

Ana CAMPAGNOLO. *A Hidra Feminista: Estratégia de Domínio político e cultural*. Posfácio de Rita Matias. Itajaí, SC: CA Edições, 2025. ISBN: 978-65-01261-5-77.

São João Paulo II sublinhou, em 1988, na sua Carta apostólica *Sobre a dignidade da Mulher*, seguindo o Concílio Vaticano II, o valor da presença da mulher com seu carisma particular no ambiente social. Ana Campagnolo, formada em História e ativamente presente na vida social como professora e na política como eleita e reeleita no parlamento de Santa Catarina, com coração palpitante e tipicamente feminino, sem medo do sofrimento, informa o leitor e o público o que passa na atual sociedade, e não só brasileira. Já na introdução se apoia na palavra da “primeira mulher a assumir o cargo de primeira-ministra do Reino Unido, Margaret Thatcher que afirmou: ‘O feminismo é puro veneno’” (p. 16). Nós podemos completar essa avaliação com duas palavras: Ursula King, da Igreja luterana, fez há mais de 40 anos, a seguinte observação: Querer ver o fundamento da diferença sexual apenas nas estruturas sociais pode “possivelmente tornar-se a fonte de um conflito entre os sexos (que será) maior de que qualquer outro conflito entre raças, culturas ou classes sociais” (in *Una Sancta*, 35 (1980), p. 337). A outra palavra vem do Papa Francisco, latino-americano: dirigiu-se um ano antes de sua partida ao Pai celeste, a Congressistas em Roma: “Hoje, diz ele, o pior perigo

é a ideologia de gênero, o que anula diferenças” (1 de março de 2024).

A autora Ana Campagnolo compara suas análises e reflexões com “um monstro mitológico grego que vivia no pântano e tinha um corpo de mulher-dragão completado por cabeças de serpente. O extraordinário de suas muitas cabeças é que, mesmo quando cortadas, podiam se regenerar” (p. 16). Uma imagem ou um mito permite várias interpretações, o que parece bem oportuno aqui. A autora se limita aqui dizendo: “É preciso compreender as quatro dimensões do ativismo feminista como se fossem as várias cabeças de uma hidra mitológica: o eixo universitário, o eixo militante, o eixo midiático e o eixo político-partidário” (p. 15).

Campagnolo se mostrou já familiar com o tema no seu primeiro livro, “Feminismo: perversão e subversão”, do ano 2019 (p. 68). Aqui no primeiro capítulo sobre o eixo universitário mostra este movimento como “a mais perigosa legião de fascistas que ameaçam a frágil democracia brasileira” (Prof. Colle; p. 37), “o fascismo do movimento contemporâneo das mulheres” (Camille Paglia, p. 46; cf. 57s...), “a tirania das feministas dentro da universidade” (p. 47; cf. 73) com “as maiores ameaças atuais à liberdade de expressão” (S. Hicks, p. 45) e da pesquisa da verdade; chegou já ao ponto da “interferência na vida privada e íntima de seus alunos” (p. 52), com um “autoritarismo indulgente” (Paglia, p. 56). “A sala de aula como ‘um templo sagrado’ ... exige um comprometimento

religioso, uma crença fundamentalista e um sentimento de irmandade” (p. 59). “Trata-se da substituição da antiga religião” e “esse grupo de iluminados criou sua própria seita, uma religião secular” (p. 60), “o feminismo se tornou um dogma, uma religião” (Paglia, p. 61).

O que ilustrou, bem documentado, confirmou no 2º capítulo pela sua própria história, o “Caso Campagnolo” (p. 49-76). Semelhantemente bem documentado, analisa e descreve as atividades “antidemocráticas e anticientíficas” (p. 77-92), o “eixo militante” com os apoios de organismos internacionais, a “cartilha para o abortamento” com “no mundo ... um índice global de 73 milhões [abortos] por ano” (p. 116), o “eixo midiático” e “eixo parlamentar”, sempre com apoio por referências de vários outros países (EUA, Inglaterra, Suécia, Alemanha, Áustria, Itália, Portugal). No “Posfácio Português” (p. 229-262) a deputada de Portugal, Rita Matias, segue a análise no seu país segundo os 4 eixos, menciona o problema da “linguagem inclusiva” (p. 254s.) e o fato que “atualmente... Portugal tem 454 organizações feministas ou ‘amigas’ do movimento” (p. 241).

Se o Papa Francisco “pediu para realizar estudos sobre esta feia ideologia do nosso tempo” (cf. Vatican News, 01-03-2024), aqui tem um tal estudo. Os documentos citados mostram como uma fundação internacional (e não só uma, p. 94-100) “apoia as feministas porque elas são fundamentais no combate ao fundamentalismo religioso” (p. 105; cf. p. 104-109, 140, 149 etc.); “o mundo moderno substitui o sacerdote-teólogo pelo intelectual-ideólogo e a Igreja pela escola pública e pelos meios de comunicação em massa” (A. Laje; p. 126),

como o jornalismo, como “ferramenta revolucionária” (p. 129; cf. p. 185-189), passa “da missão de informar para a missão de formar” (p. 130), a divisão da humanidade de homens e mulheres a agressores e vítimas (cf. p. 154) ou “os homens devem ser como as mulheres e estas podem ser como quiserem” (Paglia; p. 151). A autora inclui um estudo nos EUA: “sete métodos de distorção” (p. 164). A liberdade da verdade ou do que é bom e mal é sacrificada à ideologia (“No Brasil, temos o ‘ódio do bem’”, p. 141; cf. 133-135; a falsidade das estatísticas 152s, 158, 160-171, ... e as mentiras, cf. p. 133-135, 169-171); semelhante vale para a “democracia” (p. 73, 101s, 146, 159... 214, 219s, 220, 222; por ex., o que se entende agora por estupro: “tudo é estupro”, p. 204; cf. 197-204). Tudo é já tão fortemente dominado pelo “eixo mediático” que os políticos se silenciam por medo e “não têm coragem” de falar (p. 211; cf. especialmente o caso de vereador Ignaczkuk p. 153; 183, 219s, 227), pois “todos que não concordam com as feministas são antidemocráticos” (p. 73).

