

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
DOUTORADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

THIAGO DE MOLINER EUFRÁSIO

**O ATO DE FÉ COMO OPÇÃO FUNDAMENTAL: UMA LEITURA DA *DEI VERBUM* 5**

Porto Alegre  
2020

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

THIAGO DE MOLINER EUFRÁSIO

***O ATO DE FÉ COMO OPÇÃO FUNDAMENTAL:  
UMA LEITURA DA DEI VERBUM 5***

Tese apresentada para qualificação ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, na Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Teologia.

Area de Concentração: Teologia Sistemática.

Linha de pesquisa: Teologia, Experiência Religiosa e Pastoral

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann

Porto Alegre  
2020

## Ficha Catalográfica

E86a Eufrásio, Thiago De Moliner

O ato de fé como opção fundamental : uma leitura da Dei Verbum  
5 / Thiago De Moliner Eufrásio . – 2020.

255 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia,  
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luis Borges Hackmann.

1. Ato de fé. 2. CELAM. 3. Dei Verbum. 4. Opção fundamental. 5.  
Sentido da vida. I. Hackmann, Geraldo Luis Borges. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

*Aos meus pais por terem  
me ensinado a viver o dom da fé*

## RESUMO

O Concílio Ecumênico Vaticano II marcou a história da Igreja com seu *aggiornamento* evidenciando a dimensão pastoral da Igreja. Sem ferir a Tradição e a Doutrina, propôs ao mundo um diálogo atualizado, acessível e sistemático acerca do conteúdo presente no *Depositum fidei*. Nesse processo foi elaborada a Constituição Dogmática *Dei Verbum* que oferece a definição conciliar do ato de fé. A história da redação da *Dei Verbum* e, de modo particular, o texto que compõe o número 5 onde se apresenta o ato de fé, indicam o percurso de assimilação do objetivo conciliar apresentado por João XXIII. Compreender o ato de fé como opção fundamental traz presente sua dimensão pessoal que não é possível sem o aspecto eclesial. Cada elemento da afirmação dogmática presente na *Dei Verbum* 5, conduz a uma compreensão aprofundada do ato de fé que estabelece um *modus vivendi* específico ao seguidor de Jesus Cristo. Como compreender o ato de fé enquanto opção fundamental nos desafios da sociedade contemporânea, a incidência da *Dei Verbum* 5 no Catecismo da Igreja Católica, no ano da fé de Paulo VI, Bento XVI e Francisco, bem como nos documentos do CELAM perseguem a atualidade do tema proposto: o ato de fé como opção fundamental.

**Palavras-chave:** Ato de fé, CELAM, *Dei Verbum*, Opção fundamental, Sentido da vida.

## ABSTRACT

The Second Vatican Ecumenical Council marked the history of the Church with its *aggiornamento* showing the pastoral dimension of the church. Without hurting tradition and doctrine, I proposed to the world an updated, accessible and systematic dialogue about the content present at the *Depositum fidei*. In this process, the Dogmatic Constitution *Dei Verbum* was elaborated, offering the conciliar definition of the act of faith. The history of the writing of *Dei Verbum* and in particular the text that make up the number 5 where the act of faith is presented, indicate the path of assimilation of the conciliar objective presented by John XXIII. Understanding the act of faith as a fundamental option brings to mind its personal dimension that is not possible without the ecclesial aspect. Each element of the dogmatic affirmation present in *Dei Verbum* 5, leads to an in-depth understanding of the act of faith that establishes a *modus vivendi* specific

to the follower of Jesus Christ. How to understand the act of faith as a fundamental option in the challenges of contemporary society, the impact of *Dei Verbum* 5 in the Catechism of the Catholic Church in the year of the faith of Paulo VI, Bento XVI and Francisco as well as CELAM documents pursue the relevance of the proposed theme: act of faith as a fundamental option.

**Keywords:** Act of faith, CELAM, *Dei Verbum*, Fundamental option, Sense of life.

## SUMÁRIO

<b>SIGLAS</b> .....	9
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1 SITUANDO A DV 5: A FÉ COMO RESPOSTA À REVELAÇÃO</b> .....	15
1.1 OS HORIZONTES PARA A DV 5 NO PROÊMIO .....	17
1.1.1 Adesão às palavras de são João .....	19
1.1.2 Em continuidade com o Concílio de Trento .....	31
1.1.3 Em continuidade com o Concílio Vaticano I .....	40
1.2. A REVELAÇÃO COMO REFERÊNCIA PARA O ATO DE FÉ .....	49
1.2.1 A Revelação no primeiro capítulo da DV .....	50
1.2.2 Uma referência ao Concílio de Orange na DV 5 .....	58
1.3 DV 5: UM NÚMERO DEDICADO AO ATO DE FÉ COMO OPÇÃO FUNDAMENTAL	63
1.3.1 O número 5: do <i>De Fontibus Revelationis</i> à DV .....	64
1.3.2 O ato de Fé como opção fundamental: da submissão à obediência .....	73
<b>2 A FÉ SEGUNDO A DV 5: A OPÇÃO FUNDAMENTAL EM UM SENTIDO REVELADO</b> .....	90
2.1 OBEDIÊNCIA DA FÉ COMO CHAVE DE LEITURA DA DV 5 .....	91
2.1.1 A Obediência da fé: graça, reconhecimento e missão .....	92
2.1.2 A Obediência da fé como Potência obediencial .....	98
2.2 A ANTROPOLOGIA DA DV 5 .....	106
2.2.1 Entrega total e aberta .....	106

<b>2.2.2 Plena submissão de inteligência e vontade</b> .....	117
<b>2.2.3 O assentimento voluntário à Revelação</b> .....	126
<b>2.3 A GRAÇA E O ESPÍRITO SANTO NA DV 5</b> .....	134
<b>2.3.1 Aspectos chariológicos no ato de fé segundo a DV 5</b> .....	135
<b>2.3.2 Aspectos carismáticos para o ato de fé segundo a DV 5</b> .....	143
<b>3 A OPÇÃO FUNDAMENTAL NA FÉ: ADESÃO A JESUS CRISTO EM COMUNHÃO COM A IGREJA</b> .....	155
<b>3.1 A FÉ COMO OPÇÃO FUNDAMENTAL NO PÓS-CONCÍLIO: UMA HERMENÊUTICA</b> .....	155
<b>3.1.1 A Fé no Magistério Papal Pós-Conciliar: Ano da Fé e do Catecismo</b> .....	156
<b>3.1.2 A Fé como Opção Fundamental no CELAM</b> .....	168
<b>3.2 O HORIZONTE CONTEMPORÂNEO: UM DESAFIO À FÉ CRISTÃ COMO OPÇÃO FUNDAMENTAL</b> .....	181
<b>3.2.1 Uma transição hipermoderna</b> .....	182
<b>3.2.2 A Teologia da Fé na dinâmica do tempo</b> .....	197
<b>3.3 ELEMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DA FÉ COMO OPÇÃO FUNDAMENTAL</b> ...	207
<b>3.3.1 Pertença à Igreja: elemento inseparável do ato de fé</b> .....	208
<b>3.3.2 A Fé como <i>lugar</i> de sentido</b> .....	218
<b>CONCLUSÃO</b> .....	232
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	237



## SIGLAS

*AA: Decreto Apostolicam Actuositatem:* sobre o apostolado dos leigos, Concílio Vaticano II, 1965.

*AG: Decreto Ad Gentes:* sobre a atividade missionária da Igreja, Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965.

*CEC: Catholicae Ecclesiae Catechismus,* 1992.

*CELAM: Conferência Episcopal Latino-Americana.*

*CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.*

*DH: Declaração Dignitatis Humanae:* sobre a liberdade religiosa, Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965.

*DV: Constituição Dogmática Dei Verbum:* sobre a Revelação Divina, Concílio Vaticano II, 1965.

*GS: Constituição Pastoral Gaudium et Spes:* sobre a Igreja no mundo de hoje, Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965.

*LG: Constituição Dogmática Lumen Gentium:* sobre a Igreja, Concílio Ecumênico Vaticano II, 1964.

*OE: Decreto Orientalium Ecclesiarum:* sobre as Igrejas Orientais Católicas, Concílio Ecumênico Vaticano II, 1964.

*OT: Decreto Optatum Totius:* sobre a formação sacerdotal, Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965.

*SC: Constituição Sacrossantum Concilium:* sobre a Sagrada Liturgia, Concílio Ecumênico Vaticano II, 1963.

*ST: Suma Teológica de Tomás de Aquino.* (O modo de referenciar seguirá o método proposto em: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2016, p. 19. Terá as seguintes abreviações: *Questão: q.*; *Objecção: obj.*; *Sentido Contrário: s.c.*; *Resposta: rep.*; *Solução da objeção: sol.*).

*UR: Decreto Unitatis Redintegratio:* sobre o ecumenismo, Concílio Ecumênico Vaticano II, 1964.

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa pretende conjugar dois elementos da Teologia tendo como fio condutor a *DV 5*: a fé e a opção fundamental. Com essa relação, emerge um tema central da Teologia: a resposta à Revelação divina, que inicia no ser humano um processo de conversão. Assim, a fé encontra na opção fundamental uma decisão que direciona toda a existência humana. Coloca-se, aqui, por um lado, uma reflexão que pode ser considerada suficientemente trabalhada; por outro lado, um tema do qual depende o vigor da pesquisa teológica. Sua centralidade, portanto, assegura sua atualidade.

Foi com o propósito de apresentar de modo compreensível a fé cristã e poder dialogar com um maior número de pessoas que o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) marcou a história da Igreja com o seu *aggiornamento*. Nesse sentido, retomou vários temas presentes na Tradição da Igreja e no *depositum fidei*, dando-lhes uma perspectiva pastoral. Entre eles a temática da fé, apresentando-a como resposta à autocomunicação de Deus, que deseja não somente manifestar-se ao ser humano, mas convidá-lo à comunhão na vida divina por livre e total entrega de si. Tema que, localizado na Constituição Dogmática *DV 5*, oferece a esta pesquisa seu ponto de partida, além de chave de leitura para o significado do ato de fé como opção fundamental.

Disposta ao diálogo com o mundo, a Igreja se propôs a apresentar sua contribuição ao desenvolvimento humano, à relevância da fé e ao sentido da vida humana em Cristo. Não se trata, portanto, de uma mera repetição de fórmulas, como preveniu, ao iniciar o Concílio Vaticano II, o Papa João XXIII em seu discurso inaugural. Trata-se de uma abordagem que, assegurando a Tradição, possa também comunicar sentido à vida humana e à fé cristã hodierna.<sup>1</sup> Um indício de que essa preocupação foi acolhida está na consideração antropológica por parte dos Padres quando abordam a questão da fé como resposta humana à Revelação de Deus enquanto autocomunicação.

Essa consideração fez emergir, de modo mais explícito, a reflexão teológica no horizonte da historicidade. Além disso, convoca a considerar a dinâmica dos seres

---

<sup>1</sup> Cf. ACTA et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII, p. 40-41.

humanos, que são constitutivamente com e para o outro e, em certa medida, no outro, sem deixar de ser em si. Um horizonte que ultrapassa os limites de uma adesão cultural enquanto recepção passiva de costumes e tradições, e reclama por um processo marcado por decisões autônomas e significativas. Um espaço onde a fé precisa ser compreendida e é desafiada por apelos prometeicos e narcisistas em seu status de resposta obediencial.

Como se disse anteriormente, esta pesquisa tem como texto fundante e delimitador o número 5 da *DV* do Concílio Ecumênico Vaticano II. Nele se apresentam dois polos fundamentais: a Revelação (mencionada na *DV* 5 e desenvolvida em todo o capítulo primeiro da *DV*) e a Opção Fundamental. Embora a *DV* 5 não use explicitamente essa expressão, ela pode ser captada nos seguintes termos, usados em sua formulação: abertura, entrega, submissão de inteligência e da vontade, assentimento, conversão, docilidade, entendimento e continuidade.

A relação entre esses dois polos estabelece os contornos essenciais da concepção de fé como resposta obediencial à autocomunicação de Deus. Tal resposta se torna fundamental, pois é a partir dela que as demais escolhas pessoais ao longo da vida se ajustam, encontram seu sentido e alcançam sua finalidade. Para que isso seja possível, o texto conciliar apresenta dois elementos conectivos: a Graça e o auxílio interno do Espírito Santo – oferecidos gratuitamente ao ser humano para uma compreensão profunda e contínua da Revelação, tendo em vista sua resposta de adesão à comunhão trinitária.

No presente estudo, a escolha pela *DV* 5 foi motivada pela necessidade de dar continuidade à pesquisa de Mestrado iniciada no segundo semestre de 2014 no programa de Pós-Graduação em Teologia Sistemática da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Concluída no primeiro semestre de 2016 com o título “*Jesus Cristo e a pessoa humana: a dignidade humana como graça e missão a partir da GS 22*”<sup>2</sup> deixou em aberto uma reflexão iniciada: seria Deus um bom interlocutor para a humanidade?<sup>3</sup> Em linhas gerais, apresentou-se, naquela pesquisa, Jesus Cristo como anfitrião da nova humanidade.<sup>4</sup> Agora faz-se necessário retomar para prosseguir e aprofundar a temática

---

<sup>2</sup> Publicada como: EUFRÁSIO, Thiago De Moliner. *Jesus Cristo e a Pessoa humana: a dignidade humana na GS 22*. Curitiba: Appris, 2018.

<sup>3</sup> Cf. EUFRÁSIO, Thiago De Moliner. *Jesus Cristo e a Pessoa humana: a dignidade humana na GS 22*, p. 137-139.

<sup>4</sup> Cf. EUFRÁSIO, Thiago De Moliner. *Jesus Cristo e a Pessoa humana: a dignidade humana na GS 22*, p. 139-141.

proposta. E, para tal, se pretende fazer isso situando-a na Teologia da Fé, tendo como referência a *DV 5*.

A conexão entre a *DV 5* e a referida pesquisa insere o presente estudo na dialética da História. Nela o ser humano, imagem e semelhança do seu Criador (cf. *Gn 1,27*), por participação na vida divina, expressa-se como ser relacional dada a capacidade reflexiva de sua própria consciência. Aqui se apresenta na motivação exposta o objetivo desta pesquisa: reler a *DV 5* em vista de uma Teologia da Fé, sublinhando, na autocomunicação de Deus, o convite à vida divina como sentido à vida humana cuja adesão se dá no ato de fé como opção fundamental. Tal relação insere o ser humano na comunhão eclesial, aspecto irrenunciável da vida cristã.

Nesse prisma, justifica-se não só a relevância, mas também a contribuição que se pretende oferecer prognosticando-se que o ato de fé não é somente uma adesão interior e subjetiva, mas compreende uma dinâmica exterior e objetiva. Nessa conjugação, o ato de fé em nível teológico inaugura na pessoa humana, que o faz, um novo estilo de vida, fundado na dinâmica do Amor eterno plenamente manifestado em Jesus Cristo. Assim, se acessa a compreensão do aspecto fundamental da fé cristã que, como afirmou o papa Bento XVI, não nasce de “uma decisão ética ou uma grande ideia, mas do encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (Carta Encíclica *Deus Caritas Est* 1). Um encontro que convida o ser humano ao discipulado, à diaconia como testemunho de um encontro (cf. *Evangelii Gaudium* 8).

A dimensão e a importância desse encontro, mostra a validade e a relevância desta pesquisa, que situa a Teologia no horizonte do sentido da vida constantemente reinterpretado. Sentido que é perseguido pelas escolhas que cada ser humano faz ao longo da sua história pessoal, a partir de sua opção fundamental. Entende-se que a busca por esse sentido pode considerar o dado revelado da fé como instância totalizante sem que isso signifique a renúncia do projeto humano, que, em seu sentido último, é coincidente com o projeto de Deus manifestado em Jesus Cristo. É esse elemento coincidente que leva ao entendimento de que o diálogo entre a liberdade de Deus, que se autocomunica, e a liberdade humana, manifestada nas opções fundamentais, possibilitado pela graça e pelo auxílio do Espírito Santo, torna possível a vida em Cristo como caminho de plenitude para o ser humano.

O tema em questão, embora pareça ser repetitivo, requer constante atualização. Os desafios do tempo presente para a comunidade cristã e a necessidade de dar a razão de sua esperança aos que a pedem (cf. 1Pd 3,15) não permite supor que o tema da fé já esteja suficientemente desenvolvido. A consideração pelo contexto em constante mutação justifica a importância de revisitar e repropor a temática da fé. Reduzi-la a boas ações, como se disse, pode levar o cristianismo a uma espécie de deísmo moralista ou uma prática terapêutica. É necessário propô-lo sempre. Para tal, pretende-se fazer um percurso histórico, uma leitura exegética e uma relação com o contexto pós-conciliar e hipermoderno, observando as implicações de uma leitura do ato de fé como opção fundamental.

Assim, na primeira seção intitulada, *Situando a DV 5: a fé como resposta à Revelação*, pretende-se situar a reflexão a partir do próêmio da DV no horizonte da Constituição, que tem como referências *1Jo* 1,2-3, o Concílio de Trento (1545-1563) e o Vaticano I (1869-1870). Com isso será possível acessar o conjunto do primeiro capítulo onde a DV 5 está localizada e perceber seu centro em torno da Revelação divina a partir de onde o ato de fé pode ser compreendido.

Quando se chega ao texto da DV 5, ainda na primeira seção, somam-se às referências supracitadas as cartas de Paulo aos Romanos e aos Coríntios. Além delas, uma citação do Concílio de Orange (529) dá o tom para a questão do *initium fidei*. Para uma melhor visualização do processo de redação da DV 5, recorrer-se-á as diferentes versões ao longo do processo de escrita, identificando as preocupações e intenções dos Padres Conciliares na elaboração do texto. Assim, poderão ser apresentados também os primeiros traços da opção fundamental no ato de fé à luz da DV 5.

Já na segunda seção, intitulada *A fé segundo a DV 5: a opção fundamental em um sentido revelado*, pretende-se fazer um percurso exegético do texto em questão. Será uma seção marcada pela hermenêutica do texto conciliar em estudo. Com esse exercício interpretativo, pretende-se permanecer em uma perspectiva de continuidade, salvaguardando a letra conciliar na dinâmica de seu espírito de atualização e edificação. Para isso, a DV 5 será dividida em três partes, destacando a obediência da fé (primeira parte), a dimensão antropológica (segunda parte), a dimensão da graça e a carismática da fé (terceira parte). Com isso, almeja-se perscrutar o significado do texto tendo como chave de leitura o ato de fé como opção fundamental.

Por fim, o objetivo da terceira seção, intitulada *A opção fundamental na fé: adesão a Jesus Cristo em comunhão com a Igreja*, consiste em propor alguns elementos para uma Teologia da Fé como opção fundamental. Para isso, a primeira parte será marcada pela investigação da incidência da perspectiva identificada na *DV 5* no contexto pós-conciliar. Em vista disso, destacar-se-á o Ano da Fé convocado por Paulo VI (1967) e Bento XVI (2012) e continuado por Francisco (2013), a promulgação do *CEC* por João Paulo II (1992) e as conclusões do *CELAM* em suas conferências pós-conciliares.

Em seguida, partindo de uma compreensão hipermoderna da realidade, pretende-se identificar os desafios ao ato de fé cristão, tendo como chave de leitura os mitos de *Prometeu* e *Narciso*, a partir dos quais se proporá uma leitura da realidade hipermoderna. Com essas considerações, acredita-se ser possível elaborar e indicar algumas perspectivas à Teologia da Fé tendo em consideração os desafios pastorais na evangelização dos batizados e o diálogo com os que colocam resistência ao anúncio da fé.

Destarte, com um caráter analítico-teórico, esta pesquisa almeja estabelecer uma reflexão propositiva partindo da afirmação conciliar na *DV 5*: a resposta humana à Revelação de Deus. Com isso, busca-se oferecer à Teologia da Fé elementos para sua atualização. A intenção, portanto, é colaborar com a compreensão do sentido que emerge da fé e oferecer uma contribuição aos que buscam formular um sentido para sua existência a partir do encontro com Jesus Cristo. Explicitar, amparado na Tradição bíblica e magisterial, a razão da esperança cristã, que consiste em encontrar na comunhão divina humana realizada em Jesus Cristo o sentido último e performativo da existência humana chamada à vida divina (cf. *GS 22, LG 40, Spe Salvi 2*).

## 1 SITUANDO A DV 5: A FÉ COMO RESPOSTA À REVELAÇÃO

Em 18 de novembro de 1965, o Concílio Vaticano II ofereceu, entre suas conclusões, a Constituição Dogmática *DV* sobre a Divina Revelação, gestada sob inúmeras discussões até ser amadurecida e aprovada. Sua história se inicia após a aprovação do projeto da reforma litúrgica em 14 de novembro de 1962. Nos dias que seguiram a essa aprovação, os Padres conciliares se depararam com a questão dogmática acerca da Revelação que os dividiu em dois grupos: os que se opunham à modernidade e os que desejavam uma Igreja amiga de toda a humanidade, reconhecendo sua autonomia.<sup>5</sup>

Assim, estabeleceu-se o cenário entre os dias 14 a 21 de novembro de 1962, onde se deu a avaliação do esquema *De fontibus Revelationis*.<sup>6</sup> Nela, segundo Renè Latourelle, alguns Padres conciliares aceitaram “substancialmente o esquema, com retoques, porém; outros, declaravam-no inaceitável e pediam pura e simplesmente que fosse substituído por um texto mais conciso, mais pastoral e mais ecumênico”.<sup>7</sup> Foi uma semana decisiva para todo o desenrolar do Concílio, como sublinha Giuseppe Alberigo. Para o historiador italiano, um período em que o “Concílio apossou-se de si próprio, da sua natureza e de sua finalidade, entrando em sintonia com as intenções de João XXIII”.<sup>8</sup> Uma reviravolta com tom pastoral e dialogal.

Essas intenções, bem como a finalidade do Concílio Ecumênico Vaticano II podem ser identificadas na encíclica *Ad Petri Cathedram*, onde o Papa João XXIII faz formalmente a convocação aos futuros Padres conciliares com as seguintes palavras:

Profundamente animados por esta suavíssima esperança, anunciamos publicamente o nosso propósito de convocar um Concílio Ecumênico, em que hão de participar os sagrados pastores do orbe católico para tratarem dos graves problemas da religião, principalmente para se conseguirem o incremento da fé católica e a saudável renovação dos

---

<sup>5</sup> Cf. ALBERIGO, Giuseppe. *História do concílio Vaticano II: a formação da consciência conciliar*. O primeiro período e a primeira interseção (outubro de 1962 a setembro de 1963), p. 221.

<sup>6</sup> Este esquema era composto por cinco capítulos: 1. *De duplici fonte revelationis* (A dúplice fonte da Revelação); 2. *De Scripturae inspiratione inerrantia et compositione litteraria* (Inspiração, inerrância, gênero literário); 3. *De Vetere Testamento* (Antigo Testamento) 4. *De Novo Testamento* (Novo Testamento); 5. *De Sacra Scriptura in Ecclesia* (A Sagrada Escritura na Igreja). (Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 64, 70, 80, 84, 90; LATOURELLE, Renè. *Teologia da Revelação*, p. 366).

<sup>7</sup> LATOURELLE, Renè. *Teologia da Revelação*, p. 366.

<sup>8</sup> ALBERIGO, Giuseppe. *História do concílio Vaticano II: a formação da consciência conciliar*. O primeiro período e a primeira interseção (outubro de 1962 a setembro de 1963), p. 221.

costumes no povo cristão e para a disciplina eclesiástica se adaptar melhor às necessidades dos nossos tempos. Sem dúvida constituirá maravilhoso espetáculo de verdade, unidade, e caridade; espetáculo que, ao ser contemplado pelos que vivem separados desta Sé Apostólica, os convidará, como esperamos, a buscar e conseguir a unidade pela qual Cristo dirigiu ao Pai do Céu a sua fervorosa oração.<sup>9</sup>

Na citação supracitada, é possível destacar três finalidades que serão fundamentais para o futuro da *DV*: o incremento da fé católica, a renovação dos costumes do povo cristão e a adaptação da disciplina eclesiástica aos tempos de então. O objetivo de tais finalidades, diz a mesma encíclica, não é senão a unidade dos cristãos e o convite aos que não estão unidos à Sé Apostólica para um caminho de comunhão.<sup>10</sup> Estes mesmos objetivos também podem ser observados no discurso de abertura do Concílio Vaticano II, intitulado *Gaudet Mater Ecclesia*<sup>11</sup>. Além desses, o Papa também indicou entre as finalidades do Concílio a missão de guardião e propagador da doutrina cristã, considerando o *depositum fidei*.<sup>12</sup>

Vale lembrar, ainda, que toda essa discussão foi antecipada por diferentes elementos. Entre eles, a memória de duas grandes guerras mundiais e a necessidade de se apresentar à humanidade um horizonte que lhe oferecesse esperança. Além disso, lembra Alberigo, também contribuíram as discussões sobre a reforma litúrgica e as inúmeras reuniões paralelas entre os delegados conciliares e teólogos.<sup>13</sup> Nelas, os teólogos davam a conhecer o que, naquele momento, estudava-se e avançava-se no campo teológico. Por fim, também a sensibilidade lapidada nos anos anteriores por reformas e protestos que se arvoraram desde o século XVI, e que chegavam no início do século XX como

---

<sup>9</sup> PAPA JOÃO XXIII. *Ad Petri Cathedram*: sobre o conhecimento da verdade, restauração da unidade e da paz na caridade, n. 33. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiiienc\\_29061959\\_ad-petri.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiiienc_29061959_ad-petri.html)

<sup>10</sup> Cf. PAPA JOÃO XXIII. *Ad Petri Cathedram*: sobre o conhecimento da verdade, restauração da unidade e da paz na caridade, n. 34-36. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiiienc\\_29061959\\_ad-petri.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiiienc_29061959_ad-petri.html)

<sup>11</sup> Cf. ACTA et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII.

<sup>12</sup> Segundo o Papa, a guarda e a transmissão da doutrina precisa considerar que a Igreja, conservando o *Depositum fidei*, deve também voltar-se para o presente, para as novas condições e formas de vida introduzidas no mundo de então, que abriram novos caminhos ao apostolado católico. Cf. ACTA et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII, p. 40-41.

<sup>13</sup> Cf. ALBERIGO, Giuseppe. *História do concílio Vaticano II*: a formação da consciência conciliar. O primeiro período e a primeira interseção (outubro de 1962 a setembro de 1963), p. 222.



movimentos de renovação e volta às fontes, certamente permitiram que todo este *aggiornamento* fosse se consolidando.<sup>14</sup>

Considerando tal contexto histórico, esta primeira seção pretende situar a DV 5 a partir dos fundamentos da Constituição que a compõe, citados no próêmio do referido documento. Além disso, busca presente a consideração acerca da Revelação como chave o ato de fé à luz do primeiro capítulo da DV. Por fim, pretende reler as redações anteriores da DV 5 no percurso de sua elaboração e propor o modo como se pode entender o ato de fé como opção fundamental para o posterior desenvolvimento do estudo. Tais passos inserem a pesquisa em seu contexto histórico e descortinam seu horizonte em continuidade com a letra conciliar.

### 1.1 OS HORIZONTES PARA A DV 5 NO PROÊMIO

Como se pôde observar nas citações da encíclica *Ad Petri Cathedram* e do discurso inaugural do Concílio mencionadas anteriormente, o Concílio Vaticano II, diferente dos anteriores (Trento e Vaticano I), não pretendeu se debruçar sobre um elemento específico da dogmática cristã.<sup>15</sup> Ao invés disso, ateu-se, sobremaneira, à identidade da Igreja sob várias perspectivas e, portanto, à identidade dos cristãos.<sup>16</sup> O mesmo Papa João XXIII, ao dirigir-se às comissões pré-conciliares quando da inauguração dos trabalhos, sublinhou isso ao afirmar que, diferentemente dos Concílios anteriores, aquele deveria fazer um caminho de retorno às fontes da Revelação e da Tradição, repondo a vida e o pensamento humano e cristão em que a Igreja crê.<sup>17</sup>

No próêmio da Constituição Dogmática DV, se localizam os objetivos e os fundamentos escolhidos pelos Padres Conciliares para sua redação: *1João* 1,2-3, o Concílio de Trento e o Concílio Vaticano I. Com isso, os Padres Conciliares, colocam-se em uma perspectiva de continuidade na Tradição da Igreja. Pode-se dizer que esses

---

<sup>14</sup> “Las repetidas incidencias dejaban claro que esos aspectos positivos de la revelación, familiares a la teología católica de los últimos años, necesitaban, sin embargo, una lenta labor de asimilación por parte de muchos padres del Concilio, preocupados como estaban en seguir insistiendo en una posición crítica y defensiva respecto al tema.” (RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 4).

<sup>15</sup> Embora não se atenha especificamente a questões dogmáticas, elas são inevitáveis dados os desafios que se apresentam e a necessidade de fundamentação das reflexões. Além disso, o Vaticano II apresentou duas constituições estritamente dogmáticas. Além da DV sobre a Revelação Divina, também a LG sobre a Igreja.

<sup>16</sup> Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II: documentário pré-conciliar*, p. 15-18.

<sup>17</sup> Cf. ACTA et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII, p. 40-41.

elementos estabelecem o horizonte e os referenciais para se compreender as afirmações da *DV 5*, objeto desta pesquisa, evitando uma interpretação desconectada. Assim sendo, é a partir deles que se dá a presente investigação. O referido proêmio é assim formulado:

O sagrado Concílio, ouvindo religiosamente a Palavra de Deus proclamando-a com confiança, faz suas as palavras de S. João: ‘anunciamo-vos a vida eterna, que estava junto do Pai e nos apareceu: anunciamo-vos o que vimos e ouvimos, para que também vós vivais em comunhão conosco, e a nossa comunhão seja com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo’ (1 Jo 1,2-3). Por isso, segundo os Concílios Tridentino e Vaticano I, entende propor a genuína doutrina sobre a Revelação divina e a sua transmissão, para que o mundo inteiro, ouvindo, acredite na mensagem da salvação, acreditando espere, e esperando ame. (*DV 1*).

Para uma melhor visualização de sua estrutura, esse proêmio pode ser sistematizado da seguinte forma:

- I. Referência bíblica: Manifestar a adesão às palavras de João evangelista (cf. *1Jo* 1,2-3) para o anúncio da Revelação Divina: “ouvindo religiosamente a Palavra de Deus e proclamando-a com confiança, este Santo Sínodo adere às palavras de S. João”;
- II. Referência Conciliar: Reafirmar os Concílios de Trento e Vaticano I a quem pretende seguir os ensinamentos: “Por isso, seguindo as pegadas dos Concílios Tridentino e Vaticano I”;
- III. Referência Magisterial: Expor a doutrina da Revelação como anúncio salvífico tendo em vista o ato de fé: “expor a genuína doutrina acerca da Revelação Divina e de sua transmissão a fim de que pelo anúncio da salvação, o mundo inteiro ouvindo creia, crendo espere, esperando ame”.

Tendo em consideração esses referenciais, buscar-se-á inicialmente, em atenção à temática da fé proposta na *DV 5*, compreender os aspectos presentes nos versículos da primeira carta de João, a questão da Revelação e da Fé em Trento e no Vaticano I. Um percurso que dará condições para a reflexão posterior ao elucidar os elementos que compõem cada um dos referenciais descritos.

### 1.1.1 Adesão às palavras de são João

O início da *DV* 1, como pôde ser lida anteriormente é: “Ouvindo religiosamente a palavra de Deus e proclamando-a com confiança, este Santo Sínodo”. Em latim, o mesmo texto inicia assim: “*Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans, Sacrosancta Synodus*”. Com a expressão *Dei Verbum* que abre o texto conciliar, conferindo-lhe o título, tem-se manifesta a intenção de seu conteúdo: Deus falou à humanidade. Assim, com a força graciosa da sua Palavra, Ele que habita no mistério de luz inacessível (Cf. *Jo* 1,17-18; 8,12; *ITm* 6,16b; *Tg* 1,17; *IJo* 1,5) manifesta-se a si mesmo à humanidade, chamando-a a estar com Ele.<sup>18</sup>

No próêmio, ao eleger as palavras da primeira carta de *Jo* 1,2-3 como fonte de inspiração para a Constituição sobre a Palavra de Deus, os *Padres conciliares* indicam aos seus interlocutores o núcleo do texto: a Revelação da Vida. Vida que se manifestou plenamente em Jesus Cristo (Cf. *Jo* 1,4; 3,36; 17,3) e que, segundo João, tem o sentido de eternidade como *visão de Deus*.<sup>19</sup> A opção dos *Padres conciliares* por este texto bíblico manifesta, também, a relação que se dará ao longo da Constituição com o intuito de sublinhar o convite de Deus ao ser humano: participar da vida divina como amigo (cf. *DV* 2).

Ao tomar esse texto da carta de João, o Concílio faz uma opção que influenciará a estrutura do texto em uma perspectiva dialógica no interior da Tradição. Não se trata, portanto, apenas de uma citação, mas de uma postura atualizante no anúncio da Palavra de Deus cuja centralidade é Jesus Cristo, Verbo encarnado que recapitula o ser humano, manifestando sua humanidade (cf. *GS* 22). Um *Tu* que chega para levar o ser humano a dizer *eu* em uma profundidade e plenitude incomensuráveis revelando o *self* mais profundo de cada ser humano (Cf. *Jo* 1,3-4; 15,4-5; 17,21.23; *Col* 1,15; 3,3).<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 369.

<sup>19</sup> Segundo Alfaro, a visão de Deus pode ser definida nos seguintes termos: “la visión misma de Dios debe ser considerada como un conocimiento por experiencia. Sería un craso error imaginarla como representación de un objeto o simple contemplación de algo que está frente o fuera de nosotros. La visión de Dios es una intuición del infinito, que como forma inteligible, se une y actúa por sí mismo al entendimiento creado, sin mediación de objeto o especie creada; es por consiguiente una inefable experiencia del ser puro, un auténtico percibir y sentir a Dios, como más íntimo a nosotros que nosotros mismos.” E citando Agostinho na nota de rodapé 48 que acompanha esta definição, Juan Alfaro comenta: “La profunda expresión agostiniana ‘intimor intimo meo’ (Conf. III, 6, 11) tiene su sentido más real en la visión de Dios.” (ALFARO, Juan. *Cristología y antropología*, p. 163-164. Sobre a visão de Deus como intuição, conferir também: *Denzinger-Hünermann* 1000-1001).

<sup>20</sup> Segundo Balthasar, comentando Marheineke, “vindo a Deus o homem vê verdadeiramente a si mesmo. Sustentado pela personalidade primordial de Deus, o homem chega a ser verdadeiramente pessoa. A

Esse processo de Revelação da Vida no Verbo encarnado, segundo a citação da carta de João feita no próêmio, bem como a resposta de fé, pode ser descrito em três movimentos: *manifestação* (da vida no Verbo encarnado), *anúncio* (testemunho da Igreja), *comunhão* (eclesial e trinitária). Embora distintos e abordados separadamente, eles compõem uma totalidade sustentada pela categoria de relação. A relação que se estabelece na Revelação transparece a alteridade de Deus que torna o homem e a mulher seres espirituais, plenamente humanos.<sup>21</sup> Em sua divina-humanidade, compreendem-se mutuamente como seres de comunhão. No conceito de Revelação, portanto, está implícito o processo de algo ou alguém passar do oculto ao descoberto manifestando diferentes reações em seus interlocutores, entre as quais, até mesmo a indiferença.

Segundo Luis Alonso-Schökel, a escolha de uma citação bíblica que usa a terceira pessoa do plural corrobora a comunhão eclesial que, segundo o testemunho de João, leva à comunhão trinitária.<sup>22</sup> Neste sentido, o Concílio expressa sua consciência eclesial. Por meio das palavras da carta de João evangelista, os Padres conciliares convidam a humanidade a participar da alegria da salvação em três perspectivas: crer, esperar e amar.<sup>23</sup> Três palavras que encontram correspondência direta com a citação da carta de João: *crer* na manifestação da Vida eterna por meio do Verbo encarnado, *esperar* testemunhando a Revelação de Deus e *amar* fazendo comunhão eclesial como participação escatológica na comunhão trinitária. Com o propósito de visibilizá-las com mais clareza, passar-se-á a observar cada uma delas separadamente.<sup>24</sup>

---

verdade da natureza humana é a divina”. (BALTHASAR, Hans Urs Von. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 195).

<sup>21</sup> “Quando o ser humano se coloca diante de Deus, que revela ao sujeito espiritual sua missão, ‘pode-se dizer a um sujeito espiritual que ele é pessoa’, e indica, com isto, que a pessoa é gratuitamente afirmada por *um outro* de modo primordial”. (EUFRÁSIO, Thiago De Moliner. *Jesus Cristo e a pessoa humana: a dignidade humana como graça e missão na Gaudium et Spes* 22, p. 39). Segundo Ladaria, esta alteridade entre o divino e o humano mostra que “o amor de Deus está na origem de sua livre ação criadora, faz surgir o outro, a criatura, e a mantém em seu ser distinto de Deus”. (LADARIA, Luis. *Trindade: mistério de comunhão*, p. 126).

<sup>22</sup> “Su plural asegura que es un miembro de la comunidad apostólica, de la comunidad eclesiástica; esa misma comunidad eclesiástica está aquí presente, en la reunión de la comunidad episcopal o apostólica de hoy. En unión con Juan y por mediación de él, los *Padres conciliares* anuncian y dan testimonio.” (SCHÖKEL, Luis Alonso. *Naturaleza de la Revelación*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 133).

<sup>23</sup> Depois de citar a primeira carta de João, conclui: “Por isso, segundo os Concílios Tridentino e Vaticano I, entende propor a genuína doutrina sobre a Revelação divina e a sua transmissão, para que o mundo inteiro, ouvindo, acredite na mensagem da salvação, acreditando espere, e esperando ame”. (DV 1).

<sup>24</sup> Cf. ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Unidad y composición de la constitución ‘Dei Verbum’*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 133-134. Conferir também em: LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 419-435. Segundo este autor, a Revelação é um movimento que, por analogia, pode ser compreendido como Palavra, testemunho e encontro.

### a) Crer na manifestação

Ao citar a primeira carta de João evangelista, os Padres conciliares se colocam no espaço teológico de quem testemunha um acontecimento histórico como testemunhas das testemunhas de Jesus Cristo.<sup>25</sup> Um acontecimento diante do qual o ser humano é chamado a crer com voluntário assentimento (cf. *DV* 5) e reconhecer que está diante da manifestação da palavra da vida. Uma Palavra eterna e vivificante por meio de quem os seres humanos acessam o mistério mais profundo de sua própria identidade.<sup>26</sup>

Aqui, o sentido de *Palavra* vai além de um conjunto de letras. Palavra, segundo a *DV*, é comunicação, isto é, ação em que uma pessoa se dirige e se expressa a um outro que está diante de si dando de si mesmo. E no horizonte da Revelação, essa Palavra é irrenunciável, é o Verbo eterno humanado. Ele é *logos-sarx*, que toma a forma de um corpo para comunicar-se. Nele, até o silêncio é Palavra presente. Nele, tudo é eloquente comunicação, ou melhor, autocomunicação. Por Ele, tudo foi criado; para Ele, tudo se dirige (Cf. *Jo* 1,3; *Ef* 1, 3-14; *Ap* 21,6).

A Sagrada Escritura inicia e encerra mostrando a força da Palavra.<sup>27</sup> No início, narra que por *ela* tudo foi feito (Cf. *Gn* 1, 3-31) No final, *ela* é chamada e reconhecida como *Verbo de Deus* (Cf. *Ap* 19,13). No ápice desta história, Ele, o Verbo, encarna-se e leva João a proclamar: “no princípio ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (*Jo* 1, 2-3.14). A

---

<sup>25</sup> Aqui, uma apropriação do título do livro de Richard Bauckham, *Jesus e as testemunhas oculares: Os Evangelhos como testemunhos de testemunhas oculares*. Nele se pode ler: “Sugiro que precisamos recuperar o sentido no qual os Evangelhos são testemunho. Isso não significa que eles são testemunho *em vez de* história. Significa que o tipo de historiografia que eles são é testemunho. Uma das características irredutíveis do testemunho como forma de expressão humana é que ele pede que se tenha confiança nele. Essa necessidade não significa que ele pede que se confie nele acriticamente, mas que o testemunho não deveria ser tratado como crível apenas à medida que possa ser independentemente verificado [...] Confiar em um testemunho não é um ato irracional de fé que deixa de lado a racionalidade crítica; é, ao contrário, o caminho racionalmente apropriado para reagir a um testemunho autêntico [...] Teologicamente falando, a categoria do testemunho permite-nos ler os Evangelhos precisamente como o tipo de texto de que precisamos a fim de reconhecer a revelação de Deus na história de Jesus [...] O testemunho é a categoria que nos possibilita ler os Evangelhos de maneira apropriadamente histórica e de modo satisfatoriamente teológico. É onde história e teologia se encontram”. (BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares: Os Evangelhos como testemunhos de testemunhas oculares*, p. 18-19). Cf. AMBROSIO, Juan. A marca da ressurreição de Jesus na História da Humanidade. *Didaskaia*, p. 284.

<sup>26</sup> “Por ser eterna, no ha comenzado, sino que ya estaba junto al Padre; se ha hecho presente en su aparición histórica y continuará como vida eterna. Es también Palabra vivificante, que permite a los hombres vivir con Dios, o sea, vivir, sin término. Palabra e vida: Palabra pronunciada y vida manifestada, Palabra eficaz y vida comunicada.” (ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Unidad y composición de la constitución ‘Dei Verbum’*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 133-134).

<sup>27</sup> Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 252.

Revelação é palavra viva. Logos. Em plenitude, é a manifestação de uma Palavra que, ao fazer-se corpo, comunica-se por meio de sons e gestos.<sup>28</sup> Comunicação é manifestação. Palavra pronunciada ou expressada.<sup>29</sup>

Crer na manifestação, portanto, é crer em alguém que expressa a si mesmo. Onde comunicar é dar-se a um outro. Insere-se na dinâmica mesma da vida humana.<sup>30</sup> Vale lembrar, nesse contexto, que a dialética entre Revelação e mistério compõe a própria vida humana. E isso faz com que a vida possa ser compreendida como um *véu*<sup>31</sup> que esconde e sugere a presença de algo além do que se pode captar<sup>32</sup>, mas que está naquele que me ladeia, no rosto que se coloca diante do meu.

Neste sentido, diferente do conhecimento da ciência moderna eminentemente especulativa e factual, o ponto de partida que advém da compreensão da Revelação e do mistério é composto por “um outro tipo de conhecimento que tem por ideal não a transparência, mas o respeito do mistério inalienável do outro”.<sup>33</sup> Ao ser comunicada, a Palavra reclama resposta. É o princípio da relação, intrínseco à comunicação. O ser humano é na medida em que se reconhece no outro.<sup>34</sup>

Há na palavra um caráter interpessoal, existencial, dinâmico e oblativo.<sup>35</sup> Aqui chega-se à questão: *crer na manifestação*. Quando Jesus se apresenta como filho eterno de Deus, é necessário uma resposta do seu interlocutor. Na razoabilidade dos sinais e das palavras, o ser humano, no exercício de sua liberdade, é chamado a um *placet* ou *no placet* que inaugura uma inter-relação. Este elemento da Palavra, comenta Latourelle, citando Karl Bühler, possui três aspectos: o conteúdo que representa algo ou alguém, a interpelação ao ouvinte e a manifestação da disposição daquele que se viu interpelado.<sup>36</sup>

<sup>28</sup> Cf. ST. I, q. 107, a. 1, obj. 1.

<sup>29</sup> Cf. ST. I, q. 107, a. 1, obj. 2-3.

<sup>30</sup> Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 70.

<sup>31</sup> Metáfora adotada por Christoph Theobald nos seguintes termos: “Na tradição bíblica, o ‘véu’ posto sobre o rosto (Ex 34, 32-35) e sobre os povos (Is 25,7) indica de fato que a experiência de ‘Revelação’ se situa primeiramente no interior da relação humana e na história”. (THEOBALD, Christoph. *A Revelação*, p. 33).

<sup>32</sup> Segundo Tomás de Aquino, o que está na mente encontra-se velado por duas realidades: a vontade e o corpo mesmo. Segundo ele, na vontade está também a liberdade de tornar conhecido ou não o conteúdo interior. Quanto ao corpo, a vontade necessita de expressão corporal para ser conhecida por outrem. (Cf. ST. I, q. 107, a. 3, rep.).

<sup>33</sup> THEOBALD, Christoph. *A Revelação*, p. 34.

<sup>34</sup> “Pois o ser humano está tanto mais em si mesmo quanto mais ele estiver no outro. Ele só chega realmente a si na medida em que ele se afastar de si. Ele só chega a si mesmo pelo outro e pelo ser no outro [...] Ele está tanto mais em si quanto mais estiver no *totalmente* outro, em Deus. Isso significa que ele é totalmente ele mesmo quando deixar de estar em si mesmo, quando deixar de fechar-se e de afirmar-se, quando for abertura total em direção a Deus.” (RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p.175).

<sup>35</sup> Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 420.

<sup>36</sup> Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 420.

Toda palavra é a um *tu* e provém de um *eu* que, por sua vez, se apresenta também como um *tu*. A comunicação é interpessoal. É Revelação recíproca. Assim sendo, na Revelação, o Deus vivo, a vida eterna, “vem ser para o homem um Eu que se dirige a um Tu, numa relação interpessoal e vital, num desígnio de comunicação, de diálogo, de participação”.<sup>37</sup> Um convite de comunhão – eis o sentido de salvação fundado na carta de João: comunhão que gera amizade divino-humana. Uma reciprocidade, diga-se, cuja iniciativa é de Deus ao ser humano que carrega consigo o desejo da visão de Deus.

É também uma vida oferecida como reconciliação. Como restauração de uma comunhão outrora quebrada pelo pecado. Com a oferta de sua amizade, Deus se aproxima e se faz um com o ser humano para que este participe de sua vida.<sup>38</sup> Sua comunicação ultrapassa o ditado de decretos e leis. Ele se faz solidário pela encarnação, utilizando todos os recursos da corporeidade para a comunicação: gestos e palavras, ações e reações<sup>39</sup> até entregar-se completamente, consumando seu amor e esvaziando-se de si mesmo até a morte (Cf. *Fl* 2,1-11).

Esta dimensão da palavra a ser acolhida não pode prescindir do que apresentará a *DV* 5: o auxílio interno do Espírito Santo. Afinal, não se pode compreender esta dimensão personalista da autocomunicação de Deus como se fosse possível a iniciativa humana. Até mesmo o que é conhecido pela luz natural é graça de Deus ao ser humano. Se este é *capax Dei*<sup>40</sup>, é-o naquele por quem e para quem todas as coisas foram feitas. É capaz de comunicar-se porque é amado primeiro (1*Jo* 4,19), desde sempre. Dar-se conta do amor é iniciar a resposta.

---

<sup>37</sup> LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 423.

<sup>38</sup> Em uma exortação à comunidade de Corinto, Paulo chama ao reconhecimento da ação de Deus que vem ao encontro do ser humano esperando seu reconhecimento para retirá-lo da solidão. Não se trata de sacrifícios ou de elucubrações, mas de deixar reconciliar: “Pois era Deus que em Cristo reconciliava o mundo consigo, não imputando aos homens suas faltas e pondo em nós a palavra de reconciliação. Sendo assim, em nome de Cristo exercemos a função de embaixadores e por nosso intermédio é Deus mesmo que vos exorta. Em nome de Cristo suplicamo-vos: reconciliai-vos com Deus. (2*Cor* 5,19-20)”. (Cf. *PARMENTIER*, Élisabeth. Ser cristão...numa sociedade sem religião. *Concilium: revista internacional de teologia*, p. 46).

<sup>39</sup> Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 424.

<sup>40</sup> “La abertura hacia el Infinito en Sí mismo, como término absolutamente último y absolutamente posible, constituye la orientación más profunda del hombre; en ella se revela el hombre como *capax Dei*, *imago Dei*”. (ALFARO, Juan. *Persona y gracia. Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 6). “Vê-se que o homem é capaz do sumo bem, porque o seu intelecto pode apreender o bem perfeito e universal, e a sua vontade desejá-lo. Por isso, o homem pode conseguir a bem-aventurança.” (ST. I-II, q.5, a.1, rep.). Cf. ST. I-II, q. 2, a. 8, s. c.; q. 3, a. 8, rep.

## b) Testemunhar na esperança

De modo geral, pode-se dizer que o testemunho<sup>41</sup> é uma palavra que convida um ouvinte a assentir algo como verdadeiro. É um convite a *crer* na palavra de um outro. Trata-se de uma realidade que se aproxima mais da ordem moral do que propriamente da ordem intelectual, uma vez que se baseia na confiança de uma palavra dada.<sup>42</sup> Não é apenas uma palavra externa, no sentido de que não corresponde ao seu locutor, mas, pelo contrário, o compromete. Em suma, a credibilidade do testemunho é decorrente de um ato de confiança fundamental que se estabelece entre os interlocutores.

Para que esse compromisso se explicita ainda mais, basta dizer que a palavra testemunho vem do grego *martyria* ou *martyrion*.<sup>43</sup> Portanto, quando se fala de testemunho ou martírio, não está em jogo apenas uma informação, mas o próprio comunicante. Supõe uma presença qualitativa e, propriamente, existencial.<sup>44</sup> Afinal, a quem não viu é pedido que creia no que lhe é dito (cf. *Jo* 1,8; 20,29; *At* 2,14-36; 3,11-26). Daqui decorre o ato de fé não apenas como algo sobrenatural, mas, também, antropológico.<sup>45</sup>

Assim sendo, partindo do princípio que o testemunho compromete ambas as partes, é possível dizer que a consequência do significado de *crer na manifestação* – entendida como Revelação – é um testemunho da autodoação de Deus que se comprometerá até as últimas consequências. Desta autodoação que se responde com um

---

<sup>41</sup> Segundo o estudo realizado por Richard Bauckham, o testemunho pode ter três usos distintos: pode ser de alguém como declaração de algo que se oferece como prova (cotidiano ou jurídico), de uma evidência histórica acerca de algo que aconteceu (histórico) ou como a transmissão do significado de um importante fato ocorrido. Nos três casos, o ponto fundamental é a confiança que se exige diante do que é dito tendo como credibilidade o que é dito. Um aspecto que sofre com a desconfiança e a necessidade de justificar o conhecimento de forma autônoma do indivíduo. A confiança não descarta a criticidade, mas é seu pressuposto, permitindo um nível suficiente de convivência e intersubjetividade sem desmerecer a autonomia cognitiva do sujeito. (Cf. BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares: os Evangelhos como testemunho de testemunhas oculares*, p. 598-605).

<sup>42</sup> Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 428.

<sup>43</sup> Cf. LOUTH, Andrew. Martírio. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*, p. 1099-1102.

<sup>44</sup> Cf. BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*, p. 48-51.

<sup>45</sup> Tratando da dimensão antropológica do ato de crer, Latourelle, sublinha: “a possibilidade de um relacionamento entre os homens repousa, em última análise, nessa confiança reclamada pela testemunha e na promessa tácita de não trair”. (LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 429). E, relacionando a fé antropológica com a fé teológica, José Frazão Correia afirma que “a experiência elementar da fé como confiança existencial desenha-se, antes de mais, como *passividade afetiva* (podemos chamar-lhes *estética*), diante de uma alteridade originária que antecede e possibilita qualquer configuração do humano, ainda antes de qualquer iniciativa que se prenda com a compreensão e o juízo, a aceitação ou a recusa”. (CORREIA, José Frazão. *A fé como forma vital e forma expressiva da existência humana*. In: LOURENÇO, João (org.). *A fé da Igreja*, p. 19-20). Cf. LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*, p. 92-94.



ato de fé, nasce o testemunho de uma palavra transcendente e imanente<sup>46</sup>, uma Vida oferecida à humanidade (cf. *Jo* 10,10). Vida que se manifesta ao ser humano na espera de uma resposta existencial e não apenas intelectual (cf. *Lc* 9,23-26; *Jo* 12,25; *Mc* 8,34-38; *Mt* 10,39; 16,24-28).

Diante desses elementos, pode-se dizer também que em chave teológica o *testemunhar na esperança* tem sentido duplo. De um lado, é a esperança de Deus que aguarda a resposta do ser humano perante sua autocomunicação. Por outro, é a esperança humana na fidelidade de Deus testemunhada com uma vida que faz sentido não somente a si mesmo, mas precisa significar aos outros também.<sup>47</sup> No caso do texto mencionado no próêmio da *DV*, pode-se dizer que ele evoca o testemunho em um acontecimento imanente e transcendente.<sup>48</sup>

O testemunho da esperança que advém da Revelação da Vida qualifica a Teologia explicitando seu centro:<sup>49</sup> Deus veio ao encontro do ser humano testemunhar a si mesmo (cf. *Ex* 33,18-23; *Eclo* 43,31; *Jo* 1,18; 3,11; 17,6; *IJo* 4,7-21). Ele que é

---

<sup>46</sup> Transcendência e imanência serão dois conceitos que acompanharão o desenvolvimento do texto. Ora aplicado a Deus, ora ao ser humano. Em linhas gerais, o sentido que terão no decorrer do texto pode ser assim compreendido: O ser humano possui sua transcendentalidade enquanto sujeito espiritual em devir (imanência). Em sua imanência, a dimensão transcendente se manifesta nas interrogações que faz a si mesmo acerca do sentido último de sua existência que evoca a ideia de elevação. Uma inquietação que o dispõe o ser humano à totalidade, à autoconsciência e à alteridade, que para ele não são possíveis em si mesmo, pois não subsiste em si mesmo. Em Deus, a imanência e a transcendência coincidem: Ele subsiste em si mesmo, é autoconsciência plena e alteridade absoluta. (Cf. ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 355-366). Em Deus esses conceitos evocam sua independência de toda a criação que depende dele. Aqui, o dogma cristológico de Calcedônia permite observar a imanência e a transcendência de Deus, coincidentes e não sobrepostas na encarnação, morte e ressurreição do Verbo eterno que se fez carne. Ao mesmo tempo, leva à percepção da vocação última do ser humano manifestada em Jesus Cristo, que é o ser humano exemplar. Uma síntese que pode ser lida nos termos propostos por Ratzinger: “Isso significa que ele [o ser humano] é totalmente ele mesmo quando deixar de estar em si mesmo, quando deixar de fechar-se e de afirmar-se, quando for abertura total em direção a Deus. Ou, falando de outra maneira, o ser humano chega a si na medida em que for além de si mesmo. Jesus Cristo, porém, é aquele que foi totalmente além de si mesmo e é por isso que ele é o ser humano que chegou verdadeiramente a si.” (RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 175).

<sup>47</sup> “Ser cristão significa essencialmente passar do ser em prol de si mesmo para o ser em prol dos outros [...] Esse é também o significado da expressão ‘seguimento da cruz’, que não é absolutamente uma devoção particular e sim expressão da ideia fundamental de que o ser humano deixando para trás o isolamento e a tranquilidade do próprio eu, afasta-se de si mesmo, para, contrariando o próprio eu, seguir o crucificado e colocar-se a serviço dos outros”. (RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 187-188).

<sup>48</sup> Cf. ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Unidad y composición de la constitución ‘Dei Verbum’*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 133.

<sup>49</sup> João Paulo II, na encíclica *Fides et Ratio*, dedica os números 92 a 99 às tarefas atuais da Teologia. No número 93, diz: “O objetivo fundamental, que a teologia persegue, é apresentar a compreensão da Revelação e o conteúdo da fé. Assim, o verdadeiro centro da sua reflexão há de ser a contemplação do próprio mistério Deus Uno e Trino. E a este chega-se refletindo sobre o mistério da encarnação do Filho de Deus: sobre o fato de Ele Se fazer homem e, depois, caminhar até à paixão e à morte, mistério este que desembocará na sua gloriosa ressurreição e ascensão à direita do Pai, donde enviará o Espírito de verdade para constituir e animar a sua Igreja.”

“interioridade por excelência, Ser pessoal e soberano, cujo mistério só podemos conhecer por testemunho, isto é, por uma confiança espontânea que pede a nossa aceitação pela fé”.<sup>50</sup>

Assim, o testemunho exerce seu principal papel no contexto da fé: ligar o tempo à eternidade como um elo.<sup>51</sup> E como menciona o início da DV 5, “ao Deus que se revela deve-se ‘a obediência da fé’”,<sup>52</sup> pois como testifica Paulo aos Romanos: a fé vem pelo ouvido (cf. *Rm* 10,17). O testemunho é uma realidade relacional, dinâmica e comunal (cf. *Jo* 14, 8-11). Mais do que uma exposição convincente, é uma presença que requer a autoridade de quem a comunica.<sup>53</sup> É expressão da alteridade que, segundo Salvador Pie-Ninot tem como identidade iluminar e questionar.<sup>54</sup>

Todos estes elementos apontam para o anúncio. Por ele, estabelecem-se os critérios de uma apologética cristã válida para os dias atuais. Ao dizer apologética, entenda-se o irrenunciável aspecto do anúncio cristão que, como palavra de resposta, é chamado a dar a “razão da esperança a todo aquele que vô-la pede” (*IPd* 3,15). Neste sentido, a recusa de toda apologética seria o mesmo que renunciar a própria dimensão missionária do cristianismo.<sup>55</sup> Como participação na *missio Dei*, ela é testemunhal ou não é. Uma apologética diaconal<sup>56</sup> que se estabelece no testemunho de um encontro capaz de dar um sentido à vida é uma possibilidade para o cristianismo atual frente às interrogações, dores e anseios da humanidade.

A possibilidade de uma apologética fundamentada na relacionalidade divino-humana como presença<sup>57</sup> aponta para superação de uma visão do cristianismo como

<sup>50</sup> LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 430.

<sup>51</sup> Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 426-427.

<sup>52</sup> Aspecto que será aprofundado posteriormente.

<sup>53</sup> “No ensino, o ouvinte aceita a exposição do mestre pelos argumentos cujo valor intrínseco ele pode perceber. No testemunho, pelo contrário, o ouvinte assente devido à autoridade de quem fala; ele confia na *palavra* de quem fala, devido a sua ciência e veracidade.” (LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 427).

<sup>54</sup> “Es aquella que no es estática o marginal sino que se impone por ella misma e ilumina, interpelando su entorno”. (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 255). Segundo Ladaria, “sem alteridade não pode haver verdadeiro amor, este não tem lugar naquele que só se ama a si mesmo [...] é preciso que o amor tenda ao outro para poder ser caridade.” (LADARIA, Luis. *Trindade: mistério de comunhão*, p. 126).

<sup>55</sup> Cf. FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 10.

<sup>56</sup> A proposta de uma *apologética* diaconal será aprofundada no terceiro capítulo desta pesquisa.

<sup>57</sup> “Presencia nueva y cualificada, presencia gratuita y sorprendente, presencia a la cual el hombre se siente orientado tendencialmente. Esta Presencia describe no solamente un Dios *sabaoth* y forjador de grandezas (*magnalia*), sino un Dios cuya presencia en la historia toca la máxima intimidad (para mí y para todos) y la máxima intensidad (en Jesús, el Cristo). Esta Presencia es, a la vez palabra que viene de fuera y que habita en el que la acoge”. (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 257).

religião do livro para uma compreensão, como afirma Bento XVI, mais alargada da Palavra de Deus como Verbo encarnado e vivo (cf. *Verbum Domini* 7). Ainda nessa perspectiva, como sustenta Pie-Ninot, essa superação se compreende em uma Revelação que se funda na perspectiva de uma comunhão pessoal e vital, ou seja, existencial.<sup>58</sup> Assim, radica-se sua diferença em relação ao judaísmo e ao islamismo, pois, embora venere as Sagradas Escrituras, seu centro é a relação com uma pessoa, Jesus Cristo<sup>59</sup>, testemunhado pela Escritura Sagrada (cf. *Lc* 24,25-27; 18,31; *Jo* 5, 39.46; *At* 3,24; *IPd* 1,11).

Testemunhar na esperança requer um exercício reflexo, seja da comunhão dos crentes ou de seu anúncio, elementos que não são dissociados. E é aí que ele suscita, também, a Tradição não como suma doutrinal, mas como vida que se transmite com fidelidade ao passado e aberta ao futuro.<sup>60</sup> Neste prisma, “interrogar-se sobre o sentido da teologia significa interrogar-se sobre o significado que Deus e homem têm um pelo outro, a partir da boa-nova e da concretude do tempo real”.<sup>61</sup> E é justamente a soma destes dois elementos que torna o exercício teológico perante a Revelação algo em constante movimento e não suficiente, considerando que as perguntas pelo sentido da vida estão em constante ebulição.

Se o testemunho é relacional e Deus é uma pessoa e não um objeto, não se trata de especular e apresentar conclusões fechadas, mas de uma contínua e inesgotável relação. Trata-se, outrossim, de uma vida que reflete um sentido em constante ascensão. Um sentido que é superado a cada entrelaçamento divino-humano. Assim, deixa entrever o final da *DV* 5: “A fim de tornar sempre mais profunda a compreensão da Revelação, o mesmo Espírito Santo aperfeiçoa continuamente a fé por meio de Seus dons”. Ele, que é

---

<sup>58</sup> “Fundamentada en una comunión personal-vital que conlleva un compromiso personal, y por tanto va más allá de la pura fidelidad formal a un texto”. (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 245).

<sup>59</sup> Em referência a Cristo, plenitude da Revelação, diz Pie-Ninot: “la Revelación divina no aparece más como un cuerpo de verdades doctrinales comunicadas por Dios, contenidas en la Escritura y enseñadas por la Iglesia. Sino que se presenta más bien como la autocomunicación de Dios en la historia de la salvación, de la cual Cristo constituye la cima”. (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 250).

<sup>60</sup> Cf. APARICIO VALLS, María del Carmen. *La plenitud del Ser Humano en Cristo: la revelación en la ‘Gaudium et Spes’*, p. 44-47.

<sup>61</sup> FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 13. Na mesma obra, comenta: “o caráter militante de toda autêntica elaboração teológica reside precisamente neste seu liame com o serviço e a missão eclesiais: uma teologia asséptica, construída fora da luta do impacto entre o Evangelho e a história real, corre o risco de ser infiel tanto à Palavra de Deus como à situação concreta dos homens”. (FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 65).

o amor de Deus derramado em nossos corações (cf. *Rm* 5,5), manifesta o teor do testemunho.

### c) O amor como comunhão

Embora cada um dos aspectos seja tratado separadamente, nessa altura do texto é possível perceber que eles se entrelaçam em um único movimento, a saber, manifestação-esperança-comunhão como expressão do crer-esperar-amar. Tendo visto a manifestação de Deus na Palavra que se fez carne e a esperança que decorre do testemunho, pode-se compreender melhor o amor que se expressa como comunhão decorrente de uma entrega livre e total (cf. *DV* 5).

Toda comunhão supõe um *eu* e um *tu*. Ela só é possível se acompanhada da procura, do convite e do acolhimento. A comunhão implica encontro e reciprocidade. No caso da Revelação da Vida, esta reciprocidade só é possível como iniciativa divina que aqui pode vir acompanhada de seu sentido maior: iniciativa de amor, pois como testemunha João em sua carta, “Deus nos amou primeiro” (*1Jo* 4, 9-10.19). Quando se revela, Deus se dirige ao ser humano, que, pela fé, dá seu passo de resposta na direção de Deus.<sup>62</sup>

Latourelle sintetiza esta dinâmica dizendo que quando o ser humano acolhe em sua existência a “Deus que fala, comunga com seu pensamento, deixa-se conquistar e dirigir por ele, Deus e o homem se *encontram* e esse encontro se torna comunhão de vida”.<sup>63</sup> Um encontro que só poderá efetivar-se quando passa pelo outro não como instrumento de ascensão, mas como *trans-ascendência*.<sup>64</sup> O amor a Deus, é amor ao

---

<sup>62</sup> “Dizemos que o amado está no amante na medida em que este é assimilado pela apreensão daquele [...] o amante está no amado pela apreensão, enquanto não se contenta com uma apreensão superficial do amado, mas antes procura escutar intimamente tudo o que ao amado pertence, penetra-lhe o íntimo”. (ST. I/II, q. 28, a. 2, s.c. 1).

<sup>63</sup> LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 432.

<sup>64</sup> Segundo Evaldo Kuiava, “O desejo [de transcendência] surge na presença do outro, é por ele despertado. Disso decore a possibilidade da *trans-ascendência*, isto é, um movimento ascendente em direção ao outro, destituindo o eu *transcendental* da sua posição soberana capaz de determinar, a partir de si, o sentido da ação humana. A transcendência se exprime como relação ética livre de qualquer determinação estabelecida *a priori*, seja de ordem teórica ou prática. O desejo, enquanto movimento de transcendência, não possui um caráter objetivante, racional, que se impõe como uma linguagem ética, a partir da autonomia da vontade. A relação ao outro é uma relação metafísica que comporta um excesso inadequado à intencionalidade”. Segundo Kuiava, Levinas desenvolve, com o termo *trans-ascendência* encontrado em Jean Wahl, “uma alternativa à filosofia *transcendental* kantiana. Para ele, é via desejo que se abre a verdadeira possibilidade de acesso à transcendência, ao infinito, conduzindo o eu para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta. A relação metafísica é um movimento em

próximo, e a comunhão com Deus se dá na comunhão humana (cf. *Mt* 22,36-40; *Jo* 15,12; *1Jo*, 4,7-8.11-12.19-21).

Essa comunhão divino-humana se entrelaça de tal forma que Deus vem procurar o ser humano como um deles. É a Palavra eterna que no tempo busca correspondência. Em Jesus Cristo, revela-se a comunhão mesma entre o ser humano e Deus.<sup>65</sup> Uma perspectiva que evoca a parábola do juízo final onde a fé cristológica compreende que a ausência de comunhão com os homens e mulheres chagados pela história<sup>66</sup> coloca em suspenso a comunhão com o próprio Deus que se deu a conhecer em Jesus Cristo (cf. *Mt* 25,31-46).

É a consciência de uma presença misteriosa que leva a fé à caridade, pois não é presença de um objeto e sim de um sujeito.<sup>67</sup> Aqui, receptividade e reciprocidade se cruzam e geram o sentido profundo de comunhão. Um exercício de liberdades que criam, reciprocamente, espaços de possibilidade para o encontro.<sup>68</sup> Nesse entrelaçar, a intimidade se estabelece afetando o outro em sua totalidade e realizando, neste intercâmbio, sua própria vocação.<sup>69</sup> A comunhão, portanto, é uma realidade ao mesmo tempo subjetiva e objetiva que encontra na corporeidade sua concretude.

