também as outras experiências, visto que há, sem dúvida, uma verdadeira mística fora do cristianismo, ou pelo menos a aspiração a uma experiência genuína”.²⁶⁷

Bingemer descreve a experiência mística da seguinte forma:

A experiência mística pode ser considerada uma atitude do espírito orientada para a união com o Absoluto, pela qual o místico aspira ardentemente, e é geralmente

²⁶¹ BINGEMER, M. C. L., *Contemplação do mistério e prática da justiça*, p. 11.

²⁶² BENKE, C., *Breve história da espiritualidade cristã*, p. 102.

²⁶³ VANNINI, M., *Introdução à mística*, p. 7.

²⁶⁴ BINGEMER, M. C. L., *Contemplação do mistério e prática da justiça*, p. 11.

²⁶⁵ LIMA VAZ, H. C. D., *Mística e política*, p. 502.

²⁶⁶ HEIDEGGER, M., *Estudios sobre mística medieval*, p. 13.

²⁶⁷ GRAEF, H., *História de la mística*, p. 1.

caracterizada por uma série de elementos, incluindo a ilogicidade, a renúncia às paixões mundanas, o êxtase, a inefabilidade.²⁶⁸

Entretanto, de maneira geral, Troch explica que a mística se caracteriza por uma linguagem alegórica, outra de visões, “uma linguagem de poética, um modo de vida e espiritualidade, mas também por uma reformulação teológica da divindade”,²⁶⁹ com o desejo de unir-se à mesma. O caminho rumo à união começa a partir da autorreflexão. Conforme Costa, “o caminho da transcendência passava, segundo os místicos medievais, pela experiência interior”.²⁷⁰

A mística visa unir o homem a Deus. De acordo com Lima Vaz, ela se apresenta na esfera do sagrado, caracterizada pela anulação da distância entre sujeito e objeto. É a união na qual prevalece o aspecto participativo, com a ideia de misturar-se ao divino.²⁷¹ Em Nicolau de Cusa, infere-se que esse misturar-se significa apenas união com a deidade. Não se observa em Nicolau de Cusa a tentativa de fundir a criatura ao Criador. São distintos, mas que interagem.

3.4. O Movimento Humanista-Renascentista

O Renascimento europeu se manifestou com a reivindicação da nova proposta de mundo, com o qual Nicolau de Cusa se relacionou de forma espiritual por meio dos conceitos sobre o homem, a espiritualidade e a filosofia. Conforme Heller, o conceito de Renascimento significa um processo social total, expandindo-se da esfera social e econômica onde a estrutura elementar da sociedade foi afetada ao domínio da cultura cotidiana envolvendo a religião, a arte e a ciência.²⁷²

Para Delumeau, embora o termo Renascimento tenha sido aplicado pelos humanistas italianos, e Vesari, no sentido de uma ressurreição apenas das letras e das artes, o termo deve ser entendido muito além desses limites. Pois o Renascimento afetou áreas sociais, econômicas, intelectuais e espirituais. Por mais que se reconheça que o Renascimento europeu não tenha sido único na Idade Média, foi o mais influente.²⁷³

²⁶⁸ BINGEMER, M. C. L., *Mística e secularidade*, p. 852.

²⁶⁹ TROCH, L., *Mística feminina na Idade Média*, p. 3.

²⁷⁰ COSTA, R. D., *A transcendência acima da imanência*, p. 98.

²⁷¹ LIMA VAZ, H. C. D., *Mística e política*, p. 496.

²⁷² HELLER, A., *O homem do Renascimento*, p. 9.

²⁷³ DELUMEAU, J., *A civilização do Renascimento*, p. 19-20.

Comentando sobre a origem do humanismo, Burke explica que, no século XV, a palavra humanista teve a sua origem como calão estudantil que se referia ao professor universitário de humanidades ou *studia humanitatis*, cuja expressão era oriunda da cultura romana, que descrevia um programa acadêmico composto por cinco disciplinas: Gramática, Retórica, Poesia, Ética e História. O propósito era aperfeiçoar o homem e demonstrar a sua capacidade intelectual.²⁷⁴

Conforme Garin, a cultura humanista, que se desenvolveu nas cidades italianas entre os séculos XIV e XV, apresentou-se especialmente no campo das disciplinas morais, por um novo caminho em direção aos autores antigos. Fundamentou-se nos métodos educativos adotados nas escolas de gramática e de retórica; atuou na formação dos líderes, oferecendo-lhes técnicas políticas mais bem trabalhadas; elaborou programas, compôs tratados, definiu ideais. Buscou o sentido da vida e o espaço do homem na sociedade. Voltou-se a um passado com o qual se pretendia estabelecer uma continuidade de tradição, os livros de autores, dos quais todos se proclamavam herdeiros, contribuía para uma autoconsciência e para a formação de uma visão de sociedade.²⁷⁵

Entre o século XIV e o XVI, os humanistas, e com eles os artistas, os artesãos, os homens de ação, buscaram melhorar os caminhos já sem perspectiva da especulação medieval por novas exigências, novos impulsos, novos desafios; com perguntas que até aquela época haviam permanecido sem muita resposta, descortinavam-se novas e imprevisíveis possibilidades. De maneira inteiramente desconcertante, novas ideias e novas hipóteses floresceram. Magia e ciência, poesia e filosofia misturavam-se e auxiliavam-se, numa sociedade atravessada por inquietações religiosas e por exigências práticas de todo gênero.²⁷⁶

Pode-se dizer que o seu surgimento se deu, em parte, devido ao longo processo de transformações ocorridas na Baixa Idade Média, como já observado, no crescimento urbano, surgimento das universidades, transformações econômicas, melhoramento nas técnicas de produção, ênfase nas artes plásticas, anseios religiosos e espirituais.²⁷⁷ Como ressalta Rosa:

²⁷⁴ BURKE, P., O Renascimento, p. 25.

²⁷⁵ GARIN, E., Ciência e vida civil no Renascimento italiano, p. 10.

²⁷⁶ GARIN, E., Ciência e vida civil no Renascimento italiano, p. 11.

²⁷⁷ SEVCENKO, N., O Renascimento, p. 3.

As sementes lançadas na Idade Média, particularmente na fase de apogeu do feudalismo (séculos XI-XII), começariam a dar frutos nos séculos seguintes, bem como os importantes avanços ocorridos nos séculos XIII e XIV, nos diversos campos da atividade humana, seriam os germes das grandes transformações iniciadas em meados do século XV.²⁷⁸

Nunes, comentando sobre a educação no Renascimento e a influência humanística sobre a mesma, diz que o estudo linguístico teve grande participação na educação renascentista. Ele argumenta que o grego, que pouco tinha sido estudado na cultura medieval ocidental, ganhou o ânimo de vários humanistas que estavam entusiasmados com as maravilhas dos textos literários e filosóficos, como os de Homero e de Platão. Muito por influência de estudiosos bizantinos que haviam afluído para a Itália por ocasiões de concílios e, depois, por ocasião da queda de Constantinopla, esse contato entre os estudiosos ocidentais e orientais teria sido também uma causa que contribuiu para que o movimento humanista se espalhasse na cultura medieval.²⁷⁹

Goody diz que “iniciando com as primeiras luzes do século XIV, o Renascimento italiano, é visto com frequência como o momento decisivo no desenvolvimento da modernidade”.²⁸⁰ Movimento que influenciou as artes, a ciência, a economia e o modo de vida. Embora ele, Goody, não veja esse movimento como chave para a modernidade. “Não vejo o Renascimento italiano como a chave para a modernidade e para o capitalismo. Isso me parece uma afirmação de europeus com tendências teleológicas”.²⁸¹ Contudo, ele reconhece a sua importância e influência, quando diz: “Não há dúvida de que esse foi um movimento importante na história mundial”.²⁸²

Burke também chama a atenção para o cuidado que se deve ter com o conceito de Renascimento, a fim de que, com isso, não se entenda a Idade Média como um período de trevas, e que o Renascimento foi o único movimento capaz de ressuscitar a vida morta, parada e sem conhecimento filosófico e científico dos medievais. Pois foi esta a imagem que os humanistas projetaram e que muitos historiadores reverberaram ao longo do tempo.²⁸³ No entanto, para Burke, também não se pode

²⁷⁸ ROSA, C. A. P., História da ciência, p. 330.

²⁷⁹ NUNES, R. A. C., História da educação no Renascimento, p. 15.

²⁸⁰ GOODY, J., Renascimentos, p. 11.

²⁸¹ GOODY, J., Renascimentos, p. 11.

²⁸² GOODY, J., Renascimentos, p. 11.

²⁸³ BURKE, P., O Renascimento, p. 9-10.

negar que o Renascimento provocou mudanças e transformações na sociedade de seu tempo.²⁸⁴

Mesmo que seja preciso ter cautela, como observou Goody, ao falar do Renascimento apenas como um movimento europeu, se bem que na presente pesquisa o foco seja o Renascimento europeu, não se pode negar o alcance do mesmo. Como disse Olson, esse movimento foi uma profusão de humanismo, na qual os artistas assinavam as próprias obras e os escritores literários escreviam autobiografias e reverenciavam a criatividade, a liberdade, a cultura, a ênfase nas artes e ciências humanas e na incansável busca pelo novo tempo.²⁸⁵

Ainda que esse novo tempo fosse, conforme Franco Júnior, apenas uma remodelação quantitativa de bases e conceitos medievais,²⁸⁶ como também escreveu Garin: “existem certas analogias e mesmo certas influências”.²⁸⁷ Tanto Franco Júnior, quanto Garin, entendem que o Renascimento não foi um movimento que surgiu do acaso, ou de uma hora para outra, mas que suas bases estavam fincadas em períodos anteriores, que poderiam ser chamados também de renascimentos, como, por exemplo, o advento das Universidades.

Assim pensa Barros, quando assevera que não se pode negar que o humanismo renascentista emergiu no final da Idade Média como alternativa e resposta aos novos tempos que se vislumbravam, mas que não se colocou radicalmente ou rompeu totalmente com a mentalidade e cultura medieval de séculos anteriores. Assim como o misticismo, o humanismo não caiu como um raio de surpresa sobre a sociedade medieval. Ambos se assentaram sobre movimentos que o renunciaram, ainda que muitos humanistas se viram a seu tempo como rompedores do passado. O que parece contraditório, uma vez que vários humanistas continuavam se formando em universidades, cujos métodos eram tão questionados por eles.²⁸⁸

Nessa percepção, González também argumenta que não é verdade, “portanto, que o Renascimento tenha descoberto a beleza da criação, supostamente esquecida pelo homem medieval. Pelo contrário: a arte renascentista, inspirada em parte na

²⁸⁴ BURKE, P., O Renascimento, p. 17.

²⁸⁵ OLSON, R., História da teologia cristã, p. 357.

²⁸⁶ FRANCO JÚNIOR, H., A Idade Média, p. 15-18.

²⁸⁷ GARIN, E., O homem renascentista, p. 10.

²⁸⁸ BARROS, J, D, A., O humanismo e suas origens medievais, p. 5.

arte clássica, prestou mais atenção à beleza e perfeição do humano”.²⁸⁹ Bloch lembra que, na Idade Média, sempre existiram clérigos bem instruídos, os quais, muitas vezes, haviam sido formados em escolas monásticas e, sobretudo, em catedrais.²⁹⁰

De modo geral, depreende-se que o Renascimento europeu enfatizou a cultura laica e científica. Presenciou manifestações artísticas, filosóficas e científicas. Buscou, na Antiguidade clássica, os valores do homem, tendo como base o humanismo e o homem como centro do universo. Nos séculos XV e XVI, por exemplo, aconteceu uma mudança na posição que os artistas ocupavam na sociedade. Antes sem muito espaço, passaram a ser mais valorizados e suas obras ganhavam notoriedade e patrocínios.²⁹¹

Garin explica que as pessoas do Renascimento são personagens que, nas suas atividades específicas, de modo análogo, põe em prática novas características. Como exemplo, tem-se o artista que não é apenas artífice de obras e artes originais, mas que, por meio da sua atividade, altera a sua posição social, intervém na vida da cidade, especializa as suas relações com os outros. Também o humanista, o notário, o jurista que se torna magistrado e que, com os seus escritos, influi na vida política; o arquiteto que negocia com o príncipe para construir a cidade.²⁹²

É perceptível que o ser humano do Renascimento se empenhou em enfatizar seus valores individuais, externados pelas artes. Procurou, com esmero, seu próprio espaço no mundo, de forma a entendê-lo, ao mesmo tempo em que não abandonou a sua espiritualidade. Le Goff lembra que:

A visão pessimista do homem, fraco, vicioso, humilhado perante Deus, está presente em toda a Idade Média, mas é mais acentuada durante a Alta Idade Média, desde o século IV ao século X – e ainda nos séculos XI e XII -, ao passo que, a partir do dos séculos XII e XIII, tende a dominar a imagem otimista do homem, reflexo da imagem divina, capaz de continuar a criação na terra e de se salvar.²⁹³

Na Baixa Idade Média, a visão do homem, como disse Le Goff, mudou de uma visão decaída, para uma postura mais otimista, progressiva, e até mais autônoma na sua forma de pensar e agir. Houve a busca do homem pelo seu lugar

²⁸⁹ GONZÁLEZ, J. L., A era dos sonhos frustrados, p. 144.

²⁹⁰ BLOCH, M., A sociedade feudal, p. 106.

²⁹¹ BYINGTON, E., O projeto do Renascimento, p. 30.

²⁹² GARIN, E., O homem renascentista, p. 10-11.

²⁹³ LE GOFF, J., O homem medieval, p. 11.

na sociedade com mais persistência, e por mais liberdade. Essa imagem otimista do homem foi repercutida, com precisão, no Renascimento dos séculos XV e XVI. Como disse Vauchez: “o mundo deixava de ser o vale das lágrimas de que falavam os autores monásticos”.²⁹⁴ A relação de Nicolau de Cusa com a espiritualidade humanista-renascentista no século XV pode ser percebida em seu pensamento humanista, espiritual e filosófico, que transmite uma visão positiva do homem e da vida, de certa forma, fruto dessas mudanças ocorridas na espiritualidade cristã da Baixa Idade Média.

Em Nicolau de Cusa, enquanto criação de Deus, a percepção do homem é projetada com humanismo livre, especulativo e crítico. Um homem capaz de interagir com o universo e o espiritual, de forma independente e otimista, a partir da humanidade de Jesus Cristo. Essa inclinação de pensamento foi consequência da mudança a que Le Goff se referiu de uma perspectiva pessimista do homem para, após o início dos séculos XII e XIII, uma visão animadora do mesmo, enquanto ser no universo. Esses aspectos humanista, espiritual e filosófico de Nicolau de Cusa, de certo modo, apresentam-se na espiritualidade humanista do Renascimento.

3.5. Pensadores Humanista-Renascentistas

Os pensadores humanistas foram importantes na difusão de ideias consideradas inovadoras, como, por exemplo, a liberdade humana, a dignidade humana, o pensamento científico, a relação entre fé e filosofia, um mundo mais tolerante, uma espiritualidade contagiante e plural, a busca pelo novo, novas formas de inclusão social, amor às artes e o valor dos diversos saberes. É nesse sentido que são citados aqui apenas quatro humanistas, como amostra do movimento humanista, que influenciou a vida e a espiritualidade cristã no século XV e, para além dele.

Ressalta-se que o humanismo não se reduz apenas aos nomes conhecidos, como Francisco Petrarca, Lorenzo de Valla, Marcílio Ficino e Pico Della Mirandola. Como ressaltado por Barros, trata-se, de fato, de um movimento muito mais amplo. A noção de educação erudita a todos os que se interessassem e tivessem a capacidade de assimilá-la, não ficando restrita apenas às elites tradicionais do

²⁹⁴ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 69.

saber, característico da escolástica universitária, pode-se perceber no final da Idade Média por meio de famílias que produziram humanistas mais no anonimato, conhecidos como intelectuais intermediários.²⁹⁵

3.5.1. Francisco Petrarca

Petrarca (1304-1374), segundo Nunes, sobretudo, "contém em germe as características essenciais do humanismo renascentista. É aficionado das letras e dos clássicos, estudioso do grego, poeta e pensador latino que fazia do estilo uma imitação pessoal dos clássicos".²⁹⁶ Petrarca, assim como os demais humanistas, buscou recuperar os principais gêneros literários clássicos. No século XIV, Petrarca tinha elaborado uma narrativa épica intitulada *África*, baseada na vida do general romano Cipião, o Africano. Essa narrativa muito se assemelhava à *Eneida* de Homero. Hoje, ele é mais conhecido por sua poesia amorosa em italiano, mas Burke diz que ele provavelmente gostaria de ser lembrado mais pela sua epopeia *África*.²⁹⁷

Em parte, a procura dos humanistas pelos clássicos, e também pelas línguas clássicas como o grego e o latim, dava-se em virtude, como explica Burke, que o latim medieval começava a ser visto como bárbaro no seu vocabulário, na sua forma de falar e na sua síntese. Recebendo críticas de humanistas, como Lorenzo de Valla, quando dizia que ninguém sabia e nem entendia corretamente o latim e que era preciso conhecer e pesquisar nas línguas originais.²⁹⁸

3.5.2. Lorenzo de Valla

Lorenzo de Valla (1407-1457) acreditava na bondade da natureza, cria que todas as coisas foram criadas por Deus e, por isso, são boas. Conforme os seus ensinamentos, de fato, pode-se entregar a todos os prazeres possíveis, cujo objetivo é a felicidade. Na sua obra, *De voluptate*, tenta transformar o paganismo epicurista em cristianismo positivo, defendendo a teoria segundo a qual na base de toda felicidade

²⁹⁵ BARROS, J. D. A., O humanismo e suas origens medievais, p. 7.

²⁹⁶ NUNES, R. A. C., História da educação no Renascimento, p. 14.

²⁹⁷ BURKE, P., O Renascimento, p. 23.

²⁹⁸ BURKE, P., O Renascimento, p. 23.

há o desejo. O verdadeiro propósito, portanto, não é tanto a realização do prazer, mas o caminho que se deve trilhar para chegar lá.²⁹⁹

Em sua obra *De voluptate*, Lorenzo de Valla convida o homem a almejar acima de qualquer outra coisa a liberdade. Trata-se de um diálogo entre três pessoas: um estoico (um chato), um epicurista (um tanto mulherengo) e um filósofo (ele mesmo) que faz a mediação da discussão e afirma que somente a doutrina cristã pode convergir o verdadeiro prazer com a verdadeira felicidade. No fim, conclui dizendo: “Para nós, cristãos, o prazer é uma escada que nos permite alcançar a beatitude eterna depois que a nossa alma se despiu dos membros.”³⁰⁰

3.5.3. Marsílio Ficino

Marsílio Ficino (1433-1499) nasceu em Figline Valdarno e era o típico toscano. Além dos livros que escreveu (os *Ermetire*, a *Theologia*, o *Della cristiane religione* e as *Dodici epistole*), traduziu as obras de Platão, Homero, Proclo e Hesíodo. Ficino teve grande contribuição ao tentar juntar a religião cristã com a filosofia platônica. Seus críticos diziam que ele preferia Platão a Jesus, mas não deixou isso escapar com medo de que as autoridades eclesiásticas o queimassem vivo, como fizeram com outros.³⁰¹

Observar-se que Marsílio Ficino foi grandemente responsável pelo reavivamento de Platão na Renascença. Buscou conciliar cristianismo com platonismo, partindo da defesa de que os pais da Igreja usaram o pensamento de Platão. A partir de 1460, tornou-se profundo estudioso e exegeta dos textos platônicos com o propósito de que novamente Platão tivesse lugar no cristianismo. Além de sua tentativa de conciliar ambos os pensamentos, era fascinado pela música, magia, medicina, astrologia, matemática, mística e ocultismo.³⁰²

A sua ideia de conciliar Platão e o Cristianismo (à qual dava o nome de *pia philosophia*) convenceu o seu amo e patrão, Cosme de Médici, a fundar em

²⁹⁹ CRESCENZO, L. D., História da filosofia moderna, p. 13.

³⁰⁰ CRESCENZO, L. D., História da filosofia moderna, p. 13.

³⁰¹ CRESCENZO, L. D., História da filosofia moderna, p. 16.

³⁰² ALLEN, M. J. B.; HANKINS, J. A., Introdução, p. VII-VIII.

Correggio, em 1459, uma Academia dedicada aos estudos neoplatônicos.³⁰³
 Academia essa que o próprio Ficino dirigiu da melhor forma possível.³⁰⁴

3.5.4. Giovanni Pico Della Mirandola

Giovanni Pico Della Mirandola, Conde di Concordia, nasceu em Mirandola, Itália setentrional, em 24 de fevereiro de 1463, e morreu em Florença, em 17 de novembro de 1496, aos 31 anos de idade. É considerado como o humanista mais sábio, mas rico, jovem e belo do seu tempo. Um dos mais notáveis do Humanismo Renascentista.³⁰⁵

Estudou direito canônico em Bolonha, letras em Ferrara, filosofia em Pádua e grego em Pávia. O seu grande objetivo foi restabelecer a dignidade do homem enquanto homem. Escreveu, a respeito do assunto, um texto dividido em capítulos, justamente intitulado *De hominis dignitate*, com a intenção de apresentá-lo em Roma durante um congresso de filósofos.³⁰⁶ Esse seu discurso que, mais tarde, ficou conhecido como a Dignidade do Homem. Ganho, comentando essa obra, declara que “é sem dúvida alguma um dos textos fundamentais para a compreensão, quer do seu pensamento, quer da época em que viveu”.³⁰⁷

O evento, contudo, nunca chegou a acontecer, antes disso, porque Pico Della Mirandola dissera que o homem era um ser metade divino e metade animal, o que bastou para ele ser acusado de heresia em primeiro grau. Sete das suas teses foram consideradas heréticas por uma comissão pontifícia e, naquele período, declarações reputadas como perigosas acerca de Deus, eram perseguidas. Pico Della Mirandola foi preso por ordem de Inocêncio VIII e trancado na fortaleza de Vincennes. Apenas um mês depois, entretanto, Lourenço o Magnífico acolheu-o sob a sua proteção e salvou-lhe a vida. Posteriormente, foi perdoado pelo Papa Alexandre VI.³⁰⁸

Na obra Discurso sobre a dignidade do homem, Pico Della Mirandola começa dizendo:

³⁰³ Essa academia se propunha a traduzir e estudar as obras do filósofo Platão e de outros textos clássicos. Seus frequentadores como Angelo Poliziano, Cristoforo Landino, Pico Della Mirandola e Gentile de Becchi. Seus participantes consideravam-se sucessores da academia de Platão.

³⁰⁴ CRESCENZO, L. D., História da filosofia moderna, p. 16.

³⁰⁵ GANHO, M. L. S., A cerca do pensamento de Giovanni Pico Della Mirandola, p. VII, XI.

³⁰⁶ CRESCENZO, L. D., História da filosofia moderna, p. 20.

³⁰⁷ GANHO, M. L. S., Acerca do pensamento de Giovanni Pico Della Mirandola, p. IX.

³⁰⁸ CRESCENZO, L. D., História da filosofia moderna, p. 20.

Li nos escritos Árabes, venerados Padres, que, interrogado Abdala Sarraceno sobre qual fosse a seus olhos o espetáculo mais maravilhoso neste cenário do mundo, tinha respondido que nada via de mais admirável do que o homem. Com esta sentença concorda aquela famosa de Hermes: Grande milagre, ó Asclépio, é o homem.³⁰⁹

A partir dessa sabedoria oriental, sobre o valor do homem, Pico Della Mirandola vai estruturar a sua defesa em favor da dignidade humana. Ele busca romper com a visão medieval de que a dignidade do homem estava tão somente na função que ele desenvolvia. No pensamento do autor, o homem é valorizado pelo que ele é e não somente pelo que ele faz. O homem é dono de si mesmo, é livre, como bem disse Massaú: “A capacidade de transformar o próprio mundo e de determinar a si mesmo torna-se o indício incontestável da superioridade do Homem”.³¹⁰

Percebe-se, pois, que os pensadores humanista-renascentistas, como Francisco Petrarca, Marsílio Ficino, Lorenzo de Valla e Giovanni Pico Della Mirandola, representaram o pensamento humanista-renascentista dos séculos XIV a XV. Poder-se-á colocar também nessa lista o humanista, jurista e teólogo Giuliano Cesarini. Inclusive, ele foi mestre de Nicolau de Cusa na universidade de Pádua, onde o cusano teve contato mais de perto com o humanismo e para quem o cusano escreveu a *De docta ignorantia*.³¹¹ No concílio de Basileia, atuou como legado e presidente do concílio, nomeado pelo Papa Eugênio IV.³¹² No geral, esses humanistas enfatizaram a valorização do homem como indivíduo, capaz de guiar a si mesmo, livre para pensar e agir no mundo; a junção entre razão e fé; a laicidade da espiritualidade; a universalidade do conhecimento; o diálogo como ponte para a integralização das culturas.

3.6. Espiritualidade Humanista-Renascentista e Nicolau de Cusa

Como já descrito, as dificuldades diante de um papado controverso e, muitas vezes, extravagante, problemas com cismas, fomentaram o ímpeto dos místicos e de reformadores, como Wycliff e John Hus; os concílios reformadores do século

³⁰⁹ PICO DELLA MIRANDOLA, G., Discurso sobre a dignidade do homem, p. 53.

³¹⁰ MASSAÚ, G. C., A dignidade humana em Pico Della Mirandola, p. 6.

³¹¹ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 14.

³¹² WOHLMUTH, J., Os concílios de Constança (1414-1418) e Basileia (1431-1449), p. 239.

XIV e XV e os humanistas contribuíram para um ambiente em busca de um reavivamento espiritual da Igreja.³¹³ É nesse contexto que a espiritualidade cristã dos séculos XV e XVI medieval, mais precisamente no século XV, vai atuar como forma de buscar uma nova Igreja, um novo mundo, uma nova história, novos ares, como consequência das transformações ocorridas, como já observadas, desde o século XII.

Constata-se que Nicolau de Cusa desponta como fruto de um longo processo de mudanças na espiritualidade cristã medieval, mas também com uma própria proposta de inovação da espiritualidade moderna. A mesma tinha como pano de fundo principal a junção das fontes primitivas com o mundo em transformações, como já foram apontadas anteriormente. Neto pondera que “Nicolau de Cusa não era um mero repetidor da tradição a qual se filia, mas a utiliza para dar respostas às questões que lhe são postas pelo seu tempo”.³¹⁴

Para essa nova proposta de espiritualidade cristã, verifica-se que são significativas as mutações e rupturas, em especial a partir do século XI, que marcaram tão significativamente uma época de um salto significativo nas áreas urbanas, econômicas, sociais e políticas. Tempo caracterizado pela expansão demográfica, pela difusão de novas técnicas agrícolas e artesanais. Vindo, conseqüentemente, a espiritualidade dessa época a ser atingida e alterada. Vauchez resume bem esse cenário, ao afirmar: “Senhores que partiam para a Cruzada, camponeses que ganhavam regiões de colonização, clérigos à procura de escolas e mestres, bispos ou abades indo a Roma, ou ao concílio, todos pareciam ávidos por mudança e deslocamento”.³¹⁵

Diante da necessidade e da sede de reavivamento, o final da Idade Média foi uma época marcada por uma intensa espiritualidade dualística, que perpassava toda a Idade Média, entre a fé, a prática e a contemplação, entre a fé experimental e a fé intelectualizada, como já exposto, e que também é reforçado por Pedrosa, ao afirmar que, a partir do final do século XII e ao longo do século XIII, “o discurso teológico tendeu a assumir uma forma mais científica, assumindo a filosofia aristotélica que entrava na cultura da época”.³¹⁶

³¹³ CAIRNS, E. E., O cristianismo através dos séculos, p. 199.

³¹⁴ NETO, J. T., Nexus, p. 11-12.

³¹⁵ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 67.

³¹⁶ PEDROSA-PÁDUA, L., Espiritualidade e Bíblia, p. 66.

Nesse período, observou-se uma tentativa de correlacionar a fé aos problemas da própria época, de forma que buscaram na racionalidade as respostas para tais. Passando de uma espiritualidade mais bíblica, para uma espiritualidade de caráter mais racional, científico e filosófico.³¹⁷ Essa espiritualidade mais científica será questionada pelos místicos e místicas nos séculos XIII a XV, como já observado. No caso do misticismo, almejou-se ter experiências diretas e fervorosas com Deus.

É preciso destacar que, mesmo no período de uma fé de característica intelectualizada ou científica no medievo, a espiritualidade não pretendeu excluir Deus da vida e das respostas oferecidas aos problemas do mundo. Exemplo disso são os humanistas e renascentistas nos séculos XIV e XV, que não excluíram Deus da vida. Comentando sobre o final da Idade Média, Lebre asseguira que queiramos ou não, “o clima de nossas sociedades ocidentais é sempre, profundamente, um clima cristão. Outrora, no século XVI, ainda mais: o cristianismo era o próprio ar que se respirava no que chamamos a Europa e que era a cristandade”.³¹⁸

Percebe-se que na Idade Média, no geral, a religião estava fortemente ligada à vida e a todas as atividades. Era uma sociedade que buscava na religião respostas para as diversas áreas do cotidiano e da existência humana. Embora o conceito de religião também seja moderno, na Idade Média, existia uma espiritualidade e uma tensão em relação ao mundo.³¹⁹ Essa tensão gerava, por vezes, uma espécie de espiritualidade dualística, entre aqueles que entendiam a vida a partir somente de uma vida contemplativa espiritual, desassociada da materialidade, e aqueles que buscavam viver a espiritualidade de bases científicas.

Benke lembra que essa tensão da espiritualidade medieval não significava a ruptura entre o “mundo e Deus e a inter-relação entre profano - natural e espiritual – sobrenatural”, como aconteceu no período chamado de Iluminismo, em que a secularização proporcionou uma grande ruptura, tendo como resultado dois polos, Deus e o mundo sem qualquer tipo de mediação.³²⁰ Enquanto que na Idade Média, independentemente da corrente, Deus não estava excluído, no Iluminismo Deus estava fora do mundo e das respostas oferecidas aos seus problemas.

³¹⁷ PEDROSA-PÁDUA, L., *Espiritualidade e Bíblia*, p. 66.

³¹⁸ FEBVRE, L., *O problema da incredulidade no século XVI*, p. 292.

³¹⁹ GONZÁLEZ, J. L., *A era dos sonhos frustrados*, p. 144.

³²⁰ BENKE, C., *Breve história da espiritualidade*, p. 133.

Faz-se interessante recordar, também, que essa tensão na espiritualidade medieval se deveu, em parte, ao receio do contato com o estranho. Na visão de muitos, a ascensão de uma nova sociedade provocaria uma cultura pagã. Essa percepção e medo geraram essas duas correntes: uma que achava que, para fugir desse mundo profano, era necessário evitar o contato com o outro, com textos pagãos e com novas ideias, resultando, muitas vezes, na fuga para os mosteiros, desertos, florestas e cavernas, como forma de purificação e preservação da identidade cristã, enquanto outros entendiam que, para enfrentar as mudanças, era preciso dialogar, compreendê-las e absorvê-las na medida do possível.³²¹

Pedrosa aponta, ainda, por exemplo, que o movimento espiritual da devota moderna nos séculos XIV-XV, já citado, foi, de certa maneira, de enfrentar as mudanças na espiritualidade, propondo certa individualidade interior. O diálogo interno da pessoa humana com o divino, ou ao contrário. Uma tentativa de abandonar ou rejeitar uma espiritualidade de especulações filosófico-teológicas.³²² Mesmo diante da espiritualidade dualística, que ora tendia para a interioridade do ser, ora para a exterioridade do mesmo. Eram, na verdade, tentativas de se construir um modo cristão.

Vauchez atesta que, de fato, desde o século VIII, o Ocidente conheceu tentativas de construção de uma espiritualidade cristã, especialmente com os carolíngios. Essas tentativas passavam pela propagação de mensagens veterotestamentárias, especialmente na Alta Idade Média e, a partir do século XII, eram neotestamentárias, com o foco em Jesus e nos seus apóstolos. Inicialmente, os mosteiros e, posteriormente as ordens religiosas tiveram inegáveis contribuições na pulverização dos ideais espirituais do medievo.³²³

Ao chegar-se no século XV, a espiritualidade humanista-renascentista baseou-se no estudo dos clássicos e, de maneira geral, na mística universalista, quebrando um pouco a espiritualidade dualística que havia marcado toda a Idade Média. Nesse período, tentou-se criar uma espiritualidade cristã que dialogasse com outras espiritualidades, outras formas de religiosidades, que houvesse diálogo com outras formas de pensar a religião e a espiritualidade. O entendimento era que a espiritualidade cristã deveria aprender a dialogar com todos os conhecimentos,

³²¹ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 70.

³²² PEDROSA-PÁDUA, L., Espiritualidade e Bíblia, p. 66.

³²³ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 12, 36.

todos os saberes e com o diferente. Esse pensamento fica muito claro na obra *De pace fidei*, de Nicolau de Cusa, que será abordada no quarto capítulo deste trabalho.

Cassirer explica que, buscando sair dos dois polos básicos da espiritualidade medieval, entre o mundo inferior e o mundo superior, Nicolau de Cusa apresenta uma espiritualidade intermediária e ao mesmo tempo unificadora dos dois mundos. “Por sobre esse abismo de negação que abre entre ambos, porém, estende-se um vínculo espiritual de um polo a outro [...] estende-se uma via contínua de mediação”.³²⁴ Nesse sentido, a espiritualidade cusana assemelha-se à espiritualidade renascentista, na medida em que se propõe a olhar o mundo não como categorias divisíveis, mas como integrador e agregador, apesar das diversidades. Yockey explica que Nicolau de Cusa “não experimentou uma dicotomia entre o racional e o místico. Ao contrário, foi por meio da mistura orgânica de matemática, misticismo e filosofia que sua obra adquiriu força e originalidade”.³²⁵

Para Nicolau de Cusa, Deus se relaciona com o mundo e não se encontra distante do mesmo. Não há uma ruptura entre Deus e o mundo. O grande exemplo do envolvimento de Deus com o mundo é o fato de que “Deus se fez homem, assim como o homem se fez Deus”.³²⁶ É preciso lembrar que Nicolau de Cusa fazia a distinção entre Deus e o homem: ambos não se misturam. Tanto é verdade que, para ele, Deus é infinito e nenhuma criatura, conhecimento, ou categorias lógicas são capazes de explicar o ser de Deus. Contudo, essa incompreensibilidade não significa oposição entre ambos.

Falando da integralização da espiritualidade cristã, Pico Della Mirandola, um dos grandes humanistas do século XV, afirmou: “Mas não só os mistérios mosaicos ou os cristãos, mas também a teologia dos antigos nos mostra valor”.³²⁷ Para ele, a filosofia e a mística se confundem. Todos os conhecimentos são úteis para descortinarem os mistérios do universo, como grego, zoroastrismo, cabala, caldeu e árabe.

³²⁴ CASSIRER, E., *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, p. 16.

³²⁵ YOCKEY, J. F., *Meditações com Nicholas de Cusa*, p. 17.

³²⁶ CASSIRER, E., *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, p. 22.

³²⁷ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Discurso sobre a dignidade do homem*, p. 73. Uma espiritualidade eclética, humanista e especulativa. A espiritualidade cusana assemelha-se a essas características.

Conforme Losso, de fato, a espiritualidade renascentista buscava “a reconciliação da Igreja com uma espécie de magia erudita, buscando uma síntese da teologia com saberes ocultos como alquimia, astrologia e cabala”.³²⁸ Nesse raciocínio dialógico, Burckhardt, diz que Pico Della Mirandola defendia:

Alta e vigorosamente a verdade e a ciência de todas as eras, contra a adoração unilateral da Antiguidade clássica. Sabia valorizar não somente Averróes e os estudiosos judeus, como também os autores escolásticos da Alta Idade Média, de acordo com o tema de seus escritos.³²⁹

Observa-se, portanto, que, para a espiritualidade dos humanista-renascentistas, todos os conhecimentos, todas as formas de espiritualidades, os povos com suas diversidades eram válidos em suas formas de viver e cultivar o divino. O propósito era a integralização dos saberes e espiritualidades. Essa multiplicidade, que de alguma forma também poderia ser chamada de diálogo intercultural, procurava contribuir para o viver humano mais respeitoso e uma sociedade mais fraterna.

Sendo assim, pode-se dizer que a espiritualidade humanista-renascentista se baseava em quatro ideias centrais, as quais são: a curiosidade pelo infinito - sempre procurando desvendá-lo -, a capacidade de o homem buscar a Deus de forma independente, a exaltação à beleza natural e corporal -, a investigação do conhecimento universal, a laicidade, a fé secularizada – seria a experiência do diálogo inter-religioso-, e o retorno às obras clássicas.³³⁰ Nesse sentido, as ideias de Nicolau de Cusa tinham características voltadas à espiritualidade humanista-renascentista.

Nesse sentido que, outrora visto, a espiritualidade humanista-renascentista parece se diferenciar da espiritualidade cristã praticada nos mosteiros, de vertente introspectiva, reclusa, coletiva, limitada e, muitas vezes, guiada por clérigos.³³¹ Vida monástica que se declinava, conforme Delumeau, no final da Idade Média, em que as várias ordens já não mostravam a sua vitalidade como foram na Idade Média Central.³³²

³²⁸ LOSSO, E. G. B., História da mística e modernidade do sublime, p. 19.

³²⁹ BURCKHARDT, J., A cultura do Renascimento na Itália, p. 120.

³³⁰ GOODY, J., Renascimentos, p. 75-109.

³³¹ VAUCHEZ, A., A espiritualidade na Idade Média ocidental, p. 172-179.

³³² DELUMEAU, J., A civilização do renascimento, p. 124.

Nicolau de Cusa, conforme Cassirer, buscou valorizar, assim como o espírito renascentista, a espiritualidade leiga. Isso fica claro em sua obra “sob o título genérico de *Idiota* que reúne os diálogos *De sapientia*, *De mente* e *De staticis experimentis* que mostra o leigo como o homem versado que aparece como o mestre do orador e do filósofo”.³³³ E, na obra *De pace fidei*, o diálogo inter-religioso é evidenciado, como será visto no capítulo quatro da pesquisa.

Influenciado pela espiritualidade humanista-renascentista, Nicolau de Cusa diferenciou-se da espiritualidade fronteira em sua visão de mundo e universo, para uma espiritualidade cristã humanística, dialógica, universal e inovadora. Infere-se, portanto, que sua relação com a espiritualidade humanista-renascentista do século XV propicia-se basicamente a partir de quatro influências humanista-renascentistas básicas: o humanismo (a capacidade de o homem buscar a Deus de forma independente, a exaltação à beleza natural), a espiritualidade (a curiosidade pelo infinito), a filosofia (o retorno às fontes) e o diálogo inter-religioso (a investigação do conhecimento universal, a laicidade, a fé secularizada).

Em resumo, acerca das influências filosóficas, humanistas e espirituais sobre Nicolau de Cusa, é preciso recordar, segundo Le Goff, que o contexto dos séculos XII e XIII, com o nascimento da teologia científica, proporcionou um ambiente de quadros universitários com ensinamentos filosóficos como os de Aristóteles.³³⁴ Posteriormente, no Renascimento, Platão e filósofos árabes também serão incorporados aos estudos. Nesse período, a busca pelos textos clássicos de Platão, proporcionou que Nicolau de Cusa tivesse contato também com a filosofia platônica. À medida que os textos de Platão iam sendo acrescentados aos estudos, havia a avaliação mais completa desse filósofo.³³⁵

Portanto, quando Nicolau nasceu, no século XV, passou a conviver na atmosfera filosófica-teológica que, de alguma forma, influencia a sua maneira de pensar e analisar o mundo. Nesse período de teologia, com características científicas, o Deus cristão foi debatido, interpretado, aplicado, visto com papel histórico que se evolui, altera-se no curso do tempo, não estático, mas móvel. Esse

³³³ CASSIRER, E., *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, p. 84.

³³⁴ LE GOFF, J., *O Deus da Idade Média*, p. 91-92.

³³⁵ YOCKEY, J. F., *Meditações com Nicholas de Cusa*, p. 17.

cientificismo do mundo e do divino contribuiu para o surgimento do Renascimento com sua espiritualidade instigante.³³⁶

Essa era a filosofia-humanista característica do Renascimento. Isso instaurou o caminho para um tipo de filosofia crítica, investigadora e inquieta, ansiosa por verdades ocultas, procurando desvencilhar-se das ortodoxias. Exemplos desse novo espírito renascentista foram Leonardo da Vinci, Pomponazzi, Paracelso e Giordano Bruno.³³⁷

Ullmann assegura que é de “supor-se que Leonardo da Vinci (1452-1519) conhecia o Cusano, pois, em seus diários, encontram-se bastantes notas de textos que refletem, provavelmente, só ao *De docta ignorantia*”.³³⁸ Entretanto, Konder afirma que, entre as amizades de Nicolau de Cusa, estava Leonardo da Vinci.³³⁹ Segundo Cassirer, “para Leonardo, Nicolau não é o representante de um determinado sistema filosófico; ele é, muito mais, o representante de um novo tipo de estudo, de uma nova direção da pesquisa”,³⁴⁰ de valorização da arte independentemente do tipo, e do artista independentemente da classe social.

Observa-se que boa parte dos filósofos medievais eram também teólogos, embora ambas as áreas tivessem suas particularidades. De maneira geral, a filosofia do medievo carregava traços da filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles e de filósofos do início da Idade Média, como Santo Agostinho e Boécio, e dos propriamente medievais, como Anselmo e São Tomás de Aquino.

No aspecto humanístico, Nicolau de Cusa recebeu grande influência. Primeiro pelos contatos com humanistas, como Giuliano Cesarini, quando estudou na Universidade de Pádua. Depois, pelo próprio ambiente renascentista do século XV. Como afirmado por Delumeau, o humanismo retomou a noção de ressurreição “das letras e das artes no reencontro com a Antiguidade foi, seguramente, fecunda como fecundos são todos os manifestos lançados em todos os séculos por novas gerações. Essa noção significa, dinamismo, vontade de renovação”.³⁴¹ Olson explica que a espiritualidade humanista do Renascimento:

³³⁶ BURNS, E. M., História da civilização ocidental, p. 482.

³³⁷ GARIN, E., O filósofo e o mago, p. 123.

³³⁸ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 32.

³³⁹ KONDER, L., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 6.