“O ‘feminismo’ é uma luta de mulheres frustradas que pretendem uma igualdade que nunca atingiram” (Vera Lagoa; p. 229). O feminismo suprime as “nossas liberdades: liberdade religiosa, ... de consciência, ... de expressão...”, (p. 222) e exclui qualquer oposição com os meios públicos e jurídicos “montados” (cf. os muitos exemplos concretos na vida cotidiana, p. 222-225), por ex.: “com lágrimas de crocodilo, o Charity Tribunal reconheceu que o fechamento da Catholic Care será ‘uma perda para a sociedade’, ... o Tribunal considera oficialmente a doutrina e a moral cris-

tã como um mal para a sociedade” (p. 224).

O que se deve concluir? Solidamente fundado e ricamente ilustrado, Campagnolo mostra neste livro que numa sociedade sem religião viva e na qual não se aceita a diferença natural físico-psicológica entre homem e mulher (cf. Gn 1,27) não se consegue segurar as estruturas sociais e costumes humanos mais básicos, mas estes mudam quem é mais forte na “medida totalitária” (p. 183). Este, em grande extensão, já é o caso em muitos países do ocidente. E como aqui se trata da vivência cotidiana, assistimos o que Ursula King ainda chama “possível”: esta ideologia pode tornar-se, e em grande parte já se tornou, “fonte de um conflito entre os sexos (que é) maior do que qualquer outro conflito entre raças, culturas ou classes sociais” (1980).

A rejeição de Deus e da verdade como referência objetiva e universalmente válida evoca, além de um mito grego, a lembrança do início da história tão sofrida da humanidade toda no paraíso: “vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus, conhecedores do bem e do mal”. A mulher viu que seria bom comer da árvore, pois era atraente para os olhos e desejável para obter conhecimento. Colheu o fruto, comeu dele e o deu ao marido a seu lado, que também comeu. Então os olhos de ambos se abriram, e, como reparassem que estavam nus, teceram para si tangas com folhas de figueira” (Gn 3, 5-7). Aqui se levanta a preocupação feminina verdadeira e maternal da, mesmo jovem, Ana Campagnolo e consta: “Nos quatro cantos do país existem alunos anônimos, profissionais desconhecidos, pais e mães de família desprevenidos sendo esmagados

e envenenados pela hidra feminista” (p. 76). Que além desse livro tão importante, o Brasil volte de dirigir-se de novo a Deus em oração e obediência e assim a reação misericordiosa de Deus no paraíso se incline também hoje sobre nós; e que Maria Santíssima, a Mãe de Jesus e nossa Mãe, “ferirá a cabeça” da serpente e de sua obra hoje (Gn 3,15), de modo que cada um “encontre o seu papel na defesa da verdade, do belo e da vida” (Rita M.C. Matias; p. 260) e consiga cumpri-lo para o bem de todos.

Titus Kieninger ORC

Juan CRUZ CRUZ. *O êxtase da intimidade: Ontologia do Amor humano em Tomás de Aquino*. São Paulo: Edições Mar Atlântico, 2025. 294 p. ISBN: 978-65-83292-03-2.

Este livro de Juan Cruz Cruz, professor de História de Filosofia, foi primeiramente publicado em 1999 em espanhol e trata-se de um “estudo filosófico” (p. 12) da “ontologia do amor humano” sob o título de “êxtase da intimidade”. É um tema antropológico, sobre o qual há muitas visões diferentes, de modo que o autor procura oferecer uma contribuição recorrendo a Tomás de Aquino.

Já na “Introdução” começa bem com definições dos termos de que irá tratar, “amor, intimidade e êxtase” (p. 11-26; evitando equívocos segundo o entendimento de hoje que descreve mais tarde, cf. para “intimidade”, p. 57, ou para “êxtase”, p. 95). Aqui considera os termos do ponto de vista etimológico e histórico com a sistematização antropológica, porém consciente de que não

pode “fazer aqui um elenco desses testemunhos” (p. 17), mesmo que se encontrem algumas referências na nota; seria uma tarefa própria com tantas mudanças sejam históricas, culturais ou de autor para autor. A referência a Santo Tomás de Aquino permite ao Professor indicar muitas distinções (como substância e acidentes, alma e suas faculdades, ser e agir, e na base destas entre “amor imperfeito e perfeito”, p. 74) que ajudam a esclarecer este tema no contexto de hoje. Por exemplo, “o Aquinate se distancia de um conceito unívoco de êxtase” (p. 24), faz a importante distinção entre o mundo objetivo e subjetivo, que é base absoluta para falar do amor. Só na base da antropologia de Santo Tomás é possível distinguir claramente entre vontade, intelecto e impulsos sensitivos (cf. p. 34, 40s.) e sublinhar “o realismo do amor” em confrontações com várias teorias subjetivistas do século passado (cf. p. 35-45, 49s., 97s., 105s., 198s): “cada ser ... com sua ação concorre à harmonia do universo” (p. 41; cf. p. 113, 117).

O autor desenvolve seu projeto sobre a “ontologia do amor humano”, que entende relacionado sempre de uma pessoa a uma outra, na primeira parte a partir da descoberta da própria identidade que possibilita a saída, no que chama “êxtase”, ao encontro do outro no amor de amizade, ou filial e esponsal.

Numa segunda parte aprofunda suas reflexões seguindo as causas: a “essência” ou causa formal, no amor sensível e espiritual; pela causa eficiente, com a semelhança como raiz e a valorização que leva à ordem hierárquica; e, por fim, a causa final, o amor de si e do outro, concluindo com a causa exemplar no casamento.

É importante entender bem o que se quer dizer com “intimidade”: “intimidade” (p. 63-88) se entende como “ápice da identidade” (p. 71), “expressa a *beleza integral* da pessoa” (p. 88), mas como “qualidade relacional” (p. 86-88), pois “a intimidade não é o que nos fecha, mas o que nos abre como pessoas” (p. 86). Na base do “voltar à própria essência” (p. 69), intimidade é “uma interioridade *relacionada*” (p. 69), pois “consciência, é, ao mesmo tempo, consciência do eu e consciência do não-eu” (p. 66; cf. p. 114 e 198s.). São distinções sublimes, mas importantíssimas, como se vê, quando se parte do *indivíduo* na confrontação com as teorias do “Inconsciente” da psicologia moderna, que fala de um “inconsciente coletivo” e que nesta base ontológica o autor chama “inadequado e inútil”, ou julga como “pura fantasia” (p. 81; cf. p. 77-86). Esta intimidade assim entendida permite distinguir o “êxtase” para o bem amado de tal maneira que “cada pessoa permanece sendo um indivíduo idêntico, ... mas [elas] destacam na intimidade a sua plena e autêntica existência como pessoa” (p. 95s); isto permite dizer, “*unitas potior est quam unio* – a unidade é mais nobre que a união” (S.Th., II-II, 26,4; p. 101), pois “o amor que se sente pelo outro [psicologicamente] ‘vem do amor que se sente pela própria pessoa’” [ontologicamente] (p. 102; no fim do trabalho, discutindo os “efeitos de amor”, Cruz Cruz aprofundará isso com mais distinções, cf. 233-282). Isso é exatamente o contrário do “sair de si” em “determinadas religiões ... que anule[m] a própria pessoa” (p. 96). Só a objetividade de Santo Tomás permite explicar também “o amor de si” como

êxtase, procurando seu bem natural (cf. p. 96-103).