Nesse processo, o corpo é simultaneamente condição de proximidade e distância: proximidade pela expressão, pela comunicação e pelo reconhecimento. Distância pela diferença e pelo mistério que carregam. É proximidade que permite hospitalidade, é distância porque nunca permite a exaustão de seu mistério. É objetivo

---

direção ao transcendente”. (KUIAVA, Evaldo. *Consciência transcendental e transcendência ética*. In: SUSIN, Luiz Carlos et alii (ORG). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*, p. 66-67).

<sup>65</sup> Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 69. Uma perspectiva teológica que pode ser aprofundada a partir do dogma cristológico definido em Calcedônia (cf. *Denzinger-Hünemann* 301-302).

<sup>66</sup> O documento de Aparecida oferece um elenco de rostos chagados que requerem um olhar que aspira e impele à comunhão. Diz o texto: “A globalização faz emergir, em nossos povos, novos rostos pobres. Com especial atenção e em continuidade com as Conferências Gerais anteriores, fixamos nosso olhar nos rostos dos novos excluídos: os migrantes, as vítimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e sequestros, os desaparecidos, os enfermos de HIV e de enfermidades endêmicas, os toxicodependentes, idosos, meninos e meninas que são vítimas da prostituição, pornografia e violência ou do trabalho infantil, mulheres maltratadas, vítimas da exclusão e do tráfico para a exploração sexual, pessoas com capacidades diferentes, grandes grupos de desempregados/as, os excluídos pelo analfabetismo tecnológico, as pessoas que vivem na rua das grandes cidades, os indígenas e afro-americanos, agricultores sem-terra e os mineiros. A Igreja, com sua Pastoral Social, deve dar acolhida e acompanhar essas pessoas excluídas nas respectivas esferas.” (*Documento de Aparecida* 402).

<sup>67</sup> Segundo Pie-Ninot, uma relação em que o “otro no puede aparecer simplemente como aparecen los objetos, sino que há de llamar la atención, o, mejor, requiere la propia libertad”. (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 253).

<sup>68</sup> Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 253.

<sup>69</sup> Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 253-254.

porque pode ser tocado, é subjetivo porque escapa à possibilidade de dominação total. Nessa dinâmica se pode compreender a categoria de encontro, portanto de relação, eleita na DV 2 para definir, analogicamente, a natureza e do objeto da Revelação. Um mistério que se deixou alcançar, porém sem se deixar prender à exaustão.

De acordo com *1Jo* 1, 2-3, vida eterna é comunhão. Tal comunhão não se fecha na relação entre o crente e Deus, mas se abre aos outros, dando origem à comunidade eclesial,<sup>70</sup> de modo que “o diálogo do ser humano com Deus e o diálogo dos homens entre si postulam e condicionam-se mutuamente”.<sup>71</sup> Trata-se, porquanto, de uma comunhão de homens e mulheres que compartilham, entre si, a alegria da Vida que se manifestou.<sup>72</sup>

É nesse sentido que se pode afirmar: a Igreja vive da Vida divina que lhe foi comunicada. E, na comunhão, encontra-se manifesta a identidade humana, “imagem e semelhança de Deus” (*Gn* 1,27). Tal reciprocidade indica, segundo Ratzinger, que “ao entrar em contato com o seu próximo, o ser humano entra em contato também com Deus [...] a relação com Deus e a com os semelhantes são inseparáveis entre si”.<sup>73</sup> Além de subjetiva e objetiva, a comunhão é horizontal e vertical.

Embora se possa falar em categorias personalistas da relação de Deus com o ser humano e dos seres humanos entre si pela fé, uma diferença precisa ser considerada. A iniciativa é sempre divina, sua Revelação é também sua condescendência. Em Deus, como diz Tomás de Aquino, a relação é sua própria essência.<sup>74</sup> E Nele o ser humano, sujeito espiritual, reconhece sua própria constituição relacional.<sup>75</sup> Partindo deste princípio, pode-se compreender por que o próprio Deus é quem inicia em nós “o movimento de retorno em sua direção; é Deus que imprime na inteligência uma tendência,

---

<sup>70</sup> La comunidad de testigos se abre para que otros se incorporen a ella, para que compartan la vida con ella: Juan llama a esa comunidad ‘nosotros’, y la podemos llamar Iglesia. (ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Unidad y composición de la constitución ‘Dei Verbum’*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 134).

<sup>71</sup> RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 70.

<sup>72</sup> Ainda que na comunhão entre Deus e o ser humano esteja entrevista a comunhão entre os seres humanos, esta é uma dimensão não explicitada na *Dei Verbum* 5, que precisará ser analisada na próxima seção.

<sup>73</sup> RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 69.

<sup>74</sup> Cf. ST. I, q. 28, art. 2, sol. 2-3.

<sup>75</sup> Retegui, comentando a antropologia de Hans Balthasar, entende que, “se a pessoa humana é constituída pela chamada ao diálogo com Deus, então os elementos que são envolvidos no diálogo deverão encontrar-se no núcleo mesmo da Constituição da pessoa”. (RETEGUI, Antonio Ruiz. *Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar. Scripta theologica: revista de la facultad de teología de la universidad de navarra*, p. 480).

um impulso sobrenatural que a inclina para ele, Verdade primeira, como para seu bem supremo”.<sup>76</sup>

Tais categorias personalistas se aplicam também para compreender a mudança que se opera no *tu* que é alcançado por ser questionado e iluminado no sentido último de sua existência. Com isso, insere a resposta de fé no interior da categoria de opção fundamental, por reorientar profunda e completamente a vida do ser humano que a ela se abre. Trata-se pois de uma experiência de fé<sup>77</sup>, como será sempre resposta à Palavra eterna dirigida à humanidade (cf. *DV* 5). Ela é, desde o primeiro momento, relação. Tem um sentido primordialmente comunitário e só posteriormente individual. Desde sua origem é testemunho de Deus e daqueles que viram e ouviram (cf. *IJo* 1,2).

### 1.1.2 Em continuidade com o Concílio de Trento

Além da fundamentação bíblica, o proêmio situa, também, a *DV* no horizonte dos Concílios de Trento e Vaticano I. Em seu ambiente controverso, desde o início, precisou ponderar suas colocações frente aos movimentos de reforma que foram considerados pela Igreja Católica Apostólica Romana, naquele momento, como portavozes do erro contra a pureza da fé cristã (cf. *Dezinger-Hünemann* 1510). Diante disso, foi necessário posicionar-se frente às suas afirmações, apresentando aos cristãos católicos o discernimento do que se deveria crer.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 433.

<sup>77</sup> Por experiência, adota-se aqui a definição que Maria Aparício Valls sugere à luz da *DV*: “Como vemos [na *DV*] la experiencia no se refiere a un sentimiento, sino a una comprensión mayor de los misterios que se viven, a una profundización e interiorización de la fe que permite que ésta sea viva y fecunda, es decir, sea capaz de transformar la vida.” (APARÍCIO VALLS, María del Carmen. *La Plenitud del Ser Humano en Cristo: La Revelación en la ‘Gaudium et Spes’*, p. 44). Essa mesma perspectiva é adotada por Gisbert Greshake que, perguntando-se sobre o significado da relação entre experiência e fé, conclui que a ambiguidade das experiências humanas reclamam por algo que as signifique de modo harmônico e integrado. Diz: “La experiencia del hombre sólo se tornará coherente, transparente y luminosa en el momento en que resplandezca un contexto integral en el que los diferentes momentos adquieran una ubicación en el que cobren sentido. La fe cristiana (y, por supuesto, no sólo ella) se presenta como un tal horizonte de experiencia integrador, que proviene de la revelación divina. Pues en la medida en que Dios, como confiesa el creyente, sale de sí mismo y se comunica al hombre en su mundo y en su historia, no sólo se pone de manifiesto quién es Dios, sino también quién es el hombre [...] De ese modo, a través de la revelación y de la fe, nuestro horizonte es ‘modificado de tal manera, que todos los contenidos, también los que son conocidos con mucha anterioridad, adquieren en su nueva posición una nueva magnitud de valor’ [...] De ese modo, la revelación y la correspondiente fe no están más allá de la experiencia humana, sino que constituyen la condición trascendental, en mediación histórica, para que esa experiencia llegue a sí misma, a su plenitud.” (GRESHAKE, Gisbert. *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, p. 48-49).

<sup>78</sup> Cf. VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana*, p. 571.

O que interessa aqui é captar a compreensão da relação entre *Revelação e Fé* desenvolvida no Concílio de Trento. Ainda que não tenha sido citada na *DV 5*, sua influência pode ser considerada quando se tem presente o que afirmaram os Padres conciliares no proêmio. Além disso, sua influência está presente nas justificativas para as alterações da terceira redação<sup>79</sup> da *DV 5*, que tem como fundamento afirmações tridentinas. Outrossim, sua influência está presente na Constituição Dogmática *Dei Filius* (Concílio Vaticano I), que também é mencionada pela *DV 5* (Concílio Vaticano II).

### **a) Revelação: Evangelho e Tradição**

Para investigar a fé, tendo como referência a *DV 5*, é preciso partir da Revelação. Atendo-se ao proêmio da *DV* e identificando os elementos de seu horizonte e fundamento, cabe deter-se, aqui, no Concílio de Trento. Nele, o tema da Revelação encontra-se no *Decreto sobre os livros sagrados e as tradições a serem acolhidas* (cf. *Dezinger-Hünemann* 1501-1505) da IV sessão do Concílio, de 8 de abril de 1546. Embora ele não mencione uma vez sequer a palavra Revelação, seu teor pode ser captado neste decreto. Assim diz o referido texto:

O sacrossanto Sínodo ecumênico e geral de Trento, legitimamente reunido no Espírito Santo,... tendo sempre diante dos olhos sua intenção de que, extirpados os erros, se conserve na Igreja a pureza do Evangelho que, prometido primeiramente pelos profetas nas santas Escrituras, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, promulgou por sua própria boca e então mandou a seus Apóstolos ‘pregá-lo a toda criatura’ [Mc 16,15] como fonte de toda a verdade salutar e de toda a ordem moral, vendo claramente que essa verdade e essa ordem estão contidas em livros escritos e tradições não escritas que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo ou transmitidas como que de mão em mão pelos Apóstolos, sob o ditado do Espírito Santo, chegaram até nós, seguindo o exemplo dos Padres ortodoxos, recebe e venera com igual sentimento de piedade e <igual> reverência, todos os livros tanto do Novo como do Antigo Testamento, já que o mesmo Deus é o autor de ambos; e <recebe e venera> igualmente as tradições concernentes tanto à fé como aos costumes, como provenientes da boca de Cristo ou ditadas pelo Espírito Santo e conservadas na Igreja católica por sucessão contínua. (*Dezinger-Hünemann* 1501)<sup>80</sup>

<sup>79</sup> Como se poderá observar adiante no tópico 1.2.1

<sup>80</sup> Nesse texto, o Concílio apresenta a Igreja como guardiã da pureza do Evangelho em uma perspectiva defensiva. Apresentação que se repetirá no decreto da mesma sessão de 8 de abril de 1546, sobre a edição Vulgata da Bíblia e sobre o modo de interpretar a Sagrada Escritura (cf. *Dezinger-Hünemann* 1507) e, na 6ª sessão, de 13 de janeiro de 1547, no proêmio do Decreto sobre a Justificação (cf. *Dezinger-Hünemann*



No texto transcrito, os temas em destaque são Evangelho e Tradição que, ao lado da palavra *Evangelho*, assume um valor e significado semelhante a ela. Isso porque, segundo a exposição conciliar, o Evangelho é comunicado progressivamente ao longo da história: *anunciado como promessa* pelos profetas, *promulgado* por Jesus Cristo e *pregado* pelos Apóstolos, e a Tradição é recebida. É no interior deste processo que a Igreja compreende sua missão: conservar o Evangelho em sua pureza como fonte de verdade salutar e ordem moral. Quanto à Tradição a ser guardada, não se trata das tradições eclesíásticas, mas daquelas que se referem à Fé e à Moral, transmitidas pelos Apóstolos e conservadas pela Igreja.<sup>81</sup>

Como se pode observar no texto, a Tradição e o Evangelho são revestidos do mesmo grau de importância, requerem igual reverência e assentimento sob a justificativa de que foram comunicados por Jesus Cristo ou inspirados pelo Espírito Santo. Em Trento, segundo Pie-Ninot, se compreende que o objeto da fé cristã, isto é, a Revelação, pode ser acessado no próprio Evangelho e pela Tradição,<sup>82</sup> tidos como fonte de verdade e normatização da vida cristã.<sup>83</sup>

O modo como o texto é redigido permite concluir também que não se tratam de duas fontes distintas<sup>84</sup> e paralelas, uma vez que ambas, a escrita e a oral, foram recebidas do próprio Cristo e, por sucessão, de mão em mão sob a ação do Espírito Santo. Ao optar pelo *et (Escriptura et Traditio)* ao invés do *partim-partim (Escriptura partim-partim Traditio)*<sup>85</sup> o Concílio define que a Escritura e a Tradição são as normas para a fé e que

---

1520). Segundo Salvador Pie-Ninot, “la Tradición y el Magisterio se unifican en el interior de su realidad eclesial, y forjan el marco del principio católico de Tradición como es ‘la Escritura en la Iglesia’” (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘Dar razón de la esperanza’* (1 Pe 3,15), p. 272).

<sup>81</sup> Cf. COLLANTES, Justo. *A fé católica: documentos do Magistério da Igreja*, p. 154-155.

<sup>82</sup> Dessa forma, o Concílio tridentino “hablando de ‘verdad salvadora’ permanece fiel al uso de la teología medieval y pone de relieve la palabra ‘Evangelio’ en sentido paulino, para así designar la fuente de esta verdad”. (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 247).

<sup>83</sup> “Si se toma la tradición como el evangelio vivo, el que se predica precisamente en la Iglesia, con todo lo que entra en esa predicación...en tal caso, no entendemos la sagrada Escritura sin la tradición, puesto que tampoco sin ella fue dada los fieles”. (MÖHLER, J. A. *La unidad en la Iglesia*, p. 103).

<sup>84</sup> Aqui depara-se com uma discussão que vai chegar ao século XX, como sugere o título do esquema preparatório da *Dei Verbum* no Concílio Vaticano II, que, na ocasião, recebeu o nome de *De Fontibus revelationis*.

<sup>85</sup> “Perspicuiusque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis *et* sine scripto traditionibus, quae ab ipsis Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt” (*Denzinger-Hünermann* 1501). Ainda assim, é possível encontrar autores que compreendem o contrário, isto é, que anteriormente se afirmou a existência de duas fontes e que tal compreensão fora superada apenas no Vaticano II. É o caso, por exemplo, do texto que compõe o verbete *Fé* no dicionário do Concílio Vaticano II. Assim se lê: “foi superada a antinomia entre Tradição e Escritura e sua compreensão como duas fontes da revelação. A Constituição considera-as antes como duas

assim devem ser respeitadas (cf. *Dezinger-Hünemann* 1501).<sup>86</sup>

Assim, ambas são reconhecidas com a mesma autoridade e requerem a mesma adesão de fé. Para tal, será necessário que alguém as interprete (neste caso o Magistério), evitando que se caia naquilo que o Concílio, no decreto sobre a edição da Vulgata, denominou de talentos petulantes, a saber, aqueles que, confiando em seus próprios juízos, interpretam a Escritura em matéria de fé e moral (cf. *Dezinger-Hünemann* 1507).<sup>87</sup> Por fim, vale lembrar que a Escritura teve seu cânone definido (cf. *Dezinger-Hünemann* 1502-1504), enquanto a Tradição ou as tradições ficaram de certo modo cerceadas pela autoridade do Ordinário, que passou, desde então, a cancelar todas as publicações de fé e moral (cf. *Dezinger-Hünemann* 1508).

---

vias para a transmissão da única revelação de Deus, que se completam harmonicamente”. (MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 380). O mesmo dicionário, no verbete Tradição, comete o mesmo equívoco ao dizer: “No entanto, no Vaticano I, o contexto histórico global e também a conjunção usada (ou = vel, em latim) indicam que o escrito e o contido na Tradição são entendidos como duas fontes distintas e materialmente independentes. (SOARES, Afonso M. Ligorio. Tradição. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 983). Para observar o equívoco, basta ler o texto conciliar: “Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto *vel* tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnium iudicio sive ordinário et universal magistério tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.” (*Denzinger-Hünemann* 3011). O uso do *vel*, em português, *ou*, não é conectivo de adição, mas de equivalência indicando alternativa (Cf. MAZZAROTTO, Luiz Fernando et alii. *Nova redação, gramática & literatura: aprenda a elaborar textos claros e objetivos*, p. 344). A palavra *contido*, que antecede a formulação, não aponta a equivalência da Escritura e da Tradição como fontes, mas como depósito. Em resumo, há uma única fonte, que se manifesta em duas instâncias.

<sup>86</sup> Embora se tenha feito este caminho e esta opção para falar da relação entre Escritura e Tradição, lembra Evangelista Vilanova, o Concílio não determina como se dá a relação entre ambas, o que abriu espaço, posteriormente, para a teoria das duas fontes da fé. (Cf. VILANOVA, Evangelista *Historia de la teología cristiana*, p. 541). Por outro lado, lembra Pie-Ninot, há um grande consenso em Trento de que há uma única fonte “de la cual surge la Escritura como única palabra de Dios transmitida por la Tradición eclesial” (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 510). Em outras palavras, o Concílio testemunha que há apenas uma mensagem, a Boa Nova, que pode se exprimir de duas formas: Escritura e Tradição. Esta é a conclusão de Josef Rupert Geiselmann: “Por lo que la fe se refiere, la Sagrada Escritura es materialmente suficiente. Pero esto no significa adhesión al principio de la sola scriptura, pues la Sagrada Escritura, por lo que atañe a su propio canon, depende de la tradición y decisión de la Iglesia. Fue, en efecto, el Concilio de Trento quien fijó definitivamente el canon de la Sagrada Escritura. Y en cuanto a la inteligencia de la misma, ésta necesita en materias de fe y costumbres de la tradición interpretativa de los padres. La tradición ejerce en este caso función de traditio interpretativa. Además, para la interpretación de sus contenidos relativos a la fe y costumbres, la Sagrada Escritura depende del sentido que mantiene y ha mantenido siempre la Iglesia. Así pues, por lo que atañe a la fe, puede sentarse: totum in sacra scriptura et iterum totum in traditione, todo en la Escritura y todo en la tradición. Otra cosa es respecto de los mores et consuetudines de la Iglesia. En este caso la Escritura es insuficiente y necesita ser completada materialmente (en su contenido) por la tradición, que en este caso es traditio constitutiva. Respecto de los mores et consuetudines de la Iglesia se puede concluir: partim in sacra scriptura, partim in sine scripto traditionibus, parte en la Sagrada Escritura, parte en la tradición”. (GEISELMANN, Josef Rupert. *Sagrada Escritura y Tradición: historia y alcance de una controversia*, p. 381).

<sup>87</sup> Embora este parágrafo (*Denzinger-Hünemann* 1507), pertencente ao *Decreto sobre a edição Vulgata da Bíblia e o modo de interpretar*, mencione apenas a Escritura, o parágrafo 1501 permite concluir que se aplica também à Tradição, que está em consonância com a Escritura por advir da mesma fonte.

## b) Fé: Graça e Justificação

No que tange à fé, o Concílio de Trento precisou lidar com uma situação específica: salvaguardar a fé cristã em sua pureza e assegurar a unidade da Igreja frente às questões apresentadas pelos reformadores. Trata-se, portanto, em boa medida, de buscar argumentos que justifiquem a doutrina católica frente às contestações<sup>88</sup> que se levantavam, sobretudo em relação à temática da justificação pela fé e a certeza da graça. Enquanto os Padres conciliares em Trento falavam em renovação interior, Lutero falava na justificação como um ato de Deus que ama e que declara justos os pecadores.<sup>89</sup>

Nesse cenário de opostos, as conclusões de Trento sobre as questões relativas à fé foram apresentadas no decreto sobre a justificação, trazendo consigo a problemática da *justificação pela fé* e da *certeza da graça*.<sup>90</sup> Em linhas gerais, o Concílio de Trento, opondo-se a Lutero, afirmou em suas conclusões que a justificação não é apenas uma declaração de perdão dos pecados, mas uma transformação interior do pecador pela recepção da graça (cf. *Dezinger-Hünemann* 1528). Nessa perspectiva, salvaguardando o livre-arbítrio, o decreto sublinha que o ser humano é responsável perante o amor de Deus manifestado em Jesus Cristo, isto é, ele pode aceitá-lo ou não<sup>91</sup> (cf. *Dezinger-Hünemann* 1522, 1525, 1529, 1541, 1551-1555, 1570, 1572, 1582). Quanto à graça, ela se restringe a uma certeza expectante (cf. *Dezinger-Hünemann* 1532).

No campo católico, durante o Concílio de Trento, também haviam disputas no modo como se haveria de afirmar a compreensão sobre a justificação. Estavam em disputa dois grupos distintos: os tomistas e os escotistas.<sup>92</sup> Os tomistas sustentavam que a certeza da graça só é possível por uma Revelação especial e sem isso é possível apenas sustentar que se ama a Deus com um conhecimento imperfeito, como probabilidade. Por sua vez, os escotistas sustentavam que é possível ter essa certeza com as evidências da boa disposição interior que move o ser humano ao encontro de Deus com firme propósito de

<sup>88</sup> Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, p. 382.

<sup>89</sup> Assim, o pano de fundo da discussão, lembra Juan Alfaro, se polarizava na noção de fé reduzida a “mero asentimiento intelectual, despojándola de su dimensión fiducial y aislándola de la esperanza e de la caridad” e, por consiguiente, “fuera de la visión paulina de la justificación divina como gracia y por eso recibida en la actitud existencial total de la fe”. (ALFARO, Juan. *Esperanza Cristiana e liberación del hombre*, p. 72).

<sup>90</sup> Estes dois elementos, justificação pela fé e certeza da graça, estão mutuamente implicados ao longo do decreto sobre a justificação, em vários parágrafos (cf. *Dezinger-Hünemann*, 1533-1534, 1538, 1540-1542).

<sup>91</sup> Cf. MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*, p. 25-26.

<sup>92</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Esperanza Cristiana e liberación del hombre*, p. 73-74.

amá-lo e servi-lo. Uma discussão baseada em terminologias que, em última análise, não se contradizem, pois uma é a certeza intelectual (tomistas), outra a esperança confiante (escotistas).<sup>93</sup>

Como se disse anteriormente, as afirmações do Concílio de Trento que interpretaram a fé não foram citadas diretamente na DV 5. Todavia, uma leitura atenta e crítica leva à percepção de que há uma estreita sintonia entre os dois textos. É possível perceber as ideias do Concílio de Trento presentes na DV 5 de tal modo que, se os Padres conciliares, quatrocentos anos depois no Concílio Vaticano II, tivessem acrescentado a referência de Trento à DV 5, teriam explicitado ainda mais sua influência e intenção. Para que isso possa ser melhor percebido, segue o quadro abaixo com os dois textos em paralelo:

<b>Decreto sobre a Justificação, Trento (Dezinger-Hünemann 1526)</b>	<b>DV 5, VATICANO II</b>
<os homens> se dispõem para esta justiça [can. 7 e 9] quando estimulados e ajudados pela graça divina,	Para se alcançar tal fé, é preciso contar com a prévia e concomitante ajuda da graça de Deus
concebendo a fé que vem da escuta [cf. Rm 10,17]	A Deus que revela é preciso corresponder com a <i>obediência da fé</i>
[...] se movem livremente em direção a Deus, crendo como verdade o que foi divinamente revelado e prometido (can. 12 e 14).	o homem de modo pleno e aberto entrega-se a Deus oferecendo ‘a Deus revelador plena submissão de inteligência e vontade’ e voluntariamente assentindo a revelação dada por Ele.

Ainda que os dois textos se aproximem, é importante ter presente que o clima apologético estabelecido no Concílio de Trento, propondo defender a doutrina católica dos erros que se difundiam, era distinto do contexto do Vaticano II, onde se pretendeu estabelecer um diálogo com a humanidade. O contexto de Trento levou os Padres

<sup>93</sup> “El cristiano no tiene la certeza intelectual infalible de la fe acerca del propio estado de gracia, pero sí la certeza propia de la esperanza y confianza firme en el amor de Dios para con él”. (ALFARO, Juan. *Esperanza Cristiana e liberación del hombre*, p. 75).

conciliares a restringir sua interpretação da fé como adesão intelectual<sup>94</sup>, sem, todavia, prescindir da graça que estimula e dispõe o ser humano à conversão. É uma adesão que deve dispor o ser humano à renovação interior.

Este é um elemento que precisa ser considerado: a justificação associada à renovação interior indica que ela, como ação de Deus, implica igualmente em uma perspectiva antropológica de abertura a uma mudança real e radical do ser humano (cf. *Dezinger-Hünemann* 1528, 1531, 1545-1550). Uma mudança que vai dos atos de fé na esperança até a adesão radical a Cristo pela caridade.<sup>95</sup> Assim, contrapondo-se ao movimento protestante, o decreto da justificação assume a postura de que a graça é fundamental, porém não dispensa a cooperação do ser humano. E isto com o entendimento de que ela não apenas opera na justificação de modo forense, mas promove uma renovação interior (cf. *Dezinger-Hünemann* 1525).

Ao tratar da cooperação humana à graça que justifica o ser humano, os Padres conciliares afirmam: “confessamos que a graça de Deus se antecipa a nós” (*Dezinger-Hünemann* 1525). Desse modo, sublinham a gratuidade do amor e do perdão de Deus bem como da resposta humana à transformação interior. Nesse sentido, exclui-se toda possibilidade de meritocracia, seja do chamado à conversão, de sua efetiva justificação e renovação interior.<sup>96</sup> Portanto, as verdades às quais se adere num ato de fé não são apenas decretos, mas promessas que pedem ao crente um ato de confiança e esperança.<sup>97</sup> O assentimento, com o auxílio da graça, é a uma promessa que projeta o ser humano para seu futuro escatológico. Futuro que, por graça, se antecipa santificando e renovando o ser humano, tornando-o amigo de Deus e herdeiro da vida eterna (cf. *Dezinger-Hünemann* 1528).

Como se pode observar, é um processo que o pecador não pode começar por si mesmo, senão por uma chamada de Deus à sua conversão, afirmando que permanece no ser humano sua capacidade de reconhecer essa chamada e respondê-la.<sup>98</sup> A perspectiva

---

<sup>94</sup> Analisando o significado da fé no Concílio de Trento, Evangelista Vilanova afirma: “La fe no consiste en una iluminación privada, sino en una obediencia a una regla, cuya determinación fue confiada por Cristo a la Iglesia. La fe se adhiere a un ‘dogma’”. (VILANOVA, Evangelista *Historia de la teología cristiana*, p. 543).

<sup>95</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Esperanza Cristiana e liberación del hombre*, p. 82.

<sup>96</sup> “Queda radicalmente excluido todo mérito del hombre, no solamente a la llamada divina a la conversión, sino también al mismo don efectivo del ser-justificado”. (ALFARO, Juan. *Esperanza Cristiana e liberación del hombre*, p. 81).

<sup>97</sup> “Já que ninguém pode, com uma certeza de fé à qual nenhum erro subjaz, saber se obteve a graça de Deus”. (*Dezinger-Hünemann* 1534).

<sup>98</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Esperanza Cristiana e liberación del hombre*, p. 82.

aqui, portanto, não é apenas objetiva, mas também subjetiva, uma vez que implica em uma adesão ativa enquanto disposição ao dom da justificação. Um diálogo que se desenha entre a chamada à conversão e a resposta humana.<sup>99</sup> Nele a comunicação passa a ser entrega recíproca de dois sujeitos de ordens distintas: um infinito e um outro finito.<sup>100</sup>

Assim, o Concílio de Trento vai assumindo em suas linhas contornos relacionais uma vez que, ao admitir que a justificação pode ser aumentada (cf. *Dezinger-Hünemann* 1535, 1574), admite igualmente a necessidade de uma relação constante com o Salvador. Um aumento, diga-se, não quantitativo, mas qualitativo, possibilitado pela abertura humana. Em outras palavras, uma ascensão possível pela graça e auxílio do Espírito Santo, que aperfeiçoa constantemente a compreensão do ser humano acerca da Revelação.<sup>101</sup>

Essa dinâmica relacional aproxima-se da perspectiva paulina da justificação como gratuidade, confiança e abandono de si a Deus.<sup>102</sup> No aprofundamento dessa compreensão, está o entendimento de que a justificação, como fora dito anteriormente, não é apenas um ato de Deus para com o ser humano, mas pressupõe sua resposta, inserindo-o numa dinâmica de renovação.<sup>103</sup> Portanto, não se trata da justificação na fé como se fosse um objeto, mas como uma realidade antecedente ao próprio ser humano

---

<sup>99</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Esperanza Cristiana e liberación del hombre*, p. 83.

<sup>100</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Cristología y antropología*, p. 227-344.

<sup>101</sup> Essa questão será aprofundada sob a proposição da *Dei Verbum* 5 na próxima seção.

<sup>102</sup> Mesmo assim, como lembra Juan Alfaro, o Concílio não aprofundou em suas conclusões a relação entre justificação como fé e como graça. Comentando essa lacuna, Juan Alfaro alerta seu leitor: “Se podría pensar que Trento explica completamente la relación ente la justificación como gracia precisamente en cuanto es justificación por la fe, porque enseña que la fe es el comienzo de todo lo proceso que dispone a la justificación y supone evidentemente que la misma fe es gracia. Esta explicación, conocida ya en la teología pretridentina y propuesta en el mismo Concilio [...] salva plenamente la gratuidad de la justificación; más aún, es conforme al pensamiento de san Pablo, según el cual la misma fe justificante es don de Dios por el Espíritu [...] Pero san Pablo no se limita a afirmar que la fe misma es gracia, sino que ve la índole propia de la fe en la actitud del hombre que renuncia a apoyarse en sí mismo, para apoyarse solamente en el amor de Dios: éste es el sentido profundo de su doctrina sobre la función propia de la fe en la justificación y sobre la relación entre la justificación como gracia y la justificación por la fe.” (ALFARO, Juan. *Esperanza Cristiana e liberación del hombre*, p. 85). É justamente essa lacuna entre a dimensão intelectual e fiducial, conclui Alfaro, que impediu os Padres conciliares de compreender a justificação como graça segundo Paulo, como propunha Lutero. Para Paulo, a fé enquanto confissão e obediência é um ato de confiança em Deus. Não é apenas uma atitude intelectual de quem assente a verdade revelada de que Deus justifica o ser humano em Cristo, como compreende o Concílio, mas existencial de quem reconhece em Deus aquele que o justifica e salva em Cristo. Trata-se, pois, da “actitud del hombre que no vive de la seguridad en sí mismo o en su cumplimiento de la ley, sino únicamente de la confianza en el amor de Dios”. (ALFARO, Juan. *Esperanza Cristiana e liberación del hombre*, p. 87).

<sup>103</sup> Um fato histórico dessa compreensão é a Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação entre a Igreja Católica e a Federação Luterana Mundial assinada em 31 de Outubro de 1999. (Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/documents/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_3110199\\_9\\_cath-luth-joint-declaration\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_3110199_9_cath-luth-joint-declaration_po.html)).

que, ao perceber, já está envolvido no mistério de Deus, que o chama à amizade consigo. Diz-se, pois, que o ato de fé está acompanhado desde a preparação pela esperança e pela caridade.<sup>104</sup>

A consideração sobre a necessidade da esperança e da caridade impedem o acesso a uma certeza intelectual, uma vez que o Concílio de Trento compreende a justificação não como um objeto de posse, mas como um processo de renovação interior, um devir do ser humano à visão de Deus. Do referido Concílio advém este ensinamento: “cada um refletindo sobre si mesmo e sua própria fraqueza e desordem pode recear e temer quanto a seu estado de graça [...] ninguém pode, com uma certeza de fé à qual nenhum erro subjaz, saber se obteve a graça de Deus” (*Dezinger-Hünermann* 1534). Como se pode observar, duas perspectivas distintas: a confiança intelectual e a confiança fiducial, manifestando uma possível conciliação na disputa entre tomistas e escotistas, mencionada anteriormente.

Essa perspectiva assumida no Concílio de Trento acerca da impossibilidade da certeza intelectual insere o ser humano na dinâmica da esperança e coloca sobre este a responsabilidade. De fato, o devir humano não permite antever na própria existência seu desfecho, senão em esperança. Nesse movimento existencial, o sujeito justificado segue chagado pela concupiscência e pode sucumbir em seu caminho de renovação interior. Por isso, ao falar sobre o dom da perseverança, o Concílio advertiu que ninguém, ainda que deva ter firme esperança acerca da salvação, deve imaginar já tê-la obtido com certeza absoluta.<sup>105</sup>

Se a fé, embora comporte uma adesão intelectual, não pode trazer consigo a certeza absoluta da justificação, ela só pode ser um ato de esperança como disposição necessária para a justificação que desperta no ser humano a confiança e o amor em Deus (cf. *Dezinger-Hünermann* 1526, 1541). Em outras palavras, o cristão tem sua confiança em Cristo e não em si mesmo. Uma certeza fiducial, própria da teologia medieval, que está em consonância com a teologia paulina do abandono confiante ao amor misericordioso de Deus, dado pelo dom do Espírito Santo, derramado no coração dos

---

<sup>104</sup> “Pois a fé, se a ela não se acrescentam a esperança e a caridade, não une perfeitamente a Cristo nem produz um membro vivo do seu corpo.” (*Dezinger-Hünermann* 1531).

<sup>105</sup> “Ninguém, quanto a este dom [perseverança], imagine alguma coisa com absoluta certeza, embora todos devam nutrir e guardar firmíssima esperança no auxílio de Deus [...] Sabendo que foram regenerados na esperança da glória [1Pd 1,3], mas não ainda na glória, devem temer pela batalha que ainda resta contra a carne, contra o mundo, contra o diabo, da qual não podem sair como vencedores, sem a graça de Deus”. (*Dezinger-Hünermann* 1541).

crentes.<sup>106</sup> Tal perspectiva indica que a adesão às verdades da Boa Nova não é reduzida a um ato intelectual, mas também comporta uma dimensão afetiva.<sup>107</sup>

Ainda que o Concílio de Trento tenha dado margem para uma dimensão personalista da fé, que irá ganhar fôlego nos séculos seguintes, ela deve ser compreendida sempre sob a tutela do *Magistério* em oposição à expressão de liberdade do crente inaugurada pelos reformadores.<sup>108</sup> Dessa perspectiva decorre o que no período pós-conciliar foi ganhando cada vez mais força: a fé como expressão da ortodoxia.<sup>109</sup> Com essa prática, acentuou-se cada vez mais o papel da Igreja como fundamental para assegurar a validade do ato de fé, que vai recebendo acentos jurídicos.

Essas tendências, embora presentes, nunca foram oficialmente assumidas pela Igreja, o que levaria a um paternalismo despersonalizante, podendo chegar a assumir o lugar da consciência dos fiéis.<sup>110</sup> Essa tendência de colocar uma esperança de contenção por meio da disciplina e da infalibilidade do Magistério é tão marcante que será retomada no século XIX pelo Concílio Vaticano I, como se verá a seguir.

### 1.1.3 Em continuidade com o Concílio Vaticano I

Em um contexto diverso de Trento, situa-se a Igreja no século XIX. Nesse período, o cenário não tem como prioridade as questões protestantes, mas o iluminismo e seus desdobramentos em curso. O Concílio Vaticano I tem, diante de si, o desafio de responder às suspeitas à fé cristã levantadas pelo racionalismo, pelo materialismo e pelo

---

<sup>106</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Esperanza Cristiana e liberación del hombre*, p. 96.

<sup>107</sup> Segundo Tomás, “a apreensão da razão precede ao afeto do amor. Por onde, assim como a razão inquire, assim o afeto do amor penetra o ser amado.” (ST. I/II, q. 28, a. 2, s.c. 2). Em uma perspectiva global, pode-se dizer que o *intellectus fides* e o *intellectus amoris* são indissociáveis. Relação que será aprofundada na terceira seção dessa pesquisa.

<sup>108</sup> Uma tutela que permitiu espaço para se dizer que, mais do que o conteúdo da fé, era preciso conservar a adesão à Igreja ainda que não se compreendesse sua doutrina. Segundo Evangelista Vilanova, ao “introducir el testimonio de la Iglesia en el mismo interior del acto de fe, como si el *Magisterio* dogmático entrase en categoría de motivo formal en la adhesión del creyente [...] la Iglesia no era únicamente la depositaria cualificada de la revelación, sino que se convertía en el motivo del asentimiento de fe. A partir de ese momento parecía como si el creyente pudiera desinteresarse del contenido de su fe, mientras conservase su adhesión a la iglesia [...] una fe *implícita*, como se decía, bastaba para vivir como Cristiano, aunque se ignorase la encarnación de Cristo o la existencia del Verbo en Dios”. (VILANOVA, Evangelista *Historia de la teología cristiana*, p. 543).

<sup>109</sup> Cf. VILANOVA, Evangelista *Historia de la teología cristiana*, p. 544.

<sup>110</sup> Essa tendência segundo Vilanova, leva-o ao seguinte diagnóstico: “Ello no quiere decir que toda esa patología no hubiera pasado por virtud, que no se hubiera sacralizado y que, por tanto, los cristianos hubieran tenido miedo de pecar contra la sumisión y la obediencia a la autoridad eclesial, si se trataba de escaparse de estos comportamientos”. (VILANOVA, Evangelista *Historia de la teología cristiana*, p. 545).



panteísmo.<sup>111</sup> Em resumo, a Igreja estava colocada diante do desafio antropocêntrico pautado no anseio de liberdade como autonomia autossuficiente, que colocava em questão a Revelação divina acusando-a de cercear a liberdade humana por meio da autoridade eclesial.

Esse cenário assinala a diferença fundamental entre Trento e Vaticano I quanto à questão da fé no interior da Tradição. Enquanto em Trento o movimento estava centrado na relação entre a fé e a justificação, o Vaticano I focou suas reflexões na relação da fé com a razão.<sup>112</sup> Fazia-se necessário, pois, sustentar a veracidade da Revelação e a importância da fé numa sociedade que cada vez mais se colocava de modo reativo frente à Igreja.<sup>113</sup> Uma relação de independência, como lembra Pie-Ninot, polarizada em dois núcleos<sup>114</sup>: a tomada de consciência no uso da razão centrada no sujeito, e o anseio pela emancipação da razão frente à Revelação, vista como imposta e sem sentido antropológico.<sup>115</sup>

O próêmio da *Dei Filius* é fundamental para compreender a intenção do documento em questão. Nele, apresentam-se os erros cometidos pela sociedade do período Tridentino ao Vaticano I, em três etapas progressivas.<sup>116</sup> A primeira etapa, apoiando-se em Trento, afirma que a raiz dos erros e a multiplicação de várias seitas é resultado da rejeição às afirmações do Magistério da Igreja e a divisão dos cristãos, levando muitos a arrefecerem na fé. Além disso, aponta como causa de muitos erros o fato de se ter desconsiderado a veracidade da Escritura, vendo-a como um livro mítico.<sup>117</sup>

<sup>111</sup> Diante do racionalismo, foi preciso encontrar respostas à relação entre a luz natural da razão e a verdade revelada; perante o materialismo, reafirmar a submissão ao Deus criador de todas as coisas; e, em face ao panteísmo, reafirmar a distinção entre Deus e sua obra. Cf. BESEN, José. Artulino. *História da Igreja: da idade apostólica aos nossos tempos*, p. 229-230. GRECO, Carlo. *La rivelazione: fenomenologia, dottrina e credibilità*, p. 202. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: 'dar razón de la esperanza' (1Pe 3,15)*, p. 230.

<sup>112</sup> Cf. FISICHELLA, Rino. *La Rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, p. 169.

<sup>113</sup> “Com la modernità che si opera una frattura com la tradizione precedente rappresentata dalla visione Cristiana dela vita, frattura simbolicamente expressa nella concezione dell’Iluminismo che costituisce un modo di vedere e una forma di vita di cui l’uomo `interprete e responsabile”. (DOTOLO, Carmelo. *La rivelazione Cristiana: parola evento mistero*, p. 82).

<sup>114</sup> Esses dois núcleos, lembra Pie-Ninot, possuem uma dupla intenção. Segundo ele, “una crítica ideológica, ya que quiere desenmascarar el carácter de la revelación como factor de legitimación y como el fundamento que permite ‘demostrar’ el aspecto vinculante de ciertas doctrinas o pretensiones, y, a su vez, se trata de una crítica epistemológica, ya que rechaza una revelación entendida como fundamento que permite conocer una verdad y realidad que trascienden la razón”. (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: 'dar razón de la esperanza' (1Pe 3,15)*, p. 230).

<sup>115</sup> Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: 'dar razón de la esperanza' (1Pe 3,15)*, p. 230.

<sup>116</sup> Cf. SESBOÛÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*, p. 220.

<sup>117</sup> “Certamente nessuno ignora che le eresie, già condannate dai Padri del Concilio Tridentino, si divisero in varie sette in conseguenza del rigetto che si faceva del divino magistero della Chiesa e con il lasciare in balia del giudizio di ciascuno le verità relative alla religione; e queste sette, discordando tra loro e

Uma segunda etapa se dá no embate com o racionalismo e o naturalismo, travada em torno da concepção do cristianismo como instituição sobrenatural.<sup>118</sup> Segundo os Padres conciliares, racionalistas e naturalistas pretendiam banir a verdade revelada por Cristo das mentes humanas e de seus costumes. E isso com a pretensão de instaurar um reino da razão e da natureza.<sup>119</sup> A terceira etapa se consolida no abandono da religião e do culto ao Deus cristão, com o surgimento do panteísmo, materialismo e ateísmo, destruindo, assim, os fundamentos essenciais da sociedade humana. Fundamentos que, segundo os Padres conciliares estão na submissão da razão à verdade incriada.<sup>120</sup>

Diante dessas três etapas, o próêmio da *Dei Filius* manifesta a percepção do Concílio Vaticano I ao afirmar que as filosofias modernas e as ciências atingem e arrefecem a sensibilidade católica. Uma perspectiva que, no entendimento dos Padres conciliares, leva a confusão entre natureza e graça, ciência humana e fé, comprometendo até mesmo o sentido dos dogmas e, com isso, a integridade da fé.<sup>121</sup> Observa-se, com esse prólogo, um ambiente dicotômico entre a Igreja e a sociedade moderna, que terá seu ápice com a *Humani Generis* (cf. *Dezinger-Hünemann* 3895-3899).

### a) Revelação: um evento sobrenatural

O Concílio Vaticano I tornou-se o primeiro Concílio a tratar explicitamente a temática da Revelação como tal, uma vez que os concílios anteriores haviam tratado deste

---

combattendosi, fecero venir meno in molti ogni fede in Cristo. Così le stesse Sacre Scritture, che prima erano proclamate come la sola fonte della verità e il codice unico della dottrina cristiana, finirono coll'essere ritenute non più libri divini, fino ad essere annoverate fra i racconti mitici". (CONCÍLIO VATICANO I. *Dei Filius*. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html>. Acesso em: 10/05/2018).

<sup>118</sup> Segundo Sesboüé, esse embate é o centro da *Dei Filius*, que pretendeu reafirmar a “autoridade eclesial e o conteúdo sobrenatural do cristianismo”. (SESBOÜÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*, p. 220).

<sup>119</sup> “Allora nacque e si diffuse ampiamente quella dottrina del razionalismo, o naturalismo, che combattendo in tutto la religione cristiana appunto perché di istituzione soprannaturale, con ogni sforzo si adoperava di ottenere che, bandito il Cristo (il solo Signore e Salvatore nostro) sia dalla mente degli uomini, sia dalla vita e dai costumi dei popoli, si potesse instaurare il regno – come dicono – della pura ragione e della natura”. (CONCÍLIO VATICANO I. *Dei Filius*. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html>. Acesso em: 10/05/2018).

<sup>120</sup> Cf. SESBOÜÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*, p. 220.

<sup>121</sup> “Imperversando poi dovunque questa empietà, accadde miserabilmente che molti, pure figli della Chiesa cattolica, si smarrirono dalla via della vera pietà, ed oscurandosi in loro a poco a poco le verità, si attenuò anche il sentire cattolico. Trasportati da queste instabili e speciose dottrine, confondendo malamente la natura con la grazia, la scienza umana con la fede divina, arrivano a corrompere il senso genuino dei dogmi professati dalla Santa Madre Chiesa e mettono in pericolo l'integrità e la sincerità della fede”. (CONCÍLIO VATICANO I. *Dei Filius*. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html>. Acesso em: 10/05/2018).

tema nas profissões de fé ou nas formulações dogmáticas.<sup>122</sup> Nele, a palavra *Evangelho* (com o sentido usado em Trento) é substituída por *Revelação sobrenatural*.<sup>123</sup> Ainda que reafirme o sentido de Evangelho usado por Trento, o emprego do termo Revelação indica uma evolução: o tema passa a ser tratado de forma explícita com a intenção de apresentar qual a fonte da doutrina e da verdade da fé.<sup>124</sup>

Com essa evolução, o Vaticano I, além de evidenciar a fonte de onde procede a doutrina sagrada, isto é, da Revelação, reconhece que ela é também o conteúdo desta mesma doutrina. Assim, a Revelação se torna o próprio conteúdo doutrinal no Concílio.<sup>125</sup> Uma doutrina cujo desenvolvimento é marcado pelos modelos medievais, nos quais, segundo Pie-Ninot, a comunicação sobrenatural é marcada quase que exclusivamente pela apresentação de decretos e proposições conceituais.<sup>126</sup>

Afirmado que Deus pode ser conhecido pela luz natural da razão, embora tenha se revelado pela via sobrenatural (cf. *Dezinger-Hünemann* 3004), o Concílio posiciona-se diante do racionalismo, do naturalismo e do panteísmo, apresentando os elementos da transcendência e da liberdade de Deus.<sup>127</sup> Segundo Bernard Sesboüé, um enfrentamento que se dá em “seu próprio campo [do racionalismo], pelo claro reconhecimento do valor da razão como ‘poder ativo’ – e não como mero ‘poder passivo’, conforme o tradicionalismo – mas aberto à alteridade do Criador”.<sup>128</sup>

Desse modo, tem-se reconhecido a possibilidade de um conhecimento natural de Deus,<sup>129</sup> segundo os critérios estabelecidos pelo Magistério, que apontam uma via de

<sup>122</sup> Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 247.

<sup>123</sup> Por Revelação sobrenatural, o Concílio entende, segundo Pie-Ninot, “o conjunto de misterios contenidos en la palabra e Dios escrita y transmitida, propuestos por el Magisterio de la Iglesia.” (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 248).

<sup>124</sup> Embora, como lembra Pie-Ninot, o significado permaneça o mesmo, fundamentado nas tradições eclesiais medievais, eles querem expressar “la fuente de donde procede la doctrina sagrada, la verdad de la fe y no es una doctrina propiamente dicha”. (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 247).

<sup>125</sup> Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 248.

<sup>126</sup> “Se comprende casi exclusivamente como comunicación de una doctrina sobrenatural y el proceso de la revelación viene explicado como manifestación divina de proposiciones conceptuales”. (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 244).

<sup>127</sup> Cf. SESBOÜÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*, p. 225. Segundo Carlo Greco, os Padres conciliares tinham como ponto de partida a compreensão de que “L’uomo deve possedere in linea di principio la capacità radicale di conoscere Dio, contrariamente a quanto sosteneva l’agnosticismo (Kant), che dichiarava la ragione umana incapace di una conoscenza certa di Dio”. (GRECO, Carlo. *La rivelazione: fenomenologia, dottrina e credibilità*, p. 203).

<sup>128</sup> SESBOÜÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*, p. 230.

<sup>129</sup> “Questa possibilità viene logicamente distinta dalla rivelazione soprannaturale: essa precede logicamente, non necessariamente in senso cronológico, la rivelazione soprannaturale”. (GRECO, Carlo. *La rivelazione: fenomenologia, dottrina e credibilità*, p. 204). Segundo Sesboüé, ainda que o Concílio realce “a transcendência de Deus e a sua superioridade e diferença em relação às criaturas, não deixa de,

diálogo com a sociedade. Um argumento estabelecido com o intuito de fazer compreender que ambas veem-se inclinadas a encontrar Deus por força de sua consciência.<sup>130</sup> O concílio Vaticano I não deixa de afirmar a necessidade de uma Revelação sobrenatural. Com tal afirmação, sublinha a razão natural como dependente da Revelação divina – advinda de um legislador supremo e digno de culto – e reafirma o que havia diagnosticado no prólogo a respeito do risco de ruína da sociedade por negar as obrigações da natureza racional à Verdade incriada. Com isso, o Concílio posiciona-se com reserva perante a argumentação racionalista e historicista.<sup>131</sup>

Embora tenham sido dados passos significativos no aprofundamento da compreensão da Revelação, ainda restam elementos a serem esclarecidos. Entre eles, a relação entre o natural e o sobrenatural, duas vias (ascendente e descendente) distintas<sup>132</sup> que Deus escolheu para se tornar acessível aos homens e mulheres.<sup>133</sup> Uma acessibilidade não sobreposta, que leva ao conhecimento de Deus e de sua vontade, à qual o ser humano é chamado a aderir.<sup>134</sup> Duas vias não entendidas como modelo matemático de soma, mas como vias distintas de comunicação acessível a todo o gênero humano.<sup>135</sup>

Os elementos supracitados indicam a necessidade de superar um desenvolvimento teológico que, com o intuito de salvaguardar a gratuidade e a alteridade de Deus em um contexto racionalista e panteísta, foi excessivamente extrínsecista.<sup>136</sup> Superá-lo mostra-se como um caminho para chegar ao aprofundamento do significado de um envolvimento interpessoal do Criador com sua criatura. A gratuidade da Revelação sobrenatural, portanto, está assentada na bondade de Deus, cujo conhecimento supera todo

---

simultânea e equilibradamente, lembrar contra o deísmo, a presença ‘forte e suave’ do Criador e Senhor no mundo criado e a abertura dele para a sua ação”. (SESBOÛÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação* (séculos XVIII-XX), p. 227).

<sup>130</sup> Cf. SESBOÛÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação* (séculos XVIII-XX), p. 230.

<sup>131</sup> Cf. DOTOLO, Carmelo. *La rivelazione Cristiana: parola evento mistero*, p. 92.

<sup>132</sup> “La teologia preciserà in seguito: la rivelazione soprannaturale viene distinta qui da una rivelazione naturale, anche se per quest’ultima si parla piuttosto di una conscenza che diventa rivelazione e non esplicitamente di una rivelazione”. (GRECO, Carlo. *La rivelazione: fenomenologia, dottrina e credibilità*, p. 203).

<sup>133</sup> Cf. THEOBALD, Christoph. *A Revelação*, p. 45.

<sup>134</sup> Christoph Theobald propõe uma diferença entre o modo de compreender a Revelação que corre o risco de, na busca de uma cisão precisa, ser injusto com o Espírito do texto conciliar. Para ele, a Revelação no Vaticano I é instrução, e no Vaticano II comunicação. Em ambos se fala em autocomunicação e manifestação da vontade divina, que espera a adesão do ser humano. Em Deus, é possível separar o ser e o querer? Não estão autoimplicadas? É possível falar em ênfases distintas, mas não em modelos distintos. (Cf. THEOBALD, Christoph. *A Revelação*, p. 44-49).

<sup>135</sup> Cf. SESBOÛÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação* (séculos XVIII-XX), p. 232.

<sup>136</sup> “Una concepción más bien autoritaria y literalita de la revelación y, hacía más necesaria la aportación del milagro como prueba de la revelación”. (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 249).

entendimento (cf. *Dezinger-Hünermann* 3005). Trata-se de uma Revelação que conduz o ser humano à plena realização de si, afirmando o pressuposto teísta e a submissão da razão natural à Revelação sobrenatural.

São lacunas que vão se encontrar, anos depois, com a crise modernista e com a advertência aos teólogos que procuravam uma nova compreensão<sup>137</sup> para tal. Aspectos da teologia que serão retomados no Vaticano II, inclusive na *DV* 5, em que a fé, enquanto resposta à Revelação, será apresentada a partir do Vaticano I, porém buscando equilibrar os aspectos objetivos e subjetivos no ato de fé.<sup>138</sup> Lacunas que se procurará preencher com perspectiva personalistas.

## **b) Fé: submissão à Revelação**

Em relação à doutrina da fé, o Vaticano I estava diante do desafio de assegurar argumentativamente que não se trata de uma descoberta filosófica a ser melhorada, mas um depósito divino a ser guardado pela esposa de Cristo, a Igreja (cf. *Dezinger-Hünermann* 3020). Perante os desafios que se impunham, não bastava mais ao cristianismo explicitar alguns pontos doutrinários ou publicar decretos, mas justificar sua própria identidade e relevância. As tentativas de explicitar a Revelação sobrenatural ao lado da luz da razão e justificar que a fé e a razão não são concorrentes foram os elementos fundamentais do discurso conciliar (cf. *Dezinger-Hünermann* 3019).

No tocante à fé, o Concílio Vaticano I inicia expondo sua estrutura em relação à razão natural. Apresenta a distinção entre ambas e a posição da Igreja quanto ao ato de fé, que é visto como superior à razão, sem que isso signifique um descompasso.<sup>139</sup> Retomando as ideias centrais do decreto de Trento sobre a justificação, o Vaticano I reafirma, contra o racionalismo, a dependência do homem diante de Deus Criador e

<sup>137</sup> Na encíclica *Humani Generis* de 12 de Agosto de 1950, o Papa Pio XII advertia os teólogos sobre o desenvolvimento e as novidades propostas à teologia.

<sup>138</sup> Os novos elementos da teologia que serão promulgados no Concílio Vaticano II, podem ser localizados algumas décadas antes em movimentos de renovação, sobretudo na *nouvellè theologie*. Segundo Pie-Ninot, esses movimentos de renovação, quanto à compreensão da Revelação, podem ser sintetizados, sobretudo, em três aspectos: a aproximação dos conceitos antropológicos à Revelação, a compreensão dialética da Revelação, e a ampliação e o aprofundamento dos estudos bíblicos. (Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: 'dar razón de la esperanza'* (1Pe 3,15), p. 231).

<sup>139</sup> “O constante sentir da Igreja Católica tem também sustentado e sustenta que há duas ordens de conhecimento, distintas não só pelo princípio, mas também pelo objeto; pelo princípio, visto que numa conhecemos pela razão natural e na outra, pela fé divina; e pelo objeto, porque além daquilo que a razão natural pode atingir, são propostos para crermos mistérios escondidos em Deus, que não podemos conhecer sem a divina Revelação.” (*Denzinger-Hünermann* 3015).

Senhor. Sustenta, diante de um contexto cada vez mais positivista e historicista, a existência de uma Verdade incriada, a quem o ser humano deve prestar, pela fé, adesão de seu intelecto e vontade (cf. *Dezinger-Hünermann* 3008).

Contra o naturalismo, o Vaticano I declara que a dependência do ser humano a Deus é ontológica, portanto, reconhecê-lo é uma obrigação (cf. *Dezinger-Hünermann* 3008). A ênfase nessa submissão total e universal que caracteriza a fé é, como indica Sesboué, “obediência (*obsequium*) ou submissão da inteligência e da vontade a Deus, infinito em inteligência, em vontade e em todas as perfeições”.<sup>140</sup> Diferente do que se encontrará na DV 5, a obediência da fé não é resultado de uma escuta responsável, mas, segundo o Vaticano I, dá-se pela submissão da razão criada (cf. *Dezinger-Hünermann* 3016), que orienta a pessoa humana a um fim sobrenatural. Diz:

deve-se, pois, crer com fé divina e católica tudo o que está contido na palavra de Deus escrita ou transmitida, e que pela Igreja, quer em declaração solene, quer pelo *Magistério* ordinário e universal, nos é proposto a ser crido como revelado por Deus (*Dezinger-Hünermann* 3011).

Esse número conciliar, segundo Sesboué, foi proposto pelo bispo ultramontano<sup>141</sup> Senestrey, de Retensburg, com a intenção de atacar Döllinger<sup>142</sup>, que negara a doutrina proposta por Pio IX, em 1863<sup>143</sup>, sobre o Magistério ordinário e universal. Tal doutrina, naquele Concílio, foi elevada a dogma da infalibilidade papal com a Constituição *Pastor Aeternus*. Nele, como observa Roger Aubert<sup>144</sup>, reafirma-se o conteúdo de Trento sobre a Revelação escrita e oral, a ser crida com fé divina e católica, isto é, o que está contido na Palavra de Deus e o que fora divinamente revelado.

<sup>140</sup> SESBOÛÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*, p. 239.

<sup>141</sup> Movimento fundado por “F. de Lamennais, que via na estreita ligação a um papado forte o melhor caminho para libertar a Igreja do Estado e da tutela do Estado. Precisamente para muitos católicos fiéis à Igreja e engajados nos países que sofriam forte dependência da Igreja do Estado o ultramontanismo oferecia uma perspectiva especialmente libertadora, aberta para a amplidão universal da Igreja, o que fez com que ele se tornasse movimento de massa no catolicismo”. (KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*, p. 318).

<sup>142</sup> Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890). Sacerdote e teólogo alemão que negou o dogma da infalibilidade papal e, por consequência, foi excomungado em 1871. Suas iniciativas foram fundamentais para o surgimento da Igreja vetero católica, que conta com a presença de comunidades também no Brasil.

<sup>143</sup> Cf. SESBOÛÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*, p. 245.

<sup>144</sup> Cf. AUBERT, Roger. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses recentes*, p. 190.

Por outro lado, tendo presente a ascensão da ciência positiva e do racionalismo iluminista, o Concílio Vaticano I propõe a compreensão de que a fé também é acompanhada por dados empíricos, ou, como afirma a *Dei Filius*, os argumentos externos da Revelação, isto é, fatos, milagres e profecias (cf. *Dezinger-Hünemann* 3009 e 3034). O Vaticano I assume-os como *preambula fidei*, aproximando-se de uma perspectiva apologética e positivista mais que a uma compreensão hermenêutica de inteligência e fé.<sup>145</sup> Todavia, o referido Concílio insiste ponderadamente que tais dados, embora em conformidade com a razão, não são conclusões suficientemente necessárias (cf. *Dezinger-Hünemann* 3035), mas fazem parte da capacidade racional de verificação de credibilidade. Ao contrário, incorreria no risco de admitir a suficiência da razão.

E para assegurar que isto não levará a suficiência da razão<sup>146</sup>, o Vaticano I afirma, fazendo referência ao Concílio de Orange (cf. *Dezinger-Hünemann* 377) que, embora a adesão da fé não seja um movimento cego da alma, ninguém pode consentir a pregação que leva à salvação sem o auxílio do Espírito Santo (cf. *Dezinger-Hünemann* 3010).<sup>147</sup> Um auxílio que não priva o ser humano da possibilidade de rejeitar o convite de Deus à salvação, uma vez que liberdade de adesão à fé é específica, está na opção por um sentido e se move em conformidade com a razão.<sup>148</sup>

Deste modo, o Concílio defende a possibilidade de uma prova racional sobre a Revelação cristã, mas em cunho de certeza moral, testemunhal. Assim, “resguarda a ‘livre obediência da fé’ [...] contra uma mal-entendida liberdade de consciência, que reconhece apenas o arbítrio da razão, sem o compromisso de crer”.<sup>149</sup> Tal possibilidade pode ser compreendida, portanto, como constitutiva na adesão à fé, na qual a certeza moral é irrenunciável.<sup>150</sup>

---

<sup>145</sup> Cf. SESBOÜÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*, p. 242. Cf. APARÍCIO VALLS, María del Carmen. *La Plenitud del Ser Humano en Cristo: La Revelación en la ‘Gaudium et Spes’*, p. 41.

<sup>146</sup> “Decerto, a razão, iluminada pela fé, quando busca diligente, pia e sobriamente, consegue com a ajuda de Deus, alguma compreensão dos mistérios [...] nunca, porém, se torna capaz de compreendê-los como compreende as verdades que constituem seu objeto próprio [...] os mistérios divinos por sua própria natureza excedem de tal modo a inteligência criada, que, mesmo depois de transmitidos por Revelação e acolhidos pela fé, permanecem ainda encobertos com o véu da mesma fé”. (*Dezinger-Hünemann* 3016)

<sup>147</sup> Essa afirmação será referenciada também pela DV 5 ao afirmar a necessidade deste auxílio para que se possa prestar a obediência da fé. Tais aspectos serão retomados e aprofundados na próxima seção desta pesquisa.

<sup>148</sup> Cf. AUBERT, Roger. *Le problème de l’acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses recentes*, p. 184.

<sup>149</sup> SESBOÜÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*, p. 247.

<sup>150</sup> Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 186-187.

A credibilidade é apresentada pelos Padres conciliares revestida de certeza moral. Como equivalente a algo que é digno de fé, apto e razoável a um comprometimento por parte de outrem - testemunho. Elementos que medeiam a relação entre a Revelação e o sujeito chamado a crer.<sup>151</sup> De um tom defensivo, a credibilidade chegará ao Vaticano II – embora não use diretamente a palavra *credibilidade* – com um cunho sacramental, como se pode observar na DV 2 com a expressão, “gestos e palavras intrinsecamente unidos”. E, por sua vez, a certeza moral ganhará força como opção fundamental<sup>152</sup> ao ato de fé em que o ser humano é chamado a uma entrega livre e total de si, como dirá, posteriormente, a DV 5.

Tendo presente o decreto sobre a justificação em Trento e as dissonâncias com o *sola fides* de Lutero em uma sociedade cada vez mais impulsionada para sua emancipação intelectual, o Vaticano I reafirma que somente com o dom da fé se pode agradar a Deus, tornar-se filho de Deus, ser justificado e conseguir a vida eterna. Mas, para que essa fé seja abraçada com perseverança, necessita-se da Igreja, querida por Deus como guardiã da palavra revelada. Nela, afirma a Constituição, tem-se tudo o que se precisa para a evidente credibilidade da fé cristã<sup>153</sup> (cf. *Dezinger-Hünemann* 3011-3013, 3018).

Buscando, ainda que em uma postura defensiva, um diálogo com a modernidade, os Padres conciliares sublinham que, mesmo estando a fé acima da razão, não pode haver entre elas desarmonia e contradição, pois o Deus que infunde a fé dotou o espírito humano de razão, e ele não pode negar-se ou contradizer-se (cf. *Dezinger-Hünemann* 3017). Fé e razão possuem a mesma origem e por isso se orientam para um mesmo fim, Deus. E é a partir desta relação que o Concílio aponta para a importância dos sinais externos que podem auxiliar e motivar o homem e a mulher ao ato de fé que necessita da graça de Deus (cf. *Dezinger-Hünemann* 3031-3033).

<sup>151</sup> Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: 'dar razón de la esperanza'* (1Pe 3,15), p. 212.

<sup>152</sup> Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: 'dar razón de la esperanza'* (1Pe 3,15), p. 215.

<sup>153</sup> Essa relação chegará ao Vaticano II, diz Aparicio Valls, como se pode observar na DV 2, realçando que o “signo de credibilidad es Cristo. Se pasa de una perspectiva de objeto a una de sujeto, consecuencia de la personalización de la Revelación”. Em seguida, mencionando a *Dei Verbum* 4, diz: “En el número 4 se habla de los signos y milagros, pero siempre en relación con la persona de Cristo y con una visión de globalidad de la obra reveladora de Cristo”. (APARICIO VALLS, María del Carmen. *La plenitud del Ser Humano en Cristo: la revelación en la 'Gaudium et Spes'*, p. 39-40). Todavia, esse aspecto da necessidade da Igreja para a credibilidade da fé não é dispensada no Vaticano II, o que incorreria em um subjetivismo fideísta. Outrossim, é posto em uma relação de dependência, como pode ser observado na UR 3, onde se expõem os elementos eclesiais como meios de salvação provindos de Cristo.



No intento de assegurar seu respaldo em uma sociedade cada vez mais questionadora da autoridade da Igreja sobre a fé, os Padres conciliares insistem em mostrar que não há dissenso entre a fé e a razão, mas uma relação de ajuda mútua. Dizem: “a reta razão demonstra os fundamentos da fé e, iluminada por sua luz, cultiva a ciência das coisas divinas, enquanto a fé livra e guarda a razão dos erros, enriquecendo-a de múltiplos conhecimentos” (*Dezinger-Hünemann* 3019). E movida por essa intenção, assinala que não é contra as artes e as ciências humanas, mas as promove. Assim, estabelecem-se, em linhas gerais, os fundamentos para a teologia fundamental no Vaticano I, que esbarram numa sociedade ávida por sua maioria. Desse modo, acolher essa perspectiva da fé sobre a razão seria submeter-se à Igreja, que, em seu Magistério, discerne e apresenta os elementos a serem cridos.

Os elementos oferecidos para essa relação entre a razão natural e a fé como dom que se dá gratuitamente ao ser humano abrem um horizonte fecundo à teologia que culminará nas reflexões do Vaticano II.<sup>154</sup> Um horizonte que possibilitará o aprofundamento teológico da presença da graça na existência humana. Graça que torna o ser humano constitutivamente capaz de Deus pela razão natural e consciente de sua incapacidade de acessar esse mistério por seus próprios méritos.<sup>155</sup> Uma equação fundamental para a compreensão do primado da graça no ser humano que não é um anexo, mas aspecto irrenunciável de sua constituição espiritual. Assim sendo, tratar-se-á a seguir do modo como essa perspectiva pode se estabelecer.

## 1.2. A REVELAÇÃO COMO REFERÊNCIA PARA O ATO DE FÉ

As considerações iniciais a partir dos referenciais dispostos no proêmio oferecem as condições para se dar os primeiros passos na compreensão de suas ideias em vista do texto em análise nesta pesquisa. Para isso, a primeira questão implica ter presente que a definição de fé na *DV* depende diretamente daquilo que o mesmo documento compreende por Revelação. Nesse sentido, não se pode perscrutá-la sem antes situar-se naquilo que os Padres conciliares no Vaticano II conceberam como Revelação segundo a *DV*. Para verificar essa relevância, basta observar como inicia a *DV* 5: “A Deus que Revela é preciso corresponder com obediência da fé”.

<sup>154</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Cristología y antropología*, p. 289.

<sup>155</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Cristología y antropología*, p. 289.