³⁴⁰ CASSIRER, E., Indivíduo e cosmos da filosofia do Renascimento, p. 86. Nesta obra de Ernst Cassirer, no capítulo dois intitulado “Nicolau de Cusa e a Itália”, o autor apresenta a maneira como Nicolau de Cusa influenciou o pensamento de italianos, como Leonardo da Vinci e Giordano Bruno, Leon Battista Alberti.

³⁴¹ DELUMEAU, J., A civilização do renascimento, p. 19.

Era a crença na criatividade cultural do homem. Tinha interesse pelas artes e ciências que vieram a ser chamadas de humanidades. Na Itália, o humanismo adquiriu um teor mais secular, à medida que os intelectuais e artistas buscavam fontes de inspirações helenísticas, pré-cristãs. Ao longo do rio Reno, no norte da Europa, o humanismo continuou com aspectos mais cristãos.³⁴²

Um fator que contribuiu para a espiritualidade humanista-renascentista nos séculos XIV e XV, da qual Nicolau de Cusa fez parte, foi que, a partir do século XII, o homem começou a ser visualizado como imagem de Deus. Ele se impõe, sobressai-se, ainda que o seu valor esteja na obediência e no temor ao seu Criador. Nicolau de Cusa tratou o homem como ser criado à imagem de Deus, do qual emana a beleza do divino, ainda que de maneira incompleta.

Na espiritualidade cusana, percebe-se a centralidade da criação, por “considerar a busca da vida, da existência e do amor essencial à criação de nós mesmos e à criação do universo”.³⁴³ Na verdade, o humanismo medieval combinava a busca pelo novo saber e a cristianização dos saberes pagãos antigos, o valor do homem na criação e cultura da civilização antiga.

Para Yockey, a espiritualidade de Nicolau de Cusa deu bastante destaque à criação, ao universo e ao homem, muito por influência do seu próprio contexto de nascimento e pelos místicos que faziam parte dele. Na região da Renânia, onde nasceu Nicolau de Cusa, viveu o mestre Eckhart, cuja espiritualidade buscava a compreensão dos processos da natureza. Posteriormente, Nicolau de Cusa formou uma das maiores bibliotecas particulares da Europa, que incluía em suas prateleiras manuscritos de Eckhart.³⁴⁴ Talvez por esta razão, ele tenha sido acusado de panteísta. Contudo, quando Nicolau fala da relação da criação com o Criador, é como se as mãos divinas estivessem entrelaçadas ao redor da criação.³⁴⁵

Le Goff comenta que a visão acerca do homem, a partir do século XIII, sofreu uma mudança com o aparecimento das ordens mendicantes, tendo como grande exemplo São Francisco de Assis. A imagem do Cristo se impôs mais. O humanismo do fim da Idade Média foi assinalado por um tema insistente: imitação de Jesus Cristo, o Deus-Homem.³⁴⁶ Houve também a leve mudança de pensamento sobre a

³⁴² OLSON, R., História da teologia cristã, p. 358.

³⁴³ YOCKEY, J. F., Meditações com Nicholas de Cusa, p. 15.

³⁴⁴ YOCKEY, J. F., Meditações com Nicholas de Cusa, p. 18.

³⁴⁵ YOCKEY, J. F., Meditações com Nicholas de Cusa, p. 21.

³⁴⁶ LE GOFF, J., O Deus da Idade Média, p. 109-114.

Trindade, que aconteceu entre os séculos XIV e XV. No século XIV, a Trindade era sofredora; no século XV, triunfante, progressista, gloriosa.³⁴⁷ Sem dúvida, esse cenário teológico da Idade Média, do século XII ao XV, propiciou que Nicolau tivesse um olhar acerca do homem otimista com base no conceito do Deus-Homem. Jesus Cristo tornou-se humano e interveio na história, sendo Deus em movimento.

Em Nicolau de Cusa, formou-se uma espécie de humanismo, em que o homem se move em direção a Deus, que interage com o homem e esse com o universo. O homem passou a ter mais visibilidade, pois Deus veio em forma humana, valorizando a natureza e o corpo humano. De acordo com Le Goff, no século XV, “o homem assume essa uma nova imagem positiva, uma natureza criada, é certo por Deus e obediente às leis que Deus lhe deu”.³⁴⁸

É interessante perceber que a cristologia tem um papel fundamental na espiritualidade cusana. Ainda que Nicolau de Cusa não tenha abandonado por completo as divisões platônicas entre o mundo sensível, característico do misticismo e o mundo inteligível, característico da racionalidade, buscou, na prática, a defesa da integração de ambos os mundos opostos, pois para ele os opostos se contraem e se complementam. Nesse sentido, entre o mundo (sensível) e Deus (inteligível), encontra-se Jesus Cristo, o Deus-Homem que unifica os dois mundos.

Para Nicolau de Cusa, Jesus Cristo exaltou a natureza humana, quando a assumiu por meio da encarnação. Ele deixa isso evidente quando, em sua obra *De visione Dei*, diz: “Vejo, pois, na tua natureza humana todas as coisas que vejo na divina, mas vejo que é humanamente na natureza humana aquilo que é a própria verdade divina na natureza divina”.³⁴⁹ Percebe-se uma espécie de valorização do homem por ter Cristo se tornado humano. Esse homem encontra-se ligado inteiramente a Deus, como ele mesmo esclarece: “Eu sou na medida em que tu és comigo. E porque o teu ver é o teu ser, assim eu sou porque tu me olhas. E se retiras de mim os teus olhos, de modo nenhum subsistirei”.³⁵⁰ O homem encontra-se em Deus.

³⁴⁷ LE GOFF, J., O Deus da Idade Média, p. 54-55.

³⁴⁸ LE GOFF, J., O homem medieval, p. 14.

³⁴⁹ NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 212.

³⁵⁰ NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 143.

Na verdade, pode-se perceber que algumas concepções de Nicolau de Cusa projetam o ser humano como uma espécie de ser exaltado. Um exemplo está na ideia de que o mesmo é um tipo de segundo criador. Esse pensamento se parece com o do filósofo Hermes Trismegisto, quando diz: “Tal como Deus é o criador das coisas reais e das formas naturais, assim o homem é criador do ser lógico e nas formas artísticas”.³⁵¹ Sobre a vertente de que o ser humano é a medida de todas as coisas, essa foi proposta pelo filósofo Protágoras, que viveu entre 491 e 481 a.C.³⁵²

A filosofia renascentista coloca o ser humano no centro do mundo. Esse é um ser bom, tem seu livre-arbítrio, é dono de si, criador de boas coisas. Nesse sentido, a cristologia cusana agrega aspectos filosóficos que se relacionam com a espiritualidade humanista-renascentista.³⁵³ Essa marca do ser humano bom será um traço do catolicismo projetado em um Deus bom.³⁵⁴

Outra contribuição que a espiritualidade de Nicolau de Cusa recebeu veio de personagens religiosas como São Francisco de Assis, que contribuiu para a espiritualidade humanista-renascentista dos séculos XIV e XV. No sentido de que esses personagens, como já visto, mentalizaram a figura do Cristo humano que fez voto pela humanidade. Mostraram, por meio de suas vidas, que Cristo é um Deus não somente homem, mas humano. Cristo ama a todos e nele estão incluídas todas as coisas, inclusive o diferente.

Por certo, que o aparecimento de epidemias, pragas, guerras, tornou ainda mais necessária a figura do Cristo humano, que se importa com os seus semelhantes.³⁵⁵ Na espiritualidade humanista-renascimento dos séculos XV e XV, essas vertentes se fortaleceram e expandiram-se. E influenciaram a espiritualidade de Nicolau de Cusa. Ele é, de fato, “uma das principais figuras da primeira metade do século XV. Ele apresenta evidentes características do Renascimento otimista e espiritual, a sua apreciação do homem, da natureza, o seu individualismo, entre outros”.³⁵⁶

Contudo, é preciso destacar que, mesmo Nicolau de Cusa recebendo as influências de sua época e as reproduzindo em sua espiritualidade, ele, como

³⁵¹ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 30.

³⁵² REALE, G.; ANTISERI, D., História da filosofia, p. 76.

³⁵³ LE GOFF, J., O Deus da Idade Média, p. 36-37.

³⁵⁴ LE GOFF, J., O Deus da Idade Média, p. 71.

³⁵⁵ LE GOFF, J., O Deus da Idade Média, p. 38-39.

³⁵⁶ REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA., Centenário de Nicolau de Cusa, p. 187-188.

religioso dedicado à Igreja, não abandonou por completo a superioridade da fé em detrimento da ciência ou da filosofia. Para ele, a fé é a mãe da ciência e o conhecimento convém estar subjugado à Igreja. O verdadeiro conhecimento vem de Deus, que ele denominava por Ser Infinito, Máximo Absoluto. Fora de Deus não há razão para a existência de todas as coisas.³⁵⁷

Deus é a origem de todas elas, e todas se convergem em Deus, por meio do Cristo que é o Deus-Homem. Como Ser Infinito, é a origem de todas as coisas, será nele e por meio dele que as compreenderemos, pois ele está em tudo e além ao mesmo tempo. Porém, o homem, ainda que seja o espelho do Deus Infinito, é finito e, por isso, Deus se torna para esse incognoscível.³⁵⁸

Ullmann avalia que “a visão do *De docta ignorantia*, de Cusano, reflete o espírito filosófico-renascentista em eclosão no século XV, caracterizado por uma ânsia insopitável de transcender o finito e adentrar-se nos mistérios do universo desconhecido”.³⁵⁹ Essa era uma das características marcantes da espiritualidade no Renascimento. Se alguma coisa se encontra escondida, oculta, é preciso revelar, é necessário descortinar. Nisso, percebe-se a influência humanista-renascentista na espiritualidade cusana, quando o cusano se propõe a percorrer o desconhecido, como é feito nas obras *De docta ignorantia* e *De Deo abscondito*.

A sua interação com a espiritualidade humanista-renascentista também é perceptível por sua concepção do mundo enquanto criação de Deus. Belo, por expressar a grandiosidade de Deus. A fuga do mundo com suas tentações, característica da espiritualidade eremita dos séculos iniciais da Igreja, a vida de contemplação dentro dos muros dos mosteiros, a fé apenas dos intelectuais, o preconceito contra os chamados pagãos, na espiritualidade humanista-renascentista tende a ser substituída pela percepção do mundo belo enquanto criação de Deus.

Os humanistas e renascentistas entendiam que a criação, em todos os seus aspectos, deveria ser mais bem expressada e realçada. Admitiam uma natureza humana descortinada de estilo individualista, como explica Burckhardt:

³⁵⁷ Uma visão geral da *Douta Ignorância*.

³⁵⁸ Na obra *A Doutra Ignorância*, Nicolau trabalhou o conceito da “incognoscibilidade de Deus”, no sentido de que não é possível conhecer Deus em sua totalidade. Na obra *A Visão de Deus*, ele discorreu sobre o tema do “olhar de Deus para nós”, a visão que ele tem de nós e, ao mesmo tempo, o nosso olhar para Deus. Portanto, com esse pensamento, Nicolau de Cusa diferencia-se do panteísmo porque defende que a criatura é distinta do seu Criador. Há um abismo entre eles, no sentido de que a criatura não pode alcançar completamente o seu Criador, por ser este infinitamente superior.

³⁵⁹ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 30.

Na Idade Média [...] o homem só estava consciente de si próprio como membro de uma raça, de um povo, de um partido, de uma família ou corporação – somente através de uma categoria geral. Foi na Itália que esse véu se desfez primeiro; um tratamento *objetivo* do Estado e de todas as coisas deste mundo se tornou possível. Ao mesmo tempo, o lado *subjetivo* se afirmava como ênfase correspondente; o homem se tornava um *indivíduo*.³⁶⁰

Para Burckhardt, a cultura de se cultivar o individualismo, na Itália, sempre foi vivenciada. Embora ele reconheça que é possível que, em outras partes da Europa, o individualismo seja encontrado, ainda que de forma esporádica. No entanto, é na Itália, especialmente com o movimento do Renascimento, que o homem, como indivíduo, será destacado em detrimento da cultura medieval comunitária como lugar de pertença e valorização. Com o movimento renascentista, o homem figurou-se como ser mais livre e mais independente, mesmo que não tenha abandonado a família ou a sua comunidade.

Outra influência na espiritualidade de Nicolau de Cusa é a *Teologia Mística*, de Dionísio, o Areopagita, cuja característica era afetiva e especulativa. Esta não exclui a afetividade, a razão (*ratio*) e nem o intelecto (*intellectus*), pois essas qualidades são complementares da experiência com o sagrado. Ainda que ambas sejam necessárias, parece que Nicolau adota mais a via do intelecto.³⁶¹ Nicolau defende essa união na sua obra *De visione Dei*. A teologia Mística, como anteriormente explicado, foi um texto de autor oriental do século VI, que influenciou toda a Idade Média, inclusive na espiritualidade renascentista, que incluía todos os conhecimentos.

Com o Humanismo e o Renascimento, a espiritualidade projetou, segundo Garin, uma ressignificação das obras de Platão e Aristóteles, de Poliziano e Erasmo, de humanistas, de gramáticas e léxicos.³⁶² É preciso lembrar que a filosofia grega e medieval foi primeiro uma metafísica do ser. O pensamento filosófico centralizou-se no ser e até pensou no homem em função do seu lugar no conjunto do ser. De forma reversa, no pensamento renascentista, a gravidade da filosofia passou do ser para o homem.

³⁶⁰ BURCKHARDT, J., A cultura do Renascimento na Itália, p. 81.

³⁶¹ CASSIRER, E., Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento, p. 23.

³⁶² GARIN, E., O homem renascentista, p. 15.

Nicolau de Cusa demonstrou ser inovador pela sua peculiar noção do conhecimento. Nele, encontra-se o começo da autorreflexão crítica da filosofia do Renascimento. O homem é um indivíduo no mundo a autorrealizar-se. Se o seu espírito é a imagem de Deus, o Ser Infinito, sua mente, de certa forma, trilha um mundo infinito, ainda que com certas limitações.³⁶³

É nesse sentido que a *De docta ignorantia* foi elaborada. Esse pensamento se assemelha ao socratismo. Na verdade, o próprio Nicolau de Cusa citou como fontes próprias os filósofos gregos Sócrates, Aristóteles e Platão,³⁶⁴ demonstrando a influência que eles exerceram sobre si. A expressão *docta ignorantia* havia sido usada por Santo Agostinho: “Existe em nós, pelo assim dizer, uma certa douta ignorância, a qual, contudo, tem conhecimento do espírito de Deus que vem em socorro à nossa fraqueza”.³⁶⁵ Agostinho é citado algumas vezes por Nicolau de Cusa, na obra *De docta ignorantia*.³⁶⁶

O conceito de *douta ignorância* também é encontrado na obra *Teologia Mística*, de Dionísio, o Areopagita, que, inclusive, foi mencionado por Nicolau de Cusa como fonte de seu pensar.³⁶⁷ Dionísio, tratando acerca de Deus, escreveu: “Que possamos entrar neste obscuro e luminoso silêncio e, através de um olhar não obstruído, uma não compreensão, possamos contemplar aquilo que está antes e além de toda visão e de todo conhecimento”.³⁶⁸

A filosofia nicolaíta, de que o verdadeiro conhecimento se encontra oculto em Deus e que a sua criação é o próprio espelho dele, parece equivaler à filosofia platônica reputada no *Mito da caverna*. Para Platão, as coisas do nosso mundo são reflexos do mundo real e superior.³⁶⁹ Há uma espécie de dualidade entre o imperfeito e o perfeito a ser alcançado. Para Nicolau, o mundo perfeito está em Deus, o Máximo Absoluto. Essa espiritualidade relaciona-se com a espiritualidade humanista-renascentista na sua busca constante pelo conhecimento superior.

O uso de Platão torna-se interessante, pois, em boa parte da Idade Média, tentou-se diminuir a sua influência.³⁷⁰ Sobre o *corpus filosófico grego*, Libera

³⁶³ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 433-434.

³⁶⁴ NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 43. Outras citações a esses filósofos se encontram nas páginas 79, 115, 131, 142, 144, 147 e 222.

³⁶⁵ ULLMANN, R. A., Introdução, p. 24.

³⁶⁶ NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 81, 95.

³⁶⁷ NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 73.

³⁶⁸ DIONÍSIO, O AREOPAGITA., A teologia mística, p. 19.

³⁶⁹ PLATÃO., A República, p. 210.

³⁷⁰ GOODY, J., Renascimentos, p. 42.

explica que a “Idade Média ocidental só tomou conhecimento tardiamente da integralidade da obra de Aristóteles; e, praticamente ignorou tudo de Platão”.³⁷¹ O platonismo, na primeira metade da Idade Média, era analisado sob a ótica agostiniana. E, como já visto, mesmo as obras de Aristóteles foram recebidas com desconfiança e, não raras vezes, censuradas.

Os seus escritos eram considerados inferiores às Sagradas Escrituras. Argumentava-se que ele teria aprendido das Escrituras, e não o contrário. Agostinho de Hipona, em seu livro *A doutrina cristã*, afirmou assim: “é mais provável que Platão teria sido instruído em nossas Escrituras por Jeremias, de modo que pôde ensinar e escrever as coisas que com justeza se louvam em seus escritos”.³⁷²

Havia uma espécie de cristianização do pensamento platônico. Com a Escolástica e São Tomás de Aquino, existe um esforço na direção de correlacionar Filosofia e Teologia. Ele não via dificuldades em usufruir daquela para alcançar a verdade por meios racionais e o uso dessa para chegar à mesma, por meio das Sagradas Escrituras, desde que ficasse esclarecido que a Filosofia não se sobrepõe à Teologia, pois ela é a ciência superior. Na *Suma teológica*, ele argumentou: “para a salvação do homem, é necessária uma doutrina conforme à revelação divina, além da filosófica pesquisada pela razão humana, superior à razão”.³⁷³

Conforme Cassirer, no século XV, havia a disputa entre a doutrina de Platão e a doutrina de Aristóteles, no ambiente humanista. Sem ignorar Aristóteles, muitos humanistas preferiam Platão. Diga-se de passagem, que nem todos os humanistas concordavam com essa oposição. É o caso de Pico Della Mirandola, que era favorável à unificação da Escolástica com o platonismo,³⁷⁴ defesa que representava o espírito renascentista. Já Petrarca apresentava Platão “como o primeiro entre os filósofos, seguido a uma certa distância por Aristóteles”.³⁷⁵ Cassirer comenta que “Nicolau de Cusa, ao contrário, talvez tenha sido o primeiro pensador ocidental capaz de perscrutar com autonomia as fontes originais e principais da doutrina de Platão”.³⁷⁶

³⁷¹ LIBERA, A. D., *A Filosofia Medieval*, p. 11.

³⁷² AGOSTINHO DE HIPONA, *Platão, Pitágoras e os Livros santos*, n. 43, p. 129.

³⁷³ ST I, I, q, 1-43.

³⁷⁴ CASSIRER, E., *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p. 5.

³⁷⁵ CASSIRER, E., *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p. 26.

³⁷⁶ CASSIRER, E., *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*, p. 26.

No século XIV, ergueu-se uma classe de intelectuais interessados em artes, escritos clássicos, especulação, questões jurídicas, arquitetura, pintura e melancolia. Essa última é descrita por Francisco Petrarca como uma mistura de solidão, medo e genialidade.³⁷⁷ Que essa melancolia, nos tratados filosóficos e na arte do Renascimento, não é só tristeza sentimental, mas o medo da condenação eterna.³⁷⁸

Comentando sobre as artes e os artistas no Renascimento, Byington explica que nesse período projetou-se a figura do homem universal, que envolvia todos os saberes, as artes, como o pintor, escultor e o arquiteto. O conceito de homem universal, cunhado pelos humanistas italianos, dizia que quem possuía uma virtude, possuía todas. Pois, para eles, a versatilidade era um valor altamente prezado e buscado no Renascimento.³⁷⁹

No Renascimento, a natureza humana esboçada por meio da pintura é uma nova forma de fazer Filosofia, porque ela trata dos movimentos dos corpos na prontidão das suas ações. A afirmação era que quem despreza a pintura faz o mesmo com a Filosofia. Um grande exemplo desse novo filosofar foi Leonardo da Vinci.³⁸⁰ Como visto, Nicolau de Cusa apreciava a criação em seus diversos ângulos. Prezava pela natureza humana, pois Cristo era homem, sendo isso motivo para a valorização dessa natureza e dos povos. Ele também prezou pela beleza dos povos por meio de sua visão ecumênica. Dois exemplos desse olhar universal são as obras: *De pace fidei* e *De visione Dei* - de características ecumênicas, que objetivavam dialogar sobre a busca da paz com outras religiões. Uma espiritualidade universalista, característica do Renascimento.

Para Colomer, a grandeza de Nicolau de Cusa, no século XV, consiste nas ideias inovadoras. Isso foi possível, porque desde muito cedo ele procurou ter contato com ideias humanistas. Também se interessou pelos novos caminhos da Matemática, da Física, da Astronomia e da Filosofia.³⁸¹ Essa questão já foi tratada no capítulo dois, sobre a formação acadêmica que Nicolau recebeu.

Percebe-se, então, que a relação de sua espiritualidade com a espiritualidade humanista-renascentista se deu por meio de quatro bases: a capacidade de o homem buscar a Deus de forma independente e a exaltação à beleza natural; a curiosidade

³⁷⁷ BROCCHERI, M. F. B., O intelectual, p. 134-139.

³⁷⁸ GUREVIC, A. J., O mercador, p.183.

³⁷⁹ BYINGTON, E., O projeto do Renascimento, p. 36-37.

³⁸⁰ GARIN, E., O filósofo e o mago, p. 138.

³⁸¹ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 388-389.

pelo infinito; o retorno às fontes; a investigação do conhecimento universal, a laicidade e a fé secularizada. Humanismo, mística, retorno às obras clássicas e diálogo inter-religioso, características da espiritualidade humanista-renascentista.

3.7.

Conclusão do capítulo

Foi propósito deste terceiro capítulo discorrer sobre a espiritualidade medieval dos séculos XII a XV, descrevendo movimentos como: a Espiritualidade Eremita, a Mística, as Ordens Mendicantes, o Movimento Humanista-Renascentista, a Espiritualidade Humanista-Renascentista como exemplos de transformação da espiritualidade cristã na Baixa Idade Média, com consequências na espiritualidade de Nicolau de Cusa, no século XV.

Buscou-se demonstrar, especificamente, que a espiritualidade cristã, entre os séculos XII e XV, foi marcada por uma espiritualidade que buscava integrar o homem ao Divino, à Criação, ao Universo, às Artes, ao Corpo, à Filosofia, à Teologia e à Ciência. Espiritualidade renovadora, procurando compreender o mundo e seus desafios e não se excluindo sob o pretexto de pureza e de que fora do cristianismo não há o que se aprender.

Como visto, os místicos e místicas, os humanistas e renascentistas, as ordens religiosas, embora surgindo em séculos diferentes dentro da Baixa Idade Média, de alguma forma buscavam renovar a espiritualidade, considerada por muitos carente de amor, altruísmo, diálogo inter-religioso, humanismo e integração. Foi exatamente nesse contexto de busca por uma espiritualidade diferenciada que Nicolau de Cusa nasceu e exerceu o seu ministério.

Nicolau de Cusa absorveu e reverberou essa espiritualidade cristã, que procurava ir além dos muros da Igreja, sem dela se desligar. Porém, entendendo que era preciso externar compaixão, amor, perdão, estender a mão ao diferente e não tratá-lo como inimigo da fé. Enxergar o mundo para além de Roma, um mundo, embora diferente, mas também criado por Deus e, por isso, amado por ele. Para Nicolau de Cusa, o diferente, a diversidade não é um problema. Para Nicolau, os opostos se atraem em Deus e, para ele, tudo converge. Por isso, não existem justificativas razoáveis para a falta de diálogo.

4

A espiritualidade e o diálogo inter-religioso em Nicolau de Cusa

No segundo capítulo do trabalho, o propósito foi apresentar Nicolau de Cusa, sua vida e sua obra. No terceiro capítulo, o objetivo foi demonstrar as influências espirituais e religiosas no período medieval dos séculos XII a XV, conhecido também por Baixa Idade Média. Buscou-se, no capítulo três, demonstrar que a espiritualidade de Nicolau de Cusa, que viveu no século XV, foi uma construção vinda ao longo de um período. Agora, no capítulo quatro do presente trabalho, buscar-se-á apresentar a espiritualidade de Nicolau de Cusa, a partir de algumas de suas obras específicas e como elas revelam uma espiritualidade inovadora, aberta e de diálogo inter-religioso.

As obras de Nicolau de Cusa, que embasarão a análise da espiritualidade cusana, são: *De docta ignorantia*; *De Deo abscondito*; *De visione Dei*; *De pace fidei* e *Cribratio Alchorani*. Ressalta-se que serão observados apenas aspectos e partes das obras; não é o propósito fazer uma análise completa e exaustivamente das mesmas. Em geral, essas obras evidenciam uma espiritualidade sempre em busca do infinito, em busca do Deus escondido, mas que se revela em seu Filho Jesus Cristo e em sua criação. Uma espiritualidade que alcança a todos e a todas em suas fragilidades e necessidades. Uma espiritualidade que dialoga com o outro, com o dessemelhante, com o distante, que busca a paz e a harmonia entre as religiões.

Elas apontam características da espiritualidade do contexto histórico e religioso no qual experienciou Nicolau de Cusa, como: a capacidade de o homem buscar o Deus infinito de forma independente; o desejo de conhecer os mistérios de Deus; o olhar universal e acolhedor de Deus a todas as pessoas e o diálogo inter-religioso. São produções que deixam transparecer a espiritualidade cusana do diálogo inter-religioso.

É necessário que se esclareça que, no século XV, período de Nicolau de Cusa, o termo diálogo inter-religioso ainda não era empregado na proporção vista somente a partir do Concílio Vaticano II, desde então, sendo empregado nas relações entre as diversas religiões. Na verdade, o diálogo inter-religioso, como é conhecido atualmente, teve seu despertar no século XIX, passando pelo movimento

ecumênico³⁸² cristão. Nessa linha de pensamento, Abumanssur comenta que o ecumenismo foi trabalhado, inicialmente, onde as disputas entre católicos e protestantes os levavam a tratarem uns aos outros como inimigos; contudo, é entre os protestantes que a unidade adquire urgência:

O problema ecumênico começa, pois, como crítica e um apelo à paz entre os cristãos. Mas é entre os protestantes, em função das missões estrangeiras, que a questão da unidade dos cristãos adquire suas cores mais dramáticas. De início, o ecumenismo esteve associado ao problema do testemunho da fé e da proclamação do evangelho. As divisões do Corpo de Cristo depunham contra a mensagem dos missionários e, por causa disso, iniciou-se na Europa as tentativas de aproximação entre os organismos e suas respectivas juntas missionárias das diferentes denominações protestantes.³⁸³

Percebe-se, portanto, que a partir do movimento ecumênico, surge o diálogo inter-religioso, cujo alvo é o diálogo para além das igrejas cristãs com o propósito de promover a paz entre as religiões. Como explica Fluck, o diálogo inter-religioso nasce, historicamente, a partir da necessidade de que as organizações missionárias protestantes, no século XIX, vivessem em harmonia em suas atividades missionárias. Que respeitassem “o divisionismo do cristianismo europeu, o qual repercutiu negativamente nos contextos africanos e asiáticos”.³⁸⁴

Teixeira também concorda que, embora o diálogo faça parte da constituição humana em todas as épocas, “o diálogo inter-religioso, enquanto expressão viva da relação entre religiões distintas, é um fenômeno relativamente recente”.³⁸⁵ De fato, o diálogo sempre fez parte da humanidade e suas relações, mas o que se pretende, neste ponto específico do trabalho, é apenas informar que o diálogo inter-religioso, como proposta de unidade, respeito e paz entre as religiões, é algo bem mais recente, como destacado acima.

³⁸² “O Diretório Ecumênico da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), faz uma distinção entre ecumenismo e diálogo inter-religioso. O ecumenismo no sentido do termo, trata exclusivamente da promoção da unidade entre os cristãos. Por isso, o relacionamento com “seitas” ou novos movimentos religiosos não é uma tarefa ecumênica e sim de diálogo inter-religioso.” O que está se dizendo é que o ecumenismo facilitou o diálogo inter-religioso dos cristãos com as demais religiões e o contrário também se mostra verdadeiro. ABUMANSUR, E. S., *Do Ecumenismo ao Diálogo Inter-Religioso*, p. 112. Todavia, Claude Geffré, diz que embora a palavra “ecumenismo” designe, antes de tudo, o diálogo e a busca da unidade entre as Igrejas cristãs, já é permitido falar de um *ecumenismo planetário* em virtude do qual as diversas religiões, têm consciência de que o que as une é mais importante do que o que as separa. GEFFRÉ, C., *De babel a pentecostes*, p. 14.

³⁸³ ABUMANSUR, E. S., *Do Ecumenismo ao Diálogo Inter-Religioso*, p. 12.

³⁸⁴ FLUCK, M. R., *Diálogo Inter-Religioso*, p. 9.

³⁸⁵ TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M., *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*, p. 129.

Um exemplo dessa tenra história do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, em especial na Igreja católica, é apontado por Abumanssur, ao dizer que “a questão do diálogo e aproximação com as denominações protestantes, só ganhou impulso, na Igreja Católica, após o Concílio Vaticano II, em 1965”.³⁸⁶ E não somente com as denominações protestantes, mas com outras religiões, como, por exemplo, com o Judaísmo e o Islamismo (Declaração *Nostra Aetate*, Decreto *Unitatis Redintegratio*). De fato, de acordo com Sanchez, “o diálogo ecumênico e o diálogo inter-religioso é uma das grandes novidades do Concílio. A partir desse evento, a promoção do diálogo inter-religioso tornou-se uma das prioridades da Igreja católica”.³⁸⁷

Na atualidade, segundo Abumanssur, a palavra da vez é *diálogo inter-religioso* como proposta de aproximação entre as várias religiões. Para ele, o termo ecumenismo, embora ainda conhecido, é pouco usado.³⁸⁸ Uma possível explicação para este fato é que o mundo pluralista³⁸⁹ exige uma resposta pluralista.

O diálogo inter-religioso não é apenas a proposta possível para a questão do ecumenismo contemporâneo, mas é, sim, em muitos sentidos, uma proposta mais ousada e mais corajosa por parte daqueles que defendem a unidade fundamental do gênero nos quesitos do direito à própria cultura e aos próprios deuses.³⁹⁰

Como já lembrado, na Baixa Idade Média, esse termo e a prática do movimento conhecido como diálogo inter-religioso, em especial por parte da Igreja, era inexistente, com algumas exceções de personagens, como, por exemplo, São Francisco de Assis e Nicolau de Cusa, que buscaram efetivamente o diálogo e o apaziguamento com outras religiões, naquele ambiente medieval, com os muçulmanos.

Portanto, quando se utiliza o termo diálogo inter-religioso, no trabalho vigente, aplicando-o à espiritualidade de Nicolau de Cusa, não se intenciona fazer um anacronismo, evidentemente por questões históricas e temporais, mas apenas demonstrar que, mesmo com a ausência do termo como ele é aplicado na atualidade

³⁸⁶ ABUMANSUR, E. S., Do Ecumenismo ao Diálogo Inter-Religioso, p. 46.

³⁸⁷ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 11.

³⁸⁸ ABUMANSUR, E. S., Do Ecumenismo ao Diálogo Inter-Religioso, p. 91.

³⁸⁹ O diálogo inter-religioso e o pluralismo religioso na sociedade serão tratados com mais detalhes no último capítulo da pesquisa. O propósito neste momento é apenas fazer um breve histórico do diálogo inter-religioso a partir do ecumenismo do século XIX, mostrando que o diálogo religioso é relativamente recente entre os cristãos, exemplo disso é o Concílio Vaticano II.

³⁹⁰ ABUMANSUR, E. S., Do Ecumenismo ao Diálogo Inter-Religioso, p. 91-92.

a partir do Concílio Vaticano II, Nicolau de Cusa, já no século XV, buscou praticá-lo naquilo que ele chamava de *De pace fidei* (*a paz da fé*). O que, de certa maneira, era uma espécie de diálogo inter-religioso, com as devidas ressalvas históricas e temporais.

Por esta razão, Nicolau de Cusa, apresenta-se sendo um dos grandes pensadores do século XV, por sua visão inovadora, aberta e ousada. Como já aludido anteriormente, possuidor de uma espiritualidade dialógica e inclusiva, como se perceberá em suas obras que serão averiguadas a seguir.

4.1.

***De docta ignorantia*: a espiritualidade em busca do infinito**

Aqui serão analisados aspectos e partes da composição *De docta ignorantia*.³⁹¹ Buscar-se-á compreender, a partir dessa obra, a espiritualidade cusana que perscruta os mistérios de Deus que é infinito, mas que ao mesmo tempo se deixa conhecer por meio de sua criação e por meio de Jesus Cristo, seu Filho.

De docta ignorantia foi escrita em 1440. Foi endereçada ao teólogo, humanista e Cardeal Giuliano Cesarini, que havia sido mestre de Nicolau de Cusa, no período em que ele estudou na universidade de Pádua.³⁹² Nicolau de Cusa principia a obra dizendo:

Ao reverendíssimo pai, senhor Juliano, benquistado por Deus, digníssimo Cardeal da Sé Apostólica, seu venerável mestre. Espero que essa admiração há de atrair o teu espírito mui ávido de saber, não por julgares que aqui encontrarás exposto algo até agora desconhecido, mas antes devido à audácia pela qual fui levado a tratar da douta ignorância.³⁹³

Na obra em forma de uma clássica trilogia, Nicolau de Cusa discorreu sobre os temas fundamentais da Ontoteologia, Cosmologia e Cristologia do seu pensamento. No primeiro livro, Nicolau apresenta Deus como Máximo absoluto. No segundo livro, trata o universo como o máximo contraído. No terceiro livro, apresenta o Deus-Homem Jesus Cristo como laço de união entre o mundo e Deus.

³⁹¹ O texto utilizado para a análise é a sua tradução para o português realizada por Reinholdo Aloysio Ullmann e publicada pela EDIPUCRS, Porto Alegre, RS, ano 2002. A obra contém 248 p., incluindo prefácio, introdução e notas.

³⁹² ULLMANN, R. A., Introdução, p. 14.

³⁹³ NICOLAU DE CUSA., *A Douta Ignorância*, p. 39.

Na cristologia de Nicolau de Cusa, Cristo, Deus-homem, é essencialmente o medianeiro, por meio do qual tudo o que foi criado retorna ao Criador. Ele também desenvolve o pensamento socrático acerca dos limites do saber humano. O saber, no fundo, é reconhecer a sua própria ignorância. O conhecimento de Deus é infinito.³⁹⁴

A composição cusana, em *De docta ignorantia*, é de especial importância para se entender a relação entre o Ser Divino e o Ser Humano, o Infinito e o Finito, o Máximo e o Mínimo, o Macrossomo e o Microsomo. Nessa conexão, Deus é infinitamente incompreensível, pois está além da afetividade, da razão e do intelecto. Como disse Nicolau de Cusa, a “sagrada ignorância nos ensinou que Deus é inefável; e isso, por ser infinitamente maior do que tudo que pode ser nomeado”.³⁹⁵ Exceto Deus, tudo é finito e limitado em relação a ele.³⁹⁶ Para Nicolau de Cusa, inclusive o universo é finito.

Visto, porém, o universo abranger tudo que não é Deus, ele não pode ser infinito, em sentido negativo, ainda que não tenha limite, e assim é privativamente infinito [...] dessa forma, o universo é limitado, já que não pode dar-se em ato algo maior do que ele que o limite; e assim é privativamente infinito. O universo só existe em ato de forma contraída, para assim existir da melhor maneira que a condição de sua natureza composta. Ele é criatura que depende necessariamente do ser divino simplesmente absoluto.³⁹⁷

A incapacidade humana de compreender Deus em sua plenitude, segundo Nicolau de Cusa, deve-se ao fato das próprias limitações que lhe são inerentes. Por esta razão, aquele que tem essa consciência, para este, a douta ignorância é uma virtude. Diz Nicolau de Cusa: “A nenhum homem, ainda mais douto, nada sobrevirá mais perfeito em conhecimento do que descobrir-se doutíssimo na mesma ignorância, que lhe é própria; quanto mais douto alguém for, tanto mais reconhecerá ser ignorante”.³⁹⁸

Contudo, o grande mistério a ser perscrutado, que recai nesse aparente paradoxo, segundo Nicolau de Cusa, é saber se Deus pode ser conhecido. Nicolau, falando do culto a Deus, afirma que Ele é espírito e verdade e deve ser adorado pela fé, uma vez que Ele é espírito e muito além da capacidade humana de compreendê-

³⁹⁴ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 398-399.

³⁹⁵ NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 100.

³⁹⁶ NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 52.

³⁹⁷ NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 111-112.

³⁹⁸ NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 43-44.

lo. Para ele, é por meio da douta ignorância que a verdadeira adoração acontece. Na espiritualidade cusana, a teologia afirmativa depende da teologia negativa.

Visto o culto de Deus, que deve ser adorado em espírito e verdade, necessariamente ter seu fundamento em afirmações positivas acerca de Deus, toda religião em seu culto necessariamente se eleva pela teologia afirmativa a Deus, adorando-o como uno e trino, como sapientíssimo, piíssimo, luz inacessível, vida, verdade, e assim por diante; sempre orientando o culto pela fé a qual ele atinge mais verdadeiramente, mediante a douta ignorância. Ela³⁹⁹ crê que aquele a quem adora como um é tudo em sua unidade e que aquele a quem cultua como luz inacessível não é luz como é esta luz corpórea à qual se opõe a escuridão. Ela crê que é uma luz simplíssima e infinita na qual as trevas são luz infinita e que esta mesma luz infinita sempre brilha nas trevas de nossa ignorância, porém as trevas não logram compreendê-la.⁴⁰⁰

A espiritualidade cusana demonstra que o que torna persistente o ato de perscrutar por Deus é saber que não se pode alcançá-Lo, mas que é necessário continuar buscando e aprendendo, pois, quanto mais se sabe, nada se conhece, nem alcança, embora haja certa completude nos olhares de Deus para o Homem e deste para o divino. Como disse Lyra, a douta ignorância, proposta por Nicolau de Cusa, “não é um não-saber simplesmente, mas um conhecimento que sabe do grau, extensão e causa do não-conhecimento. Trata-se de uma ignorância oriunda das limitações humanas em todos os seus aspectos”.⁴⁰¹

Portanto, a expressão douta ignorância não significa a ausência de conhecimento, mas a sapiência de que não é possível conhecer Deus plenamente. Esse saber adquirido pela ignorância torna a caminhada do homem motivada em direção ao divino para aprender um pouco mais desse *Deo Abscondito*, que sempre se revela de forma carinhosa, amorosa e misericordiosa a todas as nações.

É interessante perceber que, na espiritualidade cusana, a ideia do diálogo inter-religioso, encontra-se presente. Para Nicolau de Cusa, Deus se revela a todas as nações, como ele mesmo afirma na douta ignorância: “este máximo que é crido como Deus pela fé inconcussa de todas as nações, tendo por guia aquele que habita a sós na luz inacessível”.⁴⁰² Deus, a quem ele chama de máximo, revela-se por meio de Jesus, que ele denomina de luz inacessível. Dessa forma, observa-se que é uma espiritualidade dialógica, inclusiva e cristológica.

³⁹⁹ Aqui ele se refere à Douta Ignorância.

⁴⁰⁰ NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 99-100.

⁴⁰¹ LYRA, S. R., Nicolau de Cusa, p. 12.

⁴⁰² NICOLAU DE CUSA., A Douta Ignorância, p. 44-45.

Deus revela-se em Cristo, mas também por meio de suas criaturas, como Nicolau de Cusa ressaltou ao dizer que “o criador pode ser visto de maneira cognoscível através das criaturas, como num espelho e enigma”.⁴⁰³ Porém, mesmo que seja possível conhecer a Deus através de sua criação, o conhecê-lo de forma mais profunda, encontra-se, sobretudo, nele próprio. Afirma Nicolau de Cusa: “Quem nos fez é o único a saber o que somos, como e para que. Se desejas saber algo a respeito de nós, procura-o, não em nós, mas em nosso fundamento e causa [...] nem a ti mesmo podes descobrir senão nele”.⁴⁰⁴

Um aspecto importante na espiritualidade cusana ligado ao diálogo inter-religioso e a inclusão de outros povos à salvação, é o aspecto cristológico. Nicolau de Cusa constrói a ponte entre os povos e suas religiões, apontando Jesus, em primeiro lugar como aquele que é o primogênito da criação: “Jesus, o sempre bendito, é o primogênito de toda criatura”.⁴⁰⁵ Em segundo lugar, desenvolvendo o conceito de Deus-Homem. Jesus é o Deus-Homem. Comentando sobre os testemunhos contidos nos textos bíblicos a respeito do ministério de Jesus, como, por exemplo, curas, milagres, momentos de cansaço e fome, diz Nicolau de Cusa: “esses e mais outros testemunhos de santos a respeito dele, constantes em outros lugares, mostram ser ele Deus e homem”.⁴⁰⁶

Para Nicolau de Cusa, Jesus, o Deus-Homem, é o fator de união entre os povos, entre as diversas religiões, ainda que haja divergências entre elas. Só em Cristo era possível a paz, a vida e a verdade, como ele frisa:

Vê-se, se me não me engano, não existir nenhuma religião perfeita, que conduza os homens ao último fim desejadíssimo da paz, a qual não tenha Cristo como mediador e salvador, Deus e homem, caminho, vida e verdade [...] considera quão discordante é a fé dos sarracenos os quais afirmam que Cristo, o maior e o mais perfeito homem, nasceu da Virgem e que foi transportado vivo aos céus, mas negam que é Deus.⁴⁰⁷

Observa-se que Nicolau de Cusa buscava apontar especialmente os pontos de convergências entre as religiões e não apenas as divergências, as quais separavam ainda mais os povos. Em sua obra sobre o Alcorão, ele acentua ainda mais essas convergências. Essa obra será analisada mais à frente.

⁴⁰³ NICOLAU DE CUSA., A DOUTA IGNORÂNCIA, p. 62.

⁴⁰⁴ NICOLAU DE CUSA., A DOUTA IGNORÂNCIA, p. 166.