Na base ontológica pode-se determinar que o amor é pessoal, livre, rápido ou premente (mas “guiado em todos os momentos pela inteligência”, p. 109-112); há “uma correlação pessoal” (p. 118) e certas características que o autor toma de D. v. Hildebrand (cf. p. 115-123). A análise do “amor de amizade”, com referência a Santo Tomás, segundo o bem honesto, útil e deleitável (cf. p. 123-125) leva ao amor verdadeiramente “pessoal e livre”, ou seja “esponsal” que é total pelo “ser que se une, em corpo e alma” (p. 127), incondicional, leal e criador (p. 126-133) e “paterno-filial” (p. 134-136) – características estas que se entendem a partir da fundamentação na filosofia objetiva do ser que é o fundamento de todo pensar de Santo Tomás. Surge, porém, ainda a pergunta se há um amor puro, livre no sentido desprendido, ou há “possessão” envolvida? Nosso filósofo responde com as palavras do próprio Santo Tomás que “toda a amizade inclui concupiscência ou desejo e acrescenta algo a ela” (S.Th., II-II, 26, 3 ad 3; p. 139). Com muito esforço e distinções, o autor explica esta característica do amor humano, de “amar e ser amado”, no plano entitativo e operacional (cf. p. 137-147); isto leva a questão dos “motivos do amor”, de um amor puro (com ricas referências a vários autores, p. 148-153), da “mistura de motivos” e que então exigem a “hierarquização de motivos” (p. 155-158).

Depois desse caminho, da intimidade extasiada ao próximo amado, o autor chega à segunda parte do “amor humano”, sua essência, causa e efeitos. Entre a “essência” distingue o amor sensível (p. 163-180) do amor espiritu-

al (p. 181-196). Colocando o amor no contexto completo da pessoa e do seu mundo, parte da motivação, estimulada por objetos, que leva a reações emocionais, com elemento material, ou físico corporal, e formal, com reações apetitivas, que conduz ao amor espiritual. Aqui Santo Tomás ajuda com muitas distinções sobre meios e fins, e sobre amor, desejo e alegria a respeito do fim (p. 191-196). Além do próprio tu do próximo, o fim desejado determina a causa eficiente do amor, sendo “o apetite e a vontade ... potências passivas ou receptivas” (p. 202; cf. 202-206); ainda entra “o conhecimento como condição necessário do amor”: “Não existe amor sem conhecimento prévio, mesmo que mínimo” (p. 208), pois o bem objetivo deve ser conhecido e apresentado à vontade. “A verdade e o bem se incluem mutuamente” (S. Tomás, p. 209). A atenção às causas com Santo Tomás permite ir ao fundo da realidade e do amor, à “objetividade” (p. 213) e nisso encontrar a “semelhança” do objeto para uma adaptação e com isso o possível enriquecimento e a união que no amor se deseja e espera (p. 216-227).

Com a pergunta, se o amor é apenas a re-ação a um bem objetivo conhecido ou se a vontade é somente “passiva”, entra no último capítulo sobre os “efeitos do amor” (p. 233-282). Na base da filosofia do ser, ficou fácil para o nosso autor distinguir diversos graus de amor e a possível união, distinções bem fundadas e de grande ajuda para qualquer pessoa, especialmente para educadores num tempo de confusões, relativismo e liberdade, como nosso hoje (cf. p. 233-247). “Mas” como “o amor não é necessariamente perfeito em todos os seus níveis” (p. 246), “o amor pode ser pre-

judicial pelo excesso de alteração” (p. 246), seja nas formas de ciúme e zelo (p. 247-255), seja no “ódio”, pois também “todo ódio é causado por um amor” (p. 256, 262) ou “inveja como raiz do ódio” (p. 265-269). “Sendo o amor causa universal” (p. 256; quão importante é sublinhar isso hoje!), abre-se à compreensão e à possibilidade do ajuste de todos os efeitos emocionais na alma, como por exemplo “gozo e tristeza” (p. 258), algo que as novas iniciativas de uma “Psicologia tomista” acolhem e aprofundam (cf. p. ex. Martín F. Echavarría ou V. Sales Pinheiro; SapCruc XXIII (2022), 208-216). Como “núcleo importante de qualquer antropologia personalista” (p. 269) e como ilustração concreta de tudo que foi dito, o autor mostra o matrimônio como “causa exemplar”, o amor “pessoal, livre, sexual, total, incondicional, fiel e criativo” (p. 270) segundo as quatro causas (cf. p. 269-282).

Juan Cruz Cruz trata o tema do amor humano na base da filosofia verdadeira ou do ser, que permite entender a “pessoa” na “ordem entitativa” e a “personalidade” na “ordem operativa da pessoa” (cf. p. 52s e 56). Segundo Santo Tomás “a pessoa não se define ... como ‘consciência atual de si’” – de modo que “os que dormem ... não seriam pessoas”, mas como “uma *capacidade* de tê-la e exercê-la” (p. 52)! O autor não exclui, mas também não se dedica demais a opiniões do nosso tempo; por outro lado, faz suficientemente evidente que, com Santo Tomás como guia, se encontre orientação sólida, de valor permanente e sempre bem atual, independente das experiências de um ou outro (cf. p. 74 ou 93s...). Mesmo assim, o leitor pode cá e lá sentir falta da palavra direta do Santo Doutor; porém

o autor apresenta claramente a visão e segue os princípios de Santo Tomás, que não sente necessidade de sobrecarregar o texto com tais indicações e se contenta com as reflexões necessárias e aplicações frutuosas dos princípios de Santo Tomás para um leitor de hoje.