Desse modo, o conceito de fé é introduzido sem tirar a centralidade da Revelação como indicaram os Padres conciliares na quarta redação da Constituição. Por isso, essa parte da investigação se iniciará buscando responder como a Revelação é apresentada no primeiro capítulo da *DV*, onde se localiza o texto em questão nesta tese. Em seguida, será abordada a referência feita ao Concílio de Orange na *DV* 5<sup>156</sup> (a mesma citação usada na *Dei Filius* do Vaticano I) indicando o *initium fidei* sob a ação da graça e o auxílio do Espírito Santo.

### 1.2.1 A Revelação no primeiro capítulo da *DV*

O primeiro capítulo da *DV* compreende os números de 2 a 6 e tem sua unidade construída em torno do tema da Revelação, fio condutor de toda a Constituição. Nele, o enfoque específico pode ser percebido no título: *De Ipsa Revelatione* (A Revelação em si mesma).<sup>157</sup> Pode-se dizer que, desde as primeiras discussões, viu-se a necessidade de definir o que se compreendia por Revelação antes de falar sobre ela.

Diante disso, foi redigido um capítulo com a intenção de expor os aspectos da Revelação: natureza, sujeito, destinatários, objeto e finalidade e, no seu interior, a afirmação sobre o ato de fé.<sup>158</sup> A seguir, será feita uma apresentação sintética dessa definição percorrendo os parágrafos do primeiro capítulo da *DV*, sem ater-se sobremaneira aos detalhes.<sup>159</sup> A intenção não é um estudo sobre a Revelação divina, mas perceber a direção dada para a compreensão do significado do ato de fé.

---

<sup>156</sup> Para que seja bem visualizado, o parágrafo de Orange, onde se encontra essa afirmação, é: “Cân 7: Se alguém afirma que pela força da natureza se pode pensar como convém ou escolher algum bem atinente à saúde da vida eterna, ou então, que se pode consentir à pregação salutar, isto é, evangélica, sem a iluminação e a inspiração do Espírito Santo, que dá a todos suavidade no consentir e no crer na verdade, <esse tal> é enganado por um espírito de heresia, não compreendendo a voz de Deus, que diz no Evangelho: ‘sem mim nada podeis fazer’ [Jo 15,5]; nem o que diz o Apóstolo: ‘Não que por nós mesmos possamos considerar alguma coisa como se viesse de nós, mas a nossa capacidade vem de Deus’ [2Cor 3,5]”. (*Denzinger-Hünemann* 377) (Em itálico, a mesma citação utilizada pela *Dei Filius* (cf. *Denzinger-Hünemann* 3010) e pela *DV* 5).

<sup>157</sup> Acerca desse primeiro capítulo da *DV*, Luis Alonso Schökel lembra que ele ficou assim definido “desde el esquema tercero, que separó en dos capítulos naturaleza y transmisión de la revelación. El esquema segundo trataba en un amplio proemio. El primer esquema titulaba su primer capítulo *De duplici fonte revelationis*”. (SCHÖKEL, Luis Alonso. *Naturaleza de la Revelación*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum*: sobre la divina revelación, p. 135).

<sup>158</sup> Cf. APARICIO VALLS, Maria del Carmen. *La plenitude del ser humano en Cristo: la Revelación en la ‘Gaudium et Spes’*, p. 24. Cf. SCHÖKEL, Luis Alonso. *Naturaleza de la Revelación*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum*: sobre la divina revelación, p. 136ss.

<sup>159</sup> Nessa sequência o leitor perceberá a ausência da *DV* 5. Fez-se essa opção considerando que seu conteúdo será aprofundado na seção seguinte desta pesquisa, e já foi apresentado em linhas gerais em outras partes dessa primeira seção.

### a) **DV 2: Sobre a natureza e o objeto da Revelação**<sup>160</sup>

Na DV 2, Deus é apresentado como sendo o princípio, a natureza e o objeto mesmo da Revelação, decisão de sua bondade e sabedoria. Nele também é descrita a finalidade da Revelação que Deus faz de Si mesmo e de sua vontade: convidar o ser humano à amizade participando da vida divina. É um fim comunitário. Trata-se de uma Revelação descrita com caracteres personalistas, onde o Totalmente Outro tem a prerrogativa absoluta da iniciativa.<sup>161</sup> Uma Pessoa que se manifesta para relacionar-se gratuitamente como Graça absoluta.<sup>162</sup> Ou seja, antes de manifestar sua vontade, revela-se a Si mesmo.

Toda essa ação divina é descrita no referido número como história da salvação. Uma história marcada por “acontecimentos e palavras intimamente conexos entre si” (DV 2). Ainda que essa história seja marcada por diferentes sinais ao longo do seu desenvolvimento, ela manifesta sua plenitude em Cristo “mediador e plenitude de toda a Revelação” (DV 2). Assim, justifica-se, segundo Latourelle, nesse número do documento, a menção ao texto de Baruc 3,38 (única citação veterotestamentária na DV 2), que personifica a sabedoria mencionada com intenção cristológica para apontar à plenitude da Revelação.<sup>163</sup>

Além de cristocêntrico, esse número tem um caráter trinitário. Nele, como lembra Maria Aparicio Valls, cada pessoa da Trindade tem seu papel no processo de Revelação.<sup>164</sup> Na DV 2, lê-se que Deus, movido por seu amor, “fala aos homens como amigos [...] e com eles se entretém [...] para os convidar à comunhão consigo e nela os

---

<sup>160</sup> Segundo a sinopse dos quatro esquemas da DV, apresentado por Gregorio Ruiz, esse parágrafo ganhou sua configuração a partir do terceiro esquema. O primeiro, rejeitado por completo, falava da Revelação em relação à doutrina no número 19 sem, todavia, especificar o que se entendia exatamente. No terceiro esquema, ele recebe a configuração atual abordando a questão da natureza e do objeto da Revelação. Contudo, será apenas no quarto esquema que ele tomará a posição que se tem hoje, sendo antecedido por um próêmio. (Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 52-53).

<sup>161</sup> “O texto retoma as palavras do Vaticano I, dando-lhe, porém, uma formulação mais personalista. Em vez de dizer *placuit eius sapientiae et bonitati*, diz *placuit Deo, in sua bonitate e sapientia*. E mais, menciona primeiro a bondade de Deus, depois sua sabedoria”. (LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 371).

<sup>162</sup> “El hombre puede solamente esperar y recibirlo como don gratuito en la actitud de la esperanza. El Porvenir absoluto es, pues, Libertad transcendente Personal: *Dios*.” (ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 269).

<sup>163</sup> Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 372. MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 380.

<sup>164</sup> Cf. APARICIO VALLS, María del Carmen. *La plenitud del Ser Humano en Cristo: la revelación en la ‘Gaudium et Spes’*, p. 25.

receber” (DV 2), por meio de Cristo e no Espírito Santo. Este número da DV, além de trinitário desenvolve uma formulação personalista do amor divino, elemento fundamental para se compreender o teor da Revelação e a resposta de fé que é assinalada na DV 5.

Segundo Alonso-Schökel, esse número possui uma unidade mais orgânica do que lógica, permitindo perceber diferentes facetas.<sup>165</sup> Sua organicidade é observável em sua formulação com aspectos trinitários, cristocêntricos e personalistas. Outro detalhe na DV 2 é que ela é construída, ao menos diretamente, apenas com referências bíblicas. Não há menção a algum documento embora suas ideias já estejam, em certa medida, na *Dei Filius* (Dezinger-Hünemann 3005).

Além disso, um outro diferencial com relação à *Dei Filius* é o uso da palavra mistério. Assim como nesse segundo número, as outras menções na DV (15, 17, 24, 26)<sup>166</sup> são sempre no singular, enquanto que na *Dei Filius* (Dezinger-Hünemann 3015-3017) são sempre plural, embora o primeiro cânone sobre a fé e a razão (cf. *Dezinger Hünemann* 3041) use a palavra mistério no singular. As manifestações do mistério não são mistérios concatenados, mas expressão de uma única e mesma realidade, isto é, de um desígnio de salvação que se expressa de modo singular em Cristo.<sup>167</sup> Nele, mediador e plenitude da Revelação (Cf. *Mt* 11,27; *Jo* 1,18; 14,6, *2Cor* 4,4-6; *Ef* 1,3-14; *Col* 1,26-27; *1Tm* 3,16), Deus estabelece uma relação de amizade com o ser humano.

---

<sup>165</sup> Cf. SCHÖKEL, Luis Alonso. *Naturaleza de la Revelación*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 136.

<sup>166</sup> Números que estão em referência a Eucaristia. Esta é também a constatação de Renè Latourelle em: LATOURELLE, Renè. *Teologia da Revelação*, p. 371-372.

<sup>167</sup> Cf. LATOURELLE, Renè. *Teologia da Revelação*, p 372-374.

### b) DV 3: Sobre a preparação da Revelação Evangélica<sup>168</sup>

O terceiro número é uma síntese da história da salvação no Antigo Testamento. Ainda que seu objeto seja o mesmo do anterior, nota-se uma formulação distinta em sua apresentação<sup>169</sup>, que pode ser percebida em três partes.<sup>170</sup>

A primeira apresenta a própria criação como testemunha de Deus e sinal de salvação. Nela, o “universo das criaturas constitui uma primeira presença e uma primeira manifestação de Deus”.<sup>171</sup> Também afirma uma Revelação sobrenatural, note-se, antes de mencionar a questão do pecado. Com essa estrutura, dá possibilidade de pensar que a Revelação (embora como hipótese) não está condicionada *sine qua non* à queda do ser humano ou à revelação natural.

A segunda parte refere-se à dramática história humana marcada pelo pecado. Um drama cuja tensão se dá entre a queda e a esperança de salvação anunciadas no Gênesis como um *protoevangelho*. A DV, nesta altura da redação, sem negar a vocação do povo judeu, sublinha que Deus não foi relapso com a salvação universal da humanidade.<sup>172</sup> Nela se lê que Deus “velou permanentemente pelo gênero humano, a fim de dar a vida eterna a todos aqueles que, pela perseverança na prática do bem, procuram a salvação” (DV 3).

Por fim, uma terceira etapa do número. Ela aponta para os patriarcas e profetas que anunciaram o “Deus vivo e verdadeiro” (DV 3), indicando um chamado não mais geral, como na terceira parte, mas particular, formando um povo destinatário de uma aliança. E aqui se menciona Deus como “Pai providente e justo juiz” (DV 3). Missão

---

<sup>168</sup> Segundo a sinopse dos quatro esquemas da DV, apresentado por Gregorio Ruiz, este parágrafo está latente no parágrafo 18 do primeiro esquema. Reformulado por completo, ele aparece no segundo esquema como parágrafo 2. Será, todavia, do segundo para o terceiro esquema que ele receberá praticamente sua formulação final, já como número 3, recebendo várias referências bíblicas. Contudo, ainda sofrerá pequenos ajustes que no quarto esquema o definirão como é conhecido atualmente. (Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 54-55).

<sup>169</sup> Cf. SCHÖKEL, Luis Alonso. *Naturaleza de la Revelación*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 136.

<sup>170</sup> Segundo Alonso Schökel, seriam quatro etapas. A diferença que sugere é distinguir a chamada universal de salvação da chamada particular. (Cf. SCHÖKEL, Luis Alonso. *Naturaleza de la Revelación*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 136-137). Todavia, aqui, seguir-se-á o modelo de Latourelle, para quem essa chamada, embora distinta, não se constitui duas, mas apenas uma. (Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 378-379).

<sup>171</sup> LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 378.

<sup>172</sup> Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 379. Cf. SCHÖKEL, Luis Alonso. *Naturaleza de la Revelación*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 137.

profética com centralidade cristológica, pois, por meio destes, foi preparado, “ao longo dos séculos, o caminho para o Evangelho” (DV 3). Em conformidade com o número 2, afirma Alonso-Schökel, a história vai sendo apresentada como horizonte da Revelação em cujo espaço e tempo é acolhida, submetendo-se ao desenrolar da história.<sup>173</sup>

Ao lado da dimensão personalista, a historicidade vai dando concretude à concepção de Revelação que não é apresentada com categorias abstratas ou atemporais, mas como um processo no interior da história que culminará no mistério pascal.<sup>174</sup> É na história que se dá a salvação humana, e seus acontecimentos previnem a concepção de Revelação cristã de uma compreensão mitológica<sup>175</sup> sem, todavia, enveredar-se pelo racionalismo ou historicismo (Dezinger-Hünemann 3020).

Na Revelação, as duas histórias, a da salvação e a história humana, entrelaçam-se e formam uma única: a história de Deus com os seres humanos.<sup>176</sup> Destacam-se também aqui as referências bíblicas como única indicação de fundamentação do número, embora subsistam nele traços dos Concílios anteriores (cf. Dezinger-Hünemann 1501, 1521, 1522, 3009).

---

<sup>173</sup> “A revelación sucede en un espacio y tiempo determinados, está sometida a las coordenadas de la historia”. (ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Naturaleza de la Revelación*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 139).

<sup>174</sup> Cf. SCHÖKEL, Luis Alonso. *Naturaleza de la Revelación*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 139.

<sup>175</sup> Se os acontecimentos dão concretude ao mistério revelado, se “puede decir que algunos hechos prueban la realidad de la revelación: es el valor apologético de los hechos [...] Entre los sentidos de un hecho puede estar esa función de testimonio y argumento prestando a otro hecho o a una persona. Valor de referencia y de servicio que de ningún modo empobrece la significación intrínseca del hecho.” (SCHÖKEL, Luis Alonso. *Naturaleza de la Revelación*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 142).

<sup>176</sup> “La fe y su profesión no recaen sobre la historicidad como cualidad abstraída del hecho ‘creo en la historicidad de la salida do Egipto’, sino sobre o hecho y su sentido globalmente [...] La revelación manifiesta y explica la salvación, y es parte de ella; y la salvación como unidad es primariamente un plan que se realiza en el tiempo, su realización es historia salvadora”. (SCHÖKEL, Luis Alonso. *Naturaleza de la Revelación*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución Dei Verbum: sobre la divina revelación*, p. 141. Cf. MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 380. AMBROSIO, Juan. A ‘marca da ressurreição de Jesus na História da Humanidade. *Didaskaia*, p. 276-278).

**c) DV 4: sobre Cristo, Plenitude da Revelação<sup>177</sup>**

Ao apresentar Cristo como centro e plenitude da Revelação, em consonância com o próêmio, a DV 4 o faz retomando as ideias dos números anteriores e apoiando-se em *Hb* 1,1-2, para quem Cristo é o ápice da economia salvífica. Há nele continuidade pela palavra e diferença quanto à época e ao modo.<sup>178</sup> Assim, a DV projeta e condiciona o conjunto da Constituição de forma cristocêntrica. É um número abundantemente marcado por referências bíblicas, que fazem um arco desde a preparação da Revelação evangélica até a consumação da história.

Tal número é cristocêntrico e apologético. Afirma que em Jesus são expostos os segredos de Deus por meio de “palavras e obras, sinais e milagres” (DV 4), sobretudo em sua paixão, morte e ressurreição. No cristocentrismo deste número, Cristo é não apenas o revelador, mas a própria Revelação<sup>179</sup>, a “plena presença e manifestação de Si mesmo” (DV 4). Com a centralidade em Jesus Cristo, a Constituição anuncia que Deus veio fazer-se um com o ser humano.

É preciso, pois, ler a encarnação unida ao mistério pascal para se compreender o fundamento e intenção da Revelação.<sup>180</sup> Sem essa chave cristológica, não somente o número 4, mas todo o documento, corre o risco de ter sua interpretação comprometida negativamente, haja vista que os sinais da Revelação são apresentados de modo personalista em relação intrínseca com Cristo, de quem emanam e para quem se remetem os sinais, segundo Latourelle<sup>181</sup>

---

<sup>177</sup> Seguindo a sinopse dos quatro esquemas da DV, apresentado por Gregorio Ruiz, vê-se que esse parágrafo também amadureceu ao longo do Concílio. Refeito completamente no segundo esquema, ele teve sua primeira redação rejeitada quando sua ideia aparecia no parágrafo 20. Do segundo para o terceiro, aproveitou-se apenas a referência à carta aos Hebreus, que, na terceira redação, tornou-se citação. Naquele esquema, tal trecho compunha o terceiro parágrafo; neste, já ficaria no quarto parágrafo em definitivo prosseguindo para o quarto esquema sem novas alterações. (RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 56-57).

<sup>178</sup> Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 380-381.

<sup>179</sup> Juan Ashton, comentando a *Dei Verbum* 4, menciona a partir da *relatio* introdutória que “cuanto se aplica a Cristo, *revelatio*, tiene sentido activo y pasivo: El es el revelador y lo revelado, el mensajero y el mensaje, el que habla y la palabra.” (ASHTON, Juan. *Cristo mediador y plenitud de la revelación*. p. 167. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 166-193).

<sup>180</sup> “Dios ha salido de su misterio para hacerse uno de nosotros. Por eso la Encarnación, leída a la luz del misterio pascual, es el fundamento e instrumento de la Revelación”. (APARICIO VALLS, María del Carmen. *La plenitud del Ser Humano en Cristo: la revelación en la ‘Gaudium et Spes’*, p. 31).

<sup>181</sup> “La perspectiva personalista del Vaticano II aparece también en el hecho de que el Concilio vincula todas las señales con ese centro personal que es Cristo. Todos los signos emanan de él y remiten a él: no es en realidad más que la irradiación multiforme de su epifanía entre los hombres”. (LATOURELLE, René.

O número mencionado é, além disso, eminentemente trinitário. Aspecto que pode ser observado em seu desenvolvimento, que entrelaça de modo orgânico e totalizante a ação específica de cada uma das Pessoas divinas. É também pneumatológico. Apresenta o Espírito da verdade, enviado como dom da ressurreição, com a missão de aperfeiçoar, completar e confirmar o testemunho da salvação (cf. DV 4). Entenda-se, porém, que esta obra do Espírito não é um acréscimo, mas uma constante atualização do mistério pascal na história da humanidade. Assim devem-se compreender os verbos aperfeiçoar, completar e confirmar. Sem esse entendimento, poder-se-ia compreender a obra de Cristo como insuficiente.

A DV 4 possui também um teor escatológico. Aponta para o fim da história, manifestado em plenitude na encarnação do Verbo. Ela assegura a vigência da nova aliança e sublinha seu caráter definitivo que dá ao crente um horizonte de esperança na “gloriosa manifestação de Nosso Senhor Jesus Cristo” (DV 4), antes da qual não se deve “esperar nenhuma nova manifestação pública” (DV 4) de Deus. Por fim, pode-se dizer que é personalista<sup>182</sup>, pois seu texto tem presente o Eu-tu da relação do Deus triuno com os seres humanos no interior da história, o que dá ao número um caráter de historicidade – uma história que não se debruça sobre si mesma, mas que espera sua consumação na vinda gloriosa de Jesus Cristo.

Diferente dos anteriores, é um número que, além das referências bíblicas, traz uma referência à *Carta a Diogneto*, acentuando o modo do agir de Jesus Cristo, aquele por quem foram criadas todas as coisas.<sup>183</sup> A DV cita-a com a expressão “homem para os homens”.<sup>184</sup> Com ela, é possível chegar ao entendimento de que a intenção dos Padres conciliares fora também acentuar o agir humanado de Deus que Revela a Si-mesmo em plenitude a partir da história humana, como humano. Também essa centralidade pode ser observada em Trento e no Vaticano I (cf. *Dezinger-Hünemann* 1501, 1520, 1522, 1524-1526, 1529-1531, 3006, 3015).

---

*Cristo y la Iglesia*, p. 106). Cf. APARICIO VALLS, María del Carmen. *La plenitud del Ser Humano en Cristo: la revelación en la ‘Gaudium et Spes’*, p. 33.

<sup>182</sup> Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 196-197.

<sup>183</sup> Cf. PADRES APOLOGISTAS. *Carta a Diogneto*, 7,2. p. 24.

<sup>184</sup> Em seu contexto, tal afirmação é assim localizada: “Ao contrário, enviou-o [Jesus Cristo] com clemência e mansidão, como um rei que envia seu filho. Deus o enviou, e o enviou como homem para os homens; enviou-o para nos salvar, para persuadir, e não para violentar, pois em Deus não há violência. Enviou-o para chamar, e não para castigar; enviou-o, finalmente, para amar, e não para julgar.” (PADRES APOLOGISTAS. *Carta a Diogneto*, 7,4-5. p. 25).



**d) DV 6: As verdades reveladas<sup>185</sup>**

Deixando a análise da DV 5 para outro momento, dá-se, aqui, um salto para a DV 6. No conjunto do primeiro capítulo, esse número é particularmente diferente em sua redação e estruturação. Depois de falar, nos números anteriores, da Revelação e da fé, este número, aponta para as verdades reveladas.<sup>186</sup> Até a DV 3, via-se uma insistência em fundamentar o texto com citações bíblicas. No número 4, a despeito de todas as citações bíblicas, aparece uma expressão da carta a Diogneto. A partir do número 5, surgem as referências explícitas ao Magistério.<sup>187</sup>

No número 6, tem-se referências a dois números do Vaticano I que compõem praticamente todo o texto da DV 6 (cf *Dezinger-Hünemann* 3004-3005). Quando não cita a *Dei Filius*, reporta-se aos números anteriores da própria DV. Trata, pois, a DV 6 de uma combinação entre os números anteriores da DV e trechos da *Dei Filius*.<sup>188</sup> Outro detalhe que chama atenção é o fato de que a primeira citação da *Dei Filius* encerra onde está o início da citação bíblica.

Além disso, o número da *Dei Filius* é citado em dois momentos e, em cada um deles, cita-se um trecho diferente. Tais citações foram inseridas a partir do segundo esquema<sup>189</sup> tendo sido acrescido um novo trecho na terceira redação.<sup>190</sup> Por fim, um leitor atento ao conjunto do capítulo primeiro da DV perceberá que uma mudança de estilo ocorre no modo de referir-se a Deus. Assim como no número 5, o número 6 usa apenas a

---

<sup>185</sup> O desenvolvimento desse parágrafo, observando a sinopse dos esquemas oferecida por Gregorio Ruiz, mostra-se mais complexo do que as anteriores. No primeiro esquema, a ideia desse parágrafo já aparece como parágrafo 5. Para a segunda redação, diferente do que acontece com números anteriores, nem tudo foi rejeitado. Todavia, o que fora aproveitado da primeira para a segunda redação não resistiu ao terceiro esquema. Por outro lado, a terceira redação, já o trazendo como parágrafo 6, aproveitou parte do esquema anterior e chegou à redação final sofrendo pequenas alterações.

<sup>186</sup> Cf. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 386.

<sup>187</sup> Característica que será analisada na próxima seção.

<sup>188</sup> Segundo Latourelle, o Vaticano II avança na compreensão de Revelação ao afirmar que ela é *manifestare e communicare*, enquanto o Vaticano I utiliza apenas *revelare*. Para o referido autor, isso foi feito “para indicar que a revelação é ao mesmo tempo manifestação e comunicação de vida, pois a palavra de Deus não apenas notifica a salvação, ela traz a salvação”. (LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 386). Esta parece ser uma interpretação evasiva, uma vez que sobre isso a *Dei Filius* diz: “aprouve [Deus] à sua misericórdia e bondade revelar-se à humanidade a si mesmo e os eternos decretos da sua vontade” (*Dezinger-Hünemann* 3004). E na DV se lê: “Pela revelação divina quis Deus manifestar e comunicar a si mesmo e aos decretos eternos de sua vontade acerca da salvação dos homens” (*Dezinger-Hünemann*, 4206). Ora, quando Deus revela a si mesmo, está manifestando-se e comunicando-se a Si mesmo.

<sup>189</sup> O texto que foi inserido aqui pode ser consultado em: *Dezinger-Hünemann* 3005.

<sup>190</sup> Além de permanecer o que já fora acrescido anteriormente, foi inserido um novo trecho que pode ser consultado em: *Dezinger-Hünemann* 3004.

palavra Deus. Não há menções explícitas às pessoas trinitárias, ainda que se queira vê-las nas entrelinhas.

Em síntese, as ideias presentes neste número podem ser destacadas da seguinte forma: primeiramente, o resgate do que fora citado na *DV 2*, reafirmando a autocomunicação de Deus. Porém, se lá a autocomunicação era acompanhada de “o mistério de sua vontade” (*DV 2*), no número 6 ela aparece acompanhada de “os decretos eternos de Sua vontade acerca da salvação dos homens”. Na *DV 2*, a participação na vida divina era um *convite* que partia da vontade de Deus, na *DV 6* ele é apresentado como um *decreto eterno*. Duas formas distintas de apresentar o querer de Deus ao revelar-se ao ser humano.

Reconhecem os Padres conciliares, neste número, retomando a *Dei Filius*, que Deus pode ser conhecido pela “luz natural da razão humana partindo das coisas criadas”. Todavia, também em referência à *Dei Filius*, diz que esta capacidade humana é possível porque Deus já tomara a iniciativa de vir ao ser humano. Nesse sentido, tem-se retomado um elemento fundamental: desde sempre, Deus vem ao encontro do ser humano. Por sua vez, este traz consigo a capacidade de reconhecê-lo em sua obra.

### **1.2.2 Uma referência ao Concílio de Orange na *DV 5***

Antes de ingressar no texto da *DV 5*, cabe um último elemento introdutório. Embora o Concílio de Orange tenha acontecido no século VI, antecedendo, portanto, os Concílios de Trento e Vaticano I, ele será apresentado, aqui, em sua relação com a *DV 5* não seguindo a ordem cronológica, mas considerando sua incidência. Partindo desse princípio, justifica-se a precedência de Trento e Vaticano I no desenvolvimento dessa primeira sessão.

O Concílio de Orange, realizado no século VI, ocupa um lugar distinto na *DV* no que diz respeito às referências para a redação. Ele é citado uma única vez em toda a Constituição para justificar uma das afirmações na *DV 5* quanto à ajuda da Graça e ao auxílio do Espírito Santo. Como dito anteriormente, ele é citado diretamente repetindo a mesma afirmação utilizada pelo Concílio Vaticano I na *Dei Filius* (cf. *Dezinger-Hünemann* 377, 3010). Para melhor compreender a importância dessa menção, segue-se

uma breve apreciação da questão desenvolvida nele, considerando o teor de seu conteúdo citado na *DV 5*.<sup>191</sup>

**a) A questão do *initium fidei*: graça ou disposição humana?**

O Concílio de Cartago (418), que havia se ocupado da controvérsia pelagiana<sup>192</sup> não fora o suficiente para resolver as questões sobre a relação entre o ser humano e a graça divina. Anos depois, uma nova dificuldade teológica seria levantada e somente séculos depois (XVI-XVII) seria nomeada como *semipelagianismo*.<sup>193</sup> Independente da posição pelagiana, buscavam ao mesmo tempo afirmar a vontade salvífica de Deus e a responsabilidade humana contra a possibilidade de um predestinacionismo fatalista.

A posição dos adeptos desse movimento afirmava que a relação entre o ser humano e Deus se dava em um profundo sinergismo, ou seja, em uma relação de cooperação autêntica. Essa cooperação logo despertou dissenso por sustentar a ideia de que “Deus não se dispensava de aguardar nossa iniciativa, nossos primeiros passos, antes

---

<sup>191</sup> Assim aparece citado na *DV 5*: “Para que se preste essa fé, exigem-se a graça prévia e adjuvante de Deus e os auxílios internos do Espírito Santo, que move o coração e converte-o a Deus, abre os olhos da mente e dá ‘a todos suavidade no consentir e crer na verdade’” (*DV 5*). (Em itálico, a citação de Orange que pode ser também localizada na *Dei Filius* do Vaticano I, *Denzinger-Hünemann* 3010).

<sup>192</sup> Controvérsia pelagiana: Iniciada por um monge irlandês chamado Pelágio, que, como diretor espiritual, propunha uma vida ascética motivada pelo estoicismo. Para ele, a graça não é uma ação interna de Deus na vontade humana, mas externa pelo exemplo de Cristo, batismo, penitência, eucaristia, doutrina cristã. Ele defendia um *naturalismo otimista* frente ao pessimismo maniqueísta, opondo-se também à doutrina do pecado original defendida por Agostinho, seu grande opositor. As ideias de Pelágio, assumidas por Celéstio e Julião de Eclano, darão início ao *pelagianismo*, elaborando-o teoricamente. Celéstio e Julião propunham, inspirados em Pelágio, a confiança na capacidade humana como apta a fazer o bem e evitar o mal. Para eles, o pecado de Adão não corrompeu todo o gênero humano e, portanto, o ser humano nasce sem pecado e pode facilmente observar os mandamentos. Segundo Ch. Baumgartner, o pelagianismo pode ser resumido na seguinte proposição: “El hombre puede cumplir los mandamientos de Dios por sus propias fuerzas, sin que para ello tenga necesidad de un auxilio divino interior a su voluntad”. (BAUMGARTNER, Ch. *La gracia de Cristo*, p. 103. Cf. BINGEMER Maria Clara Luchetti; FELLER, Vitor Galdino. *Deus-amor: a graça que habita em nós*, p. 100-102. LADARIA, Luiz F. *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 86-91. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. *O Dom de Deus: Antropologia teológica*, p. 101-113).

<sup>193</sup> “Os semipelagianos não eram nem discípulos de pelagianos nem de pessoas que estivessem em ligação com eles. Havia no máximo uma certa analogia com os pelagianos no sentido de ambos os grupos rejeitarem seguir santo Agostinho e a Igreja na evolução ulterior de sua reflexão sobre a graça. Na Antiguidade eram chamados ‘massilienses’. Alguns autores modernos empregam o termo de ‘antiaugustinianos’, que aliás não parece ter muito futuro. Eram monges, clérigos e leigos piedosos, principalmente na região que fica entre Marselha e Gênova, bem como das ilhas ao sul de Marselha, sobretudo na grande abadia de Lérins.” (PESCH, Otto Hermann. *A obra da graça divina como justificação e santificação do homem*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*, p. 58. MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*, p. 85-86).

de conceder o auxílio de sua graça”.<sup>194</sup> É a divergência em torno do que ficará conhecido como *initium fidei*.<sup>195</sup>

Para os semipelagianos, a diferença na disposição da graça não está em Deus, mas na disponibilidade e na abertura dos seres humanos. Assim, defendem que o início da fé está no ser humano que sinaliza a Deus sua disposição em recebê-lo. Deus, por sua vez, espera pela iniciativa humana para então dispor de seus dons. Em torno dessa afirmação, os adeptos do semipelagianismo perguntavam: se Deus é quem faz tudo em nós, qual o valor de suas repreensões e correções? Se até mesmo a boa vontade humana é graça, como fica a liberdade? Cancelada?

Além disso, não admitiam a doutrina da predestinação do agostinismo estrito, por considerarem fonte de quietismo e desalento. Sobre isso, entendiam que bastava a presciência divina para afirmar o primado de Deus na salvação. Defendiam que Deus ama a todos e que não faz distinção ao conceder suas graças, por isso a perseverança final é mérito do ser humano e não dom de Deus. Por fim, entendiam que o *initium fidei* é também a fé e que os atos preparatórios da justificação estão ao alcance da natureza humana.<sup>196</sup>

Perante esses questionamentos, a resposta conclusiva do Sínodo de Orange pode ser descrita com os seguintes pontos: a graça é necessária devido ao pecado original que enfraquece a vontade; a graça possui uma função que antecede a justificação e a todo esforço humano. Da graça vem a oração, a boa vontade e o desejo. Dela decorre todo esforço, toda boa obra e todo mérito. Sua função é de conversão a Cristo, que justifica o pecador. Depois da justificação, a graça é necessária para a boa obra, para a perseverança, para a virtude e para a vida nova em Cristo, ela é necessária para evitar o mal e para fazer o bem (cf. *Dezinger-Hünemann* 371-395). O que os semipelagianos não perceberam é

---

<sup>194</sup> FRANZEN, Piet. *O ocidente cristão*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica, p. 60.

<sup>195</sup> Segundo Baumgartner, “En los semipelagianos el *initium fidei* es también la fe misma, tal como existe en estado inicial en el convertido [...] El error, por ende, de los semipelagianos no versó sólo sobre la preparación a la fe, sino sobre la fe misma. Para ellos, el conjunto complejo de los actos preparatorios de la justificación está al alcance de la naturaleza. Admitían que la caridad que justifica es imposible sin una gracia interior”. (BAUMGARTNER, Ch. *La gracia de Cristo*, p. 110. Cf. BINGEMER, Maria Clara Luchetti; FELLER, Vitor Galdino. *Deus-amor*: a graça que habita em nós, p. 102-104; LADARIA, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 163-166).

<sup>196</sup> Cf. FORTMAN, Edmund. *Teología del hombre y de la gracia*, p. 203. BAUMGARTNER, CH. *La gracia de Cristo*, p. 106.109-110. BINGEMER, Maria Clara Luchetti; FELLER, Vitor Galdino. *Deus-Amor*: a graça que habita em nós, p. 98. FRANZEN, Piet. *O ocidente cristão*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica, p.58-60.

que se o primeiro passo fosse do ser humano, “o mérito da salvação compete em última análise ao homem e não a Deus”.<sup>197</sup>

É relevante mencionar, ainda, que toda essa discussão, embora tenha encontrado uma resposta do Magistério em Orange, não será totalmente superada. Ao longo da história, ela retornará implícita em novas discussões teológicas sobre a relação entre o ser humano e a graça. Na escolástica, o desconhecimento das conclusões de Orange vai dar espaço para a discussão teológica em torno da disposição humana à graça. Segundo Miranda, “dominava nesse tempo a expressão ‘àquele que faz o que pode, Deus não nega a sua graça’”.<sup>198</sup> Essa dificuldade aponta para uma deficiência da teologia de então: a ausência de uma compreensão do que hoje se conhece como graça atual.<sup>199</sup>

Com os nominalistas, ela se fará presente na distinção entre a potência absoluta e relativa, relativizando o “valor da graça santificante e conseqüentemente da preparação para recebê-la”.<sup>200</sup> Com sua lógica, abriram espaço para uma reflexão que ainda hoje deixa resquícios: a importância dos atos bons para agradar a Deus e merecer seus favores. Discussões que chegarão à controvérsia *De auxiliis* e às questões sobre a graça eficaz e suficiente, e que levarão novamente ao predestinacionismo agostiniano assumido pelas teologias dos reformadores. Em síntese, o Concílio de Orange está diante de uma problemática que perpassará séculos e que no Vaticano II encontrará também um lugar.

## **b) Aspectos relevantes da conclusão de Orange**

Perante o exposto, pode-se concluir que o Concílio de Orange, ocupando-se da controvérsia semipelagiana, torna-se fundamental para a compreensão da intenção dos Padres conciliares, por considerar as questões referentes ao início da fé, a boa vontade para as obras e a gratuidade da graça divina, que precede qualquer mérito humano. Ao trazer presente a questão do *initium fidei* e considerá-lo como graça, este torna-se para a DV 5 uma referência irrenunciável para sua definição de fé, que parte do princípio de que

---

<sup>197</sup> FRANZEN, Piet. *O ocidente cristão*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica, p. 61.

<sup>198</sup> MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo*: a doutrina da graça, p. 86.

<sup>199</sup> Ao longo da história, a graça atual foi sendo concebida com diferentes nomes para indicar sua singularidade em cada momento da vida humana. Não são graças diferentes, mas operações diferentes da graça habitual, ou seja, de Deus na vida humana. Pode ser adjetivada assim: preveniente, concomitante, conseqüente, excitante, auxiliante, sanante, elevante, suficiente, eficaz, perseverante. (Cf. BOFF, Leonardo. *Graça e experiência humana*, p. 218-220).

<sup>200</sup> MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo*: a doutrina da graça, p. 87.

ela é uma resposta à Revelação de Deus. Uma resposta possível pela graça que habita o ser humano.

Para a *DV 5*, a afirmação de Orange lhe permitirá introduzir o entendimento de que a graça antecede o ser humano. E isso não como desqualificante da liberdade humana, mas como elevação da criatura humana, estruturalmente perpassada pela graça. É a releitura de Orange que dará sustentação para a superação da perspectiva dicotômica de natural-sobrenatural, gerando o entendimento de que o natural está no sobrenatural (sem ser equivalente), ou como qualifica Juan Alfaro, *supercreatural*.<sup>201</sup>

Na conclusão redigida pelo bispo de Arles ao final do Concílio de Orange, duas afirmações precisam ser sublinhadas aqui. A primeira diz: “sabemos e, ao mesmo tempo, cremos que esta graça, também depois da vinda do Senhor não está no livre-arbítrio de quantos desejam ser batizados, mas é conferida pela generosidade de Cristo” (*Dezinger-Hünemann* 396). E mais adiante continua: “não só não acreditamos que pelo divino poder alguns tenham sido predestinados ao mal, mas, se há alguns que querem crêr em tamanho mal, com toda a reprovação lhes dizemos: anátema!” (*Dezinger-Hünemann* 397). Assim, na confirmação do Sínodo, encontra-se, uma vez mais, a afirmação do início da fé como dom de Deus.

Por meio dessas afirmações, são destacados elementos que vão ao encontro da compreensão acerca do que significa a *obediência da fé*, o que é fundamental para a entendimento do ato de fé, segundo a *DV 5*. Seus cânones em torno do *início da fé* explicitam a compreensão de quanto o ser humano e Deus estão envolvidos um com o outro. Não se trata apenas de uma dependência, mas de uma relação com profunda condescendência de Deus. Uma aliança que se estabelece nas estruturas fundamentais da vida humana.<sup>202</sup> E acompanha isso o entendimento de que o ser humano, embora

---

<sup>201</sup> Explicitando o significado de sua proposição (supercreatural), sem, todavia, descartar a nomenclatura clássica da teologia (sobrenatural), Juan Alfaro argumenta: “Lo que se ha dicho acerca del término de ‘naturaleza’, vale igualmente para el de ‘natural’, en cuya comparación la palabra ‘creatural’ expresa mejor la distinción y dependencia constitutivas del hombre respecto de Dios. Por esta misma razón el término ‘supercreatural’ es más apto que el de ‘sobrenatural’ para significar la divinización del hombre por la gracia. El hecho de que el prefijo ‘sobre’ (‘super-naturale’) sugiera inevitablemente la imagen espacial de algo que está ‘encima de’ no justifica sin más la exclusión del término ‘sobrenatural’, como si tuviera que significar necesariamente la yuxtaposición dualista de la gracia en la ‘naturaleza’ del hombre. Ni el pensamiento, ni el lenguaje humano de lo trascendente (de lo divino), pueden eliminar el fondo de representaciones espaciales, que los sostiene; pretenderlo sería una empresa absurda”. (ALFARO, Juan. *Cristología y antropología*, p. 253- 254).

<sup>202</sup> Essa relação é ilustrada no cânon 9 com a seguinte expressão: “Deus opera em nós e conosco, para que nós operemos” (*Dezinger-Hünemann* 379).

enfraquecido pelo pecado, é bom. O entendimento acerca da bondade do ser humano mostra que sua vida se realiza em Deus, que o liberta para ser aquilo que é.

Um outro aspecto que se destaca é o chamado a uma perspectiva de gratuidade diante da vida, pois tudo provém de Deus em vista da realização humana, como se pode observar no cânon 12: “Deus nos ama assim como seremos mediante o seu dom, não como somos por nossos méritos” (*Dezinger-Hünemann* 12). Gratidão e gratuidade são elementos que transparecem na relação com Deus segundo Orange. Embora o Concílio de Orange tenha oferecido profícuas conclusões, a discussão entre o papel da graça no início da fé não ficará encerrada em suas conclusões. Será um debate retomado séculos depois entre a Igreja de Roma e os protestantes, adquirindo sua forma no *sola fides e sola gratia*.

Como se pode observar nas análises feitas sobre a fé segundo o Concílio de Trento e Vaticano I, essa questão sobre o *initium fidei* como fruto da graça precisou ser retomada diversas vezes.<sup>203</sup> Uma reflexão que continuará presente na história da Teologia perante a leitura da graça como depreciante ao esforço humano. Citado diretamente pelo Vaticano I e II e considerado pelo Concílio de Trento<sup>204</sup>, ele se tornará um documento relevante para a Teologia quanto à compreensão do ato de fé. Perante esses elementos, pode-se dar um passo e adentrar com mais afinco no objeto desse estudo, a DV 5.

### 1.3 DV 5: UM NÚMERO DEDICADO AO ATO DE FÉ COMO OPÇÃO FUNDAMENTAL

Os horizontes estabelecidos no proêmio e a consideração da Revelação como elemento fundante para o ato de fé permitem investigar com mais propriedade o número 5 da Constituição sobre a Revelação divina dedicado ao ato de fé. Para isso, será feita presente cada versão da DV 5 a fim de se observar seu desenvolvimento. Em seguida, serão feitas as primeiras considerações sobre a opção fundamental no ato de fé, à luz da versão final da DV 5, tendo em vista seu desenvolvimento nas próximas seções.

A título de introdução vale sublinhar que, embora a DV 5 não use a expressão opção fundamental, ela pode ser captada nos termos obediência, liberdade, entrega, vontade, assentimento e conversão, usados no referido parágrafo. Comumente associada

<sup>203</sup> Cf. FORTMAN, Edmund. *Teologia del hombre y de la gracia*, p. 206.

<sup>204</sup> Cf. *Denzinger-Hünemann* 1523, 1525-1526, 1529-1530, 1532, 1546-1547, 1552-1554.

à teologia moral, a expressão *opção fundamental* no âmbito da Teologia da Fé evoca a conotação de sentido último como finalidade e direção. Nessa pesquisa será usada, como referência, a definição proposta por João Batista Libânio. Segundo Libânio, a opção fundamental pode ser definida nos seguintes termos: “É a escolha que o homem faz em relação a seu último fim. Não é um ato como os outros. É aquele ato com cuja colocação tudo acontece. É um ato que abraça todo o homem, toda a sua vida.”<sup>205</sup>

### 1.3.1 O número 5: do *De Fontibus Revelationis* à *DV*

A *DV* entrou para a história do Concílio Vaticano II como resultado do primeiro e mais extenso conflito doutrinal.<sup>206</sup> Seu tema central, a *Revelação Divina*, faz entender que se está diante de um documento de importância capital, afinal, trata do aspecto central que constitui e mantém a Igreja.<sup>207</sup> Entre as primeiras consultas, em 1959, as discussões conciliares a partir de 1962 e sua promulgação em 1965, foram seis anos.

Seus esquemas e discussões acompanharam todo o processo de desenvolvimento conciliar, o que indica que ele é, em certa medida, fruto do amadurecimento dos Padres conciliares e do próprio Concílio. Um amadurecimento cujo percurso fora marcado por reprovações, proposições e críticas. Esse percurso de amadurecimento da *DV* contou com a redação de quatro versões ou esquemas conciliares. Diante disso, tendo em vista a redação final da *DV* 5, será exposto de forma breve o número 5 da referida Constituição em cada uma das suas redações, observando, assim, seu desenvolvimento.<sup>208</sup>

<sup>205</sup> LIBÂNIO, João Batista. Pecado e Opção fundamental, p. 54.

<sup>206</sup> “A Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a ‘Divina Revelação’ foi, sem dúvida, o texto que teve a gestação mais complexa dentre todos os documentos conciliares. Foi levado à discussão já no início da primeira sessão do Concílio (1962) e só foi aprovado no final da última sessão (1965).” (MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 379).

<sup>207</sup> Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 3-121, p. 4.

<sup>208</sup> Seguir-se-á a exposição de: RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 4-34. [As redações de cada uma das versões da *DV* 5 (exceto a versão do documento preparatório), incluindo a versão final, foram extraídas das atas conciliares. A tradução dos textos latinos foi feita pelo professor Dr. Raphael Novaresi Leopoldo].



**a) A primeira redação (1962): *De fontibus revelationis***

Os dois primeiros esquemas elaborados pela comissão teológica sobre a Revelação e a fé foram chamados *De fontibus revelationis*. Eles foram elaborados depois que a comissão central, instituída por João XXIII, recebeu as sugestões advindas dos bispos de diversas partes do mundo. Nelas, observava-se a necessidade de se realçar a importância da Revelação para a vida da Igreja. O texto recomendava ainda que, para além de condenar os erros e os desvios em torno deste tema, também se expusesse de forma clara a doutrina católica sobre a Revelação Divina. Além disso, pastoralmente, as indicações que chegavam recomendavam o incentivo à leitura da Sagrada Escritura.<sup>209</sup>

Todavia, a comissão responsável por redigir o texto frente às indicações recebidas optou por uma abordagem exclusivamente doutrinal, o que geraria em seguida ampla rejeição da primeira redação antes mesmo de iniciar as discussões conciliares sobre o tema.<sup>210</sup> Segundo Luis Alonso-Schökel, já no primeiro dia de exposição (14/11/1962) do esquema, uma ampla maioria dos que pediram a palavra o rejeitaram acusando-o de ser um esquema docente, escolástico e desconectado das questões pastorais e ecumênicas.<sup>211</sup>

Gregorio Ruiz, em sua sinopse da *DV*<sup>212</sup>, sugere que, nesse esquema preparatório, a temática que comporá a *DV* 5 pode ser identificada no número 28. Ainda que o texto tenha sido descartado pelos Padres conciliares, essa aproximação é útil no sentido de oferecer uma leitura do modo como a relação entre a Revelação e a fé foi pensada na elaboração do primeiro esquema conciliar. O texto é o seguinte:

28. [crer em Deus como objeto, testemunha e finalidade da fé] Quanto a isso, se a fé salvífica é cultivada e amparada por argumentos que demonstram a origem divina da revelação, todavia não é adquirida por si mesma. Pelo contrário, a fé salvífica é verdadeiramente recebida, por aceitação humilde, como dom da graça de Deus. Com efeito, pela fé não abraçamos a revelação divina se não depois que esta nos seja apresentada como necessariamente credível por meio do discernimento

<sup>209</sup> Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. "Dei Verbum"*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 5.

<sup>210</sup> Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. "Dei Verbum"*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 5-6.

<sup>211</sup> Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. "Dei Verbum"*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 8.

<sup>212</sup> RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. "Dei Verbum"*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 60.

vindo da luz divina. Ao contrário, o próprio ato da fé é plena submissão da razão e da vontade pela qual o homem, atraído e conduzido pela graça divina (cf. Jo 6,44), crê em Deus como objeto, testemunha e finalidade da fé: reconhece-o em toda a doutrina revelada; apoia-se nele evidentemente como mestre; é movido livremente, com santo desejo, para Deus, nossa salvação.<sup>213</sup>

Quando posto em votação (14/11/1962), o esquema foi aprovado por 822 Padres conciliares e rejeitado por 1368. Uma rejeição fundamentada na distância do texto em relação às motivações do Papa João XXIII quando convocou o Concílio.<sup>214</sup> Os principais problemas apontados na redação foram: quanto à Revelação, por falar dela sem antes defini-la; quanto à Tradição, pois faltava esclarecer sua natureza e relação com a Igreja; e, no que diz respeito à Sagrada Escritura, o texto mais dificultava do que encorajava o estudo. Por fim, um outro elemento apontado pelos críticos foi com respeito à autoridade do Magistério, que parecia ser apresentado acima da Escritura, e não guiado por ela.<sup>215</sup>

Perante as inúmeras discussões em torno da aceitação ou da revisão do esquema, o Papa João XXIII, em 24/11/1962, não só suspendeu a discussão como também solicitou a reelaboração do texto por uma comissão mista<sup>216</sup> a ser formada por membros da comissão doutrinal e do secretariado para a união dos cristãos: 7 cardeais, 10 membros da comissão doutrinal e 10 membros do secretariado para a unidade dos cristãos.<sup>217</sup> A

<sup>213</sup> 28. “[Credere Deo, Deum et in Deum]. Quod si fides salutares argumentis quae divinam revelationis originem probante, praeparatur atque protegatur, non tamen eisdem acquiritur; quin immo consensu humili suscipitur ut donum gratiae Dei. Fide enim non amplectimur divinam revelationem, nisi postquam haec ut credenda exhibita est ope iudicii ex divino lumine procedentes; immo ipse fidei actus est plenum intellectus et voluntatis obsequium, quo homo, impulsus et tractus gratia Dei (cf. Io 6,44), credit Deo, Deum et in Deum: Deo nempe ut infallibili magistro innititur, Deum in tota doctrina revelata affirmat, in Deum salutem nostram sancto Desiderio libere movetur.” (RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 60).

<sup>214</sup> Cf. MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 379.

<sup>215</sup> Cf. LATOURELLE, Renè. *Teologia da Revelação*, p. 366-367. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 8-11.

<sup>216</sup> Formada em 20 de novembro de 1962, sua finalidade era reelaborar o esquema. Nela “erano presenti in maniera paritaria esponenti de entrambe le tendenze, sai nella presidenza (Ottaviani e Bea) che nella segreteria (Tromp e Umberto Betti) e nel resto dell’organismo, per cui erano condannati a trovare um’unità.” (PESCH. Otto Hermann. *Il Concilio Vaticano Secondo: preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, p. 297).

<sup>217</sup> Cf. LATOURELLE, Renè. *Teologia da Revelação*, p. 367. Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 11.

partir dessa formação, o Concílio “preocupou-se mais com marcar bem claramente a unidade orgânica entre Escritura e a Tradição”<sup>218</sup> em sua mútua implicação.

Como se pode observar, existe nesse texto alguns elementos que lembram, de fato, a DV 5. Ao mesmo tempo, cumpre dizer que ele é excessivamente escolástico, realçando em demasia a dimensão intelectual. Nota-se que ele permanece bem similar ao conteúdo da *Dei Filius*, e num tom defensivo. Uma das diferenças fundamentais está, certamente, no fato de que ainda se está no regime da Revelação como instrução e não como comunicação, o que dá ao ato de fé uma outra tonalidade.

### **b) A segunda redação (1963): *De divina revelatione***

O segundo esquema, intitulado *De divina revelatione*, fruto dos trabalhos da comissão mista formada por membros da comissão central e alguns críticos da primeira redação, apresentou seu primeiro resultado em maio de 1963. O texto fora formulado em cinco capítulos por cinco subcomissões internas, tendo como principal dificuldade o consenso em torno da relação entre Escritura e Tradição<sup>219</sup>, que demandaria novas reformulações.

A mudança de título já indicava também uma nova perspectiva – de *De fontibus revelationes* para *De divina revelatione*. Enquanto o anterior fazia um exame crítico e apologético em torno da Escritura e da Tradição, este se debruçava sobre a natureza da Revelação. Além disso, mudanças significativas foram acontecendo no conteúdo, entre elas: a relação Escritura e Tradição, o incentivo a novas traduções da Escritura em língua vernácula, a importância da homilia e a importância da palavra ao lado da eucaristia.<sup>220</sup>

Nesse esquema, o futuro número 5 já pode ser identificado com mais clareza. No entanto, ele aparecerá como número 6, intitulado como *Necessitas gratiae ad Revelationem divinam accipiendam*. O texto é o seguinte:

6. [A necessidade da graça para que a Revelação divina possa ser acolhida]. É necessário ter obediência da fé para aproximar-se da

<sup>218</sup> LATOURELLE, Renè. *Teologia da Revelação*, p. 367.

<sup>219</sup> Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 11.

<sup>220</sup> Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 13. MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 379.

Revelação divina. Mas, para que a ação da fé seja produzida, é preciso a graça de Deus, que abre a inteligência, move e converte o coração. E para que o entendimento da Revelação se realize com verdadeira profundidade e de modo incessante, o Espírito Paráclito, por seus dons, continuamente completa a fé.<sup>221</sup>

Vale destacar aqui a presença de elementos que permanecerão até a redação final. Nele é possível identificar as características da futura *DV 5*, por exemplo, a obediência da fé como resposta à Revelação e a necessidade da graça para que isso seja possível. Também a presença de dois elementos fundamentais – o intelecto e o coração – superando uma visão estritamente intelectual e estática, para uma visão também afetiva e ética.

Com relação ao papel do Espírito Santo, essa redação traz um termo que não permanecerá até a versão final: *de modo incessante*. Uma expressão que explicita com mais clareza a dinâmica relacional do ser humano com o Deus que se Revela. Trata-se de um aprofundamento ininterrupto, e não apenas aprofundado, como ficará na versão final. Essa palavra, *incessante*, torna mais clara a compreensão de que a Revelação não é algo que possa ser reificado, pois comporta o mistério do ser, e não apenas do conteúdo, ou seja, do ter. Analogicamente, pode-se dizer que o incessante dá a ideia de uma *fonte* ininterrupta e não de um *poço*.

Esse segundo esquema recebeu 2481 propostas de emenda em torno da questão da linguagem e do estilo. Fora observada ainda a falta de clareza do objetivo, apesar de seus avanços. Nesse sentido, os principais elementos a serem corrigidos para uma terceira redação foram: a linguagem, ainda excessivamente escolástica; e que se tivessem presentes as questões atuais para conceber um juízo correto sobre a inspiração e a historicidade.<sup>222</sup> Além disso, ainda eram claras, em sua formulação, as divergências entre os grupos que se formaram em torno da primeira votação.<sup>223</sup> Para recolher e reelaborar o texto, uma nova subcomissão foi criada.

<sup>221</sup> 6. “[Necessitas gratiae ad Revelationem divinan accipiendam]. Revelationi divinae praestanda est obedientia fidei: sed ut fidei actus suscitetur, opus est gratia Dei, quae sensum aperiat, cor moveat et convertat. Quo vero profundior usque evadat Revelationis intelligentia, Spiritus Paraclitus fidem iugiter per dona sua perficit”. (ACTA Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Congregationes Generales XIX-XXX, p. 72).

<sup>222</sup> Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 15.

<sup>223</sup> MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 379.

Cogitou-se, entretanto, tornar a futura *DV* um capítulo da Constituição sobre a Igreja. Porém, em 04 de dezembro de 1963, o Papa Paulo VI, que sucedeu João XXIII no desenrolar do Concílio, lembrou que o tema da Revelação estava no centro das questões que esperavam do Concílio Vaticano II uma resposta atual e compreensível.<sup>224</sup> Diante disso, essa possibilidade foi descartada e prosseguiu-se com a formulação de um texto próprio.

### c) A terceira redação (1964): *De divina revelatione*

Para a redação deste terceiro esquema, o secretário geral comunicou a comissão doutrinal o desejo de revisão geral do texto. Para tal, constituiu-se, em 7 de março, uma subcomissão doutrinal para emendar o texto anterior.<sup>225</sup> Novamente, surgiram divergências a respeito da Tradição em relação à Escritura quanto à objetividade de seu conteúdo. Nesse esquema, o proêmio passa por alterações. O primeiro capítulo é dividido em dois, reagrupando números de capítulos anteriores para indicar que as obras de Cristo fazem parte de sua Revelação, além de tratar da resposta da fé à Revelação antes de outras verdades acessíveis à razão.<sup>226</sup> Nos demais capítulos, passam a ser tratadas as questões da Tradição e do uso da Sagrada Escritura na vida da Igreja. Como se pode antever, já se consolida a estrutura final da Constituição.

Nessa redação, a futura *DV* 5 já ocupa sua posição (número 5), todavia com o título *De fide revelationi praebenda*. O texto, já com traços mais definidos, foi apresentado assim:

5. (anteriormente o n. 6). [Da fé *devida à revelação*]. A Deus que revela é preciso corresponder com “obediência da fé (Rom 16,26; cf. 1,5; 2Cor 10,5-6) (A), que significa prestar “a Deus revelador plena submissão de inteligência e vontade”, ou ao menos aderir espontaneamente à verdade revelada por ele (B). Para se alcançar tal fé, é preciso contar com prévia e concomitante ajuda da graça de Deus e com auxílios interiores do

<sup>224</sup> “La cuestión de la revelación era una de las que seguían esperando del Concilio una respuesta defensiva e directiva al tiempo”. (RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 14. MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 379).

<sup>225</sup> Cf. LATOURELLE, Renè. *Teologia da Revelação*, p. 367.

<sup>226</sup> O primeiro capítulo foi intitulado “A revelação em si mesma” e o segundo, “A transmissão da revelação”. O primeiro gozou de ampla aceitação, enquanto o segundo, embora aprovado, sofreu resistências. Segundo Latourelle, ‘pelo fato de o texto evitar dizer que na Tradição há mais verdades que na Escritura’. (LATOURELLE, Renè. *Teologia da Revelação*, p. 367).

Espírito Santo, que move e converte o coração para Deus, abre os olhos do entendimento e dá “a todos docilidade no consentir e crer na verdade”. E para que o entendimento da revelação seja sempre mais profundo, o mesmo Espírito Santo, por seus dons e de modo contínuo, completa a fé (C).<sup>227</sup>

Esse esquema, quando submetido a discussão na sessão conciliar, foi aceito por ampla maioria por sua clareza, organicidade, objetividade e pela exposição fundada na Escritura e na Tradição.<sup>228</sup> Por conta desta ampla aceitação, as emendas que dali decorreram eram mais em vista de esclarecimentos ou mudança de expressões.<sup>229</sup>

Essa versão, que ainda sofrerá alterações, mostra-se ainda em processo de maturação. Nela, a adesão ao Deus que se revela, assim como na *Dei Filius*, é adesão às verdades do Deus revelador. Permanecem divergências na interpretação por conta do conectivo *ou*, que, seguido do advérbio de intensidade *menos*, dá espaço a certa

<sup>227</sup> 5. (Olin n. 6). [De fide revelationi praebenda]. Deo revelanti praestanda est ‘oboeditio fidei’ (Rom 16,26; cf. 1,5; 2 Cor 10,5-6) (A), quae est ‘plenum revelanti Deo intellectos et voluntatis obsequium’, seu voluntarius veritati ab eo revelatae assensus (B). Quae fides ut praebeatur, opus est praeveniente et adiuvante gratia Dei et internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moveat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat, et det ‘omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati’. Quo vero profundior usque evadat revelationis intelligentia, idem Spiritus Sanctus fidem iugiter per dona sua perficit (C).” (ACTA Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Congregationes Generales XIX-XXX, p. 72). Essa terceira redação, que praticamente define a versão final do texto (considerando que sofrerá pequenas mudanças até a versão final), é acompanhada de justificativas que merecem atenção. O texto é acompanhado por apontamentos (de acordo com as letras indicadas (A, B, C) em seu corpo). Para ter presente o que indicam esses apontamentos, segue o texto na íntegra: “(A) O título foi alterado para que corresponda ao novo conteúdo, pois uma tal definição de fé deve condizer com uma mais ampla definição da Revelação: E/313; 316; 326; 343; 2396. O número foi reescrito deste novo modo para ser adequadamente disposto logo após a matéria sobre a Revelação feita por Cristo. É dito a Deus que revela para exprimir, de modo mais claro, que a fé é virtude teologal: E/414; 2166; 2255; 2396. (B) A fé é descrita de forma dupla, exatamente com as palavras plena submissão, segundo o CONC. VAT. I: DENZ. 1789 (3008), significando que somente uma fé virtuosa pode condizer dignamente com Deus revelador: E/326; – daí aderir voluntariamente, que, por assim dizer, é inspirado em fórmula mais técnica do CONC. TRID.: DENZ. 797 (1525) e CONC. VAT. I: DENZ. 1814 (3035). Assim sugerem E/343; 605; cf. E/2396. No entanto, sobre os sinais externos, questão não incluída na problemática em voga, examine-se CONC. VAT. I: DENZ. 1790 (3009) e o Juramento contra o Modernismo: DENZ. 2145 (3539-42). (C) É citado graça prévia, segundo E/414; 2396; cf. E/327; porém incluído também ajuda, segundo o CONC. TRID.: DENZ., 797-8 (1525-6) e CONC. VAT. I: DENZ. 1789 (3008). São mencionados auxílios interiores do Espírito Santo, sugerindo E/2230, segundo o CONC. ORANGE. II, can. 7 e CONC. VAT. I: 1791 (3010). É dito converte para Deus para que seja expresso o caráter positivo da conversão. O mesmo Espírito sempre realiza de modo contínuo, completa: assim é indicada a continuidade entre o primeiro acesso e o progresso, não apenas para cada um dos fiéis, sobre os quais E/223, mas também para a comunidade.” (ACTA Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Congregationes Generales XIX-XXX, p.77-78).

<sup>228</sup> Cf. MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 380.

<sup>229</sup> Segundo Gregorio Ruiz, as motivações dessa ampla aceitação foi a junção de diferentes fatores: “a aceptación del esquema en bloque por una mayoría tan fuerte mostraba no sólo el acerto del nuevo esquema, sino también la anchura de miras y asimilación de contrarios pareceres, en una visión universalmente católica de las cosas, que se había operado en los padres a lo largo del Concilio.” (RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 20-21).

ambiguidade entre a plena submissão e adesão. Dá um passo positivo ao procurar alinhar a compreensão de Revelação na qual depende a fé, explicitando melhor o que se compreende por obediência e elaborando com mais profundidade a dimensão da graça e do auxílio do Espírito Santo. Os apontamentos feitos nas sessões conciliares, justificando as mudanças no texto, focam na ação contínua do Espírito Santo a dimensão eclesial que na redação parece estar ausente. Um apontamento que confere ao texto uma nova possibilidade.

#### **d) A quarta redação (1965): *De divina revelatione***

O quarto esquema, *De divina revelatione*, foi formulado em dois momentos durante a terceira sessão, que ocorreu entre os dias 30 de setembro e 6 de outubro de 1964. Em tais momentos, os seus membros puderam classificar e avaliar, mais uma vez, as sugestões dos Padres conciliares. O resultado foi uma redação não muito distinta da anterior.<sup>230</sup> Esse esquema não sofreu nenhuma mudança de estrutura, excetuando-se o número 5, que foi modificado quanto ao seu sujeito com a intenção de explicitar, com mais clareza, que o objeto do referido número é a Revelação e não a fé. Como se tem afirmado, ainda que esse número apresente uma proposição e um enunciado de fé<sup>231</sup>, seu centro é a Revelação.

Nessa fase, o número 5 ganhou a seguinte redação:

5. A Deus que revela é preciso corresponder com “obediência da fé” (Rom 16,26; cf. Rom. 1,5; 2Cor. 10,5-6), pela qual o homem, de modo pleno e aberto, entrega-se a Deus e oferece ‘a Deus revelador plena submissão de inteligência e vontade’, voluntariamente assentindo a verdade revelada por Ele. Para se alcançar tal fé, é preciso contar com prévia e concomitante ajuda da graça de Deus e com auxílios interiores do Espírito Santo, que move e converte o coração para Deus, abre os olhos do entendimento e dá ‘a todos docilidade no consentir e crer na verdade.’ E para que o entendimento da revelação seja sempre mais profundo, o mesmo Espírito Santo, por seus dons e de modo contínuo, completa a fé.<sup>232</sup>

<sup>230</sup> Segundo Latourellé, “o texto agradou aos Padres, porque equilibrado, de sabor bíblico, cristocêntrico, com uma longa exposição sobre a Tradição e, finalmente, porque deixava aos teólogos a liberdade quanto às questões controversas”. (LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 368).

<sup>231</sup> Cf. WALDENFELS, Hans. *Teologia fundamental contextual*, p. 391-395.

<sup>232</sup> 5. “Deo revelanti praestanda est ‘oboeditio fidei’ (Rom 16,26; cf. Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6), qua homo se totum libere Deo committit et ‘plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium’ praestat, voluntarie veritati ab eo revelatae assentiens. Quae fides ut praebeatur, opus est praevieniente et adiuvante gratia Dei et internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moveat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat,

Assim, o texto final foi preparado com pequenas mudanças e adições ao quarto esquema. Em sua maioria, para que ficasse mais preciso e claro em suas ideias e para que se corrigissem ou se completassem citações bíblicas e conciliares.<sup>233</sup> Segundo dados apresentados por João Augusto MacDowel, esse texto foi aprovado por 2160 votantes tendo sido apresentadas 1480 sugestões de emendas.<sup>234</sup> Ainda nessa etapa, depois de acatar ou rejeitar as sugestões apresentadas, foi definido o modo como o texto da *DV* iria iniciar. Segundo Ruiz, com a intenção de indicar o conteúdo do texto, já em suas primeiras palavras, é que o início da Constituição ficou assim: *Verbum Dei religiose audiens et fidenter proclamans*.<sup>235</sup>

Depois disso, a 29 de outubro, em uma análise de capítulo a capítulo, ainda houve 27 votos negativos. Por fim, em votação conclusiva, o texto foi aprovado em 18 de novembro de 1965, tendo apenas seis votos negativos.<sup>236</sup> Por fim, a redação final da *DV* 5 ficou assim definida:

5. A Deus que revela é preciso corresponder com ‘obediência da fé’ (Rom 16,26; cf. Rom. 1,5; 2Cor. 10,5-6), pela qual o homem, de modo pleno e aberto, entrega-se a Deus oferecendo ‘a Deus revelador plena submissão de inteligência e vontade’ e voluntariamente assentindo a revelação dada por Ele. Para se alcançar tal fé, é preciso contar com prévia e concomitante ajuda da graça de Deus e com auxílios interiores do Espírito Santo, que move e converte o coração para Deus, abre os olhos do entendimento e dá ‘a todos docilidade no consentir e crer na verdade.’ E para que o entendimento da revelação seja sempre mais

---

et det ‘omnibus suavitate in consentiendo et credendo veritati’. Quo vero profundior usque evadat revelationis intelligentia, idem Spiritus Sanctus fidem iugiter per dona sua perficit”. (ACTA Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Congregationes Generales CXXVIII-CXXII p. 538).

<sup>233</sup> As principais correções, segundo Ruiz, são estas: “La especificación del papel de los obispos como sucesores de los apóstoles en el desarrollo de la Tradición; la afirmación – en el mismo capítulo segundo – de la necesidad que la Sagrada Escritura tiene de la Tradición; declarar sin equívocos la extensión de la inerrancia de la Escritura, en el capítulo tercero; establecer firmemente, en el capítulo quinto, la historicidad de los evangelios; y tratar también, en sexto, del papel de la Tradición en la vida de la Iglesia.” (RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 29).

<sup>234</sup> Segundo o referido autor, “Diante do impasse, Paulo VI escreveu uma carta ao Presidente da Comissão doutrinal, por meio do Secretário de Estado (18/10/1965), pedindo que ela voltasse a tratar desses assuntos [em relação à Escritura-Tradição, à verdade das escrituras e à historicidade dos Evangelhos], de modo que, sem contradizer o que já fora aprovado na aula conciliar, procurasse conciliar o texto com as posições da minoria, a fim de se chegar quanto possível a uma maior unanimidade no plenário do Concílio”. (MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 380).