⁴⁰⁵ NICOLAU DE CUSA., A DOUTA IGNORÂNCIA, p. 183.

⁴⁰⁶ NICOLAU DE CUSA., A DOUTA IGNORÂNCIA, p. 184.

⁴⁰⁷ NICOLAU DE CUSA., A DOUTA IGNORÂNCIA, p. 201.

Ambos, cristãos e muçulmanos concordavam sobre o nascimento e perfeição de Jesus, mas discordavam acerca de sua divindade. Outra divergência era perceptível com os judeus pela mesma razão; contudo, tais discordâncias, com os muçulmanos ou com os judeus, poderiam ser superadas a partir do fator cristológico, uma vez que tanto cristãos, como muçulmanos e judeus creem na ressurreição final. Como disse Nicolau de Cusa: “E o que julgo mais surpreendente é que tanto os judeus quanto os sarracenos creem numa futura ressurreição geral, mas não admitem a possibilidade por meio do homem que também é Deus”.⁴⁰⁸

Como visto, para Nicolau de Cusa, a divergência se dava pelo fato da divindade de Jesus, mas em outros aspectos, como humanidade, perfeição e ressurreição final, eram pontos de concórdia entre cristãos, muçulmanos e judeus. Mesmo que, para Nicolau de Cusa, o erro dessas religiões estivesse no fato de negar a divindade de Jesus. Tal erro não era um impeditivo para a tolerância religiosa, pois percebe-se, portanto, que o aspecto cristológico, na visão cusana, unia o cristianismo às demais religiões. É preciso destacar, conforme Ullmann, que, para Nicolau de Cusa, as religiões não eram iguais, mas tinham aspectos positivos da fé cristã que as unia ao cristianismo.⁴⁰⁹ Sobre essa relação, a obra *De pace fidei*, trata de forma mais específica. Sobre a obra *De pace fidei*, será tratado também mais adiante.

4.2.

***De Deo abscondito*: a espiritualidade do Deus que se revela a todos**

Aqui serão apontados aspectos e porções do pequeno texto *De Deo abscondito*. Buscar-se-á compreender, a partir dessa obra cusana, a espiritualidade, cuja característica é a busca pelo Deus escondido, mas que se revela a si mesmo ao mundo.

A obra *De Deo abscondito* foi escrita em 1444⁴¹⁰ e constitui no desenvolvimento do tema da busca intelectual de Deus.⁴¹¹ É um diálogo entre dois

⁴⁰⁸ NICOLAU DE CUSA., A DOUTA IGNORÂNCIA, p. 202.

⁴⁰⁹ ULLMANN, R. A., COMENTÁRIOS, p. 221.

⁴¹⁰ O texto em análise é a tradução para o inglês feita por Jasper Hopkins a partir do texto em latim contido no Volume IV (= Opuscula I) da edição da Academia Heidelberg da Ópera de Nicolai de Cusa Omnia (Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1959). Essa tradução encontra-se disponível no site <https://jasper-hopkins.info>. Nessa versão, a obra não contém introdução nem capítulos. Segue apenas o diálogo entre os debatedores, o pagão e o cristão.

⁴¹¹ COLOMER, S. J. E., NICOLAU DE CUSA (1401-1464), p. 400.

debatedores, um pagão⁴¹² e o outro, cristão. O objetivo do diálogo é procurar saber se é possível conhecer a Deus ou não. Se Deus se revela e como se revela.

É interessante observar que o texto se desenvolve em forma de um diálogo, o que era comum para o estilo de escrita e raciocínio na época em que viveu Nicolau de Cusa. No entanto, chama a atenção o fato de que é um diálogo entre um cristão e um pagão, o que não era comum em seu tempo, pois, consoante o pensamento da Igreja medieval, os pagãos não conheciam a verdadeira fé. O que o texto expõe é uma espécie de diálogo inter-religioso, cujo desígnio é entender e aprender com a fé do outro.

O diálogo instaura-se a partir da curiosidade do pagão em querer saber sobre quem o cristão adora.

O Pagão falou: Vejo que você se prostra e está derramando lágrimas de amor não hipócrita, mas sentida de coração. Quem é você, eu pergunto? *Cristão:* Eu sou cristão. *Pagão:* O que você está adorando? *Cristão:* Deus. *Pagão:* Quem é [este] Deus a quem você adora? *Cristão:* Não sei. *Pagão:* Como é que você adora tão seriamente o que você não tem conhecimento? *Cristão:* Porque eu sou sem conhecimento [dele], eu o adoro. *Pagão:* Eu me maravilho que um homem é dedicado ao que ele não tem conhecimento. *Cristão:* É mais incrível que um homem é dedicado ao que ele acha que tem conhecimento.⁴¹³

Na conversa, repara-se que o cristão está orando e o pagão tem curiosidade em saber quem era aquele que o cristão adorava de forma tão verdadeira e o que ele adorava. O cristão, por sua vez, responde que adora a Deus. Contudo, o pagão não conhecia esse Deus e o interroga sobre a sua identidade. Porém, o cristão diz não conhecê-Lo. Isso causa surpresa no pagão, pois como pode alguém adorar algo que não conhece? A resposta do cristão é que, por não conhecer Deus completamente, é que ele o adora, pois se fosse possível conhecê-Lo, Ele não seria digno de adoração, por ser previsível e limitado. Por sua vez, o cristão fica admirado com alguém, no caso do pagão, que imagina que conhece o que ele adora, ou pensa conhecer o que pressupõe conhecer.

Comentando esse diálogo, Hopkins diz que Nicolau de Cusa não está insinuando que os pagãos não saibam nada. Sua alegação é que mentes finitas nunca podem saber precisamente a verdade absolutamente, Deus. Elas nunca escapam

⁴¹² Considerado assim por não ser cristão.

⁴¹³ NICOLAU DE CUSA., *On the hidden God*, p. 300. As citações em português da referida obra é uma tradução livre do inglês.

completamente das restrições de perspectiva e ponto de vista. Assim, só Deus, que é infinito, tem conhecimento do que são as coisas finitas e do que seu próprio ser infinito é.⁴¹⁴ Aqui, Nicolau de Cusa retorna ao tema da doura ignorância.

Na espiritualidade *De Deo abscondito*, na proposta cusana, a pretensa adoração e espiritualidade verdadeiras só são possíveis de serem alcançadas quando se tem consciência da finitude humana. Para Nicolau de Cusa, não é plausível afirmar que se pode conhecer completamente a Deus, pois ele é o Deus escondido, não por não desejar ser conhecido, mas porque os seres humanos estão escondidos dele em suas limitações. Nesse sentido, Deus encontra-se escondido.

Na espiritualidade cusana, Deus, que é a verdade, só pode ser perscrutado à medida que Ele se deixa ser conhecido; caso contrário, a verdade permanece desconhecida. Nesse caso, não sendo possível andar na verdade inteiramente.

Pagão: Parece-me que você está totalmente vazio da razão – você que diz que nada pode ser conhecido. *Cristão:* por "conhecimento" entendo a apreensão da verdade. Aquele que diz saber afirma ter apreendido a verdade. *Pagão:* Eu também tenho essa mesma visão. *Cristão:* Como, então, a verdade pode ser apreendida, exceto por si mesma? E não é assim apreendida quando o ato de apreender precede a apreensão real. *Pagão:* Eu não entendo a alegação de que a verdade não pode ser apreendida, exceto por si mesma. *Cristão:* Você acha que a verdade é apreensível de alguma forma que não seja através de si mesma e que ela é apreensível em alguma outra coisa do que em si mesmo? *Pagão:* Eu acho. *Cristão:* Você está obviamente enganado. Pois fora da verdade não há verdade; fora da circularidade não há círculo; fora da humanidade não há ser humano. Portanto, a verdade não existe a parte da verdade; nem é encontrada de alguma forma diferente [que não seja através de si mesmo]; nem é encontrada em outra coisa que não seja ela mesma.⁴¹⁵

Nessa parte do diálogo, o pagão parece entender que é possível conhecer a verdade (Deus) completa e conhecê-la fora dela mesma. Para o cristão, não é possível conhecer a verdade fora dela. O que se conhece de Deus é revelado por Ele próprio de si mesmo. Não é possível servir a Deus, fora da vontade de Deus, longe dos seus ensinamentos. Não é possível agradar a Deus sem conhecê-Lo. Essa era a acusação do cristão contra o pagão: de que ele não conhecia a Deus e, por isso, vivia como pagão. Outra acusação contra o pagão era que ele, por pensar que conhecia o que adorava, permanecia na ignorância. Só a partir do momento em que ele reconhecesse a sua incapacidade de conhecimento completo, é que ele

⁴¹⁴ HOPKINS, J., Note to *De Deo Abscondito*, p. 308.

⁴¹⁵ NICOLAUS DE CUSA., *On the hidden God*, p. 300.

verdadeiramente conheceria. Ou seja, quem diz que conhece, é ignorante, mas quem diz que é ignorante é conhecedor.

Pagão: Quem entre os homens, então, é conhecedor, se nada pode ser conhecido?
Cristão: Deve ser considerado conhecedor quem sabe que ele é ignorante. E ele honra a verdade que reconhece que sem verdade, ele não pode apreender nada ou existir como qualquer coisa ou ser em tudo vivo ou entender qualquer coisa.⁴¹⁶

Um dos aspectos muito marcantes na espiritualidade cusana, que aparece nos textos de *De visione Dei*, *De docta ignorantia* e *De Deo Abscondito*, é a noção de que tudo se explica e tudo se converge em Deus. Fora de Deus, não existe conhecimento verdadeiro, não há razão para a existência do mundo e dos seres humanos. É uma espiritualidade teocêntrica e que todos convergem para o Criador.

No diálogo, o pagão reconhece que é louvável a atitude do cristão em adorar e servir a Deus, mesmo não sendo possível conhecê-lo. Contudo, o pagão é acusado de erroneamente supor conhecer aquele que ele adora.

Pagão: O desejo de estar na verdade é, talvez, o que tem atraído você para adorar.
Cristão: O que você diz é certo. Porque eu adoro a Deus - não aquele a quem o seu paganismo erroneamente supõe que sabe e erroneamente chama Deus, mas sim o Deus que é uma verdade inefável. *Pagão:* Eu lhe pergunto irmão: já que você adora o Deus que é Verdade e desde que não pretendemos adorar um deus que não é Deus em verdade, qual é a diferença entre vocês cristãos e nós pagãos? *Cristão:* As diferenças são muitas. Mas uma delas, na verdade, a mais importante — consiste no seguinte: adoramos a verdade absoluta eterna e inefável em si, enquanto que vocês adoraram a verdade não como absolutamente em si mesma, mas como em suas obras [...] Assim, você erra, uma vez que a verdade, que é Deus, é incomunicável para qualquer outra coisa.⁴¹⁷

Parece que, nesse ponto da conversa, ambos se acusam de erros na fé, por exemplo, quando o cristão diz que o paganismo, de forma errônea, supõe conhecer o Deus verdadeiro. Mas, logo em seguida, chama a atenção também o fato de o pagão chamar o cristão de irmão. Parece que o pagão não se ofende com a acusação do cristão, até porque eles estão dialogando e procurando compreender a fé um do outro. Esse é o espírito do diálogo inter-religioso: procurar compreender, respeitar e aprender com o outro.

⁴¹⁶ NICOLAU DE CUSA., *On the hidden God*, p. 302.

⁴¹⁷ NICOLAU DE CUSA., *On the hidden God*, p. 302.

De fato, parece que a crítica do cristão não é sobre o mérito do tipo de deus que o pagão adora, mas o fato de o pagão supor que conhece o Deus que ele adora. Por esta razão, o seu culto torna-se errôneo. Para Nicolau de Cusa, nessa questão, o problema não é adorar, mas adorar achando que conhece o adorado. A partir do momento em que o adorador atribui ao adorado nomes e conceitos definidos na tentativa de explicá-lo, incorre no erro, pois Deus não pode ser medido, qualificado ou especificado. A busca por Deus é sempre por semelhança ou aproximação de perfeição. Já o cristão pressupõe adorar corretamente por não tentar qualificar, explicar ou alcançar aquilo que é inqualificável, inexplicável e inalcançável, que é Deus.

No final do diálogo, o pagão se convence de que Deus é incompreensível, inatingível, ainda que seja possível conhecê-Lo. Mas tal conhecimento vem dele próprio e não de algo externo a Ele.

Pagão: O que você disse me agrada. E eu entendo claramente (1) que no reino de todas as criaturas nem Deus nem Seu nome é encontrado e (2) que Deus escapa de toda a concepção em vez de ser afirmado para ser alguma coisa. Pois no reino das criaturas que escapa da condição de criação não é encontrado. Agora, todos os nomes que são nomeados são de compósitos. Mas um composto não deriva de si mesmo, mas deriva daquele que precede cada composto. Portanto, Deus que está escondido dos olhos de todos os sábios do mundo, seja louvado para sempre.⁴¹⁸

O diálogo aqui apresentado, embora apenas parte dele, demonstra que a espiritualidade de Nicolau de Cusa, apesar de parecer no texto, áspera, tinha como alvo dialogar com o outro, com o diferente, no caso específico, com o pagão. É uma espiritualidade que se dispõe caminhar rumo a Deus, ainda que com suas limitações, a entender o outro, e também apresentar seus fundamentos.

Observa-se que é uma espiritualidade que se propõe a trilhar um caminho que se apresenta desafiador, mas recompensador. Desafiador porque Deus é muito além das forças humanas e naturais, muito além da inteligência humana. É recompensador porque Deus sempre surpreende os seres humanos revelando a si mesmo. Outro aspecto da espiritualidade cusana que fica evidente no texto é a sua disponibilidade para o diálogo com uma pessoa de outra religião, o que podemos denominar de diálogo inter-religioso.

⁴¹⁸ NICOLAUS DE CUSA., On the hidden God, p. 305.

A intenção não era desqualificar o culto do pagão, mas mostrar-lhe os erros cometidos por ele em sua adoração. Erroneamente, o pagão pensava conhecer aquele que ele adorava. Por achar que o conhecia, atribui-lhe nomes e conceitos. Quando na verdade, isso não é possível, pois não se pode explicar Deus; ao contrário, é Ele quem se explica a partir de si mesmo. Contudo, esses supostos erros, apontados por Nicolau de Cusa, não os impediam de dialogar, de se aproximar do diferente, mesmo diante de um ambiente de hostilidades e de intolerâncias aos chamados pagãos.

4.3.

***De visione Dei*: a espiritualidade no olhar universal de Deus**

Aqui serão abordados aspectos e partes da obra *De visione Dei*.⁴¹⁹ Buscar-se-á compreender, a partir dela, a espiritualidade, cuja característica é o olhar universal, inclusivo e humanizado de Deus para todas as pessoas, independentemente de suas diferenças religiosas. Deus a todos contempla, conforta e alcança.

A composição *A visão de Deus*, de Nicolau de Cusa, foi escrita em 1453. De acordo com Colomer, trata-se de um belo e extraordinário escrito.⁴²⁰ Na obra, Nicolau de Cusa demonstra que todos os homens são alcançados pelo olhar humano e misericordioso de Deus.

A obra foi endereçada aos irmãos do mosteiro de Tegernsee.⁴²¹ Nela, Nicolau de Cusa assim mencionou logo no início: “Tratado sobre a visão de Deus do Senhor

⁴¹⁹ A fonte de análise é a traduzida do original latino intitulado *De visione Dei*, baseada na edição bilíngue de Leo Gabriel publicada pela Herder & Co., Wien, e confrontada com o texto editado em Paris, de 1514. A tradução portuguesa foi composta e impressa na gráfica de Coimbra para a Fundação Colouste Gulbenkian, em 1988, contendo 242 páginas.

⁴²⁰ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 401.

⁴²¹ Tegernsee é um lago na região da Baviera na Alemanha, onde ficavam os edifícios do antigo mosteiro beneditino da Abadia de Tegernsee. Agora, são lugares privados, mas abertos à visitação. O local foi fundado, em 746, pelos irmãos nobres Adalberto e Ottokar. De acordo com informação do *site* Turista Ocasional (2013), eles queriam abdicar-se do mundo, pelo que o termo *tegarin seo*, advindo do alemão antigo, significa grande lago. O espaço era perfeito, bonito e ensolarado à margem do lago. O Tegernsee se tornou rapidamente um dos centros culturais mais importantes da Idade Média. O mosteiro possuía cerca de um terço do atual município de Miesbach, uma parte das minas de sal de Reichenhall e a terra do sul de Tirol à Baixa Áustria. Havia o *Tegernseer Hof* - vinícola no Wachau. Nesse apogeu, percebiam-se incomparáveis bens culturais e artísticos - oficinas de vidro, ilustração do livro, ourives e peças de minério, manuscritos de monges. Depois da secularização, em 1803, o mosteiro passou para a propriedade dos governantes bávaros da família Wittelsbach. O rei Max I Joseph fez do Palácio Tegernsee a sua residência de verão, porque a rainha Caroline ficou encantada pelo lago. Atualmente, o *locus*, que já foi mosteiro e palácio, alberga uma cervejaria e a escola secundária da região.

Nicolau de Cusa, Padre reverendíssimo em Cristo, Presbítero, Cardeal de S. Pedro ad vincula e Bispo de Bressanone, ao Abade e aos Irmãos de Tegernsee”.⁴²² O texto foi enviado juntamente com um quadro contendo a pintura do rosto de Cristo, cujo olhar tudo contempla - denominado por ícone de Deus.

A razão que levou Nicolau de Cusa a redigir *De visione Dei* se deu porque tentou resolver dissensões entre os irmãos que defendiam a concepção da vida contemplativa como visão intelectual e os irmãos que apoiavam a contemplação mais afetiva/amorosa, conforme atesta André, na introdução da obra *A visão de Deus*.

Os monges de Tegernsee, atentos à polêmica entre Gerson, partidário duma concepção da contemplação como visão intelectual, e Vicente de Aggsbach, defensor duma perspectiva mais afetiva, deu origem a uma troca de correspondência entre Nicolau de Cusa e esses monges beneditinos. Em duas cartas, datadas de 22 de setembro de 1452 e 14 de setembro de 1453, prometeu Nicolau de Cusa enviar àquela comunidade monacal uma reprodução do rosto de Cristo, cujo olhar parecia fixar-se no espectador, qualquer que fosse a sua posição, e acompanhá-lo em todas as suas deslocções. Nos finais de 1453 receberam os monges, juntamente com tal reprodução, a obra *De visione Dei*, destinada a guiá-los nas suas reflexões a partir desse quadro e a experimentar a escuridão sagrada e luminosa da teologia mística e da douta ignorância.⁴²³

De visione Dei é uma obra mística. Nicolau de Cusa, no prefácio da obra, diz: “A minha intenção agora, irmãos diletíssimos, é revelar-vos meios que antes vos havia prometido, sobre o acesso mais fácil à teologia mística”.⁴²⁴ Porém, conforme explica Nogueira, quando Nicolau fala da mística não se deve entender “que ele tenha tido um experienciar místico, no sentido de um êxtase ou de um arrebatamento como nos relatam, para citar dois grandes místicos, Plotino e Mestre Eckhart”.⁴²⁵ Nicolau de Cusa apresenta “uma reflexão sobre o tema, mostrando, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma tal experiência”.⁴²⁶

Nicolau de Cusa tentou conciliar a contemplação de característica afetiva e a contemplação de caráter mais intelectual. Pois, para Nicolau, não se deve excluir nem a afetividade, ou seja, a sensibilidade, a razão (*Ratio*) e nem o intelecto (*intellectus*), pois essas qualidades são complementares da espiritualidade, como assinalado por ele:

⁴²² NICOLAU DE CUSA., *A Visão de Deus*, p. 133.

⁴²³ ANDRÉ, J. M., *Introdução*, p. 102-103.

⁴²⁴ NICOLAU DE CUSA., *A Visão de Deus*, p. 133.

⁴²⁵ NOGUEIRA, M. S. M., *Nicolau de Cusa*, p. 207.

⁴²⁶ NOGUEIRA, M. S. M., *Nicolau de Cusa*, p. 208.

Por isso, enquanto me elevo o mais alto possível, vejo-te como infinidade, sendo por isso inacessível, incompreensível, inominável, imultiplicável e invisível. Assim, é necessário que aquele que se aproxima de ti se eleve acima de todo o termo e fim, acima de tudo o que é finito. Mas, como chegará a ti, que és o fim para o qual tende, se deve elevar-se para além do fim? Quem se eleva para além do fim não tende a entrar no indeterminado e no confuso, e, assim, no que diz respeito ao intelecto, na ignorância e na obscuridade, que são próprias da confusão intelectual? É, pois, necessário que o intelecto se torne ignorante e se coloque na sombra, se te quiser ver. Mas o que é, Deus meu, o intelecto e a ignorância, senão a douta ignorância? Por isso, não pode aproximar-se de ti, ó Deus, que és a infinidade, senão aquele cujo intelecto está na ignorância, ou seja, aquele que sabe que te ignora.⁴²⁷

De acordo com Nogueira, “parece-nos que o experimentar no *De visione Dei* segue uma gradação que parte da sensibilidade, passando pela razão e vai até o intelecto (neste percurso o amor mantém-se presente)”.⁴²⁸

Como já observado anteriormente, na Idade Média, criou-se uma tensão entre os mundos espiritual e material, entre a vida que se preocupava com a realidade do presente e com os seus desafios, portanto, mais afetiva e sociável, e a vida que mantinha a luz da contemplação, recorrendo à especulação filosófico-teológica, de caráter intelectualizado. Na *De visione Dei*, Nicolau de Cusa dirimiu essas questões, conciliando-as.

De maneira geral, o argumento apresentado por Nicolau de Cusa se fundamenta em duas óticas: O olhar de Deus para o Homem e o desse para Aquele. Essa troca de olhares é intermediada. A espiritualidade, na obra *De visione Dei*, está exemplificada na transferência de olhares entre a face de Cristo, contida no quadro, e aqueles que a olham. Nicolau de Cusa enviou um quadro e recomendou que os monges pendurassem o mesmo na parede do lado Norte.

Todavia, para que vós não desfaleçais na prática que tal figura sensível exige, enviou-vos, pelo afeto que vos tenho, o quadro, que pude obter, que representa a figura de alguém que olha tudo em redor, figura essa que chamo de ícone de Deus. Pendurai-o num lugar qualquer, por exemplo, na parede do lado norte, e colocai-vos, irmãos, à sua volta, à mesma distância dele, olhai-o e cada um de vós experimentais, seja qual for o lugar a partir do qual o contemple, que é o único a ser olhado por ele [...] por isso, admirar-nos-emos em primeiro lugar de como é possível que olhe, ao mesmo tempo, todos e cada um.⁴²⁹

⁴²⁷ NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 180.

⁴²⁸ NOGUEIRA, M. S. M., Nicolau de Cusa, p. 211-212.

⁴²⁹ NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 135-136.

Pensando assim, se uma pessoa está diante de um quadro na sala, há de perceber que, independentemente do ângulo de sua localização, o rosto pintado olhará em sua direção. A ilustração trata do encontro dos olhares, sendo que não importa onde o indivíduo esteja, Deus estará olhando sempre para ele, ao mesmo tempo em que contempla a tudo e a todos.

Para Nicolau de Cusa, o olhar de Deus é cuidadoso e amoroso, enfatizando essa percepção: “terá um cuidado diligentíssimo com a mais pequena criatura, como se tratasse da maior e de todo o universo”.⁴³⁰ Esse modo de enxergar é capaz de proteger, cuidar e amar os homens, ainda que sejam ignorantes, diz respeito ao conhecimento do divino: “Senhor, o teu ver é amar e assim como o teu olhar me contempla tão atentamente que jamais se desvia de mim, assim é também o teu amor”.⁴³¹

Nesse raciocínio, Nicolau de Cusa definiu esse olhar da seguinte forma:

O teu ver não é senão vivificar, não é senão infundir continuamente um dulcíssimo amor por ti, inflamar-me de amor por ti pela infusão do amor, e inflama-me alimenta-me, e alimentando-me acender desejos, e ascendendo-os beber o orvalho da alegria, e bebendo-o introduz-me na fonte da vida, e introduzindo-me crescer e permanecer eternamente; não é senão comunicar-me a tua imortalidade, dar-me a glória inacessível do reino supremo, altíssimo e celeste, tornar-me participante da herança que é própria apenas do filho, conceder-me a posse da felicidade eterna.⁴³²

Na espiritualidade de Nicolau de Cusa, percebe-se uma espécie de valorização do homem na relação com o divino. Aquele se encontra ligado inteiramente a esse: “Eu sou na medida em que tu és comigo. E porque o teu ver é o teu ser, assim eu sou porque tu me olhas. E se retiras de mim os teus olhos, de modo nenhum subsistirei”.⁴³³

O homem se confunde com o divino,⁴³⁴ em que o primeiro se mostra totalmente dependente do segundo. Nessa relação, Nicolau tratou o ser humano como ser criado à imagem de Deus, que emana a beleza do divino, ainda que de maneira incompleta. Fora de Deus não há razão para a existência de todas as coisas. Ele é a origem de todas elas que se convergem nele, por meio do Cristo que é o

⁴³⁰ NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 137.

⁴³¹ NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 143.

⁴³² NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 145.

⁴³³ NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 143.

⁴³⁴ Em Nicolau de Cusa, infere-se que esse misturar-se significa apenas união e não fusão do homem na deidade.

Deus-Homem. Sobre essa convergência para Deus através do Filho Jesus e como todos os homens estão ligados a Deus na obra cusana, Nogueira resume da seguinte forma:

No início do texto, temos a experiência de um quadro cujo olhar parece tudo ver e vários olhares que veem, cada um à sua maneira, o olhar os olha. No final do texto, temos a experiência da virtude infinita, que por ser infinita abraça a todos, e a experiência particular e, por isso, diversa, que cada um tem de viver a experiência desta virtude infinita e deste modo, como Jesus *é o verbo de Deus humanizado e o homem deificado*, reúne em si os contraditórios. Os homens que buscam a Deus são manifestações dele, e, embora diversos, são iluminados pela mesma luz.⁴³⁵

É nesse sentido que a espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa se apresenta. Todas as pessoas são manifestações de Deus, têm a mesma origem em Deus, mesmo sendo diversas em suas características culturais e religiosas, são abraçadas pelo olhar amoroso e misericordioso de Deus. O que chama a atenção também é o fato de que o olhar de Deus respeita as diferenças, como bem assinalou D'Amico: “O homem cusano é a medida de sua própria visão, cada uma das visões é diferente e está contida na visão absoluta, mas cada visão é singular e intransferível”.⁴³⁶

É interessante perceber que a espiritualidade cusana entre Deus e o Homem vai além dos olhares espirituais. O aspecto cristológico também se faz presente. Por exemplo, Nicolau de Cusa, em sua obra *De Aequalitate*, discutiu não somente a incognoscibilidade divina, mas a encarnação da mesma. Deus contemplou o homem na própria carne, pois tornou-se humano. Ele reconheceu essa revelação como Deus-Homem, pois Jesus é Deus e Homem. Para Nicolau de Cusa, é necessário olharmos para Deus constantemente, mas sabendo que a vista humana se diferencia da visão divina:

Importa, depois, que consideres que o olhar é diferente naqueles que veem consoante a diversidade da sua contração. Na verdade, o nosso olhar segue as paixões do órgão e do ânimo. Daí que alguém veja ora com amor e alegria e mais tarde com dor e com cólera, veja ora como criança, depois como adulto e a seguir dum modo grave e senil. Contudo, o olhar desvinculado de qualquer contração abraça simultaneamente e de uma só vez todos e cada um dos modos de ver como se fosse a medida mais adequada e o modelo mais verdadeiro de todos os olhares.⁴³⁷

⁴³⁵ NOGUEIRA, M. S. M., Nicolau de Cusa, p. 220.

⁴³⁶ D'AMICO, C., Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa, p. 237.

⁴³⁷ NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 140.

A escrita traz que o olhar divino é desvinculado, no sentido de ser perfeito, já o olhar humano está permeado de fraquezas e impurezas, razões pelas quais, por mais que ele vislumbre Deus, sempre será imperfeito e incompleto. Contudo, o modo do divino enxergar fortalece o humano. O olhar de Deus abarca a todos sem distinção. É nesse sentido que a espiritualidade de Nicolau de Cusa se revela plural e dialógica e contempla o diálogo inter-religioso. Para Nicolau, o diálogo é possível, uma vez que o olhar de Deus é plural e universal, contraindo para si as diferenças.

Em sua vivência com o sagrado, o ser humano compreende a sua pequenez diante do Ser Infinito, Máximo Absoluto. Precisa-se de uma introspecção para aproximar-se de Deus, sabendo que o olhar divino é a razão da existência humana, como foi esclarecido por Nicolau de Cusa: “Mas sei que o teu olhar é a bondade máxima que não pode deixar de se comunicar a tudo o que pode receber”.⁴³⁸ E mesmo se Deus não direcionar os olhos para o humano, a explicação encontra-se na rejeição em contemplá-Lo, pois, se não me olhas, “é porque eu te não olho, mas te rejeito e desprezo”.⁴³⁹ A percepção trata que o olhar divino é capaz de tudo completar, podendo confortar a todos. Se não acontecer assim, é por causa da ignorância humana.

4.4. Espiritualidade do diálogo inter-religioso

Nesse último ponto do presente capítulo, será feito um breve comentário sobre a tensão religiosa entre o cristianismo e as demais religiões, no período medieval, desde o século VI até o século XV. Também serão analisados aspectos e partes das obras *De pace fidei e Cribratio Alchorani* como proposta de diálogo e pacificação entre as religiões. Embora Nicolau de Cusa apresente em quase todas as suas obras o desejo pelo diálogo inter-religioso, entende-se que essas duas obras específicas demonstram com mais clareza esse desejo. Apresentam com mais objetividade a sua espiritualidade inter-religiosa.

4.4.1. O cristianismo medieval e as demais religiões

⁴³⁸ NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 143.

⁴³⁹ NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 147.

O objetivo, portanto, nesse momento, é contextualizar o diálogo inter-religioso em Nicolau de Cusa, dentro do seu contexto medieval, no qual o cusano viveu. Buscar-se-á compreender, a partir das obras cusanas já analisadas e as obras *De pace fidei e Cribratio Alchorani* que serão analisadas, a espiritualidade do diálogo inter-religioso. Demonstrar que, apesar das tensões existentes, Nicolau de Cusa, destaca-se por apresentar, ao cristianismo e ao mundo, a tolerância religiosa, o diálogo inter-religioso em um mundo marcado por conflitos em nome da religião.

Pirenne, em sua obra *Maomé e Carlos Magno: o impacto do Islã sobre a civilização europeia*, apresenta um quadro de mistura e integralização dos povos, nos quais estão incluídos romanos, gregos, sírios, árabes, judeus, persas e africanos a partir do mar Mediterrâneo. “O mar, em toda a força do termo, é o *Mare Nostrum*, veículo de ideias, religiões e mercadorias [...] A vida se concentra nas margens do grande lago”.⁴⁴⁰ Com o Mediterrâneo, o império romano se relaciona com a África e com o Oriente.

Segundo Pirenne, com a chegada desde o século V dos povos bárbaros nas regiões ocidentais do Império Romano, ao contrário do que se possa imaginar, a cultura romana, incluindo o cristianismo, não deixou de existir, tanto que foi incorporada ao modo de vida dos povos que agora habitavam a região, o que Pirenne chama de romanização da cultura bárbara. Apesar disso, Pirenne observa que a “sociedade após as invasões continua exatamente a de antes: o seu caráter laico. Por maior que seja o respeito que se professe pela Igreja, ela não está integrada ao Estado. O poder régio é puramente secular”.⁴⁴¹

Com o tempo, clérigos e bárbaros estarão atuando juntos por questões de interesses e circunstanciais, como a necessidade que os reis tinham de pessoas capacitadas em seus governos, o que a Igreja poderia oferecer. O fato é que a religião cristã de Roma, a economia e o sistema de governo agora se integram ao modo de vida social, econômico e religioso dos bárbaros. Diferentemente da oposição que viria acontecer mais tarde entre cristãos, muçulmanos e judeus.

Nada animava os germanos contra o Império, nem os motivos religiosos, nem ódio de raça, menos ainda considerações políticas. Em vez de odiá-lo, eles o admiravam. Tudo o que desejavam era estabelecer-se ali e desfrutar dele. Seus reis aspiravam às

⁴⁴⁰ PIRENNE, H., *Maomé e Carlos Magno*, p. 17.

⁴⁴¹ PIRENNE, H., *Maomé e Carlos Magno*, p. 125.

dignidades romanas. Nada de semelhante ao contraste que mais tarde oporia muçulmanos e cristãos.⁴⁴²

No Ocidente, o Império Romano sobrevive ainda, de certa maneira, por meio da Igreja. “Em meio à decadência, apenas uma força moral resiste: a Igreja. E, para a Igreja, o Império subsiste”.⁴⁴³ Ela havia modelado no Império sua organização, adotado a sua língua, o latim, defendido que o Império Romano era desejado por Deus, conservou o seu direito e a sua cultura e seus dignitários vinham das antigas famílias senatoriais.⁴⁴⁴ Dessa forma, a Igreja também fora preservada pelos reis bárbaros, incluindo nela mais tarde alguns bárbaros. Essa relação beneficiava ambos, pois assim não haveria perseguição aos católicos e, por outro lado, os reis faziam frente à aristocracia.⁴⁴⁵

Nesse contexto de integralização, a Igreja assume o grande papel de evangelizar os povos. No século VI, figuras como São Bento, São Cesário e Agostinho se destacam no movimento monacato e na evangelização dos pagãos. Os grandes pregadores do monacato, por exemplo, na Espanha foi São Frutuoso, bispo de Braga (morto em 665) e, em Roma, Gregório, O Grande. A atuação de monges às margens do Mediterrâneo associava-se à evangelização dos pagãos. Os monges, por exemplo, evangelizaram os anglo-saxões. A missão conduzida por Agostinho, que levou consigo quarenta monges, chegou ao reino de Kent em 597.⁴⁴⁶

Conforme Pirenne, a situação muda drasticamente com a expansão do Islã, no século VII. Mesmo com a morte de Maomé em 632, não se imaginava que o Islã se expandiria tanto. Inicialmente, a expansão e sucesso do Islã sobre a Europa, mais especificamente na Península Ibérica, deu-se em função da fragilidade do Ocidente fragmentado em reinos, imperadores e lutas internas e externas.⁴⁴⁷ Grousset concorda com essa análise, ao afirmar que, enquanto os impérios Persa e Bizâncio brigavam, “Maomé (570-632) unia os árabes numa confederação em torno de uma nova fé que acabaria por lançá-los numa conquista dos dois impérios”.⁴⁴⁸

Além disso, o fechamento do Mar Mediterrâneo pelos muçulmanos impedia o Império Romano do Oriente de se conectar via mar com o Ocidente. Nesse

⁴⁴² PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 21.

⁴⁴³ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 43.

⁴⁴⁴ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 43.

⁴⁴⁵ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 48-49.

⁴⁴⁶ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 116-117.

⁴⁴⁷ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 140.

⁴⁴⁸ GROUSSET, R., As cruzadas, p. 10.

cenário, “a conquista árabe, que se desencadeia ao mesmo tempo sobre a Europa e a Ásia, é sem precedentes”.⁴⁴⁹

Em 711, “um exército estimado em 7 mil berberes, sob o comando de Tarik, atravessa o estreito de Gibraltar”.⁴⁵⁰ A partir de então, segue-se um período de invasões e conquistas árabes no continente europeu, no Mar Mediterrâneo, na África e na Ásia. Incursões e investidas também foram feitas ao Império Romano do Oriente, em sua capital, Constantinopla, vindo a sucumbir no século XV, ano de 1453. Com o Império carolíngio, existem tentativas de resistência aos muçulmanos e seus ideais.⁴⁵¹

Runciman pondera que Constantinopla havia sido construída e inaugurada pelo imperador Constantino: “11 de maio de 330 foi solenemente inaugurada pelo imperador, sob o nome de Nova Roma. O povo, porém, preferiu chamá-la pelo nome de seu fundador, Constantinopla”.⁴⁵² Depois de uma ferrenha defesa de sete semanas, em 29 de maio de 1453, a capital do Império romano do Oriente, a grande Constantinopla caía nas mãos dos infiéis, os turcos.⁴⁵³

O que talvez diferencie as invasões muçulmanas das invasões bárbaras é o fato de que os muçulmanos, não somente queriam tomar o poder político, mas fazer os dominados “obedecer ao Deus único, Alá, ao seu profeta Maomé e, já que ele era árabe, à Arábia”.⁴⁵⁴ Isso não aconteceu com as invasões bárbaras. Como visto, os bárbaros absorveram e toleraram a cultura romana com sua religião. Para Pirenne, a resposta para essa questão é de ordem moral:

A grande questão que se coloca é saber por que os árabes, que não eram mais numerosos que os germanos não são absorvidos como eles pelas populações dessas regiões de civilização superior, das quais se apoderaram. Tudo consiste nisso. Existe apenas uma resposta, e ela é de ordem moral. Enquanto os germanos não tem nada para opor ao cristianismo do Império, os árabes são exaltados por uma nova fé. Sua religião é universal é, ao mesmo tempo, nacional. São servidores de Deus. Buscavam não a conversão dos infiéis, mas a sujeição.⁴⁵⁵

Aonde chegavam, dominavam. Os vencidos são súditos, “são os únicos a pagar impostos, estão fora da comunidade dos crentes. Nenhuma fusão pode

⁴⁴⁹ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 140-141.

⁴⁵⁰ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 147.

⁴⁵¹ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 148-159.

⁴⁵² RUNCIMAN, S., A civilização bizantina, p. 11.

⁴⁵³ RUNCIMAN, S., A civilização bizantina, p. 48.

⁴⁵⁴ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 142.

⁴⁵⁵ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 142.

haver entre as populações conquistadas e os muçulmanos”.⁴⁵⁶ Diante desse cenário, os conflitos eram inevitáveis, entre a Igreja do Ocidente e do Oriente, os Reis, o Islã, o Império Bizantino e a Terra Santa, Jerusalém. É nesse contexto que surgem, por exemplo, as cruzadas e as perseguições aos chamados heréticos.

Para além das invasões muçulmanas ao continente europeu e oriental, como já assinalado, as cruzadas tinham como argumento, por exemplo, a recuperação da Terra Santa, invadida pelos persas. De acordo com Mondoni, entre outras consequências da presença dos inimigos na Terra Santa, seriam as dificuldades que as peregrinações passaram a ter.⁴⁵⁷ Conforme Grousset, “já em 614, os persas tinham tomado Jerusalém e roubado a Verdadeira Cruz. Em 630, como vencedor, Heráclio reconquistou a Cruz e as repôs solenemente no Santo Sepulcro: isso já representou uma cruzada”.⁴⁵⁸

Franco Júnior explica que a palavra cruzada não era conhecida no momento histórico para o qual se emprega. De fato, o termo só aparece a partir do século XIII, quando esse fenômeno histórico perde a sua vitalidade. Segundo ele, na Idade Média, fala-se de “perseguição, guerra santa, expedição da Cruz e passagem. A expressão Cruzada, quando surgiu, derivava do fato de seus participantes considerarem-se soldados de Cristo, marcados pelo sinal da cruz”.⁴⁵⁹

O que teria motivado as várias cruzadas? Para Franco Júnior, motivações políticas e religiões impulsionaram as mesmas:

Simplificadamente podemos dizer que foram expedições militares empreendidas contra os inimigos da Cristandade e por isso legitimadas pela Igreja, que concedia aos seus participantes privilégios espirituais e materiais. Portanto, as lutas contra os muçulmanos do Oriente Médio e da Península Ibérica, contra os eslavos pagãos da Europa Ocidental eram Cruzadas.⁴⁶⁰

Os inimigos eram vistos como exércitos de demônios e precisavam ser combatidos. As cruzadas surgem não só por motivações políticas, mas por religiosas também. Para Mondoni, o estímulo religioso era a principal causa que

⁴⁵⁶ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 143.

⁴⁵⁷ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 63.

⁴⁵⁸ GROUSSET, R., As cruzadas, p. 10.

⁴⁵⁹ FRANCO JÚNIOR, H., As cruzadas, p. 7.

⁴⁶⁰ FRANCO JÚNIOR, H., As cruzadas, p. 7-9.

movia os cruzados. “Para a maior parte dos cruzados, certamente o entusiasmo religioso representava o estímulo principal”.⁴⁶¹

No geral, os ideários dos cruzados giravam em torno dos seguintes pilares: recuperar as regiões roubadas pelos pagãos; obter o perdão dos pecados por meio da penitência e indulgências; a honra cavaleiresca; a santidade dos locais ocupados pelos inimigos; o senso de caridade ao socorrer cristãos oprimidos pelos muçulmanos na Terra Santa e na Península Ibérica.⁴⁶² O martírio também era uma motivação religiosa: “O verdadeiro cruzado não lutaria apenas com a espada, mas também com a fé, daí o combate terminar ou com a vitória militar ou com a glória do martírio”.⁴⁶³

O fato é que a relação dos cristãos com os muçulmanos, na Idade Média, sempre foi tensa e, por vezes, violenta. Mesmo após as decadências da influência muçulmana na Europa e o enfraquecimento das cruzadas a partir do século XII, as divergências continuaram.

Contudo, muito pelo contato durante os conflitos, ou nas relações comerciais, a busca por compreender melhor a religião islâmica começou a ganhar espaço em círculos cristãos. Daniel aponta que, apesar de toda a desconfiança, “estudiosos do século XV debruçaram-se cuidadosamente sobre a questão religiosa: Nicolau de Cusa, João Germanin, Dionísio de Lovaina, Pio II e os espanhóis João Andrés e João de Segóvia. [...] buscavam a paz”.⁴⁶⁴ É nesse contexto que Nicolau de Cusa vai escrever as obras *De pace fidei e Cribratio Alchorani*.

Os judeus foram outro grupo perseguido. Os judeus, em parte, não eram bem vistos, por serem ávidos comerciantes e muitas vezes associados aos muçulmanos contra os cristãos. Na questão comercial, havia proibições da Igreja em relação à prática da usura. Pirenne diz que “a Igreja, é verdade, não cessa de proibir os clérigos e mesmo os leigos de praticarem o juro usurário [...] são, sobretudo, os judeus que se envolvem no comércio de dinheiro”.⁴⁶⁵

Alguns judeus são marinheiros ou, pelos menos, proprietários de navios; outros possuem terras cultivadas por colonos ou *originarii*; outros são médicos. Mas a

⁴⁶¹ MONDONI, D., O cristianismo na Idade Média, p. 64.