O que tanto se necessita hoje é esta fundamentação da necessidade universal do amor pela própria essência e natureza da vontade aqui apresentada: o homem é destinado a amar. Caberia aprofundar ainda que nossa “vontade” não é uma “potência passiva *ou* receptiva” (p. 202), mas sim “passiva *e* receptiva”, pois isso abre espaço para a liberdade. Essa característica da *liberdade* o autor não desconhece (cf. p. 73, 110 e 270), mas não discute suficientemente, pois *ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium* – onde há intelecto há livre-arbítrio” (S.Th., I, 59, 3; q. 83; I-II, 13 etc.), e pelo livre-arbítrio o homem é capaz de agir contra uma sugestão do intelecto, acolhendo ou rejeitando-a.

O tema é importantíssimo também dentro da Igreja para nos elevar da mentalidade carnal do mundo neopagão, de modo que temos aqui um belo exemplo da Filosofia como “serva da Teologia”, principalmente valioso pela sua contribuição à “filosofia personalista” na Teologia do Deus único, revelado como existente em Três pessoas (cf. p. ex. p. 87s), e assim a pessoa como centro de ação (p. 24s, 73).

Titus Kieninger ORC

LEPPIN, Volker. *Spurensuche: Mystische Frömmigkeit in Mittelalter und Neuzeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag e. K, 2026. ISBN: 978-3-7728-2990-1; Euro 78.

“Dass Mystik schwer zu definieren ist, ist ein altbekanntes Problem.“ Mit diesen Worten beginnt Volker Leppin seine „Spurensuche“. Er fährt fort: „Ein Verständnis des Phänomens ergibt sich eher aus der Untersuchung seiner einzelnen Erscheinungen“ (S. 9). Damit erklärt der Autor den hier vorgelegten Band der Reihe „Mystik in Geschichte und Gegenwart“ der „Abteilung I, Christliche Mystik“ des frommann-holzboog Verlages. Selbst durch die Begrenzung auf „Mystische Frömmigkeit in Mittelalter und Neuzeit“ ist immer noch nur eine Auswahl möglich. So rechtfertigt sich der Band als eine Sammlung vieler Artikel über einzelne Autoren, die freilich nicht willkürlich zusammengelegt wurden, sondern geordnet nach „acht Gesichtspunkten ..., Umschreibungen wichtiger Frömmigkeitselemente, die in der Mystik immer wieder eine Rolle spielen“ (s. S. 12-13). Zu diesem „Set von [acht] Merkmalen“ zählt Leppin das „geistliche“, nicht nur geistige, Gottesbild, das dem Menschen durch den *spiritus*, nicht *mens*, eine Nähe Gottes möglich macht; Leppin zieht den umfassenderen Ausdruck „Nähe“ dem Wort *unio* (wegen der damit verbundenen „Vorstellung von Einheit und Verschmelzung“) vor. Das führt zu einer Stufung, die einerseits erlaubt von „Erfahrung der Nähe“ zu sprechen, andererseits Gottes Überbegrifflichkeit (Phil 4,7) bewahrt; das bedeutet, dass alle Texte mystischer Erfahrung nur

als ungenügende Andeutungen verstanden werden müssen. Dies wiederum führt dazu, dass der Mensch mehr und mehr sein wahres Sein als „von Gott herkommend“ versteht, und als sechstes Merkmal, den Dreischritt der Reinigung, Erleuchtung zur Einigung beziehungsweise „intensivsten Nähe“ ermöglicht. Solche Erfahrung eines Mystikers ist aber in diesem Leben noch nicht bleibend, sie muss immer wieder erklommen werden und zeigt sich somit als jenes Heil, das hier auf Erden immer noch nur erhofft werden kann (S. 12-13; siehe auch die Gedanken zum Problem Mystik allgemein, S. 241-243).

Diese Kriterien waren „implizit leitend für die folgenden Studien“, die Sammlung von 14 Artikel, deren Erarbeitung durch das Zurückgreifen auf erste Quellen festes Vertrauen weckt. Die ersten Artikel unterstreichen das „Ringens um das Verhältnis von Mystik und Kirche“ bei Franz von Assisi und Mechthild von Magdeburg. Studien über Meister Eckhart und Johannes Tauler führen dann zu „interdisziplinäre Gespräche“, insbesondere mit der Philosophie, wenn es um ein ontologisches Verstehen des Göttlichen geht, und mit der Literaturwissenschaft“, wenn es über die menschliche Ebene hinaus geht. Dann lässt die „lutherischen Theologie“ eine „theologie- und frömmigkeitshistorische Perspektive“ aufzeigen, die schließlich mit Bach zu einem „frühmodernen interkonfessionellen Geflecht mystischer Frömmigkeit“ führt.

Einerseits nach historischem Gesichtspunkt, andererseits um dem Phänomen Mystik gleichsam von aussen nach innen näherzukommen, versucht Leppin die „Mystik und Institution als

bleibende Provokation am Beispiel des Franziskus“ (S. 15-32) zu befragen. In seinem wertvollen Bemühen um solide Quellen, stützt er sich auf (wenn auch „kleine“) Textstücke des Heiligen selbst. Sie „atmen ... mystisches Denken“ (S. 21). Zum einen deutet Leppin das Leben von Tugenden als Frucht der Gottesbegegnung (S. 20, 31). Noch klarer seien als mystische Elemente bei Franziskus der Glaube und die Verborgenheit Gottes (S. 20 und 22) und der als Kennzeichen der Mystik genannte Dreischritt von Reinigung, Erleuchtung und Einigung (s. S. 24). Dann aber betont der Autor die Vertiefung der eucharistischen Frömmigkeit, die Franziskus zur Hochschätzung des priesterlichen Amtes führte. Das entfaltet bei Franziskus „offenkundig eine kenotische Christologie“ (S. 25-26), mit der Folge, dass seine Weisungen über „Liebe und Gehorsam“ der institutionellen Kirche gegenüber seine „mystische Frömmigkeit“ zu einer „sakramentalen Mystik“ macht (S. 31-32).