<sup>235</sup> Cf. RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. “Dei Verbum”*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, p. 33.

<sup>236</sup> MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 380.



profundo, o mesmo Espírito Santo, por seus dons e de modo contínuo, completa a fé.<sup>237</sup>

### 1.3.2 O ato de Fé como opção fundamental: da submissão à obediência

Como se pode observar no conjunto do primeiro capítulo da *DV*, o conceito de fé só pode ser compreendido em sua relação com a Revelação<sup>238</sup>, apresentada como autocomunicação de Deus, e não simplesmente como comunicação de instruções e decretos divinos, embora esses estejam considerados naquela.<sup>239</sup> Uma autocomunicação que se realiza na história por ações e palavras, e cuja centralidade está em Jesus Cristo, que manifesta o sentido último da vida humana realizando a vontade de Deus.<sup>240</sup>

O salto que se dá ao ir da instrução à comunicação reflete no grau de envolvimento de ambas as partes e pode ser registrado como diferencial da *DV* em relação à *Dei Filius* quanto à compreensão da Revelação.<sup>241</sup> Enquanto a instrução apresenta um cabedal de informações a serem acolhidas com submissão, a comunicação estabelece uma relação dialogal em que a obediência é tratada como capacidade de escuta. Uma escuta que une disponibilidade e responsabilidade, tornando o ato de fé uma opção fundamental existencial. A formulação da *DV* 5, “ao Deus que se revela”, mostra esse salto. Responde-se ao Deus que se revela.

Essa novidade foi gestada no interior dos movimentos de renovação próprios do início do século XX, que influenciaram diretamente o Concílio. Na década de 1950, Pier Franzen propõe que se reflita a teologia da graça no horizonte da opção fundamental. Anos depois, em 1960, como o próprio autor comenta<sup>242</sup>, essa temática é, pela primeira

<sup>237</sup> 5. “Deo revelanti praestanda est ‘oboeditio fidei’ (Rom 16,26; cf. Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6), qua homo se totum libere Deo committit [et] ‘plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium’ praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo. Quae fides ut praebeatur, opus est praeveniente et adjuvante gratia Dei et internis Spiritus Sancti auxiliis, qui cor moveat et in Deum convertat, mentis oculos aperiat, et det ‘omnibus suavitatem in consentiando et credendo veritati’. Quo vero profundior usque evadat revelationis intelligentia, idem Spiritus Sanctus fidem iugiter per dona sua perficit. (ACTA Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Congregationes Generales CLVI-CLXIV, p. 599).

<sup>238</sup> Cf. FISICHELLA, Rino. *La Rivelazione: evento e credibilità – saggio di teologia fondamentale*, p. 176.

<sup>239</sup> Cf. THEOBALD, Christoph. *A Revelação*, p. 44-49. MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 379-380.

<sup>240</sup> Cf. MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 380.

<sup>241</sup> Cf. MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 381. THEOBALD, Christoph. *A Revelação*, p. 44-49.

<sup>242</sup> “Em 1952 propusemos o conceito de ‘opção fundamental’ (Grundoption [‘option fondamentale’]), aceite após alguma demora, por vários teólogos. Esse conceito resulta duma análise mais profunda de nossa liberdade, nem era anteriormente desconhecido de todo. Já em Tomás de Aquino há vestígios nesse sentido. E. Brisbois baseava a moralidade dos atos humanos na tendência ao fim último (‘finis ultimus debitus’), de

vez, apresentada na revista *Gregorianum* sob a ótica da teologia da graça.<sup>243</sup> Na época, essa abordagem significou um passo para além da forma da teologia vigente, que se baseava no que era possível ou não ao ser humano sem a graça, para uma compreensão da graça como amor de Deus que sustenta a dinâmica da vida humana.

Corroborando essa perspectiva, segundo Flick e Alszeghy, deve-se compreender que a opção fundamental no ato de fé, ou seja, por Deus, não se trata de uma opção espontânea, mas é fruto de uma decisão na qual o sujeito empenha o exercício de sua liberdade.<sup>244</sup> Trata-se, portanto, de algo que empenha a vida toda e toda a vida. Mais do que a recitação de uma fórmula, dizem eles, a opção fundamental é uma adesão existencial total. Nesse sentido, optar por Deus não muda apenas o agir humano, mas implica em uma transformação mais profunda, uma metanoia.<sup>245</sup>

#### **a) A opção fundamental: decisão humana como resposta**

A *DV* se localiza em um cenário em que a fé deixou de ser, paulatinamente, um elemento evidente e comum da vida humana como cultura, tornando-se progressiva e radicalmente uma opção pessoal. O primeiro aspecto a ser considerado na perspectiva da opção fundamental é esse: a fé é uma resposta ao Deus que se revela para estabelecer com o ser humano uma relação pessoal, dialogal e salvífica. Nesses termos, a Revelação se torna uma realidade a ser respondida quando acolhida de modo pessoal e contextual<sup>246</sup>

---

acordo com a metafísica escolástica, que concebe qualquer vida como o movimento da natureza para o seu fim último adequado. Nada mais fizemos do que transpor essa experiência fundamental da liberdade para um quadro relacional mais personalista, conforme as bases que no começo deste século lançou a obra de M. Blondel, tão rica em novas inspirações”. (FRANZEN, Piet. *Questões detalhadas sobre a graça*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*, p. 163-164). Ao mencionar “vários teólogos” o seu texto adiciona uma nota de rodapé apontando para um artigo que é citado nessa pesquisa: FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L’opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*. Roma, v. 41, n. 4, p. 593-619, set-dez. 1960.

<sup>243</sup> Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L’opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 593-595.

<sup>244</sup> “L’opzione fondamentale per Dio non consiste soltanto in un’inclinazione religiosa spontanea, ma è un impegno della persona, e quindi è un atteggiamento supremamente attivo, l’attuazione più completa della libertà personale”. (FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L’opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 601).

<sup>245</sup> Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L’opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 603.

<sup>246</sup> Cf. THEOBALD, Christoph. *A Revelação*, p. 59.

como portadora de um sentido (direção e finalidade) para a vida humana. Partindo do princípio da autocomunicação, essa descoberta é a percepção de uma presença que interpela e espera uma resposta.

Quando se fala em opção fundamental, está se afirmando que o ser humano é capaz de fazer escolhas e decidir o modo como irá conduzir sua vida e edificar sua história.<sup>247</sup> E isso, antes de ser um ato de fé teológico, estabelece-se como um ato de confiança fundamental à vida. Um ato de confiança que vai configurando o ser humano afetiva e efetivamente perante as situações diárias de sua existência.

Esse ato de confiança fundamental é a base de toda existência que, em sua dignidade, é responsável não somente por si, mas pelo outro e pelo mundo. A opção fundamental é, portanto, um ato da inteligência e da vontade humana.<sup>248</sup> Um ato que engaja o ser humano em sua totalidade, pois trata-se de opções que irão direcionar seu modo de ser, pensar e agir. Seu modo de colocar-se no mundo que o interpela.

Em linhas gerais, a fé como opção fundamental significa o direcionamento de toda a existência humana. Trata-se de um ato que possui algumas características próprias: não é algo improvisado, mas permanente; não necessariamente é explícito; é uma escolha perene, que pode ser aprofundada, modificada ou mesmo substituída, pois acontece na categoria da História.<sup>249</sup> Essa novidade se ampara na necessidade de dialogar com a sociedade, que não mais pergunta sobre um ou outro aspecto da fé cristã, mas sobre sua relevância, sua importância e sua necessidade.

O ato de fé se torna uma opção fundamental quando o ser humano reconhece que diante de si não há somente uma tríade (eu-mundo-outro) que lhe interpela, mas um quarto elemento: o Totalmente Outro, uma alteridade originária e originante.<sup>250</sup> A partir do momento que o ser humano, no uso de sua liberdade reconhece em Jesus de Nazaré o Cristo, sua fé se torna fé cristã. Como sublinha Domingos Terra, “o ser humano acede à

<sup>247</sup> Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Pecado e Opção fundamental*, p. 54-56.

<sup>248</sup> Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 595-596.

<sup>249</sup> Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 599-600.

<sup>250</sup> Segundo Domingos Terra, “o ser humano é estruturalmente aberto ao todo do ser. Está dotado de uma abertura, de horizonte infinito, ao mistério absoluto, a que os crentes chamam explicitamente Deus. Isto significa que ele está apto a perceber uma palavra de revelação. Tem a capacidade de escutar, numa situação histórica concreta, a revelação que Deus ainda desconhecido lhe possa fazer de si mesmo”. (TERRA, Domingos. *A fé como dom e resposta da liberdade*. In: CORREIA, José Frazão; Lourenço, João (Org.) et alii: *A fé da Igreja*, p. 133).

fé cristã referindo-se a uma palavra que o precede e lhe chega de fora”.<sup>251</sup> A rigor, é uma decisão, uma escolha responsável perante a um anúncio feito e a um testemunho dado pelo próprio Jesus acerca de sua identidade, que configuram o ato de fé. É o ser humano quem se declara crente diante de alguém que se apresenta a ele como Filho de Deus.

De forma concreta, o discipulado se torna expressão histórica dessa opção fundamental quando o ato de fé se traduz em um seguimento obediencial de quem dispõe-de-si-mesmo. Um seguimento que implica em conversão como expressão de uma resposta existencial.<sup>252</sup> Desse modo, compreender o ato de fé como opção fundamental significa inseri-lo não em uma compreensão de atos sucessivos ou práticas esporádicas e devocionais, mas como uma atitude, uma decisão pessoal e total que dá à vida humana uma direção específica e comunica identidade.<sup>253</sup>

Assim sendo, seguindo a perspectiva proposta por Alfaro, o ato de fé como opção fundamental implica o reconhecimento de uma presença com quem se estabelece uma relação.<sup>254</sup> Segundo o referido autor, por tratar-se de uma presença e não apenas de um conteúdo intelectual, esse reconhecimento leva ao comprometimento existencial da pessoa humana e não apenas uma adesão intelectual. Compreendida nesses termos, a opção fundamental realizada na fé insere o ser humano em uma dinâmica existencial que tem Jesus Cristo como centro e referência.<sup>255</sup>

---

<sup>251</sup> TERRA, Domingos. *A fé como dom e resposta da liberdade*. In: CORREIA, José Frazão; Lourenço, João (Org.) et alii: *A fé da Igreja*, p. 137.

<sup>252</sup> Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L’opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 603-604.

<sup>253</sup> “A opção fundamental se processa num plano mais profundo que o do livre arbítrio (os teólogos pós-tridentinos atentavam quase que exclusivamente para esta forma de liberdade). Ela determina qualitativamente a realidade da liberdade humana [...] O conceito de ‘opção fundamental’ fica desvirtuado quando entendido como ato plenamente consciente e delimitado existente a *par* dos atos individuais de nossa vida. Significa antes uma radical orientação dinâmica de nossa vida, livremente afirmada pelos atos individuais em que se realiza, e dentro deles. Não acontece, portanto, ao lado de nossos atos individuais, ou paralelamente aos mesmos, mas anima-os de dentro. Quanto mais cresce, tanto mais são integradas nossas energias e tanto mais a multifariedade de nossos atos é simplificada a partir de dentro. É nesse crescimento que a pessoa alcança sua verdadeira maturidade”. (FRANZEN, Piet. *Questões detalhadas sobre a graça*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica* p. 164).

<sup>254</sup> “Experiencia fundamental de la fe es una misteriosa presencia y cercanía de Dios, que internamente atrae hacia la unión inmediata con él. La fe incluye una adhesión intelectual a un mensaje: pero incluye sobre todo una relación viviente del hombre a Dios, como de persona a persona”. (ALFARO, Juan. *Cristologia y Antropologia*, p. 35).

<sup>255</sup> “El cristocentrismo de la revelación y de la fe, proclamado por el Vaticano II, representa la vuelta al núcleo fundamental del cristianismo, a saber, al acontecimiento único, irrevocable e irrepetible, del cumplimiento de la gracia de Dios en Cristo: ‘en la venida del Hijo de Dios al mundo, en su muerte y resurrección, ha pronunciado Dios su palabra definitiva, que es un ‘si’ irreversible de salvación’ (2Cor

Nesse caso, a opção fundamental se dá como resposta a Ele, tornando essa opção uma adesão salvífica e, como se disse, discipular. Uma resposta que não se dá senão pela via da confissão de fé que gera conversão. Por isso, como se afirmou acima, adesão a uma pessoa que se contempla e em quem se crê de modo pessoal, e não a formulações conceituais.<sup>256</sup> Dessa percepção, a teologia fundamental haure sua força ao localizar, no discurso teológico, a racionalidade da fé, que consiste em uma adesão humana a um sentido que é apresentado como absoluto e crível<sup>257</sup> para a realização da pessoa humana (cf. *Fides et Ratio* 67, 102).

Na fé, essa perspectiva fundamental sustenta a compreensão de salvação como realização do sentido último da vida.<sup>258</sup> Sentido que requer uma opção fundante na base de um projeto de vida. Deus manifesta-se, assim, como resposta à questão mais profunda do ser humano sobre si mesmo. Nesse sentido, diga-se, a salvação que se realiza na história como Revelação torna a história humana uma história de salvação.<sup>259</sup>

Sobre a dimensão teologal da opção fundamental, João Paulo II, na encíclica *Fides et Ratio* afirma que essa opção fundamental é fruto de um sentido que o ser humano encontra na Revelação divina, que o faz assentir a algo que não poderia alcançar se não lhe fosse oferecido.<sup>260</sup> É por isso, diz ele, “que o ato pelo qual nos entregamos a Deus,

1,20). Aquí está toda la razón de ser del cristianismo: en la realidad de la filiación divina del hombre Jesús, de su muerte y de su glorificación.” (ALFARO. Juan. *Cristología y antropología*, p. 382).

<sup>256</sup> Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: “dar razón de la esperanza”* (1Pe 3,15), p. 209-210.

<sup>257</sup> Afirmar a credibilidade da Revelação em si mesma pode parecer algo que goza de certa tranquilidade para os que já professaram a fé, aderindo ao seu sentido absoluto. Todavia, é uma credibilidade que não experimenta o mesmo respaldo em ambientes seculares, onde a fé já não pode mais ser pressuposta. Nessa fronteira, a opção fundamental no ato de fé, como resposta a um sentido absoluto, requer testemunho e anúncio.

<sup>258</sup> É em torno dessa questão do sentido último da vida que se pode estabelecer o diálogo em torno da fé. Segundo Élisabeth Parmentier, cuja perspectiva corrobora essa hermenêutica, “a necessidade humana tem a ver com o aqui e com a via ordinária: como obter a graça de uma vida ‘bem-sucedida’? Se a busca não é religiosa, pode muito bem ser espiritual, pois não se contenta com a riqueza, a saúde e o sucesso, mas aspira a uma razão de viver [...] o ser humano pós-moderno não renunciou absolutamente à busca do ‘mistério’ de suas origens e de seu destino, à busca de uma justiça para a sua vida e para o mundo, nem à busca de um engajamento acreditável, três necessidades fundamentais”. (PARMENTIER, Élisabeth. *Ser cristão...numa sociedade sem religião. Concilium: revista internacional de teologia*, p. 41).

<sup>259</sup> Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L’opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregorianaee*, p. 611.

<sup>260</sup> “En su libre autodeterminación aspira el hombre a la propia interna plenitud; pero no puede aspirar a ella, sino tendiendo simultáneamente a un más-allá absoluto, que se le impone como norma directora de toda su actividad libre. La dualidad amor de sí mismo (aspiración a la propia perfección) – amor de otro, absoluto (tendencia a un valor absoluto) es una constante fundamental del hombre, que regula toda su actividad libre; en esta segunda dualidad (que está en conexión íntima con la precedente y la completa) vuelve a revelarse la antinomia fundamental del hombre, como espíritu finito.” (ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 346).

sempre foi considerado pela Igreja como um momento de opção fundamental, que envolve a pessoa inteira” (*Carta Encíclica Fides et Ratio* 13). Nessa perspectiva, o sentido aqui não é apenas finalidade, mas também direção, o que torna o ato de fé fruto de um encontro. Não apenas algo que se funda na esperança, mas também no amor de uma comunhão pessoal que salva o ser humano.

Esse encontro entre Revelação e salvação<sup>261</sup> é fundamental para se compreender o conceito de fé proposta na *DV* 5, onde responder à Revelação é aceitar a salvação do gênero humano em Jesus Cristo. Salvação que livra o ser humano da condenação de uma vida que se reduziria ao absurdo de um anseio inalcançável. Um anseio fundamental que, pelo ato de fé, torna-se realizável em Jesus Cristo, em cuja Revelação manifesta-se o mistério da vida humana (*cf.* GS 22). Portanto, a autocomunicação de Deus é graça de salvação que se realiza na resposta humana.

No ato de fé, a salvação é mais do que um *salvar de*, é um *salvar para*, ou seja, é relação comunal *no* e *com* o mistério divino, que se revela historicamente em Jesus Cristo. Uma relação que abre para um porvir e não apenas que rompe com algo que se deu. Revelação que manifesta o sentido último da vida humana. Nela, o ser humano não se torna um espectador passivo, mas, uma vez chamado à relação com Deus que se revela e espera sua resposta, torna-se um interlocutor.<sup>262</sup> É simultaneamente um passivo-ativo enquanto é surpreendido pela presença de um Outro que o chama à comunhão-expectante, lançando-o a um porvir absoluto e responsabilizando-o pela resposta a ser dada.<sup>263</sup>

Nesse sentido, a *DV* 5, como ápice do primeiro capítulo da *DV*, explicita essa dinâmica existencial ao afirmar que a resposta à Revelação de Deus é a atitude obediencial do ser humano, que pode responder ao convite de Deus à comunhão com ele.

---

<sup>261</sup> Essa relação, segundo Maria Aparicio Valls, faz emergir na *DV* a compreensão de que a “doctrina de la Revelación es la salvación [...] A Revelación es parte de la salvación y al mismo tiempo la explica”. (APARICIO VALLS, María del Carmen. *La plenitud del Ser Humano en Cristo: la revelación en la ‘Gaudium et Spes’*, p. 34). A *LG* 14, aplicando esse princípio à eclesiologia, transparece a opção fundamental da fé que insere o crente na comunhão eclesial: “Não se salva, porém, embora incorporado à Igreja, quem não persevera na caridade: permanecendo na Igreja pelo ‘corpo’, não está nela com o coração. Lembrem-se, porém, todos os filhos da Igreja, que a sua sublime condição não é devida aos méritos pessoais, mas sim à especial graça de Cristo; se a ela não corresponderem com os pensamentos, palavras e ações, bem longe de se salvarem, serão antes mais severamente julgados.” (*LG* 14). É relevante ter presente essa aplicação, pois com ela se encontra margem para relacionar o ato de fé com a pertença à comunidade eclesial, aspecto que será aprofundado mais adiante na presente pesquisa.

<sup>262</sup> Cf. FISICHELLA, Rino. *La Rivelazione: evento e credibilità*. Saggio di teologia fondamentale, p. 177.

<sup>263</sup> “Ante este porvenir absoluto, el hombre puede solamente o aceptarlo en la opción de la esperanza o rehusarlo en la des-esperanza”. (ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 269-270).

Deve-se dizer de antemão que na *DV* o ato de fé perante a Revelação<sup>264</sup> é mais do que um estado de imobilidade, raptó ou negação da liberdade humana. Ele é uma dinâmica de comunhão, é uma relação com Deus iniciada no interior da história humana.

A Revelação como relação tem seu ápice na autocomunicação de Deus, que, em Jesus Cristo, vem “como homem para os homens”<sup>265</sup>, para tornar o ser humano um participante por antecipação de seus bens eternos, ainda no espaço-tempo, enquanto aguarda a manifestação gloriosa do Filho de Deus. Revelação que segue um movimento de constante envolvimento do Criador com sua criatura, da Palavra ao silêncio eloquente.<sup>266</sup>

Pode-se concluir, portanto, que salvação e Revelação se implicam mutuamente (Cf. *Jo* 3, 16-19; 12, 47; *At* 4,12; *2Cor* 5, 19-21; *1Jo* 4,9) e se efetivam quando a fé se torna existencial, isto é, quando nela se dá a opção fundamental da vida humana. E isso como resposta a Deus, que se dá ao ser humano, de quem espera reciprocidade, isto é, entrega de si. Sua autocomunicação é oferta de salvação, que, no ato de fé como resposta, insere o ser humano, por participação, na vida trinitária, ou seja, em uma realidade de comunhão, por isso apta a ser compreendida como opção fundamental (Cf. *Jo* 14,3; 17, 21.24).<sup>267</sup>

## **b) O estado de graça e o pecado como movimentos de corresponsabilidade**

A autocomunicação de Deus como graça manifestada em Cristo não aponta, em perspectiva personalista, para um estado de graça como sinônimo de imobilidade destituída de relacionalidade, ou como posse de algo reificável. A autocomunicação de

---

<sup>264</sup> “La dimensión salvífica de la Revelación está relacionada con su naturaleza sacramental: la salvación de Dios se realiza por medio de obras y palabras. La *Dei Verbum* describe este dinamismo sacramental de la Revelación: tiene su origen en el Padre, alcanza su plenitud en Cristo con la misión del Espíritu Santo”. (APARICIO VALLS, María del Carmen. *La plenitud del Ser Humano en Cristo: la revelación en la ‘Gaudium et Spes’*, p. 40).

<sup>265</sup> PADRES APOLOGISTAS. *Carta a Diogneto*, 7,4. p. 25. Cf. MARTINS, Nuno Brás. A presença de Deus no tempo do homem. *Didaskalia*, p. 251.

<sup>266</sup> Segundo Ratzinger, quando na profissão de fé se afirma que Jesus desceu à *mansão dos mortos*, isto é, aos infernos, é necessário lembrar que “a revelação de Deus não se compõe apenas das palavras de Deus, mas também de seu silêncio. Deus não é somente a Palavra inteligível que vai ao nosso encontro, ele é também aquele fundo sigiloso e inacessível, incompreendido e compreensível que foge à nossa percepção”. (RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 218).

<sup>267</sup> Possibilitando essa compreensão, o Concílio Vaticano II com a *DV*, segundo Salvador Pie-Ninot, “recupera en el concepto de revelación el acontecimiento salvífico en su sustancia y en su fundamento y lo concibe como autocomunicación de Dios”. (PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: ‘dar razón de la esperanza’* (1Pe 3,15), p. 245).

Deus é movimento relacional, que se dá no vir-a-ser do ser humano, e o insere na vida divina.<sup>268</sup> Seguindo essa lógica, segundo Piet Fransen, o estado de graça sustenta a compreensão do ato de fé como opção fundamental entendida como “*ex inhabitatione, in inhabitatione et in inhabitationem*”<sup>269</sup>, ou seja, é um estado que considera a habitação mútua *de* e *em* seus envolvidos. Assim, a *opção* de Deus pelo ser humano e do ser humano por Deus são, ambas, fundamentais e, por conseguinte estabelece uma aliança de fidelidade.<sup>270</sup>

Embora possa soar antropomórfica, falar da opção fundamental de Deus não é senão dizer, em termos analógicos, que ela não é uma escolha posterior (cronológica), mas é própria do ser de Deus essa decisão de autocomunicar-se ao ser humano. Assim como é próprio do ser humano optar fundamentalmente pela sua realização pessoal e infinita que se dá no mistério de Deus como realidade absoluta que se deu a ele. Essa mutualidade indica que há um projeto que antecede o ser humano. Por outro lado, isso não permite afirmar que ele esteja obrigado a respondê-lo. Por isso, fala-se igualmente de opção que concretiza efetivamente o projeto fundamental, isto é, a vida humana.

Alcança-se aqui um aspecto nuclear na reflexão sobre opção fundamental: a graça habitual. Por hábito, entenda-se não uma disposição, mas constância. A opção fundamental está localizada aqui, no hábito. E, em se tratando de uma opção feita na fé, fala-se de uma opção ao Deus que se revela e a quem se deve obediência (cf. DV 5), entendida como escuta responsável. Nesse caso, hábito não aponta para algo que seja inerte, mas dinâmico, porque relacional. Essa opção ao Deus que se revela é uma resposta ao amor que é relação. A opção *Nele e por Ele* inclui um *para Ele*, ou seja, ela vai se desenvolvendo ao longo da história humana como caminho sinuoso e não de modo linear. Nesse sentido, por graça habitual, compreende-se o estar em Deus, que, disposto ao mundo em sua criação, abraça-o no Espírito.<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> No prefácio da Ascensão, a Igreja proclama: “Ele, após a Ressurreição, apareceu aos discípulos e, à vista deles, subiu aos céus, a fim de nos tornar participantes da sua divindade”. (MISSAL ROMANO. *Prefácio da Ascensão do Senhor, II*: o mistério da Ascensão, p. 427).

<sup>269</sup> Literalmente a tradução seria: “de seus ocupantes, em seus ocupantes, em habitação”. (Cf. FRANZEN, Piet. *Questões detalhadas sobre a graça*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica p. 163).

<sup>270</sup> Cf. TERRA, Domingos. *A fé como dom e resposta da liberdade*. In: CORREIA, José Frazão; Lourenço, João (Org.) et alii: *A fé da Igreja*, p. 133-136.

<sup>271</sup> Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L’opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 615-616.



A graça habitual, com essa tonalidade, não se restringe ao *Deus e eu*, mas se alarga em contexto, ao próximo e ao mundo. Ela não é somente uma graça operativa, mas antes, performativa. A opção fundamental na fé, portanto, pode ser traduzida como mais do que um desejo<sup>272</sup> ou orientação do ser humano a Deus em demérito de seu semelhante. É exercício expectante de sua liberdade como resposta à graça que se antecipa a ele, e, com sua resposta de disponibilidade, sustenta-o em um estilo de vida que encontra na encarnação do Verbo eterno sua manifestação e no mistério pascal sua plena realização.

Nesse exercício, o aumento ou a diminuição da graça não assume uma conotação de quantidade, mas de relação, de abertura e de realização, que influencia o ser humano em seu todo. Por essa ótica, a graça santificante ou habitual não se distingue do amor de Deus, que, derramado no coração humano, dá a este uma esperança que não decepciona (cf. *Rm 5,5ss*).<sup>273</sup> Tal esperança, aqui, pode ser traduzida como o sentido último da vida, que move a uma opção fundamental no ato de fé. Como se pode observar, nesse conceito de opção fundamental disposta à graça que lhe antecede, há uma con-fluência de liberdades e não apenas um exercício do livre-arbítrio em uma autonomia autossuficiente.

A graça habitual que acompanha o ser humano, sustentando-o em seu projeto de vida, manifesta-se em cada situação de sua história de modo específico. Isso porque o amor nunca é massificante ou despersonalizante, mas sempre considera o outro em sua totalidade e sua singularidade. Nesse sentido, entende-se que existem diferentes ações de uma mesma graça, ou seja, diferentes ações de Deus na vida humana, pois o amor também é uma realidade total e singular. Deus não é adversário do ser humano, mas o acompanha em seus passos, suas escolhas, suas decisões e suas renúncias. Essa ação personalizada ficou conhecida na tradição teológica como graça atual.

O conceito de opção fundamental como tradução dinâmica do estado de graça, segundo a interpretação de Piet Franzen, abre espaço para a compreensão do mistério pecado na vida humana. À luz da dinâmica da opção fundamental na fé como vir-a-ser na graça, o pecado é compreendido como a decisão humana contrária à graça, em sua radicalidade conhecido como pecado mortal.<sup>274</sup> Ele expressa a decisão do ser humano em

---

<sup>272</sup> Cf. COMBLIN, José. *O Caminho*: ensaio sobre o seguimento de Jesus, p.32.

<sup>273</sup> Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 613-614.

<sup>274</sup> “O pecado mortal é um ato de profundidade e intensidade correspondente a uma opção fundamental, empenhando assim a liberdade, conhecimento, advertência em grau que possa modificar uma linha de vida [...] O pecado mortal deve ser uma opção tal que crie uma intenção fundamental irreversível, na sua

fundamentar a sua vida contra Deus e contra seu próximo. Consequentemente, contra si mesmo.

Diferente, portanto, do pecado venial, o pecado mortal não se refere às circunstâncias de fraqueza, fragilidades e contradições, que, no devir humano, manifestam a incoerência humana.<sup>275</sup> Mas uma opção fundamental em que o devir se traduz como egolatria niilista que se expressa na tríade infernal do desamor proposta por Bruno Forte nos seguintes termos: posse ciumenta (oposto da gratuidade), ingratidão amarga (oposto da acolhida amorosa) e captura dilacerante (oposto da comunhão libertadora no amor).<sup>276</sup> Assim como na graça, a opção fundamental pelo pecado se expressa em e articula os atos individuais do ser humano, constituindo-se como pecado mortal, ou seja, de aniquilação total da pessoa humana.

Fazer uma opção fundamental na fé não significa estar isento de incoerências. Não é uma opção que reveste o homem e a mulher de uma couraça inabalável ou lhes impõe um cabresto que surrupia sua liberdade. Pelo contrário: é uma opção que dá ao ser humano uma dinâmica nova, que se estabelece na relacionalidade e que pressupõe o exercício da liberdade de modo responsável. Portanto, a revisão do projeto de vida e a correção constante das incoerências observadas, torna-se um voltar contínuo ao sentido recebido na autocomunicação de Deus como convite a uma opção fundamental que estabelece uma vida-na-graça.

A opção fundamental se configura, portanto, como um ato existencial, total e relacional do ser humano, que, em sua liberdade, torna-se responsável por sua existência como projeto a ser assumido. Embora total, ela se expressa e articula os atos individuais compondo a coerência das escolhas pessoais que dão movimento ao projeto de vida. Essa dialética mostra como deve estar em sintonia o projeto de vida com a opção fundamental.<sup>277</sup> Nele, o ser humano, por coerência a si, é chamado a estar inteiro em cada ato individual.

---

intencionalidade, de não aceitar a Deus (o outro) como sua salvação, como norma para o bem, mas que faça de seu próprio eu o centro de tudo, o ponto de referência último.” (LIBÂNIO, João Batista. *Pecado e Opção fundamental*, p. 81).

<sup>275</sup> “Nessa visão de opção fundamental, o pecado venial é sempre ‘ex imperfectione actus’. É uma ação que por natureza, por origem, não empenha a liberdade, o núcleo da pessoa a ponto de poder assumir uma nova posição diante do Absoluto. Antes é um ato inconsequente, incoerente com a opção fundamental que permanece e comanda a sequência normal dos atos. A orientação da vida não é alterada pelo pecado venial, mas recebe uma inflexão noutra direção, de modo inconsequente.” (LIBÂNIO, João Batista. *Pecado e Opção fundamental*, p. 82).

<sup>276</sup> Cf. FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 50-51.

<sup>277</sup> Cf. BOFF Leonardo. *Graça e experiência humana*, p. 202.

Na busca por essa coerência, A exortação do Anjo à Igreja em Éfeso é um convite que precisa ressoar sempre: “Devo reprová-lo, contudo, por teres abandonado teu primeiro amor. Recordá-lo, pois, de onde caíste, converte-lo e retoma a conduta de outrora” (Ap 2,4-5a). Essa exortação ilumina o entendimento da opção fundamental, indicando que, embora individual, ela se efetiva em contexto, pois o ser humano histórico é relacional. Assim, a opção fundamental, entendida no devir do ser humano, requer, por força de seu ambiente histórico-cultural, ser traduzida e atualizada constantemente nas decisões tomadas.

Na complexidade da vida humana, que não é simplesmente soma das partes, o ser humano, como se disse anteriormente, é seu próprio projeto primordial. Para realizá-lo requer escolhas, decisões e renúncias, requer uma opção fundamental. E porque seu projeto se dá em contexto, sua opção fundamental também será por ele influenciada. Com isso se quer dizer que, quando a opção fundamental se dá como ato de fé teológico, a sua dimensão contextual precisa contemplar a comunidade eclesial, aspecto da resposta integral do ser humano a Deus que se revela em Jesus Cristo. Uma resposta que o coloca em atitude obediencial, ou seja, de uma escuta proativa no interior de uma Tradição.

É na *communio sanctorum* que os homens e mulheres, buscando a estatura de Cristo (cf. Ef 4,13; Cl 1,23), formam, Nele, um corpo cuja opção fundamental se renova na liturgia, expressa-se na diaconia e se confirma no martírio. Esse corpo cuja cabeça é Cristo, embora esteja coroada, tem seus membros chagados. Chagas que podem ter sido provocadas ou sofridas e que, no peregrinar, apontam para a sua dimensão escatológica vivida na tensão histórica. Uma tensão que, no senso de pertença a uma comunidade de fé, manifesta a opção fundamental como dinâmica que impele para a maioria batismal. Uma maioria que deve ser compreendida como corresponsabilidade, e não como autonomia autossuficiente e subjetivista da fé.

O senso de pertença que aí se estabelece ressoa no significado da expressão *sou Igreja* como *sou Igreja na Igreja*. Uma maioria que implica na compreensão da corresponsabilidade e que se manifesta, ainda que indiretamente, na DV 5 por meio de dois elementos: a não referência direta à mediação do Magistério da Igreja e a obediência da fé no interior de uma Tradição. Evidentemente, o texto é uma redação do Magistério

oficial da Igreja, mas nele o mesmo Magistério subscreve que o cristão é chamado à maturidade da fé.<sup>278</sup>

Por fim, pode-se dizer em tom de introdução ao que será aprofundado na terceira seção deste trabalho: o anúncio da fé está estreitamente ligado ao ato de fé como opção fundamental. É preciso pensar em uma apologética válida para os dias atuais a fim de que o cristianismo não se reduza a boas intenções ou seja pulverizado em incontáveis expressões, desfigurando-o em sua identidade de resposta como opção fundamental. Ainda que a escolha seja pessoal, ela está atrelada a inúmeras gerações que precederam e que testemunharam a autocomunicação de Deus em Jesus Cristo.

Nesse sentido, essa opção se configura também como acolhida de uma *herança* que se atualiza como Tradição. Nela se conjuga o passado transmitido e o futuro que se antecipa (cf. *Mt* 13,52). A confissão de fé e o testemunho são elementos irrenunciáveis a homens e mulheres chamados a darem as razões de sua esperança (cf. *IPd* 3,15) em uma apologética que exerce uma diaconia à existência humana.

### c) As dimensões da comunicação no ato de fé

Ao apresentar a compreensão da comunicação de Deus como autocomunicação, a *DV* afirma o ser humano como sujeito apto a essa comunicação. Tal aptidão pode ser identificada na *DV* quando, ao introduzir o conceito de fé, traz consigo um elemento clássico da Teologia, a *potência obediencial*.<sup>279</sup> Com ela, afirma que a resposta ao Deus

---

<sup>278</sup> A importância e a necessidade da Igreja transparecem em seu testemunho de resposta à Revelação e não como detentora da mesma Revelação. A adesão à Igreja é fruto da autocomunicação de Deus, e não o contrário. Ela é a comunidade dos crentes. Para MacDowel, “segundo o Concílio, a proposta da revelação divina pela Igreja não é o motivo, nem mesmo parcial, do ato de fé, que se apoia exclusivamente no testemunho divino, interiormente confirmado pela graça. A submissão à autoridade da Igreja que transmite a revelação supõe a compreensão prévia da verdade da revelação, pela qual Cristo confia à Igreja a missão de anunciar fielmente o Evangelho, com a assistência do Espírito Santo.” (MACDOWEL, João Augusto A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 383). (Essa dimensão eclesial será aprofundada na terceira seção). Cf. WALDENFELS, Hans. *Teologia fundamental contextual*, p. 394.

<sup>279</sup> Segundo Karl Rahner, uma “posibilidad que la criatura tiene, aceptando obedientemente la disposición y el poder operante de Dios, de recibir una determinación de su ser, en orden a la cual no posee una ‘potencia’ tal que aquélla le sea ‘debida’, es decir, que dicha potencia sin la determinación que la actualiza carecería de sentido y, por tanto, sin ésta no pudiera producirla un creador sabio.” (RAHNER Karl. *Potencia obediencial*. In: RAHNER, Karl (Dir.). *Sacramentum Mundi*, p. 519). “Toda criatura se acha em potência obediencial em relação a Deus, que pode fazer dela tudo o que não repugna à natureza dessa criatura. Afirmar, conforme fazem diversos Padres, que o ‘homem é capaz de Deus’, é reconhecer, explica Sto. Tomás, que nossa natureza se presta a uma ação de Deus que o eleva a um conhecimento propriamente divino. É em virtude mesmo dessa ‘potência obediencial’ que seremos capazes de ver Deus”. (Nota de

que se revela é obediência da fé. Não uma obediência forçosa a algo estranho, mas expressão de uma disponibilidade ao que lhe conduz à plenitude da vida enquanto ser humano.<sup>280</sup>

Ao considerar a potência obediencial como chave de leitura para a DV 5, acesse-se de um modo específico aquilo que foi um dos propósitos do Padres conciliares: retornar às fontes bíblicas e patrísticas da fé. A raiz dessa teologia, como a própria DV 5 apresentou citando as cartas de Paulo aos *Rm* e *1Cor*, está na Sagrada Escritura. Na teologia patrística, ela foi desenvolvida a partir da concepção antropológica do ser humano como *capax Dei*. Posteriormente, no período escolástico, ela foi designada na teologia de Tomás como ao *desiderium naturale videndi Deum*.<sup>281</sup> Nos séculos que precederam o Concílio Vaticano II, esse tema foi deixado de lado e, ao ser retomado, abriu um novo horizonte para a antropologia teológica no século XX.

A partir desse elemento, é possível destacar algumas características que possibilitam o entendimento do ato de fé enquanto comunicação divina-humana. A primeira delas é o ato de fé como relação que manifesta a convergência da pessoa humana ao Criador, que a assume radicalmente.<sup>282</sup> Por ela, compreende-se que, a pessoa humana é capaz de dispor-se a Pessoa divina, que se apresenta convidando-a à comunhão,

---

rodapé em: ST. I-II, q.5, a.1, rep.). Cf. BOULNOIS, Olivier. Sobrenatural. In: LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*, p. 1782.

<sup>280</sup> “Potencia obediencial ha de ser idéntica con la esencia espiritual y personal del hombre em general”. (RAHNER, Karl. *Potencia obediencial*. In: RAHNER, Karl (Dir.). *Sacramentum Mundi*, p. 520).

<sup>281</sup> No primeiro volume da Suma Teológica publicada pela editora Loyola em 2016, há uma nota de rodapé na página 259 que sintetiza a definição de desejo natural em Tomás de Aquino com as seguintes palavras: “O que é um desejo natural? É o desejo que brota espontaneamente das profundezas da natureza, por oposição a um desejo arbitrariamente ‘construído’ na imaginação, ou no próprio intelecto. Um desejo natural exprime o que a natureza é, de modo que esta se negaria a si mesma se produzisse por si só o desejo de uma coisa absolutamente impossível. De modo inverso, pretender que o objeto de tal desejo é absolutamente impossível, seria negar a natureza.” Nas palavras do aquinate se lê: “Como a bem-aventurança última do homem consiste em sua mais elevada operação, que é a intelectual, se o intelecto criado não puder ver a essência de Deus: ou nunca alcançará a bem-aventurança, ou sua bem-aventurança consistirá em outra coisa distinta de Deus, o que é estranho à fé. [...] Se então o intelecto da criatura racional não pode alcançar a causa primeira das coisas, um desejo natural vai permanecer em vão. Portanto, deve-se conceder que os bem-aventurados veem a essência de Deus” (ST. I, q. 12, a. 1, rep.). Cf. PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: “dar razón de la esperanza”* (1Pe 3,15), p. 110-119.

<sup>282</sup> Deve-se ter presente que esse processo decorre em um horizonte histórico, de espaço e tempo. Não é uma realidade abstrata ou apenas interior. Nesse sentido, John Haught sugere que a entrada de Deus na história pelo mistério da encarnação indica sua “inserção nas camadas mais profundas do processo evolutivo, abraçando e sofrendo com toda a narrativa cósmica, não apenas os últimos capítulos [...] a compaixão de Deus se estende à totalidade do tempo e do espaço, envolvendo e por fim curando não apenas o sofrimento humano, mas também todas as etapas do trabalho de parto que precedeu, e foi indispensável à nossa própria emergência”. (HAUGHT, John F. *Cristianismo e ciência: para uma teologia da natureza*, p. 137).

ultrapassando toda previsão de ascendência humana *per si*<sup>283</sup> em um movimento descendente. Nessa convergência condescendente, o ser humano, como realidade histórico-temporal doada a si mesmo, pode dispor de si em real liberdade a um amor Infinito e Pessoal<sup>284</sup> e chegar à sua plenitude.<sup>285</sup>

Essa condescendência diz que o ato de fé comporta também uma dimensão escatológica, manifestando a vocação humana cuja realização última está *no* e *em* um amor meta-histórico. Tal amor irrompe a História e estabelece uma relação de totalidade com o ser humano, pois não se pode pensar no amor divino como graça dada a uma ou outra dimensão da vida humana.<sup>286</sup> O ser humano integral (cf. *ITs* 5,23) é o destinatário do convite à comunhão divina, à visão de Deus, onde se dá sua plenitude criatural.<sup>287</sup> Perante um pessoal infinito, ele compreende que não é capaz de autoconsciência plena senão em relação total. Essa dimensão dialogal encontra seu ápice em Cristo, em quem a verdade divina se fez humana e a verdade humana se revelou divina.<sup>288</sup>

Essa plenitude realizada exemplarmente em Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem<sup>289</sup>, revela ao ser humano o movimento de Deus em sua direção e sua vocação à vida plena.<sup>290</sup> Indica uma dimensão que manifesta a vida na Graça como

---

<sup>283</sup> Cf. CASALE ROLLE, Carlos Ignacio. El universalismo en Hans Urs von Balthasar a propósito de su encuentro con Karl Barth, *Teocomunicação*, p. 189. ALFARO, Juan. Persona y gracia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 17. ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 352. ALFARO, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 97.

<sup>284</sup> Cf. ALFARO, Juan. Persona y gracia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 12.

<sup>285</sup> “El concepto de p. o. [potencia obedencial] indica, pues, que un verdadero cumplimiento de la esencia (acto de la potencia) es indebido a la misma, es decir, que ésta no puede contar con él ni reclamarlo, sino sólo aceptarlo ‘obedientemente’ (p.o. para e lacto). Naturalmente, la legitimidad de tal concepto sólo es cognoscible partiendo del hecho revelado de que Dios, por la comunicación de sí mismo puede ser la perfección de la criatura espiritual, que por tanto está abierta para ello y, sin embargo, debe aceptar esa perfección como gracia indebida a ella”. (RAHNER, Karl. *Potencia obedencial*. In: RAHNER, Karl (Dir.). *Sacramentum Mundi*, p. 519-520).

<sup>286</sup> É no amor que a relação Divino-humana atinge sua plena realização, nele “llega el hombre a la fuente misma del Ser; no puede tender hacia un más allá, porque se la ha revelado el misterio fontal de la vida personal intradivina”. (ALFARO, Juan. Persona y gracia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 15).

<sup>287</sup> Cf. ALFARO, Juan. Persona y gracia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 16-17. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 26-31. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communionstewardShip\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communionstewardShip_po.html). Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L’opzione fondamentale della vita morale e la grazia, p. 617.

<sup>288</sup> Cf. Alfaro Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p. 88.

<sup>289</sup> Cf. CASALE ROLLE, Carlos Ignacio. El universalismo en Hans Urs von Balthasar a propósito de su encuentro con Karl Barth, *Teocomunicação*, p. 192-193.

<sup>290</sup> “Carácter dinámico del ser humano como el de Cristo, ya sea entendida como un movimiento hacia Dios, por parte del hombre, o como de un movimiento hacia el hombre, por parte de Dios”. (CASALE

*inchoatio Glorïae*<sup>291</sup> sustentada na fé e na esperança, como aspiração do ser humano a plena visão de Deus. Nesse sentido, a relação com o *Tu* divino não é apenas autorrevelação, mas, em Jesus Cristo, manifesta a vocação e a dignidade humana revelando o *tu* humano.<sup>292</sup> Somente na comunhão pessoal e imediata com Deus, a pessoa humana atinge sua plenitude.<sup>293</sup> Isso tematiza a relação entre graça criada, que dispõe e efetiva no homem a recepção da graça increada, entendida como doação pessoal de Deus ao ser humano.<sup>294</sup>

Por fim, admitir que o ser humano é constitutivamente apto à autocomunicação divina enquanto criatura dá ao ato de fé uma prerrogativa que não lhe permite ser acusado como alienante agressão às leis da natureza humana. O ato de fé na autocomunicação de Deus comporta de forma harmônica a teoria da evolução.<sup>295</sup> Quer dizer, seu edifício conceitual se estabelece na compreensão da pessoa humana como um ser espiritual cuja pessoalidade se historiciza física e organicamente sem reducionismos biologicistas. Em consonância com a teoria da evolução, a reflexão sobre o ato de fé a partir da potência obedencial permite considerar que o universo alcança a consciência de si mesmo no ser

---

ROLLE, Carlos Ignacio. El universalismo en Hans Urs von Balthasar a propósito de su encuentro con Karl Barth, *Teocomunicação*, p. 192).

<sup>291</sup> Segue-se, aqui, a definição apresentada por Juan Alfaro: “La Gracia es *inchoatio Glorïae*, en cuanto determina en el hombre una comunión personal con el Infinito, que supera el dinamismo propio de la persona creada y tiende vitalmente a su plenitud en la Visión de Dios”. (ALFARO, Juan. *Persona y gracia. Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregorianaë*, p. 13).

<sup>292</sup> “Dignidade de criatura que transcende a realidade, amplia-se até o infinito e é até mesmo capaz de ser tornado partícipe da vida divina se e enquanto o próprio Deus, por pura graça [...] lhe descerra o seu mistério de verdade e de amor”. (IAMMARRONE, G. Potência obedencial. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (Org.). *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*, p. 602).

<sup>293</sup> Cf. ST. III, q. 1, a.1; q. 2, a. 10-11.

<sup>294</sup> “La gracia increada es una misteriosa donación personal del mismo Dios a la persona creada; la plenitud de esa donación es la Gloria. La Gracia creada, que el pecador recibe antes de su justificación interna, es una interpelación personal, con la que Dios le invita internamente a la Amistad; la Gracia creada es en el hombre justificado una disposición permanente, que capacita el hombre a relación ‘Yo-Tú’ de la amistad con Dios y tiene su manifestación propia en la comunión personal de la Fe, Esperanza y Caridad. La Gracia Increada y la Gracia creada se relacionan entre sí como la personal donación del mismo Dios y su efectiva recepción en el hombre, que determina en él una capacidad interna de autodonación a Dios” (ALFARO, Juan. *Persona y gracia. Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregorianaë*, p. 18). Cf. ST. I, q. 43, a. 3, ob. 2; III, q. 7, a. 13.

<sup>295</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 62-70. Disponível em: [http://www.va.tican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communionste\\_wardShip\\_po.html](http://www.va.tican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communionste_wardShip_po.html). Segundo John F. Haught, uma teologia que considere a evolução precisa ter presente que “Deus descende de toda a eternidade não para absorver o mundo ou suplantá-lo com a divina presença, mas para nobilizá-lo, respaldando sua autoatualização. Por conseguinte, a evolução é de todo consentânea com um mundo de liberdade emergente que possibilita um encontro cada vez mais íntimo com Deus”. (HAUGHT, John F. *Cristianismo e ciência: para uma teologia da natureza*, p. 140).

humano<sup>296</sup>, que lhe permite intuir a possibilidade de um Outro para além de si-mesmo capaz de afirmá-lo legitimamente.<sup>297</sup>

Somente um *Tu* Absoluto permite dizer *eu* sem que isso seja uma expressão alienada, redutiva e desfigurante. Somente um *Tu* torna legítima a autonomia da humanidade<sup>298</sup> entendida como responsabilidade. A história humana é divina e seu destino não é menos que a visão de Deus. Como diz Martin Buber, “O mundo não é um jogo divino; ele é um destino divino. O fato de que exista o mundo, que o homem, a pessoa humana exista, que eu e tu existamos tem um sentido divino”.<sup>299</sup> Ao admitir a divindade do Filho de Maria, admite-se, igualmente, a entrada de Deus no mundo. Uma entrada que rompeu toda distância em um movimento quenótico, onde a imanência de Deus, isto é, o mistério de sua encarnação, morte e ressurreição, é expressão da transcendência humana.<sup>300</sup>

Essas dimensões mostram, como afirmou Rahner (já citado), que o ser humano não tem uma potência obediencial como algo que lhe foi adicionado a *posteriori*. Se assim o fosse, estar-se-ia tratando de uma espécie de superestrutura estranha ao ser humano. Todavia, ele é constituído com essa potência. Por isso, é capaz de um ato de fé que não é somente execução de instruções, mas comunicação. Assim sendo, com a afirmação da obediência da fé, a *DV 5* direciona a compreensão da fé como uma orientação

---

<sup>296</sup> Cf. POLKINGHORNE, John. *Ciência y Teología*. Maliaño: Sal Terrae, 2000, p. 87. CLAYTON, Philip. *A neurociência, a pessoa humana e Deus*. In: PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon. *Construindo pontes entre a ciência e a religião*, p. 159.

<sup>297</sup> “Deus é aquele cujo nome é salutar justo pelo fato de ser o *Outro dos seres humanos*, ser essa alteridade, esse Outro que nos permite que nos libertemos, que nos salvemos de nossa solidão individual, mas também da solidão de Narcisos comunitários: ‘uma multidão inumerável de seres humanos semelhantes e iguais girando sem cessar sobre eles próprios’ (Tocqueville).” (GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*, p. 60). Esta dinâmica da Graça, que, autocomunicando-se, devolve o ser humano a si mesmo para que se disponha ao outro, encontramos no pensamento do Papa Francisco nestes termos: “Somente graças a este encontro – ou reencontro – com o amor de Deus, que se converte em amizade feliz, é que somos resgatados da nossa consciência isolada e da auto-referencialidade. Chegamos a ser plenamente humanos, quando somos mais do que humanos, quando permitimos a Deus que nos conduza para além de nós mesmos a fim de alcançarmos o nosso ser mais verdadeiro. Aqui está a fonte da ação evangelizadora. Porque, se alguém acolheu este amor que lhe devolve o sentido da vida, como é que pode conter o desejo de o comunicar aos outros?” (*Evangelii Gaudium* 8).

<sup>298</sup> Cf. GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*, p. 64-67. Cf. BUBER, Martin. *Eu e Tu*, p. 126.

<sup>299</sup> BUBER, Martin. *Eu e tu*, p. 104.

<sup>300</sup> Em Jesus Cristo, o sentido do ser humano, *Imago Dei*, é esclarecido. Segundo a Comissão Teológica Internacional, em Jesus Cristo “encontramos a total receptividade do Pai que deveria caracterizar a nossa própria existência, a abertura ao outro em uma atitude de serviço que deveria caracterizar as relações com nossos irmãos e nossas irmãs em Cristo, e a misericórdia e o amor pelo outro que Cristo, enquanto imagem do Pai, mostra para conosco.” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 53. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communionste\\_wardShip\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communionste_wardShip_po.html)).



fundamental do ser humano para Deus. Uma orientação que é fundamento e horizonte da vida humana, pois encontra a direção para seu sentido último.

## 2 A FÉ SEGUNDO A DV 5: A OPÇÃO FUNDAMENTAL EM UM SENTIDO REVELADO

Na seção anterior, o percurso feito conduziu a pesquisa até seu objeto central: a DV 5. Para isso, foram apresentados os fundamentos da DV em seu proêmio e o elemento central do capítulo primeiro (DV 2-6) do documento para se compreender o ato de fé: a Revelação. Além desse horizonte, a consideração feita a partir do Concílio de Orange, citado no número 5 da DV, reafirmou a perspectiva do *initium fidei* como graça. Aspectos que, ao lado da leitura de cada versão da DV 5 e de considerações iniciais sobre o ato de fé como opção fundamental, permitem fazer a leitura hermenêutica da versão final do referido texto.

Nesta segunda seção, o objetivo da análise do conteúdo teológico da DV 5 não se restringe a apresentar apenas o que fora dito, mas aprofundá-lo, verificando sua relevância para a fé cristã. E para tal exercício de interpretação, pretende-se responder à questão: qual o conceito de fé do Concílio Vaticano II apresentado na DV 5? A busca por essa resposta se dará, como dito, na análise da DV 5, cuja estrutura pode ser dividida em duas partes, formando um paralelismo: de um lado a antropologia; do outro, a graça e a pneumatologia. Elementos que são delimitados com a primeira e a última afirmação da DV 5 acerca da Revelação, e sua compreensão em processo de aprofundamento.

<b>DV 5</b>	<b>I Parte</b>	<b>II Parte</b>
<b>Início e conclusão do texto</b>	A Deus que revela é preciso corresponder com 'obediência da fé' (Rm 16,26; cf. Rm. 1,5; 2Cor. 10,5-6)	E para que o entendimento da revelação seja sempre mais profundo, o mesmo Espírito Santo, por seus dons e de modo contínuo, completa a fé.
<b>Paralelos do texto</b>	<b>Dimensão antropológica</b>	<b>Dimensão da graça</b>
	pela qual o homem, de modo pleno e aberto, entrega-se a Deus	Para se alcançar tal fé, é preciso contar com prévia e concomitante ajuda da graça de Deus
	-----	<b>Dimensão carismática</b>
	oferecendo a Deus revelador plena submissão de inteligência e da vontade	e com auxílios interiores do Espírito Santo, que move e converte o coração para Deus,

	e voluntariamente assentindo a revelação dada por Ele.	abre os olhos do entendimento e dá ‘a todos docilidade no consentir e crer na verdade.’
--	--	---

O texto em questão será analisado em seu conteúdo e, considerando-se sua atualidade, localizar-se-ão os aspectos necessários para a terceira seção, onde serão propostos elementos para uma Teologia da Fé como opção fundamental. Para isso, a presente seção se divide em três partes: primeiro uma interpretação do sentido de obediência como chave de leitura para a compreensão de fé na DV 5. Em seguida, a dimensão antropológica do texto. E, por fim, a dimensão da graça e carismática do texto.<sup>301</sup>

## 2.1 OBEDIÊNCIA DA FÉ COMO CHAVE DE LEITURA DA DV 5

Esta primeira parte estará voltada à compreensão da *obediência da fé* como resposta ao Deus que (se) revela em continuidade com os elementos enunciados na seção anterior. Para isso, o ponto de partida serão os versículos bíblicos extraídos das cartas de Paulo aos Romanos e aos Coríntios, usados como referência para a tese da DV 5: “A Deus que revela é preciso corresponder com ‘obediência da fé’ (Rom 16,26; cf. Rom. 1,5; 2Cor. 10,5-6)”.

Em um segundo momento, ainda nessa primeira parte, a reflexão avançará na teologia sistemática, lendo a obediência da fé na perspectiva da potência obediencial. Um tema também conhecido como *Imago Dei*, que, lida cristocentricamente, apresenta-se como *imago Christi*. A presente pesquisa não se atém ao desenvolvimento histórico da expressão, mas proporá uma interpretação com o intuito de compreender o ato de fé como opção fundamental, na qual o ser humano reconhece que o centro de sua existência não está em si mesmo, mas na presença de um Outro que o habita.

---

<sup>301</sup> A última afirmação da DV 5, “E para que o entendimento da revelação seja sempre mais profundo, o mesmo Espírito Santo, por seus dons e de modo contínuo, completa a fé”, não será abordada nesta segunda seção, mas na terceira, onde servirá como referência para a proposição que se pretende apresentar.

### 2.1.1 A Obediência da fé: graça, reconhecimento e missão

Partir da obediência para compreender o ato de fé é um desafio frente à compreensão de autonomia como independência autorreferencial. O que se pode observar, em princípio, é que a fé se constitui em uma relação pessoal fundada na iniciativa divina. Um dom que é dado não somente a um sujeito capaz de ouvir, mas de se relacionar com Aquele que se inclina a ele. Nesse sentido, é ilustrativa a etimologia da palavra obediência (*hypakoe*). Seu sentido, derivado “do verbo ‘ouvir’ (*akouo*) significa que ela retém o sentido mais rico do hebraico *shamá*, ‘ouvir responsorialmente’ – ‘obediência’ como um ouvir responsabilmente”.<sup>302</sup>

Segundo o *CEC*, tendo como ponto de partida o sentido latino da palavra *obediência*,

Obedecer (*ob-audire*) na fé é submeter-se livremente à palavra escutada, por a sua verdade ser garantida por Deus, que é a própria verdade. Desta obediência, o modelo que a Sagrada Escritura nos propõe é Abraão. A sua realização mais perfeita é a da Virgem Maria. (*CEC* 144)

Em ambos os sentidos, hebraico e latino, a fé como obediência não se apresenta apenas como algo passivo, mas também de modo ativo ao responder de modo comprometedor àquele que vem.<sup>303</sup> Portanto, uma obediência que não destitui o ser humano, mas que o promove, tornando-o responsável em sua liberdade pela resposta de adesão existencial e relacional. Assim, considerando o significado da palavra *obediência* como ouvir responsável ao lado do sentido de potência como capacidade, o horizonte investigativo que se apresenta está na relação graça e pessoa humana.<sup>304</sup>

<sup>302</sup> DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 715. Essa é também a compreensão de Joseph A. Fitzmyer. Segundo ele, na expressão paulina *obediência da fé* “o genitivo é apositivo. Paulo compreende a fé como algo que se inicia com *akoe*, ‘ouvir’ ([*Rm*]10,17), e termina com um compromisso ou submissão pessoal (*hypakoe*)”. (FITZMYER, Joseph. *A carta aos Romanos*. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland E. (editores). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: novo testamento e artigos sistemáticos*, p. 522).

<sup>303</sup> Segundo James Dunn, “Se a forma mais breve, *akoe pisteos*, significa ‘ouvir com fé’, a forma mais plena [*h*]ypakoe pisteos, significa a resposta que tal ouvir inevitavelmente produz. Por implicação, essa resposta dá-se não só no ato imediato de comprometimento, mas na obediência que segue”.<sup>303</sup> (DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 715).

<sup>304</sup> Cf. IAMMARRONE, G. Potência obedencial. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (Org.). *Lexicon: Dicionário teológico enciclopédico*, p. 601. RAHNER, Karl. *Potencia obedencial*. In: RAHNER, Karl (Dir.). *Sacramentum Mundi*, p. 519-523.

**a) A obediência da fé em Romanos 16,26 e Romanos 1,5**

As duas referências à carta aos Romanos não aparecem em ordem crescente na citação da DV 5, mas ao contrário. O significado de cada uma justifica a inversão na citação. A primeira referência é da carta aos Romanos 16,26.<sup>305</sup> Nela, a expressão *obediência da fé* aparece em um contexto doxológico (*δόξαλογία*: *δόξα* = glória + *-λογία* = palavra). Nela, a obediência da fé é fruto do conhecimento de Deus, que se revelou em Jesus Cristo. É por ele que se alcança a compreensão do mistério de Deus.

Segundo Paulo, no contexto de Rm 16,26, a obediência da fé é motivo de louvor, pois é fruto da condescendência de Deus que cumpre sua palavra. Uma doxologia que insere a obediência da fé em um horizonte escatológico: o cumprimento da profecia de que todas as nações acorrerão ao Senhor (*Is* 2,1-5; 56,6-8; *Mq* 4,1-3; *Zc* 9,9-10; *Jo* 4,21-26).<sup>306</sup> A fim de captar melhor o sentido do versículo 26, a doxologia que compreende os versículos 25-27 é assim composta:

Àquele que tem o poder de vos confirmar segundo o meu evangelho e a mensagem de Jesus Cristo – revelação de mistério envolvido em silêncio desde os séculos eternos, *agora, porém, manifestado e, pelos escritos proféticos e por disposição do Deus eterno, dado a conhecer a todos os gentios, para levá-las à obediência da fé* – a Deus, o único sábio, por meio de Jesus Cristo, seja dada a glória pelos séculos dos séculos! Amém. (*Rm* 16,25-27). [Em itálico, o versículo 26].

Como se pode observar, a afirmação que precede o versículo 26 direciona a compreensão da obediência da fé como graça aos que ouvem o anúncio do evangelho. Evangelho que não é construção humana, mas Revelação de um mistério.<sup>307</sup> Uma graça que é concedida a toda a humanidade, que, no romper do silêncio de Deus, pode conhecer

<sup>305</sup> Esse versículo, junto aos versículos 25 e 27, formam a doxologia da carta. Localizada após os versículos de despedida e conclusão, há dúvidas sobre sua autenticidade. Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*, p. 350. Cf. CRANFIELD, C.E.B. *Carta aos Romanos*, p.355. Cf. GARCÍA, Miguel Salvador. *Carta aos Romanos*. In: RAMOS, Frederico Pastor, et ali. *Comentário ao Novo Testamento*, p. 443. Chama atenção, neste sentido, que as homilias de João Crisóstomo sobre a carta aos Romanos se encerram comentando o versículo 24. Salvas guardadas as questões exegéticas, esta pesquisa se aterá ao conteúdo do versículo mencionado pelos padres conciliares como sustentação para a afirmação da DV 5. Cf. JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às cartas de São Paulo/1*, p. 527-532.

<sup>306</sup> Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*, p. 350. Cf. GARCÍA, Miguel Salvador. *Carta aos Romanos*. In: RAMOS, Frederico Pastor, et ali. *Comentário ao Novo Testamento*, p. 443.

<sup>307</sup> Cf. BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland E. (editores). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: novo testamento e artigos sistemáticos*, p. 591.

o que fora anunciado pelos profetas por meio de Jesus Cristo e aderir a ele.<sup>308</sup> Mais uma vez, se repete a compreensão de que a obediência da fé é fruto da graça, concedida não apenas a alguns, mas a toda a humanidade.

É no versículo 26 que se localiza a razão da quebra de tal silêncio de maneira tão eloquente: levar os gentios, isto é, as nações à obediência da fé. Anunciar o evangelho torna-se participação na missão realizada por Jesus Cristo, despertando a humanidade para uma resposta vivencial à Revelação.<sup>309</sup> Assim, consolida-se o diálogo, o tempo acolhe o eterno e, nele, o finito recebe o infinito em uma inversão paradoxal. Assim sendo, passar do conteúdo ao encontro pessoal com aquele que é anunciado é o despertar da fé, “pois a fé vem da pregação e a pregação é pela palavra de Cristo” (*Rm* 10,17).

Destarte, o ato de fé não é algo abstrato e imóvel. Nasce de algo específico: uma Pessoa divina que, por meio de sua palavra, atua e se faz presente no tempo e na história humana. Assim sendo, seu objeto é a união dos aspectos objetivos e subjetivos próprios de um encontro entre duas pessoas, nesse caso, Deus e o ser humano.<sup>310</sup> Nessa perspectiva, a obediência da fé é a uma pessoa, Àquele por meio de quem se pode conhecer, e por meio de quem se glorifica a Deus, como afirmou o versículo 27.

A compreensão que se estabelece, portanto, é a de Jesus como mensagem e mensageiro. Assim, anunciar sua Palavra é anunciá-lo, levar sua palavra é levá-lo, acolhê-la é acolher a ele mesmo. Nessa dinâmica, acolher o anúncio apostólico é dispor-se a um encontro pessoal com Jesus.<sup>311</sup> Desse modo, a mensagem não somente é dada por uma pessoa divina, mas a mensagem é, ela mesma, uma pessoa divina.

<sup>308</sup> Cf. BORTOLINI, José. *Como ler a carta aos Romanos*: o evangelho é a força de Deus que salva, p. 112.

<sup>309</sup> Como lembra Hans Balthasar, Deus quer “vuole davanti a sé tutto l’uomo. Egli vuole tutta la risposta dell’uomo alla sua parola. Vuole quindi l’uomo non solo con il suo intellecto (che dovrebbe sacrificare ad una verità non evidente), ma immediatamente anche la sua volontà, non solo con la sua anima, ma anche e allo stesso modo con il suo corpo.” (BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione della forma*, p. 203). Nessa mesma perspectiva, segundo James Dunn, isso fica evidenciado quando se compreende que, para Paulo, “a fé é a resposta humana a toda graça divina, como se fosse a caixa de ligação através da qual flui a energia transformadora de Deus para dentro da vida e através da vida do indivíduo e da igreja”. (DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 714).

<sup>310</sup> Cf. LEENHARDT, Franz J. *Epistola aos Romanos*: comentário exegético, p. 36-38.

<sup>311</sup> A dinâmica da obediência da fé segue um crescente, como sintetiza Cerfaux: “Primeiro se recebem as afirmações ‘doutriniais’ contidas na mensagem e a pessoa se submete aos fatos cristãos: Cristo virá julgar, ele ressuscitou, morreu pelos nossos pecados. Estes fatos são mais que simples acontecimentos históricos: intervenções divinas transcendentais se exprimem através deles: pela morte de Cristo e sua ressurreição, Deus realizava a obra da salvação, como ele completará sua realização pela parusia. Submeter-se aos fatos é, pois, entregar-se com confiança a Deus que nos salva. Esta confiança é total: a pessoa crê com toda sua alma e submete toda a sua existência à ação divina que nela se exerce desde que ela se entregou à mensagem”. (CERFAUX, Lucien. *O cristão na teologia de São Paulo*, p.131).

A segunda referência utilizada pela DV é extraída da carta aos Romanos 1,5. Nela, a afirmação *obediência da fé* se situa num contexto de missão recebida como graça.<sup>312</sup> Para Paulo, ela não é resultado de um mérito seu, mas bondade de Deus, e cumpri-la é causa de louvor a Deus.<sup>313</sup> Um versículo que, quando lido, em atenção ao que Paulo afirmara anteriormente em sua saudação, “Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado a ser apóstolo, escolhido para anunciar o evangelho de Deus” (*Rm* 1,1), torna ainda mais clara sua compreensão de que o anúncio do evangelho não é uma missão que alguém dá a si mesmo, mas é dom recebido.

Em sua atividade missionária, Paulo se compreende chamado a pregar a todas as nações, o que torna a obediência da fé uma possibilidade universal. Em outras palavras, trata-se de um chamamento universal em Jesus Cristo, no qual as diferenças de raça ou cultura são superadas.<sup>314</sup> Diz o apóstolo das gentes: “por quem recebemos [de Jesus Cristo] a graça e a missão de pregar, para louvor do seu nome, a obediência da fé entre todos os gentios” (*Rm* 1,5).<sup>315</sup> A obediência da fé, nessa citação, aparece como conteúdo da pregação do apóstolo<sup>316</sup>, e o uso do plural pode dar o sentido tanto de sua consciência de estar ligado ao grupo dos apóstolos como ser um plural majestático que enobrece seu discurso e sua autocompreensão. Para Paulo, despertar para a obediência da fé e pregá-la é graça e missão, ou seja, dom e tarefa, convite e resposta.