⁴⁶² FRANCO JÚNIOR, H., As cruzadas, p. 33-34.

⁴⁶³ FRANCO JÚNIOR, H., As cruzadas, p. 37.

⁴⁶⁴ DANIEL, N., Pensamento cristão ocidental sobre o Islã, dos inícios a 1914, p. 18.

⁴⁶⁵ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 106.

imensa maioria deles se dedica ao comércio e, sobretudo, aos empréstimos a juros. Muitos são mercadores de escravos, por exemplo, em Narbona.⁴⁶⁶

Na obra intitulada *Inimigos da fé: Judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica séc. VII*, Sancovsky demonstra desde muito cedo que os judeus foram perseguidos, marginalizados e estigmatizados como heréticos. A obra procura se concentrar nas acusações, proibições, leis e decretos que os judeus sofriam como represálias. Ela cita, por exemplo, o Concílio de Elvira, realizado entre os anos de 300 e 306, em que se discutiu “a indesejável presença judaica entre os fiéis, e alertava-se para os prejuízos que poderiam advir de tais relações”.⁴⁶⁷

Macedo destaca que essa rejeição aos judeus, dava-se também por serem “considerados assassinos de Deus pela massa inculta, movida por crenças religiosas fanáticas e manipulada por setores mal-intencionados da Igreja”.⁴⁶⁸ Os judeus eram acusados de terem escolhido Barrabás e não Jesus para ser solto, além de serem culpados por doenças que assolavam as comunidades nas quais eles estavam presentes. Ao que parece, a vida dos judeus no medievo não foi fácil.⁴⁶⁹

Assim como os muçulmanos, os judeus, em proporções menores, não eram bem aceitos pela cristandade ocidental. Como visto, os povos bárbaros, com suas crenças e cultos, foram facilmente assimilados pelo cristianismo e o contrário também é verdade. O que não significa que não tenha tido suas dificuldades, porém se percebe uma rejeição e investida maiores por parte do cristianismo contra, especialmente, os muçulmanos, um pouco menos contra os judeus na Idade Média. É nesse cenário histórico e religioso que Nicolau de Cusa se apresenta com a proposta de compreensão do diferente, a paz religiosa e o diálogo inter-religioso.

4.4.2. De pace fidei e sua proposta de diálogo

A paz da fé foi escrita em 1453, com característica ecumênica que dialoga sobre a busca da paz com outras religiões como Islã. Nicolau de Cusa era inclinado à paz religiosa.⁴⁷⁰ Essa obra é considerada uma das obras mais famosas sobre o

⁴⁶⁶ PIRENNE, H., Maomé e Carlos Magno, p. 80.

⁴⁶⁷ SANCOVSKY, R. R., *Inimigos da fé*, p. 176.

⁴⁶⁸ MACEDO, C. C. C. D., *Judeus em Al-Andalus*, p. 56.

⁴⁶⁹ MACEDO, C. C. C. D., *Judeus em Al-Andalus*, p. 56.

⁴⁷⁰ COLOMER, S. J. E., *Nicolau de Cusa (1401-1464)*, p. 404.

diálogo inter-religioso na Idade Média.⁴⁷¹ Rodrigues, discorrendo sobre a liberdade e tolerância em Nicolau de Cusa, foi feliz quando disse que os conceitos centrais, presentes no texto cusano, são a fé cristã e a unidade religiosa.⁴⁷² Sendo essa obra advinda por ocasião da queda de Constantinopla para os turcos.⁴⁷³

O texto de referência aduz VII volume dos *Opera Omnia*.⁴⁷⁴ Nicolau de Cusa elucida, em sua obra, a busca da paz entre todas as religiões, com base no diálogo inter-religioso. Escrito em forma de um diálogo entre os representantes de diversas religiões.

Além da busca por uma convivência harmoniosa com as demais religiões, o que levou Nicolau de Cusa a escrever a obra *De pace fidei* foram as notícias das perseguições e guerras ocorridas, logo após a queda de Constantinopla. A cidade foi tomada pelos turcos em 1453; caía, então, a capital do império do Oriente. Nas palavras de González: “O grande sonho de Constantino, de fundar uma nova Roma cristã, tinha terminado”.⁴⁷⁵

A divulgação dos atos tão cruéis cometidos pelo rei dos Turcos recentemente em Constantinopla encheu um certo homem, que em dada ocasião visitaria aqueles lugares, de um zelo divino que o levou a orar, com muitos gemidos, ao criador de todas as coisas, que moderasse com a sua piedade a perseguição cuja crueldade, maior do que o habitual, se devia aos diversos ritos religiosos.⁴⁷⁶

Em *A paz da fé*, Nicolau de Cusa propõe, com uma ilustração, uma espécie de concílio celestial. Ele diz que foi arrebatado a uma altura intelectual, onde os que já partiram dessa vida estavam reunidos em um concílio celestial, presidido pelo Todo-Poderoso, para debater o assunto da paz religiosa. “Foi arrebatado a uma altura intelectual onde, entre aqueles que deixaram a vida, procedeu-se ao exame destas coisas num concílio celestial, presidido pelo Todo-Poderoso”.⁴⁷⁷

É interessante que a reunião celestial é descrita nos moldes de um concílio. Como já observado, os concílios foram intensos na Baixa Idade Média. No concílio celestial estavam também espíritos auxiliares e mensageiros vindos da terra, que

⁴⁷¹ COSTIGLILO, M., *Interreligious Dialogue before and after Nicholas of Cusa*, p. 63.

⁴⁷² RODRIGUES, J. R. S., *Liberdade e tolerância em Nicolau de Cusa*, p. 72.

⁴⁷³ DURÃO, P., *O ecumenismo de Nicolau de Cusa*, p. 455.

⁴⁷⁴ Publicado sob os auspícios da Academia de Heidelberg, contendo 93 páginas Coleção do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Edições Minerva Coimbra.

⁴⁷⁵ GONZÁLEZ, J. L., *A era dos sonhos frustrados*, p. 170-172.

⁴⁷⁶ NICOLAU DE CUSA., *A paz da fé*, p. 21.

⁴⁷⁷ NICOLAU DE CUSA., *A paz da fé*, p. 21-22.

traziam notícias de que os povos estavam sendo oprimidos, mortos e obrigados a abandonar suas religiões por não serem verdadeiras.

Dizia o Rei do céu e da terra que os mensageiros entristecidos que lhe chegavam do reino deste mundo lhe haviam transmitido os gemidos dos oprimidos, que por causa da religião muitos se enfrentavam com armas e que ou obrigavam os homens a abandonar a religião que há muito observavam, ou os matavam. Foram muitíssimos os mensageiros que regressavam da terra com estas lamentações, que o Rei mandou expor na assembleia dos santos.⁴⁷⁸

No concílio há um diálogo-debate entre o Verbo divino, os apóstolos Pedro e Paulo e os sábios Turco, Grego, Italiano, Árabe, Judeu, Índio, Caldeu, Persa, Cita, Francês, Sírio, Alemão, Espanhol, Tártaro, Armênio, Boêmio e Inglês, representantes de tradições religiosas e culturais. O objetivo era “encontrar uma certa concordância e através dela estabelecer na religião a paz perpétua por um meio convincente e verídico”.⁴⁷⁹

Os presentes no concílio debatiam assuntos, por exemplo, sobre Trindade, Nascimento virginal de Jesus, Encarnação de Cristo, Rituais litúrgicos, Santa Ceia (o corpo e o sangue de Jesus) e Batismo. Esses temas eram motivos de discórdias entre cristãos, muçulmanos, judeus e outros. Por isso, o objetivo do concílio era buscar pontos de concórdia, a partir da vida religiosa de cada povo para, com base nas semelhanças, praticar a paz da fé. Pressupondo que todos os cultos são direcionados a um único Deus, não há razão para os conflitos e a opressão.

André comenta que o diálogo inter-religioso, proposto por Nicolau de Cusa, leva os “homens a pensarem-se na sua singularidade e na sua diferença, mas também na sua convergência e na necessidade da sua unidade para a execução da paz, que aparece caracterizada com a expressão paz perpétua”.⁴⁸⁰ Há a defesa de que a multiplicidade e as diferenças não anulam a unidade, mas mantêm a identidade. Outro aspecto dessa espiritualidade inter-religiosa cusana é que não é um diálogo inter-religioso meramente inclusivo, agregador pelo pressuposto de que o Cristianismo seja a única religião verdadeira.

Embora Nicolau de Cusa, como clérigo fiel à Igreja, seja natural que faça essa análise com base na prática, na tradição e nos ensinamentos da Igreja, parece que ele não

⁴⁷⁸ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 22.

⁴⁷⁹ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 21.

⁴⁸⁰ ANDRÉ, J. M., Introdução, p. 9-10.

se desvencilha totalmente de vincular a religião cristã a uma pureza distinta. Nota-se isso, quando ele se refere aos sacramentos do matrimônio e da Ordem: “nestas coisas comuns a concórdia será fácil e provar-se-á que a religião cristã observa uma pureza mais louvável em ambos os sacramentos, mesmo na opinião de todos os outros”.⁴⁸¹ A sua interação com o pensamento inter-religioso é baseada em alguns pontos.

Em toda a obra, Nicolau de Cusa procura apresentar argumentos que validem o diálogo com outras religiões. Aqui, serão destacados apenas três argumentos para efeito de análise.

Primeiro, a concepção do mundo, enquanto criação de Deus. Belo, por expressar a grandiosidade de Deus. Nicolau de Cusa prezou pela beleza dos povos, com sua visão de que todos pertencem a Deus. O Senhor criou um só homem e, a partir dele, multiplicaram-se muitos que ocupam a terra. O princípio criador da vida para os homens é o mesmo: Deus.

Dizia um dos príncipes, em representação de todos os enviados, estas palavras: Deus, Rei do universo, o que tem qualquer criatura que tu não lhe tenhas dado? Quiseste infundir um espírito racional no corpo do homem, formado com o barro da terra, para que nele habitasse a imagem inefável da tua virtude. A partir de um só homem multiplicaram-se muitos povos que ocupam a superfície da terra.⁴⁸²

Nicolau de Cusa, como já observado, buscava valorizar a criação de Deus em todos os seus aspectos. Defendeu o homem como criação divina para espelhar a natureza divina, mesmo que de forma incompleta. A espiritualidade cusana do diálogo inter-religioso parte sempre da ideia de Deus ter criado todos os seres humanos, portanto, todos vindo do mesmo ser, do mesmo criador. Por esta razão, não haveria razões para as disputas religiosas, por vezes, violentas. Pois todos vieram de um único homem (Adão), criado por um único Deus.

Na espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa, existir grande diversidade não impede a unidade. Como dizia o próprio Nicolau: “antes de toda a pluralidade existe a unidade”.⁴⁸³ Para ele, os contraditórios se unem e se

⁴⁸¹ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 80.

⁴⁸² NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 22.

⁴⁸³ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 22-23.

complementam em Deus.⁴⁸⁴ Com esse raciocínio, ele queria dizer, com palavras simples e contextualizadas, que todos estão no mesmo barco.

Segundo o entendimento de que a fé e a divindade estão pressupostas em todas as religiões, independentemente da forma pela qual se expressam ou dos nomes que assumem, como, por exemplo, sabedoria. Para Nicolau de Cusa, “ainda que pareça que há diversidade no modo de dizer, a afirmação, no entanto, é a mesma”.⁴⁸⁵ Ele demonstra, com esse argumento, que os povos e suas religiões têm algo em comum: a fé em Deus uno.

A diversidade dos ritos religiosos não os diferencia, pois esses são apenas formas diferentes de cultuar ao único Deus. Não apontam para vários deuses, pois os ritos pressupõem a divindade. No diálogo entre o Verbo divino e o sábio Árabe sobre o culto aos deuses, sob a acusação de que as religiões que adoram esses deuses estariam erradas, ele deu a seguinte resposta:

Árabe: Tu és a sabedoria porque és Verbo de Deus. Pergunto: como podem os que prestam culto a vários deuses convergir com os filósofos na admissão de um só Deus? ... Verbo: Todos os que prestam culto a vários deuses pressupõe a divindade. E é ela que adoram em todos os deuses, enquanto eles dela participam. Pois tal como não existindo a brancura não existiriam coisas brancas, assim também não existindo a divindade não existem deuses. Por isso, o culto dos deuses implica a divindade. E aquele que afirma vários deuses, afirma também um só princípio que os precede a todos.⁴⁸⁶

Os árabes tinham muita resistência, como não é diferente nos dias atuais, de compreender e aceitar o que é conhecido por politeísmo: adoração a deuses. Isso incluía a Trindade, vista por eles composta por três deuses. Nesse sentido, os cristãos foram acusados pelos árabes de serem idólatras. O argumento cusano era que o culto aos chamados deuses, na verdade, estava direcionado à divindade principal, Deus uno. Objetivava agradá-Lo, não havendo que se falar de idolatria.

Todos os que prestam culto a vários deuses pressupõem a divindade. E é ela que adoram em todos os deuses, enquanto eles dela participam. Pois tal como não existindo a brancura não existiram coisas brancas, assim também não existindo a divindade não existem deuses. Por isso, o culto dos deuses implica a divindade. E aquele que afirma vários deuses, afirma também um só princípio que os precede a todos.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ NICOLAU DE CUSA., A Doutra Ignorância, p. 85-86.

⁴⁸⁵ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 30-32.

⁴⁸⁶ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 33-34.

⁴⁸⁷ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 34.

Terceiro, todos os homens querem a felicidade, alcançada na divindade. A felicidade é, no final das contas, o que todas as pessoas almejam. Para Nicolau de Cusa, essa felicidade tão desejada passa pela união com Deus que, na verdade, é o propósito das religiões com seus ritos. Por entender que a felicidade reside em conhecer a si mesmo (criatura) e ao Criador (Deus), sendo Jesus o Verbo divino que se encarnou e tornou-se a ponte para esse Deus, argumenta Nicolau de Cusa:

O homem não quer ser senão homem e não anjo ou outra natureza; mas quer ser um homem feliz, que chegue à felicidade última. Ora esta felicidade não é senão a fruição ou a união da vida humana com a sua fonte, aquela de que emana a própria vida e que é a vida divina imortal. Todavia, como seria isto possível ao homem a não ser que se aceite que a natureza comum de todos se elevasse em algum a tal união, pelo qual, enquanto mediador, todos os homens possam alcançar o último dos desejos? Este [homem] é o caminho porque é o homem pelo qual todo o homem tem acesso a Deus, que é o fim dos desejos. Cristo é, portanto, aquele que é pressuposto por todos os que esperam conseguir a felicidade última.⁴⁸⁸

No final de todas as coisas, o que o ser humano deseja é a felicidade buscada nas religiões. Para Nicolau de Cusa, essa é a esperança de todos. “E porque a esperança de todos é conseguir algum dia a felicidade, por causa da qual existem todas as religiões, não podendo neste ponto a esperança ser frustrada - uma vez que esta esperança é comum a todos por um desejo inato”.⁴⁸⁹

A partir dessas bases, a religião cristã pode conviver com as demais como Judaísmo, Islã e crenças de povos persas, tártaros, citas e outros. Na espiritualidade cusana do diálogo inter-religioso, não se espera uma espécie de uniformismo, ou seja, não é possível, na prática, que todos pensem concordantemente sobre todos os assuntos, pois, como ele disse: “procurar a conformidade exata em todas as coisas é perturbar a paz”.⁴⁹⁰ Mas podem dialogar, conviver, aceitar, respeitar e caminhar juntos, mesmo em questões como Trindade, Nascimento virginal de Jesus, Encarnação de Cristo, Rituais litúrgicos, Santa Ceia, Batismo, Circuncisão, Paraíso Eterno, debatidas no concílio celestial.

A conclusão a que se chega, após o debate no concílio, é a de que “ficou manifesto que toda a diversidade está mais nos ritos que no culto a um só Deus que desde o início todos sempre pressupuseram e que em todos os cultos foi

⁴⁸⁸ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 59.

⁴⁸⁹ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 60.

⁴⁹⁰ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 80.

venerado”.⁴⁹¹ Conforme Colomer, o seu ideário era um cristianismo estritamente trinitário e cristológico, quanto ao que é dogmático, mas respeitoso quanto ao ritual litúrgico relativo às expressões religiosas dos diferentes povos; e, por isso, um cristianismo capaz de se converter pela livre concordância de todos os crentes na única religião universal.⁴⁹²

Por mais que as religiões não tivessem a clareza dessa verdade, elas estariam buscando o mesmo Deus apregoado pelo cristianismo. Nesse sentido, convergem a fim de viver, adorar e servir ao Deus uno. O concílio celestial termina fazendo um apelo às nações pela paz mundial e concluindo que há um só propósito nos cultos das religiões: adorar a Deus.

Assim se concluiu no céu da razão e da concórdia das religiões do modo como foi relatado. E foi determinado pelo Rei dos reis que os sábios regressassem e conduzissem as nações à unidade do verdadeiro culto e que os espíritos auxiliares os conduzissem e os assistissem e, finalmente, que confluíssem, com pleno poder de todos, a Jerusalém, como centro comum, e aceitassem uma só fé em nome de todos e sobre ela edificassem uma paz perpétua, para que em paz o criador de todos fosse louvado e bendito pelos séculos. Amém.⁴⁹³

Como já observado, Nicolau viveu na época da Baixa Idade, no século XV. O ambiente era de transformações sociais, educacionais, econômicas, religiosas e transições para a Idade Moderna. Nesse contexto, a queda de Constantinopla se deu em 1453, ano em que Nicolau escreveu a obra *De pace fidei*. Diante do cisma entre a Igreja do Ocidente e a do Oriente e os conflitos, ao longo dos séculos, da Igreja romana com os muçulmanos árabes e turcos, Nicolau propôs-se a demonstrar que é possível dialogar e aceitar as demais religiões, naquele período chamadas pagãs.

Ele fez essa demonstração lançando o recurso literário (ilustração), no concílio celestial no qual estavam presentes o Verbo divino, apóstolos e sábios de várias tradições religiosas e culturais. O objetivo era encontrar convergências que pudessem aproximar as religiões da cristã romana. Que se notassem as semelhanças entre elas, provando que todas adoravam ao único Deus que a Igreja romana proclamava, e não a muitos deuses, como se pensava naquele tempo.

Na discussão acalorada do concílio, ficou demonstrada, primeiro, a concepção do mundo que, enquanto criação de Deus, une todos os povos. Segundo

⁴⁹¹ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 81.

⁴⁹² COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 405.

⁴⁹³ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 81-82.

o entendimento de que fé e divindade estão pressupostas nas religiões, independentemente da forma pela qual se expressam ou por quais nomes assumem. Terceiro, os homens querem a felicidade, que é alcançada na divindade.

Talvez se os praticantes das diferentes religiões entendessem que suas crenças, cultos e ritos, na verdade, pressupunham a divindade, o Deus uno, e assumissem isso publicamente, resolveriam toda discórdia. Eles não precisariam renunciar suas crenças religiosas em prol da cristã católica romana, mas entender que não existem motivos razoáveis para as discórdias e os conflitos religiosos, como acontecia na Idade Média, pois todas elas adoram ao único Deus, apesar de suas diferenças.

4.4.3.

***Cribratio Alchorani* e sua proposta de diálogo**

A obra⁴⁹⁴ está dividida em três sessões (Livros) principais com seus capítulos. *Cribratio Alchorani* foi escrita em 1461, com teor dialógico, como se pode perceber e foi endereçada ao Papa Pio II.

Para Pio II, pontífice supremo e mais santo da Igreja Cristã Universal. O papa mais santo, aceite este livro composto com fé zelosa por seu humilde servo. O Papa Leão, seu antecessor, que com gênio angelical e eloquência divina condenou a heresia nestoriana através de seu espírito apostólico - você mostra através do mesmo espírito, e com igual gênio e eloquência, que a seita de Muhammad está errada e é para ser repudiada, você pode prontamente ter em mãos certos pontos básicos necessários para seu julgamento - você, que é o líder no episcopado da fé - eu não submeto apenas este livro e o que eu escrevi ou devo escrever, mas também todo o meu eu.⁴⁹⁵

É sempre preciso ressaltar que Nicolau de Cusa buscava a paz entre as religiões. Na obra específica, Nicolau buscou o diálogo com o Islã e defendeu que é possível encontrar no Alcorão, a verdade cristã, como é ressaltado por Colomer: “Trata-se de uma obra dum diálogo aberto com o Islã, encaminhado a mostrar que

⁴⁹⁴ A obra em análise é a tradução para o inglês feita por Jasper Hopkins da edição *Nicolai de Cusa Opera Omnia*: Vol. VIII: *Cribratio Alchorani*. Editado por Ludwig Hagemann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. A tradução para o inglês está disponível no site <https://www.jasper-hopkins.info/>. Todas as referências da obra citas em português na tese, são traduções livres do texto em inglês para o português.

⁴⁹⁵ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alchorani*, p. 965. As citações em português da referida obra é uma tradução livre do inglês.

no seu livro sagrado, embora de forma breve e desfigurada, se contém já a seu modo a verdade cristã”.⁴⁹⁶

Nicolau de Cusa pretendia aproximar os muçulmanos do Evangelho. Mas do que hostilizá-los, Nicolau de Cusa empenha-se apenas em fazer uma espécie de separação entre a palha e o grão. Preferia o argumento, à espada. Estava mais preocupado com a unidade do que com as diferenças.⁴⁹⁷ Lembrando que, na Idade Média, as tensões entre a Igreja e os Muçulmanos, que sucederam por centenas de anos na Península Ibérica, eram visíveis.

Ullmann externa que, não obstante as divergências entre cristianismo e as demais religiões, Nicolau de Cusa estava engajado no diálogo inter-religioso. Ao discorrer sobre os sarracenos e suas crenças, ele tinha tido acesso a uma tradução do Alcorão feita em 1143, encomendada pelo abade Petrus Vererabilis, de Cluny e deixado na Basileia.⁴⁹⁸ O próprio Nicolau de Cusa confirma essa informação, quando diz: “Da melhor forma que pude, fiz uma tentativa cuidadosa de entender o livro de direito dos árabes que eu consegui na Basileia na tradução encomendada para nós por Peter, Abade de Cluny”.⁴⁹⁹ Posteriormente, ele teve acesso a outra cópia do Alcorão: “Mas em Pera, no Convento de São Domingos, encontrei uma cópia do Alcorão que foi traduzido da mesma maneira que eu tinha deixado para trás em Basileia”.⁵⁰⁰

A partir da reprodução do Alcorão⁵⁰¹ a que teve acesso, Nicolau de Cusa escreveu a obra *Cribratio Alchorani*, no intuito de demonstrar os equívocos do Alcorão, mas igualmente de assentar aspectos convergentes entre o Alcorão e a fé cristã. Depois de alguns já terem escrito sobre o assunto, ele se propõe, do mesmo modo, a ponderar sobre o mesmo, enfatizando, entretanto, perspectivas da concordância entre cristãos e muçulmanos.

Finalmente, eu pedi ao irmão Dionísio, o Carthusian, para escrever contra o Alcorão. Ele fez isso e enviou seu enorme trabalho para o Papa Nicolau. Depois disso, em Roma, vi o livro do irmão Ricoldo da Ordem dos Pregadores, que estudara árabe em Bagdá; este livro foi mais gratificante do que os outros. Eu também olhei para os escritos católicos de outros irmãos sobre este assunto - especialmente na obra de St.

⁴⁹⁶ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 406.

⁴⁹⁷ COLOMER, S. J. E., Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 406.

⁴⁹⁸ ULLMANN, R. A., Comentários, p. 201.

⁴⁹⁹ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alchorani*, p. 965.

⁵⁰⁰ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alchorani*, p. 965.

⁵⁰¹ Esclarece-se que as partes do Alcorão citadas neste trabalho, são as partes citadas no texto de Nicolau de Cusa. São retiradas da própria obra cusana em que ele cita o Alcorão.

Thomas de *Rationibus Fidei ad Cantorem Antiochenum* e, por último, na escrita do senhor reverendo e cardeal de St. Sixtus, que com razão refuta as heresias e os erros de Muhammad. Mas eu apliquei minha mente para divulgar, a partir do Alcorão, que o Evangelho é verdadeiro. E para que essa divulgação possa ser prontamente feita, eu vou aqui definir em poucas palavras minha concepção geral.⁵⁰²

A linha que conduz a escrita de Nicolau de Cusa no *Cribratio Alchorani* é a pressuposição de que as possíveis incorreções teológicas verificadas no Alcorão foram ensinadas por Maomé por ignorância. O próprio Maomé tinha críticas aos cristãos, como, por exemplo, a de que eles adoravam homens: “ele ridiculariza os cristãos, que supostamente adoram seus prelados e pontífices no lugar de Deus”.⁵⁰³ Mas, Para Nicolau de Cusa a suposta maldade de Maomé não anulou as verdades evangélicas encontradas no Alcorão. Sendo assim, por mais que o cusano denuncie os supostos erros no Alcorão, almeja concordância entre o livro dos muçulmanos e a fé cristã. Nicolau de Cusa argumenta:

Portanto, se Muhammad em qualquer aspecto discorda de Cristo, ou ele fez isso por ignorância, porque ele não conhecia Cristo e fez por não entendê-lo, ou por intenção perversa, porque ele não pretendia levar os homens para o descanso para o qual Cristo mostrou o caminho, mas sim buscou sua própria glória. Uma comparação da lei de Cristo com a lei de Muhammad nos ensinará que essas duas alternativas devem ser consideradas verdadeiras. Eu acredito que o seguinte deve ser mantido: que a ignorância foi a causa do erro de Muhammad e malevolência.⁵⁰⁴

A postulação no *Cribratio Alchorani* é a consonância e não a discórdia, como o próprio Nicolau de Cusa explica: “Ter pressuposto o Evangelho de Cristo, para examinar o livro de Muhammad e mostrar que mesmo nele são contidos aqueles ensinamentos através dos quais o Evangelho seria totalmente confirmado”.⁵⁰⁵

Portanto, será feita uma análise de alguns enfoques que Nicolau de Cusa considerava pontos de semelhança e propulsores da paz entre o Cristianismo e o Islã, que, apesar de dirigir-se ao Islã, a espiritualidade inter-religiosa presente na obra abrange de igual forma as demais religiões, como é perceptível em outras obras de autoria cusana, como, por exemplo, na *De pace fidei*, anteriormente analisada.

Um ponto de semelhança é o fato de que ambas as religiões acreditavam que o nascimento de Jesus havia sido profetizado e que o mesmo nascera de Maria:

⁵⁰² NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 966.

⁵⁰³ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 969.

⁵⁰⁴ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 968.

⁵⁰⁵ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 968.

“Mas Jesus, o filho da Virgem Maria e do Cristo que foi previsto por Moisés e os Profetas para estar vindo, veio e se revelou mais perfeitamente - de acordo com o testemunho até mesmo de Maomé”.⁵⁰⁶ Para a espiritualidade cusana, a cristologia era um dos pontos centrais. Jesus, o Deus-Homem, veio como prometido no Antigo Testamento para se tornar homem e morrer na cruz como salvador da humanidade.

Por mais que os muçulmanos discordassem de que Jesus fosse o salvador do mundo e que Jesus e Maria deveriam ser venerados, eles criam no nascimento de Jesus: “Agora, de acordo com Muhammad Deus enviou Cristo, a quem Muhammad declara ser a Palavra de Deus e o filho de Maria”.⁵⁰⁷ Esse fato aproximava, segundo Nicolau de Cusa, os muçulmanos dos cristãos.

Nicolau de Cusa assinala, em sua obra, que Maomé tinha sido instruído na fé cristã por monges cristãos: “parece, então, que no início, Muhammad foi firmemente instruído por um monge chamado Sérgio, de modo que ele era um cristão e observou a lei cristã”.⁵⁰⁸ Para Nicolau de Cusa, Maomé teria sido evangelizado e posto em contato com as Sagradas Escrituras. Esse é outro aspecto que poderia favorecer a relação do Islã com o Cristianismo. Nicolau de Cusa reconhecia também que, posteriormente, seus seguidores atribuíram a Maomé muitos dos ensinamentos do Alcorão, que o tornaram seu profeta.

Outro tema que, segundo Nicolau de Cusa, aparentemente separava cristãos e muçulmanos, poderia, na verdade, aproximá-los, era a questão da Trindade. Havia a acusação de que os cristãos eram idólatras não somente por adorar homens, no caso Jesus, mas por acreditarem em três deuses – Pai, Filho e Espírito Santo. Para Nicolau de Cusa, Maomé não seria contra a Trindade, contudo, por ignorância, a chamava de pluralidade de deuses. Conforme Nicolau de Cusa, “Muhammad parece não estar disposto a escrever nada contra as doutrinas da Trindade. Em vez disso, ele condenou apenas a doutrina de uma pluralidade de deuses”.⁵⁰⁹

O argumento cusano, nesse caso, é de que Maomé acreditava em Jesus como a Palavra de Deus, vindo da parte de Deus. Para Nicolau, se Jesus é a Palavra de Deus, ele é o próprio Deus. Portanto, não há que se falar em deuses, somente em Deus. Sendo assim, Maomé, sem saber, acreditava na Trindade. Como se pode

⁵⁰⁶ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 968.

⁵⁰⁷ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 971.

⁵⁰⁸ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 969.

⁵⁰⁹ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 971.

observar na obra *Cribratio Alchorani*, Nicolau de Cusa faz uma ampla defesa, a partir das Sagradas Escrituras e do Alcorão, a respeito da filiação divina e da divindade de Jesus. Em certo momento, citando o Alcorão, Nicolau escreve:

Mais uma vez, o Alcorão em outro lugar fala da seguinte forma: “Jesus, o filho de Maria, é mensageiro de Deus e seu espírito e a Palavra enviada a Maria do céu”. Note que Jesus é o Messias ou o Cristo e a Palavra enviada para Maria do Céu. Portanto, uma vez que Ele é a Palavra de Deus enviado do Céu, ou seja, enviado do Deus do Céu, então com certeza Ele é da mesma natureza que Deus, que o enviou. A Palavra Divina é a Palavra de Deus, não podemos dizer que é algo diferente do Deus mais simples. Pois Deus e Sua Palavra não são dois deuses, mas são um. Então, é evidente que Deus, que envia, e Sua Palavra, que é enviada, são da mesma natureza divina.⁵¹⁰

Para Nicolau de Cusa, o próprio Alcorão reconhece não só que Jesus nasceu da Virgem Maria, bem como é o próprio Deus. Pois, quando o Alcorão admite que Jesus é a Palavra de Deus enviada do céu, efetivamente, presume a sua divindade, visto que a Palavra de Deus (Jesus enviado) participa da natureza daquele (Deus) que enviou.

Para esquivar-se da idolatria, os muçulmanos evitavam a expressão Filho de Deus; preferiam, por exemplo, a Sabedoria. Atribuíam à Sabedoria o ato criador: “Esta Palavra de Deus também é chamada de Sabedoria. O Alcorão afirma: Vindo com divinos poderes, Cristo diz: Eis que estou presente com sabedoria e resolverei suas disputas. Tema a Deus, e siga-me”.⁵¹¹ Contudo, para Nicolau de Cusa, não importava a maneira com a qual se refiram a Cristo, a realidade é que a divindade de Cristo estava pressuposta no Alcorão, mesmo que os muçulmanos a negassem. Nesse sentido, tanto o Islã quanto o Cristianismo estão em concordância. Sendo mais um motivo para a aproximação de ambas as religiões.

Outro fator que parece ser um passo de confluência entre cristãos e muçulmanos é o julgamento final de todos os homens e a esperança de um paraíso:

Primeiro, deixe-me citar passagens que estão de acordo com o Evangelho, que contém a afirmação de que, no final, Cristo serão o único Pastor do mundo inteiro. O Alcorão afirma que todos os homens das leis – se seguidores do Antigo Testamento, do Novo Testamento, ou a lei de os árabes vão realmente acreditar em Cristo antes do Dia do Julgamento. E porque o Alcorão aqui afirma que todos os homens das leis realmente acreditarão em Cristo, com certeza ele não desassocia Cristo da divindade e não o faz alguém diferente de Deus; em vez disso, afirma

⁵¹⁰ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alchorani*, p. 993.

⁵¹¹ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alchorani*, p. 994.

tacitamente ser Ele da natureza divina. Em segundo lugar, o Evangelho e o Alcorão afirmam que no último Julgamento o Juiz e a Testemunha serão os mesmos. Agora, o Evangelho afirma que este juiz é Cristo. Além disso, o Alcorão aqui tacitamente aprova esta declaração, pois o Alcorão afirma que na era futura Cristo será uma testemunha em nome daqueles que são fiéis a Ele. Consequentemente, o Alcorão reconhece, assim como também o Evangelho, que Cristo será também o Juiz. Mas de acordo com o Alcorão, só Deus, o Criador, será o Juiz. Portanto, o homem Cristo, porque Ele é o Juiz, também será Deus. Agora, o Alcorão diz no Capítulo 48: "Você, ó Deus, Criador de todas as coisas, você que virá com os profetas mortos: Você vai julgar todas as coisas com a Verdade". Se, juntamente com os profetas mortos, Deus irá julgar, e se Cristo está acima de todos os outros, Cristo que mesmo de acordo com o Alcorão, não estará ausente do Juízo, então será o primeiro e mais alto dos profetas mortos, além de ser a Verdade, e a verdadeira Palavra de Deus, através de quem todas as coisas serão julgadas (de acordo com a passagem do Alcorão que foi citada).⁵¹²

O raciocínio cusano é que, assim como os cristãos, os muçulmanos de igual modo, acreditam em um Julgamento Final de todas as coisas. A dessemelhança posta é que, para os cristãos, Jesus participará do julgamento como Juiz, enquanto que, para os muçulmanos, Jesus não será o Juiz, mas apenas um dos profetas.

No que concerne ao paraíso, Nicolau de Cusa pondera que o Alcorão fala do paraíso cristão, mesmo que não faça nítidas referências. “Embora não cite o Reino do Céu, ele fala muitas vezes do paraíso - como se significasse um paraíso terreno e que após o Dia do Julgamento quem merecer, será restaurado ao lugar do qual Adão foi expulso e permanecerá lá para sempre”.⁵¹³ Todavia, Nicolau de Cusa sinaliza que há distinções entre o paraíso anunciado pelo Alcorão e o paraíso apresentado pelo Evangelho: “pareceu-me haver diferença entre o Paraíso de Muhammad e o Paraíso de Cristo como há entre coisas sensatas e coisas intelectuais — ou entre coisas visíveis, que são coisas temporais, e invisíveis, que são eternas”.⁵¹⁴ Diferença apontada inclusive pelos muçulmanos:

Um árabe pode dizer: As coisas que são lidas no Alcorão sobre o Paraíso, e as coisas que o Evangelho promete, são muito diferentes. O Alcorão promete aos crentes e aos guardiões da lei o cumprimento de todos os desejos; e menciona os desejos que são comumente procurados por aqueles que são sensuais. Mas o Evangelho promete apenas felicidade intelectual, que acompanha visão intelectual, conhecimento, sabedoria e cognição.⁵¹⁵

⁵¹² NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 1027.

⁵¹³ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 1056.

⁵¹⁴ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 1043.

⁵¹⁵ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 1043.

Não obstante, também existem similitudes. Tal afinidade é que ambos os paraísos procuram proporcionar alegria e gozo eterno aos homens. No Alcorão encontra-se: “O escritor do Alcorão diz no Capítulo 51: Crentes e homens de boas obras, que possuirão os lugares mais bonitos no Paraíso, obterá o que quiserem. E seu ganho é o Maior. De fato, o que é prometido desta maneira, prevê-lhes alegria suprema”.⁵¹⁶ Para Nicolau de Cusa, o livro dos muçulmanos, concorda que Deus é o galardoador dos que lhe servem: “Assim, o escritor do Alcorão parece pretender proclamar uma conclusão: “Deus é um recompensador de crentes que o servem, um recompensador que recompensa em conformidade com a expectativa e os desejos do respectivo servo”.⁵¹⁷

De maneira geral, entre todos os aspectos apontados por Nicolau de Cusa no livro dos muçulmanos, que convergem para a fé do Cristianismo, três se destacam, como observados: as promessas e a vinda de Jesus, nascido de Maria; Jesus como a Palavra de Deus - o que pressupõe a sua divindade, mesmo que os muçulmanos não concordassem com a divindade de Jesus, mas, segundo Nicolau, faziam isso por ignorância; O Julgamento Final dos homens e a alegria do paraíso futuro. Em resumo, a obra *Cribratio Alchorani*, procura demonstrar as semelhanças da crença muçulmana, a partir desses aspectos, com a fé cristã.

Sendo assim, Nicolau de Cusa, procurou comprovar que os muçulmanos, apesar de serem diferentes, não estavam tão longínquos da fé cristã. O fato de o próprio Maomé ter tido contato com os textos sagrados do Cristianismo, de certa forma, propiciava o diálogo. Mesmo que suas crenças fossem por ignorância ou por perversidade, na visão de Nicolau de Cusa, estavam mais próximos do Evangelho do que eles mesmos podiam imaginar.

A espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa é percebida na obra *Cribratio Alchorani*, quando o cusano faz a tentativa de dialogar, compreender, entender e aproximar as duas religiões a partir de pontos de contato semelhantes. Como o próprio Nicolau de Cusa disse no início da obra, que muitos já haviam escrito para refutar o livro dos muçulmanos, ele escreveria para apontar o Evangelho no Alcorão: “Eu apliquei minha mente para divulgar, mesmo do Alcorão, que o Evangelho é verdadeiro”.⁵¹⁸

⁵¹⁶ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alchorani*, p. 1043.

⁵¹⁷ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alchorani*, p. 1044.

⁵¹⁸ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alchorani*, p. 966.

4.5. Conclusão do capítulo

Foi propósito deste capítulo analisar a espiritualidade de Nicolau de Cusa, a partir de algumas de suas obras específicas e como elas revelam uma espiritualidade inovadora, aberta e inter-religiosa. Ressaltando que não era objetivo examinar as produções por completo e exaustivamente, mas apenas porções delas, cujo interesse era identificar a espiritualidade inter-religiosa cusana.

As obras averiguadas foram: *De docta ignorantia*; *De Deo abscondito*; *De visione Dei*; *De pace fidei* e *Cribratio Alchorani*. De forma geral, essas composições apresentam uma espiritualidade que dialoga com o outro, com o diferente, com o distante, que busca a paz e a harmonia entre as religiões. Exemplo mais claro desse intento cusano são os textos *De pace fidei* e *Cribratio Alchorani*. Nelas, Nicolau de Cusa deixa transparecer o seu pensamento sobre as demais religiões. *De Deo abscondito* e *De visione Dei*, também trilham nessa mesma direção.

No próximo capítulo, ocupar-se-á da importância do diálogo inter-religioso e as contribuições cusanas para a experiência cristã na atualidade, abordando pontos como: o diálogo inter-religioso, a partir do Concílio Vaticano II; o pluralismo religioso no cenário atual; a necessidade de continuidade do diálogo inter-religioso; a espiritualidade inter-religiosa cusana como proposta atual para a paz; a espiritualidade inter-religiosa cusana e a sua importância para os cristãos atuais. Tentar-se-á fazer uma análise do diálogo inter-religioso como proposta de uma espiritualidade cristã para a atualidade e de que maneira a espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa pode contribuir.

5

A importância do diálogo inter-religioso na atualidade e as contribuições de Nicolau de Cusa

No segundo capítulo da tese, o propósito foi apresentar Nicolau de Cusa, sua vida e sua obra. No terceiro capítulo, o objetivo foi demonstrar as influências espirituais e religiosas no período medieval dos séculos XII a XV, conhecido também por Baixa Idade Média. Buscou-se demonstrar que a espiritualidade de Nicolau de Cusa, que viveu no século XV, foi uma construção vinda ao longo de um período. No capítulo quatro, tentou-se apresentar a espiritualidade de Nicolau de Cusa, a partir de algumas de suas obras específicas e como elas revelam uma espiritualidade inovadora, aberta e de diálogo inter-religioso. Agora, no quinto capítulo, o objetivo é discorrer sobre a importância do diálogo inter-religioso na atualidade e as contribuições da espiritualidade inter-religiosa cusana para os cristãos na atualidade.

Para alcançar o objetivo, pretende-se discorrer sobre o diálogo inter-religioso a partir do Concílio Vaticano II, o pluralismo religioso no cenário atual, a necessidade de continuidade do diálogo inter-religioso, a espiritualidade inter-religiosa cusana como proposta atual para a paz – a proposta da compreensão, a proposta teológica, a proposta humanista - e a espiritualidade inter-religiosa cusana e a sua importância para os cristãos atuais.

5.1.

O diálogo inter-religioso a partir do Concílio Vaticano II

O diálogo se faz necessário nas relações humanas, culturais, sociais e religiosas, em todas as épocas. Para Teixeira, o diálogo é algo que constitui a natureza humana e encontra-se presente nas culturas como parte intrínseco ao ser humano.

No Ocidente, o diálogo constitui uma aquisição fundamental legada do pensamento grego. Há que se ressaltar, entretanto, traços precursores do diálogo filosófico no Egito, na Mesopotâmia e no hinduísmo pré-ariano. Com base na etimologia grega do vocábulo “diálogo”, é importante ressaltar a presença de dois termos: “dia” e “logos”. A expressão “logos” cobre uma vasta gama de significados, mas indica em particular o dinamismo racional do ser humano, a capacidade humana de pensamento

e raciocínio. O termo “dia”, por sua vez, expressa uma dupla ideia: alude ao que separa e divide, mas igualmente à ultrapassagem de um limite.⁵¹⁹

É significativa essa observação feita por Teixeira quanto à etimologia do termo diálogo, pois aponta para a sua natureza relacional. Assinala para o objetivo do diálogo a abertura ao outro. Empenha-se em ultrapassar limites e barreiras para compreender o diferente. “Faz parte da natureza do diálogo a busca de uma unidade que preserve e salvasgarde a diferença e a liberdade. O diálogo autêntico traduz um encontro de interlocutores”.⁵²⁰ Na filosofia grega, o diálogo era empregado como meio para se alcançar ideias puras, proporcionar o “parto da verdade” por via do processo conversacional.⁵²¹

Na tentativa de correlacionar o vocábulo *diálogo* com a espiritualidade, Wolff assevera que:

O termo diálogo está estritamente relacionado com *ruah, pneuma, spiritus*, como expressão do espírito vital, algo que tem vida. Tudo o que tem vida re-spira pode ser entendido como *tudo o que tem vida dialoga*, o que não respira está morto pode ser sentido como *quem não dialoga morre*. O termo re-spirar significa inspirar, suspirar. Trata-se de uma ação que envolve a interioridade da pessoa com a sua realidade exterior. É sempre emitir algo de si para fora e receber algo do exterior para dentro de si mesmo.⁵²²

Da mesma forma, a observação de Wolff é estimulante porque suscita a reflexão no que se refere à natureza do termo “diálogo”, a partir de sua constituição bíblica e espiritual. Isto é, o diálogo encontra-se estreitamente vinculado ao espírito outorgado por Deus ao ser humano. Do mesmo modo que o ser humano precisa do espírito para viver e desenvolver-se no mundo, de igual maneira, o diálogo. Logo, quem não dialoga, morre.