Die Lektüre von Mechthild von Magdeburgs Buch „Fliessendes Licht der Gottheit“ (S. 33-70), ein „liber inspiratus“ (S. 43), führt zu einem anderen Aspekt des Phänomens „Mystik“. Trotz der „äußerst komplexen Entstehungsgeschichte“ des Buches (34-39; und dazu gehören gewissermaßen auch die Seiten 59-70) ist das „Buch eine herausragende Quelle für die Möglichkeiten vorwiegend femininer Spiritualität im Mittelalter“ (S. 39). So lenkt der Autor das Interesse auf die Frage, wieweit „die Weiblichkeit“ auf Mystik Einfluss nimmt – eine Frage, die durch die zu „Kirchenlehrern“ ernannten Frauen seit Paul VI. neuen Akzent bekommen hat. Leppin beschreibt den Weg hier in drei

Schritten: Die Autorität des Buches liegt ganz und gar bei Gott und dem Auftrag seiner Weitergabe, so dass „Mechthild zu einer Repräsentationsgestalt Christi in dieser Welt“ (S. 53; 43f) wurde und die Tatsache von Visionen sehr in den Hintergrund tritt (S. 43). Der Ton eines „Liebesverhältnisses“ lässt Leppin sagen: „Weiblichkeit ist hier geradezu der Schlüssel für mystische Erfahrungen“, wobei aber „Bild- und Realebene ... keineswegs klar zu trennen sind“ (S. 50-vgl. 53). Beides führt zum „Bewusstsein der eigenen Unwürdigkeit“, und der Erkenntnis: „Gott sucht sich die unwahrscheinlichste Gestalt, um an ihr seine Macht zu erweisen“ (S. 41). Diese Einsicht führt bei Mechthild zur „Selbstverdemütigung des Menschen“ und dem „sakramentalen Weg der Buße“ (S. 52f), mit der „Feier der Liturgie ... als dem hervorgehobenen Ort“ für die Präsenz Christi in der Welt (S. 55), der „Bedeutung des Sakraments... in den waren priesters handen“ (S. 55). All das lässt „zu Recht“, sagt Leppin, mit Marianne Heimbach-Steins Worten, „von einer ‚Umwertung des fraulichen Inferioritätsbewusstseins“ (S. 46) sprechen.

Im ersten der nächsten vier Artikel nähert sich Leppin dem Beitrag Eckharts zur „mystischen Beziehung des Individuums zu Gott“ (S. 72) durch die Beschreibung des „*Esse est Deus*“ (für „fünf entscheidende Gründe“, siehe S. 82f) und „Gottes Sein und Gottes Nähe“ durch die Ergänzung mit der „neuplatonischen Ontologie“ (S. 76-79), der „Abstufung einer essentiellen Partizipationsordnung durch Privation“ (S. 78); dies erlaubt, „ein hierarchisches Gefüge von *priora et superiora* einerseits und *posteriora* und *inferiora* andererseits“ einzuführen, mit

„Wirkmächtigkeit“ oben und „Empfänglichkeit“ unten (S. 77). Verstärkt mit der biblischen „similitudo“ zwischen Gott und Mensch, die „bei Eckhart wesentlich die passive Empfangsfähigkeit“ (S. 87) bedeutet, ist dann möglich, „die mystische Begegnung ... als mystische Gelassenheit im Sinne des Lassens von allem, was an das Selbst und die Welt bindet, (zu) verstehen“ (S. 87f).

Auf dieser Grundlage und mit Hilfe einer der bekanntesten Predigten von Eckhart, über Maria und Martha, vertieft Leppin die „dialogische Struktur“ in der Mystik: da ist „der Weg ‚von oben‘, der Ruf Gottes an den Menschen ... und der Weg ‚von unten‘, die Ausrichtung allen Tätigseins durch den Willen auf Gott“; hier erweist sich „Martha für Maria eine Art Durchgangsstation“: die guten Leute (wie Martha) popagieren „jene vorläufige und zu überholende Untätigkeit als dauerhaft anzustrebenden Zustand“ (S. 99-100; vgl. S. 94 und 96). Überwunden wird das erste Suchen nach Gott durch ein (zweites) aktives Tugendleben und die „Erkenntnis durch Leben“ (S. 93), das in einem dritten Schritt an das „unmittelbare Schauen Gottes“ heranführt (S. 101), ein „sinnliches und geistiges Genügen durch Gott“ (S. 93). Leppin schließt mit der gewichtigen Bemerkung: „Die Predigt bedeutet daher einen Aufruf, das Ideal der ekstatischen Maria Magdalena ... nicht unmittelbar anzustreben und so in einen Quietismus umzumünzen, der von Eckhart als bloß sinnliches Genügen abgetan wird, sondern dieses Ideal in und durch Tätigkeit anzustreben.“ (S. 105)

Auf der ontologischen Basis und der geistlichen Dynamik geht Leppin auf die allgemeine Rezeption Eckharts im Hinblick auf die Mystik ein; er

unterscheidet eine „innere und äußere Frömmigkeit bei Meister Eckhart“ (S. 107-124). Was Eckharts Lehre hier charakterisiert ist „Wendung des Blicks auf das Werk von der [äusseren] Tat zur inneren Disposition und Intention“, auf die motivierende und Wert verleihende Liebe (S. 110), nämlich auf das „ledic-sein“ von allem Geschöpflichen, auch von der „Ichbezogenheit“ (s. auch S. 115f) für den „liebsten willen gottes“ (S. 111). Er fordert darum eine Verbesserung des äußeren Verhaltens durch die Liebe, weil „die Innerlichkeit das Äußerliche lenkt“ (S. 120), oder: „Heiligkeit macht die Werke heilig“ (S. 118); diese Ordnung ermöglicht dass „sogar Essen, Schlafen und Wachen“ „geheiligte Werke“ sind (S. 119), teilhaben „an den Werken des Petrus, Mariens und anderer Heiliger“ (S. 113). „Werke eines guoten menschen“ erfreuen „Gott und die Engel“ (S. 117). Die Vertiefung ist hier im Leben nur als „Annäherung“, nicht als definitive „Verwirklichung“ möglich (S. 115). Alles in allem, auf das Gebet angewandt, verweist Leppin auf einen Text Eckharts, der besagt: „Ein Ave Maria in rechter Haltung gesprochen... sei nützlicher als das tausendfache Lesen des Psalters“ (S. 121).

Hier fügt Leppin noch einen weiteren, für ein mystisches Leben nicht unbedeutenden Aspekt an, die „geistliche Begleitung“ (S. 125-137), da ja der Mystiker durch die *persönliche* Erfahrung in eine für sich neue Welt hineingenommen wird und dort Orientierungshilfe braucht. Das *Liber Benedictus*, das Leppin hier heranzog, „ist so etwas wie ein Handbuch geistlicher Begleitung im frühen vierzehnten Jahrhundert aus der Feder eines der bedeutendsten Theologen seiner Zeit“

(S. 127). „In der dialogischen Struktur aus Begleiter, Begleiteten und Gott“ (S. 129) und in Berücksichtigung der vielzähligen Abstufung geschieht es, dass der Begleiter mehr und mehr zurücktritt. Er „verliert seine Bedeutung“ (S. 135) zugunsten der „Unmittelbarkeit zu Gott“ (S. 132). – Mit Bezug auf viele Quellen zeigt Leppin einen ausgeglichenen und orthodoxen Eckhart, wohl mit „innovativen Zügen“ (S. 123).