---

<sup>312</sup> Cf. DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*, p.221. “É importante entender que para Paulo por trás de todo o processo de salvação está sempre a iniciativa de Deus [...] não só o ato passado de Deus que introduziu numa vida de fé, mas também a experiência presente de capacitação divina, que continuava [...] bem como habilitações e missões especiais”. (DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 372).

<sup>313</sup> João Crisóstomo, explicando, por meio de paráfrase a expressão de Paulo graça e missão (em seu texto, graça e apostolado), diz: “Não fomos nós que nos fizemos apóstolos [...] não obtivemos esta dignidade com nosso esforço e labor, mas recebemos qual graça e o múnus nos foi conferido por um dom do alto. ‘Para a obediência da fé’”. (JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às cartas de São Paulo/I*, I,5, p. 45).

<sup>314</sup> Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*, p. 137. BORTOLINI, José. *Como ler a carta aos Romanos: o evangelho é a força de Deus que salva*, p. 23. CRANFIELD, C.E.B. *Carta aos Romanos*, p. 21.

<sup>315</sup> Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*, p. 137. KERTELGE, Karl. *A epístola aos Romanos*, p. 25.

<sup>316</sup> Um conteúdo que pode assumir diferentes conotações: como equivalência (obediência é fé e vive-versa), como um conjunto de verdades e crenças a serem aderidas (a adesão ao evangelho enquanto conteúdo é obediência da fé), como origem e procedência para a obediência (fé gera a obediência: como Abraão, por exemplo) ou como adesão ao que se revela no anúncio (do anúncio dos feitos, à adesão a comunhão com Deus). Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*, p. 137-138. STOTT, John. *Romanos*, p. 54. LEENHARDT, Franz J. *Epístola aos Romanos: comentário exegético*, p. 37.

## b) A obediência da fé em *2Coríntios 10,5-6*

Por fim, a terceira referência é também de uma carta paulina, porém endereçada a uma outra comunidade, Corinto. Nas missivas anteriores, como se pode observar, a obediência da fé estava em um contexto doxológico e missionário. Agora, na segunda Carta aos Coríntios 10,5b-6, a situação é distinta: trata-se de um contexto conflitivo. Nela, Paulo afirma: “Tornamos cativo todo pensamento para levá-lo a obedecer a Cristo, e estamos prontos a punir toda desobediência desde que a vossa obediência seja perfeita”.

Observando todo o capítulo 10 desta segunda Carta aos Coríntios, é possível perceber que Paulo está em uma situação onde sua legitimidade é questionada por conta de sua postura (cf. *2Cor 10,1-3.9-11*).<sup>317</sup> Os que o acusam consideram-se portadores da mesma autoridade de Paulo, algo que ele não nega, mas faz saber: “Se alguém está convicto de pertencer a Cristo, tome consciência uma vez por todas de que, assim como ele pertence a Cristo, nós também lhe pertencemos” (*2Cor 10,7b*).<sup>318</sup> Em seu entendimento, a autoridade apostólica deriva não de sua força física, política, bélica ou de outra natureza qualquer, senão de Jesus Cristo, a quem se deve a *obediência da fé*.

Nessa compreensão, manifesta-se o princípio de igual dignidade dos membros de Cristo. Segundo tal princípio, cada membro dispõe de si para a missão que lhe foi confiada tendo em vista não sua promoção pessoal, mas a edificação de todos, o bem comum. A resposta de Paulo aos que pretendem denegri-lo é apresentar um princípio de edificação, unindo “indissolavelmente o apostolado com o nascimento e o crescimento das comunidades cristãs”.<sup>319</sup> Para o tema que se está investigando aqui, esse contexto apresenta elementos fundamentais para a compreensão da aplicação do tema da potência obediencial em âmbito pastoral.

Paulo, acusado de ser movido por interesses e de viver na carne, responde que sua motivação é o anúncio do Evangelho para a edificação da comunidade, e que o faz na carne, mas não segundo a carne.<sup>320</sup> Sem desconsiderar os fatos, Paulo vê na obediência da fé a Cristo o critério fundamental para superar as divisões que se estabeleceram,

<sup>317</sup> Cf. SCHELKLE, Karl Hermann. *A Segunda epístola aos Coríntios*, p.185-187. Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*, p. 481.

<sup>318</sup> Cf. MURPHY-O’CONNOR, Jerome. *Segunda carta aos Coríntios*. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland E. (Edit.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: novo testamento e artigos sistemáticos*, p. 505-506. SCHELKLE, Karl Hermann. *A Segunda epístola aos Coríntios*, p.183-185.

<sup>319</sup> BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*, p. 482.

<sup>320</sup> “Embora vivamos na carne, não militamos segundo a carne.” (*2Cor 10, 3*).



insistindo na fidelidade ao Evangelho e na consequência missionária que dele advém.<sup>321</sup> Elementos que, quando conjugados, fazem com que a comunidade não se feche em si mesma, mas se disponha a ir além de si para seu crescimento. Ao contrário, todo fechamento autorreferencial<sup>322</sup> leva ao aniquilamento.<sup>323</sup>

O texto evoca que a dinâmica apostólica não é mensurada pela eloquência de seus agentes, mas pela edificação da comunidade, isto é, pela comunhão dos membros entre si, abertos ao acolhimento, e seu testemunho credível ao mundo. Uma dinâmica que deve ser concreta, histórica e encarnada. É uma diaconia vivida na carne e não apesar dela, é nela que se dá a configuração em Cristo.<sup>324</sup> Assim, Paulo testemunha a dignidade humana para além de espiritualismos carismáticos que podem dar margem a autorreferencialidade.

Na citação da carta de Paulo aos Coríntios, escolhida pelo Vaticano II para a *DV* 5, a obediência da fé, além de indicar o *modus vivendi* do seguidor de Jesus, torna-se “a marca de referência e a monitora da conduta, especialmente em questões delicadas ou divergentes”.<sup>325</sup> Dispor-se à obediência da fé é viver em atenção à autoridade de Jesus, mensagem e mensageiro, conteúdo da Revelação, reconhecendo-o como crivo pelo qual deve passar todo dissenso. A preocupação do apóstolado não é com suas glórias e prestígios, senão com a acolhida ativa do Evangelho na Tradição apostólica.<sup>326</sup>

---

<sup>321</sup> “Na verdade, as armas com que combatemos não são carnis, mas têm, ao serviço de Deus, o poder de destruir fortalezas. Destruímos os raciocínios presunçosos e todo poder altivo que se levanta contra o conhecimento de Deus. Tornamos cativo todo pensamento para levá-lo a obedecer a Cristo, e estamos prontos a punir toda desobediência desde que a vossa obediência seja perfeita” (2Cor 10,4-6). Segundo Karl Schekle, em posição mais ampla, a crise de Corinto não o faz perder de vista a meta de sua vocação. Para ele, a relação entre a disposição de combate à desobediência e a necessidade da obediência indica que “Paulo tem em mira banir do mundo inteiro toda descrença. Antes, porém, que se lance em novos campos missionários, é preciso que a comunidade de Corinto se una e se aperfeiçoe na obediência à fé”. (SCHELKLE, Karl Hermann. *A Segunda epístola aos Coríntios*, p. 182).

<sup>322</sup> “Não temos a ousadia de nos igualar ou de nos comparar a alguns que recomendam a si mesmos. Medindo-se a si mesmos segundo a sua medida e comparando-se a si mesmos, tornam-se insensatos”. (2Cor 10,12).

<sup>323</sup> “Esclusa la possibilità di un dialogo, la persona, destinata a svilupparsi, sarebbe condannata ad una progressiva atrofizzazione. L’uomo infatti non può trovare la sua forma definitiva, se non si apre agli altri, comprendendoli, aiutandoli, amandoli [...] La persona esige per il suo pieno sviluppo il superamento dell’egoismo, nell’amore per gli altri.” (AISZEGHY, Z.; FLICK, M. Il peccato originale in prospettiva personalistica. *GREGORIANUM: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae universitatis Gregoriana*, p. 713-714).

<sup>324</sup> Sobre a configuração a Cristo, a partir da perspectiva paulina, James Dunn entende que “Viver pela fé no Filho de Deus significa viver pelos recursos dados pelo Filho de Deus e a partir da motivação inspirada pela autoentrega do Filho de Deus”. (DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 718).

<sup>325</sup> DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 716.

<sup>326</sup> Cf. BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*, p. 482.

Isto indica, ainda, que a dimensão carismática do apostolado é, ao mesmo tempo, confissão de sua dependência à graça benfazeja e não promoção de si por meio de sinais extraordinários. O apóstolo não é um déspota ou um sofista, mas um membro da comunidade cristã, chamado a uma missão em prol do todo: levá-los à obediência da fé. E a reta consciência de sua atribuição o leva ao reconhecimento de sua fragilidade, onde opera a graça, tornando-o imagem de Cristo por uma vida fundada Nele.

### **2.1.2 A Obediência da fé como Potência obediencial**

Tendo presentes os textos bíblicos escolhidos pelos Padres conciliares que indicam, respectivamente louvor, missão e discernimento, pode-se, com mais clareza, retomar a afirmação fundante da DV 5: “A Deus que revela é preciso corresponder com ‘obediência da fé’”. Em destaque, figura a temática da obediência da fé em relação à Revelação de Deus, referência fundamental para sua compreensão. Compreensão que se esclarece ainda mais quando iluminada pelo mistério da encarnação, morte e ressurreição do Verbo eterno, Jesus Cristo. Nele, o homem e a mulher contemplan sua intimidade mais profunda, o *Eu sou* que lhe afirma.

Esse é o núcleo da reflexão que será desenvolvida a seguir, com a intenção de compreender a obediência da fé como potência obediencial. Isso considerando que, com a Revelação, a obediência da fé manifesta a identidade do ser humano, chamado à vida divina. Não se trata de uma obrigação externa, mas de um horizonte que revela o mistério do ser humano e sua vocação. Com isso se supera a visão de uma entrega estranha ao ser humano e se estabelece o entendimento de uma via de plenitude que tem o próprio ser humano como elemento constitutivo.

#### **a) Plenitude doada à luz do mistério de Jesus Cristo**

O modo como a potência obediencial é evocada na DV 5 faz emergir seu conteúdo formal, que se baseia na relação entre graça e natureza.<sup>327</sup> Esse conteúdo faz sentido no interior do conceito de Revelação cristã. Nele, está implicado o reconhecimento de que a potência humana não se realiza plenamente por si mesma, senão

---

<sup>327</sup> Tal relação será aprofundada mais adiante.

quando se dispõe a um Outro, isto é, ao Deus que se revela. Nela, a obediência da fé não é algo extrínseco, mas um movimento humano na graça que o precede. Em linhas gerais, esse conceito afirma que a plenitude humana é divina, e que o ser humano participa dela como realidade doada.

Com esse conceito, a finitude criatural é afirmada e a transcendência humana é salvaguardada sem desconsiderar sua imanência. A graça para a plenitude da vida humana não é algo que se anexa ao ser humano de modo extrínseco, mas está desde sua origem para a realização de um *desiderium naturale*.<sup>328</sup> Desejo que, em Cristo, renova interiormente o ser humano, dispondo-o a um modo de vida cristificado. Se assim o é, a graça está nas profundezas da estrutura humana e não como um anexo sobreposto.<sup>329</sup> Nessa profundidade, o *Eu-Sou* de Deus sustenta o ser humano e possibilita sua autoconsciência, considerando, como afirma Alfaro, que a graça o eleva como pessoa perante o Absoluto e lhe atualiza quanto a sua autopossessão.<sup>330</sup>

Entendendo que na graça acontece a autocomunicação de Deus, pode-se dizer que somente em uma relação pessoal e condescendente com ele, o ser humano realiza-se em sua intimidade mais profunda.<sup>331</sup> Por outro lado, fechar-se a essa relação acarreta a negação de si mesmo em profundidade, ainda que superficial e parcialmente se possa afirmá-la. Enquanto sujeito finito, o ser humano não consegue afirmar-se em si mesmo. Só em Deus que o afirma é que se torna possível sua realização plena. Ele não chega à sua verdade última, senão por meio de um encontro absoluto e total com um Tu infinito, que vem a ele como graça.<sup>332</sup>

---

<sup>328</sup> Cf. RAHNER, Karl. *Potencia obediencial*. In: RAHNER, Karl (Dir.). *Sacramentum Mundi*, p. 521. RUIZ DE LA PEÑA, Juan. *O dom de Deus: antropologia teológica*, p. 320-324.

<sup>329</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Persona y gracia*. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 7. BALTHASAR, Hans Urs von. *Teología de la historia*, p. 41.

<sup>330</sup> “La gracia eleva el hombre como persona, porque le pone ante el Absoluto, como ante un tú que libremente se da. La gracia actualiza la persona en el hombre, porque le conduce a la plenitud de la autoposición en su libre autodonación a un Dios, que personalmente se le da.” (ALFARO, Juan. *Persona y gracia*. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 20).

<sup>331</sup> “El concepto de potencia obediencial puede hacerse humanamente comprensible por la experiencia del amor entre dos personas: cada una recibe el amor e la otra como plenitud de su existencia y, sin embargo, como don indebido que no puede exigir”. (Karl. *Potencia obediencial*. In: RAHNER, Karl (Dir.). *Sacramentum Mundi*, p. 520).

<sup>332</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Persona y gracia*. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 8.

Tal relação mostra que o ser humano carrega consigo não somente a intuição de um infinito, mas o aspira em sua intimidade e é capaz dele.<sup>333</sup> Assim, a presença de Deus no ser humano como Graça não deve ser vista de modo negativo, como se diminuísse a glória de Deus ou negasse a liberdade do ser humano,<sup>334</sup> mas como pressuposto de gratuidade para sua união com Ele. A consideração de que o ser humano é chamado por Deus que se revela para a possibilidade de uma relação pessoal com Ele, significa que sua aspiração ao infinito é convite de Deus na ordem da criação. No dizer de Hans Balthasar, a teologia precisa voltar a estar de joelhos perante o mistério que a vocaciona.<sup>335</sup>

Em Jesus Cristo, o tema da potência obediencial encontra seu núcleo e seu ápice. Ele é o arquétipo teológico para compreensão da potência obediencial. Em sua historicidade, manifestou a radicalidade do sentido da vida humana à medida que realizava o querer do Pai. Com isso, alarga-se o entendimento de que a dependência humana a Deus não é consequência do pecado, mas é da ordem da criação, e de que o ser humano se realiza plenamente no mistério de Deus, e não rebelando-se contra ele (cf. *Gn* 2-3). Por conseguinte, isso indica que a condição de pecado não é determinante para a compreensão da graça, que se funda na confiança original, a qual por sua vez antecede a realidade do pecado original.<sup>336</sup>

A aproximação da temática potência obediencial da cristologia remete para a teologia patrística da *Imago Dei*. Teologia desenvolvida em torno da afirmação de que o ser humano fora criado à imagem de Deus para assemelhar-se a ele em plenitude<sup>337</sup>, em

---

<sup>333</sup> “El hombre es capaz del Infinito en Sí mismo y solamente puede alcanzar su perfección absolutamente última en la Visión de Dios; la intuición del Infinito corresponde a su más íntima aspiración”. (ALFARO, Juan. *Persona y gracia. Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 7).

<sup>334</sup> Cf. SCHEEBEN, Mathias Josef. *Naturaliza y gracia*, p. 95-96. FEINER, Johannes. LOEHRER, Magnus. *Revelação de Deus e Resposta do homem: Compêndio de dogmática histórico-salvífica*, p. 49.

<sup>335</sup> Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *Ensayos teológicos*, p. 267.

<sup>336</sup> Olhar para a relação divino-humana a partir da confiança original, antecedente ao pecado original, é dar espaço para um horizonte mais amplo. Esse binômio que se estabelece, confiança original-pecado original, ressalta a liberdade humana e, nela, a possibilidade de fazer suas opções fundamentais. Juan Alfaro, nessa mesma perspectiva, afirma que a “razón última del pecado se encuentra en la misma estructura fundamental del hombre como ‘creatura intelectual’, en la fragilidad creatural de su libertad; en su opción fundamental ante Dios debe el hombre correr el riesgo inevitable de salvarse aceptando a Dios o de perderse rehusándolo. Por consiguiente, para explicar plenamente la gracia de Dios al hombre pecador es necesario llegar hasta la raíz misma del pecado, que se identifica con el núcleo constitutivo del hombre como ‘creatura intelectual’. Aquí se encuentra el fundamento último y común, tanto de su caída en el pecado, como de su capacidad (aún en su situación de pecador) de ser interpelado por el amor de Dios. El misterio del pecado es en fondo el misterio del hombre en la contingencia creatural de su libertad”. (ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 237-238).

<sup>337</sup> No dizer de João da Cruz, “lo que pretende Dios es hacernos dioses por participación, siéndolo él por naturaliza, como el fuego convierte todas las cosas e fuego.” (JUAN DE LA CRUZ. *Dichos de luz y amor*. In: JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*, p.123).

Cristo e por Cristo – fundamento da criação em quem e por quem foram feitas todas as coisas.<sup>338</sup> A teologia patrística da *Imago Dei*, assim como o *desiderium naturale* em Tomás de Aquino, apontam para a finalidade da vida humana: a comunhão da criação na vida trinitária. Criação que no ser humano se tornou consciente de si e capaz de relação pessoal com o Criador que o habita como Presença que o afirma.<sup>339</sup>

Em Jesus Cristo, pode-se conhecer o significado real de graça e natureza no interior da história humana<sup>340</sup> à luz do mistério pascal, o qual une todo os mistérios da vida de Jesus Cristo, e, nestes, reconhecer a manifestação da vocação última do ser humano (cf. *Verbum Domini*, 52). Por meio de Jesus Cristo, afirma-se que a capacidade de relação entre Deus e o ser humano não é algo que se estabelece *a posteriori* ao ser humano, como um elemento aditivo em sua existência, mas como algo próprio de sua constituição humana que tem Jesus Cristo como arquétipo (cf. *Col* 1,15). Para a compreensão da *potencia obediencialis*, isso é fundamental, uma vez que Jesus Cristo, como afirma Balthasar, é o ser humano por excelência, em quem se revela a identidade de toda pessoa humana.<sup>341</sup>

A potência obediencial não tematiza um aspecto parcial da fé cristã, mas, a partir da Revelação como autocomunicação, tematiza o ser humano como totalidade, liberdade, inteligência e vontade, elementos que os Padres conciliares indicaram na DV 5. Essa integralidade humana vivida em referência a um Outro e em relação com este, leva o conceito de potência obediencial a ser compreendido à luz do mistério do Verbo.

A teologia da potência obediencial centrada em Jesus Cristo, mediação definitiva entre Deus e o ser humano (cf. *1Tm* 2,5), traduz a estrutura humana como um existencial crístico<sup>342</sup> cuja dinâmica se dá no movimento de Deus para dentro da história como

<sup>338</sup> Cf. CASALE ROLLE, Carlos Ignacio. El universalismo en Hans Urs von Balthasar a propósito de su encuentro con Karl Barth, *Teocomunicação*, p. 183.187.

<sup>339</sup> RUSSELL, Robert John; WEGTER-MCNELLY, Kirk. *A lei natural e a ação divina*. In: PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon. *Construindo pontes entre a ciência e a religião*, p. 101. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 25. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communionste\\_wardShip\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communionste_wardShip_po.html).

<sup>340</sup> Cf. CASALE ROLLE, Carlos Ignacio. El universalismo en Hans Urs von Balthasar a propósito de su encuentro con Karl Barth, *Teocomunicação*, p. 180. ALFARO, Juan. *Persona y gracia*. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 25.

<sup>341</sup> “Como tal individuo irrepitible, a norma de nuestra esencia, así como de nuestra historia concreta, la de todos los individuos y la del género.” (BALTHASAR, Hans Urs von. *Teología de la historia*, p. 24). Cf. AMBROSIO, Juan. A ‘marca’ da ressurreição de Jesus na História da Humanidade. *Didaskaia*, p. 280.

<sup>342</sup> Discorrendo sobre esse existencial, Alfaro o define como expressão que apresenta o ser humano que tem em Cristo seu protótipo de realização plena: “No puede olvidarse por otra parte que el hombre no existe

advento, e no movimento do ser humano para além da história como êxodo.<sup>343</sup> Isso assegura à teologia a clareza de que não precisa sair da sua fé para compreender o ser humano, nem se fazer mediadora entre Criador e criatura, entre a Revelação e a razão, entre a graça e natureza. Mas, no interior da fé, cabe a ela testemunhar que, a partir do mistério da encarnação, a humanidade se depara com sua verdade em Jesus Cristo, luz da humanidade (cf. *Jo* 1, 3-4), e é chamada à obediência da fé.

## **b) A Potência Obediencial como totalidade em devir**

A potência obediencial à luz do mistério do Filho manifesta a identidade profunda do ser humano, que, em sua historicidade é chamado ao divino em uma disposição que o eleva em sua imanência e não apesar dela.<sup>344</sup> Aqui reside a dinâmica da potência obediencial. Chamado em Jesus Cristo, a graça envolve-a em um mistério de vida, manifestando ao ser humano a identidade dele.<sup>345</sup> Assim, o ser humano, frente ao mistério de Cristo, cuja vontade foi fazer a vontade do Pai, descobre que não se trata apenas de realizar-se de forma autossuficiente. Outrossim, sua realização está na atenção ao plano de Deus no qual dispõe de si e não apesar de si (cf. *Jo* 4,34; *ITs* 1,4; *Lc* 1,26-38; *Hb* 10,5-7).

Essa compreensão indica que o ser humano é, em sua criação por livre decisão de Deus, *capax Dei*. Isso não se dá por acaso, no movimento evolutivo do universo, onde ele é um de seus fenômenos,<sup>346</sup> mas por um salto qualitativo de ordem ontológica, que o

---

sino como llamado por la gracia de Cristo (existencial crístico) y que por conseqüente el pecado es precisamente el rechazo de la autodonación de Dios por Cristo”. (ALFARO, Juan. *Cristología y antropología*, p. 312).

<sup>343</sup> “Una doctrina verdaderamente cristiana de la realidad, es decir, a una interpretación de la existencia y de la historia a la luz de la revelación. Esto significa dos cosas: el ver (de manera ascendente-filosófica) cómo el Dios de la revelación se hace transparente en la últimas regiones ontológicas del mundo y en el ser, y el introducir (de manera descendente-teológica) este Dios en el mundo del ser y de la historia.” (BALTHASAR, Hans Urs von. *Ensayos teológicos*, p. 256). Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática Católica: Teoría e práctica da teología*, p. 50. FORTE, Bruno. *A teología como companhia, memória e profecía*, p. 92.

<sup>344</sup> Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *Teología de la historia*, p. 41. A oração pós-comunhão na solenidade da Ascensão transforma essa frase em prece com as seguintes palavras: “Deus eterno e todo-poderoso, que nos concedeis conviver na terra com as realidades do céu, fazei que nossos corações se voltem para o alto, onde está junto de vós a nossa humanidade”. (MISSAL ROMANO. *Solenidade da Ascensão do Senhor: missa do dia*, p. 313.)

<sup>345</sup> Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *Teología de la historia*, p. 82-88. RADCLIFFE, Timothy. Será que o cristianismo faz diferença? *Concilium: revista internacional de teología*, p. 24-25.

<sup>346</sup> Segundo Castor Bartolomé Ruiz, “A autoconsciência humana emerge nos condicionamentos da complexidade biológica das espécies. Porém, ela não se explica como mero resultado combinatório, somatório ou aleatório de elementos biológicos. No ser humano emergiu uma dimensão nova da vida. Essa

constitui um ser espiritual<sup>347</sup>, consciente de si e potencialmente relacional. Esta dimensão espiritual, que torna a criatura uma pessoa humana com anseio de plenitude num caminho marcado pela inquietação frente à contingência de seus encontros, leva-o ao limiar do encontro com o *Eu-Sou*.<sup>348</sup> Um limiar habitado desde sempre por uma presença que o chama, espera, encarna-se e se deixa consumir quenoticamente. Um acesso que não é possível sem que lhe seja concedido, na gratuidade da alteridade absoluta, um amor eterno e derramado em seu coração (cf. *Rm* 5, 1-5).

Eis uma realidade que torna o ser humano paradoxal: inquieto por um anseio de plenitude *per-si* não realizável.<sup>349</sup> Uma realização possibilitada, como se disse, pela graça de Deus, que, inclinando-se à sua criatura, chama-a para si no amor.<sup>350</sup> Uma relação de distância e proximidade, na qual criador e criatura se entrelaçam em íntima relação, mas não se confundem.<sup>351</sup> É nessa comunhão que o ser humano entra na mais profunda relação

---

emergência é inexplicável. Ela é uma criação no sentido estrito do termo. Ela foi criada por uma ação que a constitui como ser singular que supera todas as possibilidades de resultados evolutivos previsíveis. Desde a perspectiva da evolução, a autoconsciência humana é irracional, não tem explicação, não poderia ter existido. O irracional da existência da autoconsciência humana não se resolve dizendo que é fruto das leis da natureza, ou seja, do acaso, isso é mais irracional ainda. Estamos mais uma vez perante o mistério, especificamente o mistério da criação. O ser humano é um paradoxo ambulante, sua racionalidade é irracional para a natureza, ela não tem explicação lógica. O mistério da criação envolve a emergência do humano. Como toda obra criada, a criação do ser humano é imprevisível e gratuita. O ser humano é um milagre da ação Criadora”. (BARTOLOMÉ RUIZ, Castor. *Finitude e infinitude humana: dilema clássico e mistério atual*. In: VOLCAN, Marcos; PIZZI, Jovino (Org.). *Ciência e Deus no mundo atual: uma abordagem inter e transdisciplinar*, p. 80).

<sup>347</sup> A teologia católica afirma que o aparecimento dos primeiros membros da espécie humana (indivíduos isolados ou populações) representa um evento que não se presta a uma explicação puramente natural e que se pode adequadamente atribuir à intervenção divina. Agindo indiretamente através de cadeias causais que operam desde o início da história do cosmos, Deus criou as condições prévias para aquilo que o Papa João Paulo II chama de “um salto ontológico [...], o momento de transição para o espiritual” (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e Serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, 70). Cf. EUFRÁSIO, Thiago De Moliner. *Jesus Cristo e a pessoa humana: a dignidade humana como graça e missão na Gaudium et Spes* 22, p. 38-42.

<sup>348</sup> Cf. ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 284-286.

<sup>349</sup> Cf. ST. I-II, q. 5, a. 5, rep.

<sup>350</sup> Cf. RUSSELL, Robert John; WEGTER-MCNELLY, Kirk. *A lei natural e a ação divina*. In: PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon. *Construindo pontes entre a ciência e a religião*, p. 97. ALFARO, Juan. *Persona y gracia. Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 12. BALTHASAR, Hans Urs von. *Ensayos teológicos*, p. 99.

<sup>351</sup> Nas palavras do IV Concílio de Latrão (1215): “entre o criador e a criatura não se pode observar tamanha semelhança que não se deva observar diferença maior ainda” (*Denzinger-Hünemann* 806). Um tema trabalhado também em: BALTHASAR, Hans Urs von. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 205. CASALE ROLLE, Carlos Ignacio. *El universalismo en Hans Urs von Balthasar a propósito de su encuentro con Karl Barth*, *Teocomunicação*, p. 182. Latrão IV. BALTHASAR, Hans Urs von. *Solo l'amore è credibile*. In: BALTHASAR, Hans Urs von. *Solo l'amore è credibile*. In: BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione dell'amore: abbattere i bastioni e solo l'amore è credibile*, p. 91-93.

consigo mesmo.<sup>352</sup> Em suma, o conhecimento de Deus é o que leva o ser humano ao verdadeiro conhecimento de si, pois requer confiança, abertura e entrega total de si. Nesse sentido, ser elevado à vida divina é também mergulhar em sua realidade integral<sup>353</sup> manifestada na ressurreição de Jesus. Toda vocação (*ob-audire*) leva a uma missão (*modus vivendi*).

Agostinho de Hipona expressou essa consciência com as palavras: “Eis que habitavas e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo”.<sup>354</sup> A confissão de Agostinho faz concluir que o desejo de Deus no ser humano é ativo não somente pela sua inquietude criatural (espiritualidade e alteridade) que encerrou o ser humano no pecado<sup>355</sup>, mas pela graça que o habita e em quem subsiste (cf. *Jr* 1,5; *Is* 49,1.5; *Rm* 8,29; *Gl* 1,15).<sup>356</sup> Segundo Alfaro, uma misteriosa presença autodoada.<sup>357</sup> O que até aqui se desenvolveu permite afirmar que Deus é o sujeito primário da potência obediencial.<sup>358</sup>

A disponibilidade de si em um desejo de conversão despertado pelo amor eterno que o habita é o que permite ao ser humano dizer, como expressou Agostinho: “fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”.<sup>359</sup> A inquietação humana se mostra com uma face ainda mais profunda: é desencontro consigo e com o próximo, porque não reconciliado em e com Deus-amor. É sua disposição à obediência da fé que o leva à salvação em Jesus Cristo, o único que pode afirmar o ser humano diante de Deus e Deus diante do ser humano, a testemunha fiel e verdadeira (Cf. *Ap* 3,14).

---

<sup>352</sup> Segundo mestre Eckhart, “quando o homem, a alma, o espírito contempla Deus, ele se sabe também e se conhece conhecendo, isto é, ele conhece que ele contempla e conhece Deus”. (ECKHART. *O homem nobre*, p. 37). Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *O livre-arbítrio*, I,16,34-35a, p. 67-68.

<sup>353</sup> Segundo Alfaro, pode-se dizer que a plenitude da pessoa humana é alcançada na participação imediata e pessoal no mistério das Pessoas Divinas. Cf. ALFARO, Juan. *Persona y gracia. Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 15. O mesmo autor afirma em outro escrito: “Como perfección suprema del hombre, la visión de Dios revela el nivel más profundo (inmanencia) de la interioridad humana. He aquí los dos polos de tensión del problema: transcendencia suprema e inmanencia igualmente suprema de la visión de Dios”. (ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 234).

<sup>354</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*, X,27,38, p. 299.

<sup>355</sup> Cf. CASALE ROLLE, Carlos Ignacio. El universalismo en Hans Urs von Balthasar a propósito de su encuentro con Karl Barth, *Teocomunicação*, p. 183.

<sup>356</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 355-361.

<sup>357</sup> “Una misteriosa presencia personal de Dios al hombre, que incluye una misteriosa personal autodonación.” (ALFARO, Juan. *Persona y gracia. Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 10).

<sup>358</sup> Cf. CASALE ROLLE, Carlos Ignacio. El universalismo en Hans Urs von Balthasar a propósito de su encuentro con Karl Barth, *Teocomunicação*, p. 182.

<sup>359</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*, I,1,1, p. 19.



Essa compreensão fundada na experiência existencial do próprio Agostinho, o doutor da graça, permite concluir que permanece no ser humano algo que não é totalmente corrompido pelo pecado: seu desejo, sua abertura e sua disposição à graça. Isso porque o ser humano continua sendo pessoa; do contrário, não teria condição alguma de perceber-se interpelado e chamado pela Graça, que o tem como destinatário.<sup>360</sup> Isso faz com que o ser humano se torne um destinatário, diz Iammarrone, “factualmente elevado por pura graça ao mais alto grau de realização do próprio ser e em si capaz de acolher tal proximidade divina por sua abertura espiritual ao ser enquanto tal e, portanto, ao transcendente”.<sup>361</sup>

A elevação do ser humano não é questão de mérito, mas de gratuidade divina (cf. *Dezinger-Hünemann* 806). Esse caminho de plenitude que a Teologia nomeia como potência obediencial é manifestação de um vir-a-ser existencial no Amor e ao Amor. Trata-se de uma dinâmica que, quando bem compreendida, preserva a vivência cristã da tentação de um ensimesmamento exclusivista e excludente, e abre-a para a prática do amor fraterno. O texto do juízo final em *Mateus* 25, 31-46 alerta para isso: o encontro com Deus tem como uma de suas mediações o encontro com o outro. O servir a Deus contempla o servir ao próximo em suas necessidades.<sup>362</sup>

Em sua entrega, fazendo-se verdadeiramente humano, o Verbo eterno passa a ser encontrado naqueles e entre aqueles a quem se deu como um deles (cf. *Mc* 1,27; 4,41).<sup>363</sup> Destarte, o ser humano é o caminho para Deus, uma vez que Deus se fez humano para vir à humanidade. Assim sendo, como diz Jacques Maritain, “nossa tarefa não é a de

---

<sup>360</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Persona y gracia. Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 9. ALFARO, Juan. *Revelación cristiana, fe y teologia*, p. 105. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 46-48. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communionste wardShip\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communionste wardShip_po.html).

<sup>361</sup> IAMMARRONE, G. Potência obediencial. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (Org.). *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*, p. 601.

<sup>362</sup> João Paulo II, no início do terceiro milênio, exortava: “É de se esperar que o século e o milênio que estão a começar hão-de ver a dedicação a que pode levar a caridade para com os mais pobres. Se verdadeiramente partimos da contemplação de Cristo, devemos saber vê-Lo sobretudo no rosto daqueles com quem Ele mesmo se quis identificar: “Porque tive fome e destes-Me de comer, tive sede e destes-Me de beber; era peregrino e recolhestes-Me; estava nu e destes-Me de vestir; adoeci e visitastes-Me; estive na prisão e fostes ter Comigo” (*Mt* 25,35-36). Esta página não é um mero convite à caridade, mas uma página de cristologia que projeta um feixe de luz sobre o mistério de Cristo. Nesta página, não menos do que o faz com a vertente da ortodoxia, a Igreja mede a sua fidelidade de Esposa de Cristo.” (*Novo Millennio Ineunte* 49). Texto citado pelo Papa Francisco em *Gaudete et Exsultate*, 96.

<sup>363</sup> Discorrendo sobre o mandamento do amor a Deus, Martin Buber sublinha que “as criaturas são colocadas no meu caminho para que eu, criatura como elas, encontre Deus através delas e com elas. Um Deus que fosse alcançável pela exclusão das criaturas não seria o Deus de todos os seres, em que todos os seres se realizam”. (BUBER, Martin. *do diálogo e do dialógico*, p.93).

construir por meio dos nossos esforços uma natureza humana perfeita, e sim a de fazer-nos conduzir pela graça a uma vida perfeita e a uma reciprocidade no amor”.<sup>364</sup> Uma reciprocidade que vence não somente a tentação prometeica do ser humano, mas também narcísica<sup>365</sup>, como expressão mais pungente da desobediência, do não querer escutar nem a si-mesmo, em cujo interior habita a voz amorosa de Deus (cf. GS 16).

## 2.2 A ANTROPOLOGIA DA DV 5

As considerações acerca da obediência da fé nos versículos bíblicos usados na DV 5, bem como a perspectiva de reflexão fundada na teologia da potência obediencial, inserem a investigação na antropologia da DV 5. Para aprofundar o sentido dessa antropologia, a afirmação da DV 5 a ser analisada é a seguinte: “o homem, de modo pleno e aberto, entrega-se a Deus oferecendo ‘a Deus revelador plena submissão de inteligência e vontade’ e voluntariamente assentindo a revelação dada por Ele.”.

Como se pode observar inicialmente, a convicção conciliar é de que o homem e a mulher, como seres de totalidade, liberdade, inteligência e vontade podem assentir a Revelação, pois são dispostos ao divino pelo dom da fé. Sua existência traduz a potência obediencial como *Imago Christi*. Na afirmação dessa disposição, portanto, apresenta-se uma antropologia voltada para a questão do sentido da vida humana, dotada de significado e finalidade.

### 2.2.1 Entrega total e aberta

O primeiro elemento da antropologia na DV já indica sua perspectiva: o ato de fé começa pela entrega. Não se trata, pois, de fazer cálculos e munir-se de seguranças para poder prestar plena submissão e assentimento, mas de uma entrega confiante. Não parcial, mas total e aberta. Diante da Revelação, o ser humano se compromete inteiramente, ainda que progressivamente. Pode-se falar, então, de uma entrega de si, uma entrega pessoal. De modo ainda mais claro, trata-se de uma disposição de si.

---

<sup>364</sup> MARITAIN, Jacques. *Por um humanismo cristão*, p. 146.

<sup>365</sup> Segundo Adolphe Gesché, uma relação que “arranca-me de alienação em mim mesmo e por mim mesmo, que é, talvez ainda mais pernicioso do que a alienação externa. Alienação interna, em que me precipito, afundo-me, perco-me em mim mesmo e por mim mesmo”. (GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*, p. 59). Cf. ALFARO, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 111.

Considerando que o ser humano é plenitude em devir, ou seja, potência, essa totalidade não é um objeto estático, mas uma existência em movimento de vir-a-ser.

Mas o que se compreende por totalidade e liberdade quando se fala de um sujeito consciente de si e disposto ao infinito? Que tipo de totalidade e liberdade se pode compreender na finitude? Finitude é um conceito que somente se pode alcançar diante de uma realidade que a supere. Ou seja, somente diante de um *infinito* é que se pode afirmar o *finito*. Nesse sentido, têm-se duas possibilidades: que o sujeito finito esteja diante de uma infinitude impessoal, o que lhe deixa solitário, ou a consideração de que há um infinito-pessoal capaz de elevá-lo para que não sucumba à aniquilação.

Considerando um infinito-pessoal, o horizonte que se abre é relacional, experiencial.<sup>366</sup> Verificar tal possibilidade é corroborar a potência obediencial de modo personalista e condescendente, ou seja, como obediência da fé diante da Revelação. Nesse horizonte, a pergunta fundamental é por sentido entendido como origem, finalidade e direção. Sem a descoberta de um sentido, a opção fundamental se torna insustentável. O ser humano precisa encontrar algo que se apresente a ele como digno de confiança, pois não se trata de opções passageiras, mas de um projeto de vida que requer estabilidade para se desenvolver.<sup>367</sup>

#### **a) Busca por sentido: disponibilidade e responsabilidade**

O ser humano, em seu anseio por liberdade, não somente procura satisfazer o *conhece-te a ti mesmo*, mas necessita ir mais além e responder: *por que e para que sou?* Essas perguntas acenam para a necessidade da descoberta de um sentido para a vida, de modo que se torne seguro fazer uma opção fundamental. Portanto, ao dispor-se a um

---

<sup>366</sup> Sobre a fé em um Deus pessoal, pode-se considerar, hoje, um dos grandes desafios à fé cristã. A possibilidade da existência de um Deus como energia ou princípio organizacional não é tão questionável como a de um Deus que se mova por preocupação com o ser humano, sabendo o *número* de fios de cabelo (cf. Mt 10,30) que caem da cabeça de um ser humano na complexidade do universo. A pessoalidade de Deus não pode ser compreendida fora do âmbito experiencial. Uma experiência, como diz Parmentier, de que Deus-amor é o mistério do mundo. Um mistério que transcende o absurdo do não-sentido. Segundo a autora, “para encontrar este amor que Deus é, é preciso derrubar a imagem estática de Deus: onde o ser humano procura um Deus a seu serviço, ou segundo a sua imagem, um Deus que salva das situações de angústia ou um Deus-princípio explicativo do mundo, um Deus que é preciso afagar e implorar, a revelação bíblica anuncia um Deus que já ‘está vindo’ em direção ao ser humano, um Deus ligado à história, ou seja, à carne, à finitude e à morte”. (PARMENTIER, Élisabeth. Ser cristão...numa sociedade sem religião. *Concilium: revista internacional de teologia*, p. 45).

<sup>367</sup> “El hombre no puede contentarse con vivir por vivir. Un mero vivir, sin un por qué y para que de la vida, sería una degradación de lo más humano del hombre”. (ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 18).

Outro em totalidade e liberdade, a questão que está por detrás é do ser humano em relação a si mesmo, por isso responsável. Em cada chamado (oferta de sentido) está dada também a possibilidade de uma resposta que pode tornar-se uma opção fundamental, direcionando toda a vida.<sup>368</sup>

O que se percebe é que, a partir da questão da fé, pode-se acessar a questão do sentido da vida. Um sentido às vezes eclipsado em uma sociedade que procura, pelo consumo, oferecer respostas rápidas ao ser humano, excluindo, todavia, sua questão mais elementar: o sentido total de sua existência. Em uma sociedade marcada por discursos niilistas e relativistas que levam a indiferença e ao tédio,<sup>369</sup> aspectos que manifestam o vazio de sentido e se revestem de conformismos e autoritarismos,<sup>370</sup> ter presente essa necessidade básica do ser humano é, para o anúncio da fé, um desafio e um convite à esperança.

Tendo como ponto de partida a Revelação e a resposta humana como disposição de si em obediência, a concepção conciliar de fé aponta para o sentido último da vida humana.<sup>371</sup> Assim, estabelece um diálogo com o ser humano que pergunta sobre si mesmo

---

<sup>368</sup> “Nos interstícios dos apelos e das possibilidades de resposta; entre o sentimento e a avaliação que implica a liberdade (não existe em abstrato, mas enquanto é evocada, conquistada, realizada), vai-se gerando uma efetiva decisão por determinado estilo de vida que configura e realiza a existência e as relações. A força de responder àquilo que me interpela e a possibilidade de interpretar e de configurar a minha própria vida cruzam-se numa arte de atravessar os tempos e de habitar os lugares. Posso e devo dar uma forma sensata à minha existência, aprendendo a ser plenamente criatura e sujeito”. (CORREIA, José Frazão. *A fé como forma vital e forma expressiva da existência humana*. In: CORREIA, José Frazão; LOURENÇO, João (Org.). *A fé da Igreja*, p. 21-22).

<sup>369</sup> Para Victor Frankl, a sensação humana de falta de sentido “manifesta-se principalmente através de tédio e indiferença. Nesse sentido, o tédio representa uma perda de interesse pelo mundo, enquanto a indiferença significa uma falta de iniciativa para melhorar ou modificar algo no mundo”. (FRANKL, Victor. *A presença ignorada de Deus*, p. 78). Cf. BOFF, Clodovis. *O livro do sentido*, p. 20-21; FRANCA, Leonel. *A crise do mundo moderno*, p. 168.

<sup>370</sup> Segundo Frankl, somente quando o ser humano desperta conscientemente para o sentido da vida é que se torna capaz de agir com resistência a conformismos e autoritarismos. Cf. FRANKL, Victor. *A presença ignorada de Deus*, p. 70.

<sup>371</sup> Ainda que mantendo-se fiel à ciência médica, Victor Frankl legou uma possibilidade de compreender a relação entre o sentido da vida e a fé. Não se quer aqui, transpor os conceitos de sua teoria para a teologia, coisa que ele mesmo não aprovou em seus estudos, sem, contudo, desprezar sua relação. Cf. FRANKL, Victor. *A presença ignorada de Deus*, p. 55-70. Todavia, ao reconhecer o papel da religião e do ato de fé como decisão obediencial a uma realidade mais-além-do-si-mesmo, o autor permite citá-lo para que se compreenda o discurso da fé não como alheia à vida humana, mas como campo de leitura e de descoberta do sentido último da vida. Cf. FRANKL, Viktor. *Psicoterapia e sentido da vida*, p. 36-37; 56; 67; 117; 181. FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*, p. 61-63. Na obra, *A presença ignorada de Deus*, é possível ler o seguinte: “De fato, é impossível descobrir apenas pelo intelecto se, em última análise, tudo é desprovido de sentido, ou se existe um sentido encoberto por detrás de tudo. Embora não haja uma resposta intelectual a esta pergunta, é possível assumir diante dela uma decisão existencial. Diante do fato de que é igualmente concebível que tudo tenha um sentido, e que tudo seja desprovido de sentido, ou seja, que os argumentos pró ou contra um último sentido se mantenham equilibrados nos pratos da balança, podemos jogar o peso de nosso próprio ser no prato a favor do sentido, decidindo-nos por uma das duas possibilidades de pensamento. Confrontado com estas duas possibilidades de pensamento, o homem *que crê num sentido*

e sobre o sentido de sua vida. Em meio a tantas questões que o ser humano formula, a questão do sentido é fundamental<sup>372</sup> e distinta de todas as outras. Nela, ele se torna não somente aquele que pergunta, mas o destinatário da pergunta e a própria pergunta *quem sou eu?*<sup>373</sup> Na dialética que se estabelece em sua progressiva autoconsciência, dá-se também seu movimento de transcendentalidade, não como ensimesmamento, mas como relação na solidão<sup>374</sup> do si-mesmo habitada pelo Eu-Sou.<sup>375</sup>

Como se pode antever, essa questão existe no ser humano pela sua capacidade autorreflexa, em que ele é sua primeira questão.<sup>376</sup> E, nessa capacidade, ele não apenas descobre sua singularidade como também encontrar a insatisfação de não ser plenamente aquilo que pensa sobre si mesmo. Uma condição que coloca o ser humano em constante tensão interior ao ver-se como questão para si mesmo.<sup>377</sup> O seu *mais além de si mesmo* o torna sempre uma questão aberta e em movimento.<sup>378</sup> Uma totalidade em devir, uma liberdade a ser realizada, uma possibilidade para si mesmo.<sup>379</sup>

É essa possibilidade que deixa o ser humano disposto a que uma crise de sentido se instale<sup>380</sup>, porque não basta que se responda *sim, a vida tem sentido*, mas é preciso saber se tal sentido, quando descoberto, vale o empenho da liberdade humana. Nas contingências, a resposta sobre o sentido da vida nunca é suficiente. Descobri-la para além do provisório é encontrar o elemento decisivo para a vida humana, aquilo pelo qual

---

diz o seu *fiat* ou ‘amém’: ‘Assim seja, faço a opção por agir ‘como se’ a vida tivesse um sentido infinito, além de nossa capacidade finita de compreensão, enfim, um ‘supra-sentido’. E com isto acaba se cristalizando uma verdadeira definição: ‘a fé não é uma maneira de pensar da qual se subtraiu a realidade, mas uma maneira de pensar à qual se acrescentou a existencialidade do pensador’”. (FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*, p. 84).

<sup>372</sup> Cf. FRANKL, Viktor. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*, p. 50. FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*, p. 61.

<sup>373</sup> Cf. ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 14.

<sup>374</sup> Solidão definida por Emmanuel Levinas como singularidade e coerência de si. Em suas palavras, “la soledad es la unidad misma del existente, el hecho de que hay algo en el existir a partir de lo cual tiene lugar la existencia. El sujeto está solo porque es uno. Se precisa tal soledad para que exista la libertad del comienzo, el dominio del existente sobre el existir, es decir, en suma para que haya existente”. (LEVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tempo*, p. 92).

<sup>375</sup> Cf. FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*, p. 87.

<sup>376</sup> Cf. FRANKL, Viktor. *Psicoterapia e sentido da vida*, p. 80.

<sup>377</sup> “Esta paradoja constitutiva del hombre, de ser sí mismo y de no poder serlo nunca plenamente, hace del hombre cuestión ineludible para sí mismo, inquietud radical insuperable de la existencia humana”. (ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 15).

<sup>378</sup> “De fato, perguntar pelo sentido é o mesmo que perguntar pelo que dá motivação para viver. Esta motivação pode ir, de maneira crescente, desde o trabalho e a família, passando pela justiça e a paz, até o amor de Deus e a comunhão eterna com ele”. (BOFF, Clodovis. *O livro do sentido*, p. 31).

<sup>379</sup> Cf. FRANKL, Viktor. *Psicoterapia e sentido da vida*, p. 83.

<sup>380</sup> Cf. BOFF, Clodovis. *O livro do sentido*, p. 111.137.

se pode empenhar a própria existência, pois diz respeito ao todo do ser humano.<sup>381</sup> Que a vida tenha sentido, sua estrutura inteligível o diz por meio de suas possibilidades.<sup>382</sup> Que se possa dar sentido às escolhas em seu significado ontológico: eis o desafio ao ser humano.

Toda opção livre compromete a liberdade humana em suas escolhas, que não podem ser feitas sem que se localize um sentido último pelo qual se vive.<sup>383</sup> Como escolha total e livre (cf. DV 5), requer o empenho da inteligência e da vontade humana.<sup>384</sup> A questão do sentido da vida é a questão mais radical<sup>385</sup> que o ser humano pode fazer a si mesmo. Nela está também implicado o desfecho de sua história, que é única e irrepitível.<sup>386</sup> Em sua singularidade, diga-se, o sentido da vida se apresenta como ponto de partida. O ser humano existe antes de formular a pergunta sobre si mesmo. Ao deparar-se consigo de forma consciente, percebe que a questão sobre si mesmo já está dada e se descobre como interrogação a si mesmo.

Nesse sentido, a perspectiva teológica precisa considerar o ser humano de modo integral, tendo presente sua condição histórica e transcendental como um todo inseparável onde manifesta sua totalidade e liberdade. Essa consideração é fundamental para se poder compreender que a entrega livre e total do ser humano não é um movimento abstrato ou desconectado da história e de seu contexto. Pelo contrário, a historicidade do ser humano incide diretamente no ato de fé.<sup>387</sup>

---

<sup>381</sup> Cf. BOFF, Clodovis. *O livro do sentido*, p. 7. FRANKL, Viktor. *Psicoterapia e sentido da vida*, p. 322.

<sup>382</sup> No entender de Juan Alfaro, “‘Tener sentido’ es, pues, ontológicamente previo al ‘dar sentido’, porque funda las condiciones necesarias para que el hombre pueda comprometerse responsablemente (inteligente y libremente) en la tarea de conferir sentido a su vida”. (ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 19). Cf. FRANKL, Viktor. *A presença ignorada de Deus*, p. 40.

<sup>383</sup> Cf. ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* p. 20.

<sup>384</sup> “La cuestión sobre el sentido último de la vida no es, por consiguiente, una cuestión más entre las otras, sino simplemente *la cuestión*, que funda y a la cual se refieren todas las demás: en ella se configura la *inquietud radical* del hombre. Reclama una opción que no puede ser sino la opción fundamental.” (ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 21). Cf. FRANKL, Viktor. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*, p. 181.

<sup>385</sup> Para Juan Alfaro, a radicalidade da vida humana está em sua “condición última de posibilidad de lo que el hombre vive y experimenta en su relación al mundo, a los otros y a la historia, a saber, en la cuestión del fundamento último transcendente que se llama Dios”. (ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p. 18).

<sup>386</sup> “La irrepitibilidad del hombre-Dios, que partiendo la naturaliza se hace norma de la Humanidad [...] vista de modo puramente humano, es precisamente la irrepitibilidad de un hombre. La irrepitibilidad absoluta de Dios, que se une con la humanidad de Jesús, se sirve, para tener lugar, de la absoluta irrepitibilidad relativa de esta personalidad histórica, dada por el ser humano”. (BALTHASAR, Hans Urs von. *Teología de la historia*, p. 24).

<sup>387</sup> Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática Católica: Teoria e prática da teologia*, p. 90.

Diante disso, a união do criador com a criatura não é uma realidade que se possa postergar para um ato final, mas é da ordem da criação em Cristo. Considerar o ser humano como interlocutor de Deus em sua constituição criatural como aquele que busca pelo sentido da vida direciona a antropologia da fé para uma perspectiva em que o transcender humano já é, em seu fundamento, graça de Deus. É uma antropologia que na imanência identifica a transcendência da criatura e, ao afirmar sua transcendência, faz isso a partir de sua imanência, e não apesar dela.

Considerar o ser humano como ápice da criação é reconhecer, no salto ontológico para a emergência da consciência, a sua transcendência,<sup>388</sup> seu ir além de si. É um aspecto que responsabiliza o ser humano não apenas diante de si, mas sobretudo perante a possibilidade de um Outro que lhe é presente e a quem pode confiar-se com disponibilidade.<sup>389</sup> Tal relação indica que a autoconsciência humana não é a última instância de responsabilidade, mas a penúltima. Do contrário, o ser humano ficaria encerrado em si mesmo. A última instância de responsabilidade, portanto, é o outro.

Nos termos *disponibilidade* e *responsabilidade* de si, a entrega total e livre a Deus é compreendida como atitude profundamente relacional.<sup>390</sup> Uma decisão de resposta que o ser humano toma diante daquele que lhe foi condescendente e a quem deve confiantemente aguardar e entregar-se como ato de fé acompanhado da esperança e do amor.<sup>391</sup> Nesses termos, a adesão total e livre na fé insere o ser humano na dinâmica relacional de Cristo com o Pai no Espírito Santo, de modo que se possa, por participação, também afirmar: o filho não faz nada que não vê o Pai fazer (cf. *Jo* 5,19). E o que o Pai faz, o Filho no-lo revelou assumindo a condição humana.

---

<sup>388</sup> Aqui é importante ter presente a afirmação sobre a transcendentalidade da consciência. Segundo Frankl, a consciência “não apenas nos leva à transcendência, como também se origina dentro da transcendência; portanto, a consciência é onticamente irreduzível.” (FRANKL, Victor. *A presença ignorada de Deus*, p. 43-44).

<sup>389</sup> Essa possibilidade não é um sinônimo de dúvida ou algum indicativo depreciativo. A possibilidade aqui assume o mesmo sentido que Alfaro atribui a *mostración* frente a *demonstración* com o intuito de salvaguardar que a presença de Deus, na radicalidade da sua liberdade, não se impõe e nem constrange. Cf. ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 22-23. Ou então de gratuidade absoluta, como propõe Theobald ao dizer que “o característico do dom é o fato de ele ocultar o doador, sob pena de obrigar o receptor a um retorno e de destruir assim o que caracteriza o dom: sua gratuidade absoluta.” (THEOBALD, Christoph. *A Revelação*, p. 216).

<sup>390</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Cristología y antropología*, p. 346.

<sup>391</sup> Nos termos descritos por Juan Alfaro, o ser humano diante de Deus que se revela deve “aguárdalo confiadamente, abandonarse y darse a él, he aquí la actitud propia de la fe, de la esperanza, y del amor cristianos; es decir, prefigura la respuesta del hombre a la autorrevelación de Dios en Cristo”. (ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p. 63).

Em Jesus Cristo, Deus revela-se nas veredas da história. Em sua historicidade, o anseio mais íntimo do ser humano é manifestado como entrega livre e total a um sentido cuja opção fundamental é fazer a vontade do Pai. Em Jesus Cristo, o nazareno, a humanidade manifesta seu sentido último, realizando-se não de modo independente, mas em atenção a um projeto que lhe foi confiado pelo Pai. Em sua encarnação, morte e ressurreição, reconcilia o ser humano consigo mesmo, a fim de que este, uma vez reconciliado, possa alcançar na graça o que por si não é capaz de fazer, isto é, a plenitude de sua existência.

A partir da humanidade de Jesus Cristo, pode-se considerar que a questão de Deus não é tangencial ao ser humano, mas implícita na pergunta que ele faz sobre si mesmo. É nessa mútua convergência de Deus ao ser humano e do ser humano em Deus que a questão da fé como realidade existencial se apresenta.<sup>392</sup> Nisso se esclarece a temática da *potentia obedencialis* de modo histórico e contextual e não como algo abstrato ou teórico. É o ser humano todo que é salvo, e não apenas sua interioridade. A totalidade e a liberdade do ser humano à luz da encarnação, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo dizem que o ser humano está apto a ir além de si mesmo como ato mais radical de sua autoafirmação em Deus.<sup>393</sup>

Trata-se, portanto, de uma relação profundamente existencial, que dá ritmo, beleza e forma à vida, pois em Deus “vivemos, nos movemos e somos” (At 17,28). Cristo não é apenas uma realidade objetiva e externa ao ser humano, mas seu lugar existencial, onde se ingressa em liberdade na porta aberta pela graça. Desse modo, pode-se concluir

---

<sup>392</sup> “Convergen pues en el hombre la más alta revelación natural de Dios y la capacidad inesgotable de autorrevelación; por eso será posible en el hombre y a través del hombre la suprema revelación sobrenatural de Dios a los hombres. Esta posibilidad fue actuada en la encarnación.” (ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p. 76).

<sup>393</sup> “La revelación y la fe suponen, implican y exigen (como condición permanente) el ser espiritual-finito del hombre, como sujeto consciente y libre, capaz de pensarse y poseerse autónomamente según los ‘a priori’ constitutivos de su espiritualidad finita. En lugar de suprimir o disminuir la autonomía del espíritu humano, la revelación y la gracia la exigen e implican en nombre de su misma transcendencia e inmanencia. Lo permanente e insustituible humano es condición transcendental de posibilidad de la divinización del hombre (gracia de Cristo, revelación, fe)”. (ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p. 129). Também Romano Guardini, nessa mesma perspectiva, relata em sua obra autobiográfica: “Hay que llegar a la frase: Quien quiera conservar su alma la perderá, quién la de la salvará (...) poco a poco me había ido quedando claro que existe una ley según la cual el hombre, cuando conserva su alma, es decir, cuando permanece en sí mismo y acepta como válido únicamente lo que le parece evidente a primera vista, pierde lo esencial. Si por el contrario quiere alcanzar la verdad y en ella su auténtico yo, debe darse”. (GUARDINI, Romano. *Apuntes para una autobiografía*, p. 98-99 apud FEBRER, Rafael Fayos. *La ciudad de Dios y El ocaso de la Edad Moderna: ensayo de aproximación, Espíritu*, p. 333).



dizendo que, na graça, o ser humano experimenta sua própria liberdade de modo radical, pois por ela alcançará ao máximo sua transcendência: a visão de Deus.<sup>394</sup>

### **b) Entrega total e livre: estado ou movimento?**

Uma entrega total e livre do ser humano a Deus implica no exercício de sua disponibilidade e responsabilidade, que devem ser compreendidas como atitudes relacionais.<sup>395</sup> Nesse caso, entregar-se totalmente é, na verdade, um entregar-se como *vir-a-ser*, considerando que a atualidade<sup>396</sup> da existência é movimento. Em uma dinâmica existencial de *vir-a-ser*, em que a autonomia é palavra chave, a entrega total é meta, embora a disponibilidade seja condição inaugural para o devir. É nesse ambiente que o cristianismo se apresenta com o anúncio da histórica presença de Deus em Jesus Cristo.

Na fé, essa disponibilidade dinamiza a existência em uma entrega ao Pai pelo Filho no Espírito Santo, ou seja, é ingresso para uma realidade pessoal e dinâmica.<sup>397</sup> Nesse *vir-a-ser* deve ser considerado também que o homem e a mulher contemporâneos não vivem em um ambiente cuja fé é um dado pressuposto.<sup>398</sup> No contexto atual, a existência de Deus é uma questão às vezes sequer levantada. Aqui se apresenta o papel

---

<sup>394</sup> Em uma citação livre de Agostinho, Vilanova expressa a visão de Deus nos seguintes termos: “en el cielo, según san Agustín, tendremos en los labios las dos aclamaciones: ‘Amén, Aleluya’. ‘Amén’ no será ya la palabra de la fe, sino de la visión vivificadora. Y esta visión, sin sombra ni duda, comportará tanta alegría que cantaremos ‘Aleluya’.” (VILANOVA, Evangelista. Fe. In: JOSÉ TAMAYO, Juan; FLORISTÁN, Casiano. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 509).

<sup>395</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Cristología y antropología*, p. 346.

<sup>396</sup> Zubiri oferece uma reflexão que concede significado ao que se quer dizer aqui. Para ele, atualidade (*actualidad*) significa estar presente no mundo, e não o caráter de ato da filosofia clássica como oposto de potência. A isto ele nomeia como atuidade (*actuidad*). Sua definição de atualidade se aproxima da definição de potência, de algo que está presente em uma totalidade aberta, em movimento. Cf. ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*, p. 25-26; ZUBIRI, Xavier. *Inteligencia sentiente*, p. 13.

<sup>397</sup> A fé como entrega total e livre como relação entre o ser humano e a Trindade pode ser compreendida nos seguintes termos, segundo Evangelista Vilanova: “1. *En el Espíritu*: la fe como obra del Espíritu Santo en el hombre; 2. *Por Cristo*: la fe como acción del hombre llamado por Cristo; a) por el Cristo *sólo*: estructura personal de la fe; b) por el Cristo *total*: dimensión eclesial de la fe; c) por el Cristo *que vendrá*: orientación escatológica de la fe; 3. *Hacia el Padre*: el anhelo de cercanía a Dios.” (VILANOVA, Evangelista. Fe. In: JOSÉ TAMAYO, Juan; FLORISTÁN, Casiano. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 497).

<sup>398</sup> “La fe es la búsqueda de Dios antes de ser la aceptación de su palabra. Cristo puede conducir a Dios, pero la fe en su divinidad no puede ser un punto de partida ni un presupuesto: sólo el término eventual de un itinerario interior que va a permitir profundizar la idea de Dios. La fe en Jesucristo y su divinidad, la fe en la existencia de Dios presupone otra fe fundamental: aquella por la cual el hombre se pronuncia sobre el sentido de su existencia y se forma así la idea de un Absoluto o de un Dios que lo trasciende.” (VILANOVA, Evangelista. Fe. In: JOSÉ TAMAYO, Juan; FLORISTÁN, Casiano. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 497).

da teologia na Igreja como comunidade de fé, na qual a questão do sentido da vida é considerado a partir de um evento histórico: a vida de Jesus Cristo.

Na Igreja, comunidade dos discípulos e discípulas de Jesus Cristo, a Revelação precisa ser constantemente apresentada como o centro da fé, como opção fundamental, isto é, como causa de uma entrega total e livre. Entrega de um sujeito que, no seu ininterrupto *vir-a-ser*, procura um sentido no qual possa repousar sua existência. Essa relação insere a questão de Deus e do ser humano no horizonte do sentido. E, quando o ponto de encontro é a Revelação de Deus em Jesus Cristo, a entrega total e livre se dá na relação com um mistério que foi historicamente manifestado. Nele, a verdade de Deus e a verdade do ser humano convergem. Nele, a realização última da vida está em assumir para si a vontade de Deus.

A vontade de Deus não é invasiva ao ser humano, mas lhe confere acesso a si mesmo. Em Jesus Cristo, a autocomunicação de Deus torna-se autocomunicação do ser humano ao revelar-lhe seu mistério e vocação (cf. GS 22). Isso significa que o ser humano tem acesso a si mesmo em uma profundidade que só é possível quando lhe é possibilitada por outrem. Assim, salvação e compreensão humanas são dois elementos inseparáveis que revelam o fim último do ser humano: Deus. Essa relação existencial com Deus segundo propõe a fé cristã precisa ser constantemente revisitada, atualizada e apresentada. Os desafios de cada tempo asseveram essa necessidade.

Ao ser humano que está em constante devir, a Revelação se lhe mostra sempre atual. Em Deus, sua verdade mais íntima, o homem e a mulher vão se compreendendo e estabelecendo novas respostas ao Deus que lhe acompanha. Essa relação sob o signo de uma entrega total e livre comporta uma realidade de mistério, não como algo inacessível, mas como realidade dada, isto é, não produzida pelo ser humano.<sup>399</sup> Nessa dinâmica se localiza o papel da Igreja enquanto comunidade dos fiéis que, tendo-se encontrado com a verdade revelada em Jesus Cristo, encontram um sentido profundo e perene para sua existência e o testemunham.

---

<sup>399</sup> Segundo Balthasar, “si apre qui una specie di spiraglio verso nuovi orientamenti, nuove soluzioni: se Dio, l’alterità assoluta, volesse mai incontrare l’uomo, il luogo della sua apparizione dovrebbe essere l’uomo che è sempre l’altro, quel ‘prossimo’ che al contempo è sempre anche ‘il più remoto’; perché è vero che io posso apprendere e sapere molte cose ‘su di lui’ e anche ‘da lui’ e ‘attraverso lui’, ma non posso mai cogliere lui direttamente nella sua essenzialità”. (BALTHASAR, Hans Urs von. *Solo l’amore è credibile*. In: BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione dell’amore: abbattere i bastioni e solo amore è credibile*, p. 84).

Na dinâmica da vida em devir, a fé é despertada pelo testemunho, ela vem pelo ouvido, diz Paulo (cf. *Rm* 10,17). Sem essa mediação testemunhal e comunal, a entrega total e livre pode tender a um esoterismo egocêntrico ou mesmo estabelecer uma fé idolátrica onde se cria um deus segundo a imagem e semelhança daqueles que deveriam adorá-lo em Espírito e Verdade (cf. *Jo* 4,24).

Convém lembrar que a mística cristã na antropologia da *DV* 5 vem subscrita como entrega total e livre do ser humano ao Deus que se revela. Nela se encontra o convite que chama os homens e mulheres a irem além de si mesmos para *serem* eles mesmos no encontro.<sup>400</sup> Como afirma Joseph Ratzinger, “o ser humano está tanto mais em si mesmo quanto mais ele estiver no outro. Ele só chega realmente a si na medida em que ele se afastar de si”.<sup>401</sup>

Ainda nessa perspectiva do ser humano que precisa ir além de si, Ratzinger afirma: “em última análise, o ser humano está destinado àquele outro, ao verdadeiro outro, a Deus [...] ele é totalmente ele mesmo quando deixar de estar em si mesmo, quando deixar de fechar-se e afirmar-se, quando for abertura total em direção a Deus”.<sup>402</sup> Renunciar a si, para alcançar a si mesmo. Não é uma compreensão que se possa alcançar sem a vivência da fé como resposta de adesão, mas apenas na experiência mesma, pois não se trata de informação, mas de performance.<sup>403</sup>

Na mística cristã, o encontro entre Deus e o ser humano é antecipação do encontro entre Aquele que há de vir com aquele que virá a ser. É encontro entre Aquele que é o Eu-Sou com aquele que é um vir a ser. Ainda, é o encontro entre Aquele que era com aquele que não era. Em suma, Aquele que chama o homem e a mulher para ser, os eleva para participarem de sua vida que se manifestou em Jesus Cristo. Por isso se diz que a entrega total e livre do ser humano como resposta de fé deve acontecer tendo Jesus Cristo como centro, fundamento e meta.

---

<sup>400</sup> Cf. VILANOVA, Evangelista. Fe. In: JOSÉ TAMAYO, Juan; FLORISTÁN, Casiano. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 500. Nessa perspectiva, afirma Mario Miranda, “O amor enquanto afirma a totalidade da pessoa, enquanto se identifica com sua própria realidade, é para a pessoa humana a realização total e plena de seu ser e de sua existência. No dom de si ao outro, ela encontra sua própria realização”. (MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*, p. 131).

<sup>401</sup> RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 175.

<sup>402</sup> RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 175.