Ainda nessa perspectiva bíblica do “diálogo”, Fluck observa que “dialogar, do grego *dialégomai*, alvoreceu com o sentido elementar de *conversar*, passando ao de *negociar, dirigir-se e falar*”.⁵²³ Como bem resumiu o Papa Francisco, “aproximar-se, expressar-se, ouvir-se, olhar-se, conhecer-se, esforçar-se por entender-se, procurar pontos de contato: tudo isso se resume no verbo dialogar”.⁵²⁴

⁵¹⁹ TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M., *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*, p. 124.

⁵²⁰ TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M., *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*, p. 124.

⁵²¹ FLUCK, M. R., *Diálogo inter-religioso*, p. 9.

⁵²² WOLFF, E., *Espiritualidade do diálogo inter-religioso*, p. 18-19.

⁵²³ FLUCK, M. R., *Diálogo inter-religioso*, p. 39.

⁵²⁴ FT 198.

Tanto do ponto de vista de Teixeira, quanto da percepção de Wolff, o diálogo é elemento constituinte do ser humano, seja na sua forma antropológica, cultural ou espiritual. Compõe o arcabouço humano em suas mais diversas relações, sobretudo, no que concerne ao próximo e ao dissemelhante. Falar, conversar, discutir, trocar ideias, pensar são atribuições da natureza humana. Na verdade, o “diálogo é mais do que a transmissão de ideias, opiniões, projetos teóricos [...] Ele figura e exprime um comportamento, uma atitude, um modo de ser que aproxima, interage, comunga”.⁵²⁵

E o diálogo inter-religioso é uma consequência dessa fundação e imprescindibilidade humana de dialogar. É uma espécie de “exercício positivo de envolver-se, o quanto possível, na experiência religiosa do outro, de deixar-se habitar pelo seu enigma e enriquecer-se com sua novidade”.⁵²⁶ O diálogo inter-religioso trata “do conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento”.⁵²⁷ De acordo com Wolff, o diálogo inter-religioso é:

entendido como fecundação recíproca, que constrói um itinerário espiritual que não exclui o que de legítimo se encontra na vivência espiritual do outro, mas o conhece, acolhe e com ele se enriquece, sem cair no sincretismo ou no misticismo indiferenciado.⁵²⁸

Teixeira alega que “trata-se, sobretudo, de um intercâmbio de dons. E para tanto é necessária uma disposição essencial: a prontidão em se deixar transformar pelo encontro”.⁵²⁹ Esse encontro precisa acontecer de forma aberta, com simpatia, acolhida, procurando se desvencilhar dos preconceitos, objetivando sempre a compreensão, a partilha das experiências religiosas, o enriquecimento e o crescimento mútuo.⁵³⁰ Certamente, “o diálogo inter-religioso implica o exercício de reciprocidade”.⁵³¹

⁵²⁵ WOLFF, E., *Espiritualidade do diálogo inter-religioso*, p. 19.

⁵²⁶ TEIXEIRA, F., *Buscadores do diálogo*, p. 21.

⁵²⁷ TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M., *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*, p. 125.

⁵²⁸ WOLFF, E., *Espiritualidade do diálogo inter-religioso*, p. 22.

⁵²⁹ TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M., *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*, p. 125.

⁵³⁰ TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M., *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*, p. 126.

⁵³¹ TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M., *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*, p. 127.

Ressalta-se que essa reciprocidade não acontece sem dificuldades. Isso acontece, segundo o rabino Schlesinger, porque o “dialogar significa ir ao encontro do outro, que é diferente de mim. Dialogar presume o reconhecimento e, principalmente, a valorização da diferença”.⁵³² O obstáculo situa-se exatamente em permitir que se conheça as virtudes e fraquezas dos interlocutores implicados no diálogo, de consentir a mudança em prol do outro. Contudo, é o diálogo que permite superar as barreiras que, às vezes, impedem suplantar as adversidades humanas em todas as áreas.⁵³³ Como reparou o Sheikh Hammadeh, “o diálogo é essencial para se ter uma vida harmoniosa e estável”.⁵³⁴

Teixeira diz que “quem envereda, porém, pelo caminho do diálogo inter-religioso, que não cabe totalmente na moldura definida por cânones dogmáticos, arrisca ser incompreendido”.⁵³⁵ As pedras podem aparecer ao longo da estrada, no entanto o caminhar pode ser fecundo, se houver disposição para transpor as pedras em favor da paz e da unidade, em benefício do aprendizado e crescimento mútuo.

Assis lembra que o “diálogo inter-religioso não significa renunciar ou abandonar os princípios da Verdade e da própria fé, mas sim buscar no outro tudo aquilo que é positivo e que ajuda na busca da Verdade”.⁵³⁶ Assim corrobora Fluck, quando expressa que o “diálogo não almeja a renúncia à doutrina teológica ou a destruição da identidade de alguma igreja específica ou religião nem pretende acentuar os conflitos. O que queremos é a superação da intolerância, do preconceito e do ódio religioso”.⁵³⁷

Percebe-se que, no diálogo inter-religioso, é preciso levar em consideração que as tradições religiosas têm suas verdades fundamentais e suas especificidades ritualísticas e históricas. Não se deve ignorar sua formação doutrinária, cultural e social. É fundamental ponderar que as verdades, doutrinas e ritos das tradições religiosas foram forjadas em épocas e circunstâncias específicas. Para Wolff, seria um erro pretender que todos adotassem as mesmas verdades, doutrinas e ritos.⁵³⁸

Verifica-se, também, que no diálogo inter-religioso é de vital importância que não se mergulhe em um vazio, relativismo, ou num sincretismo conciliador. Ronsi

⁵³² SCHLESINGER, M., A arte do diálogo, p. 12.

⁵³³ SCHLESINGER, M., A arte do diálogo, p. 11-12.

⁵³⁴ HAMMADEH, J. H., A importância do diálogo inter-religioso no Islã, p. 33.

⁵³⁵ TEIXEIRA, F., Buscadores do diálogo, p. 11.

⁵³⁶ ASSIS, R. C. D., O diálogo inter-religioso, p. 20.

⁵³⁷ FLUCK, M. R., Diálogo inter-religioso, p. 11.12.

⁵³⁸ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 61-66.

propõe “que o diálogo entre as experiências religiosas não se resuma a uma conversão vazia, mas que os interlocutores tenham, de fato, penetrado com a máxima seriedade em sua própria tradição, em especial os cristãos”.⁵³⁹ Como bem lembrou Küng, “quem se propõe dialogar com os outros sem conhecer a própria posição, mais confunde do que aproxima”.⁵⁴⁰ Verifica-se, também, a importância de reconhecer a legitimidade dos interlocutores, como esclarece Abumanssur, ao dizer que “só há diálogo onde há reconhecimento de interlocutores legítimos”.⁵⁴¹

Como mensurou Geffré: “o diálogo inter-religioso não existe jamais no abstrato”.⁵⁴² Pelo contrário, a abertura ao diálogo requer convicções profundas, que podem ser empregadas para estimular o encontro com as convicções do outro, possibilitando um intercâmbio verdadeiro, autêntico que enriquece os interlocutores e as tradições religiosas.⁵⁴³ Ainda que essa abertura ao diálogo se traduza em “revisão, questionamento, mudanças e aprofundamentos da própria identidade”.⁵⁴⁴ Todavia, isso faz parte da natureza do diálogo inter-religioso.

Segundo Wolff, fala-se muito em crise de identidade religiosa. Argumenta-se que os cristãos têm perdido sua identidade. E, por esse motivo, deve-se defendê-la, cuja característica identitária é o retorno às origens e aos costumes remotos. Tal alegação, muitas vezes, aparece disfarçada de um confessionalismo, denominacionalismo e institucionalismo como supostos protetores da identidade cristã, sem distinguir o essencial e o acessório. Para Wolff, esse pensamento prejudica o Cristianismo.⁵⁴⁵ Um discurso ecumênico e inter-religioso efetuado pelo Papa Francisco, na Albânia, trouxe a seguinte advertência:

E gostaria ainda de aludir a algo que sempre se apresenta como um fantasma: o relativismo, «tudo é relativo». A este respeito, devemos ter em mente um princípio claro: não se pode dialogar, se não se parte da própria identidade. Sem identidade, não pode haver diálogo. Seria um diálogo-fantasma, um diálogo com os pés no ar: não vale nada. Cada um de nós tem a própria identidade religiosa, é fiel a ela. Mas o Senhor sabe como faz caminhar a história. Começamos cada um da própria identidade, não fingindo que temos outra, porque não vale nem ajuda. Isto é relativismo. Aquilo que nos é comum é a estrada da vida, é a vontade de partir da própria identidade para fazer o bem aos irmãos e irmãs. Fazer o bem! E assim, como

⁵³⁹ RONSÍ, F. D. Q., A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar, p. 15.

⁵⁴⁰ KÜNG, H., Religiões do mundo, p. 281.

⁵⁴¹ ABUMANSSUR, E. S., Do ecumenismo ao diálogo inter-religioso, p. 6.

⁵⁴² GEFFRÉ, C., De Babel a Pentecostes, p. 18.

⁵⁴³ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 81.

⁵⁴⁴ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 98.

⁵⁴⁵ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 98-100.

irmãos, caminhamos juntos. Cada um de nós oferece o testemunho da própria identidade ao outro e dialoga com o outro. Depois, o diálogo pode avançar sobre questões teológicas, mas o que é mais importante e belo é caminhar juntos sem atraiçoar a própria identidade, sem a disfarçar, sem hipocrisia. Faz-me bem pensá-lo.⁵⁴⁶

O Papa, ao criticar o relativismo, afirma a identidade, contudo esclarece que é a partir dela que o diálogo progride. Ele também alude para o fato de que o diálogo coopera para o melhoramento da própria identidade, ou seja, é dialogando que se aprende, muda, caminha e se constrói a identidade. Ainda sobre esse tema, na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco comenta:

A verdadeira abertura implica conservar-se firme nas próprias convicções mais profundas, com uma identidade clara e feliz, mas disponível para compreender as do outro e sabendo que o diálogo pode enriquecer ambos. Não nos serve uma abertura diplomática que diga sim a tudo para evitar problemas, porque seria um modo de enganar o outro e negar-lhe o bem que se recebeu como um dom para partilhar com generosidade.⁵⁴⁷

Para o Pontífice, é primordial dialogar com bases sólidas e próprias. O diálogo não pressupõe a renúncia das convicções, mas fundamentado nelas ter condições de oferecer algo ao outro e, ao mesmo tempo, receber em troca. Dessa forma, será possível sobrepujar as barreiras. Ronsi presume que “o mútuo reconhecimento da singularidade e das características próprias de cada tradição religiosa é condição indispensável à experiência de um diálogo inter-religioso que supera o simples reconhecimento conceitual [...] diálogo que supera as diferenças”.⁵⁴⁸

Salienta-se que, para o Papa Francisco, “não se trata apenas de receber informações sobre os outros para os conhecermos melhor, mas de acolher o que o Espírito semeou neles como um dom também para nós”.⁵⁴⁹ Conforme Wolff, o Papa “não entende o diálogo como um princípio teórico. É algo prático, existencial, cotidiano. Ele se sustenta e se expressa na espiritualidade cultivada de forma atenta ao que o Espírito suscita na vida cristã e eclesial atual”.⁵⁵⁰

Faz-se importante recordar e considerar que a “espiritualidade do diálogo inter-religioso é a disposição de deixar-se moldar pelo Espírito que utiliza diferentes

⁵⁴⁶ FRANCISCO, PP., Encontro com os líderes de outras religiões e outras denominações cristãs.

⁵⁴⁷ EG 250.

⁵⁴⁸ RONSI, F. D. Q., A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar, p. 15.

⁵⁴⁹ EG 246.

⁵⁵⁰ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 26.

elementos nas diferentes tradições religiosas para modelar e orientar a própria existência”.⁵⁵¹ De fato, um encontro dialógico profundo entre as diversas religiões no mundo, só será realizável quando houver de fato, um encontro no Espírito que as move, o Espírito de Deus, “que se faz espírito religioso do ser humano e ganha expressão no espírito das diferentes tradições religiosas”.⁵⁵²

Compreendendo essa característica fundante, inescusável do ser humano e a relevância do diálogo e, no caso em questão, o diálogo inter-religioso, foi que o Concílio Vaticano II, inaugurou, de forma oficial, o diálogo com as demais religiões, como explica Sanchez: “Do ponto de vista oficial, o Concílio Vaticano II foi o responsável por iniciar uma nova era na Igreja católica, na relação com as demais religiões”.⁵⁵³

O Concílio Vaticano II (1962-1965) surgiu em contexto histórico e cultural em que se esperava dos cristãos uma nova postura frente às mudanças sociais, culturais e religiosas que o mundo passava naquele momento. Alberigo comenta que a Igreja se encontrava na defensiva e resistente às mudanças necessárias que dialogassem com os anseios dos cristãos e da sociedade. Mas, diante de um cenário mundial que exigia novas respostas para novos questionamentos, a Igreja entendeu que era hora de abrir-se ao diálogo com a modernidade, com a sociedade e com as demais religiões. Fazia-se urgente atentar-se para os sinais dos tempos.⁵⁵⁴

O início da almejada renovação veio quando, no dia 25 de janeiro de 1959, o Papa João XXIII, eleito há menos de três meses, anunciou a sua decisão de convocar um novo concílio. Nas palavras de Sanchez, “o Papa que mudou a história da Igreja católica contemporânea, foi um Papa de olhos voltados para o futuro. Com o coração atento aos clamores do mundo moderno”.⁵⁵⁵

A comunicação suscitou várias incertezas, como, por exemplo, se o concílio seria a continuação do Concílio Vaticano I, quais matérias seriam abordadas e, a idade avançada do Papa, era motivo de preocupação para o profícuo desenvolvimento dos trabalhos conciliares. Além dessas questões pontuais, percebe-se, também, segundo Sanchez, que a história da Igreja “desde a Reforma Protestante até o pontificado de Pio XII, foi caracterizada pelo medo. Receio das

⁵⁵¹ WOLFF, E., Espiritualidade do diálogo inter-religioso, p. 152.

⁵⁵² WOLFF, E., Espiritualidade do diálogo inter-religioso, p. 48.

⁵⁵³ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 14.

⁵⁵⁴ ALBERIGO, G., O Concílio Vaticano II (1962-1965), p. 394.

⁵⁵⁵ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 17.

mudanças, dos desafios, e temor do incomum”.⁵⁵⁶ Evidentemente, que a notícia de um novo concílio, levantou temores, mas também despertou esperança de renovação na Igreja.

Alguns viram nele a promessa de uma renovação esperada há tanto tempo, outros valorizaram a possibilidade de colocar no primeiro plano o problema da unidade dos cristãos, e outros sublinharam a possibilidade de uma relação da Igreja com a sociedade em termos de fraternidade e não mais de contraposição.⁵⁵⁷

Por meio da Constituição Apostólica *Humanae Salutis*, de 25 de dezembro de 1961, o Papa João XXIII fez a convocação do Concílio Vaticano II. Nela, o Papa esclarece que era prudente saber discernir os “sinais dos tempos”. Expressão usada pela primeira vez por ele.⁵⁵⁸ Nas palavras do próprio Pontífice:

Antes, mesmo, apropriando-nos da recomendação de Jesus, de saber distinguir "os sinais do tempo" (Mt 16,3), pareceu-nos vislumbrar, no meio de tanta treva, não poucos indícios que dão sólida esperança de tempos melhores para a Igreja e a humanidade.⁵⁵⁹

O Pontífice reconhece a necessidade de estar vigilante aos sinais dos tempos. Tempos, segundo o líder da Igreja, de crise social, conquistas no campo técnico e da ciência, sociedade moderna caracterizada pelo progresso material, mas não moral, de militância do ateísmo mundial e de perseguição religiosa. Nesse sentido, o esforço da Igreja deve, segundo o mesmo, “trata-se, na verdade, de pôr em contacto com as energias vivificadoras e perenes do evangelho o mundo moderno”.⁵⁶⁰

Para João XXIII, o seu tempo era o momento certo para a realização do concílio:

O próximo concílio reúne-se, felizmente, no momento em que a Igreja percebe, de modo mais vivo, o desejo de fortificar a sua fé e de espelhar-se na própria e maravilhosa unidade; como, também, percebe melhor o dever urgente de dar maior eficiência à sua robusta vitalidade, e de promover a santificação de seus membros, a difusão da verdade revelada, a consolidação de suas estruturas. Será esta uma demonstração da Igreja, sempre viva e sempre jovem, que sente o ritmo do tempo e que, em cada século, se orna de um novo esplendor, irradia novas luzes, realiza novas

⁵⁵⁶ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 17-18.

⁵⁵⁷ ALBERIGO, G., O Concílio Vaticano II (1962-1965), p. 394.

⁵⁵⁸ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 19.

⁵⁵⁹ HS 4.

⁵⁶⁰ HS 3.

conquistas, permanecendo, contudo, sempre idêntica a si mesma, fiel à imagem divina impressa em sua face pelo esposo que a ama e protege, Jesus Cristo. 8. No instante, pois, de generosos e crescentes esforços que de várias partes são feitos com o fim de reconstituir aquela unidade visível de todos os cristãos e que corresponda aos desejos do divino Redentor, é muito natural que o próximo concílio ilustre mais abundantemente aqueles capítulos de doutrina, mostre aqueles exemplos de caridade fraterna que tornarão ainda mais vivo nos irmãos separados o desejo de auspicioso retorno à unidade e lhes prepararão o caminho para consegui-la. 9. Ao mundo, enfim, perplexo, confuso, ansioso sob a contínua ameaça de novos e assustadores conflitos, o próximo concílio é chamado a oferecer uma possibilidade de suscitar, em todos os homens de boa vontade, pensamentos e propósitos de paz: paz que pode e deve vir sobretudo das realidades espirituais e sobrenaturais da inteligência e da consciência humana, iluminadas e guiadas por Deus, criador e redentor da humanidade.⁵⁶¹

Após o período preparatório, no dia 11 de outubro de 1962 foi celebrada a sessão solene de abertura. Na moldura inegavelmente sugestiva da basílica vaticana, repleta por milhares de pessoas entre padres conciliares, peritos e convidados, o Papa João XXIII proferiu a alocução inaugural. A mensagem aos presentes e à sociedade era de enfrentamento aos desafios do mundo moderno, unidade dos cristãos, acolhimento das diversas religiões, a Igreja e sua função no mundo. A intenção de direcionar a Igreja para renovados caminhos, novos ares, estava confirmada.⁵⁶²

Mesmo com a lamentável morte de João XXIII, em 3 de junho de 1963, e a consequente pausa do Concílio pelo tempo necessário, o mesmo foi retomado e continuou com a sua determinação de indicar os novos rumos da Igreja. Agora com a eleição do novo Papa, Paulo VI, que havia participado anteriormente dos atos preparatórios do Concílio, a empreitada do evento conciliar continuava, como fez questão de deixar claro o próprio Paulo VI, ao afirmar: “a parte mais importante do pontificado será dedicada ao prosseguimento do concílio ecumênico Vaticano II, para o qual dirigiam-se os olhares de todos os homens de boa vontade”.⁵⁶³

Após anos de exaustivas atividades, “com a IX sessão solene, de 7 de dezembro de 1965, o Vaticano II concluía os trabalhos”.⁵⁶⁴ O resultado dos labores foram a produção de textos, documentos que, efetivamente, apontavam para a mudança de comportamento da Igreja em relação ao mundo e as demais religiões, como, por exemplo, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, o Decreto *Unitatis Redintegratio*, a Declaração *Nostra Aetate*, o Decreto *Orientalium ecclesiarum*, o

⁵⁶¹ HS 7, 8, 9.

⁵⁶² ALBERIGO, G., O Concílio Vaticano II (1962-1965), p. 400-401.

⁵⁶³ ALBERIGO, G., O Concílio Vaticano II (1962-1965), p. 409.

⁵⁶⁴ ALBERIGO, G., O Concílio Vaticano II (1962-1965), p. 438.

Decreto *Ad Gentes*, A Constituição Dogmática *Dei Verbum* e a Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes*.⁵⁶⁵ Para Alberigo,

O Vaticano II, porém, fiel à imposição “pastoral” recebida de João XXIII, não impunha à Igreja normas rígidas, comportamentos uniformes, nem previa sanções disciplinares; ele exortava o catolicismo a se renovar num confronto sincero com o evangelho, à luz da fé e sob o impulso dos sinais dos tempos; com o pós-concílio abria-se o longo período da recepção por parte das Igrejas.⁵⁶⁶

O Concílio, de certa forma, intencionou uma Igreja mais inclusiva e dialógica, características pretendidas por João XXIII no alvorecer dos trabalhos conciliares. Uma Igreja que adere ao diálogo como método de voltar-se para o mundo com a finalidade de contribuir humildemente na solução dos problemas e servir a toda a humanidade. “É uma Igreja que abandona a posição de dona da verdade e escolhe compreender positivamente as novas realidades”.⁵⁶⁷ Era um feito a ser celebrado.

Pois, percebe-se que, em boa parte de sua história, o cristianismo adotou uma postura mais de condenação, rejeição em relação às demais religiões e aos seus membros, como, por exemplo, na Idade Média, como já discutido em momentos anteriores. Tal conduta era reforçada pelo slogan “fora da Igreja não há salvação”.⁵⁶⁸

A afirmação clássica *extra Ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja não há salvação) orientou, de forma geral, os posicionamentos de teólogos e do Magistério pontifício. Originalmente, essa frase foi atribuída a São Cipriano (259 d.C.) e, na forma como a conhecemos hoje, foi escrita por Fulgêncio (458-533 d.C.), bispo de Ruspe, na atual Tunísia.⁵⁶⁹

Dupuis comenta que esse axioma, “obviamente se baseava no pressuposto da identificação do Reino de Deus com a Igreja”.⁵⁷⁰ Dupuis também afirma que o axioma é encontrado em alguns Padres da Igreja dos séculos IV e V, especialmente em Cipriano de Cartago e Fulgêncio de Ruspe, sendo incluído mais tarde nos documentos oficiais da Igreja, como, por exemplo, no IV Concílio de Latrão, de 1215, na Bula *Unam sanctam*, de Bonifácio VIII, de 1302 e no Decreto para os

⁵⁶⁵ ALBERIGO, G., O Concílio Vaticano II (1962-1965), p. 429-438,

⁵⁶⁶ ALBERIGO, G., O Concílio Vaticano II (1962-1965), p. 440.

⁵⁶⁷ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 19.

⁵⁶⁸ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 11.

⁵⁶⁹ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 35.

⁵⁷⁰ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 256.

Coptas, do Concílio de Florença, de 1442 e, mais recentemente, chamado por Pio XII de dogma da Igreja.⁵⁷¹ Dupuis explica que:

O importante, porém, é lembrar que originalmente o axioma fazia referência explícita e exclusiva aos heréticos e aos cismáticos, a todos, pois, que, por própria culpa, tinham se afastado da Igreja – a qual era comparada à arca de Noé no tempo do dilúvio – e para quem, conseqüentemente, não havia mais caminho de salvação. Somente de modo progressivo é que o axioma foi se ampliando até se estender não somente ao caso dos judeus, mas também dos pagãos, os quais, com efeito, eram considerados também eles culpados por não terem se tornado cristãos.⁵⁷²

Para Geffré, essa concepção foi superada pelo Concílio Vaticano II, ou, pelo menos, tentou-se, como se pode perceber pelos documentos conciliares.⁵⁷³ A Igreja do Concílio Vaticano II, “se propõe seguir o caminho do diálogo, da compreensão diante das grandes afirmações e vindicações da modernidade e não de condenação”.⁵⁷⁴ Uma dessas afirmações é o pluralismo religioso, com o qual se faz necessário o diálogo inter-religioso. De acordo com Sanchez,

É a partir do evento conciliar que surge a expressão diálogo inter-religioso, que será muito utilizado no interior da instituição para referir-se, de um lado, a uma nova atitude diante das outras religiões e de outro lado, ao conjunto de atividades que visam se aproximar das outras religiões. O diálogo inter-religioso depois do Vaticano II, tem, portanto, uma dupla característica: atitude e ação, princípio e movimento, busca e realização.⁵⁷⁵

Com o Vaticano II foram dispensados esforços para romper com a mentalidade fechada, aliando a Igreja às mudanças temporais e culturais pelas quais a sociedade estava passando. Preferiu-se o caminho do acolhimento. Enfatizou-se uma atitude positiva e respeito às religiões, ainda chamadas na época de “não-cristãs”.

Exemplo da mudança da Igreja em relação aos chamados na época de “irmãos separados” - as diferentes religiões e seus seguidores -, foi a abertura para o diálogo inter-religioso, embora conforme Sanchez, os documentos conciliares não tratem de forma profunda o tema do diálogo inter-religioso, mas apresentam, em boa parte,

⁵⁷¹ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 256-257.

⁵⁷² DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 256.

⁵⁷³ GEFFRÉ, C., De Babel a Pentecostes, p. 28-29.

⁵⁷⁴ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 22.

⁵⁷⁵ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 14.

algumas perspectivas que indicam o interesse da maioria dos padres.⁵⁷⁶ Nesse sentido, a seguir serão citados breves trechos de alguns dos documentos conciliares, os quais são: a Declaração *Nostra Aetate*, o Decreto *Unitatis Redintegratio*, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, o Decreto *Ad Gentes*, a Constituição Dogmática *Dei Verbum* e a Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes*.

A Declaração *Nostra Aetate*

*Todos os povos são uma só comunidade,*⁵⁷⁷ por terem uma única origem. Foi Deus quem fez o gênero humano habitar sobre toda face da terra. Têm também um único fim último: Deus, cuja providência, as manifestações de amor e os auxílios para a *salvação se estende a todos*, até que se reúnam todos os eleitos na cidade santa, iluminada pelo brilho de Deus sob cuja luz caminham todos os povos. [...] *A Igreja católica não rejeita o que é verdadeiro e santo em todas as religiões.* [...] A Igreja católica exorta seus fiéis ao *diálogo e à colaboração* com os seguidores das outras religiões. [...] Não podemos invocar a Deus como Pai de todos se não considerarmos *irmãos* os seres humanos criados à imagem de Deus.⁵⁷⁸

O Decreto *Unitatis Redintegratio*

Promover a reintegração de todos os cristãos na unidade é um dos principais objetivos do Concílio Ecumênico Vaticano II. [...] Com o passar dos séculos, apareceram maiores dissensões, sendo que muitas comunidades se afastaram da plena comunhão com a Igreja católica, quase sempre com culpa de pessoas de ambos os lados. Os que hoje nasceram nessas comunidades e por seu intermédio recebem a fé não podem ser acusados do pecado de separação. *A Igreja católica abraça-os com respeito e amor.* [...] Os que creem em Cristo e foram devidamente batizados mantêm comunhão, embora imperfeita, com a Igreja Católica. [...] Além disso, nas reuniões entre cristãos de diferentes Igrejas ou denominações, realizadas com espírito religioso, *estabeleça-se um diálogo.* [...] Nem se deve desprezar a obra da graça do Espírito Santo nos *irmãos separados*, que pode contribuir muito para a nossa edificação. [...] Em determinadas circunstâncias, como por ocasião da oração pela unidade e nas reuniões ecumênicas, não só é lícito, como recomendável, que os católicos *orem em conjunto* com os irmãos separados.⁵⁷⁹

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*

Todos os homens são chamados a esta união com Cristo, luz do mundo, do qual procedemos, pelo qual vivemos e para o qual tendemos. [...] A palavra do Senhor é comparada à semente lançada ao campo (Mc 4,14): quem a ouve com fé e entra a fazer parte do pequeno rebanho de Cristo (Lc 12,32). [...] Esta Igreja, como sociedade constituída e organizada neste mundo, subsiste na Igreja Católica,

⁵⁷⁶ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 46.

⁵⁷⁷ O destaque em itálico é nossa para destacar que os textos demonstram uma visão dialógica, inclusiva e abrangente no que diz respeito aos povos e às demais religiões.

⁵⁷⁸ NA 1, 2, 5.

⁵⁷⁹ UR 1, 3, 4, 8.

governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele, ainda que, fora do seu corpo se encontrem realmente vários *elementos de santificação e de verdade*. [...] Em qualquer tempo e nação, *é aceito por Deus todo aquele que teme e pratica a justiça* (At 10,35). [...] Por último, também aqueles que ainda não receberam o Evangelho estão destinados, *de modos diversos*, a formarem parte do povo de Deus. [...] De fato, *tudo o que neles há de bom e de verdadeiro*, considera-o Igreja como preparação evangélica e dom daquele que ilumina todo homem [...].⁵⁸⁰

o Decreto *Ad Gentes*

A Igreja, enviada por Deus a *todas as gentes* para ser sacramento universal de salvação. [...] Enviada por Cristo a manifestar e a comunicar *a todos os homens e povos* a caridade de Deus. [...] para que através de um *diálogo* sincero e paciente, eles aprendam as riquezas que Deus liberalmente outorgou aos povos. [...] Àqueles que buscam a paz deseja responder com *diálogo fraterno*, trazendo-lhes a paz e a luz do Evangelho. [...] Deus abre a porta da palavra para anunciar o mistério de Cristo (Cl 4,3) a *todos os homens*. [...] O Espírito Santo, que chama todos os homens a Cristo pelas *sementes do Verbo* e pela pregação do Evangelho. [...] Devem examinar como é que as tradições ascéticas e contemplativas, *cujos germes foram, não raro, espalhados por Deus nas civilizações antigas*, antes da pregação do Evangelho, podem ser assumidas pela vida religiosa cristã.⁵⁸¹

A Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes*

Eis a razão por que o sagrado Concílio, proclamando a sublime vocação do homem, e afirmando que nele está depositado um *germe divino*, oferece ao gênero humano a sincera cooperação da Igreja, afim de instaurar a fraternidade universal que a esta vocação corresponde. [...] A Igreja acredita que Jesus Cristo, morto e ressuscitado *por todos os homens*, a estes oferece pelo Espírito Santo a luz e a força. [...] A Igreja defende que o reconhecimento de Deus de modo algum se opõe à *dignidade do homem*, uma vez que esta dignidade se funda e se realiza no próprio Deus. [...] Ainda que rejeite inteiramente o ateísmo, todavia, a Igreja proclama sinceramente que *todos os homens crentes e não-crentes*, devem contribuir para a reta construção do mundo no qual vivem em comum. O que não é possível sem um prudente e *sincero diálogo*. [...] *Muitos laços existem entre a mensagem da salvação e a cultura humana*. Deus, com efeito, revelando-se ao seu povo até à plena manifestação de si, no Filho encarnado, falou segundo a cultura própria de cada época. [...] Finalmente, é desejar que os católicos, para bem cumprirem a sua missão na comunidade internacional, procurem *cooperar ativa e positivamente* quer com os irmãos separados que como eles professam a caridade evangélica, quer com todo os homens que anelam verdadeiramente pela paz.⁵⁸²

Palavras e expressões nos documentos conciliares ora citados como, “todos os povos são uma só comunidade”, “a salvação se estende a todos”, “em toda as religiões”, “diálogo e colaboração”, “irmãos”, “promover a reintegração de todos os cristãos na unidade”, “a Igreja católica abraça-os com respeito e amor”,

⁵⁸⁰ LG 3, 5, 8, 9, 16.

⁵⁸¹ AG 1, 10, 11, 13, 15, 18.

⁵⁸² GS 3, 10, 21, 58, 90.

“estabeleça-se um diálogo”, “irmãos separados”, “orem em conjunto”, “todos os homens são chamados a esta união com Cristo, luz do mundo”, “elementos de santificação e de verdade”, “de modos diversos”, “tudo o que neles há de bom e de verdadeiro”, “diálogo”, “diálogo fraterno”, “cujos germes foram, não raro, espalhados por Deus nas civilizações antigas”, “germe divino”, “dignidade do homem”, “sincero diálogo”, “cooperar ativa e positivamente”, “paz” e “sementes do Verbo”, parecem demonstrar que há interesse em aproximar-se e dialogar com os povos, com as outras religiões e na busca da harmonia.

Pode-se resumir, no geral, essas palavras e expressões em três frentes igualmente importantes: primeiro, o princípio da liberdade. Segundo, o reconhecimento da positividade das religiões. Terceiro, a convicção do valor do diálogo e da cooperação inter-religiosa. Tais elementos não somente marcam os novos rumos da Igreja, como a superação do axioma *extra Ecclesiam nulla salus*,⁵⁸³ como já referido anteriormente.

Percebe-se, também, que, a partir dos documentos, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso foram duas grandes novidades levantadas pelo Concílio. Conforme Sanchez, “a partir desse evento conciliar, a promoção do diálogo inter-religioso tornou-se uma das prioridades da Igreja católica”.⁵⁸⁴ Para Wolff, “o Concílio não é o ponto de chegada do ecumenismo para os católicos, mas o ponto de partida”.⁵⁸⁵ Na opinião de Dias, o Concílio foi uma atitude de grande mudança na abertura do diálogo com as demais religiões.⁵⁸⁶

Para Dupuis, antes do Concílio, a Igreja adotava uma postura soteriológica muito centralizadora em si mesma. Discutia-se a possibilidade ou não de salvação para membros das outras religiões, cuja resposta era quase sempre negativa. Mas, com o advento conciliar, ocorreu uma transformação de conduta.⁵⁸⁷ De fato, “esse Concílio foi para a Igreja um grande exercício de diálogo, tanto *ad intra* quanto *ad extra* [...] abrindo-a à relação com o mundo, os povos, as culturas, as ciências e religiões”.⁵⁸⁸

⁵⁸³ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 77.

⁵⁸⁴ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso, p. 11.

⁵⁸⁵ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 54.

⁵⁸⁶ DIAS, Z. M.; TEIXEIRA, F., Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso, p. 41.

⁵⁸⁷ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 20.

⁵⁸⁸ WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 15.

Não se deve ignorar, entretanto, que, mesmo antes do Concílio Vaticano II, havia pequenas e tímidas tentativas de modernização no sentido de começar uma abertura mais expansiva e concreta para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso. Dias salienta que:

Até a constituição do CMI,⁵⁸⁹ a Igreja Católica Romana manteve-se alheia aos movimentos pró-união das Igrejas conduzidos por Protestantes e Ortodoxos. Mas nem por isso deixou de acompanhar o processo. Os primeiros sinais de mudança dessa atitude começaram a aparecer em 1949, quando foi promulgado um documento do Santo Ofício intitulado *Ecclesia Sancta*. Nessa declaração, reconhecia-se a legitimidade dos esforços ecumênicos das demais Igrejas.⁵⁹⁰

No que concerne ao diálogo inter-religioso, de acordo com Teixeira, “não há sinais explícitos sobre a questão em documentos anteriores a 1945. Isso não significa a ausência de traços germinais antecedentes”.⁵⁹¹ No entanto, conforme Benke, foi a partir do Concílio Vaticano II que oficialmente a Igreja católica se comprometeu a trabalhar e envidar esforços pela unidade dos cristãos e dialogar com as religiões do mundo, sem desconsiderar o pluralismo religioso.⁵⁹² Como expressou Dupuis, “o Concílio Vaticano II teria sido o primeiro na história conciliar da Igreja a falar positivamente das outras religiões, embora com cautela”.⁵⁹³

5.2. O pluralismo religioso no cenário atual

Berger, por intermédio da teoria da secularização, presumiu que, com a modernidade, o declínio da religião e até mesmo a sua morte, seria inevitável. Porém, para a sua surpresa, tal teoria não se mostrou totalmente correta e, muito menos sustentável, diante do cenário pujante do pluralismo religioso na atualidade, levando-o a admitir que estava equivocado. Nas palavras dele: “Levei uns vinte e cinco anos para concluir que a teoria da secularização se tornou empiricamente insustentável”.⁵⁹⁴

⁵⁸⁹ Conselho Mundial de Igrejas. Criado no dia 23 de agosto de 1948 na cidade de Amsterdam na Holanda. WOLFF, E., Igreja em diálogo, p. 36.

⁵⁹⁰ DIAS, Z. M.; TEIXEIRA, F., Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso, p. 40.

⁵⁹¹ TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M., Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso, p. 129.

⁵⁹² BENKE, C., Breve história da espiritualidade crista, p. 172.

⁵⁹³ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 88.

⁵⁹⁴ BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 9-10.

Abumanssur corrobora com Berger, explicando que, em meados do século XX, avaliava-se que a religião estava com os seus dias contados. Essa percepção pairava sobre lugares mais acadêmicos influenciados pelos avanços científicos verificados desde o século XIX. Contudo, apesar de todos os prognósticos, a religião não desapareceu. De maneira oposta, ela se converteu mais visível, atuante e dinâmica. Evidentemente, que em partes do ocidente, ela de fato, se apagou, mas no geral, a religião sobreviveu às investidas científicas.⁵⁹⁵

Segundo Berger, a “chamada teoria da secularização estava equivocada ao pressupor que a modernidade leva necessariamente a um declínio da religião”.⁵⁹⁶ Pelo contrário, “com algumas exceções, particularmente na Europa e uma determinada intelectualidade internacional, o nosso mundo não é nada secular; ele é tão religioso como outrora, em alguns lugares ainda mais”.⁵⁹⁷ A realidade é que “a modernidade não liquidou com a religião, mas esta ressurgiu com nova força e nova forma, não mais institucionalizada como antes, mas sim plural e multiforme”.⁵⁹⁸

Percebe-se que a cultura contemporânea já nasceu plural. Esse pluralismo foi, exatamente, fecundado pela modernidade e, na chamada pós-modernidade, encontra o seu auge. Ele apresenta-se de diversas maneiras: “pluralidade de confissão religiosa (pluralismo religioso), de valores (pluralismo axiológico), pluralidade de grupos sociais e culturais (pluralismo sociocultural) e de organizações políticas (pluralismo político)”.⁵⁹⁹

Melo, dissertando sobre a diversidade religiosa, defende a importância e a necessidade de haver interatividade, respeito, diálogo, maleabilidade, convivência, mentalidades mais sensíveis, para dilacerar as paredes sempre mais vulneráveis e perpassáveis, com brechas sempre mais abertas, pois a sociedade apresenta-se como plural em um conjunto diverso de valores incorporados.⁶⁰⁰

A realidade do mundo plural requer de seus habitantes, inevitavelmente, o despertar para a norma forma de viver, a do diálogo. Para Sanchez, “o mundo moderno traz, em seu seio, o pressuposto de que o pluralismo é a melhor forma para

⁵⁹⁵ ABUMANSUR, E. S., *Do ecumenismo ao diálogo inter-religioso*, p. 106.

⁵⁹⁶ BERGER, P. L., *Os múltiplos altares da modernidade*, p. 107.

⁵⁹⁷ BERGER, P. L., *Os múltiplos altares da modernidade*, p. 11.

⁵⁹⁸ BINGEMER, M. C. L., *Saborear a fé em à pluralidade*, p. 224.

⁵⁹⁹ RONSI, F. D. Q., *A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar*, p. 25.

⁶⁰⁰ MELO, E. C. D., *Diversidade religiosa e pluralismo no Brasil*, p. 21.

a convivência das diferenças”.⁶⁰¹ O pluralismo é concebido como uma visão de mundo que atesta a diversidade como legítima e fundamental. Desse ponto de vista, a diversidade não é classificada como uma problemática, mas significativa para a harmonia das pessoas, dos grupos e das instituições.⁶⁰²

Enquanto fator social, o “pluralismo é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente”.⁶⁰³ Em termos fenomenológicos, o pluralismo religioso relaciona-se ao fato de que a história das religiões apresenta uma pluralidade de tradições e uma pluralidade de variações dentro de cada tradição. Filosoficamente, o termo estende-se a uma relação entre estas tradições, com suas distinções e competitivas características na tentativa de conhecer a realidade divina.⁶⁰⁴

Nesse sentido, o pluralismo existiu em várias épocas da história, por exemplo, através do intercâmbio comercial, rotas comerciais, intercâmbios culturais, florescimento de cidades, aprendizado de novas línguas e propagação de ideias, proporcionando um convívio plural entre pessoas e povos.⁶⁰⁵ Segundo Bingemer, “o pluralismo cultural e religioso, na verdade, não é um fenômeno novo na história da humanidade. Está presente mesmo na trajetória do Cristianismo desde os seus primórdios”.⁶⁰⁶ Bingemer ainda comenta que:

Vivemos num mundo plural em todos os aspectos, dimensões e concepções. Desejamos dizer com isso que a pluralidade advinda da globalização afeta não apenas os terrenos econômico e social, mas igualmente os políticos, culturais e também religiosos. Em nossos dias, as pessoas nascem e crescem no meio de um mundo onde se cruzam, dialogam e interagem, de um lado, o ateísmo, a descrença ou a indiferença religiosa, e, de outro, várias religiões – antigas e novas –, que se entrecruzam e se interpelam reciprocamente.⁶⁰⁷

Para Abumanssur, mesmo que há bastante tempo que o mundo ocidental, por exemplo, vem convivendo com diversas expressões de fé, foi somente a partir do final do século XVIII que teve início essa atual característica conhecida como de pluralismo religioso, no sentido de que as várias religiões, movimentos religiosos, expressões de fé, são permitidas e igualmente válidas. O pluralismo no sentido de

⁶⁰¹ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o diálogo inter-religioso, p. 20.

⁶⁰² SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o diálogo inter-religioso, p. 20.

⁶⁰³ BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 20.

⁶⁰⁴ BINGEMER, M. C. L., Saborear a fé em à pluralidade, p. 225-226.

⁶⁰⁵ BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 24-26.