In der unmittelbar folgenden Zeit hatte der weniger missverständliche Eckhart-Schüler Johannes Tauler mehr Einfluss. Der Prediger (nicht Lehrer) geht vom Geheimnis der Menschwerdung Gottes in Jesus aus, um dann zur „Gottesgeburt in der Seele“ (S. 143; 152-154) weiter zu führen, dem Grundgeheimnis aller Mystik (S. 146f; 148f). Einerseits gegründet sie auf der Realpräsenz Jesu in der Eucharistie („aus den Beschlüssen des vierten Lateranums zwingend“, S. 142), andererseits ist das ein so großes Geheimnis, dass die Interpreten stark geneigt sind, das „essen“ nur metaphorisch zu verstehen; so bekam der Artikel den Untertitel „Reale und metaphorische Nähe Christi“ (S. 139-149). Dadurch soll auch „die uneinholbare Differenz zwischen mir und Christus“ (S. 145) bewahrt werden. Die Spannung, die sich bei einer mystischen Erfahrung dieser Wirklichkeit aufdrängt, sucht Leppin nahezukommen durch ein tieferes Verständnis der vier Schriftsinne, deren Anwendung sich jedoch „bei Tauler nicht findet“ (S. 144f, 147). Im zweiten Artikel über Tauler (S. 151-161) spricht Leppin nach Taulers Lehre von „der Vernichtung des Selbst“ (S. 159), von dem „mystischen Schritt der *illuminatio*, die die Erleuchtung des Seelengrundes durch Gott bedeutet

und als solche die Voraussetzung für die in der Gottesgeburt vollzogene *unio* darstellt“ (S. 158). – Es wird deutlich, dass die verschiedenen Aussagen dieses Predigers für das Volk „nicht ohne Weiteres logisch aufzulösen sind“ (S. 158), so dass Taulers Beitrag zur Mystik mehr oder weniger nur den Blick auf die Gottesgeburt in der Seele begrenzt.

Im Weiteren schaut Leppin schon auf Luther und was ihn beeinflusst hat. Da legt sich nahe, auf den „Augustinismus im späten Mittelalter“ (S. 163-183) zu schauen, zumal heute McGinn Augustinus „als ‚Gründervater‘ der Mystik bezeichnet“ (S. 164). Luther nimmt davon Kenntnis, außer durch Tauler (S. 170-172, 204), über ein *Tractatulus de spiritualibus ascensionibus* (S. 167f) und die *Theologia deutsch* (S. 169f, 176f). Auf diesem Weg kommt Luther mit dem Rechtfertigungsproblem und „der augustinischen Gnadentheologie“ (S. 167) wie auch mit „einer starken Ausmalung seiner (des Menschen) Sündhaftigkeit“ (S. 168) in Berührung, mit der Gegenüberstellung von „Gottes *iustitia* und *misericordia*“ (S. 171). Der „mit Augustinus begründeten Betonung der unüberwindlichen Sündhaftigkeit des Menschen“ (S. 171) folgt, „dass die natürlichen Werke zum menschlichen Heil nichts beitragen können“ (S. 172). Besonders im Hinblick auf die Mystik sagt Leppin: „Gnadentheologie und Mystik sind auch hier ganz und gar in eins zu sehen“ (S. 178; 174, 182f).

Dass „bei Luther mystische Theologie fortlebte“ (S. 227), ja dass er „ein kirchlich-sakramentaler Mystiker“ (S. 228) ist, ist Leppins Ergebnis nach vier Studien über Luther selbst: Er zeigt im ersten Artikel die „Passionsmystik bei Luther“ (S. 185-212) auf: Luther (1483-

1546) ist durch die Predigten seines Mitbruders im Augustinerorden, Johannes von Paltz (sie wurden bis 1521 21 mal gedruckt!) und durch die Predigt und Frömmigkeitspraxis seines Mitbruders Johann von Staupitz „in einem passionsmystischen Milieu aufgewachsen“ (S. 195), und hat sich die Passionsmystik „zu eigen gemacht“ (S. 196 u. 212). Leppin sagt, bei Paltz tritt „neben die Christusidentifikation auch eine Kontraintifikation“ (S. 191; vgl. 197, 203, 211f), die Luther in seinen Predigten oft unterstrich, in seiner Deutung von Psalm 6 und den *Sieben Bußpsalmen* oder in seiner Karfreitagspredigt von 1537 (vgl. S. 196-212); das heißt, dass wir an Christi Passion schuldig sind (Leppin unterstreicht hier den Einfluss von Bernhard und wieder von Tauler, S. 198, 220-222). Das unterstreicht die „rein passive“ Seite der Mystik, ein „Gott geschenktes Verhalten“ (S. 209) des Sünders, denn dieser „erkennt sich als christusfern und darin als Ursache für dessen Leiden“ (S. 212). In einem weiteren Beitrag (S. 213-228) wird eine „bei Luther ‚relative häufig‘ vorkommende Wendung“ betrachtet, das „ein Kuchen sein“ (S. 214; 224-228) mit Bezug auf 1 Kor 10,17 und das Abendmahl. Mit „Wendungen wie ‚Christus meus est [...] et rursum ego sum suus‘“ (S. 216) „transformierte (er) die Mystik und band sie an das Sakrament“ (S. 222), so dass Leppin die Lutherdeutung korrigiert und meint sagen zu müssen: „Luther ist 1522/23 zu einem sakramentalen Mystiker geworden – und befindet sich damit ganz auf einer Linie, die er bei Johannes Tauler finden konnte.“ (S. 224).