<sup>403</sup> Diz Anselmo: “Por certo, é isto que aqui digo: quem não crer, não compreenderá. Porque quem não crer, não experimentará, e quem não experimentar, não compreenderá. Porque quanto supera a experiência ao simples ouvir dizer, outro tanto supera a ciência de quem experimentou o conhecimento de quem só ouviu falar.” (ANSELMO *apud* BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*, p. 129).

Esse caminho humano de vir-a-ser por iniciativa divina manifesta uma aliança oferecida gratuitamente por Deus ao ser humano que tem, em sua estrutura, condições de responder e estabelecer um diálogo condescendente no amor. Um diálogo entre um pessoal-infinito com um espírito-finito chamado à pessoalidade. Um diálogo cuja comunicação envolve os interlocutores em profunda intimidade existencial. Aqui, novamente, deve-se olhar para o mistério do Verbo que se comunica aos seres humanos, dando-se. O ápice da comunicação é alcançado, em referência ao mistério pascal, quando o conteúdo a ser comunicado é a entrega que o próprio comunicador faz de si. Já não bastam os conteúdos, é necessária a entrega pessoal e total possibilitada num ato de profunda liberdade.

De igual modo, dar-se total e livremente a Deus é responder à sua autocomunicação. Trata-se da realização mais profunda da própria liberdade que consiste em dar-se de si mesmo (autocomunicar-se). Nessa entrega, ao invés de ser levado à aniquilação, o movimento é inverso. Ao disporem-se, o homem e a mulher são devolvidos a si mesmos e confirmados plenamente. Se o *eu* se conhece perante um *tu*, então, diante de um *Tu* pleno, o *eu* é capaz de plenitude. Somente aquele que *é* pode tornar o *vir-a-ser* do ser humano uma realidade total e realizada.

Um *Tu* que é manifestado e reconhecido em Jesus Cristo, o qual se torna o núcleo da fé e por meio de quem se conhece o Pai. Desse modo, no Espírito que habita nos corações pela fé (cf. *Ef* 3,17, *Rm* 5,5), Jesus Cristo não é reconhecido apenas como revelador, mas como a própria Revelação; não somente o mediador, mas a mediação. Não se trata, pois, de uma relação apenas objetiva, como se tem com um objeto, mas é uma realidade pessoal, que habita o mais íntimo do ser humano.

Tal realidade é externada pela encarnação do Verbo, que manifestou em sua despedida um condicional: “sem mim nada podeis fazer” (*Jo* 15,5b). Uma expressão que apresenta a radicalidade e a profundidade da relação que se estabelece com aquele que disse: “ninguém vai ao Pai senão por mim” (*Jo* 14,6). Mas, ao mesmo tempo, afirmou que não se conhece o filho se o Pai não o revelar e se o Pai não o atrair (cf. *Mt* 11,27). Como arquétipo humano, Jesus Cristo manifesta em si a interioridade do ser humano que fora criado nele e por ele.

## 2.2.2 Plena submissão de inteligência e vontade

A entrega plena e aberta do ser humano ao Deus revelador tem como uma de suas características, segundo a *DV 5*, a plena submissão de inteligência e vontade. Características extraídas da *Dei Filius*, que, na *DV 5*, são transcritas integralmente.<sup>404</sup> Retomando a *Dei Filius*, o Vaticano II dá um passo além e aborda a questão do ato de fé com perspectiva relacional ao indicar a disponibilidade total do ser humano ao mistério da autocomunicação de Deus. Essas características que compõem a antropologia da *DV* indicam a insistência na abertura total do ser humano ao mistério, que não somente o envolve, mas o habita.

Nesse obséquio, segundo os Padres conciliares, está o início da resposta de fé do ser humano à Revelação de Deus, que o chama para participar do mistério de sua vida como a seus amigos. Essa capacidade, ratificada com a encarnação do Verbo, indica que o ser humano é capaz de relacionar-se com Deus, identificando, compreendendo e respondendo aos seus sinais.<sup>405</sup> Pela autocomunicação de Deus, o ser humano se descobre, desde toda eternidade, querido por Deus e chamado a assemelhar-se ao Filho, por quem e para quem todas as coisas foram feitas. No dizer de Ireneu de Lião, o ser humano é uma criatura plasmada no Espírito e no Verbo, as duas mãos do Pai, a fim de glorificá-lo com sua vida.<sup>406</sup>

Trata-se, pois, nesse processo, de compreender o movimento de submissão da inteligência humana, que, segundo a *DV*, perante a autocomunicação de Deus, pode inclinar-se dispondo de si a fim de alcançar sua plenitude.<sup>407</sup> À luz dessa percepção, o ser

---

<sup>404</sup> “Uma vez que o homem depende totalmente de Deus, como seu Criador e Senhor, e a razão criada deve estar inteiramente sujeita à Verdade incriada, somos obrigados, quando Deus revela, a prestar-lhe, pela fé plena obediência da inteligência e da vontade (grifo: corresponde ao texto da *DV 5*)” (*Denzinger-Hünemann* 1789). Sobre essa relação entre a *Dei Filius* e a *DV*, consultar: THEOBALD, Christoph. *A Revelação*, p. 46-49.

<sup>405</sup> “Convergen pues en el hombre la más alta revelación natural de Dios y la capacidad inesgotable de autorrevelación; por eso será posible en el hombre y a través del hombre la suprema revelación sobrenatural de Dios a los hombres. Esta posibilidad fue actuada en la encarnación.” (ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p. 76).

<sup>406</sup> “Deus será glorificado na sua criatura, conformada e modelada ao seu próprio Filho, pois, pelas mãos do Pai, isto é, por meio do Filho e do Espírito, o homem, e não uma sua parte, torna-se semelhante a Deus”. (IRENEU DE LIÃO. *Contra os Hereges*, V, 6,1, p. 530).

<sup>407</sup> Segundo Tomás de Aquino, o ser humano participa da inteligência de Deus, na qual ser e conhecer se identificam. Assim, a inteligência que move a vontade está no ser humano como inclinação para a visão de Deus, onde ele se realiza. Para o aquinate, o fim inteligível é a bem-aventurança, ou seja, a visão de Deus. Segundo ele, “consequimo-lo mediante o ato do intelecto que o faz presente. Em seguida, a vontade gozosa descansa no fim já possuído. Assim, pois, a essência da bem-aventurança consiste em ato da inteligência. Pertence, porém, à vontade o prazer consequente à bem-aventurança, segundo diz Agostinho ‘a bem-

humano descobre que ele mesmo é parte do mistério da Revelação natural de Deus em toda a criação.<sup>408</sup> É capaz de alcançar o entendimento de que Deus afirma o ser humano enriquecendo-o pelo sopro de vida, *Ruah*, que o torna sua imagem e semelhança em devir.<sup>409</sup> Deus se reconhece em sua criatura e ela, por sua vez, se compreende a partir de seu Criador.<sup>410</sup>

### a) No obséquio da inteligência, a participação na vida de Deus

No ser humano, a inteligência é dada desde a sua erupção evolutiva<sup>411</sup>, como presença arquetípica do Filho<sup>412</sup>, em quem o ser humano é filho. Nessa perspectiva, considerar a inteligência humana como traço de sua constituição como imagem a semelhança de Deus permite falar em uma continuidade biológica e, ao mesmo tempo, em uma descontinuidade metafísica. Esse salto indica a perspectiva de uma compreensão do universo como criação em evolução, e nele o ser humano como expressão de sua complexidade.<sup>413</sup> Ou seja, o ser humano não apenas está no mundo como se fosse anexado à realidade<sup>414</sup>, mas ele é mundo. Ele é manifestação complexa de uma grande evolução ainda não concluída e marcada por certa descontinuidade.<sup>415</sup>

---

aventurança é o gozo da verdade’, porque o mesmo gozo é a consumação da bem-aventurança [...] deve-se dizer que o intelecto apreende antes o fim que a vontade, todavia o movimento para o fim começa na vontade [...] Por isso, atingimos antes o fim inteligível por ação do intelecto, como também atingimos o fim sensível por ação do sentido”. (ST. I-II, q. 3, a.4, rep., s.c. 3)

<sup>408</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*, XV, 4,6, p. 486.

<sup>409</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 14-16.

<sup>410</sup> Cf. IRENEU DE LIÃO. *Contra os Hereges*, V, 1,2-3, p. 520-521.

<sup>411</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 10.

<sup>412</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*, X, 10,17-12,19, p. 281-284. ANSELMO, *Monólogo LIX*, p.73-74.

<sup>413</sup> “Continuité biologique au sens des sciences naturelles entre l’univers de l’animal et l’univers de l’homme, mais discontinuité méthaphysique irréductible”. (MARITAIN, Jacques. *La Philosophie Morale*, p. 1020). Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 64.

<sup>414</sup> Cf. ZUBIRI, Xavier. *Sobre la esencia*, p. 389.

<sup>415</sup> Este movimento evolutivo faz do ser humano um fenômeno do qual não se pode aprender senão aquilo que já se deu e não o que está em operação ou aquilo que possivelmente se dará. Daí a dificuldade de defini-lo em absoluto. Neste sentido, é fundamental ter presente a diferença entre o fenômeno e o seu conteúdo. Entre o aparecer e a aparência. Com essa diferenciação é possível ir além da fenomenologia assinalada e compreender o ser humano enquanto fenômeno do próprio movimento do universo implica em “reconhecer que a emergência da vida humana [...] acha-se inteiramente ligada ao nascimento e desenvolvimento de todo um universo”. (HAUGTH, John. *Cristianismo e ciência*, p. 62). Cf. MOLINARIO, Joël. O Humano falível e as neurociências, *Concilium: revista internacional de teologia*, p. 95. Segundo Martin Heidegger essa questão da *mundaneidade* pode ser compreendida como manifestação do próprio movimento evolutivo, como pré-sença. Diz ele: “o ser-no-mundo não é uma propriedade que a pré-sença às vezes

Tal reciprocidade, insere, expectante, o ser humano na vida de Deus. Segundo Balthasar, nessa reciprocidade ocorre, por parte do ser humano, a entrega de si a uma realidade pessoal e beatífica que lhe é insuperável.<sup>416</sup> Um movimento de entrega ao Amor, que é capaz de ressignificá-lo e devolvê-lo reconciliado. Destarte, ir ao profundo significado do amor enquanto relação de gratuidade é encontrar as razões do obséquio da inteligência na fé. Uma profundidade manifestada na encarnação do Verbo, que, num ato de amor, submete-se à vontade do Pai que amou o mundo (cf. *Jo* 3, 16-18).<sup>417</sup>

Nesse obséquio que não é supressão do humano, mas elevação, é que se encontra o sentido razoável da fé cristã que aspira à bem-aventurança.<sup>418</sup> Em tal sentido, o reconhecimento de Jesus Cristo como presença humana de Deus entre os seres humanos, oferecendo sentido último à vida, é o que constitui a fé em Deus como fé cristã. Fé, portanto, como afirmou Bento XVI, que não nasce de “uma decisão ética ou uma grande ideia, mas do encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (*Deus Caritas Est* 1). A fé é, antes de tudo, encontro.<sup>419</sup> Desse encontro com Jesus Cristo, centro, o autor e o consumidor da fé (cf. *Hb* 12,2), o sentido do obséquio da inteligência e da vontade humana, no interior do ato de fé, revela-se como abertura e disponibilidade à visão de Deus.

Tendo em consideração essa questão do encontro pessoal com Jesus Cristo, a fórmula paulina *fides ex auditu* deve ser sempre acompanhada da perspectiva de que o *initium fidei* está em Cristo. Ele é a primeira Palavra, palavra-princípio. Sua autocomunicação precede toda possibilidade de anúncio. Como autor e consumidor, é Nele que se acessa o conhecimento da fé. Assim, o obséquio da inteligência humana

---

apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ela ou sem ela. O homem não ‘é’ no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe visse acrescentado. A pré-sença nunca é ‘primeiro’ um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma ‘relação’ com o mundo.” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 95-96). E mais adiante afirma: “Ao querer identificar o mundo em geral com o ente intramundano, dever-se-ia então dizer: ‘mundo’ é também presença”. (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.169).

<sup>416</sup> Diz Hans Balthasar: “La donazione alla persona adorata è al tempo stesso donazione alla promessa di eterna beatitudine e quindi non può essere mai superata”. (BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione della forma*, p. 176-177).

<sup>417</sup> Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *Solo l’amore è credibile*. In: BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione dell’amore: abbattere i bastioni e solo l’amore è credibile*, p. 111-120. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus, n. 53. Disponível em: [http://www.va.tican.va/roman\\_roman\\_congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfai th\\_doc\\_20040723\\_comunionste\\_wardShip\\_po.html](http://www.va.tican.va/roman_roman_congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfai th_doc_20040723_comunionste_wardShip_po.html).

<sup>418</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p. 110.

<sup>419</sup> Cf. BENTO XVI. *Encontro do papa Bento XVI com o clero da diocese de Roma no início da quaresma*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/february/documents/hf\\_ben-x vi\\_spe\\_20120223\\_parroci-roma.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/february/documents/hf_ben-x vi_spe_20120223_parroci-roma.html)

requer, segundo Agostinho, considerar a autocomunicação de Deus antes mesmo que se possa querer compreendê-la.<sup>420</sup> A fé é precedida, nesse caso, por um ato de disponibilidade ao que se propõe. É da aceitação, ou seja, da *disposição a*, que se pode alcançar o entendimento do que se crê.<sup>421</sup>

A perspectiva de Agostinho, sustentando que é no interior da fé que a razão humana encontra seus fundamentos últimos, manifesta algo próprio dos santos: investigar a fé não de modo especulativo e externo, mas de modo vivencial. Segundo Gilson, Agostinho de Hipona, “atormentado pelo desespero de encontrar a verdade, constatou que a fé tinha permanentemente à disposição a mesma verdade que sua razão não pudera atingir”.<sup>422</sup> Uma verdade que habita o ser humano e que lhe é íntima.

O movimento humano em busca de sentido, ainda que anterior ao ato de fé teológico, não é desprovido de tal dom.<sup>423</sup> Todavia, no ato de fé, antecedido pela livre disposição do ser humano como inquietação de uma criatura finita desejosa da plenitude de vida, a razão passa a seguir a fé. Tal inversão se efetiva quando a razão capta a transcendentalidade que se manifesta como luz (*lumen fidei*) divinamente difundida e ao mesmo tempo íntima a si.<sup>424</sup> Nesse movimento, transparece o axioma agostiniano: “*fides quaerit, intellectus invenit*”.<sup>425</sup> Baseado no profeta Isaías, que afirma que se não crerdes, não entedereis (cf. *Is 7,9*)<sup>426</sup>, Agostinho assume uma postura acolhedora pela disponibilidade diante da Revelação, buscando compreendê-la.

Nessa mesma perspectiva agostiniana se localiza Anselmo de Aosta. Seu axioma *fides quaerens intellectum*<sup>427</sup> é expressão de seu desejo de compreender a verdade que crê e ama. Nessa perspectiva proposta por Agostinho e Anselmo, a antropologia da fé na *DV* pode ser lida como convite ao reconhecimento da autocomunicação de Deus em Jesus

<sup>420</sup> O ponto de partida de Agostinho é a profissão de fé. É a partir dela que se busca a compreensão do que se crê. Em seu diálogo com Evódio, ele diz: “Com efeito, se crer não fosse uma coisa e compreender outra, e se não devêssemos, primeiramente, crer nas sublimes e divinas verdades que desejamos compreender, seria em vão o que o profeta teria dito: ‘Se não o crerdes não entenderéis’ (Is 7,9, na LXX)”. (AGOSTINHO DE HIPONA. *O Livre-arbítrio*, II,2,6, p. 78).

<sup>421</sup> Cf. CORREIA, José Frazão. *A fé como forma vital e forma expressiva da existência humana*. In: CORREIA, José Frazão; LOURENÇO, João (Org.). *A fé da Igreja*, p. 13-27. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 61.

<sup>422</sup> GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 61.

<sup>423</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*, II, 6,14, p. 59-60. PARMENTIER, Élisabeth. Ser cristão... numa sociedade sem religião. *Concilium: revista internacional de teologia*, p. 41.

<sup>424</sup> Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática Católica: Teoria e prática da teologia*, p. 32

<sup>425</sup> “A fé busca, a inteligência encontra.” (AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*, XV,2,2, p. 481).

<sup>426</sup> Tradução extraída da obra *A Trindade*, de Agostinho. A Bíblia de Jerusalém, por sua vez, traz a seguinte tradução: “Se não o crerdes, não vos mantereis firmes” (Is 7,9).

<sup>427</sup> ANSELMO. *Proslógio*. In: Santo Anselmo e Abelardo. *Os pensadores*, p. 101.



Cristo como primeiro passo para que, pela inteligência, se alcance o que pela fé se procura.<sup>428</sup> E pela vontade se disponha à metanoia.<sup>429</sup>

O despertar da fé seguido pela razão é, portanto, acompanhado do despertar da esperança por encontrar a verdade, desejo íntimo da vontade, como conclui Agostinho: “o entendimento prossegue buscando aquele que a fé encontrou [...] Logo, é para isto que o homem deve ser inteligente: para buscar a Deus”.<sup>430</sup> A busca por sentido, e nela ao anseio por plenitude, faz da busca por Deus a afirmação do ser humano como criatura-pessoal capaz de ser interpelado e compreender os sinais de Deus e de sua Palavra.<sup>431</sup> Nesse horizonte, a realidade última do ser humano, o fundamento de sua existência, *Deus*, é condição *sine qua non* para afirmar o próprio ser humano.<sup>432</sup>

Estar racionalmente disposto a esta realidade última que se manifesta como Revelação em Jesus Cristo, é, portanto, o primeiro passo para, como argumentou Agostinho, encontrar o que a fé procurava. Aqui, a inteligência da fé, gestada no obséquio à autocomunicação de Deus, vai se apresentando como fruto de uma resposta pelo desejo da visão de Deus.<sup>433</sup> Nesse sentido, pode-se dizer que a decisão de crer se manifesta também como um saber, um saber experiencial e, portanto, acessível a todos. Seu fruto é a felicidade plena, na qual repousará a procura humana pelo sentido último da vida.<sup>434</sup>

O ser humano, como testemunhou Agostinho, está inquieto enquanto não repousa em Deus, um repouso que é contemplação da visão de Deus, sentido último da vida intelectual. Embora capaz do ato de fé, a razão não é capaz de alcançar o sentido

---

<sup>428</sup> Ao lado de Agostinho e Anselmo, a *DV 5* pode ser lida também com Tomás de Aquino, de quem se ouve: “O homem, porém, não entra de uma vez nesse ensinamento, mas progressivamente, ao modo de sua natureza. Todo aquele que apreende assim, é necessário que creia, para alcançar a ciência perfeita, como diz o Filósofo: ‘para aprender é necessário crer’. Daí se segue que, para chegar ao estado de visão perfeita da bem-aventurança, é preciso que o homem, antes, creia em Deus, como o discípulo que crê no mestre que ensina.” (ST. q. 2, a.3, rep.)

<sup>429</sup>Do grego *meta*: depois, e *noein*: pensamento ou intelecto. Literalmente: mudar o próprio pensamento.

<sup>430</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*, XV,2,2, p. 481. Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *O Livre-arbítrio*, II,9,26, p. 107.

<sup>431</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p.127-129.

<sup>432</sup> “E porque antepomos, sem qualquer sombra de dúvidas, o Criador às coisas criadas, é preciso que confessemos que Deus é a própria vida em plenitude”. (AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*, XV, 4,6, p. 487).

<sup>433</sup> “Un creyente es alguien que ha sido llamado por Dios, porque nadie cree si no es previamente llamado. Si la misericordia de Dios no se adelanta llamando, nadie puede conseguir la fe [...] El fruto de la fe no es sólo una realidad intelectual; se trata, más bien, de una ofrenda valiosa de Dios donada al hombre. Dios es capaz, mediante este don, de saciarla plenamente con la vida divina”. (SÁNCHEZ TAPIA, Manuel. La fe en San Agustín. *La ciudad de Dios*. Madrid, p. 310-311).

<sup>434</sup> Cf. FRANKL, Viktor. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*, p. 181.

pleno daquilo que crê se não for auxiliada pela graça de Deus.<sup>435</sup> Em linhas gerais, a inteligência humana é inteligência da fé quando, por obséquio, se dispõe à visão de Deus, em quem se compreenderá plenamente.<sup>436</sup>

A visão de Deus será também a visão do ser humano sobre si mesmo, não como projeção de si ou produto seu, mas porque no vértice de sua autoconsciência coincide a autoposse e a autoentrega em sentido pleno manifestadas em Jesus Cristo. Nele, conseqüentemente, está a realização máxima do ser humano, pois como lembra são João, “desde já somos filhos de Deus, mas o que seremos ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião desta manifestação seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é” (1Jo 3,2).<sup>437</sup> Assim, o discipulado como adesão inteligente ao sentido último da vida em Jesus Cristo se torna, no interior da história, uma antecipação, uma esperança que se consumará no Amor.<sup>438</sup>

#### **b) A submissão da vontade como disposição de si**

Segundo a DV 5, o obséquio da vontade deve ser lido ao lado do obséquio da inteligência, cujo ápice está na visão de Deus. Esse obséquio implica no movimento livre e total do ser humano, em quem a razão, movida pela fé, passa a buscar compreender aquilo que crê. É nesse movimento que se localiza a vontade, sujeita à razão, iluminada pela lei eterna.<sup>439</sup>

---

<sup>435</sup> Reza Anselmo: “Ensina-me como procurar-te e mostra-te a mim que te procuro; pois sequer posso procurar-te se não me ensinares a maneira, nem encontrar-te se não te mostrares. Que eu possa procurar-te desejando-te, e desejar-te ao procurar-te, e encontrar-te amando-te e amar-te ao encontrar-te”. (ANSELMO. *Proslogio*, p. 101).

<sup>436</sup> Segundo Michel Henry, o ser humano compreende-se Naquele que lhe concedeu o dom da vida. Fonte de toda inteligibilidade: “só sua Arqui-inteligibilidade nos permite compreender o que em nós, é o mais simples, o mais elementar, o mais banal, o mais humilde e que, por efeito dessa Arqui-inteligibilidade de que proviemos, nos atinge no coração de nosso ser. No coração de nosso ‘ser’: ali onde todo vivente advém à vida, onde a Vida o dá a ele mesmo na Arqui-inteligibilidade de sua autodoação absoluta – em nosso nascimento transcendental, ali onde somos Filhos”. (HENRY. Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*, p. 372).

<sup>437</sup> Comentando esta afirmação de João na perspectiva da inteligibilidade, Michel Henry faz a seguinte reflexão: “Segundo ele [João], os homens são filhos de Deus. Eles devem, portanto, ser reconhecidos a partir de uma inteligibilidade diferente da do mundo. A partir de uma Arqui-inteligibilidade de que eles são Filho, e que não pertence senão a Deus. Esta brilha sobre tudo que se encontra gerado nela e por ela, sobre seu Verbo, portanto, sobre sua vinda numa carne, sobre essa própria carne enquanto dele proveniente, sobre a nossa carne, enfim, enquanto semelhante à sua. Mas tudo isso, ainda uma vez, supõe um modo de aparecer radicalmente estranho ao do mundo.” (MICHEL, Henry. *Encarnação: uma filosofia da carne*, p.52).

<sup>438</sup> Cf. ST. I/II, q.4, a.4, sol. 3.

<sup>439</sup> Cf. AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*, I, 15,31. ST q.19, a.4.

Inicialmente, pode-se dizer que a vontade, como expressão do desejo, está relacionada com o exercício da liberdade e permanece, ainda que enfraquecida, após o pecado. Permanece como manifestação de sua ânsia por plenitude e porque o ser humano continua sendo criatura-pessoal que, mesmo desfigurada, não deixa de ser.<sup>440</sup> Anselmo expressa essa condição do ser humano pecador e desejoso de Deus com as seguintes palavras:

Ó Senhor, reconheço, e rendo-te graças por ter criado em mim esta tua imagem a fim de que, ao recordar-me de ti, eu pense em ti e te ame. Mas, ela está tão apagada em minha mente por causa dos vícios, tão embaciada pela névoa dos pecados, que não consegue alcançar o fim para o qual a fizeste, caso tu não a renoves e a reformes.<sup>441</sup>

O ser humano participa de uma liberdade que o antecede e o ultrapassa como dádiva do eterno ao temporal. É no interior dessa liberdade que a vontade humana, como expressão de autodeterminação, pode escolher não somente entre este ou aquele, entre isto ou aquilo, mas, de modo mais profundo, pode escolher pelo bem supremo.<sup>442</sup> E isso, tendo diante de si sua própria existência como primeiro projeto que lhe foi confiado. Ainda que o anseio do ser humano seja por sua realização plena, suas escolhas podem ser distintas e até contraditórias a isso.<sup>443</sup>

Na perspectiva da fé, pode-se dizer que, movido por sua inteligência e autodeterminação, o ser humano busca a visão de Deus como seu fim último, lugar de sua realização plena e objeto de sua vontade. Essa dimensão relacional, que requer abertura e entrega, leva à compreensão de que a disposição humana à fé é disposição à conversão como um *voltar-se a* em esperança.<sup>444</sup> Voltar-se não a uma realidade anônima e abstrata, mas concreta e histórica. Um voltar-se que, em seu sentido mais completo, é resposta à autocomunicação de Deus em Jesus Cristo. Portanto, embora isso se dê como decisão do

---

<sup>440</sup> “Si el hombre pecador no siguiera siendo persona, si desapareciese en él totalmente su espiritualidad y apertura al infinito, sería absolutamente imposible que fuese internamente interpelado por Dios.” (ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 349).

<sup>441</sup> ANSELMO. *Proslogio*, p. 101.

<sup>442</sup> “Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim universal [...] Assim, a vontade, como causa eficiente, move todas as potências da alma a seus atos, com exceção das potências da alma vegetativa, que não são submetidas a nosso querer”. (ST. I, q.82, a.4, rep).

<sup>443</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *O livre-arbítrio*, I, 12,26, p. 56-57.

<sup>444</sup> “Bem-aventurados os puros no coração, porque verão a Deus” (*Mt* 5,8).

homem e da mulher, ela só é possível como resposta a um convite. Assim, a fé, de mãos dadas com a esperança, se torna um ato de confiança fundamental no amor e ao Amor.<sup>445</sup>

Quando o ser humano se dispõe a esse ato de fé diante da autocomunicação de Deus em Jesus Cristo, ele vive um processo de conversão. Passa a ser conduzido a uma transformação profunda, uma metanoia. Isso porque o encontro pessoal com Jesus Cristo, ao apresentar uma dinâmica existencial nova, funda um novo modo de existir e insere o ser humano em uma esperança que o levará ao Amor como plenitude da vida. A fé que busca é quem reconhece a luz e direciona a inteligência ao que deve compreender e renunciar (Cf. *1Jo* 3,3). Desse modo, à medida que o homem e a mulher abrem-se para a autocomunicação de Deus pela obediência da fé, passam por um processo de purificação do coração.<sup>446</sup>

O devir humano, em que a vontade se manifesta como livre-arbítrio, comporta o obséquio da inteligência. Uma noção fundamental para a compreensão da historicidade humana no ato de crer, que é sempre contextual, razão pela qual o progresso da inteligência da fé precisa estar em sintonia com o desenvolvimento humano de modo integral. Esse devir da inteligência e da vontade na dinâmica da fé indica que a realização da bem-aventurança segundo a qual os puros de coração verão a Deus (cf. *Mt* 5,8) não é ponto de partida, mas ponto de chegada. Isso se torna mais evidente quando se compreende o coração como núcleo dos pensamentos, decisões, escolhas e intenções e atitudes humanas.

O ato de fé, por ser vivido no horizonte do encontro, é dinâmica de adesão e aliança. Requer, ainda, uma perseverança sustentada na graça, que cumula o ser humano com a virtude da esperança. Na necessária disposição de si para o ato de fé, emerge o significado que ela comporta como entrega total de si no desejo de corresponder a Deus. Nesse sentido, a experiência primeira é de Deus, ou seja, é Deus quem encontra o ser humano antes que esse o encontre. Como se tem insistido, a resposta ao chamado à santidade se efetiva por uma entrega do ser humano que vive a fé em Cristo.<sup>447</sup>

---

<sup>445</sup> Cf. CORREIA, José Frazão. *A fé como forma vital e forma expressiva da existência humana*. In: CORREIA, José Frazão; LOURENÇO, João (Org.). *A fé da Igreja*, p.15.

<sup>446</sup> Cf. BOFF, Clodovis. *O livro do Sentido*, p. 28. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 81. BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione della forma*, p. 204.

<sup>447</sup> A experiência da fé, diz Balthasar, é a saída do ser humano de si para realizar-se em Deus: “non è l'introduzione dell'uomo in se stesso, nelle sue possibilità migliori e più alte, ma è l'introduzione nel Figlio di Dio Gesù Cristo, a lui naturalmente irraggiungibile, a diventare esperienza che sola può rivendicare tutta la sua obbedienza.” (BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione della forma*, p. 206).

A conversão que acompanha o ato de fé se mostra como fruto de um encontro com Deus e torna-se um reencontro do ser humano consigo mesmo no amor DaquEle em quem e por quem foi feita imagem e semelhança em devir. Um encontro amoroso que no tempo se configura como esperança. Nesse sentido, entende-se o ato de fé como opção fundamental ao Amor e no Amor, uma opção que comunica sentido de vida e a leva ao cumprimento de sua finalidade. Sentido que se realiza, portanto, como encontro.

Se a inteligência da fé se realiza na visão de Deus, a vontade, por sua vez, é quem dispõe o ser humano ao ato de fé que se realiza como resposta à graça de Deus.<sup>448</sup> Essas correlações indicam que, assim como a inteligência está para a totalidade, a vontade está para a liberdade e ambas se entrelaçam inseparavelmente. Desse modo, prestar obséquio da inteligência e da vontade é direcionar para Deus seu anseio de sentido, de verdade e plenitude da vida (cf. *Jo* 6, 68-69). Um direcionamento responsável que se antecede como entrega e fundamento àquele em quem subsiste sua vontade de felicidade plena.<sup>449</sup>

Dispor-se é a característica do ato de fé humano entendido como entrega ao Amor que se revela. Destarte, o obséquio da vontade não é senão a atitude da criatura que, no exercício de sua liberdade, coloca-se diante do Criador em disponibilidade.<sup>450</sup> Uma disponibilidade que o leva além de si mesmo, à plenitude de sua totalidade, que consiste em participar da vida de Deus, em quem a liberdade equivale ao ser; ao passo que no ser humano ela só pode ser compreendida como participação.<sup>451</sup> Nessa participação se estabelece, pelo obséquio da vontade, a identidade do ser-cristão: a martíria, a liturgia e a diaconia.

Essa disposição da vontade como resposta ao Amor manifesta-se, diz Muller, nas “atitudes de adoração, veneração, obediência, gratidão e amor, apresentadas perante Deus”.<sup>452</sup> Uma disposição que não se configura como submissão depreciativa, mas como correspondência pessoal do homem e da mulher à glória de Deus revelada como amor de

---

<sup>448</sup> Cf. ST. I/II, q.4, a.4, sol. 2.

<sup>449</sup> Cf. ST. I-II, q. 4, a.4, rep.

<sup>450</sup> Segundo Frankl, a liberdade da vontade não significa algo indeterminado, sem uma direção, sem um sentido. Não se trata de uma realidade abstrata, mas concreta, isto é, situada no espaço-tempo. A “liberdade da vontade significa a liberdade da vontade humana, e esta é a vontade de um ser finito. O homem não é livre de suas contingências, mas, sim, livre para tomar uma atitude diante de quaisquer que sejam as condições que sejam apresentadas a ele”. (FRANKL, Viktor. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*, p. 26).

<sup>451</sup> “Pelo livre-arbítrio, com efeito, o homem se move a si mesmo para a ação. Não é, entretanto, necessário à liberdade que o que é livre seja a causa primeira de si mesmo; nem, tampouco, é requerido para ser a causa de alguma coisa, ser sua causa primeira. É Deus que é a causa primeira, movendo as causas naturais e as causas voluntárias” (ST. I, q.83, a.1, sol.3).

<sup>452</sup> MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática Católica: Teoria e prática da teologia*, p. 92.

misericórdia.<sup>453</sup> Em suma, o ser humano se possui enquanto se doa, conhece-se à medida que se deixa iluminar. Na disposição de sua vontade, faz-se livre.

Deste modo, no exercício de sua vontade, o ser humano responde ao Amor alcançando a sua realização mais profunda em Deus,<sup>454</sup> realidade pessoal-infinita, que se antecede a ele como autodoação plena.<sup>455</sup> A criatura participa da vida de seu Criador, em quem possui sua autoconsciência e em quem a relação é subsistente.<sup>456</sup> Assim, a plena submissão como entrega total de si manifesta e afirma a existência humana sustentada no mistério de Deus, em quem a identidade do ser humano é plena não de modo passivo, mas no exercício de seu livre-arbítrio.

### 2.2.3 O assentimento voluntário à Revelação

Além da submissão da inteligência e da vontade, a obediência da fé de modo pleno e aberto é também assentimento voluntário. Em sua posição no texto conciliar, o assentimento coroa as demais características antropológicas já decritas, enfatizando a dignidade humana no ato de fé. Com o assentimento voluntário sublinha-se a liberdade do ato de fé e, ao mesmo tempo, a responsabilidade humana perante sua decisão.

Dando margem a essa interpretação, ainda no despontar do Concílio, a revista teológica da Faculdade Gregoriana publicava um artigo assinado por Z. Aiszeghy e M. Flick, no qual diziam que o ato de fé compreendido como opção fundamental a Deus é diferente de todos os demais atos bons que o ser humano pode fazer.<sup>457</sup> A diferença está no fato de não se tratar de uma espécie de caridade para com Deus, mas um ato pelo qual

<sup>453</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *O livre-arbítrio*, II, 14,37, p. 121.

<sup>454</sup> “Aquí será bueno recordar también que ser hombre es algo distinto de lo que muestre el esqueleto de una ética abstracta: ‘pura realización de sí mismo en libertad’. Este acto se halla profundamente inserto en una naturaleza orgánica, cuyas leyes repercuten arriba en la libertad, pero deben ser reconocidas por ésta y aceptadas con la humildad propia de la criatura. María no se convierte en madre gracias a una rígida ‘realización de sí misma’, sino entregándose a la vez y de manera inmediata a la voluntad de Dios y a las disposiciones que se encuentran encarnadas en su naturaleza de mujer. De este modo la fecundidad de su fe es una con la fecundidad de su seno y de toda su naturaleza humana.” (BALTHASAR, Hans Urs von. *Ensayos teológicos*, p. 85-86). Cf. FRANKL, Viktor. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*, p. 52-53.

<sup>455</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 348. ALFARO, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 90-91.

<sup>456</sup> Cf. ANSELMO. *Monólogo*, LIX, p. 74. Cf. ST. I q.29, a.4, rep., sol.1, 3-4.

<sup>457</sup> Cf. FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L’opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*. Roma, v. 41, n. 4, p. 593-619, set-dez. 1960.

Deus é reconhecido como norma suprema da existência humana. Um reconhecimento como ato de resposta ao Deus que se revela.<sup>458</sup>

Essa dimensão do assentimento voluntário na definição de fé da DV 5 se aproxima do ato de fé defendido na Declaração *Dignitatis Humanae* do Vaticano II como expressão da liberdade religiosa:

Com efeito, o ato de fé é, por sua própria natureza, voluntário, já que o homem, remido por Cristo Salvador e chamado à adoção filial por Jesus Cristo, não pode aderir a Deus que Se revela a não ser que, atraído pelo Pai, preste ao Senhor o obséquio racional e livre da fé. Concorde portanto, plenamente com a índole da fé que em matéria religiosa se exclua qualquer espécie de coação humana. (*DH*, 10)

É possível perceber nas linhas da Declaração supracitada a mesma perspectiva de fé proposta na DV 5. Uma aplicação que reconhece o ato de fé como voluntário, enquanto resposta do ser humano a um modo de vida decorrente da confissão de fé, possível quando sustentado pela graça. Retornando a DV 5, o assentimento, embora disposto no final da sequência dos elementos antropológicos, não é apenas o último passo do ato de fé, mas pode-se dizer que ele está presente desde o início como fio condutor.

#### **a) Assentimento voluntário como reconhecimento de uma presença**

A fé reporta a confiança existencial e fundamental que cada pessoa humana carrega. Enquanto ato de confiança, a esperança cristã não se difere da esperança humana. Sua diferença está em seu horizonte teológico, por meio do qual se reconhece a manifestação gratuita e universal de Deus. Uma esperança que não se efetiva sem a decisão humana.<sup>459</sup> Essa confiança inicial indica que o primeiro movimento do ato de fé é a disponibilidade afetiva perante uma realidade que o antecede e abraça. É um dado antropológico, existencial. Diante da Revelação, essa decisão torna-se assentimento. Essa

---

<sup>458</sup> “Il dialogo con l’Assoluto personale appare così come un’esigenza della vita individuale. Applicando questo schema dialogale all’opzione fondamentale per Dio, apparirà meglio che essa, per la sua natura specifica, differisce da tutti gli altri ‘atti buoni’. Ciò non vale soltanto per quell’opzione fondamentale, in cui il credente, con un atto di carità, aderisce al Padre che lo giustifica soprannaturalmente. Accettare Dio, anche soltanto nell’orizzonte della natura umana, come proprio Signore, cioè come norma suprema della propria esistenza, significa sempre investirsi di un ‘ruolo’. Come tale, quest’opzione è concepibile solamente come risposta ad un appello, in cui l’Assoluto si rivela come Dio, mio Signore.” (AISZEGHY, Z.; FLICK, M. Il peccato originale in prospettiva personalistica. *GREGORIANUM: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p.718-719).

<sup>459</sup> Cf. SEQUERI, Pierangelo. *Il Dio affidabile*. Saggio di teologia fondamentale, p. 16.

chave de leitura direciona a atenção para o aspecto da experiência de uma fé religiosa que, no dizer de Pedro Rodriguez Panizo, é “uma das experiências plenas da vida humana; mais ainda, poder-se-ia dizer que é a dimensão de profundidade de todas elas”.<sup>460</sup> Por experiência religiosa, leia-se a tradução da subjetividade humana e a manifestação de sua transcendência. Uma dinâmica que se faz presente pelo ato de fé em sua dimensão religiosa e que se abre à obediência como ato de fé teológico, isto é, revela o ser humano não somente como um *homo religiosus*, mas um *homo viator*<sup>461</sup> chamado da vida para a Vida.

No dizer de Panizo,

um nômade que já não encontrará descanso nem preencherá sua sede de Absoluto neste mundo, porque nenhum projeto – pessoal ou coletivo – nenhuma realidade intramundana, nenhuma relação interpessoal poderá jamais fazer coincidir a voz silente desse *além* do ser humano e sua circunstância, seu convite constante a um transcender absoluto de si mesmo, com as mediações de todas aquelas realidades que prometem sua realização plena – sua salvação – de maneira menos custosa.<sup>462</sup>

Em relação aos outros níveis de fé (antropológica e religiosa), na fé teológica o movimento existencial se inverte. O ser humano procura, mas é Deus quem o encontra ao fazer-se um deles. Uma Revelação que desperta no ser humano a compreensão de que assentir ao sentido da vida em Deus incorre em mergulhar na realidade humana, marcada por contradições e chagas, para descobrir a vida que está escondida no mistério pascal do Verbo eterno (cf. *Cl* 3,3). Um mergulho que estabelece o fundamento da vida no Amor dispendo à comunhão.<sup>463</sup> Uma afirmação que aponta para a opção fundamental como assentimento à Revelação, que se manifesta como opção autêntica pela vida.<sup>464</sup>

---

<sup>460</sup> PANIZO, Pedro Rodriguez. Experiência religiosa. In: TAMAYO Juan José (Dir.). *Novo dicionário de teologia*, p. 212.

<sup>461</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Comunhão e serviço: *a pessoa humana criada à imagem de Deus*, n. 24. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communionste wardShip\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communionste wardShip_po.html).

<sup>462</sup> PANIZO, Pedro Rodriguez. Experiência religiosa. In: TAMAYO Juan José (Dir.). *Novo dicionário de teologia*, p. 213.

<sup>463</sup> Segundo Élisabeth Parmentier, cuja posição corrobora a perspectiva assinalada aqui, “a verdadeira consolação cristã reside na revelação de um Deus que sofre com o ser humano, mas para vencer a morte. Doravante, mesmo o ser humano que desespera de si mesmo pode saber-se reconhecido em seus medos (compartilhados por Jesus), aceito no perdão (de acordo com a oração de Jesus: ‘Pai, perdoa-lhes’), transportado para a vida da Páscoa.” (PARMENTIER, Élisabeth. *Ser cristão... numa sociedade sem religião. Concilium: revista internacional de teologia*, p. 47).

<sup>464</sup> “Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua



Um peregrino insatisfeito, eis o ser humano. Insatisfeito não pela ausência de sentido, mas por sua condição de caminhante à plenitude que torna sua existência um êxodo<sup>465</sup> ao advento de Deus. Um peregrino “da morte para a vida, sob os golpes da finitude, que parecem conduzi-lo inexoravelmente da vida para a morte”.<sup>466</sup> O ser humano é movimento<sup>467</sup> que comporta identidade tornando-o um ser de esperança que, na fé, deseja o que não possui. Segundo João da Cruz, uma tensão carregada da nostalgia de quem, tendo descoberto o amor, sabe-se marcado por Ele.<sup>468</sup>

Todo esse movimento, como testemunha João da Cruz, acontece na realidade do amor, que, segundo João Evangelista, assegura o sentido da vida à plenitude (cf. *IJo* 3,14). Assim sendo, o movimento da condição humana na contramão de sua aniquilação criatural para sua plenitude não é, senão, um movimento de reconciliação no Amor que se antecipou e se deu primeiro (cf. *IJo* 4,19). Neste sentido, não somente se antecipa o eterno, mas descobre-se Nele, em um movimento que tende à plenitude do amor.<sup>469</sup> Sua irradiação é força de Vida (cf. *Jo* 1,4).

No Amor – parafraseando uma citação de Paulo em seu discurso aos atenienses – vivemos, nos movemos e existimos.<sup>470</sup> A realidade do amor requer comunicação e

---

vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham n’Ele a sua fonte e n’Ele atinjam a plenitude.” (*GS* 22).

<sup>465</sup> Cf. FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*, p 35-37.

<sup>466</sup> FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 36.

<sup>467</sup> “A abertura e o movimento rumo à vida determinam de maneira profunda o ‘existir desde a morte’, que constitui a condição humana no tempo [...] A historicidade é a epifania do ser, o devir é a casa da verdade. E a linguagem, em que a história do homem se expressa em sua densidade complexa, é o ser levado à palavra, o lugar, sempre em movimento e sempre aberto, em que aflora a fonte escondida do ser”. (FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 42).

<sup>468</sup> No Cântico Espiritual, são João da Cruz traduz esses sentimentos com intensidade: “¡Ay, quién podrá sanarme! Acaba de entregarte ya de vero; no quieras enviarme de hoy más ya mensajero, que no saben decirme lo que quiero. Y todos cantos vagan, de ti me van mil gracias refiriendo. Y todos más me llagan, y déjame muriendo un no sé qué que quedan balbuciendo. Mas ¿cómo perseveras, oh vida, no viviendo donde vives, y haciendo, porque mueras, las flechas que recibes, de lo que del Amado en ti concibes? ¿Por qué, pues has llagado a questo corazón, no le sanaste? Y pues me le has robado, ¿por qué así le dejaste, y no tomas el robo que robaste? Apaga mis enojos, pues que ninguno basta a deshacellos, y véante mis ojos, pues eres lumbre dellos, y sólo para ti quiero tenerlos. ¡Descubre tu presencia, y máteme tu vista y hermosura; mira que la dolencia de mor, que no se cura sino con la presencia y la figura! ¡Oh cristalina fuente, si en esos tus semblantes plateados, formases de repente los ojos deseados, que tengo en mis entrañas dibujados! ¡Apártalos, amado, que voy de vuelo!” (CRUZ, Juan de la. *Escritos Breves: poesias*. In: CRUZ, Juan de la. *Obras completas*, p. 84-87).

<sup>469</sup> Sobre esse movimento, Mestre Eckhart faz a seguinte reflexão: “Nosso Senhor diz no Evangelho: “Um homem nobre partiu para um país longínquo, a fim de receber um reino e voltou” (Lc 19,12). Nosso Senhor nos ensina, através destas palavras, quão nobre o homem foi criado em sua natureza e quão divino é o ponto ao qual ele pode chegar pela graça, e também mostra como ele pode chegar até ela. Além do mais, por estas palavras é atingida uma grande parte da Sagrada Escritura.” (ECKHART. *O homem nobre*, p. 21).

<sup>470</sup> “O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos humanas. Também não é servido por mãos humanas, como se precisasse de alguma coisa,

linguagem. Requer encontro. O Amor é Palavra que se faz carne. Sua epifania é relacionalidade.<sup>471</sup> Afirmar que o ser humano é também capaz de manifestar amor e que isso acontece no próprio Amor que é infinito e eterno leva a perceber que há no infinito um espaço para que a realidade finita e criada possa vir-a-ser de modo autêntico.

Tal realidade fez o evangelista João afirmar: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus a quem não vê, não poderá amar.” (1Jo 4,20-21). Em uma palavra, o amor divino se traduz em amor humano, acessível: “Este é o meu mandamento: amai-vos uns aos outros como eu vos ameí” (Jo 15, 12). Eis a expressão nuclear da obediência da fé, ou como se tem afirmado, a resposta ao Amor: “Vós sois meus amigos se praticais o que vos mando [...] Isto vos mando: amai-vos uns aos outros” (Jo 15, 14.17).

Nesse direcionamento existencial, o ser humano é convocado a um discernimento total que o desperta para a disponibilidade e a responsabilidade “como santidade que se realiza num estilo de vida, fiel e criativo, capaz de gerar a vida na vida de outros”.<sup>472</sup> Há, portanto, no interior da opção de fé que leva a obediência ao amor divino uma disposição ética fundada na alteridade, na perspectiva do encontro que parte do reconhecimento do outro.<sup>473</sup> Uma opção fundamental que forja um *modus vivendi* de acordo com a fé<sup>474</sup> e que não se move por leis humanas, mas por uma entrega confiante do ser humano.<sup>475</sup> Assim, se a fé se compreende no horizonte obediencial como resposta ao Amor que se revela, não há senão que compreendê-la como fruto de uma relação profundamente marcada pela confiança.

---

ele que a todos dá vida, respiração e tudo o mais [...] Pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dos vossos, aliás, já disseram: ‘porque somos também de sua raça’. (At 17,24-25.28).

<sup>471</sup> Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *Solo l'amore è credibile*. In: BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione dell'amore: abbattere i bastioni e solo amore è credibile*, p. 84-85.

<sup>472</sup> CORREIA, José Frazão. *A fé como forma vital e forma expressiva da existência humana*. In: CORREIA, José Frazão; LOURENÇO, João (Org.). *A fé da Igreja*, p. 13.

<sup>473</sup> Juan Ambrosio chama atenção para uma perspectiva individualista, que pode perpassar a defesa do direito à diferença. Diz o teólogo português: “Falamos muito hoje acerca do direito do outro a ser diferente. Este é um caminho positivo a percorrer, mas devemos percorrê-lo até às últimas consequências. Dizer que o outro tem direito a ser diferente é importante, mas isto é ainda estar centrado em mim mesmo. Ou seja, o outro tem direito a ser diferente de mim. Eu é que sou a medida e a norma e porque sou a norma até admito que o outro possa ser diferente. Penso que devemos arriscar e ir mais longe, afirmando que é por causa do outro ser diferente que eu posso ser eu. É nessa inter-relação com o outro diferente de mim que se constrói a identidade. (AMBROSIO, Juan. A ‘marca’ da ressurreição de Jesus na História da Humanidade. *Didaskalia*, p. 273).

<sup>474</sup> Cf. DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 714-723.

<sup>475</sup> Segundo James Dunn, é “precisamente esta fé operando através do amor que liga toda a extensão da justificação pela fé, desde a justiça já recebida através da fé [...] à justiça ainda não experimentada, mas ansiosamente esperada”. (DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 718).

## b) O assentimento voluntário como via de realização

O ser humano é um fenômeno no universo. Na busca por uma autocompreensão, percebe que compõe um cenário que lhe antecede e que lhe sucederá. Tal condição o faz viver, constantemente, em relação com o mundo do qual faz parte, carregando em si mesmo sinais da criação que o cerca.<sup>476</sup> Nesse movimento, sua corporeidade passa a ser compreendida como alteridade. Uma constituição que o faz permanentemente aberto a novas possibilidades como sujeito histórico e relacional. Não um bloco encerrado em si que se relaciona objetivamente com tudo o que lhe cerca, mas alguém com capacidade de interagir em subjetividade.

A existência do ser humano, enquanto dom, é seu primordial projeto de vida<sup>477</sup> e, em sua liberdade, ele se torna responsável por si no espaço aberto entre sua condição finita e sua capacidade de infinitude. Sua unidade existencial – espiritualidade e corporeidade<sup>478</sup> – além torná-lo presente a si mesmo é também seu primeiro movimento de transcendência: por ela, ele se afasta do mundo em que foi plasmado, é capaz de investigar esse mundo, perceber-se e questionar-se.<sup>479</sup> Em suma, sua condição ontológica o coloca para além de si mesmo e lhe desperta para um sentido vital que o ultrapassa.

Ele não somente pensa e se manifesta sobre as realidades que o cercam, mas manifesta-se a si mesmo quando afirma seu *eu*<sup>480</sup>, refletindo sobre si. Como ser espiritual, ele se enriquece interiormente e se expressa de modo ilimitado.<sup>481</sup> Como ser corporal, interage com o mundo, podendo dominá-lo e transformá-lo.<sup>482</sup> Nessa dinâmica de interação, descobre que não é somente consciência, mas que ama. Amor como capacidade

---

<sup>476</sup> “Experiencia de su dependencia del mundo. En su mismo cuerpo lleva la presencia de la naturaleza con sus procesos físico-químicos, que aparece así como constitutiva”. (ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p.19).

<sup>477</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p.14.

<sup>478</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Naturaleza y gracia*. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 887.

<sup>479</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p. 26. AGOSTINHO DE HIPONA. *O livre-arbítrio*, I, 7,15, p. 45.

<sup>480</sup> Segundo Alfaro, “Lo que, en última instancia, lo caracteriza, es aquello que hace posible el pensamiento pensado, etc., es decir, la conciencia que se actúa en el sentir sentiente, en el pensar pensante, en el decidir decidente; cualquiera que sea el contenido de su pensar, sentir, etc., el hombre afirma siempre implícitamente: yo-sinto, yo-pienso, es decir, afirma siempre lo exclusivamente suyo, su intransferible ser personal.” (ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p. 26).

<sup>481</sup> “La persona tiene algo de inefable, porque su doble elemento fundamental, espiritualidad-alteridad, es también algo inefable. Para definir completamente la espiritualidad es preciso llegar a esa percepción del ‘yo’, que es un dato inmediato de la conciencia; la alteridad dice precisamente relación a otra persona, a otro ‘yo’.” (ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 360).

<sup>482</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 75.

de perceber o singular no outro, sua beleza, sua bondade e sua verdade. Pelo amor, o ser humano acessa sua dimensão estética.<sup>483</sup>

Apesar de sua aspiração ao infinito, ele descobre sua finitude e sua insuficiência. A morte, como manifestação da solidão radical do ser, coloca-o frente ao dilema de uma vida que pode ser interrompida sem ter alcançado a realização de seus projetos. Nesse movimento, a possibilidade de um assentimento voluntário confirma sua inteligibilidade e sua vontade, além de sua disposição para decisões que o comprometem em totalidade e liberdade. Essa possibilidade permite retomar e afirmar o que anteriormente se aludiu: o ser humano não é apenas um complexo físico-químico ou bio-psíquico em evolução. Há nele um dado ontológico que o precede, ultrapassa-o e se revela nele como parte de si.<sup>484</sup> Sob essa perspectiva, o assentimento à Revelação se torna uma opção fundamental à medida em que comunica sentido à sua existência em constante devir e ansiosa por plenitude.

Compreender o assentimento à Revelação como opção fundamental define a fé como resposta ao anúncio da Revelação em uma decisão livre e pessoal. Nesse sentido, opção fundamental como ato de fé traduz a obediência da fé anunciada por Paulo nas citações utilizadas na DV 5. O sentido último revelado na encarnação do Verbo compromete o ser humano em sua totalidade e liberdade. No mistério do Verbo encarnado, a questão de Deus se mostra imersa, insuperável e implícita nas questões fundamentais da existência humana quanto a sua origem, seu sentido e seu destino.<sup>485</sup>

Aqui se chega ao núcleo da reflexão teológica, o mistério da encarnação e da redenção. Em tal mistério, a questão de Deus se revela profundamente implicada na questão do ser humano como um evento não apenas histórico em sentido estrito, mas

---

<sup>483</sup> “Ora, l’amore di una persona è differente dall’apprezzamento di un oggetto: l’amore personale significa accogliere incondizionatamente l’esistenza dell’amato, nella sua singolarità irripetibile, un aprirsi dinnanzi al suo appello: un dialogo”. (AISZEGHY, Z.; FLICK, M. Il peccato originale in prospettiva personalistica. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, p. 718).

<sup>484</sup> Uma perspectiva atualmente aceita, como corrobora o memorando Neurociência reflexiva de 2014, no qual se lê: “em última instância, a redução do ser humano e todos os seus desempenhos intelectuais e culturais a seu cérebro, como ‘nova imagem do ser humano’ é totalmente insuficiente. Nesse enquadramento unilateral, a concepção do ser humano não pode mais abarcá-lo como sujeito e pessoa em sua multiplicidade.” (MEMORANDUM Reflexive Neurowissenschaft *apud* MÜLLER, Klaus. O canto da sereia de uma nova doutrina terapêutica? Sobre os resultados e limites das neurociências. *Concilium: revista internacional de teologia*, p. 38).

<sup>485</sup> “La cuestión de Dios no puede surgir, ni ser justificada sino como implícita en la cuestión del hombre, como impuesta por el ‘porqué’ y ‘para qué’ últimos de la cuestión misma del hombre”. (ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*, p.18).

também cósmico<sup>486</sup> e meta-histórico. Aqui, o assentimento ao Deus que se revela mostra-se como aceitação livre do testemunho de Cristo, que se torna, naquele que o confessa, pedra fundamental de sua existência, isto é, o sentido radical de sua opção fundamental. A questão do mistério do Verbo não é um dado accidental ou secundário para a Teologia, mas fundacional. Ela não pode avançar deixando-o à margem de sua reflexão, uma vez que a encarnação do Verbo justifica sua existência. Sobre isso, diz João Paulo II:

o verdadeiro centro da sua reflexão [teologia] há de ser a contemplação do próprio mistério de Deus Uno e Trino. E a este chega-se refletindo sobre o mistério da encarnação do Filho de Deus: sobre o fato de Ele Se fazer homem” (*Fides et Ratio* 93).

Partindo do princípio que o mistério da Revelação tem na encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus sua chave hermenêutica, deve-se dizer igualmente que a partir desse mistério revelado a humanidade compreende-se de modo concreto e histórico. Uma vez que Jesus Cristo possui com sua natureza divina, também uma natureza humana,<sup>487</sup> pode-se considerar que, cronológica e historicamente ele é também fruto da evolução do próprio universo, assim como é todo ser humano.<sup>488</sup> Se o ser humano é o ápice da criação, na humanidade de Jesus Cristo está a plenitude dessa evolução. É evidente que a evolução não condiciona o mistério da encarnação, pois ela se realiza como um salto, manifestando o que Ratzinger chama de *o último homem*,<sup>489</sup> haja vista que o universo criado no filho eterno ainda permanece em devir.

Em sua dimensão ontológica, Jesus Cristo testemunhou a vocação humana no interior da própria criação, que tem nele seu princípio e seu fim.<sup>490</sup> Assim, o ser humano é chamado a olhar para sua própria realidade a partir da Revelação manifestada na

---

<sup>486</sup> Cf. HAUGTH, John. *Cristianismo e ciência*, p. 62.

<sup>487</sup> Segundo o Concílio de Calcedônia, Nele é “salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas”. (Denzinger-Hünemann 302).

<sup>488</sup> “El Hijo de Dios se ha hecho realmente hombre como nosotros; se ha apropiado nuestra historicidad y temporalidad, nuestra experiencia de la tentación, del sufrimiento y de la muerte; en una palabra, nuestro destino a decidir el sentido último de nuestra existencia mediante las opciones concretas y sucesivas, en las que se realiza la opción radical de nuestra libertad. Sin este progresivo ‘hacerse hombre como nosotros’ de Cristo, la encarnación no sería sino un mito, el mito docetista”. (ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 230-231).

<sup>489</sup> Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 174-181.

<sup>490</sup> “Sin embargo, Cristo por su existencia no deja al mundo en un estado de indiferencia [...] sino que empuja hacia la consumación a la historia cósmica que se anquilosa en sí misma y sale al encuentro del desenlace esperado y querido por Dios, con toda su fuerza y la de su legado”. (BALTHASAR, Hans Urs von. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, p. 27).

encarnação<sup>491</sup> e encontrar o sentido de sua própria existência, cuja expressão mais profunda está fundada no mistério de Deus.<sup>492</sup> Em seu próprio mistério, o ser humano, chamado à comunhão em Deus, presta um obséquio total e livre de sua inteligência e de sua vontade, o que culmina no assentimento livre e convicto a uma realidade que lhe comunica sentido.

Na união sem confusão das duas naturezas de Cristo se dá um comprometimento muito profundo entre Deus e o ser humano, no qual o criador é capaz de oferecer-se a si mesmo à criatura. Faz-se *um* com elas e submete-se às mesmas leis da natureza, comprometendo-se com sua criação, unindo-se a ela, assumindo-a e manifestando-se em suas entranhas. Em sua humanidade, manifesta a vocação última do ser humano, chamando-o a assentir ao seu convite de comunhão, que se torna o fundamento de suas escolhas em vista do seu sentido último, a visão de Deus. Assim, o mistério da encarnação e da redenção tornam-se não somente Revelação de Deus, mas também manifestação do ser humano (cf. *GS 22*).

Sob essa perspectiva, como se afirmou anteriormente, o assentimento não é apenas o último passo, mas o todo de um processo profundamente humano sustentado pela graça *Christi*.<sup>493</sup> No assentimento se efetivam, pela graça e pelo auxílio do Espírito Santo, a entrega e a submissão total do ser humano. Não há, portanto, por que negar que a humanidade subscrita na própria criação feita Nele e por Ele, sem o qual nada existiria de tudo o que existe (cf. *Jo 1,3*), carrega consigo a potência do próprio universo dada como dom, dom de relação – expressão da inteligência em movimento pela vontade.

### 2.3 A GRAÇA E O ESPÍRITO SANTO NA DV 5

Após esse elenco de elementos antropológicos que caracterizam o ato de fé segundo a *DV 5*, chega-se a novos elementos do texto em questão. Trata-se de aspectos

---

<sup>491</sup> Segundo Teilhard Chardin, “o Divino nos cerca, nos penetra, nos modela. Nós o pensamos distante, inacessível: vivemos mergulhados nas suas camadas ardentes”. (CHARDIN, Teilhard. *Meio divino: ensaio de vida interior*, p. 83).

<sup>492</sup> Cf. HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*, p. 370-371. THEOBALD, Christoph. *A revelação*, p. 217.

<sup>493</sup> “A potência do Verbo encarnado irradia-se até dentro da matéria [...] E a encarnação só será acabada quando a parte de substância escolhida que todo objeto encerra [...] tiver atingido o Centro definitivo de sua plenitude.” (CHARDIN, Teilhard. *Meio divino: ensaio de vida interior*, p. 28-29).

que os Padres conciliares apresentam como necessários ao ato de fé teológico: a graça e o auxílio do Espírito Santo. Assim enunciam nessa parte do texto:

Para se alcançar tal fé, é preciso contar com prévia e concomitante ajuda da graça de Deus e com auxílios interiores do Espírito Santo, que move e converte o coração para Deus, abre os olhos do entendimento e dá ‘a todos docilidade no consentir e crer na verdade.’ (DV 5)

Na necessidade desses elementos, subscreve-se a insuficiência do ser humano em sua relação com Deus, e a realidade humana com suas dimensões e contexto histórico específicos sujeitos à graça de Deus. A necessidade da graça e o auxílio do Espírito Santo para a realização do ato de fé levam, mais uma vez, à compreensão da salvação para uma relação, segundo Alfaro, entre o amor de Deus e a responsabilidade humana.<sup>494</sup>

### 2.3.1 Aspectos chariológicos no ato de fé segundo a DV 5

O ser criado não é origem de si mesmo, não é necessário e sua existência está relacionada a um outro que lhe antecede. Aqui se abre a possibilidade de se considerar um Criador-pessoal e não apenas um ocasionalismo da matéria, e, diante dele, o ser humano como pessoa e não como coisa.<sup>495</sup> Para tal, é preciso considerar que a graça atua em um sujeito histórico, contextual e relacional. Abre-se, aqui, uma perspectiva interpessoal diante de um Amor que cria e chama e, por isso, torna livre e ao mesmo tempo dependente aquele que fora chamado. Livre porque chamado, dependente porque relacional.<sup>496</sup>

<sup>494</sup> “Entre el amor de Dios y la responsabilidad del hombre, como acto absolutamente libre de Dios que llama al hombre a la comunión de vida con él y respuesta libre del hombre que acepta la invitación de Dios”. (ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 228).

<sup>495</sup> Quando esse conceito se encontra com a concepção cristã de graça, está-se no centro da reflexão teológica que se fundamenta e culmina na encarnação do Verbo. É no mistério da encarnação que se localiza a compreensão central de graça como doação de Deus em Jesus Cristo (cf. *Jo* 1,17;3,3-7;5,24;6,40-47;13,34;15,1-6;17,23; *Ef* 5,2; *Jo* 3,16). Com essa consideração, o binômio natureza e graça não é senão a situação relacional do ser humano perante Deus que o cria, comunica-se e o eleva em Jesus Cristo. Cf. ALFARO. *Naturaleza y gracia*. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 882. SESBOÛÉ, Bernard (Dir.) et alii. *O homem e sua salvação (Século V- XVII)*, p. 257. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Gracia*. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan-José. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 551.

<sup>496</sup> Segundo Ruiz de la Peña, “El yo que ama depende del tú amado con una forma de dependencia que no es esclavizante, sino liberadora y personalizadora. En realidad, nunca es más libre el ser humano que cuando responde con amor a la oferta de amor. Pues bien, tal es la oferta que Dios nos hace con l gracia. La presencia interpelante de Dios (la gracia) no funciona como factio compulsivo o coactivo, sino como polo fascinante y atractivo. Quien la recibe va hacia Dios no arrastado, sino atraído (Jn 6,44).” (RUIZ DE LA

Assim se estabelece o paradoxo do amor que liberta no abraço e não na despedida, ou seja, no laço do amor a liberdade se realiza como doação total. Nas palavras de Jeremias, “Tu me seduziste, Iahweh, e eu me deixei seduzir; tu te tornaste forte demais para mim, tu me dominaste” (*Jr 20,7*). A liberdade humana é dependente do Amor que, embora procure, precisa sentir-se encontrado por Ele. Nessa perspectiva, a afirmação da DV 5 sobre a graça está precisamente em torno da concepção de fé como disposição à *graça prévia e concomitante* que manifesta o amor de Deus.

### a) Graça: gratuidade de Deus ao ser humano

A graça está no ser humano, que não é predeterminado, mas que, no exercício de sua liberdade, faz escolhas fundamentais e dá a si mesmo os contornos de sua existência.<sup>497</sup> O ser humano está em constante devir, por isso é livre e responsável, um projeto entregue a si mesmo, que, para realizar-se em seu sentido último, precisará descobrir que necessita de um Outro e dispor-se a ele. É esse movimento de superação em tensão com suas contingências que abre espaço para a reflexão teológica sobre a pessoa humana como ser de relação na ordem da criação.<sup>498</sup> É essa mesma tensão que permite, de igual modo, reler a relação entre a natureza e a graça.

O ser humano não é só disposto à graça, mas constituído na graça. Então pode-se concluir que se a graça pressupõe a natureza, antes a natureza necessitou da graça para inaugurar seu vir-a-ser.<sup>499</sup> É esse laço estreito no fundamento da existência humana que

---

PEÑA, Juan Luis. *Gracia*. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan-José. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 551).

<sup>497</sup> “No es algo determinado y fijado de antemano, sino que él mismo determina en su nacer la realidad que quiere hacer de sí mismo”. (ALFARO, Juan. *Naturaleza*. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 867). Cf. MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*, p. 47.

<sup>498</sup> “La reflexión filosófica puede conocer la naturaleza del hombre; pero el concepto teológico de naturaleza es diverso del filosófico, no sólo por el proceso mental del que resulta, sino también en su contenido mismo, que incluye la capacidad radical del hombre, para la agracia divinizante de la encarnación. Este aspecto fundamental del concepto teológico de naturaleza no está al alcance de la razón humana”. (ALFARO, Juan. *Naturaleza*. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 871). Cf. ST. I, q. 45, a.3, rep. SESBOÛÉ, Bernard (Dir.) et alii. *O homem e sua salvação (Século V- XVII)*, p. 70-71.

<sup>499</sup> “A prioridade da graça como livre iniciativa de Deus não se apoia, contudo no fato de que se oferece sem razão ao homem mergulhado no pecado; manifesta-se já na criação, pela qual Deus fez do homem um ser voltado para além dele mesmo. Nessa perspectiva, não é a natureza que exige ser implementada pela graça, mas é a graça que dá a si mesma uma natureza capaz de receber a graça e disposta a encontrar ali sua plenitude”. (VINEL, Françoise. Graça. In: LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*, p. 782). Cf. LADARIA, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*, p.273-274. Cf. VINEL, Françoise. Graça. In: LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*, p. 782.



leva a reflexão teológica à possibilidade de superar o dualismo natureza e graça.<sup>500</sup> Superação que se funda na compreensão de que o ser humano existe na graça sempre respondendo ou fechando-se radicalmente a ela; nunca, porém, neutro. Uma neutralidade que daria margem ao dualismo e à sobreposição dos elementos. Sendo o ser humano uma realidade que tende a um mais-além e está em um fundamento que lhe antecede, a dimensão sobrenatural do ser humano mostra-se intrínseca a ele. É obra das mãos de Deus e, por isso, sempre aberto a um porvir meta-histórico.<sup>501</sup>

Nessa perspectiva, a graça como autocomunicação de Deus ao ser humano se afirma na ordem da gratuidade, pois partindo da evolução do universo, e nele o ser humano como parte de seu fenômeno, não se pode concluir que, sem a graça, o ser humano seria carente de sentido enquanto direção e finalidade natural. Na hipótese de uma *natureza pura*, o ser humano teria um *status quo* próprio.<sup>502</sup> Seu ser total, livre, inteligente e voluntário poderia existir sem ter como finalidade a bem-aventurança eterna.