⁶⁰⁶ BINGEMER, M. C. L., Saborear a fé em à pluralidade, p. 223.

⁶⁰⁷ BINGEMER, M. C. L., Saborear a fé em à pluralidade, p. 222.

que tem espaço para as diversas expressões da fé ou da religião, sem que apenas uma seja a detentora da legalidade ou da verdade.⁶⁰⁸

Como também é ressaltado por Dupuis, o pluralismo religioso não é algo novo. Desde a idade dos apóstolos, o cristianismo nascente disputou espaço, primeiramente com o judaísmo e depois com outras religiões. O que se apresenta como novo é a “consciência aguda que o nosso mundo adquiriu do pluralismo das culturas e das tradições religiosas, bem como do direito à diferença que é própria de cada uma delas”.⁶⁰⁹ No caso dos cristãos, a novidade manifesta-se no fato de que eles têm procurado reconhecer valores positivos que podem ser encontrados nas demais religiões.⁶¹⁰

Na temática religiosa, o pluralismo é “o grande desafio de todas as tradições e comunidades religiosas na era moderna [...] pois para a maioria da humanidade, a religião determina a maneira como se olha para o mundo e como se deveria viver, por isso deveria ser do interesse de todos o pluralismo religioso”.⁶¹¹ No que toca ao Cristianismo, este “é provocado a profundas mudanças, mais do que em qualquer outra época de sua história, é desafiado a abrir-se para o reconhecimento das outras religiões em sua identidade e para o diálogo inter-religioso”.⁶¹² Para Geffré, o “pluralismo religioso tende a vir a ser o horizonte da teologia do século XXI e ele nos convida a revisitar os grandes capítulos de toda a dogmática cristã”.⁶¹³ Conforme Ronsi,

O pluralismo religioso não é um tema simplesmente teórico nascido das especulações de intelectuais que o estejam querendo transmitir à sociedade. Provém da própria realidade do mundo de hoje. É um fato que se aproxima cada vez mais em todos os âmbitos: na sociedade, na cidade, no trabalho, na comunicação e até mesmo na família, ninguém pode subtrair-se ao reconhecimento desta nova paisagem humana.⁶¹⁴

⁶⁰⁸ ABUMANSUR, E. S., Do ecumenismo ao diálogo inter-religioso, p. 119.

⁶⁰⁹ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 273.

⁶¹⁰ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 273.

⁶¹¹ BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 44-45.

⁶¹² RONSI, F. D. Q., Mística e diálogo inter-religioso, p. 43.

⁶¹³ GEFFRÉ, C., De Babel a Pentecostes, p. 43.

⁶¹⁴ RONSI, F. D. Q., A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar, p.22.

Observa-se, portanto, que o pluralismo religioso que é uma realidade no mundo, provoca preocupações em comunidades cristãs,⁶¹⁵ por desafiar a chamada hegemonia ou tentativa de predominância das mesmas. Ele tende a enfraquecer a identidade religiosa, as certezas e convicções religiosas.⁶¹⁶ Preocupa porque o pluralismo pode ameaçar e questionar a instituição com os seus valores e verdades. O pluralismo, segundo essa ótica mais restritiva, pode desencadear um processo de desinstitucionalização, de relativização e subjetivização das comunidades religiosas, que tendem a “regular o comportamento na prática religiosa até que este comportamento se torne habitual, ou seja, dado como certo”.⁶¹⁷

Portanto, verifica-se que as comunidades religiosas têm grandes dificuldades em lidar com a liberdade religiosa, em particular quando postulam possuir verdades divinas reveladas, e ainda mais quando um dia tiveram uma posição de domínio numa sociedade.⁶¹⁸ Como já observado em oportunidades anteriores, por exemplo, o cristianismo medieval colocava-se como a única expressão religiosa válida. A Igreja não aceitava dividir o seu poder e, por conseguinte, a influência que exercia nos governos e nas sociedades.

No entanto, o que se pode perceber na atualidade é que o pluralismo religioso “está se espalhando mundialmente, mesmo em lugares onde os governos querem reprimi-lo ou ao menos contê-lo; por exemplo, na Rússia e na China”.⁶¹⁹ É um fenômeno mundial que, ao que parece, veio para ficar. Diante dessa inegável realidade, é preciso, segundo Berger, aceitar o pluralismo religioso não somente como uma realidade de fato, mas por proporcionar um mundo mais justo, plural, livre, aberto e inter-relacional.

Ferraz, pondera que no contexto atual, o fenômeno do pluralismo religioso pode ser contemplado na maior parte das sociedades e situa-se como uma realidade que não pode ser menosprezada quando meditar-se sobre as questões concernentes

⁶¹⁵ A própria Igreja católica por muito tempo, como já observado, resistiu a ideia do pluralismo religioso, por pretender ser a única Igreja de Cristo. Porém, pode-se aplicar também ao Islamismo, Judaísmo e, até mesmo, os protestantes. Cada qual reivindicava ser a revelação única de Deus. Para Berger, é justo dizer, que no caso da Igreja católica, ela foi passo a passo, mudando a sua rejeição ao pluralismo religioso, a partir do Concílio Vaticano II. Isso não significa que “todos os católicos tenham chegado plenamente a um acordo sobre o pluralismo, mas que aqueles que o fizeram podem contar com o apoio da autoridade da Igreja”. BERGER, P. L., *Os múltiplos altares da modernidade*, p. 87, 89.

⁶¹⁶ BERGER, P. L., *Os múltiplos altares da modernidade*, p. 52.

⁶¹⁷ BERGER, P. L., *Os múltiplos altares da modernidade*, p. 77-79.

⁶¹⁸ BERGER, P. L., *Os múltiplos altares da modernidade*, p. 84.

⁶¹⁹ BERGER, P. L., *Os múltiplos altares da modernidade*, p. 97.

às relações em sociedade. Por esse motivo, as manifestações exclusivistas e as tentativas de absolutizar uma religião sobre as outras estão exaurindo-se.⁶²⁰

Pois o “pluralismo não somente muda o caráter das instituições religiosas, muda também as relações sociais destas com as outras instituições na sociedade”.⁶²¹ O pluralismo também “muda as relações das instituições religiosas entre si, em geral na direção da tolerância ecumênica e inter-religiosa [...] muda a relação entre o clero e os leigos”.⁶²² Mudanças que são necessárias e que objetivam a melhoria das relações e convivência cultural, social e religiosa.

Essa convivência pode ser proporcionada pelo que Berger chama de paradigma da “coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares”.⁶²³ Se, por um lado, há resistências ao pluralismo religioso por supostamente ruir o castelo da verdade construído pelas comunidades ou tradições religiosas, por outro lado, “na experiência da maioria dos indivíduos, a secularização e a religião não são mutuamente contraditórias. Elas coexistem, cada uma pertencendo a uma forma específica de atenção à realidade”.⁶²⁴ Uma não obrigatoriamente destrói a outra.

Berger substitui a teoria da secularização pela teoria da *coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares*. Para ele, uma vez que a modernidade e a secularização não foram capazes de suprimir a religião, pelo contrário, a experiência do sagrado floresceu,⁶²⁵ é mais prudente falar hoje da coexistência do religioso e do secular, pois ambos não se excluem necessariamente, como tem demonstrado a realidade do mundo plural, secular e religioso. Por exemplo, um fiel de uma determinada religião ou segmento religioso pode hoje ler os textos sagrados em tablets, smartphones sem nenhum conflito, assim como um juiz federal que seja cristão crente e praticante, pode autorizar um casamento entre pessoas do mesmo sexo, baseando-se apenas na lei secular, sem nenhuma referência às suas crenças e valores religiosos.⁶²⁶

⁶²⁰ FERRAZ, C. G., O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral, p. 12.

⁶²¹ BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 98.

⁶²² BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 102, 104.

⁶²³ BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 9.

⁶²⁴ BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 112.

⁶²⁵ Esse florescimento pode, por exemplo, ser observado nos movimentos pentecostal e neopentecostal, movimento carismático católico, religiões afro-brasileiras entre outras.

⁶²⁶ BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p. 176.

Nesse novo cenário, o pluralismo pode apresentar-se como benéfico e, não como uma ameaça à religião ou empecilho à convivência humana, em especial a convivência religiosa, apesar de seus desafios. Inclusive, os documentos do Concílio Vaticano II ressaltaram a relevância do pluralismo, por exemplo, ao referir-se à diversidade dos usos e costumes das Igrejas orientais, o Decreto *Unitatis Redintegratio* diz:

Além disso, desde as origens, as Igrejas orientais observam normas disciplinares próprias, estabelecidas pelos santos padres e pelos concílios ecumênicos. Isso em nada afeta a unidade da Igreja, pelo contrário, aumenta a sua riqueza e, permitindo uma certa diversidade de costumes, dá importante contribuição ao cumprimento de sua missão.⁶²⁷

Falando sobre a diversidade cultural, a Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes*, expressa:

Com efeito, diferentes modos de usar as coisas, de trabalhar e de se exprimir, de praticar a religião e de formar os costumes, de estabelecer leis e instituições jurídicas, de desenvolver as ciências e as artes e de cultivar a beleza, dão origem a diferentes estilos de vida e diversas escalas de valores.⁶²⁸

Sanchez nota que o termo diversidade encontra-se presente nos “documentos conciliares de diferentes formas inter-relacionadas: diversidade cultural; diversidade de usos e costumes; diversidade litúrgica; diversidade teológica; e diversidade de serviços”.⁶²⁹ Isso parece demonstrar que o Concílio estava interessado na valorização do pluralismo em suas mais diversas formas de expressão.

O pluralismo mostra-se pertinente na conjuntura atual, mediante uma das propostas do diálogo inter-religioso que é a de promover a paz entre as religiões. Nesse sentido, o Papa Francisco, em sua viagem apostólica aos Emirados Árabes Unidos, em fevereiro de 2019, publicou o documento *Fraternidade Humana em prol da paz mundial e da convivência comum* com o Grão Imã de Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb. Falando sobre o pluralismo, ambos concordaram que:

⁶²⁷ UR 16.

⁶²⁸ GS 53.

⁶²⁹ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o diálogo inter-religioso, p. 25.

O pluralismo e as diversidades de religião, de cor, de sexo, de raça e de língua fazem parte daquele sábio desígnio divino com que Deus criou os seres humanos. Esta Sabedoria divina é a origem donde deriva o direito à liberdade de credo e à liberdade de ser diferente. Por isso, condena-se o fato de forçar as pessoas a aderir a uma determinada religião ou a uma certa cultura, bem como de impor um estilo de civilização que os outros não aceitam.⁶³⁰

Ambos os líderes entendem que o pluralismo é, na verdade, um dom divino e não uma maldição. O pluralismo religioso⁶³¹ faz parte da vontade divina. Os seres humanos foram criados com suas diversidades. Por esta razão, nenhuma violência se justifica. Para Teixeira, “a diversidade religiosa deve ser reconhecida não como expressão da limitação humana ou fruto de uma realidade conjuntural passageira, mas como traço de riqueza e valor”.⁶³² Nesse mesmo raciocínio, Geffré, discorrendo sobre a divisão das línguas no episódio bíblico conhecido como Torre de Babel, faz a seguinte observação:

Sempre se interpretou a dispersão das línguas como um castigo em resposta ao orgulho dos homens, que quiseram edificar uma torre única como se fosse a rival da unicidade de Deus. Mas o que Deus condena é uma unicidade linguística que teria a ambição idolátrica de substituir Deus único por uma humanidade monolítica, que se faria ela mesma Deus. O ser humano, criado à imagem de Deus, não foi, ele mesmo criado plural (homem-mulher)? Em Gênesis 10, 31-32, vemos positivamente celebrada a multiplicidade das famílias da terra [...] E se a pluralidade das línguas e das culturas é abençoada por Deus, não se deve dizer, que a pluralidade das tradições religiosas é reconhecida e até mesmo querida por Deus?⁶³³

Para o autor, a multiplicação/confusão das línguas na Torre de Babel não foi uma condenação. O que Deus reprovou foi a intenção humana de constituir-se em um único povo, com uma única língua, pois Deus sempre almejou a pluralidade e não apenas a unicidade, embora Deus seja único em essência. Contudo, a unicidade de Deus, na visão de Geffré, não impede a vontade plural de Deus para a humanidade.

⁶³⁰ FRANCISCO, PP.; AL-TAYYEB, A., *Fraternidade Humana em prol da paz mundial e da convivência comum*.

⁶³¹ Só para ressaltar que o pluralismo é no sentido de que existem várias religiões, não que as religiões pretendam ser iguais, ou relativas. O pluralismo como dado real. É fato que existem várias religiões, não se pode negar isso. Porém, cada uma tem sua história e especificidades que são caras à sua constituição e que precisam ser respeitadas. A semente do Verbo pode ser encontrada nelas como diziam os pais da Igreja. São modos diversos pelos quais Deus se comunica. E a proposta do diálogo inter-religioso não é unir todas as religiões numa só e grande religião. Pelo contrário, é reconhecer a existência delas, respeitá-las em suas particularidades e trocar experiências, ideias, práticas e aprender mutuamente umas com as outras.

⁶³² TEIXEIRA, F., *Diálogo Inter-religioso*, p. 164.

⁶³³ GEFFRÉ, C., *De babel a pentecostes*, p. 67.

Dessa forma, pode-se dizer que o pluralismo religioso, na atualidade, não é uma condenação, mas expressa a vontade de Deus para o mundo. Faz parte do mistério divino. Assim concorda Teixeira, quando afirma que “o pluralismo é um dom não só aceito como também desejado por Deus. Todas as pessoas devem ser respeitadas no seu direito inalienável de buscar a verdade em matéria religiosa, segundo os ditames de sua consciência”.⁶³⁴

No Brasil, o pluralismo religioso, conforme Ribeiro, manifesta-se de forma bastante vigorosa. É caracterizado pela proliferação dos grupos orientais, pela afirmação religiosa afro-brasileira, pelos evidentes grupos islâmicos e judeus, pela consolidação institucional dos movimentos católicos de renovação carismática, pelas manifestações espirituais e mágicas que se forma à volta da chamada Nova Era, pelo progresso evangélico, em especial, o das igrejas e movimentos pentecostais e pelos grupos religiosos que se contrapõe ao tipo tradicional.⁶³⁵

Conforme o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do ano de 2010, o retrato da diversidade religiosa do Brasil por religião, pessoas e porcentagem, ficou assim definido:

Católica Apostólica Romana: pessoas 123.280.172 - 64,63%. Evangélicas: pessoas 42.275.440 - 22,16%. Sem religião: pessoas 15.335.510 - 8,04%. Espírita: pessoas 3.848.876 - 2,02%. Outras religiosidades cristãs: pessoas 1.461.495 - 0,77%. Testemunhas de Jeová: pessoas 1.393.208 - 0,73%. Não determinada e múltiplo pertencimento: pessoas 643.598 - 0,34%. Umbanda e Candomblé: pessoas 588.797 - 0,31%. Católica Apostólica Brasileira: pessoas 560.781 - 0,29%. Budismo: pessoas 243.966 - 0,13%. Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias: pessoas 226.509 - 0,12%. Não sabe: pessoas 196.099 - 0,10%. Novas religiões orientais: pessoas 155.951 - 0,08%. Católica Ortodoxa: pessoas 131.571 - 0,07%. Judaísmo: pessoas 107.329 - 0,06%. Tradições esotéricas: pessoas 74.013 - 0,04%. Tradições indígenas: pessoas 63.082 - 0,03%. Espiritualista: pessoas 61.739 - 0,03%. Sem declaração: pessoas 45.839 - 0,02%. Islamismo: pessoas 35.167 - 0,02%. Outras religiosidades: pessoas 11.306 - 0,01%. Hinduísmo: pessoas 5.675 - 0,00%.⁶³⁶

Mesmo sendo dados com mais de dez anos de divulgação,⁶³⁷ mostram a grande diversidade religiosa no Brasil. Olhando os índices, percebe-se que, em

⁶³⁴ TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M., *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*, p. 211.

⁶³⁵ RIBEIRO, C. O. D., *O princípio pluralista*, p. 237.

⁶³⁶ MELO, E. C. D., *Diversidade religiosa e pluralismo no Brasil*, p. 77.

⁶³⁷ Esclarece-se que, até ao momento da escrita da pesquisa, os dados do último censo do IBGE ainda não haviam sido divulgados na sua totalidade e, por esta razão, usou-se os dados do censo de 2010. Mais recentemente, uma pesquisa Datafolha publicada pelo jornal "Folha de S. Paulo" em janeiro de 2020, no site do g1.globo.com, aponta que 50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos, e 10% não têm religião. Ainda de acordo com o levantamento, as mulheres representam

termos religiosos, a maioria da população brasileira considera-se cristã, 64,63% de católicos romanos e 22,16% de evangélicos, um total de 86,79% da população brasileira que respondeu ao censo. Os outros 13,21% da população pertencem às outras religiões, ou movimentos religiosos. De acordo com esse censo, o Brasil é um país predominantemente cristão, mas que convive com o pluralismo religioso.

Segundo Ribeiro, essa predominância cristã deve-se à herança do catolicismo romano trazido pelos colonizadores portugueses. Inclusive, o catolicismo foi a religião oficial do Brasil até a Constituição Republicana de 1891, quando foi então instituído o Estado laico. Outro fator que contribuiu para o grande cenário religioso apontado pelo censo, tem relação com a escravidão africana, que trouxe para o Brasil práticas religiosas que deram origem às diversas religiões de matrizes africanas. Todo esse cenário alargou-se ainda mais com a divulgação do Espiritismo de Allan Kardec e a inclusão da religião tradicional Iorubá.⁶³⁸

No que diz respeito aos evangélicos/protestantes, em especial o protestantismo de missão, com suas variações teológicas calvinistas e arminianas, chegou ao Brasil no século XIX, fruto do movimento missionário norte-americano que, por sua vez, carrega as marcas das transformações e deslocamentos que o mesmo havia sofrido na Europa para os Estados Unidos e de lá para o Brasil. Com o tempo, o protestantismo que chegou ao Brasil foi ganhando novos contornos, adaptações e se dividindo em movimentos como, por exemplo, o pentecostalismo e o neopentecostalismo.⁶³⁹

Como já observado, o pluralismo religioso, mesmo com as situações diversificadas e, às vezes, até conflitantes, precisa ser visto e analisado como ponto positivo e valorativo da variedade religiosa no Brasil e no mundo. A pluralidade de religiões não é um mal que precisa ser retirado, mas antes uma riqueza que tem de ser bem acolhida, respeitada e por todos usufruída.⁶⁴⁰

58% dos evangélicos e são 51% entre os católicos. Religião dos brasileiros: Católica: 50%. Evangélica: 31%. Não tem religião: 10%. Espírita: 3%. Umbanda, candomblé ou outras religiões afro-brasileiras: 2%. Outra: 2%. Ateu: 1%. Judaica: 0,3%. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>> Acesso em: 27 abr. 2023.

⁶³⁸ RIBEIRO, R. I., Religiões brasileiras afrodiáspóricas e diálogo inter-religioso, p. 64-65.

⁶³⁹ JUNIOR, V. G. P., Protestantismo brasileiro, p. 21-28.

⁶⁴⁰ MELO, E. C. D., Diversidade religiosa e pluralismo no Brasil, p. 122.

5.3.

A necessidade de continuidade do diálogo inter-religioso

Diante das constatações vistas no tópico anterior, sobre a realidade no contexto mundial atualmente, no que tange ao pluralismo religioso, no Brasil e no mundo, entende-se que há a necessidade de continuidade do diálogo inter-religioso, para que haja paz, unidade, comunhão e respeito oriundos da boa convivência entre as mais variadas religiões ou experiências religiosas. Para Assis, “as exigências da paz e o pluralismo religioso tornaram o diálogo e o contato mais necessário”.⁶⁴¹ Como disse Küng: “Não haverá paz entre as nações se não existir paz entre as religiões”.⁶⁴²

A continuidade do diálogo inter-religioso é indispensável também, porque, conforme Geffré, “a humanidade atingiu a sua idade *planetária* e, acima das divergências de raças, de culturas e de religiões, os homens têm consciência de habitar uma casa comum”.⁶⁴³ Planetária no sentido de que o mundo está globalizado. Com o compartilhamento da vida em várias áreas, o isolamento torna-se mais difícil e desnecessário. No caso das religiões, verifica-se que é preciso que haja diálogo, uma vez que elas estão de alguma forma interligadas nessa idade planetária.

Para Küng, é indiscutível a importância de estabelecer-se o diálogo, não porque deseja-se unificar as religiões, pelo contrário, “não se trata, pois, de chegar a uma religião única, nem a um coquetel de religiões, nem de substituir a religião por uma ética. Mas, antes, por ansiar um empenho pela paz entre os homens das diferentes religiões deste mundo”.⁶⁴⁴ Objetiva-se a fabricação da paz, tão necessária no mundo de conflitos e guerras em que se vive atualmente, como ressaltou o Papa Francisco: “Em muitas partes do mundo, fazem falta caminhos de paz que levem a curar feridas, há necessidade de artesãos de paz prontos a gerar, com engenhosidade e ousadia, processos de cura”.⁶⁴⁵

As várias religiões do mundo podem oferecer valorosas contribuições, a partir do reconhecimento do valor de cada pessoa humana na construção de uma

⁶⁴¹ ASSIS, R. C. D., O diálogo inter-religioso, p. 36,

⁶⁴² KÜNG, H., Religiões do mundo, p. 17.

⁶⁴³ GEFFRÉ, C., De babel a pentecostes, p. 14.

⁶⁴⁴ KÜNG, H., Religiões do mundo, p. 17.

⁶⁴⁵ FT 225.

fraternidade que promova a harmonia entre todas as pessoas. O diálogo entre as religiões deve apontar caminhos de “amizade, paz, harmonia e partilhar valores e experiências morais e espirituais em espírito de verdade e amor”.⁶⁴⁶ Para o bispo de Roma, os “líderes religiosos, são chamados a ser verdadeiros ‘dialogantes’, a agir na construção da paz, e não como intermediários, mas como mediadores autênticos”.⁶⁴⁷

Compreende-se que o diálogo inter-religioso “é uma condição necessária para a paz no mundo e, por conseguinte, é um dever para os cristãos e também para outras comunidades religiosas”.⁶⁴⁸ Para Geffré, assim como para Küng, “Parece cada vez mais evidente que não haverá nem paz civil, nem paz mundial, sem a paz entre as religiões”.⁶⁴⁹ Para Teixeira, é fundamental arquitetar pontes,⁶⁵⁰ que se “constroem em diferentes pontos, de modos diversos, por engenheiros e operários de conhecimentos plurais”.⁶⁵¹

Apesar da indubitável exigência de continuidade do diálogo inter-religioso pelas razões já expostas, defende-se que, de forma imperativa, esse diálogo aconteça a partir de condições estabelecidas. Geffré aponta as seguintes condições: respeitar o outro na sua diferença, permanecer fiel a si mesmo e encontrar uma base comum, um critério comum, sobre o qual os parceiros possam pôr de acordo.⁶⁵²

Sobre a primeira condição, a de respeitar o outro na sua diferença, “é preciso, portanto, manifestar interesse por suas convicções, tanto mais quanto me são culturalmente e religiosamente estranhas”.⁶⁵³ Deve-se promover uma coexistência dialogal que não seja apenas de assimilação do outro, mas que pretenda que o diferente reconheça o outro na sua alteridade.⁶⁵⁴

Relativamente à segunda condição, a de permanecer fiel a si mesmo, é vital levar em consideração “que se os parceiros do diálogo não se definirem por uma

⁶⁴⁶ FT 271.

⁶⁴⁷ FT 284.

⁶⁴⁸ EG 250.

⁶⁴⁹ GEFFRÉ, C., De babel a pentecostes, p. 15.

⁶⁵⁰ Chama a atenção duas expressões: a primeira usada pelo Papa Francisco, “artesãos de paz” e a segunda usada por Faustino Teixeira, “construir pontes”. A paz é feita à base de muito trabalho, é construída, fabricada, assim como o artesão fabrica suas peças. E o diálogo precisa de pontes que sejam construídas para possibilitar o trânsito dos interlocutores. Em resumo, a harmonia só é conseguida com muito esforço, por isso, o diálogo é necessário.

⁶⁵¹ TEIXEIRA, F., Buscadores do diálogo, p. 11.

⁶⁵² GEFFRÉ, C., De babel a pentecostes, p. 15-16.

⁶⁵³ GEFFRÉ, C., De babel a pentecostes, p. 15.

⁶⁵⁴ GEFFRÉ, C., De babel a pentecostes, p. 15-16.

certa identidade religiosa e cultural, não haverá diálogo”.⁶⁵⁵ Para Geffré, “é uma ilusão imaginar que, para facilitar o diálogo inter-religioso, é preciso pôr a sua fé religiosa entre parênteses ou suspendê-la provisoriamente”.⁶⁵⁶

No que se refere à terceira condição, a de encontrar uma base comum, um critério comum, sobre o qual os parceiros possam pôr de acordo, Geffré aponta uma base comum a todas as religiões, que é o fato de que “toda religião autêntica é caracterizada por certa descentralização de si em benefício de uma Realidade última, seja ela apreendida, ou não, através das representações de um Deus pessoal”.⁶⁵⁷ “A Realidade última⁶⁵⁸ pode ser o Deus pessoal da tradição bíblica, o Absoluto transcendente do hinduísmo, a força oculta do universo (*Brahman*) que coincide com a força oculta no ser humano (*Atman*), ou mesmo o “Vazio”, como no caso do budismo”.⁶⁵⁹

Wolff também aponta para essa base comum, facilitadora do diálogo entre as religiões, ao afirmar que é sobre “a especificidade do que é experimentado sobre o divino que acontece o diálogo entre as religiões”.⁶⁶⁰ Mas destaca que os diferentes nomes usados para a experiência do sagrado não sugerem necessariamente que todos são iguais, ou que sejam a mesma coisa, como, por exemplo: “Sagrado, Absoluto, Transcendente, Mistério, Realidade Última, Fim Último, Deus, ou *Ishwar* para os hindus, *Alah* para os muçulmanos, *Javeh* para judeus e cristãos, *Tupã* para os indígenas da Amazônia”.⁶⁶¹ É primordial ter em conta suas particularidades históricas e conteúdos teológicos. O que se pode depreender, segundo Wolff, é a convergência espiritual que se assemelha às diferentes formas de expressão religiosa.⁶⁶²

Para Küng, independentemente da designação ou formato pelos quais as religiões evidenciam sua fé, crença ou espiritualidade, em todas elas pode-se vislumbrar semelhanças, convergências e concordâncias.

⁶⁵⁵ GEFFRÉ, C., De babel a pentecostes, p. 16.

⁶⁵⁶ GEFFRÉ, C., De babel a pentecostes, p. 16.

⁶⁵⁷ GEFFRÉ, C., De babel a pentecostes, p. 17.

⁶⁵⁸ Teria uma diferença entre “fé fundamental”, e “crenças concernentes às verdades particulares com suas práticas”. Essa Realidade última, pode ser vista nas religiões como *a fé fundamental* (Deus pessoal, Absoluto transcendente, força oculta), a partir da qual, as religiões se assemelham, enquanto que nas crenças e práticas particulares, tendem a discordar ou a se distinguirem.

⁶⁵⁹ GEFFRÉ, C., De babel a pentecostes, p. 17-18.

⁶⁶⁰ WOLFF, E., Espiritualidade do diálogo inter-religioso, p. 67-68.

⁶⁶¹ WOLFF, E., Espiritualidade do diálogo inter-religioso, p. 68.

⁶⁶² WOLFF, E., Espiritualidade do diálogo inter-religioso, p. 68.

Não obstante, apesar de todas as diferenças de crença, de doutrina e de ritos, também podemos perceber semelhanças, convergências e concordâncias. Não só porque em todas as culturas os homens se confrontam com as mesmas grandes questões – as questões primordiais sobre a origem e sobre o destino: o “de onde” e o “para onde” do mundo e do homem; sobre como superar o sofrimento e a culpa; sobre os padrões do viver e do agir; sobre o sentido da vida e da morte -, mas também porque nas diferentes culturas muitas vezes os homens obtêm de suas religiões respostas semelhantes. Na verdade, todas as religiões são também mensagens e caminho de salvação. Afinal de contas, todas elas transmitem, por meio da fé, uma visão da vida, uma atitude perante a vida e uma norma para o bem-viver.⁶⁶³

De acordo com Wolff, o diálogo entre as religiões e, até mesmo entre os cristãos, pode ocorrer em quatro horizontes: no antropológico, no teológico, no sociológico e no espiritual. Pois, “na medida em que se aproximam nesses elementos, melhor se conhecem, identificam convergências e assumem compromissos comuns”.⁶⁶⁴

No aspecto antropológico, Wolff pondera que o diálogo deve considerar que toda pessoa é digna de respeito e de liberdade para expressar seus valores, sua fé ou religiosidade. É essencial valorizar a pessoa humana. No âmbito teológico, não trata-se de afirmar quem detém a verdade ou quem está certo ou errado, mas cuida-se de perceber que todas as pessoas foram criadas à imagem e semelhança de Deus.

Na perspectiva sociológica, leva-se em conta que todas as pessoas fazem parte de um ambiente social, econômico e político. As religiões podem contribuir para a melhoria social, econômica e política, através de ações práticas. Fluck destaca que “pessoas de várias origens religiosas podem agir conjuntamente, com vistas à busca de formas de superação de problemas sociais, mesmo que, religiosamente falando, partam de concepções distintas”.⁶⁶⁵ No engajamento social, pode-se abordar, por exemplo, o tema da Criação, do Ecossistema. Pois nota-se que, “se as nações e as religiões não dialogarem na busca de caminho, toda a humanidade sofrerá consequências inimagináveis em decorrência do abuso para com a natureza”.⁶⁶⁶

O Papa Francisco, em sua carta encíclica *Laudato Si*, lembra que os seres humanos foram feitos da própria terra: “Esquecemo-nos de que nós, mesmos, somos terra (Gn 2.7). O nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta; o seu ar permite-nos respirar, e a sua água vivifica-nos e restaura-nos”.⁶⁶⁷ Para o

⁶⁶³ KÜNG, H., *Religiões do mundo*, p. 16.

⁶⁶⁴ WOLFF, E., *Espiritualidade do diálogo inter-religioso*, p. 97.

⁶⁶⁵ FLUCK, M. R., *Diálogo inter-religioso*, p. 26.

⁶⁶⁶ FLUCK, M. R., *Diálogo inter-religioso*, p. 27.

⁶⁶⁷ LS 2.

Pontífice, é preciso ter cuidado com a terra, pois ela é a casa comum⁶⁶⁸ de todos os povos e religiões. Sendo assim, faz-se necessária a união das religiões em prol de um mundo mais limpo, cuidado, preservado para a sobrevivência da humanidade.

O Pontífice, na *Laudato Si*, apela para o diálogo com o propósito de que o mundo não seja destruído por falta de compromisso ecológico. Ferraz, repara “que analisando a LS, observa-se o quanto a palavra-atitude “diálogo” é utilizada 23 vezes em toda a encíclica, sendo que o capítulo V foi inteiramente à ação do diálogo”.⁶⁶⁹ Diálogo com os intelectuais, cientistas, governos, povos, culturas e com as religiões. Embora, segundo Ferraz, a expressão diálogo inter-religioso não apareça na carta, todavia o conjunto da obra é dialógico, o que, nas entrelinhas, subjaz o diálogo inter-religioso em prol de uma ecologia saudável.⁶⁷⁰

Leal, observa que o diálogo inter-religioso se faz necessário diante de um mundo em crise, em que se produz desequilíbrio nas mais variadas áreas de sua relação, como no caso da ação predatória do ser humano com a natureza e a sua capacidade de prejudicar as fontes da vida. O diálogo inter-religioso mostra-se imprescindível como força relevante na procura de novos padrões éticos capazes de modificar o ritmo de instabilidade e exclusão que se revelam no presente tempo.⁶⁷¹

No prisma espiritual, é preciso atentar, conforme Wolff, que o Espírito de Deus atua não somente no Cristianismo, mas também nas demais religiões.⁶⁷² Reconhecer que o Espírito de Deus age nas demais religiões é um ato de humildade no sentido de ultrapassar a autossuficiência e o orgulho religioso. O Cristianismo não pode ter a posse do Espírito de Deus. Não é sensato pensar que seja a única religião verdadeira, excluindo as demais da ação do Espírito. É importante reconhecer a atividade espiritual inter-religiosa de Deus.⁶⁷³

Postas as condições dialógicas acima aludidas, admite-se que o diálogo inter-religioso se faz necessário também porque se entende que existem valores positivos fora do Cristianismo. E, embora de acordo com Geffré, o Concílio Vaticano II não

⁶⁶⁸ “Casa comum”, parece ser nesse sentido que Claude Geffré usa a expressão “ecumenismo planetário”. No sentido de que todas as religiões, e não só entre as Igrejas cristãs, haja uma convergência em defesa do planeta para o bem de todos os seres humanos. Todos estão na mesma terra e, por isso, os esforços pela paz, justiça e unidade, deve ser de todas as pessoas.

⁶⁶⁹ FERRAZ, C. G., O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral, p. 131.

⁶⁷⁰ FERRAZ, C. G., O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral, p. 133-134.

⁶⁷¹ LEAL, M. C. D., Espiritualidade humanizadora, p. 86.

⁶⁷² WOLFF, E., Espiritualidade do diálogo inter-religioso, p. 51-78.

⁶⁷³ WOLFF, E., Espiritualidade do diálogo inter-religioso, p. 155.

tenha aprofundado o tema da soteriologia fora do Cristianismo,⁶⁷⁴ contudo os documentos conciliares reconheceram os valores positivos das demais religiões e que Deus atua universalmente no gênero humano.⁶⁷⁵

O Espírito Santo chama “todos os homens a Cristo pelas sementes do Verbo”.⁶⁷⁶ Esse texto da *Ad Gentes* parece expressar que o Espírito Santo chama a todos os homens dos mais diversos povos, culturas e religiões. Para Sanchez, “o Espírito Santo chama a todos os homens, tanto através do Cristianismo como através das religiões. Estaria aqui, uma possibilidade aberta pela *Ad Gentes* para reafirmar o reconhecimento das religiões”.⁶⁷⁷

Para Dupuis, o cristianismo anônimo de Karl Rahner é vivido também em outras tradições religiosas, na prática sincera de suas próprias tradições. E que a graça de Deus “é acessível a todas as pessoas humanas, em qualquer situação em que se encontrem, ao se abrirem de alguma maneira recôndita à autocomunicação de Deus, que atinge seu ápice no evento Jesus Cristo”.⁶⁷⁸

Observa-se que, com as iniciativas ecumênicas no século XIX, entre os cristãos em prol das missões, como já citadas e, posteriormente, com o Concílio Vaticano II na Igreja católica, e todo o debate pós-conciliar em torno da unidade, harmonia e respeito não somente entre os próprios cristãos, mas especialmente entre as diversas religiões do mundo, o diálogo inter-religioso torna-se necessário e de extrema importância para a boa convivência e a paz mundial, e para que se obtenham avanços contra os mais diversos tipos de violência no mundo.

Como visto, o diálogo pode acontecer nos aspectos antropológico, teológico, sociológico e espiritual. Tendo como base o respeito ao outro, ao diferente e uma verdadeira e livre abertura para expor seus pensamentos, conceitos e ideias. Não se espera que os interlocutores do diálogo renunciem suas identidades, pois será a partir delas que o diálogo florescerá. Também não se deseja criar uma única e grande religião com base na unificação de todas as religiões, mas de unir forças,

⁶⁷⁴ GEFFRÉ, C., De babel a pentecostes, p. 137.

⁶⁷⁵ AG 3.

⁶⁷⁶ AG 15.

⁶⁷⁷ SANCHEZ, W. L., Vaticano II e o diálogo inter-religioso, p. 53.

⁶⁷⁸ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 83. Para Dupuis, o “cristão anônimo” é anônimo não porque ninguém consegue ver a ação de Deus no coração dele, mas por ser alcançado por Deus, mesmo estando fora da Igreja católica romana. Ele vive os princípios do cristianismo, o que o Claude Geffré prefere chamar de “valores crísticos” GEFFRÉ, C., De Babel a Pentecostes, p. 138, 276. Ou seja, uma pessoa fora da Igreja, mas que vive sinceramente os princípios de Cristo, nela há a manifestação de Deus em sua vida.

aproximar-se, enfatizar as semelhanças objetivando a unidade, o testemunho, a paz e a construção de um mundo melhor.

Entende-se que o diálogo deve continuar porque também, apesar dos avanços, ainda se vive e presenciam-se situações de violência e fanatismos religiosos no Brasil e no mundo. Ainda persiste o problema da liberdade religiosa. A Comissão Teológica Internacional, em seus estudos sobre a liberdade religiosa, constatou que “hoje, em qualquer parte do mundo existe o problema da liberdade religiosa”.⁶⁷⁹ Conforme Coutinho:

Nas sociedades atuais, a intolerância, a discriminação, a perseguição e a violência religiosa, formas de restrição à liberdade religiosa, ou restrição religiosa, são fenômenos notórios, apesar da pouca exposição na comunicação social. De forma global, da América à Ásia, a religião mistura-se com a intransigência e/ou o conflito, impedindo a prática religiosa livre em muitos países.⁶⁸⁰

A restrição à liberdade religiosa pode ocorrer de duas formas: por discriminação ou por perseguição. A perseguição corresponde a uma campanha ordenada para subjugar, deslocar ou exterminar certos grupos religiosos, feita por atores estatais e não estatais – que podem ser líderes violentos, multidões enfurecidas, grupos religiosos e fanatismo religiosos. A perseguição, por sua vez, segue-se comumente à discriminação, coexistindo, embora seja possível que haja casos em que a perseguição ocorra sem discriminação.⁶⁸¹

Entre as várias causas para a discriminação e a perseguição religiosa, Coutinho, com base em estudos, aponta algumas mais comuns: islamismo radical, nacionalismo religioso/étnico, intolerância, repressão intrarreligiosa e protecionismo estatal à religião majoritária.⁶⁸² Na pesquisa feita por Coutinho sobre restrição à liberdade religiosa nos continentes, a conclusão foi de que:

Os continentes menos restritivos são Oceania e América, enquanto a Ásia é claramente o mais restritivo. Europa e África estão no meio, mas a primeira tem mais restrição. Cada continente tem diferentes realidades, embora alguns continentes sejam mais diversos do que outros. América e Oceania são mais homogêneos. Na África, a África Setentrional é o mais restritivo, enquanto a África Meridional e a África Central são os menos restritivos. Na Ásia, a Ásia Meridional e a Ásia Ocidental são os mais restritivos, enquanto a Ásia Oriental é o menos restritivo. Na

⁶⁷⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL SUBCOMISSÃO LIBERDADE RELIGIOSA, A liberdade religiosa para o bem de todos, p. 8.

⁶⁸⁰ COUTINHO, J. P., Restrição à Liberdade Religiosa no Mundo, p. 617.

⁶⁸¹ COUTINHO, J. P., Restrição à Liberdade Religiosa no Mundo, p. 619-621.

⁶⁸² COUTINHO, J. P., Restrição à Liberdade Religiosa no Mundo, p. 621-622.

Europa, a Europa Setentrional é o menos restritivo, enquanto a Europa Oriental é o mais restritivo.⁶⁸³

Verifica-se, com preocupação, que são constatações da realidade atual, que trazem apreensões no sentido de que a intolerância religiosa, sejam quais forem os motivos, tem-se feito presente na vida da sociedade. Marinho observou que, no Brasil, as religiões de herança africana tendem a serem mais atacadas: “71% do total, conforme dados do Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos (Ceplir), entre 2012 e 2014; cerca de 62,04% em 2018 e 50,41% até meados de 2019, conforme o Disque 100”.⁶⁸⁴

Conforme Franco, “quando procuramos informações e registros sobre a violência sofrida por adeptos de crenças religiosas no Brasil, percebemos que as religiões de matriz africana aparecem como aquelas que mais denunciam as agressões sofridas”.⁶⁸⁵ Para Fernandes, o preconceito contra às religiões afro-brasileiras tem início ainda no período da escravidão. Desde suas primeiras organizações, quando ainda não estavam constituídas como religiões, mas sim como práticas e cultos, até os dias de hoje, padecem com a discriminação e preconceito.⁶⁸⁶

Fica o questionamento sobre até quando os praticantes de religiões de matriz africana no Brasil serão as maiores vítimas da violência num país onde a maior parte da população é negra, a liberdade religiosa é regulamentada por lei e o Estado é Laico permitindo que todos possam fazer livremente a sua escolha religiosa.⁶⁸⁷

Mediante esse cenário, constitui-se relevante a defesa feita pela Declaração

Dignitatis Humanae:

Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria

⁶⁸³ COUTINHO, J. P., Restrição à Liberdade Religiosa no Mundo, p. 646.

⁶⁸⁴ MARINHO, P. M. D. C., Intolerância religiosa, racismo epistêmico e as marcas da opressão cultural, intelectual e social, p. 491.

⁶⁸⁵ FRANCO, G. P., As religiões de matriz africana no Brasil, p. 38.

⁶⁸⁶ FERNANDES, N. V. E., A discriminação contra religiões afro-brasileiras, um debate entre tolerância e racismo religioso no estado brasileiro, p. 56.

⁶⁸⁷ FRANCO, G. P., As religiões de matriz africana no Brasil, p. 39.

dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer (2). Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil.⁶⁸⁸

Em termos gerais, a Declaração *Dignitatis Humanae* propõe quatro argumentos no sentido de justificar a liberdade religiosa exatamente como um direito que se fundamenta: na dignidade da pessoa humana (DH 1-8), na Revelação divina (DH 1-8), na livre escolha no ato de fé (DH 10), e no exercício que dela faz a Igreja (DH 12-14).⁶⁸⁹ A liberdade religiosa “pode ser realmente garantida somente no horizonte de uma visão humanista aberta à cooperação e convivência, profundamente enraizada no respeito pela dignidade da pessoa e pela liberdade de consciência”.⁶⁹⁰

Por isso, diante de todas essas ponderações, entende-se que o diálogo inter-religioso deve continuar presente e real entre as mais diversas religiões para que haja amor, respeito, paz, tolerância e superação das barreiras e preconceitos que ainda persistem no mundo. Como salientou a monja Roshi, “O diálogo entre religiosos e de diversas tradições espirituais é um dos sustentáculos para a construção de uma Cultura de Paz, Justiça e Cura da Terra”.⁶⁹¹

Dessa maneira, e diante do panorama atual, a espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa, analisada no capítulo anterior, apresenta-se como uma voz para os dias atuais. Voz que pede diálogo, respeito e boa convivência entre as religiões. Vivendo no século XV, na Baixa Idade Média, por meio de seu pensamento e obras, Nicolau de Cusa aponta caminhos para a boa convivência das diferentes religiões, os quais serão abordados a seguir.