Schließlich, gemäß der Zielsetzung der Suche nach der „Mystischen

Frömmigkeit in Mittelalter und Neuzeit“, wählte Leppin aus den annäherungsweise „1200 Titeln zwischen 1485 und 1750“ (nach M. Delgado; S. 229) Johann Arndt (1555-1621) aus, der „zu den wichtigsten lutherischen Frömmigkeitsautoren“ zählt und „als Vater des Pietismus gilt“ (S. 230). Von ihm stammen die *Vier Bücher vom wahren Christentum*, eines „der erfolgreichsten Erbauungsbücher des Luthertums überhaupt“. „Zwischen 1605 und 1740 sollen 95 deutsche Ausgaben des Wahren Christentum erschienen sein,‘ die zum Teil vier- bis fünfstellige Auflagenzahlen aufwiesen“ (S. 231). Dazu schrieb er „als ‚praktische Ergänzung‘ ... ein Gebetsbuch, das *Paradiesgärtlein*, das seinerseits ... im selben Zeitraum 151 Auflagen sowie mehrere Übersetzungen – u. a. ins Türkische – erfuhr“ (S. 231f). „1621 brachte er, zusammen mit der *Theologia deutsch* und der *Nachfolge Christi* von Thomas von Kempen, auch die Predigten Johannes Taulers neu heraus und verwies auf dessen Bedeutung für Martin Luther.“ (S. 233)

„Arndt erwarb 1606 auf der Frankfurter Buchmesse ein in München unter dem Titel *Hortus Sacer* gedrucktes deutschsprachiges Exemplar“ eines Buches über Gebet und Kontemplation von Alonso Orozco (1500-1591), dessen Führung ausgerichtet war „auf eine mystische Schau Gottes“ (S. 235). Arndt „hat diesen in mancherlei Hinsicht so fernen Autor offenkundig zustimmend gelesen“ (S. 230). Sei es von „Guigo dem Kartäuser“ der Dreischritt „*lectio, meditatio* und *oratio* als Türen zum heiligen Garten“ (S. 235), sei es „die starke Konzentration auf die Betrachtung der Passion Christi“ bei Orozco und im *Paradiesgärtlein* Arndts läßt,

so Leppin, mehr eine Ähnlichkeit als eine Abhängigkeit feststellen, obwohl „die Gemeinsamkeit mit Orozco (...) einen tiefliegenden Grund in der mittelalterlichen Mystik“ hatte. Ferner zeigen diese „offenkundige Berührungen mit Orozco, dass die frühzeitlichen Konfessionskulturen nicht einfach als nebeneinander und gegeneinander stehende konfessionelle Blöcke zu verstehen sind“ (S. 239).

Den Abschluß der *Spurensuche* bilden die „Überlegungen“ zu Bachs „Texten seines Vokalwerks“ (S. 241-262). Albert Schweitzer meinte nämlich: „Seinem innersten Wesen nach ist Bach eine Erscheinung in der Geschichte der deutschen Mystik“ (S. 241); er wählte für seine Musik „in besonderem Maße mystisch akzentuierte“ Texte aus (S. 242). Darin stechen hervor das Motiv der „Brautmystik“ (S. 243-253), „eines der bedeutendsten Erbstücke mittelalterlicher Mystik“ (S. 243). Dieses erlaubt die Brücke vom Abendmahl zum eschatologischen „himmlischen Hochzeitsmahl“, die „vorgeprägt“ ist von Luthers „kirchlich-sakramentaler Mystik“ (S. 228, 249). Die sich begegnenden Bewegungen von oben und von unten, von Gott und Mensch, „Bach steigert“ sie „und malt durch ‚eine simultane Schichtung mehrerer Ebenen‘ (Bass und Sopran) die *unio*“ (S. 251), und dies mit dem „Kreuz“ als „Motiv der Einung“ (S. 252) und dem Herzen als Grab (S. 253): Der „spätmittelalterlichen Doppelpoligkeit“, dem „bräutlichen Wechselspiel“, das „sein Zentrum im Kreuz gefunden“ hat (S. 255), der „paradoxalen Passionsmystik“ (S. 253-258) geht die „Inkarnatorische Mystik“ (S. 258-261) voraus, mit dem Gedanken an die „Gottesgeburt in der

Seele“ (S. 259). Hiermit findet Leppin zu dem Schluß: „Mystik ist als Frömmigkeitsform mit unterschiedlichen theologischen Konstellationen zu verbinden.“ (S. 261f)

Zur richtigen Einschätzung dieser Studien ist die Feststellung des Autors am Beginn wichtig, nämlich dass „Mystik schwer zu definieren ist“. Mystik gehört zur Erfahrungswissenschaft, deshalb sind diese hier vorgelegten lebendigen Anstöße sehr wertvoll, sie wollen aber demnach nur vielseitige Erfahrungen unter je anderem Blickwinkel beibringen.

Es handelt sich bei keinem der ausgewählten Figuren um ein Porträt ihres Lebens oder Werkes, sondern nur um den hier interessierten Aspekt, die mystische Glaubenserfahrung. Unter diesem Gesichtspunkt tritt auch der „lineare Verlauf“ (S. 108) oder die Betrachtung der Abhängigkeit oder (vorausgehender oder künftiger) Einflüsse in den Hintergrund zugunsten der überzeitlich gültigen Wahrheit. So mögen diese solid mit dem Rückgriff auf die ersten Quellen (auch in den Ursprachen) und der umsichtigen Berücksichtigung der aktuellen Forschung fundierten Arbeiten (Bibliographie der Quellen S. 263-267 und reiche „Forschungsliteratur“ S. 271-289) nicht unberücksichtigt bleiben.

Als Lehre aus diesem Abschnitt der Geschichte darf man sicher sagen, dass Mystik nicht einfach der *gelebte Glaube* (zum Beispiel das Leben nach den Zehn Geboten) ist, sondern der *lebendige Glaube*, wozu das Gebet und Wachstum wie der Dreischritt Reinigung-Erleuchtung-Vereinigung gehören. In dieser geschichtlichen Phase wird vorbereitet, was dann im 17. Jahrhundert als „erwor-

bene Kontemplation“ thematisiert wurde: das asketische Bemühen disponiert den Menschen für das reine Geschenk der Mitteilung Gottes, ein Zusammenspiel von Mensch und Gott, von Natur und Gnade, das vor allem zum Beispiel in der musikalischen Kunst Bachs zum Klingen kommt.

Diese hier erarbeiteten Aspekte der Mystik verdienen, von der übergeordneten Wissenschaft, der systematischen Theologie, aufgenommen und in eine universal gültige Definition eingebaut zu werden. Unsere Zeit mit dem kulturellen Wandel fordert allgemein gültige Kriterien, um tiefere, sprich mystische religiöse Erfahrungen beurteilen zu können, auch solche außerhalb der jüdisch christlichen Kultur (S. 210...).