Todavia, a realidade humana, do ponto de vista teológico, é a de uma criatura-pessoal, sustentada na graça, chamada a uma relação, inquieta por um além de si mesmo, por um sentido que a sustenta e ultrapassa como doação total, como amor. Fora criada pelo Espírito e o Verbo, as duas mãos do Pai, e tornada vivente pelo hálito divino.<sup>503</sup> Portanto, a relação natureza-graça, mais do que sugerir um extrinsecismo da graça, aponta para a absoluta gratuidade de Deus, que se oculta naquele que fora criado à sua Imagem e Semelhança e se faz conhecer em uma autocomunicação pessoal.

Aponta também para o ser humano, que é, em sua transcendência, contingente, e em sua meta-historicidade, histórico. A criação, como fruto da absoluta gratuidade, é, em seu último significado, um extravasamento do amor trinitário. Isso porque o Amor não se move pelos pretensos méritos da criatura amada, mas pela gratuidade do dom que coincide com o doador, que é a própria doação, é autodoação (cf. 1Ts 1,4; 2Ts 2,13; 2Cor

<sup>500</sup> Cf. MIRANDA, Mário de França. A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça, p. 52.

<sup>501</sup> “La naturaleza del hombre nunca está reducida a su propia cultura, sino que demás siempre es sobrenatural, pues se halla determinada o ‘finalizada’ (desde lo más íntimo) sobrenaturalmente”. (ALFARO, Juan. *Naturaleza*. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 868).

<sup>502</sup> Segundo Alfaro, “El concepto teológico de naturaleza es pues el siguiente: el hombre en su constitución fundamental de ‘criatura corpóreo-espiritual’, como inteligible y realizable sin la gracia de la divinización: la creación del mundo y del hombre como posible sin la encarnación. Es una hipótesis-límite necesaria para la explicación teológica total de la gratuidad propia de la encarnación y de la divinización del hombre en contraposición a la gratuidad de la creación”. (ALFARO, Juan. *Naturaleza*. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 870-871).

<sup>503</sup> Cf. IRENEU DE LIÃO. *Contra os Hereges* V, 5,1, p. 528; 6,1, p. 530-531; 28,4, p. 595-596. SESBOÜÉ, Bernard (Dir) et alii. *O homem e sua salvação (Século V- XVII)*, p. 71-72.

3,5;4,7;12,10; Rm 11,6, Ef 2,8). O Amor atrai não por constrangimento ou coação, mas por sedução. É graça que rompe com as fronteiras entre o humano e o divino sem anular sua especificidade. Em Jesus Cristo, dimensões que se unem sem confusão, manifestando assim o querer de Deus como autodoação ao ser humano.

A reflexão sobre a natureza do ser humano, que poderia existir sem a autocomunicação de Deus (ainda que seja apenas uma hipótese), mostra-se necessária para afirmar a gratuidade da graça.<sup>504</sup> A reflexão sobre a graça, por sua vez, mostra-se necessária para compreender o ser humano que subsiste *em*<sup>505</sup> e que, por isso, não é princípio em si mesmo. Ao que se pode observar, a estrutura da DV 5 segue essa lógica quando antecede, no texto, os elementos do ato de fé, a *potentia obedencialis* e, em seguida, apresenta a graça como condição necessária para que a estrutura humana possa aderir à autocomunicação de Deus.

Na perspectiva da teologia da graça, o ser humano é dependente de Deus, e esta é a condição para realização de sua liberdade plena. Não se trata de perguntar *Deus ou o ser humano?*, mas de reconhecê-los como duas realidades em relação. Uma relação que não se estabelece de modo igual, mas que surpreende quando se tem em consideração que o divino é quem sustenta o humano, superando assim toda perspectiva de negação do humano para a afirmação do divino e vice-versa. O hino cristológico da carta aos Filipenses 2,1-11, ao cantar a quenosí do filho de Deus, expressa sua verdade mais radical: ele se esvazia para que o ser humano possa viver, manifesta no tempo o que lhe é eterno. A vida humana é dom divino. Sua ressignificação, graça.

A dualidade, e não o dualismo da reflexão, é necessária para assegurar as duas realidades: divina e humana.<sup>506</sup> Será sempre uma reflexão fronteira, que requer um equilíbrio constante entre o primado da graça e o ser humano. Será necessário, pois, sustentar um conceito personalista de graça como comunhão e entrega recíproca, cuja iniciativa divina está no fundamento da vida humana, podendo tornar-se, para este, fundamento de suas próprias opções. Um fundamento estabelecido na gratuidade do

---

<sup>504</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Naturaleza*. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 871. 885. SESBOÛÉ, Bernard (Dir) et alii. *O homem e sua salvação (Século V- XVII)*, p. 45-48. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Gracia*. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan-José. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 549.

<sup>505</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *O livre-arbítrio*, I, 15,31, p. 63-64. ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 346-347.

<sup>506</sup> Cf. ALFARO. *Naturaleza*. In RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 874. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Gracia*. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan-José. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993, p. 545-548.

doador, cujo movimento é do silêncio e discrição que responsabiliza o receptor ao exercício do reconhecimento.

O que fora criado é sustentado constantemente pelo próprio criador, que se doa em um movimento ininterrupto de amor. Segundo Tomás de Aquino, “deve-se dizer que a conservação das coisas por Deus não se dá por uma nova ação, mas pela continuação da ação que dá o existir, a qual acontece sem movimento nem tempo”.<sup>507</sup> Nesse sentido, a criatura está em permanente referência ao Criador, o que não a priva da liberdade, mas a realiza em relação como liberdade doada.<sup>508</sup>

### c) Ajuda da graça preveniente e concomitante

Segundo a DV 5, para o ato de fé se efetivar é necessária a ajuda da graça preveniente<sup>509</sup> e concomitante<sup>510</sup>, chamadas de graça atual. São definições que procuram compreender a ação da graça habitual de modo particular em momentos específicos da vida humana.<sup>511</sup> A graça sempre é um movimento único de Deus, que se antecede ao ser humano. Por isso, quando se fala de graça atual e habitual, está se discorrendo sobre dois momentos da mesma e única graça na vida humana<sup>512</sup> como presença ao ser humano que, interpelado pela sua existência e pelas suas circunstâncias, necessita dar uma resposta elegendo uma opção fundamental que lhe dê sentido à vida.

Nesse movimento de pergunta e resposta, o ser humano é provocado a desenvolver seu projeto de vida afirmando e reafirmando sua abertura e sua

<sup>507</sup> ST. I, q. 104, a.1, s. c. 4.

<sup>508</sup> Cf. SESBOÛÉ, Bernard (Dir) et alii. *O homem e sua salvação (Século V- XVII)*, p. 71. Tratando desta questão, Balthasar afirma: “Dios mismo le ha dotado de una libertad espiritual que por ser un don en toda forma no puede ser ‘aparcada’ por la infinita libertad divina, sino que debe desarrollarse plenamente en su propio ambiente (en Dios; ¿en quién, si no?).” (BALTHASAR, Hans Urs von. *Las personas del drama: el hombre en Dios*, p. 399).

<sup>509</sup> Graça preveniente: na relação entre Deus e o ser humano, a primazia sempre é de Deus, isto é, é Ele quem se antecipa ao homem e a mulher. É Ele quem desperta o ser humano para essa relação, abrindo-o a esse horizonte e, nele, o anseio pela sua santificação. Cf. BOFF, Leonardo. *Graça e experiência humana: a graça libertadora no mundo*, p. 246.

<sup>510</sup> Graça concomitante: Deus não somente desperta, mas por sua graça acompanha o ser humano na concretização de seu projeto fundamental em palavras, gestos, atitudes e renúncias orientados para o querer de Deus. Cf. BOFF, Leonardo. *Graça e experiência humana: a graça libertadora no mundo*, p. 246.

<sup>511</sup> Segundo Karl Rahner, essa distinção teológica tem o seguinte sentido: “la gracia es ‘habitual’ en cuanto la comunicación de Dios se ofrece permanentemente al hombre (desde o bautismo) y en cuanto (en el adulto) es aceptada libremente, y, por cierto, en diversa medida. Esta misma gracia se llama ‘actual’ en cuanto sostiene el acto de su aceptación (acto existencial y esencialmente graduado, realizable siempre de nuevo) y en él se actualiza a sí misma.” (RAHNER, Karl. *Gracia: exposición teológica*. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 328).

<sup>512</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *Graça e experiência humana: a graça libertadora no mundo*, p. 216-217. RUIZ DE LA PEÑA, Juan. *O dom de Deus: antropologia teológica*, p. 323-324.

disponibilidade à graça, que o constitui como colaborador de Deus (cf. *1Cor* 3,9; *2Cor* 6,1). O desenvolvimento desse projeto existencial, que é também transcendental pela presença de Deus no ser humano<sup>513</sup>, efetiva-se no desenrolar da história humana, com as opções que o homem e a mulher fazem.<sup>514</sup> Nele se revela a maturidade humana não como algo já adquirido, mas como realidade que oscila entre a integração e a desintegração do ser. É nessa responsabilidade que se manifesta a liberdade, e o sentido da vida vai se explicitando como reflexo afetivo e efetivo da opção fundamental que forja um estilo de vida.<sup>515</sup>

Na opção fundamental externada concretamente em diferentes momentos da vida humana, Deus se manifesta também de modo distinto. Com isso, a opção fundamental do ser humano pode tornar-se um ato de fé assegurado pela graça preveniente e acompanhado pela graça concomitante. Isso permite dizer que Deus não vê a humanidade como uma massa a ser tratada de modo indistinto. Pelo contrário, a graça atual manifesta a dimensão personalista do agir salvífico que vem ao encontro da humanidade, antecedendo-a ao apresentar-se como fundamento último. Fundamento identificado por São João como amor quando afirma: “quanto a nós, amemos, porque ele nos amou primeiro” (*1Jo* 4,19). Antes de qualquer desamor, já está o amor de Deus.

Nada há de verdadeiramente humano fora do amor de Deus. Por isso se entende que o pecado estabelece um campo de tensão, um espaço de conflito entre o amor e os atos que o negam no ser humano. Esse amor como fundamento último da vida humana é sua pedra angular. É a atitude do Pai para com a humanidade manifestada em Jesus.<sup>516</sup> Ele é propriamente o *initium fidei*. Redescobrir-se em Cristo, amor que se autocomunica, é compreender o sentido cristão de salvação, como afirma São João: “nisto se manifestou o amor de Deus por nós: Deus enviou o seu Filho único ao mundo, para que vivamos por ele.” (*1Jo* 4,9).

<sup>513</sup> Cf. LADARIA, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*, p.272.

<sup>514</sup> Cf. FRANKL, Victor. *A presença ignorada de Deus*, p. 81-82.

<sup>515</sup> “O Sujeito humano vê-se constituído na sua dignidade por um apelo à responsabilidade: por si mesmo, pelos outros, pelo mundo. A consciência reconhece-se, assim, interpelada pela voz de um dever incondicionado, na qual reconhece jogar-se a verdade do que é e a justiça do que deve-ser. Diante de uma instância que me in-voca e me con-voca, a afetiva receptividade estética implica e empenha a disposição da liberdade e o empenho da vontade, numa efetiva tomada de decisão ética. Assim, por entre a *predisposição afetiva* e a *decisão efetiva*, se vai desenhando a existência, segundo um *estilo de vida* particular.” (CORREIA, José Frazão. *A fé como forma vital e forma expressiva da existência humana*. In: CORREIA, José Frazão; LOURENÇO, João (Org.). *A fé da Igreja*, p. 21).

<sup>516</sup> “Pois Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha vida eterna” (*Jo* 3,16).

A adesão à fé como fruto da graça se estabelece não como adesão a formulações conceituais, mas à descoberta de um amor que antecede todo ato humano como graça preveniente e que direciona a vida em uma dinâmica de relação como graça concomitante.<sup>517</sup> Assim se pode ler com mais profundidade a expressão de Jesus: “sem mim, nada podeis fazer” (*Jo* 15,5). Na perspectiva do amor divino, essa afirmação não é uma negação da liberdade humana, mas indica que o ser humano não se afirma radicalmente fora do Amor, mas Nele, que tem a primazia. A questão de Deus na vida humana é a própria questão do amor, no qual se estabelece a liberdade para a realização da existência humana.

Aqui convém sublinhar que a liberdade não se define nas escolhas aleatórias que o ser humano faz entre uma coisa ou outra, mas no modo com que ele se posiciona e se afirma frente às opções existenciais que se apresentam, tendo como referência sua opção fundamental. É essa dinâmica que torna livres os mártires, homens e mulheres, e não os seus algozes. No dizer de Jesus, “ninguém a tira de mim, mas eu a dou livremente” (*Jo* 10,18). A questão da liberdade se manifesta em sua radicalidade fundamental não apenas como *liberdade de*, mas como *liberdade para*, a qual, face aos condicionamentos contextuais, afirma ou nega voluntariamente o ser.<sup>518</sup>

Na graça, o ser humano pode ser compreendido como totalidade em devir, que subsiste no Amor como participação. Amor que é vida entregue, pois “Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos” (*Jo* 15,13) Por isso, pode-se afirmar que em Deus-amor coincide a autoposse como autodoação. Nele, o ser humano caminha para sua plenitude (cf. *Jo* 17,20-24) sustentado pela graça atual. Desse modo, o amor de Cristo, amor por cuja prática seus seguidores seriam reconhecidos, torna-se o discernimento<sup>519</sup> da vida cristã, cujo fundamento é o amor salvífico de Deus.<sup>520</sup> À luz

<sup>517</sup> Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione della forma*, p. 224-225. Cf. LADARIA, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 278. MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*, p. 47.

<sup>518</sup> Cf. HILBERATH, Bernd Jochen. *Doutrina da graça*. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*, p.48.

<sup>519</sup> “Come quindi per Cristo stesso (Mt 25,40) e per i suoi discepoli (1Cor 13; 1Gv 3,17; 4,20s) l’amore del prossimo è il criterio in quanto tale dell’amore di Dio, così l’amore del prossimo deve trovare il suo modello nell’amore ecclesiale delle membra di Cristo e nel primato accordato al punto di vista d’insieme nei confronti del proprio individuale”. (BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione della forma*, p. 237).

<sup>520</sup> Em Jesus Cristo, a graça atual como preveniente e concomitante manifesta a dinâmica do ato de fé como opção fundamental: Deus e o ser humano não são concorrentes, tampouco negociantes oscilando entre a alienação e a dominação. Mas realidades convergentes num espaço de liberdade oferecido ao ser humano na realidade infinita e pessoal de Deus.

dessa realidade, pode-se dizer que todo ato humano contrário ao amor torna-se expressão de pecado, pois leva à autonegação e à aniquilação.<sup>521</sup>

Assim, a graça atual se estabelece no espaço da vida humana antecedida pela experiência divina que vai ao encontro do ser humano, ambas como sentido de totalidade. Deus se antecede condescendentemente à criação e, em particular, ao ser humano a quem sustenta como amor chamando a si. Nessa manifestação, a graça preveniente e a graça concomitante tornam-se expressões que sinalizam o *initium fidei* ao ser humano *simul opressus et liberatus*, exilado na negação do amor, que deseja a plenitude da vida, ainda que debilitado pelo pecado.<sup>522</sup> Graça que em Cristo insere o ser humano em um *semper liberandus*, pois como diz Paulo, “nossa salvação é objeto de esperança” (*Rm 8,24*).<sup>523</sup>

A vida humana é dom de Deus, por isso sua plenitude não é apenas evolução, mas graça. Essa sua condição histórica de *simul opressus et liberatus* mostra que a justificação não é apenas forense, mas real, ainda que suscetível às inconsistências de seu devir, que repousará na união imediata com Deus, em sua visão.<sup>524</sup> Uma dinâmica graciosa que faz o ser humano desvelar as dimensões do amor que ultrapassam todo entendimento (Cf. *Ef 3,18-19*. *Dezinger-Hünemann* 1541) e por isso o chamam para mais além de si mesmo.

Pode-se dizer que se trata de graça de um amor misericordioso, que libertando a liberdade (graça preveniente) estabelece uma relação de cooperação (graça concomitante). Uma aliança sponsal (fé), que na condescendência do amor (caridade) reabilita o ser humano ao seu horizonte último (esperança), à visão de Deus como felicidade plena. Tais aspectos fazem compreender que a graça atual não pode ser

<sup>521</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *Graça e experiência humana: A graça libertadora no mundo*, p. 218.

<sup>522</sup> Sobre essa impossibilidade, o Concílio de Cartago (418) afirmou: “Se alguém disser que a graça da justificação nos é dada a fim de que façamos mais facilmente com ela o que nos é ordenado fazer com as forças da vontade livre, como se pudéssemos também sem a graça e somente com menor facilidade, observar os preceitos divinos, seja anátema” (*Dezinger-Hünemann*, 105) Também o Concílio de Orange (529), além de reafirmar Cartago, disse: “Se alguém afirmar que, com a força da natureza se pode pensar como convém ou escolher alguma coisa de bom, que tenha relação com a salvação eterna, isto é, que se pode aderir à pregação salutar do Evangelho, sem a iluminação e a inspiração do Espírito Santo que dá a todos a inclinação para aceitar com fé a verdade, esse tal é levado a engano por um espírito herético” (*Dezinger-Hünemann* 180).

<sup>523</sup> *Salvos na esperança* é uma expressão que aponta para a necessidade da comunhão de vida com Cristo como antecipação da participação humana na vida gloriosa. Segundo Alfaro, “la existencia del hombre justificado, que se cumple y expresa en la fe, la esperanza y la caridad (1Cor 13,13; 1Tes 1,3; 5,8; 2Tes 3-4; Rom 5,13; etc), está centrada y fundada en Cristo [...] La vida teologal se identifica con la vida cristiana. Como la gracia es el don del Padre por Cristo en el Espíritu, el hombre no entra en relación con Dios, el Padre, sino por Cristo en el Espíritu de Cristo”. (ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 55-56).

<sup>524</sup> Cf. LADARIA, Luis F. Teología del pecado original y de la gracia, p. 270-276. ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 238-239.

entendida fora da relação com a *graça criada*, isto é, o ser humano renovado e remodelado na autocomunicação de Deus, que se antecipa e o acompanha.<sup>525</sup>

Assim, alcança-se a compreensão da graça como participação humana na vida trinitária.<sup>526</sup> Um processo de transformação não apenas interior do ser humano na graça de Deus, mas de todo o ser reorientando sua existência (metanoia) – razão pela qual a plenitude da vida em Deus não pode ser compreendida aquém da participação humana.<sup>527</sup> Uma dinâmica que configura a existência humana como resposta obediencial à vontade de Deus e que se realiza ao longo da história humana reconciliada com o Pai em Cristo pelo Espírito. Isso significa que não se trata de um ato imediato, mas mediado em cada passo dado, em cada escolha tomada, em cada direção empreendida.

### 2.3.2 Aspectos carismáticos para o ato de fé segundo a DV 5

Imediatamente após afirmar a necessidade da graça prévia e concomitante, a DV 5 apresenta também a dimensão carismática, indicando sua importância para ato de fé. Segundo os Padres conciliares, sem o *auxílio do Espírito Santo* é impossível a adesão ao Deus que se revela. Ao lado dos aspectos antropológicos e das dimensões da graça preveniente e concomitante, o auxílio do Espírito Santo compõe o quadro que se compreende como elementos necessários para o ato de fé. É Ele, dizem os Padres, “que move e converte o coração para Deus, abre os olhos do entendimento e dá ‘a todos docilidade no consentir e crer na verdade’” (DV 5).

Se a opção fundamental na fé depende do sentido a ser descoberto na Revelação, é o Espírito Santo como divino pedagogo quem conduz o ser humano para tal sentido. Aqui, dois aspectos precisam ser levados em conta: primeiro, a distinção do auxílio do Espírito Santo e a ajuda da graça proposta pelos Padres conciliares na formulação da DV

---

<sup>525</sup> Para se evitar uma aproximação prejudicial com uma perspectiva panteísta, é importante observar o que sublinha Ruiz de la Peña ao falar do ser humano como graça criada: “Para que tais atos e atitudes sejam realmente operações vitais *suas* [do ser humano], e não de Deus, operando *nele e sem ele*, algo tem que se ter produzido em seu interior; esse algo é – repitamo-lo uma vez mais – não um *quid superadditum*, mas um *novo modo de ser*, inerente e estável, que o transforma onticamente e é o efeito criado da habitação de Deus nele.” (RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. *O dom de Deus: antropologia teológica*, p. 322).

<sup>526</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 85.

<sup>527</sup> “Como participación en la gracia de Cristo, cuya plenitud tiene lugar en la encarnación, la gracia del cristianismo es la divinización del hombre en su ser integral corpóreo-espiritual; es decir, no solamente en su interioridad, sino también en su misma corporeidad”. (ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 101). Cf. LADARIA, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 275-276.

5; e, em seguida, as ações do Espírito Santo no interior dos atos humanos na solidão do ser.

A distinção entre esses dois elementos poderá tornar ainda mais clara a opção fundamental do ser humano em seu ato de fé. Ela permite elencar com mais propriedade o que cabe ao ser humano em sua resposta e, ao mesmo tempo, oferece condições para uma leitura mais consistente acerca da ação de Deus na vida humana. Com isso, ajuda a esclarecer como o ser humano pode assentir ao sentido último de sua vida sem que isso signifique constrangimento, mas seja um ato de sua liberdade que sempre é total – aspecto tão caro aos homens e mulheres nos dias de hoje.

### a) O Espírito Santo no *vir-a-ser* do ser humano

Como se pode compreender a distinção e ao mesmo tempo a relação entre a ajuda da graça e o auxílio do Espírito Santo sem que sejam confundidos? Em um primeiro momento, pode-se dizer que o texto pretende frisar que não somente a graça vem ao encontro do ser humano, prévia e concomitantemente, e este responde com suas capacidades naturais. Mas, que a resposta e as condições para tal acontecem sob os auxílios interiores do Espírito Santo.<sup>528</sup> Trata-se, portanto, de uma distinção para explicitar, como se disse, que não somente se trata de um auxílio à liberdade do ser humano, mas também uma graça que torna possível até mesmo a resposta.

A radicalidade dessa compreensão cristã a respeito do ser humano, que na graça tem o auxílio do Espírito Santo, pode ser sintetizada na expressão de Paulo: “pois é Deus quem opera em vós o querer e o fazer, segundo a sua vontade” (*Fl* 2,13). Uma afirmação que pode causar dificuldades quando, à sombra de uma compreensão fixista e deísta, Deus é colocado para fora da história como um expectador que já sabe o fim da trama e que intervém segundo sua presciência.

No ser humano, precedido e acompanhado pela graça, o auxílio do Espírito, passa a ter expressão de fecundidade e comunhão<sup>529</sup> e apontar para a sua realidade mais

---

<sup>528</sup> Cf. MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*, p. 51. LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*, p. 385. LATOURELLE, René. *La Révélation et sa transmission selon la Constitution Dei Verbum. Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae universitatis Gregorianae*, p. 23.

<sup>529</sup> “La Gracia es comunión de vida con Cristo; pero esta comunión nos es dada por el Espíritu Santo: es el don de Dios Padre mediante el Unigénito en el Espíritu Santo.” (ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 82).



íntima: o seio trinitário onde ele é Amor. O amor trinitário, portanto, é o próprio Espírito que permite, no infinito, que uma realidade distinta de si participe de sua intimidade.<sup>530</sup> Essa imagem de seio evoca diferentes realidades: o espaço e o feminino, lugar e pessoa.

Segundo Raniero Cantalamessa, *Ruah*, o nome hebraico para referir-se a Espírito, tem uma conotação de espaço, de lugar, ao significar “espaço atmosférico entre o céu e a terra [...] o ‘espaço vital’ no qual o homem se move e respira”.<sup>531</sup> Essa perspectiva de lugar pode ser observada na Sagrada Escritura quando fala, por exemplo, em viver no Espírito. O mesmo autor lembra que a palavra *Espírito* nas línguas semitas é substantivo feminino e “isto fez com que se desenvolvesse em certos ambientes (sobretudo entre os autores sírios antigos) uma rica doutrina do Espírito Santo como ‘Mãe’”.<sup>532</sup> Todavia, lembra Cantalamessa, dado o abuso, e não o erro, com que fora tratada tal perspectiva, ela acabou sendo deixada de lado pela Tradição da Igreja.<sup>533</sup>

Além dessa perspectiva, a compreensão bíblica do Espírito é como aquele que habita o ser humano<sup>534</sup> como *sopro, hálito divino, respiração*. Aqui se torna clara a expressão de Agostinho, já citada: “tu eras mais interior do que o íntimo de mim mesmo e mais sublime do que o mais sublime de mim mesmo”.<sup>535</sup> Por essa habitação do Espírito de Deus, o ser humano é conhecido e pode conhecê-Lo. Trata-se, portanto, de uma relação de intimidade.

Segundo a carta de São João, “reconhecemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu o seu Espírito” (*1Jo* 4,13). Essa pode ser compreendida como a expressão que esclarece a intimidade divina-humana: Deus no ser humano e o ser humano em Deus. Esse é o sentido mais apropriado para se compreender, a partir do mistério da encarnação do Verbo, a participação humana na vida de Deus em sua intimidade. A visão de Deus não se trata, portanto, de uma contemplação estática e monótona, mas de um movimento ininterrupto de amor, participação e intimidade, “como tu, Pai, estás em mim e eu em ti,

<sup>530</sup> Cf. CONGAR, Y. *Ele é o Senhor e dá a vida*, p. 95. Esse texto também pode ser encontrado em: CONGAR, Yves. *El Espíritu Santo*, p. 272.

<sup>531</sup> CANTALAMESSA, Raniero. *O canto do Espírito: meditações sobre o Veni Creator*, p.16. Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*, p. 75.

<sup>532</sup> CANTALAMESSA, Raniero. *O canto do Espírito: meditações sobre o Veni Creator*, p. 23.

<sup>533</sup> Cf. CANTALAMESSA, Raniero. *O canto do Espírito: meditações sobre o Veni Creator*, p. 23.

<sup>534</sup> Segundo Giuseppe Manca, em sentido paulino “pneuma può infatti significare sia lo Spirito di Dio o Spirito Santo, sia l’uomo in quanto aperto e trasformato dallo Spirito di Dio, sia, più ampiamente, il campo del divino in contrapposizione a quello umano.” (MANCA, Giuseppe. *La Grazia: dialogo di comunione*, p. 36).

<sup>535</sup> “Tu estavas mais dentro de mim do que a minha parte mais íntima. E eras superior a tudo o que eu tinha de mais elevado.” (AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. III, 6, 11, p. 74).

que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste [...] Eu neles e tu em mim” (*Jo* 17, 21.23), disse Jesus. A intimidade em Deus é dinâmica e no mesmo Espírito cria intimidade e comunhão entre os seres humanos (cf. *Ef* 2,18-22).

Esse mesmo sopro que é intimidade é também vento. Não se trata de um sopro como vento passageiro, mas de um sopro que permanece. Sabe-se que o vento não permite ser preso. Estancá-lo corresponde a perdê-lo. Sua característica é o movimento. Essa comparação pode ser útil para entender, no ser humano, a dinâmica do Espírito a que se tem feito referência, ainda que com limitações, como toda analogia. Na natureza, o vento só pode permanecer em uma realidade quando esta se deixa mover por ele. É preciso que a realidade tocada pelo vento participe de sua dinâmica.

Como toda analogia, a limitação aparece de imediato. O Espírito de Deus não é uma realidade aniquilável sob pretexto algum. Mas, por outro lado, sua liberdade permite ao seu interlocutor que se feche, impossibilitando sua participação na dinâmica do Espírito. Esse movimento pode ser observado no diálogo com Nicodemos. Nele Jesus afirma:

O que nasceu da carne é carne, o que nasceu do Espírito é espírito. Não te admires de eu te haver dito: deveis nascer do alto. O vento sopra onde quer e ouves o seu ruído, mas não sabes de onde vem, nem para onde vai. Assim acontece com todo aquele que nasceu do Espírito”. (*Jo* 3, 6-8)

O que nasce do Espírito permanece Nele em uma dinâmica nova. Uma dinâmica que o direciona para uma realidade escatológica, de certo modo já presente pelo dom do Espírito. Ele faz o ser humano partícipe da vida divina, como anuncia a carta de Paulo a Tito, “não por causa dos atos justos que houvéssemos praticado, mas porque, por sua misericórdia, fomos lavados pelo poder regenerador e renovador do Espírito Santo, que ele ricamente derramou sobre nós, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador” (*Tt* 3,5-6). O Espírito como sopro de vida possui um caráter criador, renovador e escatológico que perpassa todas as dimensões da vida humana.<sup>536</sup>

Nesse sentido, o pecado contra o Espírito Santo leva à negação da vida em seu âmbito mais profundo, isto é, como realidade doada. Aniquilação que passa pela negação do fundamento primeiro de suas opções: o amor. Tal amor, como lembra Paulo, fora

---

<sup>536</sup> Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*, p. 59-61. CANTALAMESSA, Raniero. *O canto do Espírito: meditações sobre o Veni Creator*, p. 246.

“derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (*Rm* 5,5). No amor, o fundamento da vida é relacional. E a partir dessa compreensão se desenvolve o modo cristão de viver, que é, antes de tudo, participação na vida divina, na dinâmica trinitária manifestada na encarnação que transfigura a vida humana no amor, sua identidade mais íntima. A coerência humana é coerência no Amor, porque Deus é amor.<sup>537</sup>

Tal realidade leva Paulo a exortar os cristãos de Colossas com a seguinte expressão: “Se, pois, ressuscitastes com Cristo, procurai as coisas do alto, onde Cristo está sentado à direita de Deus. Pensai nas coisas do alto, e não nas da terra, pois morrestes e a vossa vida está escondida com Cristo, em Deus” (*Cl* 3,1-3). Essa esperança messiânica não deve, todavia, ser confundida com o anseio espiritualista que nega a historicidade da vida humana, mas expressão da confiança naquele que é o seu criador e redentor.<sup>538</sup>

Nessa confiança, a ressurreição de Jesus é o sinal do apreço de Deus pela carne humana, obra de suas mãos. A oposição carne e espírito, portanto, não deve levar a um dualismo da constituição humana, que é sempre integral. Como argila, ela não seria carne sem o sopro de vida, sem o Espírito. A humanidade se insere na tensão escatológica entre *morte e vida*, que é explicitada na encarnação, morte e ressurreição do Verbo, que se torna discernimento de Deus à vida humana (cf. *Rm* 8,3s; *1Tm* 3,16; *Jo* 1,14; *1Jo* 4,2; *2Jo*7). Nesse discernimento, o ser humano, iluminado pelo mistério de Jesus Cristo, responde à pergunta *quem sou?* em relação àquele que é, ou seja, é possível ao ser humano dizer *eu sou* no Espírito daquele que *É*, habita-o e o faz ser.<sup>539</sup>

Como Espírito de vida, Deus recria o ser humano conduzindo-o a uma vida nova como resposta ao anúncio do Evangelho. Nesse sentido, a fé como assentimento e entrega confiante de si manifesta também a adesão a uma nova vida. O ser humano, situado no tempo e na história não a nega, mas passa a vivê-la sob uma nova luz, que o toma de modo integral. O derramar do Espírito Santo no íntimo do ser humano ultrapassa o nível de sua consciência como fundamento profundo das opções em liberdade. Vai às suas

---

<sup>537</sup> “Uma vez que *nossos corpos* são o templo do Espírito Santo, e formam uma unidade substancial com nossa alma ou nosso ‘coração’, devemos levar muito a sério as afirmações segundo as quais eles podem conhecer uma transfiguração, refletindo, a seu modo, a glória de Deus, a paz e a alegria do Espírito”. (CONGAR, Yves. *Ele é o Senhor e dá a vida*, p. 117).

<sup>538</sup> Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*, p. 81-83. CANTALAMESSA, Raniero. *O canto do Espírito: meditações sobre o Veni Creator*, p. 245. MERTON, Thomas. *Espiritualidade, contemplação e paz*, p. 16-17.

<sup>539</sup> “La Saint-Esprit, habitant hypostatiquement en nous comme don et comme propriétaire, nous sanctifie; il fait aussi de nous les enfants adoptifs de Dieu”. (SCHEEBEN, Mathias Josef. *Les mystères du christianisme*, p. 177).

profundezas inconscientes e de lá ilumina sua consciência, dando-lhe autoconsciência. Percebendo-se, observa também seu ambiente e em relação ao que o compõe, dá-se conta de seus limites e possibilidades.

Na descoberta de si, o ser humano direciona sua existência na busca de algo que lhe corresponda, dando-lhe sentido. Ao ver que tal sentido lhe devolve a si mesmo, ele se descobre capaz de uma opção fundamental. É a consciência de sua profundidade quem o leva a descobrir a presença que o habita sendo capaz de transformá-lo para que se torne o que verdadeiramente é. Sendo o que é, participa da vida divina sem ser confundido com ela.

### **b) As características do auxílio do Espírito Santo na DV 5**

Embora com uma estrutura otimista na sua descrição do ato de fé, a DV 5 não se deixa levar pela ingenuidade e tem em consideração a realidade do pecado. Por isso, ao ler o texto, é possível afirmar que o ser humano como totalidade em devir, ainda que sob a condição de pecado, continua no uso de sua vontade. Essa perspectiva positiva não diminui a soberania da graça, mas evidencia ainda mais a responsabilidade humana perante a autocomunicação de Deus.<sup>540</sup>

Um dos auxílios do Espírito Santo apontados na DV 5 é à conversão humana, dispondo o ser humano à graça. Conversão compreendida como verdadeira transformação humana, isto é, em sua profundidade, em seu modo de conhecer, amar e escolher, como sublinha Alfaro.<sup>541</sup> Não se trata, pois, apenas de atitudes externas, mas de mudança interna (cf. *Mt* 15,18-20), fruto da luz divina que ilumina o ser humano dando-lhe um novo coração, como profetizaram Ezequiel (cf. *Ez* 11,19;36,26) e Jeremias (cf. *Jr* 24,7;31,31).<sup>542</sup> Como também escreveu Paulo: “Mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio” (*Gl*

<sup>540</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *Graça e experiência humana: A graça libertadora no mundo*, p. 221-222.

<sup>541</sup> “Es una transformación que tiene lugar en lo más profundo de la persona [...] en el núcleo central de su conocer, amar y decidir”. (ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 54).

<sup>542</sup> “O termo ‘coração’ se refere àquele ponto mais íntimo e nuclear do espírito humano, no qual a pessoa se abre ou se fecha à verdade e ao bem, determinando assim a orientação última da própria vida. Essa abertura não pode resultar de uma iniciativa humana, ela se deve à ação, inteiramente gratuita, do Espírito, que move o coração para que se abra livremente à verdade e possa assim sintonizar com a proposta divina. Esse movimento do coração consiste numa conversão pelo qual o ser humano, saindo de si mesmo e da sua autossuficiência, volta-se para Deus, confiando-lhe sua vida e sua realização.” (MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 382).

5,22). O obséquio da vontade na fé se realiza na conversão do coração. É nessa disposição que o Espírito Santo gera no ser humano a atitude filial em relação a Deus.

Tal conversão se efetiva à medida em que o ser humano se orienta para Deus como opção fundamental ao Amor. A conversão da vontade, enquanto adesão à fé como graça, realiza a obra de uma vida nova no ser humano, como diz Paulo: “se alguém está em Cristo, é nova criatura. Passaram-se as coisas antigas; eis que se fez uma realidade nova.” (2Cor 5,17). Uma nova criação fundada no Amor, cuja beleza é tão antiga e sempre nova<sup>543</sup>, e que não se pauta em mudanças externas, mas emerge do íntimo do ser humano por uma Presença que o habita em uma entrega gratuita e irrevogável.<sup>544</sup> A eleição de Deus, que não cessa de criar e sustentar, é como o zelo materno (cf. *Is* 49,15) a ser respondido com amor; como a fidelidade esponsal (cf. *Is* 54) a ser respondida com fé; como a confiança filial (cf. *Is* 9,6; *Mt* 1,21-23) a ser respondida com esperança.

A conversão do coração humano, portanto, auxiliada pelo Espírito que dispõe à graça prévia e concomitante, desperta o ser humano à filiação divina por uma nova vida no Espírito que leva à união com Jesus Cristo morto e ressuscitado para a vida em Deus.<sup>545</sup> A salvação humana, que é o próprio Deus, ao revelar sua face em Jesus Cristo, o Nazareno, afeta a vida ordinária daquele que, descobrindo-se encontrado, deixa-se conduzir voluntariamente com fé, esperança e amor.<sup>546</sup>

É salvação que, como resposta de adesão ao discipulado de Jesus Cristo, torna-se um salvar-para, ou seja, leva o ser humano a uma opção fundamental e dinâmica que é uma opção crística: “Fui crucificado junto com Cristo. Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na carne, eu a vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou, e se entregou a si mesmo por mim” (*Gl* 2,19b-20). Uma opção fundamental que é possível como ato de fé enquanto resposta à autocomunicação de Deus. Por meio desta, o ser humano participa da vida divina em Jesus Cristo, que, como graça incriada, é autodoação pessoal do Deus triuno, e como graça criada, vivência filial no amor de Deus, orientação do homem para a participação na vida trinitária.

<sup>543</sup> Cf. AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*, X, 27, 38, p. 299.

<sup>544</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Gracia*. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan-José. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 542.

<sup>545</sup> “Tende a la unión con el Cristo glorificado por la resurrección, para participar por él en la vida de Dios” (ALFARO, Juan. *Naturaleza y gracia*. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 888).

<sup>546</sup> Cf. MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*, p. 11. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Gracia*. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan-José. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 544.

A opção fundamental como ato de fé estabelece uma entrega total do ser humano ao querer de Deus, possível ao ser humano quando, no Espírito Santo, desenvolve sua existência tendo Jesus Cristo como pedra angular de suas opções.<sup>547</sup> A experiência de fé não é uma questão de emoções e sensações, mas de vida cristificada no poder do Espírito Santo. Não é uma relação de conveniência, mas de abandono à graça (cf. *2Cor* 4,7;12,9; *Fl* 1,19s), sem a qual o ato de fé não é possível. Por isso se tem afirmado ao longo do texto que o ser humano não chega ao conhecimento de Deus se, antes, o próprio Deus não se der a conhecer. Ele que habita em luz inacessível é quem manifestou sua glória (cf. *1Tm* 6,16). Somente assim o ser humano, inclinado à transcendência, pode compreender seu caráter pessoal.

Outra característica do auxílio do Espírito Santo na *DV 5* é a abertura dos olhos do entendimento para a adesão à fé, que vai além da capacidade natural da razão humana, pois é preciso crer para compreender. É graça que, condescendente, ilumina a consciência humana. Na prece do salmista, “Senhor, é tua face que eu procuro” (*Sl* 27,8). Tal afirmação expressa, ilustrativamente, a resposta do ser humano à iniciativa de Deus, em cuja visão está a plenitude da vida. Como afirma o quarto evangelho, “a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo” (*Jo* 17,3; cf. *Jo* 10,14;8,19;12,45;14,7-9)

O ato de fé, portanto, requer adesão total e união pessoal. É visão de Deus que se antecipa na história pela encarnação do Verbo: “quem me vê, vê o Pai” (*Jo* 14,9b) superando o que outrora fora dito a Moisés: “Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo” (*Ex* 33,20). Essa visão de Deus como expressão de salvação não é algo abstrato, mas em Jesus se torna histórica, carregada das marcas do tempo, mergulhada na cultura e no cotidiano de homens e mulheres (cf. *Jo* 17,26; *1Jo* 3,1).<sup>548</sup>

Nesse sentido intra-histórico, a graça não somente pressupõe a natureza, mas a pessoa humana em todas as suas dimensões e contexto. Não se trata de superar, mas de

---

<sup>547</sup> “La possession et l’habitation du Saint-Esprit donnent à cette dignité son plus haut éclat et sa plus grande valeur. Nous sommes rendus semblables au propre Fils de Dieu, non seulement parce que nous lui devenons conformes, mais parce que nous possédons personnellement en nous le même Esprit. Notre union avec le Père céleste apparaît avec le plus d’éclat quand il dépose en nous son propre Esprit. Aussi l’Apôtre appelle-t-il le Saint-Esprit, l’Esprit d’adoption des fils, dans lequel nous crions : Abba, Père (Rm 8, 15), c’est-à-dire l’Esprit qui opère notre adoption comme il constitue ou plutôt scelle le rapport de filiation qu’il crée”. (SCHEEBEN, Mathias Josef. *Les mystères du christianisme*, p. 178-179).

<sup>548</sup> Cf. MIRANDA, Mario de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*, p. 20-21.

explicitar a complexidade do enunciado *gratia pressupponit naturae*, que se dá na realidade da pessoa humana.<sup>549</sup> A santificação do ser humano nunca é autossantificação. Se fosse um processo autocéfalo, seria conseqüente idolatria. Destarte, a autodoação de Deus ao ser humano é um extravasamento de si que, por amor, doa seu Espírito. O mistério do amor cristão é o mistério da entrega de Deus ao ser humano, Deus que se derrama, ofertando-se à humanidade, tal como uma fonte que participa da sorte de sua água.

Assim, o ser humano não apenas tem consciência de sua transcendência. Não apenas sente-se impulsionado a ir além-de-si-mesmo, mas, pela autocomunicação de Deus, seu dinamismo natural se descobre direcionado a uma realidade pessoal que lhe afeta em sua totalidade sempre contextual.<sup>550</sup> Deste modo, a decisão humana por Jesus Cristo, “Caminho, a Verdade e a Vida” (*Jo* 14,6) afeta toda a pessoa em seu cotidiano e contexto, tornando o amor fraterno manifestação da vida escatológica em um *já e ainda-não*, que aponta para a comunhão em Deus. Aspecto que dá ao cristão sua identidade e sua autoridade (cf. *Jo* 13,35;17,21).

Perante aquele que é a autocomunicação de Deus e que o coloca diante de si mesmo, o ser humano chega pelo auxílio do Espírito Santo à sua autoconsciência, o que torna sua resposta de adesão ou de recusa um ato de liberdade e de responsabilidade. Uma das discussões de Jesus com os escribas e fariseus expressa essa realidade de forma emblemática:

Disse, então, Jesus aos judeus que nele haviam crido: ‘Se permanecerdes na minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará’. Responderam-lhe: ‘Somos a descendência de Abraão, e jamais fomos escravos de alguém. Como podes dizer: ‘Tornar-vos-eis livres?’’ Jesus lhes respondeu: ‘Em verdade, em verdade, vos digo: quem comete o pecado é escravo. Ora, o escravo não permanece sempre na casa, mas o filho aí permanece para sempre. Se, pois, o Filho vos libertar, sereis realmente, livres. (*Jo* 8,31-36)

<sup>549</sup> Segundo Alfaro, “la persona humana incluye la naturaliza del hombre y ésta comprende su ser personal.” (ALFARO, Juan. *Naturaleza y gracia*. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 890).

<sup>550</sup> “La gracia afecta al hombre en el estrato más profundo de su naturaliza, es decir, en su constitución fundamental como espíritu y persona.” (ALFARO, Juan. *Naturaleza y gracia*. In: RAHNER, Karl. *Sacramentum mundi*, p. 889). Cf. MIRANDA, Mário de França. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*, p. 17.

Nisso se expressa sua liberdade diante do crivo de discernimento: a favor ou contra; nunca, porém, indiferente. O conhecimento que vem ao encontro da humanidade em Jesus Cristo manifesta não somente a verdade de Deus, mas a verdade humana. Não se trata de um complexo sistema de conhecimento acadêmico reservado aos letrados, mas de uma verdade acessível a todo homem e mulher. Um entendimento que requer a disponibilidade de uma criança (cf. *Mt* 18,1-4), a simplicidade dos pequenos (cf. *Mt* 11,25) e uma entrega confiante (cf. *Lc* 1,39-56).

Um outro fruto do auxílio do Espírito Santo é a docilidade na qual se apoia o ato de fé como obediência a autocomunicação de Deus em Jesus Cristo, que não deve ser entendida apenas como passividade. Não pode ser traduzida como alienação, mas como suavidade que expressa a serenidade de quem se encontra consigo indo além de si mesmo em um Outro que lhe permite dizer *eu sou*. O conhecer humano em Deus torna-se, para ele, penhor de eternidade, por meio da qual alcançará, em definitivo, a plenitude de si mesmo no amor de Deus por participação (cf. *Jo* 17,3; *1Cor* 13,12. *2Pe* 1,4).<sup>551</sup>

Ainda que o ser humano possa ser pensado como natureza pura e, em tal hipótese, realizar-se como sujeito finito em um *status quo* específico, o que se tem de real é um sujeito ordenado à visão de Deus, a um absoluto em quem sua finitude poderá repousar realizada.<sup>552</sup> Somente na plenitude da graça, sob o auxílio do Espírito Santo, é que sua totalidade é plena e não um vir-a-ser que poderia declinar ao absurdo por não superar sua própria finitude.<sup>553</sup> Como diz Maritain, enquanto desejo e movimento, a felicidade humana é incompleta.<sup>554</sup> Pela graça, o ser humano, em sua criação, participa da

---

<sup>551</sup> CF. ST. I, q.44, a.1. RADCLIFFE, Timothy. Será que o cristianismo faz diferença? *Conciliium: revista internacional de teologia*, p. 20.

<sup>552</sup> Com relação à realização última do ser humano, em Deus, sublinha Alfaro: “Lo decisivo es no olvidar que el hombre (y el mundo para el hombre) no existe sino como llamado en lo más profundo de su libertad por la gracia de Cristo; que toda su relación a Dios pasa por Cristo; que su existencia está finalizada real y únicamente hacia la visión de Dios en Cristo (‘existencial cristico’ del hombre y del mundo por el hombre).” (ALFARO, Juan *Cristología y antropología*, p. 253). Nessa mesma perspectiva, discorrendo sobre a relação de dependência da pessoa humana em relação à pessoa divina, Romano Guardini afirma: “Sem ele [Deus] a pessoa finita não pode existir. E não só porque Deus me criou e porque só nele encontro finalmente o sentido da minha vida, como ainda porque só existo se ordenado a Deus. A minha pessoa não se perfaz na ordem humana, como se lhe fosse possível, que colocar o seu ‘tu’ em Deus, quer renunciar a ele ou, melhor, negar Deus não deixando neste último caso de ser uma pessoa. A minha existência enquanto ‘eu’, pelo contrário, identifica-se essencialmente com facto de ter em Deus o meu ‘tu’.” (GUARDINI, Romano. *O mundo e a pessoa*, p. 181).

<sup>553</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. In: ALLION Jean-Marie et alii. *Jacques et Raïssa Maritain: ceuvres complètes*, p. 841-849.

<sup>554</sup> “Ce bonheur est une félicité imparfaite et en mouvement.” (MARITAIN, Jacques. *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. In: ALLION Jean-Marie et alii. *Jacques et Raïssa Maritain: ceuvres complètes*, p. 846).



eternidade de Deus, de sua infinitude, na qual se autopossui, perdendo-se no Amor (cf. *1Cor 3,21-23*).

Tal docilidade está no consentir à Revelação que o leva a aceitar e crer na verdade de Deus como lugar da sua própria verdade. Assim, como diz Maritain, a meta do caminho humano é sobrenatural: contemplar a face de Deus em quem o ser humano se realiza.<sup>555</sup> Portanto, a docilidade no crer e aceitar a verdade não é senão a superação de todo dualismo e tensão natureza-graça no horizonte de que o fim último do ser humano ilumina também o significado de sua origem: o extravasamento do amor de Deus, que quis para si uma criatura segundo sua imagem e sua semelhança.

Considerando os elementos anteriores, pode-se concluir que a docilidade no ato de crer está fundada na descoberta de Deus como amor doado e não como vingador e adversário do ser humano. Um Deus cujo mandamento que assegura a intimidade é o mandamento do amor, ‘amai-vos como eu vos amei’ (*Jo 13,34*). Tal suavidade leva a experimentar a superação de um entendimento de graça como supressão da liberdade. Nessa superação, descobre-se a graça como fonte de vida, que não somente sustenta o indivíduo, mas o torna apto ao amor, uma vez que, pela fé, de seu interior “jorrarão rios de água viva” (*Jo 7,38*).

Tal é a docilidade em uma aliança de misericórdia, da qual emerge a vocação humana, e na qual a salvação, que é cancelamento do pecado e renovação do ser humano, é, ao mesmo tempo, inauguração de uma relação estabelecida no *hesed-emet* divino.<sup>556</sup> É o assentimento a um Reino formado por pecadores amados e que, por isso, caminham em uma dinâmica de reconciliação e libertação. Assentimento, portanto, que aponta para a necessidade de uma aceitação consciente e voluntária do ser humano quanto a sua condição histórica, primeiro passo de resposta a Deus que, em Jesus Cristo – pedra angular de cada existência humana histórica, contextual, relacional e transcendente – chama o ser humano à comunhão.

---

<sup>555</sup> “La fin réelle de la vie humaine, est une fin surnaturelle, - Dieu vu face à face”. (MARITAIN, Jacques. *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. In: ALLION Jean-Marie et alii. *Jacques et Raïssa Maritain: ceuvres complètes*, p. 848).

<sup>556</sup> “Salvación que será puro don divino y que comprende, de una parte, la completa cancelación del pecado y, de otra, el establecimiento de una íntima relación interpersonal, tutelada por el *hesed-emet* divino”. (RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Gracia*. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan-José. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 543).

Essa realidade relacional, uma vez fundada em Jesus Cristo, faz desse assentimento uma adesão à condição de filhos no Filho.<sup>557</sup> Uma condição que, segundo Juan Ruiz de la Peña, manifesta o sentido da graça Christi: “A graça é graça de Cristo; a graça de Cristo é Cristo mesmo, dando-nos a vida, conformando-nos a Ele, fazendo-nos ‘filho no Filho’, capacitando-nos para viver, sentir e agir como Ele”.<sup>558</sup> Uma filiação profundamente marcada pela disposição à vontade do Pai.<sup>559</sup> Uma disponibilidade cuja radicalidade é fruto da graça, dom do Espírito. Nela, a ascensão à Revelação torna-se reconhecimento de uma Presença cuja verdade ultrapassa todo conhecimento e que se dá à compreensão humana à medida em que se abre a ela existencialmente.

Dessa filiação que reconhece na paternidade divina sua realização se desdobra a fraternidade. Tal fraternidade, diante das recomendações da primeira carta de São João sobre o amor fraterno (cf. *1Jo* 4,20-21), é a única condição real de se viver a filiação divina com os mesmos sentimentos de Cristo (cf. *Fl* 2,5). Esses sentimentos encontram na sabedoria da cruz (cf. *1Cor* 1,25) sua tradução como amor ao Pai e à humanidade em uma entrega total, livre, inteligente e voluntária de si.

---

<sup>557</sup> Cf. BOFF, Leonardo. *Graça e experiência humana: a graça libertadora no mundo*, p. 326-343.

<sup>558</sup> RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luiz. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 335.

<sup>559</sup> Essa disposição de *filhos no Filho* enquanto ato de fé como opção fundamental segundo Nuno Martins, implica em uma disponibilidade total, pois o Filho “é todo ele tempo para o Pai, o Filho recusa antecipar e mesmo conhecer a hora (*Mc* 13,32): quer recebê-la do Pai como realidade sempre nova e inesperada. Caso contrário, deixaria de ser Filho. A sua perfeição é obediência que não antecipa, é tempo para o Pai. Por isso, o Filho ‘é o lugar originário onde Deus tem tempo para o mundo’ [...] Ou seja: Jesus é o mediador único e eterno entre Deus e os homens”. (MARTINS, Nuno Brás. *A presença de Deus no tempo do homem. Didaskalia*, p. 263). Cf. ALFARO, Juan. *Cristología y Antropología*, p. 55.

### 3 A OPÇÃO FUNDAMENTAL NA FÉ: ADESÃO A JESUS CRISTO EM COMUNHÃO COM A IGREJA

Após investigar os fundamentos da *DV 5*, situando-a a partir do próêmio e no conjunto do primeiro capítulo da Constituição Dogmática *DV*; tendo em consideração as redações anteriores da *DV 5* e suas referências na redação final, acessou-se o conteúdo da *DV 5* na segunda seção deste trabalho. Nesta, procedeu-se com uma leitura hermenêutica de cada elemento e afirmação da *DV 5*, com exceção da que será desenvolvida agora. Nessa perspectiva, consideraram-se as dimensões pessoal e eclesial do ato de fé como resposta a Deus que revela a si mesmo – como indica todo o contexto do primeiro capítulo.

Para essa terceira seção, reservou-se a última afirmação da *DV 5*, a saber: “a fim de tornar sempre mais profunda a compreensão da Revelação, o mesmo Espírito Santo aperfeiçoa continuamente a fé por meio de seus dons”.<sup>560</sup> Tendo como inseparáveis a dimensão pessoal e eclesial da fé, essa terceira seção procurará aprofundar a perspectiva adotada como interpretação da *DV 5*, apropriando-se do ato de fé como opção fundamental.

Nesse intuito, a busca desse aprofundamento se dará a partir das reflexões pós-conciliares do Magistério papal (situando-se no ano da fé Paulo VI, Bento XVI e Francisco, e na promulgação do CEC por João Paulo II) e dos documentos do *CELAM*. Em seguida, com as figuras mitológicas de Prometeu e Narciso, será proposta uma leitura dos desafios à fé em um contexto hipermoderno para, na terceira parte, oferecer alguns dos elementos para uma Teologia da Fé como opção fundamental.

#### 3.1 A FÉ COMO OPÇÃO FUNDAMENTAL NO PÓS-CONCÍLIO: UMA HERMENÊUTICA

Como indica a conclusão da *DV 5*, o período vivido pela Igreja desde o encerramento do Vaticano II tem sido marcado, dentre outras coisas, pela atualização e

---

<sup>560</sup> Segundo uma das atas conciliares, ao ser proposta essa frase na redação da *DV 5*, a interpretação dada foi a seguinte: “O mesmo Espírito sempre realiza de modo contínuo, completa: assim é indicada a continuidade entre o primeiro acesso e o progresso, não apenas para cada um dos fiéis, sobre os quais E/223, mas também para a comunidade.” (ACTA Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Congregationes Generales XIX-XXX, p.77-78).

pelo aprofundamento do conteúdo da fé na busca de uma linguagem que seja compreensiva para os homens e as mulheres. Atualizar sua compreensão, explicitando sua relevância, reafirmando sua importância na vida cristã e, por conseguinte, na reflexão teológica, tem demandado a dedicação do Magistério da Igreja.

Para observar como isso se deu no pós-Concílio, essa primeira parte volta-se para o Magistério papal e latino-americano, tendo como delimitador o ano da fé propostos por Paulo VI e por Bento XVI, concluído por Francisco, e a promulgação do CEC por João Paulo II. Além disso, destacam-se também as conclusões do *CELAM* realizadas no pós-concílio, buscando-se identificá-las e aproximá-las do sentido da *DV 5*. Tendo definido este campo de análise, pretende-se verificar se há continuidade da perspectiva apresentada na *DV 5*.

### **3.1.1 A Fé no Magistério Papal Pós-Conciliar: Ano da Fé e do Catecismo**

Sabe-se que o processo de recepção conciliar é progressivo. Trata-se, sobremaneira, de uma questão hermenêutica na qual confluem diferentes perspectivas. Nesse processo, cabe ao romano pontífice, sucessor de Pedro, confirmar os irmãos na fé, como ordenara o Senhor (cf. *Lc 22,32*), o que torna a fé como resposta à Revelação de Deus o fio condutor e o desafio fundamental em cada pontificado. Uma tarefa que remete à ordem dada por Jesus – *Batizar e ensinar* – antes de sua ascensão (cf. *Mt 28,19-20; Mc 16,15-16*) o que requer não apenas uma prática sacramental, mas também a vivência qualitativa da fé como transmissão testemunhal.

#### **a) O ano da fé no pontificado de Paulo VI (1967-1968): adesão, renovação e confirmação**

O ano da fé promovido por Paulo VI no XIX aniversário do martírio de Pedro e Paulo foi anunciado em 22 de fevereiro de 1967 com a Exortação Apostólica *Petrum et Paulum*. Citando entre outros textos a *DV 5*, afirmou que o Ano da Fé seria uma ocasião oportuna para dizer a Jesus Cristo que se crê em sua pessoa, palavra e missão com pleno assentimento do intelecto e da vontade.<sup>561</sup> E isso acompanhado de duas atitudes: honrar

---

<sup>561</sup> “Io credo, cioè il pieno assenso dell'intelletto e della volontà alla sua Parola, alla sua Persona, alla sua missione di salvezza”. (PAPA PAULO VI. *Petrum et Paulum Apostolos*: Esortazione Apostolica Di Sua

o testemunho que Pedro e Paulo deram de Jesus com uma fé operante, e trabalhar pela união dos cristãos em torno da mesma fé.<sup>562</sup>

Em 30 de junho de 1968, o Papa Paulo VI encerrava o Ano da fé, publicando em um Motu Próprio o chamado *Credo do Povo de Deus*, para, no espírito do Vaticano II, apresentar de forma atual e compreensível o conteúdo da fé (cf. *Credo do Povo de Deus* 1). Não foi sua intenção alterar o credo ou propor outro<sup>563</sup>, ainda que tenha acrescentado afirmações em seu texto. O que fez foi oferecer, a partir da fórmula do credo niceno-constantinopolitano (cf. *Credo do Povo de Deus* 3), algumas explicações com caráter catequético para o bem espiritual e o progresso da Igreja no pós-concílio.<sup>564</sup> O caráter irrevogável do credo, como fórmula imortal da Tradição da Igreja, exige dos pastores uma postura catequética para explicitar de modo atual seu conteúdo dando as razões de sua atualidade (cf. *Credo do Povo de Deus* 3), dizia o Papa.

O que Paulo VI fez foi seguir a prática do Papa Pio IV no Concílio de Trento<sup>565</sup> e Pio X depois do Concílio Vaticano I<sup>566</sup>: após o término dos respectivos Concílios, professaram o credo niceno-constantinopolitano, seguido de afirmações inspiradas nas decisões conciliares. Todavia, Paulo VI o faz com uma diferença em relação aos seus antecessores: ao invés de um apêndice ao credo, enxertou comentários ao longo de sua fórmula.

Assim, seguindo a moção conciliar do Vaticano II, o pontífice afirmou a fé da Igreja, procurando apresentá-la de modo atualizado e compreensível. Em consonância com João XXIII, Paulo VI colocou-se em uma perspectiva de continuidade, chamando atenção para que se conservassem com fidelidade a fé da Igreja, sem se ater à linguagem

---

Santità Nel XIX centenario del martirio degli Apostoli Pietro e Paolo. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19670222\\_petrum-et-paulum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19670222_petrum-et-paulum.html)

<sup>562</sup> “Onorare così quei sommi testimoni di Cristo, Pietro e Paolo, rinnovando l’impegno cristiano d’una sincera e operante professione della loro e nostra fede, e ancora pregando e lavorando per la ricomposizione di tutti i cristiani nell’unità della medesima fede” (PAPA PAULO VI. *Petrum et Paulum Apostolos*: Esortazione Apostolica Di Sua Santità Nel XIX centenario del martirio degli Apostoli Pietro e Paolo. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19670222\\_pe-trum-et-paulum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19670222_pe-trum-et-paulum.html))

<sup>563</sup> Cf. POZO, Candido. *El credo del Pueblo de Dios*, p. 47-49.

<sup>564</sup> Cf. POZO, Candido. *El credo del Pueblo de Dios*, p. 40-41.

<sup>565</sup> No Concílio de Trento, diante das críticas dos reformadores, apresentou-se como apêndice do credo niceno-constantinopolitano uma série de elementos que respondiam aos reformadores e, ao mesmo tempo, reafirmavam a fé da Igreja no interior de sua Tradição (cf. *Denzinger-Hünemann* 1500, 1862-1870).

<sup>566</sup> No século XIX, diante do embate com os modernistas, após o Vaticano I, também fora feito algo semelhante. Como um apêndice ao credo niceno-constantinopolitano, apresentou-se uma série de elementos provenientes da declaração antimodernista. Fórmula que vigorou até 1967, quando a congregação para a doutrina da fé a reformulou de forma sintética (cf. *Denzinger-Hünemann* 3537-3550).

do passado<sup>567</sup>, a fim de explicitar de modo seguro e claro o conteúdo e o significado da fé cristã.<sup>568</sup>

Na introdução ao texto do Credo do Povo de Deus, Papa Paulo VI considerou os esforços empreendidos no pós Concílio Vaticano II como os primeiros passos para uma maior adesão à Palavra de Deus, para a renovação da profissão de fé nas comunidades e para a confirmação da fé por meio de testemunhos de vida cristã (cf. *Credo do Povo de Deus* 2). Três elementos que indicam o ato de fé como opção fundamental.

Ao aderir à Palavra de Deus<sup>569</sup>, o ser humano reconhece Jesus Cristo como Verbo encarnado, diante de quem responde ao Deus que se revela em uma atitude de obediência, isto é, de submissão, de entrega total e livre ao convite de comunhão.

O segundo passo, a *renovação da profissão de fé*, indica a necessidade de atualizar a adesão feita. Na dinâmica da fé, não se trata de adesão a um objeto do qual se tem posse, mas do ingresso em uma relação entre a Pessoa divina e a pessoa humana. Uma relação que necessita, na liberdade, de constante renovação consciente e inteligente.

Por fim, o terceiro passo, a *confirmação pelo testemunho*, indica a vida concreta que emerge da adesão constantemente renovada. Aponta para um estilo de vida fundado na verdade à qual se adere.<sup>570</sup> Nessa confirmação testemunhal, transparece a dimensão carismática do ato de fé teologal, pois é o Espírito Santo (cf. *Credo do Povo de Deus* 6) quem move o homem e a mulher para a conversão e é quem os aperfeiçoa constantemente com seus dons para uma compreensão sempre mais profunda da Revelação (cf. *DV* 5).

---

<sup>567</sup> Cf. PAPA PAULO VI. *Petrum et Paulum Apostolos*: Esortazione Apostolica Di Sua Santità Nel XIX centenario del martirio degli Apostoli Pietro e Paolo. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19670222\\_petrum-et-paulum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19670222_petrum-et-paulum.html) GONZÁLES MONTES, Adolfo. *El dialogo entre fe e increencia a los veinte años de la Encíclica 'Ecclesiam Suam' 1984*. In: GONZÁLES MONTES, Adolfo; BRONCANO, Fernando. *Fe y racionalidad: una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad*, p. 25.

<sup>568</sup> Cf. PAPA PAULO VI. *Solene Profissão de Fé na conclusão do 'Ano Da Fé' proclamado por ocasião do XIX centenário do martírio dos Apóstolos Pedro e Paulo em Roma*: Credo Do Povo De Deus, n. 7. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu-proprio\\_1968\\_0630\\_cred.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_1968_0630_cred.html)

<sup>569</sup> Cf. PAPA PAULO VI. *Come germogliano la carità e le opere*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19680710.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19680710.html)

<sup>570</sup> “Non basta conoscere la Parola di Dio, bisogna viverla. Conoscere e non applicare la fede alla vita sarebbe una grave illogicità, sarebbe una seria responsabilità. La fede è un principio di vita soprannaturale, ed insieme un principio di vita morale.” (PAPA PAULO VI. *Elevato commento alla professione del nostro "Credo"*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19680703.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19680703.html)).

Segundo o Papa, esses frutos respondem aos desafios em um mundo em transformação, que nega ou questiona as verdades da fé.<sup>571</sup> Respostas que precisam ser dadas com prudência, sublinha o Papa, para não pôr em risco a doutrina cristã com inovações que comprometam o depósito da fé (cf. *Credo do Povo de Deus* 4). Para Paulo VI, não se trata, pois, de ir aos extremos: repetir declarações com linguagem incompreensível ou imaginar que a Igreja nasce com o Vaticano II. Trata-se, sim, de aprofundar, atualizar e explicitar o conteúdo no mesmo espírito em que ele fora elaborado (cf. *Credo do Povo de Deus* 4). A forma de apresentação e a atualização não devem ferir o conteúdo.

Na unidade que provém do Espírito de Deus, essa compreensão garante uma transmissão da fé com clareza à comunidade cristã, que, uma vez aderindo a Palavra de Deus, é chamada a renovar e testemunhar sua fé. Observa-se aqui uma proximidade com a definição do ato de fé como opção fundamental. Uma opção que, acompanhada do auxílio interior do Espírito Santo, não dispensa a mediação da Igreja, onde o mesmo Espírito atualiza e aprofunda perenemente a compreensão da Revelação a que se deve obediência da fé.