5.4.

A espiritualidade inter-religiosa cusana como proposta atual para a paz

No capítulo anterior, intitulado *A espiritualidade e o diálogo inter-religioso em Nicolau de Cusa*, procurou-se apresentar a espiritualidade inter-religiosa cusana,

⁶⁸⁸ DH 2.

⁶⁸⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL SUBCOMISSÃO LIBERDADE RELIGIOSA, *A liberdade religiosa para o bem de todos*, p. 21.

⁶⁹⁰ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL SUBCOMISSÃO LIBERDADE RELIGIOSA, *A liberdade religiosa para o bem de todos*, p. 82.

⁶⁹¹ ROSHI, C., *Encontro inter-religioso*, p. 53.

apoiando-se em algumas de suas obras. As obras analisadas foram: *De docta ignorantia*, *De Deo abscondito*, *De visione Dei*, *De pace fidei e Cribratio Alchorani*. A partir delas, analisou-se com mais detalhes o diálogo inter-religioso em Nicolau de Cusa. Portanto, o que se pretende nesse tópico do presente capítulo é apenas ressaltar que a espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa apresenta algumas propostas de paz, as quais, entende-se, que são importantes para os dias atuais, além, é claro, de suas próprias obras que já são contribuições valiosas para se pensar o tema em questão.

Nesse ponto específico do presente capítulo, objetiva-se explicitar três propostas cusanas que estão demonstradas em suas obras outrora examinadas. Como ficou constatado, o cusano procurou viver uma espiritualidade, cuja marca foi a inter-religiosidade. Uma espiritualidade que levava em consideração a compreensão do diferente e não o condenar a um lugar de desprezo, ou de perdição.

Diante das ponderações feitas sobre o diálogo inter-religioso a partir do Concílio Vaticano II, do pluralismo religioso no cenário mundial na atualidade e da necessidade de que o diálogo inter-religioso continue diante da necessidade de paz, harmonia e respeito, e também levando-se em consideração que ainda se vive em um mundo com diversos tipos de violências, destacam-se a seguir, três propostas inferidas da espiritualidade cusana que podem contribuir para a paz, a comunhão e o respeito não somente entre os cristãos, bem como entre as demais religiões.

5.4.1.

A proposta da compreensão

Observa-se que existe uma tendência de boa parte das pessoas para tecerem ou produzirem julgamentos sem a prévia compreensão ou conhecimento daquilo que se apresenta como diferente delas. Antes de compreender, constrói-se conceitos acerca de uma pessoa, comportamento ou de um determinado pensamento.

No que diz respeito às religiões, parece que esse fato acontece com bastante frequência. Muitas vezes, o membro de uma determinada religião, desrespeita a fé, a crença ou a experiência religiosa do outro, sem ao menos tentar compreender ou procurar conhecer a sua religião, seus ritos, suas doutrinas, sua forma de enxergar o mundo, logo forma-se um preconceito. Daoud lembra que “o preconceito entre

as religiões, ou na mesma religião, é um crime duplo, pois a razão de ser da religião é unir, e não o contrário”.⁶⁹²

Um exemplo dessa incompreensão, na Idade Média, encontra-se nas análises que eram tecidas acerca dos muçulmanos e, que na maioria das vezes, eram depreciativas. Algumas dessas análises, segundo Khourg, partiam dos polemistas cristãos, que argumentavam que: as revelações divinas reivindicadas pelos muçulmanos não são dignas de confiança, pois não podem ser atestadas; não há na Bíblia nenhuma profecia que fale da vinda do Islã; nenhum sinal extraordinário que confirma a autenticidade da missão do profeta Maomé; Maomé demonstra ignorância religiosa; o Islã impõe a fé pela força; o Corão não é a palavra de Deus, pelo contrário, é obra humana e cheia de erros.⁶⁹³

Argumentava-se também que não têm eficácia os instrumentos de salvação do Islã, como, por exemplo, a profissão de fé, as orações, pois a salvação é efetuada pelo sacrifício de Cristo na cruz, sacrifício que o Islã nega firmemente. Os verdadeiros instrumentos de salvação são os sacramentos da Igreja. Além do mais, a moral do Islã é favorável aos desejos sensuais dos homens e foi criada por pensadores sanguinários de Maomé.⁶⁹⁴

Por sua vez, os cristãos, segundo os muçulmanos, atentam contra a essência divina e contra a unicidade de Deus, quando ensinam sobre a Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo e acreditam na divindade de Jesus Cristo. Para defenderem suas doutrinas, recorrem a analogias e figuras humanas. Ensinam que o Cristianismo é a revelação final de Deus. Além disso, distorcem o Alcorão para dizerem que a Bíblia está correta e o Alcorão errado.⁶⁹⁵

Percebe-se que, nos dias atuais, essas avaliações nocivas que circulavam no período medieval contra os muçulmanos, igualmente estão presentes, e que, de certa maneira, impedem a aproximação de muitos cristãos com os muçulmanos. O contrário parece também ser verdadeiro. Talvez, pelas histórias recentes divulgadas na mídia, de grupos terroristas, como, por exemplo, o grupo intitulado de Estado Islâmico⁶⁹⁶ que aterrorizou o mundo em tempos recentes com suas práticas

⁶⁹² DAOWD, R., Para que todos sejam um, assim como nós (Jo17,11), p. 42.

⁶⁹³ KHOURG, A., O Islã no pensamento cristão oriental durante a Idade Média, p. 5.

⁶⁹⁴ KHOURY, A., O Islã no pensamento cristão oriental durante a Idade Média, p. 6.

⁶⁹⁵ KHOURY, A., O Islã no pensamento cristão oriental durante a Idade Média, p. 6-7.

⁶⁹⁶ O Estado Islâmico (EI), também conhecido como Daesh ou ISIS, é um grupo radical sunita (um dos ramos do islamismo) criado a partir do braço iraquiano da Al-Qaeda, a conhecida rede responsável pelos ataques de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos. Disponível em:

desumanas. No entanto, se ambos os lados procurarem entender, compreender e conhecer um ao outro, é possível que os preconceitos sejam desfeitos.

A visão contemporânea católica romana acerca dos muçulmanos está fortemente influenciada pelos documentos do Concílio Vaticano II. A Declaração *Nostra Aetate* diz: “A Igreja tem apreço pelos muçulmanos, que adoram o Deus único”.⁶⁹⁷ Para o Papa Francisco, atualmente, “adquire grande importância a relação com os crentes do Islã, hoje particularmente presentes em muitos países de tradição cristã”.⁶⁹⁸ No tocante aos protestantes, por intermédio do Conselho Mundial das Igrejas, a relação tem melhorado, embora os muçulmanos ainda sejam vistos pelas missões protestantes como alvos de evangelização proselitista ou missões para a salvação dos muçulmanos.⁶⁹⁹

Nicolau de Cusa, em sua obra *Cribratio Alchorani*, escrita em 1461, apela para o diálogo e a compreensão do Islã. Na verdade, a compreensão requer diálogo. Para compreender é preciso dialogar. É isso que Nicolau de Cusa busca fazer nessa obra. O interessante é que o objetivo que o levou a redigir a obra foi exatamente para que o Papa Pio II tivesse conteúdo necessário para entender e julgar a fé dos muçulmanos. Ele escreve:

Para Pio II, pontífice supremo e mais santo da Igreja Cristã Universal [...] O Papa Leão, seu antecessor, que com gênio angelical e eloquência divina condenou a heresia nestoriana através de seu espírito apostólico - você mostra através do mesmo espírito, e com igual gênio e eloquência, que a seita de Muhammad está errada e é para ser repudiada, você pode prontamente ter em mãos certos pontos básicos necessários para seu julgamento.⁷⁰⁰

Fica demonstrado que o cusano tinha a intenção de fornecer ao Pontífice um texto para análise acerca da fé muçulmana. Ou seja, era preciso compreender os muçulmanos, para depois julgá-los. Ao longo de toda a obra, Nicolau de Cusa vai dialogando com os textos do Alcorão na tentativa de compreender e apontar caminhos de convergências⁷⁰¹ com o Cristianismo. Sobre a famosa acusação que,

<<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/06/estado-islamico-conheca-o-grupo-seus-objetivos-e-suas-estrategias.html>> Acesso em: 03 mai. 2023.

⁶⁹⁷ NA 3.

⁶⁹⁸ EG 252.

⁶⁹⁹ HARPIGNY, Y. M. G., *O Islã na reflexão teológica cristã contemporânea*, p. 22-24.

⁷⁰⁰ NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alchorani*, p. 965.

⁷⁰¹ O Papa Francisco compreende também que existem e são válidos os pontos de semelhança entre os cristãos e o Islã, como por exemplo, eles professam seguir a fé de Abraão, adoram a Deus, respeitam Jesus e Maria e usam de misericórdia para com os pobres. EG 252.

geralmente ouvia-se da parte dos muçulmanos, de que os cristãos adoravam deuses e não o Deus único, porque acreditavam na Trindade, Nicolau de Cusa escreveu: “Muhammad parece não estar disposto a escrever nada contra as doutrinas da trindade. Em vez disso, ele condenou apenas a doutrina de uma pluralidade de deuses”.⁷⁰²

Observa-se que, para Nicolau de Cusa, a recusa dos muçulmanos, em relação à Trindade, era pelo fato de que eles procuravam preservar a essência única de Deus e não porque queriam atacar a fé dos cristãos. Era uma questão de apenas conhecer a fé dos muçulmanos para entender as razões de suas posições que pareciam confrontar a fé dos cristãos.

Outra obra do cusano que busca a compreensão como proposta para que se chegue à paz entre as religiões é *De pace fidei* escrita em 1453. O teor da obra é sobre a compressão da fé e dos ritos das religiões no mundo. Para tanto, é apresentado uma espécie de concílio universal com os representantes das mais diversas religiões do mundo com a finalidade de conhecer, buscar pontos semelhantes e estabelecer a paz mundial. Após os debates conciliares, a conclusão a que se chegou foi que: “Uma vez examinado, ficou manifesto que toda a diversidade está mais nos ritos que no culto a um só Deus que desde o início todos sempre pressupuseram e que em todos os cultos foi venerado”.⁷⁰³

Os integrantes do concílio, através do bom debate, do diálogo e do esforço para compreender o diferente, concluíram que não haviam justificativas razoáveis para a guerra e as mais variadas consequências advindas dela. Todavia, depreende-se que essa conclusão só foi possível porque houve disposição em dialogar para compreender a fé e os costumes religiosos uns dos outros. Como observa-se, a compreensão, como proposta cusana para a paz, foi relevante para o seu tempo e acredita-se que continua sendo para os dias atuais.

Deduz-se que, se os líderes e membros das várias religiões no Brasil e no mundo, buscarem compreender a fé, os ritos, as doutrinas, a história e os costumes de uns aos outros, serão possíveis a boa convivência e a paz como frutos do diálogo inter-religioso. Para Bizon, “o papel do líder religioso é o de construir pontes, formar consciência em favor de uma convivência saudável”.⁷⁰⁴ Pois, o “caminho

⁷⁰² NICOLAU DE CUSA., *Cribratio Alkorani*, p. 971.

⁷⁰³ NICOLAU DE CUSA., *A paz da fé*, p. 81.

⁷⁰⁴ BIZON, J., *Religiões em busca da paz*, p. 86.

para a paz não implica homogeneizar a sociedade, mas permite-nos trabalhar juntos”.⁷⁰⁵ Não se exige a unificação de todas as religiões em uma só, mas o trabalho conjunto, a compreensão para o bem de toda a humanidade.

5.4.2. A proposta teológica

A proposta teológica de Nicolau de Cusa para a paz e superar as barreiras e os preconceitos que dividem as religiões e que inibem a boa convivência, parte da defesa de que todos os seres humanos, independentemente da condição social, étnica, cultural, econômica e religiosa, têm uma única matriz, Deus. Deus é o Criador de toda a humanidade e, por este motivo, todos são importantes perante Deus e amados igualmente por ele. Não há espaço para os fanatismos, separatismos e individualismos. Assim escreveu Nicolau de Cusa:

Deus, Rei do universo, o que tem qualquer criatura que tu não lhes tenha dado? Quiseste infundir um espírito racional no corpo do homem, formado com o barro da terra, para que nele brilhasse a imagem inefável da tua virtude. A partir de um só homem multiplicaram-se muitos povos que ocupam a superfície da terra. E ainda que esse espírito intelectual, lançado como semente na terra, envolvido em sombras, não veja a luz e o lugar de que procede, tu, no entanto, criaste ao mesmo tempo, para ele, todas as coisas pelas quais, estimulado com a admiração de tudo o que atinge os sentidos, possa elevar os olhos da mente para ti, criador de tudo, reunir-se contigo no amor supremo e assim finalmente retornar frutuosamente enriquecido ao seu lugar de origem.⁷⁰⁶

Verifica-se que, para Nicolau de Cusa, tudo e todos procedem de Deus, o Criador. E para ele todas as coisas retornam. Dizia o cusano: “Ora, todo existente em ato está em Deus, porque ele é o ato de tudo”.⁷⁰⁷ Deus é a causa de toda e qualquer existência no universo, como ele mesmo disse: “Deus é, portanto, a única razão simplíssima de todo o universo”.⁷⁰⁸ Falando sobre o olhar universal de Deus, o cusano comenta: “Ele abraça em si todos os modos de ver e abraça-os todos dum modo tal que abraça cada um deles”.⁷⁰⁹

⁷⁰⁵ FT 228.

⁷⁰⁶ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 22-23.

⁷⁰⁷ NICOLAU DE CUSA., A Doutra Ignorância, p. 126.

⁷⁰⁸ NICOLAU DE CUSA., A Doutra Ignorância, p. 91.

⁷⁰⁹ NICOLAU DE CUSA., A Visão de Deus, p. 140.

A proposta teológica de Nicolau de Cusa para a paz decorre de que o ser humano foi criado por Deus como parte integrante do universo originado por Deus. Em vista disso, diferencia-se de qualquer outra criatura. O ser humano é chamado a relacionar-se com o seu Criador numa interação dialógica constante e de amor, respeito, cuidado e valores.⁷¹⁰ Na ótica cusana, Deus a todos alcança, sem deixar ninguém fora dos seus braços.

A proposta cusana busca sustentar que todos os seres humanos têm o mesmo princípio e, por causa disso, deve-se ter amor e respeito de uns pelos outros. Pensando nos dias atuais, o mundo teria mais paz, amizade e amabilidade se as pessoas entendessem que tem lugar para todos no mundo com suas especificidades, desde que haja amor, perdão e disposição. Considera-se que as diferentes religiões, apesar de suas particularidades, fundamentos históricos e seus dogmas, têm seu valor e notabilidade no mundo, seja dos pontos de vista social, cultural, político e religioso.

Pensa-se que a proposta cusana continua válida nos dias atuais, como similarmente destacaram o Papa Francisco e o Grande Imã Ahmad Al-Tayyeb, ao afirmarem: “Deus criou todos os seres humanos iguais, nos direitos, nos deveres, e na dignidade e os chamou a conviver entre si como irmãos”.⁷¹¹ A terra deve ser um bem comum a todos: “O mundo existe para todos, porque todos nós, seres humanos, nascemos nessa terra com a mesma dignidade. As diferenças de cor, religião, capacidade, local de nascimento [...] não podem antepor-se nem ser usadas para justificar privilégios”.⁷¹²

No mundo plural de hoje, como aludido outrora, imagina-se que não exista mais lugar para “as várias formas de nacionalismos fechados e violentos, atitudes xenófobas, desprezo e até maus-tratos àqueles que são diferentes”.⁷¹³ Por outro lado, apesar de todos terem a mesma origem, Deus, e viverem todos no mesmo espaço no planeta terra, não significa que se deva ignorar as diversidades, as pluralidades das quais o mundo é constituído atualmente. O que se espera é que, apesar das distinções, que haja diálogo, em especial, entre as religiões, pois “no

⁷¹⁰ RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 256.

⁷¹¹ FT 5.

⁷¹² FT 118.

⁷¹³ FT 86.

contexto de hoje, o diálogo envolve também as religiões, que devem ter postura de abertura umas em relação às outras sem condenações *a priori*”.⁷¹⁴

A espiritualidade inter-religiosa cusana propõe a paz porque entende que tem espaço para todas as pessoas com suas culturas e expressões religiosas no mundo. Ninguém é excluído do olhar e do amor de Deus. Todas as coisas pertencem a Deus. Os povos são belos porque expressam a grandiosidade e o ato criador de Deus. Se a proposta cusana for entendida e recebida pelas pessoas, espera-se que não existirão explicações plausíveis para a discórdia, o ódio, as rivalidades, o desrespeito e confrontos religiosos que, por vezes, matam pessoas.

5.4.3.

A proposta humanista

A proposta humanista de Nicolau de Cusa parte da defesa da dignidade da pessoa humana e da liberdade que esta tem de escolhas. A espiritualidade inter-religiosa cusana e o contexto em que ele viveu, no século XV, foram resultados de transformações ocorridas na sociedade e na espiritualidade cristã, que começou no século XII, como descrito no capítulo três da presente pesquisa, intitulado *A espiritualidade no medievo nos séculos XII-XV*.

Na espiritualidade cristã desse período, as transformações ocorreram no sentido de haver mais liberdade religiosa, mais independência das regras e ditames da Igreja, a tentativa de conciliar fé e ciência e a reivindicação pela liberdade de consciência. E, um dos movimentos desse período, que contribuiu para a renovação da fé cristã, foi o Humanismo-Renascentista, que se manifestou no final da Idade Média como opção e proposta de resposta aos novos tempos modernos que se avizinhavam, ainda que não tenha rompido totalmente com a cultura de origem.⁷¹⁵

Nessa época, buscou-se enfatizar o valor e a importância do ser humano na sociedade. Como pontuou Le Goff, tentou-se desvencilhar-se da visão negativa, pecadora e condenatória que se tinha do ser humano, para uma ótica mais positiva, animadora e esperançosa.⁷¹⁶ É nessa direção que caminhou o Humanismo-Renascentista do final da Idade Média e que Nicolau de Cusa de alguma forma

⁷¹⁴ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL SUBCOMISSÃO LIBERDADE RELIGIOSA, *A liberdade religiosa para o bem de todos*, p. 25.

⁷¹⁵ BARROS, J. D. A., *O humanismo e suas origens medievais*, p. 5.

⁷¹⁶ LE GOFF, J., *O homem medieval*, p. 11.

absorveu suas ideias, como pode ser observado em sua espiritualidade aberta, valorativa, dialógica e inter-religiosa.

A proposta humanista cusana propõe a paz porque admite que o ser humano é livre para pensar, agir e escolher a sua forma de expressar a sua espiritualidade ou religiosidade. Não pretende aprisionar as pessoas a uma única religião, a um modo exclusivo de pensar e atuar. Na verdade, para Dupuis, “a tese da única verdadeira religião está ultrapassada”.⁷¹⁷ Na proposta cusana defende-se uma postura mais inclusiva e de aceitação de outras religiões. Olha-se para o diferente e procura pontos de convergências que possibilitem o diálogo e a paz.

Para Nicolau de Cusa, o ser humano é criação de Deus e, por isso, é belo, gracioso, valoroso e livre. Deus deve ser motivo de alegria, e não sinônimo de guerra, violência e desrespeito. Na obra *De Quaerendo Deum*, citando o apóstolo Paulo para embasar o argumento de que Deus é a razão da existência humana, o cusano diz: “Deus não está longe de ninguém, já que nele existimos e vivemos e somos movidos”.⁷¹⁸ A ideia é que Deus é o motivo do mover humano. Portanto, sendo o ser humano criação de Deus, deve ser valorizado.

Outro aspecto que parece ser importante na proposta humanista de Nicolau de Cusa para a paz, é a percepção de que a dignidade da pessoa humana está atrelada à encarnação do Filho de Deus, Jesus Cristo. O fato de Jesus ter se tornado não somente homem, no sentido do gênero masculino, mas também no sentido humano, de humanidade. Ou seja, Jesus representa toda a humanidade com as suas diversidades. O Filho de Deus se fez homem para abraçar a humanidade e ajudá-la a superar as suas mazelas. Mas, não somente para isto, de igual forma para dignificar, enaltecer a pessoa humana como criação amada do Pai. Ao fazer assim, Jesus tornou-se humano.⁷¹⁹

Diante de atos desumanos, como, por exemplo, a intolerância, a discriminação e a perseguição religiosa no mundo presente, a proposta cusana se apresenta para lembrar que Deus ama a todos e enviou o seu Filho para todos os povos, línguas e nações. Dessa forma, Jesus não é posse de uma ou outra religião,

⁷¹⁷ DUPUIS, J., O cristianismo e as religiões, p. 125.

⁷¹⁸ NICOLAU DE CUSA., On Seeking God, p. 314.

⁷¹⁹ NICOLAU DE CUSA., A Doutra Ignorância, p. 183-203. *Este é Jesus bendito, Deus e homem.* Esse é o nome de um capítulo na obra *De docta ignorantia* em que o cusano discorre especificamente sobre a cristologia, sempre apontando os aspectos da humanidade de Jesus. Também na obra *De visione Dei* tem vários capítulos que abordam a cristologia.

ele é do mundo inteiro e para o mundo todo,⁷²⁰ como bem asseverou o documento conciliar *Dei Verbum* ao dizer que Jesus Cristo é “redentor universal”.⁷²¹

5.5.

A espiritualidade inter-religiosa cusana e a sua importância para os cristãos atuais

Como já referido, a espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa parte da convicção de que todas as religiões podem concordar e trabalhar em favor da paz universal. Busca trabalhar em benefício de um mundo com menos conflitos, com menos guerras e mais respeito às diversidades, liberdade de expressão, liberdade religiosa e mais dialógico.⁷²²

A importância da espiritualidade inter-religiosa cusana para os cristãos atualmente, apresenta-se por meio de uma abordagem mais compreensiva, teológica e humanizadora do ser humano em suas expressões religiosas. Também é importante focar no respeito à diversidade religiosa. A espiritualidade inter-religiosa cusana está mais claramente percebida na sua obra *De pace fidei*, onde explicitamente defende a validade da diversidade religiosa no mundo como demonstração de fé, crença, espiritualidade e do amor de Deus. Costigliolo afirma que é uma obra que pode ser considerada modelo de diálogo inter-religioso.⁷²³

Para Nicolau de Cusa, as diversas religiões com seus ritos e seus textos sagrados, não são problemas, pelo contrário, por exemplo, os ritos e os textos fazem parte e preservam a história, a memória de uma determinada religião. As religiões e suas formas de expressão são, na verdade, exteriorizações culturais⁷²⁴ e religiosas dentro de uma sociedade. Nesse sentido, para o cusano não há motivos para os conflitos religiosos, uma vez que cada religião, cada experiência religiosa, tem sua relevância na sociedade por ser o espelho da diversidade dentro da sociedade.⁷²⁵

⁷²⁰ SANTOS, F. E. L., A cristologia de Nicolau de Cusa (1401-1464), p. 176.

⁷²¹ DV 15.

⁷²² COSTIGLIOLO, M., Interreligious Dialogue before and after Nicholas of Cusa, p. 37.

⁷²³ COSTIGLIOLO, M., Interreligious Dialogue before and after Nicholas of Cusa, p. 73.

⁷²⁴ Essa percepção da religião ou da expressão religiosa como elemento cultural, parece importante quando se pensa a fé, a crença, a religião para além do sobrenatural, que é característico das religiões, mas como parte integrante da sociedade, da cultura na qual encontram-se inseridas as pessoas no mundo. Nesse sentido, parece que não é razoável separar a religião com seus ritos e textos sagrados da cultura de uma nação, de um povo, de um país ou de uma comunidade local.

⁷²⁵ COSTIGLIOLO, M., Interreligious Dialogue before and after Nicholas of Cusa, p. 75.

A importância da espiritualidade inter-religiosa cusana, para os cristãos atualmente, reside na reflexão de que a diversidade religiosa é, na verdade, fruto da liberdade humana. A liberdade é outro traço marcante da espiritualidade cusana, como ele mesmo escreveu: “desde o princípio decretaste que o homem permanecesse livre”.⁷²⁶ Para Nicolau de Cusa, a liberdade proporciona as várias formas de pensar e agir religiosamente.

Conforme Rodrigues, não se pode perder de vista que liberdade e a tolerância são conceitos utilizados com frequência nas obras de Nicolau de Cusa. Assumem enunciados diversos, como, por exemplo, concordância, harmonia, concórdia, comunhão, conformidade, consonância, acordo, tolerância, consenso, conexão intrínseca, liberdade, livre-arbítrio, vontade livre, termos que atravessam as obras cusanas. Referem-se à ação humana diante de alternativas morais e religiosas que lhe são postas. São indicações que marcam o caráter individual da conduta humana no mundo.⁷²⁷

Faz-se louvável que os cristãos atuais valorizem a diversidade religiosa, afirmem a liberdade religiosa e prezem pelo diálogo, valores buscados por Nicolau de Cusa no século XV. É importante que se busque colocar em prática as propostas de Nicolau de Cusa da compreensão – compreender o diferente e respeitar a diferença, a teológica – todas as pessoas foram criadas por Deus e, em razão disso, lhes pertencem, a humanista – todos os seres humanos são amados e valorizados por Deus em suas mais diversas formas culturais e religiosas. Jesus Cristo, o Filho de Deus, tornou-se homem e humano, dignificando assim a pessoa humana.

Konder observa que a análise central das obras de Nicolau de Cusa, sempre recai na ação combinada da unidade com a diversidade, a solidariedade dos opostos, a *coincidentia oppositorum*.

A preocupação central da reflexão de Nicolau de Cusa é a da combinação da unidade com a diversidade, a interdependência dos opostos, a *coincidentia oppositorum*. Se nos falta a compreensão da unidade, do todo, perdemos-nos na contemplação inócua da fragmentação do real e naufragamos no relativismo, que mata no ser humano a capacidade de ter convicções suficientemente fortes para compreender grandes ações. Se, contudo, nos prendermos a uma visão do todo, da unidade, que não é capaz de incorporar a riqueza inesgotável das diferenças de que se compõe a realidade, estamos certamente empobrecendo nossa compreensão do real.⁷²⁸

⁷²⁶ NICOLAU DE CUSA., A paz da fé, p. 27.

⁷²⁷ RODRIGUES, J. R. S., Liberdade e tolerância em Nicolau de Cusa, p. 48.

⁷²⁸ KONDER, L., Nicolau de Cusa, p. 8.

Essa espécie de resumo do pensamento cusano elaborado por Konder é atraente porque se reflete também na espiritualidade cusana. Para Nicolau de Cusa, enfatizar apenas a visão do todo, pode levar ao perigo da desvalorização da fragmentação, mas negligenciar a fragmentação/diversidade, corre-se também o perigo de não valorizar as individualidades, as particularidades. Ou seja, se focar apenas no todo, pode-se perder o valor da fragmentação, mas destacar apenas a fragmentação, pode-se destruir o valor do todo. É preciso buscar a unidade/o todo sem prejudicar ou rejeitar as particularidades/fragmentação, das quais a unidade é alcançada.

Nesse sentido, a espiritualidade inter-religiosa cusana é relevante para os cristãos atuais porque incentiva os mesmos a buscarem sempre a unidade, a comunhão com as diversas religiões ou expressões religiosas no mundo, contudo, sem renunciar ou deixar de lado as suas próprias especificidades, particularidades, assim como também não se deve exigir que as demais religiões reneguem suas particularidades, pois, para Nicolau de Cusa, os opostos se atraem, se complementam. Na visão cusana, é claramente possível a comunhão a partir da diversidade, desde que haja respeito, humanização, compreensão e diálogo.

A espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa valoriza a unidade das religiões, apreciando-as e considerando-as em suas diversidades textuais, ritualísticas, históricas, normativas e preceituais. Estima pela liberdade e pelo diálogo, algo que no medievo era, como já observado anteriormente, bastante tímido, para não dizer quase inexistente.

De acordo com Konder, “na Idade Média, é claro, havia diálogos, porém, eles careciam de vivacidade, se desenvolviam em condições comprometidas com o pressuposto da esmagadora superioridade de um interlocutor sobre o outro”.⁷²⁹ Em Nicolau de Cusa, verifica-se que há a tentativa de romper com essa timidez e propor uma nova visão, na qual as diversidades religiosas são abarcadas sem pretensão de condená-las. Conforme Durão, o que Nicolau desejava “era estabelecer a paz religiosa no mundo; e, para atingir este objetivo, pensava que, em vez de eliminar as religiões opostas, era preferível reconciliá-las”.⁷³⁰

⁷²⁹ KONDER, L., Nicolau de Cusa, p. 9.

⁷³⁰ DURÃO, P., O ecumenismo de Nicolau de Cusa, p. 462.

5.6. Conclusão do capítulo

Foi objetivo deste capítulo refletir sobre a importância do diálogo inter-religioso e as contribuições cusanas para os cristãos na atualidade. Com esse fim, discorreu-se sobre o diálogo inter-religioso a partir do Concílio Vaticano II; o pluralismo religioso no cenário atual, a necessidade de continuidade do diálogo inter-religioso; a espiritualidade inter-religiosa cusana como proposta atual para a paz; a proposta da compreensão - a proposta teológica, a proposta humanista e a espiritualidade inter-religiosa cusana e a sua importância para os cristãos atuais.

Verificou-se que o diálogo inter-religioso, a partir do Concílio Vaticano II, ganhou expressão e que a discussão sobre o tema ocorre até os dias atuais. Que, apesar dos desafios, o diálogo inter-religioso tem sido abordado por alas das mais diversas religiões atualmente no mundo, visando a uma melhor aproximação das diferentes religiões com suas manifestações de fé, crença e espiritualidade, pretendendo sempre a paz e o trabalho conjunto em prol de um mundo mais amoroso e acolhedor.

Falou-se também do pluralismo religioso como um dado real no cenário mundial atualmente. Mesmo com as projeções modernas de que com a secularização, a religião tenderia a desaparecer, a religião não só não desapareceu, como surgiram e cresceram mais comunidades religiosas, experiências espirituais diversas e o afloramento do sobrenatural, jogando por terra as profecias modernas.

Viu-se que, portanto, diante da realidade do pluralismo religioso, o diálogo inter-religioso faz-se necessário para promover a convergência no propósito da unidade, do respeito e da paz entre as religiões no mundo. Pois, mesmo com os avanços obtidos a partir do Concílio Vaticano II, o mundo ainda lida com intolerância e perseguição religiosa e, por isso, a necessidade da continuidade do diálogo inter-religioso, nas mais diversas formas que ele possa atuar.

Por último, apresentou-se as propostas de Nicolau de Cusa para a paz: a compreensão, a teológica e a humanista. Discorreu-se também sobre a importância da espiritualidade inter-religiosa cusana para os cristãos atuais. Para o cusano é importante compreender o diferente antes de qualquer julgamento, é fundamental reconhecer que todas as pessoas foram criadas por Deus e, por isso, são aceitas e amadas igualmente por Deus.

6

Conclusão Final

A presente pesquisa propôs-se a investigar e analisar acerca do tema: *Nicolau de Cusa: análise de sua espiritualidade inter-religiosa e suas contribuições para a espiritualidade cristã na atualidade*. Foi do interesse da mesma estudar o tema numa perspectiva histórica e atual por conta da necessidade de se conhecer mais sobre a espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa e sua relevância para os cristãos atuais. Também por entender que a abordagem do assunto a respeito do diálogo inter-religioso pode contribuir para a paz entre as diferentes religiões no mundo.

Foi propósito desta pesquisa usar a análise crítico-reflexiva de fontes, sob o arcabouço teórico-metodológico da teologia da espiritualidade e do diálogo inter-religioso. O método hermenêutico foi adotado para o fundamento da metodologia. E para desenvolver o tema proposto, a pesquisa foi dividida em cinco capítulos: 1. Introdução. 2. A vida e a obra de Nicolau de Cusa. 3. A espiritualidade no medievo nos séculos XII-XV. 4. A espiritualidade e o diálogo inter-religioso em Nicolau de Cusa. 5. A importância do diálogo inter-religioso na atualidade e as contribuições de Nicolau de Cusa e a Conclusão final.

No primeiro capítulo, a Introdução, buscou-se apontar o tema, a pertinência, o objetivo geral, objetivos específicos, a hipótese e a metodologia de trabalho da pesquisa. Foi proposta a hipótese de que Nicolau de Cusa se empenhou numa espiritualidade inovadora que prezava pelo diálogo inter-religioso em sua época, fruto também do seu contexto histórico, cultural e religioso, e que suas contribuições poderiam ajudar os cristãos atuais na busca pela unidade, harmonia, respeito, aprendizado e paz entre as diversas religiões ou expressões religiosas no mundo atualmente.

No geral, a pesquisa buscou responder às seguintes indagações: quem foi Nicolau de Cusa, considerando seu contexto histórico, cultural, social e religioso? Qual é a importância do diálogo inter-religioso na atualidade e de que forma a espiritualidade inter-religiosa cusana pode contribuir nesse debate? Para atingir as respostas estipulou-se o objetivo geral da pesquisa - analisar a espiritualidade inter-religiosa cusana, a partir do contexto histórico-religioso e de suas obras, apontando suas contribuições atualmente no campo do diálogo inter-religioso.

Os objetivos específicos inicialmente indicados foram: compreender a vida de Nicolau de Cusa no contexto da Idade Média, especificamente na época da Baixa Idade Média; examinar a inovação da espiritualidade e o pensamento inter-religioso nas obras *De docta ignorantia*, *De Deo abscondito*, *De visione Dei*, *De pace fidei* e *Cribratio Alchorani*; relacionar a espiritualidade cusana com a humanista-renascentista; investigar a importância da espiritualidade inter-religiosa cusana e suas contribuições para a prática cristã na atualidade.

Mediante o estabelecimento na Introdução do tema, da hipótese, do objetivo geral e objetivos específicos e da metodologia de trabalho da presente pesquisa, iniciou-se a partir do capítulo dois, *A vida e a obra de Nicolau de Cusa*, a tentativa de comprovação tanto da hipótese, como também o alcance dos objetivos e demonstrar a relevância da espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa para os dias atuais.

Constatou-se que, Nicolau de Cusa de origem alemã, da cidade de Kues, sendo o termo Cusa latinizado, estudou Artes, Direito, Teologia, Matemática, Astronomia, entre outras áreas de saberes nas universidades de Heidelberg e Colônia na Alemanha e em Pádua na Itália. Recebeu influências intelectuais de filósofos como Platão, Aristóteles, de místicos como mestre Eckhart, Dionísio, o Areopagita e de humanistas de ares renascentistas como Giuliano Cesarini. Teve vasta formação e de conhecimento diversificado.

Percebeu-se que, já na sua formação acadêmica, Nicolau de Cusa tendia para uma visão mais ampla de mundo, inclusiva e de diálogo com várias áreas. Posteriormente, suas muitas obras, também corroboraram para essa propensão variada de conhecimento e abertura para compreender o distante, se aproximar do diferente. Obras que foram analisadas à luz do seu contexto histórico, e que apontaram para a espiritualidade do diálogo, da compreensão, da humildade, mas também de afirmação de suas convicções teológicas, doutrinárias e eclesiais.

Falou-se também de sua atuação ministerial ou sacerdotal. Nicolau de Cusa presenciou o pontificado de quatro papas: Eugênio IV (1431-1447), Nicolau V (1447-1455), Calixto III (1455-1458) e Pio II (1458-1464). Se tornou sacerdote, bispo, cardeal e, por último, vigário. Por demonstrar um espírito de diálogo e paz, o cusano foi várias vezes enviado pela Igreja em missões de paz, como, por exemplo, quando foi incumbido pelo Papa Eugênio IV em missão diplomática a

Atenas e a Constantinopla no intuito de alcançar entendimento entre os cristãos do Oriente e os do Ocidente acerca da reunificação da cristandade.

Esmerou-se por reformas na Igreja, combateu a luxúria, a simonia e o concubinato do clero. Enfrentou a fúria de clérigos, príncipes e nobres. Apesar das dificuldades que enfrentou em suas missões, sempre buscou a via da compreensão, do diálogo, da simplicidade e da paz. Em época de relações estremecidas no papado, na cristandade e na sociedade, Nicolau de Cusa, empreendeu uma vida de diplomata e reformador. Dedicou-se pela liberdade e igualdade universal, assim como pelos interesses da Igreja.

Sua vida de conciliador, nem sempre lhe trouxera apenas elogios, mas sim severas acusações e problemas, como no episódio de sua atuação no Concílio de Basileia. Por ocasião do Concílio, levantou-se a grande polêmica aventada pela tese conciliarista de descentralização do poder papal. Tratava-se da batalha entre o papismo e o conciliarismo. Para os papistas, o Concílio não lograva exercer poder sobre a autoridade do Papa, enquanto para os conciliaristas, o Concílio Geral detinha mais poder do que o Papa, ou no mínimo, igualava a ao do Papa, com o destaque de que, em caso de heresia comprovada, o Concílio podia depor o Papa herege.

Inicialmente, Nicolau de Cusa tendeu mais para o flanco da proposição conciliarista. No entanto, atuou para mediar os dois lados do conflito. Sua obra *De Concordantia Catholica*, produzida nessa época, tentou comprovar que só existe concordância entre as diferenças. Contudo, sua inclinação para os conciliaristas recebeu duras críticas, inclusive do papado que via tal tese como ameaça à sua supremacia. Futuramente, o cusano voltou atrás em sua posição conciliarista, assumindo a defesa dos papistas, explicando que apenas tentava defender o poder compartilhado e que estava preocupado com unidade da Igreja.

Viu-se que Nicolau de Cusa, mesmo implicado na polêmica do conciliarismo, ao que parece, não intentava dividir o Concílio ou provocar cisões na Igreja, pelo contrário, ele estava simplesmente pretendendo unificar os vários grupos e interesses na administração eclesiástica. Que o poder poderia ser compartilhado. Contudo, mesmo depois de ter mudado de opinião, o cusano não abnegou de acreditar que a autoridade suprema do Papa como sucessor de Pedro tem seus limites, como deixou evidente em sua obra *Epistola ad Rodericum Sancium de*

Arevalo. Ou seja, aparentemente, ele almejava sempre a conciliação e pontos de concordância entre as partes, o que demonstra seu espírito dialogal.

Nicolau de Cusa morreu em Roma em 1464. Atualmente, seu corpo está sepultado na Igreja de São Pedro em Vincoli na Itália e o seu coração encontra-se enterrado no hospital de sua fundação, em sua cidade natal, Kues (Cusa), na Alemanha.

No capítulo três *A espiritualidade no medievo nos séculos XII-XV*, buscou-se demonstrar que a espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa, de certa maneira, recebeu influências do seu ambiente histórico, cultural, religioso e social, dos vários processos históricos, sociais e religiosos ocorridos entre os séculos XII e XV. Analisaram-se movimentos, grupos, personagens que se despertaram para uma nova forma de entender a fé e de cultivar o divino. Nesse período, o cusano empenhou-se em reformas que pudessem atender às aspirações sociais e espirituais, procurando inserir a Igreja na realidade do mundo da época.

Ficou demonstrado que, nesse tempo, o eremitismo, o misticismo, as ordens mendicantes e o humanismo-renascentista, foram movimentos que expressaram uma espiritualidade que buscava integrar o homem ao Divino, à Criação, ao Universo, às Artes, ao Corpo, à Filosofia, à Teologia e à Ciência. Espiritualidade diversificada, integradora e inclusiva. Rompendo com aquela espiritualidade vista ao longo de boa parte da Idade Média, revanchista, exclusivista, elitista, clericalista e fechada ao novo, ao diferente.

Movimentos que estavam mais dispostos a inserirem-se na sociedade e contribuir na solução dos seus problemas. Não mais a atitude de isolar-se do mundo com suas expressões culturais, artísticas, linguísticas e religiosas como se fossem pagãos e merecedores de condenação por parte da Igreja. Rejeitou-se a postura de ficar apenas na vida contemplativa dos mosteiros, isolados nas cavernas, nas grutas, nas florestas. Buscou-se enxergar a beleza do mundo como Criação de Deus. Perseguiu-se a prática do amor ao próximo, retornando assim, as fontes evangélicas e apostólicas.

Compreendeu-se que era preciso sair. Talvez, o desejo do Papa Francisco da Igreja em saída, já estivesse, ao que tudo indica, presente na espiritualidade desses movimentos dos séculos XII-XV. Igreja voltada para os pobres, aos desvalidos, que vai ao encontro do outro, sem medo do diferente. Como visto, a ordem franciscana é um grande exemplo dessa nova espiritualidade desse período. Francisco, que veio

de família de mercador, perseguiu o ideário de pobreza de Cristo e de pregação itinerante. Na verdade, verificou-se que a imitação de Jesus Cristo, foi uma das grandes marcas da espiritualidade desse tempo. Jesus Cristo como exemplo de amor ao próximo, de abnegação dos bens materiais, dedicação a Deus e de uma Igreja em saída.

Da mesma forma, observou-se que os místicos e as místicas, desempenharam boa participação na espiritualidade. De fato, a mística como expressão da espiritualidade cristã, que se caracterizou na experiência do espírito na tentativa de compreender e relacionar-se diretamente com o divino, exerceu grande destaque, como ficou demonstrado por meio de atuações de místicas e místicos, como, por exemplo, Marguerite Porete, Catarina de Siena, mestre Eckhart e Tomás de Kempis, assim como o grupo das beguinas.

De maneira geral, nota-se que a mística nesse período, procurou um contato mais humano e direto com Deus, sem intermediários profissionais ou constituídos pela Igreja. Uma vez que, a teologia era feita majoritariamente por homens ou por teólogos reconhecidos pela Sede Romana. As místicas e místicos procuraram romper um pouco com essa hegemonia oficial, viveram uma espécie de espiritualidade paralela, reivindicando também o direito e a liberdade de se comunicar com Deus por vias a julgar pelos próprios místicos. Isso demonstra o anseio por inclusão na espiritualidade cristã daquela época.