Titus Kieninger ORC

Thiago MAGALHÃES; Marcos Paulo E. DE ARAÚJO. (Org.). *Direito natural & Metafísica: tomo I: Nova Teoria da lei natural e seus críticos; tomo II: Fundamentação metafísica da Ética e do Direito. Três Lagoas, MS: Contra Errores Editorial, 2025. ISBN: 978-65-982037-6-4.*

Cada Pensador, assim observava Josef Pieper, recebe uma inspiração inicial, que o acompanha, consciente ou inconscientemente, toda a vida. Mesmo assim, deve-se sempre estar aberto para um enriquecimento tão grande que se precisa falar do 2º ou 3º, por exemplo de um segundo Paulus, depois de sua conversão, ou de um 3º Scheler.

A presente coleção de estudos, sobre o *Direito natural & Metafísica*, em dois volumes, junta muitos trabalhos sobre a lei natural na base dos escritos e do pensamento de Santo Tomás de Aquino. Ponto de partida são os trabalhos de Germain Gabriel Grisez (1929- 2018), que era professor de Ética Cristã na Universidade de Mount St. Mary's em Emmitsburg, Maryland, nos Estados Unidos por trinta anos, desde 1979 até 2009. Na primeira parte colaboraram 23 autores de vários países, 4 dos EUA, com Germain Grisez à frente, e 12 do Brasil; na segunda parte se unem trabalhos de 19 autores que vêm de Itália, Argentina, Espanha, Chile, Checoslováquia e 14 do Brasil.

As contribuições na primeira parte discutem principalmente as sugestões de Grisez. Os autores da segunda parte vão mais diretamente às obras de Santo Tomás. *Os artigos no segundo volume procuram, em resposta, esclarecer a posição de Santo Tomás, baseada em Aristóteles.*

O caminho que conduz a ordem dessas contribuições parte dos “princípios práticos”, procura suas origens e discute seu conhecimento. Com esse ponto de partida acolhe as questões imediatas da moral, inclusive do fato da possibilidade de “escolhas imorais” ou da opção pelo mal. Exatamente esta situação da vida humana exige perguntar pelos “fins últimos”, “valores” e sua ordem hierárquica que aponto, por fim, à “religião e Deus”.

Neste panorama implanta-se a discussão sobre as contribuições de Grisez e do seu aluno mais próximo, John Finnis. De partir da prática corresponde ao conhecimento do homem, mas a pergunta é exatamente se e como o homem

descobre e conhece em concreto a lei universal, “a lei natural e sua racionalidade”. Aqui é difícil começar de zero, de modo que facilmente se encontram pressupostos que, porém, devem-se ver e verificar. Procura-se, de fato, uma “explicação da teoria sobre a verdade da razão prática e de seus princípios”, da “Verdade prática e verdade teórica” ou a “unidade do intelecto teórico e prático” e a “diferença entre prático e moral em Grisez e Finnis”. Esses questionamentos levam a procurar em Santo Tomás sua doutrina sobre “analogicidade da lei natural e a metafísica” e a “dignidade da pessoa humana”, seu conceito verdadeiro do “direito” e a determinação do “fim último, a liberdade humana e beatitude”.

Num volume tão grande e contribuições de muitos há oportunidade de levar à luz a verdade também por mostrar a insuficiência de várias ofertas, como a união entre fim e o dever – o problema socrático, ou a “falácia naturalista” e “pressupostos nominalistas e empiristas da lei de Hume”.

As contribuições na segunda parte partem do problema semântico e metodológico, do “conceito da Ordem” e da fenomenologia e ciência”, de “conceitos fundamentais: natureza, lei e direito” para poder formar um “esquema da estrutura da ordem moral”, sempre analisando de perto a posição aristotélico-tomista. A clareza vem pela “natureza do homem”, e colocação correta da *synderesis* e com a mostra das “raízes epistemológicas da corrupção da Ética e do Direito” durante os séculos post-tomasianos. Por fim, as contribuições voltam à vida concreta nos problemas de hoje na luz encontrada, a problemas do aborto e a possibilidade ou impos-

sibilidade de declarar “ser legal”, da liberdade ou não na formulação de leis na política.

O tema é importantíssimo, não apenas discutir a possibilidade de pôr em palavras a lei natural e, assim, abrir a página objetiva real para a jurisprudência que tão facilmente, sem a filosofia da natureza e do ser, fica arbitrariamente voando e mudando de hora em hora. A maior importância ganha a questão quando se mostra a origem divina e consequentemente a autoridade absoluta e não questionável da lei natural. Deus “*solus ipse tantum cognoscit se et amat quantum cognoscibilis est et amabilis* (infinite enim cognoscit, et amat infinitam veritatem et bonitatem suam” (Santo Tomás, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, 6. ed. Taurini-Romae: Marietti, 1972, cap. XIV, lect. I,III; Ma 1854). Somente a metafísica, a ciência do ser, *junto* com a antropologia, consegue afirmar a convertibilidade do ser e verdadeiro e bom – *ens et verum et bonum convertuntur*: o ser é somente o ser real e conhecível e amável. E com a aceitação dessa base objetiva é possível oferecer um fundamento inabalável para toda a realidade contingente e a reta forma de viver do homem consciente de si e livre, mas não absolutamente livre.

A leitura da ordem e da lei que se encontra na natureza, ou seja, na realidade universal, material, física ou espiritual, típica na visão de Tomás de Aquino, causa inquietudes interiores e reorienta maus comportamentos nos homens. Sua ignorância enche os consultórios de psicólogos, e estes, da sua parte, não sabem ajudar enquanto não conduzem o homem de volta à harmonia com a natureza na qual cada homem, por sua própria natureza, faz parte. O homem,

sem relação com a realidade, sem relação com a causa eficiente (“de onde vens”) e a causa final (“para onde vais”, Gn 16,8), é com um barco no alto mar sem rumo; e uma psicologia sem respostas a essas perguntas pode segurar o barco por um tempo, mas, se a tempestade não passa, não consegue evitar o naufrágio.

Só se pode agradecer a cada um dos que contribuíram com esta publicação e que – ainda – não cansa de procurar a verdade imutável sobre nós, os homens no mundo, de toda a cultura, raça, nação

e estado. Eles se dedicaram a trazer à luz a estrutura e o plano segundo qual Deus criou este mundo e organizou toda a vida nele segundo sua ideia, pois as criaturas livres e conscientes, como os homens, gozarão somente uma vida pacífica e a bonança como verdadeiro prelúdio do céu quando seguirem a ideia divina, manifesta na lei da natureza, e se adaptarem à ordem deste mundo em que se encontram em liberdade, humildade e por amor a todos e a si mesmos.

Titus Kieninger ORC