Outro movimento importante foi o Humanista-Renascentista. O Humanismo e o Renascimento, exerceram interferência na sociedade, na economia e na religiosidade do final da Idade Média. Na presente pesquisa, tentou-se desvencilhar-se da ideia de que a Idade Média fora a Idade das Trevas e que, portanto, o Humanismo e o Renascimento foram a salvação medieval, presumindo que no medievo nada de bom aconteceu ou fora criado. Ao que parece, essa discussão, encontra-se superada por boa parte dos historiadores, como o francês Jacques Le Goff e o brasileiro Hilário Franco Júnior. Ao abordar o Humanismo-Renascentista, limitou-se ainda apenas aos seus aspectos europeus.

Todavia, ficou demonstrado na pesquisa que, de fato, o movimento Humanista-Renascentista, impactou a sociedade do final da Idade Média, entre os séculos XIV-XV com as ideias de humanistas, como Lorenzo de Valla e Marsílio Ficino. Esse movimento foi caracterizado por: retorno às fontes antigas greco-romanas; pela ênfase nas artes plásticas; pela pintura; pelo estudo filosófico, em

especial aristotélico; pelas universidades; pela migração das pessoas da zona rural para as cidades; pelo melhoramento das técnicas de produção; pela busca da ciência. Toda essa atmosfera inferiu na espiritualidade cristã para a atuação mais aberta, questionadora e inclusiva.

Por ter sido o cenário histórico e cultural do nascimento de Nicolau de Cusa, entende-se que ele recebeu dessas fontes e que, certamente, influenciou em sua perspectiva acerca do cristianismo e do mundo, pois, o ser humano também é fruto do seu ambiente histórico e cultural. O ser humano não somente produz cultura, como também recebe cultura. É um intercâmbio de experiências. Nesse sentido, seria correto dizer, com base no seu contexto, que a espiritualidade inter-religiosa cusana foi forjada a partir de suas influências históricas, intelectuais, culturais, sociais e religiosas, como bem fica demonstrado em suas obras.

No capítulo quatro *A espiritualidade e o diálogo inter-religioso em Nicolau de Cusa*, pretendeu-se expor a espiritualidade inter-religiosa cusana, com base nas seguintes obras: *De docta ignorantia*, *De Deo abscondito*, *De visione Dei*, *De pace fidei e Cribratio Alchorani*. Não se objetivou analisá-las exaustivamente, mas encontrar nelas enfoques que indicassem o diálogo inter-religioso. Obras que foram escritas em períodos diferentes da vida de Nicolau de Cusa, mas que revelam o pensamento e a percepção espiritual do autor.

Ressaltou-se que, na época medieval em que viveu Nicolau de Cusa, não se usava o termo *diálogo inter-religioso* no Cristianismo, como é conhecido e empregado atualmente, pois é um termo incluído relativamente recente na teologia e na eclesiologia cristã. Conforme visto, inicialmente, o ecumenismo religioso despertou-se no século XIX entre os cristãos, mediante a necessidade de unidade e de paz entre os missionários. Apoiado no movimento ecumênico cristão, o Cristianismo sentiu a necessidade de dialogar também com as demais religiões ou expressões religiosas existentes no mundo, o qual foi concretizado com a realização do Concílio Vaticano II e a teologia pós-conciliar.

Contudo, isso não quer dizer que, na era de Nicolau de Cusa e, ao longo de toda a Idade Média, não tivessem existido tentativas de diálogo inter-religioso. O próprio Nicolau de Cusa é um exemplo desses esforços empreendidos, assim como São Francisco de Assis. Verificou-se que, realmente, a relação da Igreja com outras religiões, como, por exemplo, o Judaísmo e o Islamismo fora de rejeição e perseguição. Mas, iniciativas como as de Nicolau de Cusa, contribuíram para que

gradualmente o Cristianismo fosse mudando a postura em relação às demais religiões.

Como se observou, na obra *De docta ignorantia*, entre outras coisas abordadas, a espiritualidade da inclusão encontra-se claramente presente. Partindo do argumento de que ninguém consegue compreender a Deus em sua plenitude pelas limitações que são inerrantes ao próprio ser humano, Nicolau de Cusa asseverou que Deus revela-se a todos os povos por meio do seu Filho Jesus Cristo e por meio de sua Criação. Para o cusano, mais do que pela Criação, é em Cristo que se pode conhecer melhor a Deus. Cristo veio revelar o Pai para todos os povos. Esse argumento demonstra a espiritualidade cusana de cunho universal e inclusiva.

Na obra *De Deo abscondito*, exhibe-se o diálogo entre um cristão e um pagão, é um texto claramente de diálogo inter-religioso. A conversa desenvolve-se pautada no desejo do pagão em conhecer o Deus do cristão. O cristão, por sua vez, tenta explicar a existência de Deus, porém o cristão argumenta que o mesmo não pode ser explicado ou representado por conceitos ou figuras humanas. Está acima da capacidade humana de compreensão; nesse sentido, Deus está escondido. Só é possível conhecê-lo em seus aspectos por ele mesmo revelados. Ou seja, é Deus quem revela a si mesmo a todos os seres humanos. Ele está escondido na medida em que as pessoas não podem conhecê-lo completamente, todavia ele torna-se conhecido na medida em que se revela a si mesmo.

Na obra *De visione Dei*, Nicolau de Cusa esclarece que o olhar divino amoroso e misericordioso alcança a todas as pessoas, a todas as expressões religiosas. Como demonstrado, havia o debate entre os monges do mosteiro de Tegernsee para o qual a obra fora enviada, se seria possível acessar a Deus pela via intelectual ou pela via sensível. Os monges estavam divididos entre as duas possibilidades. Nicolau de Cusa argumentou que é viável chegar a Deus ou servi-lo por ambas as vias, pois ele encontra-se em todos os lugares ao mesmo tempo e os seus olhos a tudo e a todos abraça. Esse pensamento cusano demonstra uma espiritualidade universal e conciliadora. Não beneficia um e rejeita o outro. Todos os modos têm suas particularidades e são positivos.

A obra *De pace fidei* é, de forma explícita, um diálogo inter-religioso. Foi escrita com o objetivo de estabelecer a paz entre todas as religiões do mundo. Lembrando que o contexto específico em que Nicolau de Cusa a escreveu, era de perseguição religiosa como resultado da queda de Constantinopla. A obra relata a

realização de um concílio universal das religiões que acontece no céu. Estão presentes no evento representantes de várias nações e religiões de todo o mundo: os apóstolos Paulo e Pedro, Turco, Grego, Árabe, Judeu Índio, Caldeu, Persa, Cita, Tártaro, Inglês, Francês, entre outros.

Após exaustivo debate onde tratou-se basicamente das diferenças e das convergências entre as religiões, chegou-se à conclusão de que todos, em suas particularidades, concordavam que: o mundo e seus habitantes foram criados por Deus; que a fé e a divindade estão pressupostas em todas as religiões; que todos os homens, na verdade, querem a felicidade, a paz e não a guerra. Um desfecho muito importante, levando-se em consideração as circunstâncias de perseguições religiosas na Idade Média.

Já a obra *Cribratio Alchorani* é a tentativa cusana em dialogar com o Alcorão, livro sagrado dos muçulmanos, para compreender a fé, as doutrinas e os costumes do Islamismo. Nicolau de Cusa leu uma das cópias do Alcorão que circulavam naquele momento e, apoiando-se nela, teceu sua opinião sobre algumas posições da fé islâmica. Seu objetivo era encontrar, no Alcorão, pontos de contato, de convergência com a fé cristã, mesmo que, para o cusano, a diferença entre Cristianismo e Islamismo fosse considerável, contudo essa diferença não o impediu de dialogar com os muçulmanos.

Na leitura avaliativa feita do Alcorão, encontrou alguns aspectos de convergência com o Cristianismo, como, por exemplo, ambos aceitam o fato de que Jesus Cristo fora prometido no Antigo Testamento e nascera de Maria, sendo ele Palavra de Deus; ambos concordam que haverá o julgamento final para todos os homens e ambos concordam na existência do paraíso. Reparou-se que, para Nicolau de Cusa, é preferível procurar a paz assentada em pontos comuns do que enfatizar apenas os aspectos contrários, os quais podem gerar conflitos, guerras e, até, mortes. Verificou-se também que Nicolau de Cusa não deixou de externar suas próprias convicções teológicas e de colocar seu ponto de vista sobre a fé islâmica. Mas, essa é a proposta do diálogo inter-religioso! É dialogar a partir de uma base sólida.

No quinto capítulo da pesquisa, *A importância do diálogo inter-religioso na atualidade e as contribuições de Nicolau de Cusa*, intentou-se abordar o diálogo inter-religioso a partir do Concílio Vaticano II até aos dias atuais, e de que forma a espiritualidade de Nicolau de Cusa pode contribuir para os cristãos na atualidade.

Considerou-se que o Concílio Vaticano II foi o divisor de águas na Igreja católica romana e, por que não dizer, no Cristianismo em geral, para a abertura ao diálogo inter-religioso. Os documentos conciliares como, por exemplo, a Declaração *Nostra Aetate*, o Decreto *Unitatis Redintegratio* e a Dogmática *Lumen Gentium* mostram a virada nessa direção.

Discutiu-se acerca do pluralismo religioso no cenário mundial na atualidade. Viu-se que a religião não sucumbiu à modernidade; ao invés disso, as tradições religiosas não só permaneceram, como surgiram novas experiências religiosas no mundo. O pluralismo religioso é uma realidade que precisa ser considerada. Contudo, isso causa, de certo modo, preocupações em instituições que outrora ou que pretendem no presente ter a hegemonia da verdade. Pois, na visão dessas instituições, o pluralismo religioso tende a enfraquecer a chamada identidade religiosa e as certezas religiosas.

Constatou-se que, mesmo com os avanços obtidos a partir das propostas conciliares, o diálogo inter-religioso precisa continuar existindo entre as diferentes religiões ou expressões religiosas para que se alcance a comunhão e a paz. Observou-se que não se pretende unificar as religiões numa única e verdadeira religião universal, mas que as diversas religiões possam dialogar e, a partir das convergências trabalharem em prol do bem comum e da paz mundial. Não se exige renunciar a identidade cristã ou religiosa, mas com base sólida abrir-se para o outro, para o diferente e permitir-se aprender e crescer com o outro.

Diante da necessidade de continuidade do diálogo inter-religioso com a finalidade de alcançar a paz entre as religiões, a espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa, apresenta-se como contribuição nesse processo dialógico, através de três propostas: a proposta da compreensão – é preciso compreender antes de qualquer julgamento. É necessário dialogar para saber o que o outro pensa e as razões do seu agir; a proposta teológica – todas as pessoas foram criadas por Deus. Todas têm a mesma origem, por isso, todas são igualmente amadas e recebidas por Deus; a proposta humanista – é preciso valorizar a pessoa humana em sua diversidade histórica, cultural, social e respeitar a sua escolha religiosa. Jesus Cristo dignifica o ser humano. Se essas propostas forem consideradas, acredita-se que não existam razões possíveis para quaisquer conflitos religiosos.

Chega-se ao final da presente pesquisa com o entendimento de que a hipótese ventilada inicialmente fora comprovada e os objetivos atingidos. Nicolau de Cusa

prezou pelo diálogo inter-religioso e o buscou como forma de espiritualidade cristã e que sua relevância é extremamente válida para os cristãos nos dias atuais, mediante a necessidade de amor, respeito e paz entre as religiões no mundo. Sua espiritualidade diferenciou-se daquela percebida em boa parte da Idade Média, fechada, exclusivista e condenatória. Sem anacronismos, pode-se afirmar que Nicolau de Cusa e o seu pensamento religioso foram diferenciados no período em que viveu no século XV, época de intolerâncias, perseguições e guerras sociais e religiosas.

Apesar de ter vivido em um tempo tão distante dos dias atuais, suas obras e seu pensamento continuam ecoando e procurando guarida na vida e no pensamento dos cristãos na atualidade. Daí percebe-se a sua importância. No entanto, ao chegar ao final da pesquisa, compreende-se também, humildemente, que ainda há um longo caminho a ser percorrido no exame das obras cusanas e na prática do diálogo inter-religioso. Não se tem a ousadia de afirmar que toda a temática fora esgotada na presente pesquisa: pelo contrário, apenas pequenos caminhos foram trabalhados e apontados no campo do diálogo inter-religioso.

É nosso desejo que esta pesquisa sirva de fonte bibliográfica para outros que queiram pesquisar sobre o assunto; que os leitores cristãos ou não se sintam também desafiados a pesquisarem mais sobre este tema tão relevante, especialmente nos dias atuais; e que esta pesquisa possa servir de fonte de conhecimento para os cristãos acerca da espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa. Por fim, que, com esta pesquisa em mãos, mesmo que ainda limitada, os leitores sejam encorajados a estarem mais preparados e desafiados para a prática do diálogo inter-religioso, inspirados na espiritualidade inter-religiosa de Nicolau de Cusa.

7

Referências Bibliográficas

ANDRÉ, J. M. Introdução. In: CUSA, N. D. **A paz da fé**: seguida de carta a João de Ségovia. Coimbra-Portugal: MinervaCoimbra, 2021. p. 7-17.

ANDRÉ, J. M. Introdução. In: CUSA, N. D. **A Visão de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. p. 79-130.

ANDRÉ, J. M. Da mística renascentista à racionalidade pós-moderna. **Revista Filosófica de Coimbra**, vol.4, n.7, p.67-101, 1995. Disponível em: <https://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/da_mistica_renasc>. Acesso em: 03 mai. 2022.

ALBERIGO, G. Prefácio. In: ALBERIGO, G. (Org.). **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 5-10.

ALBERIGO, G. O Concílio Vaticano II (1962-1965). In: ALBERIGO, G. (Org.). **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 394-442.

ABUMANSSUR, E. S. **Do Ecumenismo ao Diálogo Inter-Religioso**. São Paulo: Recriar, 2020.

ALLEN, M. J. B.; HANKINS, J. A. Introdução. In: HANKINS, J.; BOWEN, W. (Orgs.). FICINO, M. **Platonic Theology**. Vol. I. Books I-IV. The I Tatti Renaissance Library. Harvard College. Printed in the United States of America, 2001. p. VII-XVII.

ANDRADE FILHO, O. F. **Deus, Mente e Mundo**: Sobre os conceitos de Complicatio, Imago e Explicatio a partir do diálogo “De Mente” de Nicolau de Cusa. Rio Grande do Norte, 2013. 105p. Dissertação. Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. D. **História**: a arte de inventar o passado (ensaios de teoria da história). Curitiba: Appris, 2019.

AGOSTINHO DE HIPONA. **A doutrina cristã**: Platão, Pitágoras e os Livros santos, n. 43. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 17).

ASSIS, R. C. D. O diálogo inter-religioso. In: SCHLESINGER, M.; BIZON, J. (Orgs.). **Diálogo inter-religioso**: Religiões a caminho da paz. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 15-22.

AD GENTES. Sobre a atividade missionária da Igreja. São Paulo, Paulinas, 1998.

BIZON, J. Religiões em busca da paz. In: BIZON, J.; SCHLESINGER, M. (Orgs.). **Diálogo inter-religioso**: Religiões a caminho da paz. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 85-97.

BERGER, P. L. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BENKE, C. **Breve história da espiritualidade cristã**. Aparecida: Editora Santuário, 2011.

BURKE, P. **O Renascimento**. Lisboa: Edições Textos & Grafia, 2008.

BARROS, J. D. A. **Papas, imperadores e hereges na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BARROS, J. D. A. **O humanismo e suas origens medievais**. Disponível em: <www.unicap.br/revistas/symposium/arquivo/artigo%201.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2022.

BYINGTON, E. **O projeto do Renascimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BARBOSA, J. M. Hierocracia e sacerdotalismo: Uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, v.1, n.7, 1994. Universidade Nova de Lisboa. Disponível em: <<https://run.unl.pt/handle/10362/6738>>. Acesso em: 07 abr. 2022.

BASTOS, M. J. M. **O poder nos tempos da peste** (Portugal – séculos XIV/XVI). Niterói: EdUFF, 2009.

BELLITO, C. M. **História dos 21 Concílios da Igreja**: De Niceia ao Vaticano II. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

BLOCH, M. **A sociedade feudal**. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

BURNS, E. M. **História da civilização ocidental**. 4ª ed. São Paulo: Globo, 2020.

BURCKHARDT, J. **A cultura do Renascimento na Itália**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

BEUCHOT, M. **Historia de la filosofía medieval**. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

BROCCHIERI, M. F. B. O intelectual. In: LE GOFF, J. (Org.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 125-141.

BINGEMER, M. C. L. **Contemplação do mistério e prática da justiça**: a harmoniosa síntese de Dom Helder Camara entre mística e ação. Disponível em: <nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/primeiro_site/dhc/textos/mariaclarabingemer.pdf>. Acesso em: 27 fev. 2023.

BINGEMER, M. C. L. Saborear a fé em à pluralidade: os caminhos da teologia em meio ao diálogo inter-religioso. **Perspectiva Teológica**. 36 (2004) 221-239. Disponível em:

<<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2910>>
Acesso em: 26 abr. 2023.

BINGEMER, M. C. L. Mística e secularidade: impossível afinidade? **Horizonte**, Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião. Belo Horizonte, v.12, n. 35, p. 851-885, jul./set. 2014. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4831546.pdf>>. Acesso em: 27 fev. 2023.

BETT, H. Nicolau de Cusa. In: LOYN, H. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 417.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL SUBCOMISSÃO LIBERDADE RELIGIOSA. **A liberdade religiosa para o bem de todos**: Aproximação teológica aos desafios contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2019.

COUTINHO, J. P. Restrição à Liberdade Religiosa no Mundo: Caracterização de Clusters e Definição de Modelos Explicativos. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, vol. 61, no 3, 2018, p. 617-657. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=21858228003>> Acesso em: 02 mai. 2023.

CASSIRER, E. **Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CAIRNS, E. E. **O cristianismo através dos séculos**: uma história da igreja cristã. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CRESCENZO, L. D. **História da filosofia moderna**: de Nicolau de Cusa a Galileu Galilei. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

COLOMER, S. J. E. Nicolau de Cusa (1401-1464): um pensador na fronteira de dois mundos. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 20, n. 4, p.387-435, out./dez. 1964. Disponível em: <<https://www.jstor.org/>>. Acesso em: 23 mar. 2022.

CARVALHO, M. S. D. **Pseudo-Dionísio Areopagita**: teologia mística. Porto: 1996.

COSTA, R. D. A transcendência acima da imanência: a Alma na mística de São Bernardo do Claraval (1090-1153). Publicaciones Universidad Complutense de Madrid (UCM), **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, Madrid, v. 26, p. 97-105, 2009. Disponível em: <<https://www.ricardocosta.com/artigo/transcendencia-acima-da-imanencia-alma-na-mistica-de-sao-bernardo-de-claraval-1090-1153>>. Acesso em: 18 abr. 2022.

COSTIGLIOLO, M. **Interreligious Dialogue before and after Nicholas of Cusa**: an Exegetical Approach. p. 62-78. Disponível em: <<https://ddd.uab.cat/record/128090>>. Acesso em: 11 ago. 2022.

DIAS, Z. M.; TEIXEIRA, F. **Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso**: A arte do possível. Aparecida: Santuário, 2008.

DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões**. Do desencontro ao encontro. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2004.

DIONÍSIO, O AREOPAGITA. **A teologia mística**: um obscuro e luminoso silêncio. Petrópolis: Vozes, 2014.

DELUMEAU, J. **A civilização do renascimento**. Lisboa: Estampa, 1994.

DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUBY, G. **Idade Média**: Idade dos homens. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DUBY, G. **As damas do século XII**: Heloísa, Isolda e outras damas no século XII. São Paulo: Editora Schwarcz S.A., 1996.

DURÃO, P. O ecumenismo de Nicolau de Cusa. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v.20, n.4, p. 454-466, out./dez. 1964. Disponível em: <<https://www.jstor.org/>>. Acesso em: 6 jun. 2020.

DOURADO, S. M. A alegria do desprendimento em Mestre Eckhart. **Trilhas Filosóficas**, ano 13, n. 1, p. 93-109, 2020. Disponível em: <<http://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/2071/2186>>. Acesso em: 17 mar. 2023.

DANIEL, N. Pensamento cristão ocidental sobre o Islã, dos inícios a 1914. In: **Revista Concilium**. Cristãos e muçulmanos. v.116, n.6, p.1-125, 1976. p. 11-20.

D'AMICO, C. **Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa**. Disponível em: <https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_11.pdf>. Acesso em: 17 mar 2023.

DECLARAÇÃO NOSTRA AETATE: sobre a Igreja e as religiões não-cristãs. São Paulo: Paulinas, 2016.

DECLARAÇÃO DIGNITATIS HUMANAЕ: sobre a liberdade religiosa. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html> Acesso em: 02 mai. 2023.

DECRETO UNITATIS REDINTEGRATIO: Sobre o Ecumenismo. São Paulo: Paulinas, 2018.

DEI VERBUM. Constituição dogmática sobre a revelação divina. São Paulo, Paulinas, 1998.

DAOWD, R. Para que todos sejam um, assim como nós (Jo17,11). In: BIZON, J.; SCHLESINGER, M. (Orgs.). **Diálogo inter-religioso: Religiões a caminho da paz.** São Paulo: Paulinas, 2018, p. 41-51.

ECO, H. **Idade Média: Bárbaros, cristãos e muçulmanos.** Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2010.

FEBVRE, L. **O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rebelais.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FRANCO JÚNIOR, H. **A Idade Média: nascimento do Ocidente.** 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANCO JÚNIOR, H. **As cruzadas.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

FERRAZ, C. G. **O diálogo inter-religioso para uma ecologia integral: Estudo sobre a contribuição do papa Francisco especialmente com a *Laudato Si* para o diálogo inter-religioso.** Rio de Janeiro, 2020. 149p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

FRANCO, G. P. As religiões de matriz africana no Brasil: lutas, resistência e sobrevivência. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, p. 30-46, jan-jun / 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/34154/145008-2-11-20210908>>. Acesso em: 26 out. 2023.

FERNANDES, N. V. E. A discriminação contra religiões afro-brasileiras, um debate entre tolerância e racismo religioso no estado brasileiro. **Revista Calundu** –Vol.5, N.2, p. 55-64, Jul-Dez 2021. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/41406/32116>>. Acesso em: 26 out. 2023.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.** São Paulo: Paulus, 2019.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti*.** Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Laudato Si*.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html> Acesso em: 01 mai. 2023.

FRANCISCO, PP. Encontro com os líderes de outras religiões e outras denominações cristãs. **Discurso do Santo Padre.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/september/document_s/papa-francesco_20140921_albania-leaders-altre-religioni.html> Acesso em: 18 ab. 2023.

FRANCISCO, PP.; AL-TAYYEB, A. **Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum.** Disponível em:

<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html>. Acesso em: 24 abr. 2023.

FLUCK, M. R. **Diálogo Inter-Religioso: sob a ótica cristã**. Curitiba: Intersaberes, 2020.

GEFFRÉ, C. **De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa**. São Paulo, Paulus, 2013.

GAUDIUM ET SPES. Sobre a igreja no mundo de hoje. São Paulo, Paulinas, 1998.

GROUSSET, R. **As cruzadas**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

GILSON, E. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GUENDELMAN, C. K. **Desejo e percurso na construção do conhecimento: aspectos pedagógicos na obra de Nicolau de Cusa**, São Paulo, 2014, 2016p. Tese. Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo.

GUENDELMAN, C. K. **O conceito de douta ignorância de Nicolau de Cusa em uma perspectiva pedagógica**, São Paulo, 2009. 100p. Dissertação. Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo.

GILLERMO, G. U. Epistola ad Rodericum Sancium de Arevalo: Nicolau de Cusa introdução, edição, tradução e notas. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, v.31, n.1, p.195-215, 2014. Disponível em: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/45638/42906>> Acesso em: 13 abr. 2022.

GERARDI, J. M. Conciliarismo en De Concordantia Catholica de Nicolás de Cusa. **Cuadernos Medievales**, n.18, p.53-81, jun. 2015. Grupo de Investigación y Estudios Medievales Facultad de Humanidades – UNMdP. República Argentina. Disponível em: <<https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/cm/article/view/1169/1215>>. Acesso em: 13 abr. 2022.

GRAEF, H. **História de la mística**. Barcelona: Helder, 1970.

GARIN, E. O filósofo e o mago. In: GARIN, E. (Org.). **O homem renascentista**. Lisboa: Presença, 1991. p. 123-140.

GARIN, E. O homem renascentista. In: GARIN, E. (Org.). **O homem renascentista**. Lisboa: Presença, 1991. p. 9-16.

GARIN, E. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

GOODY, J. **Renascimentos: um ou muitos?** São Paulo: Unesp, 2011.

GONZÁLEZ, J. L. **A era dos sonhos frustrados**: uma história ilustrada do cristianismo. v. 5. São Paulo: Vida Nova, 1995.

GUREVIC, A. J. O mercador. In: LE GOFF, J. (Org.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 165-189.

GANHO, M. L. S. A cerca do pensamento de Giovanni Pico Della Mirandola. In: PICO DELLA MIRANDOLA, G. **Discurso sobre a dignidade do homem**. 6ª ed. Lisboa: Edições 70, 2020. p. VII-XXXIX.

HARPIGNY, Y. M. G. O Islã na reflexão teológica crista contemporânea. In: **Revista Concilium**. Cristãos e muçulmanos. v.116, n.6, p.1-125, 1976. p. 21-30.

HUIZINGA, J. **O outono da Idade Média**: Estudos sobre as formas de vida e de pensamentos dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

HEIDEGGER, M. **Estudios sobre mística medieval**. Mexico: Fondo de cultura económica, 1997.

HOPKINS, J. Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher? Article reprinted from **Midwest Studies in Philosophy, XXVI (2002)**. Disponível em: <<https://jasper-hopkins.info/CUSAMidwestStudies.pdf>>. Acesso em: 31 mar. 2022.

HOPKINS, J. Note to De Deo Abscondito. In: CUSA, N. D. **On the hidden God**. Disponível em: <<https://www.jasper-hopkins.info/DeDeoAbscon12-2000.pdf>>. Acesso em: 6 jul. 2022. p. 308-311.

HOPKINS, J. Introdução. In: CUSA, N. D. **Coniectura de ultimis diebus**. Traduzido para o inglês por Jasper Hopkins, 2008. Disponível em: <<https://www.jasper-hopkins.info/ConiecturaDeUltimisDiebus.pdf>>. Acesso em: 28 fev. 2023. p. II-VI.

HELLER, A. **O homem do Renascimento**. Lisboa: Presença, 1982.

HAMMADEH, J. H. A importância do diálogo inter-religioso no Islã. In: SCHLESINGER, M.; BIZON, J. (Orgs). **Diálogo inter-religioso**: Religiões a caminho da paz. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 31-40.

JOÃO XIII, PP. **Constituição Apostólica *Humanae Salutis* do Sumo Pontífice João XXIII para a convocação do Concílio Vaticano II**. Disponível em: <<http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt.html>> Acesso em: 20 abr. 2023.

JUNIOR, V. G. P. Protestantismo brasileiro: gênese histórica, expansão e mentalidade. In: TEIXEIRA, L. C. G. (Org.). **Missão, Unidade e Identidade da Igreja**. Quito-Ecuador: Conselho Latino Americano de Igrejas, 2000, p. 21-28

KÜNG, H. **Religiões do mundo**: em busca dos pontos comuns. Campinas, SP: Verus Editora, 2004.

KONDER, L. Nicolau de Cusa (1401-1464). **ALCEU**, v.2, n.4, p. 05-14, jan./jun. 2002. Disponível em: <http://revistaalceu-acervo.com.puc-rio.br/media/alceu_n4_Konder.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2022.

KHOURG, A. O islã no pensamento cristão oriental durante a Idade Média. In: **Revista Concilium**. Cristãos e muçulmanos. v.116, n.6, p.1-125. 1976. p. 11-20.

LUMEN GENTIUM. Constituição dogmática sobre a Igreja. São Paulo, Paulinas, 1998.

LIBERA, A. D. **A Filosofia Medieval**. 1ª ed. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar Editor, 1990.

LIBERA, A. D. **Filosofia medieval**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

LIMA VAZ, H. C. D. Mística e política: a experiência mística na tradição ocidental. Fac. Filosofia CES - SJ (BH). **Síntese Nova Fase**, v.19, n.59, p.493-541, 1992.

LOSSO, E. G. B. História da mística e modernidade do sublime. **Trilhas Filosóficas**, v.13, n.1, p.13-33, 2020.

LYRA, S. R. **Nicolau de Cusa**: Visão de Deus e teoria do conhecimento. São Paulo, 2010. 212p. Tese. Faculdade de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

LEAL, M. C. D. **Espiritualidade humanizadora**: uma contribuição da pneumatologia moltmanniana à missão integral. Rio de Janeiro, 2017. 200p. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

LANCILLOTTI, P. S. S. A influência dos irmãos da vida comum na obra didáctica magna de comenius. **VI Seminário do HISTEDBR**, Aracaju, SE, de 10 a 14 de novembro de 2003. P. 01-07. Disponível em: <https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/4740/art6_13.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2022.

LELOUP, J. Y. Introdução. In: O AREOPAGITA, D. **A Teologia mística de Dionísio, o Areopagita**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 7-12.

LE GOFF, J. O homem medieval. In: LE GOFF, J. (Org.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989. p. 9-30.

LE GOFF, J. **O Deus da Idade Média**: conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LE GOFF, J. **Os intelectuais na Idade Média**. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LE GOFF, J. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,

2005.

LE GOFF, J. **Mercadores e banqueiros na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LE GOFF, J. **A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LE GOFF, J. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

LIMA, L. C. Concílios ecumênicos. **Theologica Latinoamericana. Enciclopédia Digital**. 1ª ed. Belo Horizonte: FAJE, 2017. Disponível em: <<http://teologicalatinoamericana.com/?p=1229>>. Acesso em: 27 fev. 2023.

LEBRUN, F. As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: CHARTIER, R. (Org.). **História da vida privada 3: da Renascença ao Século das Luzes**. Digital Source, 2020. p. 76-112.

MONDONI, D. **O cristianismo na Idade Média**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MACEDO, C. C. C. D. Judeus em Al-Andalus: uma outra Idade Média. In: BORGONGINO, B. U. (ORG.). **Para além do ocidente cristão: outras Idades Médias?** Recife, Editora UFPE, 2023. p. 54-77.

MARINHO, P. M. D. C., Intolerância religiosa, racismo epistêmico e as marcas da opressão cultural, intelectual e social. **Revista Sociedade e Estado – Volume 37, Número 2, Maio/Agosto 2022**, p. 489-510.

MANACORDA, M. A. **História da educação: da antiguidade aos nossos dias**. 13ª ed. São Paulo: Cortez, 2010.

MCGINN, B. Introdução. In: MCGINN, B. (Org.). **Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete**. New York: Printed in the United States of America Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 1994. p. 2-14.

MARTINS REZENDE, E. C. D. **Nicólas de Cusa: política y poder en la Concordância Católica**. Disponível em: <https://www.academia.edu/3769003/NICOL%C3%81S_DE_CUSA_POL%C3%8DTICA_Y_PODER_EN_LA_CONCORDANCIA_CAT%C3%93LICA>. Acesso em: 13 abr. 2022.

MARIANI, C. M. C. B. **Marguerite Porete, teóloga do século XIII: Experiência mística e teologia dogmática em o Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete**. São Paulo, 2008. 211p. Tese. Faculdade de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MELO, E. C. D. **Diversidade religiosa e pluralismo no Brasil**. Goiás, 2019. 159p. Dissertação. Faculdade de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

MASSAUÍ, G. C. **A dignidade humana em Pico Della Mirandola**. Disponível em: <<http://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/handle/123456789/910/A%20dignidade%20humana%20em%20Pico%20Della%20Mirandola.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 10 mai. 2022.

MCGRATH, A. E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**: uma introdução a teologia cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MACCISE, C. Mística. In: BORRIELIO, L.; CARUANA, E.; DEI GENIO, M. R.; SUTTI, N. (Orgs.). **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus / Edições Loyola, 2003. p. 306-315.

NICOLAU DE CUSA. **Coniectura de ultimis diebus**. Traduzido para o inglês por Jasper Hopkins, 2008. Disponível em: <<https://www.jasper-hopkins.info/ConiecturaDeUltimisDiebus.pdf>>. Acesso em: 28 fev. 2023.

NICOLAU DE CUSA. **A paz da fé**: seguida de Carta a João Segóvia. Coimbra-Portugal: Minerva-Coimbra, 2021.

NICOLAU DE CUSA. **A Visão de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

NICOLAU DE CUSA. **A Doutra Ignorância**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

NICOLAU DE CUSA. **On the hidden God**. Disponível em: <<https://www.jasper-hopkins.info/DeDeoAbscon12-2000.pdf>>. Acesso em: 06 jul. 2022. p. 299-311.

NICOLAU DE CUSA. **On Seeking God**. Disponível em: <<https://jasper-hopkins.info/DeQuaerendo12-2000.pdf>>. Acesso em: 04 mai. 2023. p. 313-338.

NICOLAU DE CUSA. Cribratio Alkorani. In: HOPKINS, J. **A scrutiny of the Koran**. Disponível em: <<https://www.jasper-hopkins.info/CAI-12-2000.pdf>>. Acesso em: 19 jul. 2022. p. 965-1105.

NICOLAU DE CUSA. Epístola de Nicolau de Cusa, a Rodrigo Sánchez de Arévalo, arqui-diácono de Trevino, orador do rei de Castela, na Dieta de Frankfurt, 20 de maio de 1442. In: UREÑA, G. G. **Epístola ad Rodericum Sancium de Arevalo**, 2014. Disponível em: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/45638/42906>>. Acesso em: 13 abr. 2022. p. 204-208.

NUNES, R. A. C. **História da educação no Renascimento**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

NOGUEIRA, M. S. M. **Nicolau de Cusa**: Olhar e Mística. Disponível em: <https://ddd.uab.cat/pub/mirabilia/mirabilia_a2012n14/mirabilia_a2012n14p206.pdf>. Acesso em: 17 mar 2023.

NETO, J. T. **Nexus**: Da relacionalidade do princípio à “metafísica do inominável” em Nicolau de Cusa, Natal, 2012, 280p. Tese. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

OLSON, R. **História da teologia cristã**: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001.

OLIVEIRA, T. Origem e memória das Universidades Medievais: a preservação de uma instituição educacional. **VARIA HISTÓRIA**, Belo Horizonte, vol. 23, n. 37: p.113-129, jan/jun 2007.

PEDROSA-PÁDUA, L. Espiritualidade e Bíblia: Integração e humanização geradas por um livro vivo. **Atualidade Teológica**, v.46, p.58-80, jan./abr. 2014. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/23287/23287.PDF>> Acesso em: 18 abr. 2022.

PEROLI, E. **Niccolò Cusano**: Opere, Filosofiche, Teologiche e Matematiche. Milano: Giunti Editore S.p.A. / Bompiani, 2017.

PERNOUD, R. **Luz sobre à Idade Média**. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.

PIRENNE, H. **Maomé e Carlos Magno**: o impacto do Islã sobre a civilização europeia. Rio de Janeiro: Contraponto / Ed. PUC-Rio, 2010.

PIRENNE, H. **As cidades da Idade Média**: ensaio de história econômica e social. 3ª ed. São Paulo: Publicações Europa-América. 1977.

PICO DELLA MIRANDOLA, G. **Discurso sobre a dignidade do homem**. 6ª ed. Lisboa: Edições 70, 2020.

PLATÃO. **A República**. São Paulo, SP: Martin Claret, 2009.

PASTOR, L. **The history of the popes**: From the close of the Middle AGS. v. 1. Catholic Standard Library, 1891.

RIBEIRO, C. O. D. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. **Cultura Teológica**. ano xxv. n. 90, p. 234-254, jul/dez 2017 – ano xxv. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i90.35979>> Acesso em: 26 abr. 2023.

RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989.

RONSI, F. D. Q. **A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar**: Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa, Rio de Janeiro, 2014, 343p. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

RONSI, F. D. Q. **Mística e diálogo inter-religioso**. Disponível em: <www.maxwell.vrac.puc-rio.br/52474/52474.PDF> Acesso em: 26 abr. 2023. p. 42-48.

RIBEIRO, R. I. Religiões brasileiras afrodiáspóricas e diálogo inter-religioso. In: BIZON, J.; SCHLESINGER, M. (Orgs). **Diálogo inter-religioso**: Religiões a caminho da paz. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 63-65.

RODRIGUES, J. R. S. **Liberdade e tolerância em Nicolau de Cusa**: a ideia de sistema através de análise de conceitos, Belo Horizonte, 2005, 144p. Dissertação. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais.

RUNCIMAN, S. **A civilização bizantina**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA. **Centenário de Nicolau de Cusa**. 19, Fasc. 2, p. 187-188, abr./jun. 1963.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.

ROSA, C. A. P. **História da ciência**: da antiguidade ao renascimento científico. 2ª ed. Brasília: FUNAG, 2012.

RASHDALL, H. **The universities of Europe in the Middle AGS**. Vol. II, Parte I. London: Oxford: At the clarendon press, 1894.

ROSHI, C. Encontro inter-religioso: Através das experiências da Monja Coen Roshi, da Ordem Soto Zen Shu. In: BIZON, J.; SCHLESINGER, M. (Orgs.). **Diálogo inter-religioso**: Religiões a caminho da paz. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 53-62.

SCHIMITT, J. C. **Os vivos e os mortos**: na sociedade medieval. São Paulo: Schwarcz, 1999.

SCHLESINGER, M. A arte do diálogo. In: BIZON, J.; SCHLESINGER, M. (Orgs.). **Diálogo inter-religioso**: Religiões a caminho da paz. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 11-13.

SANCHEZ, W. L. **Vaticano II e o Diálogo Inter-Religioso**. São Paulo: Paulus, 2015.

SILVA, M. C. D. **História Medieval**. São Paulo: Contexto, 2021.

SANCOVSKY, R. R. **Inimigos da fé**: Judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica séc. VII. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2008.

SEVCENKO, N. **O Renascimento**. 16ª ed. São Paulo: Atual, 1994.

SVERSUTTI, W. D.; FERREIRA FILHO, P. C. Coincidentia Oppositorum e “absolutismo cristocêntrico” no pensamento político de Nicolau de Cusa.

Basíliade – Revista de Filosofia, v.3, n.6, p. 23-57, jul./dez. 2021. Disponível em: <<https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/basiliade/article/view/334>>. Acesso em: 13 abr. 2022.

SOUZA, K. T. A. D. **Liberdade, igualdade e amor: perspectivas para uma ética em Nicolau de Cusa (1401-1464)**. Paraíba, 2018. 151p. Dissertação. Faculdade de Filosofia, Universidade Federal da Paraíba.

SANTOS, F. E. L. A cristologia de Nicolau de Cusa (1401-1464): análise em diálogo com Josep Moingt. **Revista Pesquisas em Teologia**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 171-182, jul./dez. 2022. Disponível em: <periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1787/994> Acesso em 04 mai. 2023.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica: se, além das ciências filosóficas, é necessária outra doutrina: I seção da I parte, questões 1-43**. São Paulo: Edições Loyola, 2001. v.1

TOMÁS DE KEMPIS. **Imitação de Cristo**. Petrópolis: Vozes, 2015.

TEIXEIRA, L. **Nicolau de Cusa: Estudos dos quadros históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos livros I e II do “De Docta Ignorantia”**. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/34890>>. Acesso em: 24 mar. 2022. p. 19-41.

TEIXEIRA, F.; DIAS, Z. M. **Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso: A arte do possível**. Aparecida: Santuário, 2008.

TEIXEIRA, F. **Buscadores do diálogo: Itinerários inter-religiosos**. São Paulo: Paulinas, 2012.

TEIXEIRA, F. Diálogo Inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. **Perspectiva Teológica**. 34 (2002) p.155-177. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/630>> Acesso em 26 abr. 2023.

TROCH, L. Mística feminina na Idade Média: historiografia feminista e descolonização das paisagens medievais. **Revista Graphos**, v.15, n.1, p. 1-12, jun. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/graphos/article/view/16324/9352>>. Acesso em: 25 abr. 2022.

TURISTA OCASIONAL. **Bad Wiessee e o Tegernsee**. 2013, on-line. Disponível em: <<https://turistaocasional.wordpress.com/2013/03/01/bad-wiessee-e-o-tegernsee/>>. Acesso em: 06 jun. 2022.

ULLMANN, R. A. Prefácio. In: CUSA, N. D. **A Doua Ignorância**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 9-10.

ULLMANN, R. A. Introdução. In: CUSA, N. D. **A Doua Ignorância**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 11-37.

ULLMANN, R. A. Comentários. In: CUSA, N. D. **A Doua Ignorância**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 221.

UREÑA, G. G. Epistola ad Rodericum Sancium de Arevalo. In: CUSA, N. D. **Epístola de Nicolau de Cusa, a Rodrigo Sánchez de Arévalo**, arqui-diácono de Trevino, orador do rei de Castela, na Dieta de Frankfurt, 20 de maio de 1442. Disponível em: <<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/45638/42906>>. Acesso em: 13 abr. 2022. p. 195-215.

VIANA, A. P. S.; OLIVEIRA, T. Universidade medieval no século XIII: um estudo de suas origens sob o olhar da historiografia francesa. Disponível em: <<https://revistas.uepg.br/index.php/olhardeprofessor/article/view/4283/3712>>. Acesso em: 11 abr. 2022. p. 215-232.

VERGER, J. **Homens e Saber na Idade Média**. Bauru: EDUSC, 1999.

VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VANNINI, M. **Introdução à mística**. São Paulo: Loyola, 2005.

WOLFF, E. **Espiritualidade do diálogo inter-religioso**: Contribuições na perspectiva cristã. São Paulo: Paulinas, 2016.

WOLFF, E. **Igreja em diálogo**: Teologia do Papa Francisco. São Paulo, Paulinas, 2018.

WOHLMUTH, J. Os concílios de Constança (1414-1418) e Basileia (1431-1449). In: ALBERIGO, G. (Org.). **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 220-276.

WALSH, M. J. **The Popes**: 52 celebrated occupants of the throne of St. Peter. New York: Metro Books, 2008.

YOCKEY, J. F. **Meditações com Nicholas de Cusa**. São Paulo: Editora Gente, 1993.