Dessa forma, transmite-se a compreensão de que os conteúdos da fé expressam uma relação que se estabelece por iniciativa divina, cujo ato de adesão suscita um *modus vivendi*.<sup>572</sup> Um estilo de vida que forja uma identidade cujo princípio de atualização é o da edificação e não o da substituição, o da memória e não o das inovações ao sabor da última moda. A fé comunica identidade quando, tornando-se fonte da opção fundamental, assenta em sua verdade o conjunto da vida humana e sua dinâmica existencial. Sustentação que permite ao homem e à mulher serem chamados de cristãos.<sup>573</sup>

Desse modo, em um tom exortativo, o Papa Paulo VI, no impulso do ano da fé, conclamava os cristãos a viverem como opção fundamental o significado mais profundo

---

<sup>571</sup> Na audiência de 30 de outubro de 1968, o pontífice elenca os seguintes desafios à fé: algumas correntes filosóficas (racionalismo, relativismo, agnosticismo, sofisma, niilismo, negação da metafísica, fideísmo), questões psicológicas, filológicas e históricas, instrumentalização da fé e da doutrina. Elementos que mostram a necessidade de um conhecimento cada vez maior da Tradição, da Escritura e do Magistério da Igreja. Cf. PAPA PAULO VI. *L'autenticità e l'integrità della fede fondamento della vita relamente cristiana*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19681030.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19681030.html)

<sup>572</sup> Cf. PAPA PAULO VI. *Come germogliano la carità e le opere*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19680710.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19680710.html)

<sup>573</sup> Cf. PAPA PAULO VI. *L'autenticità e l'integrità della fede fondamento della vita relamente cristiana*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19681030.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19681030.html)

do ato de fé: a santidade de vida. Uma santidade que consiste em encontrar em Jesus Cristo uma orientação radical para a vida ordinária.<sup>574</sup> Para Paulo VI, a opção fundamental na fé é opção pelo primado de Deus na vida humana em comunhão *na e com a* Tradição da Igreja. É neste primado que o ser humano é afirmado em sua dignidade fundamental, é chamado à santidade e encontra o princípio do amor ao próximo no amor a Deus.<sup>575</sup>

### **b) A promulgação do CEC no pontificado de João Paulo II (1992): a objetividade da opção fundamental na fé da Igreja**

Com a *Constituição Apostólica Fidei Depositum*, em 11 de outubro de 1992, o Papa João Paulo II aprovava a publicação do *CEC*, oficialmente apresentado em 7 de dezembro do mesmo ano. O *CEC* foi solicitado no Sínodo de 1985, que ocorreu 20 anos depois da conclusão do Concílio Vaticano II, e sua redação ocorreu entre os anos de 1986 a 1992.<sup>576</sup> Para essa finalidade, criou-se uma comissão de doze Cardeais e Bispos,

---

<sup>574</sup> “Perciò dovrebbe scomparire il cristiano inadempiente ai doveri della sua elevazione a figlio di Dio, e fratello di Cristo, a membro della Chiesa. La mediocrità, l’infedeltà, l’intermittenza, l’incoerenza, l’ipocrisia dovrebbero essere tolte dalla figura, dalla tipologia del credente moderno. Una generazione pervasa di santità dovrebbe caratterizzare il nostro tempo. Non solo andremo alla ricerca del santo singolare ed eccezionale, ma dovremo creare e promuovere una santità di Popolo, proprio come, fin dai primi albori del cristianesimo, voleva San Pietro, scrivendo le celebri parole: ‘Voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo redento; . . . voi, che un tempo non eravate un popolo, ma ora siete Popolo di Dio’ (1Pd. 2, 9-10).” (PAPA PAULO VI. *Elevato commento alla professione del nostro “Credo”*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_1968070\\_3.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_1968070_3.html))

<sup>575</sup> Assim afirma o Papa Paulo VI: “il principio dell’amore verso il prossimo è l’amore verso Dio”. (PAPA PAULO VI. *Come germogliano la carità e le opere*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19680710.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19680710.html))

<sup>576</sup> Segundo o referido Sínodo, em seu documento conclusivo, “Muitíssimos expressaram o desejo de que seja composto um Catecismo ou compêndio de toda a doutrina católica, tanto em matéria de fé como de moral, para que ele seja como um ponto de referência para os catecismos ou compêndios que venham a ser preparados nas diversas regiões. A apresentação da doutrina deve ser bíblica e litúrgica, oferecendo ao mesmo tempo uma doutrina sã e adaptada à vida atual dos cristãos” (*Relatio Finalis do Sínodo extraordinário dos bispos II,B,a,4*). Esta mesma citação pode ser encontrada também na introdução da *Fidei Depositum* e a ela segue a conclusão do Papa dizendo que, ouvindo este apelo, fez seu o desejo por um catecismo, que ele entendia ser uma necessidade de toda a Igreja. Faz isto lembrando o Papa João XXIII, que afirmou em seu discurso inaugural a necessidade de se guardar e apresentar a doutrina cristã de modo acessível aos homens e mulheres. (*Fidei Depositum* 1). O que se fomentava durante o Concílio, lembra Ratzinger, era a possibilidade de um Diretório que servisse como orientação para a elaboração de catecismos locais. Segundo ele, “no último período do Concílio, o Cardeal Jäger pedira que o Concílio providenciasse um livro assim [referência ao catecismo Romano] e conferisse, dessa forma, um aspecto concreto à obra do *aggiornamento* no campo da catequese.” (RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Catecismo da Igreja Católica*. In: RATZINGER, Joseph; Schönborn, Christoph. *Breve introdução ao catecismo da Igreja Católica*, p. 9).



presidida por Joseph Ratzinger e auxiliada por uma comissão de redação composta por sete Bispos diocesanos<sup>577</sup> peritos em Teologia e em catequese (cf. *Fidei Depositum* II).

Essas duas equipes de trabalho, fomentadas com outros membros, recolheram as sugestões e contribuições de todas as partes do mundo, o que, segundo João Paulo II, fez do novo *CEC* um testemunho da catolicidade da Igreja. Depois de nove versões, chegou-se à redação final, que contou ainda com uma última consulta entre setembro de 1989 e julho de 1990.<sup>578</sup> Dessa consulta, respondida por mais de 1000 bispos, surgiram mais de 24 mil *modi*, todos considerados, segundo testemunha Ratzinger.<sup>579</sup>

Mesmo diante de todo este percurso histórico e suas justificativas, é importante ter presente que o projeto de elaboração de um catecismo, segundo Lúcio Gera, não estava entre os objetivos do Concílio, embora tivesse sido considerado na fase preparatória com a recepção de um *votum*: *Novus Edatur Catechismus*.<sup>580</sup> No primeiro período do pós-Vaticano II não se tinha em consideração a necessidade de um catecismo universal.<sup>581</sup> Será entre a exortação pós-sinodal *Catechesi Tradendae* (1979) e o sínodo de 1985 que começará a aparecer o questionamento sobre a elaboração de um catecismo.<sup>582</sup>

---

<sup>577</sup> “Pela parte sobre a profissão de fé seriam responsáveis dois bispos: Estepa (Espanha) e Maggiolini (Itália); pela parte dos sacramentos, Medina (Chile) e Karlic (Argentina); pela parte da moral, Honoré (França) e Konstant (Inglaterra). Devendo haver ainda uma quarta parte sobre a oração [...] decidimos escolher J. Corbon [Beirute]”. (RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Catecismo da Igreja Católica*. In: RATZINGER, Joseph; Schönborn, Christoph. *Breve introdução ao catecismo da Igreja Católica*, p. 21-22).

<sup>578</sup> Cf. GERA, Lucio. *Finalidad, estructura y recepción del Catecismo*. In: GERA, Lucio et alii. *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 18.

<sup>579</sup> Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Catecismo da Igreja Católica*. In: RATZINGER, Joseph; Schönborn, Christoph. *Breve introdução ao catecismo da Igreja Católica*, p. 23-24.

<sup>580</sup> Cf. GERA, Lucio. *Finalidad, estructura y recepción del Catecismo*. In: GERA, Lucio et alii. *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 19.

<sup>581</sup> Nesse primeiro período se viu o florescer de livros e catecismos locais que, paulatinamente, com o amadurecer da recepção do Concílio, foi dando vez à necessidade de um Catecismo universal. E assim apareceram também os questionamentos em torno da necessidade, da validade e da intenção de elaborar um catecismo universal. Cf. GERA, Lucio. *Finalidad, estructura y recepción del Catecismo*, p. 16-49. In: GERA, Lucio et alii. *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 19-26. Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Catecismo da Igreja Católica*. In: RATZINGER, Joseph; Schönborn, Christoph. *Breve introdução ao catecismo da Igreja Católica*, p. 16-18. PASSOS, João Décio. *Catecismo da Igreja Católica*. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 83. NERI, Irmão. *Novo catecismo: panorama e questionamentos*, p. 30-33.

<sup>582</sup> Cf. GERA, Lucio. *Finalidad, estructura y recepción del Catecismo*, p. 16-49. In: GERA, Lucio et alii. *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 21. RATZINGER, Joseph. *Dar testimonio en la era pagana*. In: RATZINGER, Joseph. *Ser Cristiano en la era neopagana*, p. 67-68. Nesse período, destacou-se, também, as conferências de Ratzinger sobre a Transmissão da fé e as fontes da fé em Notre Dame, Paris, Lion, 1983. Cf. SCHÖNBORN, Christoph. *O Catecismo da Igreja Católica: ideias fundamentais e temas principais*. In: RATZINGER, Joseph; Schönborn, Christoph. *Breve introdução ao catecismo da Igreja Católica*, p. 38-39.

Considerando a definição de fé da DV 5, o CEC é uma indicação de que a fé não pode ser vivida sem um nível elementar de conhecimento. Adesão alguma pode ser pedida ao homem e à mulher em um contexto de comunicação e conhecimento sem oferecer-lhes razões para tal (cf. CEC 158). O testemunho da fé comporta, portanto, seu conteúdo (cf. CEC 23), pois a adesão requer *ratio*.<sup>583</sup> Em suma, a inteligência da fé aponta à necessidade de uma fé inteligente para alcançar sua finalidade última: a bem-aventurança da visão de Deus.

O desafio de um texto universal é que o processo de evangelização precisa ter em conta o contexto atual do anúncio da fé e seus desafios. Nesse quadro, é preciso equilibrar de modo orgânico a Tradição da Igreja e o contexto onde ela é vivida, sem, contudo, descaracterizá-la, tornando-a estranha. O membro da Igreja precisa, pela profissão de fé, reconhecer-se entre seus irmãos na fé em qualquer parte do mundo. Esses elementos não permitem esperar um texto que apresente de modo exaustivo todos os detalhes, reflexões, pesquisas, análises do conteúdo da fé e de seus desdobramentos<sup>584</sup>, mas aspectos que permitam estreitar o diálogo e fomentar o mútuo reconhecimento entre os membros do único povo de Deus.

A objetividade do conteúdo da fé expressa sua solidez (cf. CEC 170), mas pode levar a um racionalismo da fé. A busca por um equilíbrio indica que a fé, embora esteja além das fórmulas, precisa expressar seu conteúdo e manifestar sua vivência em uma linguagem compreensível. Nesse sentido, a elaboração de um Catecismo universal tem sua validade. Não lhe cabe esgotar e uniformizar a fé, mas permitir um consenso suficiente e fundado na comunhão trinitária.<sup>585</sup> Esse objetivo é encontrado no prólogo do CEC: “apresentar uma exposição orgânica e sintética dos conteúdos essenciais e fundamentais da doutrina católica, tanto sobre a fé como sobre a moral, à luz do II Concílio do Vaticano e do conjunto da Tradição da Igreja” (CEC 11).

---

<sup>583</sup> A fé, afirma em perspectiva agostiniana Miguel Sánchez Tapia, “es un camino de razón y nos exorta razonablemente a creer. La meta que busca la fe es el entendimiento. Creer no es, por tanto, un ejercicio antirracional o irracional” (SÁNCHEZ TAPIA, Manuel. La fe en San Agustín. *La ciudad de Dios*, p. 311). Cf. AGUILAR, Alfonso. Naturaleza, historia y razones de la secularización. *Ecclesia: revista de cultura católica*, p. 47.

<sup>584</sup> Ratzinger, em uma fala à Comissão Pontifícia para a América Latina em 1994, afirmou acerca do CEC: “El Catecismo quiere ofrecer elementos para un lenguaje común de los cristianos, a los cuales como único Pueblo de Dios les incumbe apropiarse de una historia común”. (RATZINGER, Joseph. *Dar testimonio en la era pagana*. In: RATZINGER, Joseph. *Ser Cristiano en la era neopagana*, p. 81).

<sup>585</sup> Cf. GERA, Lucio. *Finalidad, estructura y recepción del Catecismo*. In: GERA, Lucio et alii. *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 41.

Na perspectiva de um catecismo, pode-se dizer que não há uma opção fundamental com entrega plena e aberta, inteligente e voluntária, se o anúncio da fé não fizer sentido à vida de quem é convidado. Um sentido apreendido na graça, que abre o entendimento humano (cf. *Ef* 1,8) à pessoa de Jesus Cristo, ponto concreto de sustentação e validade do conteúdo da fé (cf. *CEC* 426-429). O diálogo sobre a fé precisa de um campo semântico, assim a relevância dessa obra está na possibilidade de acessar o conteúdo da fé de modo objetivo.

Tal seria o objetivo de um catecismo: dar acesso às linhas mestras da *Traditio Christiana* a todo batizado e permitir que tenha em suas mãos critérios de discernimento para uma adesão madura, consciente e crítica de sua fé e assegurar o acesso ao conteúdo da fé, ao *depositum fidei* (cf. *1Tm* 6,20; *2Tm* 1,14;2,2;3,14; *Jd* 3). O desafio, sem dúvida, é de um texto que se disponha a uma envergadura tal que permita servir diferentes realidades e culturas, mantendo claro o que é fundamental: o anúncio da fé precisa ser explícito e o *modus vivendi* proposto no anúncio da fé precisa ser claro.<sup>586</sup>

Esse desafio corrobora o entendimento de que a adesão ao anúncio da fé abre para uma perspectiva existencial de reconhecimento da história da salvação, que se realiza no mundo e na história hodierna e contextual de cada homem e mulher. É no processo de adesão que acontece a opção fundamental na fé ao Deus triuno, que se revela e se manifesta como reconhecimento e adesão ao mistério pascal como núcleo histórico da fé cristã (cf. *1Cor* 15; *Gal* 2,20; *Rm* 8,11).<sup>587</sup> Nesse caso, fé é vida.

### **c) O ano da fé no pontificado de Bento XVI e Francisco (2012-2013): aderir a Cristo com a Igreja**

O ano da fé realizado no pontificado de Bento XVI possui algumas peculiaridades. Acontece nos 50 anos de encerramento do Concílio Vaticano II, do qual Ratzinger foi um dos peritos, e nos 20 anos de promulgação do CEC, que foi redigido sob

---

<sup>586</sup> “Evangelizar significa dar a conocer a Jesús a la gente, como nosotros lo conocemos a través de los Evangelios. Significa introducir a las personas en la comunión de vida con El, introducir en la nueva comunidad de los discípulos como comunidad en marcha con el Señor a lo largo del camino”. (RATZINGER, Joseph. *Dar testimonio en la era pagana*. In: RATZINGER, Joseph. *Ser Cristiano en la era neopagana*, p. 75).

<sup>587</sup> Cf. SCHÖNBORN, Christoph. *O Catecismo da Igreja Católica: ideias fundamentais e temas principais*. In: RATZINGER, Joseph; Schönborn, Christoph. *Breve introdução ao catecismo da Igreja Católica*, p. 40-41.

sua coordenação. Buscando localizar aspectos que corroborem o que se propõe na presente pesquisa, a atenção estará voltada, sobretudo, para a *Carta Apostólica Porta Fidei*, a homilia inaugural de Bento XVI e a homilia de encerramento proferida por Francisco, que sucedeu Bento XVI durante o ano da fé após a renúncia deste em 11 de fevereiro de 2013.

O convite de Bento XVI é para um novo encontro com Jesus Cristo pela Palavra e pela eucaristia, reconhecendo-o como salvador (cf. *Porta Fidei* 3) na compreensão de que o ser humano carrega consigo o desejo profundo por uma vida plena, que é oferecida em Jesus Cristo. Assim, dado o contexto em que a fé é desconhecida e até negada, surge a necessidade de um novo anúncio. Ao inaugurar o ano de fé, o Papa manifesta sua preocupação com o modo como se compreende a fé em sua definição, sua recepção e seu entendimento, uma vez que ela não é mais um pressuposto garantido (cf. *Porta Fidei* 2).

No entender de Bento XVI, é preciso aprofundar a compreensão sobre a fé em si e não apenas com as suas consequências e aplicações, que podem levar ao desconhecimento de seu significado.<sup>588</sup> Tal constatação revela a necessidade de uma fé consciente, em que o agir será reflexo de uma opção fundamental (cf. *Porta Fidei* 8). Assim como Paulo VI, Bento XVI promove o ano da fé tendo presentes as conclusões do Vaticano II e inserindo-o em uma hermenêutica que preza pela continuidade<sup>589</sup> (cf. *Porta Fidei* 5). Segundo Bento XVI, o Concílio foi eminentemente hermenêutico, pois não se tratava de romper com a Tradição, mas de reapresentá-la de modo compreensível e atualizado.<sup>590</sup>

É com esse espírito que o romano pontífice conclamou o ano da fé. Em continuidade com o que fora declarado no Concílio Vaticano II, diz: “Por isso, julgo que a coisa mais importante [...] seja reavivar em toda a Igreja aquela tensão positiva, aquele desejo ardente de anunciar novamente Cristo ao homem contemporâneo”.<sup>591</sup> Segundo

<sup>588</sup> “Sucedem não poucas vezes que os cristãos sintam maior preocupação com as consequências sociais, culturais e políticas da fé do que com a própria fé, considerando esta como um pressuposto óbvio da sua vida diária.” (*Porta Fidei* 2).

<sup>589</sup> Para aprofundamento dessa temática: Cf. AMARAL, Miguel de Salis. *Hermenêutica da reforma*. In: AMARAL, Miguel de Salis; HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *As Constituições do Vaticano II ontem e hoje*, p. 31-73.

<sup>590</sup> “O Concílio não excogitou nada de novo em matéria de fé, nem quis substituir aquilo que existia antes. Pelo contrário, preocupou-se em fazer com que a mesma fé continue a ser vivida no presente, continue a ser uma fé viva em um mundo em mudança.” (BENTO XVI. *Santa Missa para a abertura do Ano da Fé*: homilia do Papa Bento XVI. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/omelie/2012-10-11.html>)

<sup>591</sup> BENTO XVI. *Santa Missa para a abertura do Ano da Fé*: homilia do Papa Bento XVI. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/omelie/2012-10-11.html>

Bento XVI, isso requer o empenho no conhecimento dos documentos conciliares, um retorno à letra do mesmo Concílio para salvaguardar seu espírito: “a referência aos documentos protege dos extremos tanto de nostalgias anacrônicas como de avanços excessivos, permitindo captar a novidade na continuidade”.<sup>592</sup>

Na força do Concílio, o ano da fé é também um chamado ao testemunho<sup>593</sup> de adesão a Jesus Cristo como reflexo de uma opção fundamental que leve a um processo constante de conversão, santificação e testemunho (cf. *Porta Fidei* 6). Esse testemunho é fundamental para a vitalidade da fé, que, segundo Bento XVI, está em um contexto de aridez. Na visão do pontífice, 50 anos depois da primavera conciliar vê-se um deserto espiritual que se estabelece no vazio em que se move a sociedade. Em tal contexto, os cristãos não são um grupo inatingível, mas estão sujeitos às mesmas crises e desafios que quaisquer seres humanos.<sup>594</sup> Por isso, precisam também eles ter clareza de sua fé e renovar sua adesão a Jesus Cristo.

A urgência pela redescoberta da fé, diz Bento XVI, se traduz na necessidade de um oásis de sentido em meio ao deserto espiritual onde se vive.<sup>595</sup> Despertar a sede por um sentido último que rompa com uma mentalidade niilista é urgente. A sede de sentido, diz o Papa, é sede de Deus.<sup>596</sup> Assim, a opção fundamental no ato de fé é apresentada como disposição existencial à graça no Espírito Santo que leva à vida nova, como afirmou dias depois, em uma de suas catequeses: “gostaríamos de percorrer um caminho para fortalecer ou reencontrar a alegria da fé, compreendendo que ela não é algo de alheio, separado da vida concreta, mas é a sua alma”.<sup>597</sup>

---

<sup>592</sup> BENTO XVI. *Santa Missa para a abertura do Ano da Fé*: homilia do Papa Bento XVI. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/omelie/2012-10-11.html>

<sup>593</sup> Em novembro de 1992, numa entrevista concedida a Andrea Tornielli, diante da pergunta sobre a necessidade de uma nova evangelização para a transmissão da fé, Bento XVI disse: “Creo que en realidad son los testimonios la primera condición para esta evangelización. Personas que, viviendo la fe en su vida cotidiana demuestren que la fe da vida, una vida verdaderamente humana en la comunión y en la comunidad”. (RATZINGER, Joseph. *Dar testimonio en la era pagana*. In: RATZINGER, Joseph. *Ser Cristiano en la era neopagana*, p. 141).

<sup>594</sup> “Se o individualismo e o relativismo parecem dominar o espírito de muitos contemporâneos, não se pode dizer que os crentes permanecem totalmente imunes a estes perigos, que devemos enfrentar na transmissão da fé.” (BENTO XVI. *17 de outubro de 2012. O ano da fé. Introdução*. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/catechesi/20121117.html>)

<sup>595</sup> Cf. BENTO XVI. *24 de Outubro de 2012, o ano da fé. O que é a fé?* Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/catechesi/20121124.html>

<sup>596</sup> Cf. BENTO XVI. *Santa Missa para a abertura do Ano da Fé*: homilia do Papa Bento XVI. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/omelie/2012-10-11.html>

<sup>597</sup> BENTO XVI. *17 de outubro de 2012. O ano da fé. Introdução*. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/catechesi/20121117.html>

Para o Papa, essa é a imagem do ano da fé por ele convocado: uma peregrinação nos desertos do mundo contemporâneo. Para peregrinar, diz ele, será preciso levar o Evangelho, a fé da Igreja, os documentos conciliares e o Catecismo da Igreja<sup>598</sup> com uma disposição que leve o ser humano a inserir-se numa dinâmica de vida, num caminho a ser percorrido. Nessa disposição o ato de fé se torna acesso a uma via de humanização que santifica. Assim, a opção fundamental na fé se torna opção fundamental para a vida em sua mais profunda radicalidade, pois fé é vida.<sup>599</sup>

Essa dinâmica da fé, um caminho a ser percorrido acompanhado por instrumentos eclesiais, indica que a opção fundamental na fé, segundo Bento XVI, é opção também pela Igreja que conjuga o testemunho de vida e a adesão ao conteúdo, aspectos inseparáveis do mesmo ato de fé que se assente (cf. *Porta Fidei* 10). A fé do crente não é outra senão a fé da Igreja fundada na Escritura, que revela Jesus Cristo, Verbo encarnado.<sup>600</sup>

Desse modo, o ato de fé se torna inseparavelmente pessoal e comunitário. Nesse sentido diz: “o primeiro sujeito da fé é a Igreja. É na fé da comunidade cristã que cada um recebe o Batismo” (*Porta Fidei* 10). Comentando a DV 5 em uma de suas catequeses, o pontífice afirmou: “não cremos por nós mesmos, sem a prevenção da graça do Espírito; e não cremos sozinhos, mas juntamente com os irmãos. Do Batismo em diante, cada crente é chamado a reviver e fazer sua esta profissão de fé, com os irmãos”.<sup>601</sup>

É no estudo e no aprofundamento do conteúdo fundamental da fé (cf. *Porta Fidei* 11) que o crente alcança o conhecimento e assume de modo responsável as razões de sua

---

<sup>598</sup> Comentando a DV 5, o Papa diz: “o conhecimento dos conteúdos de fé é essencial para se dar o próprio assentimento, isto é, para aderir plenamente com a inteligência e a vontade a quanto é proposto pela Igreja. O conhecimento da fé introduz na totalidade do mistério salvífico revelado por Deus. Por isso, o assentimento prestado implica que, quando se acredita, se aceita livremente todo o mistério da fé, porque o garante da sua verdade é o próprio Deus, que Se revela e permite conhecer o seu mistério de amor”. (*Porta Fidei* 10)

<sup>599</sup> “A fé cristã, laboriosa na caridade e forte na esperança, não limita mas humaniza a vida, aliás, torna-a plenamente humana”. (BENTO XVI. *17 de outubro de 2012. O ano da fé. Introdução*. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/catechesi/20121117.html>)

<sup>600</sup> Em sua primeira catequese sobre o ano da fé, Bento XVI afirmou: “a celebração do cinquentenário da inauguração do Concílio Vaticano II é uma ocasião importante para voltar para Deus, a fim de aprofundar e viver com maior coragem a própria fé, para fortalecer a pertença à Igreja, ‘mestra em humanidade’ que, através do anúncio da Palavra, da celebração dos Sacramentos e das obras de caridade, nos orienta para encontrar e conhecer Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.” (BENTO XVI. *17 de outubro de 2012. O ano da fé. Introdução*. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/catechesi/20121117.html>)

<sup>601</sup> BENTO XVI. *24 de Outubro de 2012, o ano da fé. O que é a fé?* Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/catechesi/20121124.html>

fé em um contexto de questionamentos (cf. *Porta Fidei* 12). Bento XVI propõe também que no ano da fé se retome a história da salvação tendo como centro a pessoa de Jesus Cristo, “autor e consumidor da fé” (*Hb* 12,2) (cf. *Porta Fidei* 13). Não menos importante, assegura, será a prática da caridade, que dá à fé sua consistência (cf. *Porta Fidei* 14).

Em 24 de novembro de 2013, sob o pontificado de Francisco, encerrava-se com uma celebração eucarística na praça de São Pedro o ano da fé proclamado por Bento XVI. Na homilia, em referência ao ano da fé, Francisco proclamava a centralidade de Cristo na criação, no povo de Deus e na história de toda humanidade. Em sua menção ao ano da fé, agradece ao Papa Bento XVI, repete, sinteticamente, as ideias centrais, e considera que a fé é um caminho iniciado no batismo e concluído na eternidade. Um caminho que faz o ser humano filho de Deus e irmão daqueles com quem professa a mesma fé. Um caminho feito sob a assistência do Espírito Santo, que purifica, eleva e santifica o ser humano, levando-o à plenitude da vida.<sup>602</sup>

A seguir, o Papa desenvolve sua reflexão em torno da realeza de Cristo como centro do ato de fé. Oferecendo elementos para a fé como opção fundamental, ele afirma que daquele que crê é esperado que possa “reconhecer e aceitar na vida esta centralidade de Jesus Cristo, nos pensamentos, nas palavras e nas obras”.<sup>603</sup> Mantendo a perspectiva delineada por Bento XVI, Francisco lembra que Cristo é também o centro do povo de Deus. É o irmão ao redor do qual se estabelece um povo. Com a centralidade em Cristo, a Igreja encontra sua verdadeira identidade.

Em conclusão, a intenção do Papa foi reafirmar que a fé do cristão é a fé da Igreja. Em suas palavras: “N’Ele, nós somos um só; um só povo unido a Ele, partilhamos um só caminho, um único destino. Somente n’Ele, n’Ele por centro, temos a identidade como povo”.<sup>604</sup> Seguindo essa dinâmica, Cristo é apresentado como centro luminoso da história e da vida de cada pessoa humana. Encerrando com um convite à oração, o

---

<sup>602</sup> FRANCISCO. *Santa missa na conclusão do ano da fé na Solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do Universo*: homilia do Papa Francisco. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20131124\\_conclusionone-annus-fidei.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20131124_conclusionone-annus-fidei.html)

<sup>603</sup> FRANCISCO. *Santa missa na conclusão do ano da fé na Solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do Universo*: homilia do Papa Francisco. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20131124\\_conclusionone-annus-fidei.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20131124_conclusionone-annus-fidei.html)

<sup>604</sup> FRANCISCO. *Santa missa na conclusão do ano da fé na Solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do Universo*: homilia do Papa Francisco. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20131124\\_conclusionone-annus-fidei.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20131124_conclusionone-annus-fidei.html)

pontífice exortava ao reconhecimento da necessidade de se viver fundado em Cristo, em referência a ele como fonte de graça e de sentido à vida.<sup>605</sup>

### 3.1.2 A Fé como Opção Fundamental no *CELAM*

Fazendo um percurso pós-conciliar para observar o alcance da afirmação encontrada na *DV 5* que apresenta o ato de fé como opção fundamental, procurou-se perceber este elemento no modo como os Papas trabalharam a perspectiva da fé em seus respectivos pontificados. Em cada pontificado pós-Conciliar, pode-se observar a insistência na adesão a Jesus Cristo por meio da pertença a uma comunidade de fé. A questão que se apresenta agora é se esta mesma perspectiva pode ou não ser encontrada nas conclusões do *CELAM* (Medellín,<sup>606</sup> 1968; Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992 e Aparecida, 2007).

A intenção é investigar se há continuidade entre o que propôs o Concílio Vaticano II na *DV 5* sobre o ato de fé e o modo como o *CELAM*, em seus textos conclusivos, apresenta essa mesma questão. Ao mesmo tempo, quer-se observar se há entre esses textos uma continuidade no que significa o ato de fé. Para buscar estas respostas, perscrutaram-se cada um dos textos, localizando onde a palavra fé é mencionada, buscando identificar se ao seu redor gravita o mesmo significado proposto pelo Concílio Vaticano II na *DV5*.

---

<sup>605</sup> “Neste dia, far-nos-á bem pensar na nossa história, olhar para Jesus e, do fundo do coração, repetir-lhe muitas vezes – mas com o coração, em silêncio – cada um de nós: ‘Lembra-Te de mim, Senhor, agora que estás no teu Reino! Jesus, lembra-Te de mim, porque eu tenho vontade de me tornar bom, mas não tenho força, não posso: sou pecador, sou pecadora. Mas lembra-Te de mim, Jesus! Tu podes lembrar-Te de mim, porque Tu estás no centro, Tu estás precisamente no teu Reino!’ . Que bom! Façamo-lo hoje todos, cada um no seu coração, muitas vezes: ‘Lembra-Te de mim, Senhor, Tu que estás no centro, Tu que estás no teu Reino!’” . (FRANCISCO. *Santa missa na conclusão do ano da fé na Solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do Universo*: homilia do Papa Francisco. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20131124\\_conclusione-annus-fidei.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20131124_conclusione-annus-fidei.html))

<sup>606</sup> Devido ao estilo de redação do documento final de Medellín, será adotada a seguinte sequência para citá-lo: capítulo, parte, parágrafo (nem todos os capítulos possuem parágrafos numerados). Por exemplo: Medellín 1, II, 3.



**a) Conferência de Medellín (1968): a necessidade da conversão para a opção fundamental na fé**

Realizada na Cidade de Medellín, Colômbia, esta II Conferência do episcopado Latino-americano<sup>607</sup> intitulada *A Presença da Igreja na atual transformação da América Latina: à luz do Concílio Vaticano II*, acontece poucos anos depois do encerramento do Vaticano II (1963-1965).<sup>608</sup> Tendo em consideração as proposições conciliares e as mudanças em curso na sociedade e nos povos latino-americanos, ela teve entre seus objetivos fomentar a promoção humana, repensar a evangelização dos povos latino-americanos e considerar os problemas relativos aos membros da Igreja e suas estruturas.<sup>609</sup>

No desenvolver dessa conferência, tendo presentes os desafios sociais e eclesiais, os bispos reafirmaram sua fé em Jesus Cristo anunciando: “para nossa verdadeira libertação, todos os homens necessitam de profunda conversão para que chegue a nós o ‘Reino de justiça, de amor e de paz’” (*Medellín 1/II*). Já no início do documento, com a expressão *profunda conversão*, Medellín afirma que o processo de transformação social e eclesial precisa ser acompanhado de uma opção fundamental correspondente.<sup>610</sup>

Em seu texto conclusivo, tem-se presente que o progresso humano e social não coincide com o Reino de Deus, realidade escatológica, porém se revela e se antecipa no modo de vida daqueles que fazem do triunfo pascal de Cristo o fundamento de suas decisões (*Medellín 1/II*). Com essa perspectiva, o texto afirma que a adesão a Jesus Cristo

---

<sup>607</sup> A primeira Conferência, convocada por Pio XII, aconteceu no Rio de Janeiro, de 25 de julho a 04 de agosto de 1955, tendo como secretário Dom Helder Câmara. No site do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) é possível acessar o texto conclusivo: [http://www.celam.org/conferencias\\_rio.php](http://www.celam.org/conferencias_rio.php) Esse texto não será objeto de estudo na presente pesquisa, dado que ocorreu antes do Concílio Vaticano II (1962-1965).

<sup>608</sup> Embora cite diferentes documentos do Vaticano II, o texto conclusivo de Medellín não faz nenhuma menção a *DV*, o que permite apenas estabelecer relações de proximidade entre a *DV 5* e a concepção de fé em Medellín.

<sup>609</sup> Cf. CELAM. *Conclusões de Medellín*, p. 8.

<sup>610</sup> “A origem de todo desprezo ao homem, de toda injustiça, deve ser procurada no desequilíbrio interior da liberdade humana, que necessita sempre, na história, de um permanente esforço de retificação. A originalidade da mensagem cristã não consiste tanto na afirmação da necessidade de uma mudança de estruturas, quanto na insistência que devemos pôr na conversão do homem. Não teremos um continente novo, sem novas e renovadas estruturas, mas sobretudo, não haverá continente novo sem homens novos, que à luz do Evangelho saibam ser verdadeiramente livres e responsáveis. Somente a luz de Cristo esclarece o mistério do homem. Sob essa luz, toda a obra divina, na história da salvação é uma ação de promoção e de libertação humana que tem como único objeto o amor.” (*Medellín 1/II*).

leva a uma santificação *do* e *no* tempo presente, traduzida em gestos, decisões e escolhas concretas em favor da vida humana de modo integral.

Esses elementos permitem afirmar que a maneira de compreender a fé em Medellín se aproxima da proposição do Vaticano II na DV 5, no que diz respeito à opção fundamental. Ainda sob essa ótica, essa aproximação diz que a fé não se traduz em uma adesão a afirmações e decretos, mas em uma relação pessoal com o Deus trino. Nela, o ser humano transformado pela ação do Espírito Santo é chamado à comunhão divina. Uma conversão profunda, que inaugura um modo de se relacionar com Deus, com as pessoas humanas e com as coisas.<sup>611</sup>

A disposição para essa transformação à luz de Cristo mostra que “toda obra divina, na história da salvação é uma ação de promoção e de libertação humana que tem como único objeto o amor” (*Medellín* 1/II). Nessa afirmação se condensa o significado da adesão a Jesus Cristo no espírito de Medellín como opção pela vida humana manifestada em Cristo e traduzida em um projeto de vida.<sup>612</sup> Um projeto que, na fé, sob o impulso do Espírito Santo, traduz-se em doação e entrega de si (cf. *Medellín* 6/II) como sinal visível do triunfo pascal de Cristo. Um movimento existencial com fases distintas em nível pessoal e social (cf. *Medellín* 6/I), que, tendo em consideração os *sinais dos tempos* como interpelação de Deus, mostra-se urgente aos bispos em Medellín (cf. *Medellín* 7/II,2).

Um outro elemento que ajuda a compreender a fé no documento de Medellín é a expressão *pela fé e pelo batismo*, utilizada para indicar os canais da transformação que se opera no ser humano (cf. *Medellín* 1/II). A mútua implicação desses dois elementos traduz a missão pastoral em Medellín, isto é, a superação de uma pastoral apenas sacramental tendo em vista uma fé operante. Uma missão que traz à luz a importância do ato de fé eclesial vivido, sobretudo, em família e nas pequenas comunidades (*CEB*).

---

<sup>611</sup> “Pertence, pois, ao ato de fé, sob o impulso do Espírito Santo, o dinamismo interior que tende constantemente a aperfeiçoar o momento de apropriação salvífica transformando-o em ato de doação e entrega absoluta de si.” (*Medellín* 6/II,3).

<sup>612</sup> Um processo que requer constante discernimento para se observar a legitimidade do ato de fé, que não é apenas subjetivo, mas também objetivo em seu caráter eclesial. O acompanhamento e o discernimento requerem tempo e perseverança, dadas as fragilidades e as imperfeições humanas. “Ainda que não se possa supor sem mais nem menos a existência da fé e por trás de qualquer expressão religiosa aparentemente cristã tampouco se pode negar, arbitrariamente, o caráter de verdadeira adesão fiel e de participação eclesial real, embora fraca, a toda expressão que apresente elementos espúrios ou motivações temporais e egoístas. Com efeito, mesmo na fé, como ato de uma humanidade peregrina no tempo, o homem depende da imperfeição das motivações mistas.” (*Medellín* 6/II,2).

Nelas, as relações se estabelecem de forma mais intensa e a transmissão da fé, pela palavra e pelos sacramentos, se torna mais concreta (cf. *Medellín* 15/III, A1).

Nas conclusões de Medellín, a missão de evangelizar em tempos de transformação não se reduz a empreender novidades, mas se volta para o aprofundamento. No espírito do Vaticano II, é uma nova tradução dos conteúdos da fé, para que estes correspondam às exigências do tempo presente. Para tal, necessita-se de um processo que leve a um ato de fé pessoal, adulto, convicto e operante em um ambiente que passa por constantes transformações. Segundo os bispos, uma *reconversão* e uma *reevangelização* (cf. *Medellín* 6/II,4ab), tendo em vista a maturidade de fé dos batizados (cf. *Medellín* 4/II,2)<sup>613</sup> para um novo estilo de vida, pois pela fé se descobre, dizem os bispos, o sentido novo das coisas e se dá a renovação da humanidade (cf. *Medellín* 5/2.1b).<sup>614</sup>

Essa percepção em Medellín aponta também para a necessidade de superação de uma fé que não é vivida em sua radicalidade, mas que se deixa tomar pela mediocridade. Segundo os bispos, perante os movimentos de transformação da sociedade, o ato de fé precisa ser refeito em busca da superação de uma motivação inautêntica (cf. *Medellín* 6/II,3). Uma motivação que se traduz no dom sublime da caridade, um chamado não somente às obras, mas também à proclamação da fé, em uma conjugação que manifeste o valor transcendente e absoluto da vida que se expressa na opção de fé.

#### **b) Conferência de Puebla (1979): comunhão e participação como sinal da opção fundamental na fé**

Onze anos depois de Medellín, o episcopado latino-americano se reúne para uma nova conferência. Desta vez, na Cidade de Puebla de los Andes, México, de 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979.<sup>615</sup> No discurso inicial, o cardeal Aloísio Lorscheider, como presidente do *CELAM*, afirmou que o processo de evangelização requer uma Igreja que

<sup>613</sup> Em uma afirmação que vai ao encontro do que se encontra na *DV* 5, afirmam os bispos em Medellín: “Esta evangelização dos batizados tem um objetivo concreto: levá-los a um compromisso pessoal com Cristo e a uma entrega consciente à obediência da fé” (*Medellín* 8/III,9).

<sup>614</sup> “Sem extinguir a mecha fumegante (cf. *Ml* 12,20), a Igreja aceita com alegria e respeito, purifica e incorpora à fé os diversos ‘elementos religiosos’ (cf. *GS* 92) que estão presentes nessa religiosidade como ‘semente oculta do Verbo’ (AG 11) e que constituem ou podem constituir uma preparação evangélica” (LG 16) (cf. *Medellín* 6/II,1).

<sup>615</sup> Ao longo do documento conclusivo de Puebla, a *DV* é mencionada 2 vezes (*DV* 2 e 8). Isso indica que, assim como na leitura de Medellín, a temática da fé permite apenas uma incursão indireta, aproximando o significado da *DV* 5 com o modo como Puebla compreende a fé.

testemunhe, proclame e celebre. Indicando, assim, a continuidade com Medellín que havia refletido a presença da Igreja em uma sociedade em transformação.

Para isso, foram eleitos como princípios norteadores a comunhão e a participação, tendo em vista uma autêntica libertação.<sup>616</sup> Segundo ele, princípios que necessitam de um aprofundamento da fé, tendo em vista a evangelização, que não pode prescindir da cultura.<sup>617</sup> Nesse aprofundamento, que leva à prática efetiva da fé e à edificação da comunidade cristã, como lembrou João Paulo II em seu discurso inaugural, é preciso conjugar a caridade e a verdade.<sup>618</sup>

No texto conclusivo de Puebla se afirmou, logo no início, que a fé cristã leva ao compromisso com o ser humano, tendo em vista sua salvação eterna, seu crescimento espiritual e sua realização humana (cf. *Puebla* 13). Tal ideia perpassa todo o texto, indicando os princípios da opção fundamental e afirmando o compromisso na fé a partir do encontro pessoal com Jesus Cristo no Evangelho, sob a ação do Espírito Santo.<sup>619</sup> Um encontro que leva à realidade do homem e da mulher latino-americanos (cf. *Puebla* 15,28,49,73) e à opção preferencial pelos pobres (cf. *Puebla* 79-80,94).

O processo de evangelização enquanto convite ao aprofundamento da fé como adesão a Jesus Cristo em comunhão com a Igreja<sup>620</sup> requer, reconhecem os bispos em Puebla, um testemunho coerente da parte da Igreja no anúncio do Evangelho. Para isso, compreendem a necessidade de uma Igreja “independente dos poderes deste mundo, para assim dispor de um amplo espaço de liberdade que lhe permita realizar seu labor apostólico, sem interferências estranhas” (cf. *Puebla* 144). Um aprofundamento urgente para superar uma evangelização insuficiente, que mantém muitos na superficialidade da fé (cf. *Puebla* 171-176,911).

---

<sup>616</sup> Cf. CELAM. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões de Puebla*, p. 53-55.

<sup>617</sup> Cf. CELAM. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões de Puebla*, p. 55.

<sup>618</sup> Nas palavras do pontífice, figura a ideia do conhecimento da fé como articulação da caridade e da verdade, de onde “derivarão opções, valores, atitudes e comportamentos capazes de orientar e definir nossa vida cristã e de criar homens novos e portanto uma humanidade nova pela conversão da consciência individual e social”. (CELAM. *Conclusões da Conferência de Puebla: Evangelização no presente e no futuro da América Latina*, 1979, p. 16).

<sup>619</sup> “Vamos falar de Jesus Cristo. Vamos proclamar, uma vez mais a verdade da fé a respeito de Cristo. Pedimos a todos os fiéis que acolham esta doutrina libertadora. Seu próprio destino temporal e eterno está ligado ao conhecimento na fé e ao seguimento no amor daquele que, pela efusão de seu Espírito, nos torna capazes de imitá-lo a Ele a quem chamamos e que é de fato o Senhor e o Salvador.” (*Puebla* 180).

<sup>620</sup> “Fazendo eco ao discurso do Santo Padre ao inaugurar nossa Conferência, afirmamos: ‘Qualquer silêncio, esquecimento, mutilação ou inadequada acentuação da integridade do mistério de Cristo que se aparte da fé da Igreja, não pode ser conteúdo válido da evangelização’”. (*Puebla* 179).

Todo esse processo reporta ao que se afirmara na *DV*, a autocomunicação de Deus como princípio para o ato de fé. Por meio da autocomunicação, Deus estabelece um diálogo com o ser humano, convidando-o a uma aliança (cf. *Puebla* 187). Nessa consideração sobre a dimensão da fé, Puebla sublinha a eclesialidade da fé, afirmando que todo batizado inserido em Cristo pelo Espírito Santo é também inserido em sua Igreja (cf. *Puebla* 243,259). Sustentada no Vaticano II, reafirma que “aceitar a Cristo exige aceitar a sua Igreja (PO 40c)” (*Puebla* 223; cf. *Puebla* 246).<sup>621</sup>

Essa eclesialidade fundada na aliança com Deus faz do batizado um membro do Povo de Deus, chamado à vida comunitária sustentada pela comunhão e participação na Palavra e nos Sacramentos (cf. *Puebla* 269,364,852) como testemunho de adesão a Jesus Cristo (cf. *Puebla* 235). Assim como em Medellín, a conferência afirma a opção da Igreja na América Latina pela vivência e pelo testemunho da fé em pequenas comunidades (*CEBs*) (cf. *Puebla* 261,370,640-642) como suporte e espaço de aprofundamento para a vivência da fé, que renova a história dos povos (cf. *Puebla* 274).

Em suma, a opção fundamental no ato de fé é também uma opção fundamental pela vida eclesial (cf. *Puebla* 730). E a vida comunitária, por sua vez, é uma vida ativa, que reescreve a história na força do testemunho de fé (cf. *Puebla* 356-361). Nesse dinamismo da fé capaz de reescrever a história dispondo-se às surpresas do Espírito de Deus, os bispos apresentam a figura de Maria como pedagoga da Igreja (cf. *Puebla* 290) e discípula fiel (cf. *Puebla* 294). Com Maria, a Igreja aprende que a opção por Cristo lhe faz descobrir as características do ser humano em sua integralidade em vista de sua realização histórica (cf. *Puebla* 305). A opção fundamental por Cristo leva, conseqüentemente, ao encontro do ser humano.

A opção fundamental da fé em Puebla é por Cristo, sem o qual a opção da Igreja pelos seres humanos corre o risco de ser distorcida ou parcial. A opção por ele não é somente opção pela humanidade de um modo geral, mas acaba sendo a legítima opção do

---

<sup>621</sup> Em Puebla, os bispos afirmaram que dessa relação depende a coerência da fé. A pertença à Igreja aparece como elemento fundamental para que se possa viver a fé de modo ativo e coerente na sociedade. Isso não significa que a Igreja seja um instrumento absoluto (cf. *Puebla* 1117), pois, enquanto instituição, é uma realidade histórica marcada pelas contradições de seus membros: “nem todos os membros da Igreja têm guardado o devido respeito para com o homem e sua cultura; muitos deram mostras duma fé pouco vigorosa para vencer seus egoísmos, seu individualismo e apego às riquezas, agindo injustamente e lesando a unidade da sociedade e da própria Igreja” (*Puebla* 966). Por outro lado, faz compreender que a coerência da vivência cristã passa, necessariamente pela dimensão eclesial: “grandes setores do laicato latino-americano não tomaram consciência plena de sua pertença à Igreja e são afetados pela incoerência entre a fé que dizem professar e praticar e o compromisso real que assumem na sociedade. Divórcio entre fé e vida exacerbado pelo secularismo e por um sistema que antepõe o ter mais ao ser mais.” (*Puebla* 783).

ser humano pela autenticidade de sua vida e coerência de sua história de modo radical (cf. *Puebla* 307,319,321,342). Uma adesão que ocorre no interior de uma cultura específica, assumindo-a com o intuito de traduzir, com sua linguagem, a mensagem do evangelho para que comunique sentido ao homem e a mulher em cada nova geração (cf. *Puebla* 400, 407, 1114). Um processo que acontece, muitas vezes, por meio da piedade popular, necessitada também de um processo de formação consistente, baseado, sobretudo, na palavra de Deus e no senso de pertença à Igreja (cf. *Puebla* 935,960).<sup>622</sup>

Segundo o documento de Puebla, no interior da cultura se pode observar a intensidade da opção fundamental por Jesus Cristo no ato de fé. Essa convicção manifestada pelos bispos é causa de alegria devido aos séculos de evangelização que contribuíram na elaboração da cultura latino-americana (cf. *Puebla* 470), mas é também motivo de tristeza por seus pontos de fragilidade (cf. *Puebla* 1300). É no interior da cultura que se estabelece a distância entre pobres e ricos, os regimes políticos que cerceiam a fé, os sistemas econômicos e ideológicos que contradizem, negam e atacam os valores do Evangelho. Muitas vezes, situações encampadas por cristãos.

Elementos acusadores, dizem os bispos, “de que a fé não teve a força necessária para penetrar os critérios e as decisões dos setores responsáveis da liderança ideológica e da organização da convivência social e econômica de nossos povos” (*Puebla* 437). Consciência que requer uma sólida formação também com respeito ao conteúdo da Doutrina Social da Igreja (cf. *Puebla* 832). Segundo os bispos, para que o aprofundamento da fé se torne ativo e missionário, para que dinamize a vida humana, é preciso romper com sua superficialidade e desvios (cf. *Puebla* 371,456).

A ação evangelizadora levará a uma opção fundamental na fé por Jesus Cristo quando for integral. Essa consciência dos bispos em Puebla aponta para um ato de fé que não se reduza a uma ou outra dimensão da vida, mas que reflita no ser humano todo e o desperte para um estilo de vida coerente com o Evangelho.<sup>623</sup> O domínio de Cristo, afirmam, “se estende a toda a vida” (*Puebla* 516). Essa integralidade, dizem, requer um

---

<sup>622</sup> Nas conclusões de Puebla se apresentam os critérios para uma evangelização eficaz: Palavra de Deus na Bíblia e na Tradição da Igreja (cf. *Puebla* 372); adesão à fé do Povo de Deus (cf. *Puebla* 373); Magistério da Igreja (cf. *Puebla* 374); o trabalho dos teólogos na explicitação da fé (cf. *Puebla* 375-376); e, por fim, dar espaço aos carismas suscitados pelo Espírito que enriquece e atualiza a Igreja (cf. *Puebla* 377).

<sup>623</sup> “O cristianismo deve evangelizar a totalidade da existência humana, inclusive a dimensão política. Por isso ela critica aqueles que tendem a reduzir o espaço da fé à vida pessoal ou familiar, excluindo a ordem profissional, econômica, social e política, como se o pecado, o amor, a oração e o perdão não tivessem importância aí.” (*Puebla* 515).

contato constante com o Senhor na oração.<sup>624</sup> Dessa espiritualidade integral é que se concebe o sentido da santidade na vivência cristã fundada no testemunho de uma opção total por Jesus Cristo (cf. *Puebla* 799).

Como se pode observar, a vivência da fé em Puebla como opção fundamental é fruto de um processo catequético de evangelização e aprofundamento, no qual a adesão a Cristo é ingresso em seu povo num movimento de comunhão e participação. Um caminho não somente de iniciação, mas de perene renovação da Igreja pela conversão, pela adesão a Cristo e à vida comunitária que se desenvolve em uma perspectiva sacramental e apostólica (cf. *Puebla* 1007).

### **c) Conferência de Santo Domingo (1992): a opção fundamental na nova evangelização**

A aproximação dos bispos latino-americanos da realidade de seus povos em transformação e de sua necessidade de adesão à fé os levou a uma nova conferência. Realizada na cidade de Santo Domingo, República Dominicana (12-28 de out. de 1992), esta IV Conferência do Episcopado Latino-Americano, intitulada *Nova evangelização, Promoção humana e Cultura cristã: “Jesus Cristo ontem, hoje e sempre”* (*Hb* 13,8),<sup>625</sup> ocorreu em meio a acontecimentos significativos para a América e para a Igreja.<sup>626</sup> Celebravam-se, naquele ano, os 500 anos da primeira chegada das naus espanholas ao Novo Mundo, capitaneadas por Cristóvão Colombo em 12 de outubro de 1492.

---

<sup>624</sup> “Há empenho para que a oração chegue a converter-se em atitude vital, de tal sorte que oração e vida se enriqueçam mutuamente: oração que conduza a comprometer-se na vida real, e vivência da realidade que exija momentos fortes de oração. Além de recorrer à oração íntima, tende-se de forma especial à oração comunitária, com partilha da experiência de fé, com discernimento sobre a realidade, orando junto com o povo.” (*Puebla* 727).

<sup>625</sup> O título indica os três aspectos desenvolvidos na IV Conferência, fundados e articulados na eclesiologia, na antropologia e na cristologia. Em seu discurso inaugural, disse o Papa: “Nas suas deliberações e conclusões, esta Conferência deverá saber conjugar os três elementos doutrinários e pastorais, que constituem como as três coordenadas da nova evangelização: Cristologia, Eclesiologia e Antropologia. Contando com uma profunda e adequada Cristologia (cf. Discurso à II Assembleia Plenária da Pontifícia Comissão para América Latina, 3), e baseados numa sábia antropologia e com uma clara e reta visão eclesiológica, deveis enfrentar os desafios que se apresentam hoje à ação evangelizadora da Igreja na América.” (*Santo Domingo, Discurso Inaugural* 5).

<sup>626</sup> Em todo o documento conclusivo, a *DV* é citada apenas uma vez: no discurso inaugural de João Paulo, em referência ao movimento bíblico – para tal, cita a *DV* 12. Assim sendo, a relação com a *DV* 5, tal como nas conferências anteriores, será apenas por aproximação, em busca de elementos que corroborem, ou não, a fé como opção fundamental.

Essa conferência está situada pouco tempo depois da publicação, pela Congregação para a Doutrina da Fé, da Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo (1990). Tal instrução é citada no texto conclusivo conferência, reconhecendo a importância de seu papel no aprofundamento sobre a Palavra de Deus em comunhão com o Magistério Universal e lembrando seu papel de colaboradores no processo de evangelização (cf. *Santo Domingo* 7). A conferência também aconteceu no mesmo ano de publicação do CEC, citado como instrumento para a nova evangelização na perspectiva do Vaticano II (cf. *Santo Domingo* 7-9).

Em seu discurso inaugural, o Papa insiste, entre outras coisas, que a conversão requer uma nova evangelização, entendida como encontro com Jesus Cristo mediante o testemunho autêntico da Igreja. Um encontro em que o ser humano encontrará “a verdade da sua vocação e da sua esperança, o caminho em direção a uma humanidade melhor” (*Santo Domingo* 2), pois Nele está a fonte do sentido para a vida humana e a cultura (cf. *Santo Domingo* 6).

Uma *nova evangelização* é proposta em *Santo Domingo* como caminho de renovação da fé por meio de uma nova conversão em um contexto de crescente secularização e proselitismo religioso (*Santo Domingo - Discurso Inaugural* 10,12). Isso se dá em vista do fortalecimento da fé católica em nível pessoal, familiar e social (*Santo Domingo* 11). Para tal, essa nova evangelização, diz o Papa em seu discurso, deve levar à promoção humana integral, com especial atenção aos pobres como elemento constitutivo do ato de fé (*Santo Domingo* 13,16-18). Uma transformação que se opera quando a evangelização atinge os âmbitos da cultura.

Através da cultura, “a mensagem de Cristo penetra nas consciências das pessoas e se projeta no ‘ethos’ de um povo, nas suas atitudes vitais, nas suas instituições e em todas as estruturas” (*Santo Domingo* 20). É em torno do projeto de nova evangelização que o sentido da fé como opção fundamental deve ser procurado em Santo Domingo. Nesse projeto, o chamado é de conversão como ruptura com as situações de pecado e adesão às bem-aventuranças (cf. *Santo Domingo* 24,26). A fé, por sua vez, é compreendida como adesão à “Palavra de Jesus, selada pelo batismo, testemunhada no seguimento, no compartilhar sua vida, morte e ressurreição (cf. *Rm* 6,9)” (*Santo Domingo* 5).

Segundo o texto, esse percurso de conversão requer um adequado processo de evangelização, que insere o homem e a mulher em uma comunidade onde se compartilha



a fé, se orienta e fortalece a vivência do Evangelho (cf. *Santo Domingo* 23). A opção fundamental requer um movimento de conversão constante, que não tem como sujeito apenas aquele que acolhe o anúncio feito pela Igreja, mas, em primeiro lugar, a própria Igreja enquanto comunidade testemunhal. Seu processo de conversão resulta em um novo ardor apostólico, fruto da ação do Espírito Santo (cf. *Santo Domingo* 29), que, conformado radicalmente a Jesus Cristo, dá a um entendimento sempre mais profundo da Revelação, como disse a DV. Afirma-se que o ardor evangelizador no Espírito Santo solidifica a fé, intensifica a caridade e fortalece a fidelidade, que é “capaz de despertar a credibilidade para acolher a Boa Nova da Salvação” (*Santo Domingo* 29).

Essa necessidade de conversão – elemento constante desde Medellín – mostra-se como um diagnóstico de que a opção fundamental na fé ainda não é realidade em muitos cristãos. Sua ausência é geradora da incoerência que se estabelece no desconhecimento e na superficialidade da vivência de fé. Ausência constatada até mesmo nos agentes de pastoral, por conta de uma postura inoperante perante os desafios da sociedade.<sup>627</sup> Tal diagnóstico aponta para os limites da evangelização a ser renovada, que esbarra na mediocridade do ato de fé que não é feito como opção fundamental, levando à perda do senso de pecado (cf. *Santo Domingo* 39).

Nesse sentido, insiste-se, como nas conferências anteriores, na necessidade de um aprofundamento consciente da fé por meio da catequese, da participação nos sacramentos, da formação permanente e do senso de pertença à Igreja (cf. *Santo Domingo* 33).<sup>628</sup> A opção fundamental da fé, segundo os bispos reunidos em Santo Domingo, não é uma decisão tomada em um único momento da vida, mas necessita de uma constante renovação. Ela se explicita em projeto de vida quando alimentada por uma espiritualidade autêntica, que traduz o verdadeiro sentido de humanização (cf. *Santo Domingo* 45).

No projeto de vida, a opção fundamental manifesta seu rosto na coerência das escolhas, elemento indispensável para que o anúncio do evangelho, em uma cultura cada

---

<sup>627</sup> “A consequência de tudo isto é uma falta de coerência entre a fé e a vida em muitos católicos, incluídos, às vezes, nós mesmos ou alguns de nossos agentes pastorais. A falta de formação doutrinal e de profundidade na vida de fé faz de muitos católicos presa fácil do secularismo, do hedonismo e do consumismo que invadem a cultura moderna e, em todo caso, os incapacita de evangelizá-la.” (*Santo Domingo* 44). Cf. também *Santo Domingo* 131.

<sup>628</sup> “Comprova-se, porém, que a maior parte dos batizados ainda não tomou plena consciência de sua pertença à Igreja. Sentem-se católicos, mas não Igreja. Poucos assumem os valores cristãos como elemento de sua identidade cultural, não sentindo a necessidade de um compromisso eclesial e evangelizador. Como consequência disto, o mundo do trabalho, da política, da economia, de ciência, da arte, da literatura e dos meios de comunicação social não são guiados por critérios evangélicos. Assim se explica a incoerência entre a fé que dizem professar e o compromisso real na vida (cf. *Puebla* 783)” (*Santo Domingo* 96).

vez mais plural, possua credibilidade. Segundo os bispos, para que a fé faça sentido e possa ser assumida como opção fundamental, é necessário que se conheça e se estabeleça diálogo com a cultura onde se está (cf. *Santo Domingo* 48), na qual os conteúdos da fé precisam fazer e transmitir sentido aos seus ouvintes. Em Santo Domingo, a fé é apresentada como vida no interior das expressões culturais. Ali se manifesta seu fundamento por meio de decisões que dão espaço ao evangelho pela justiça e pela solidariedade (cf. *Santo Domingo* 116).

A opção fundamental na fé transparece como objetivo da nova evangelização, que, no encontro com Jesus Cristo em comunhão com a Igreja, pretende promover o ser humano e a cultura. É no interior da cultura que o cristão, tendo feito uma opção fundamental por Jesus Cristo, torna-se sal da terra e luz do mundo, por seu modo de viver segundo o Evangelho (cf. *Santo Domingo* 160). Uma vida que se converte em promoção humana superando a incoerência entre a profissão de fé e o estilo de vida.<sup>629</sup> O conhecimento de Jesus Cristo, afirma a conclusão de Santo Domingo, é inseparável da promoção humana.

#### **d) Conferência de Aparecida (2007): a opção fundamental na fé como um estilo de vida**

Quinze anos depois da última conferência em que se lançava a proposta de uma nova evangelização na busca de uma resposta às transformações da sociedade e da necessidade da evangelização, os bispos se reúnem para sua quinta conferência. Esta foi realizada no Brasil, de 13 a 31 de maio de 2007, intitulada *Discípulos e Missionários de Jesus Cristo, para que nele nossos povos tenham vida: Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida* (Jo 14,6). Esta V Conferência do Episcopado Latino-Americano e Caribenho – e primeira do terceiro milênio – aconteceu no Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida.<sup>630</sup>

---

<sup>629</sup> “A falta de coerência entre a fé que se professa e a vida cotidiana é uma das várias causas que geram pobreza em nossos países, porque os cristãos não souberam encontrar na fé a força necessária para penetrar os critérios e as decisões dos setores responsáveis pela liderança ideológica e pela organização da convivência social, econômica e política de nossos povos. ‘Em povos de arraigada fé cristã impuseram-se estruturas geradoras de injustiça’ (*Puebla*, 437)”. (*Santo Domingo* 161).

<sup>630</sup> No documento conclusivo de Aparecida, a DV é citada apenas uma vez referindo-se à Tradição, DV 9. Nesse caso, a leitura será de aproximação do sentido da fé em Aparecida com o que se propõe na leitura da DV 5.

Nesse ambiente, o Papa Bento XVI, em seu discurso inaugural, encarregou aos bispos a missão “de custodiar e alimentar a fé do povo de Deus, e recordar também aos fiéis deste Continente que, em virtude de seu batismo, são chamados a serem discípulos e missionários de Jesus Cristo” (*Aparecida, Discurso inaugural* 3). Em *Aparecida*, o discipulado missionário foi compreendido como fruto da intimidade com o Senhor a fim de imitá-lo e testemunhá-lo perante os desafios que se apresentam à fé (cf. *Aparecida* 10).

Com o intuito de levar a termo essa tarefa, os bispos compreenderam que o contexto em que se encontravam chamava a uma revisão e a um relançar missionário. E para que isso se efetivasse não viam senão, como caminho, “renovar e revitalizar a novidade do Evangelho arraigada em nossa história, a partir de um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo, que desperte discípulos e missionários” (*Aparecida* 11). Com a expressão recomeçar de Cristo (cf. *Aparecida* 12), o primado da fé vai sendo cada vez mais aprofundado e explicitado na direção proposta pelo Concílio na *DV* 5.<sup>631</sup>

Para tanto, urge, segundo os bispos, a superação de uma fé pautada em costumes que se reduzem a uma bagagem cultural com normas e práticas devocionais que já não comunicam sentido (cf. *Aparecida* 39). Tão postura é tão prejudicial quanto a adesão seletiva às verdades da fé ou a vivência em ocasiões esporádicas, o que torna a prática da fé uma projeção de gostos pessoais e justificação *a posteriori* das práticas cotidianas. Essas situações estabelecem uma fé superficial, que não gera e não leva à conversão, mas à manutenção de uma vida de superficialidade e fé aparente (cf. *Aparecida* 12).

Mais do que as conferências anteriores, *Aparecida* explicita a compreensão da fé (cf. *Aparecida* 16) como opção fundamental, definindo-a “como acontecimento fundante e encontro vivificante com Cristo” (*Aparecida* 13).<sup>632</sup> Essa compreensão convoca toda a Igreja a uma ação missionária e dialogal, para que a redescoberta da identidade católica e o serviço à promoção humana (cf. *Aparecida* 32) possam ser mais claros, em um período em que se “considera escolher entre caminhos que conduzem à vida ou caminhos que conduzem à morte (cf. *Dt* 30.15)” (*Aparecida* 13). Tal conclusão é

---

<sup>631</sup> “A todos nos toca ‘recomeçar a partir de Cristo’, reconhecendo que ‘não se começa a ser cristão por uma decisão ética ou uma grande ideia, mas pelo encontro com um acontecimento, com uma Pessoa, que dá um novo horizonte à vida e, com isso, uma orientação decisiva’.” (*Aparecida* 12).

<sup>632</sup> “O que nos define não são as circunstâncias dramáticas da vida, nem os desafios da sociedade ou as tarefas que devemos empreender, mas acima de tudo o amor recebido do Pai graças a Jesus Cristo pela unção do Espírito Santo. Essa prioridade fundamental é a que tem presidido todos os nossos trabalhos, que oferecemos a Deus, à nossa Igreja, ao nosso povo, a cada um dos latino-americanos, enquanto elevamos ao Espírito Santo nossa confiante súplica para redescobrir a beleza e alegria de ser cristãos.” (*Aparecida* 14).

sustentada no entendimento de que a fé, para ser professada como opção fundamental, precisa comunicar sentido e identidade na vida dos homens e das mulheres, cristãos ou não (cf. *Aparecida* 17).

Em *Aparecida*, o testemunho é compreendido como *componente chave* (cf. *Aparecida* 55) que conecta os dois lados de uma mesma realidade: a opção fundamental e a transmissão da fé. É o fruto real de adesão a Jesus Cristo (cf. *Aparecida* 101), da mesma opção fundamental de Jesus Cristo (cf. *Aparecida* 103,151-152). Essa resposta é dada no Espírito Santo, que leva cada cristão a atualizar em si a vida de Jesus Cristo. Aqui, a inserção na comunidade de fé, a Igreja, é um aspecto indissociável da adesão e da confissão de Jesus como Senhor e Salvador (cf. *Aparecida* 171). É o mover do Espírito Santo no interior do homem e da mulher com sua graça e auxílio interior que leva à comunhão. A fé não é um sentimento, mas uma decisão, uma resposta existencial que leva ao encontro com Deus, com o outro e consigo (cf. *Aparecida* 164).

A reafirmação da dimensão eclesial da fé no interior da opção fundamental que é pessoal alerta para um dos aspectos desafiadores do cristianismo: o crescente número de pessoas que se dizem cristãos, mas não pertencem a uma comunidade de fé (cf. *Aparecida* 156). Por isso os bispos insistem que é da comunidade cristã como lugar de acolhida e transmissão da fé que o discípulo missionário de Jesus Cristo parte para seu campo de missão: o mundo em que vive. Em um movimento de irradiação, contribuem por meio do seu testemunho como vivência da fé “para a transformação das realidades e para a criação de estruturas justas segundo os critérios do Evangelho” (*Aparecida* 210). Em sua ação no mundo, o cristão explicita ainda mais sua adesão a Jesus Cristo, uma vez que não testemunha a si mesmo, mas aquele que o enviou como discípulo missionário.<sup>633</sup>

É com essa certeza que os bispos afirmaram que não há um despertar para a fé como opção fundamental, isto é, como um estilo de vida, senão por meio de um encontro com Jesus Cristo (*Aparecida* 243). Tal encontro acontece em diversas situações distintas que compõem a espiritualidade do seguidor de Jesus: Sagrada Escritura, liturgia, sacramentos, oração pessoal e comunitária, vida comunitária nos pobres, doentes e aflitos (*Aparecida* 243-257). Entre esses lugares, destaca-se a Eucaristia como fonte e ápice da

---

<sup>633</sup> “São os leigos de nosso continente, conscientes de sua chamada à santidade em virtude de sua vocação batismal, os que têm de atuar à maneira de um fermento na massa para construir uma cidade temporal que esteja de acordo com o projeto de Deus. A coerência entre fé e vida no âmbito político, econômico e social exige a formação da consciência, que se traduz em um conhecimento da Doutrina Social da Igreja.” (*Aparecida* 505).

vida cristã, que leva cada seguidor de Jesus Cristo a participar de seu mistério em uma perspectiva pascal, tornando-se eucaristia para o mundo (cf. *Aparecida* 251).

Essa centralidade eucarística para uma vida cristocêntrica tem Maria como sua referência, lembram os bispos. Nela, o seguimento a Jesus como participação em seu mistério pascal atinge seu ponto máximo em uma vida discipular (cf. *Aparecida* 266). Em Maria, o amadurecimento na fé se dá na vivência de uma opção fundamental: viver o plano de Deus, assumindo-o consciente e ativamente. Inspirada em Maria, a Igreja, em cada um de seus membros, pode gerar Cristo nas diferentes situações da vida humana, iluminando as instâncias de decisão, as linhas de pensamento, as expressões culturais e os modos de vida (cf. *Aparecida* 331, 394).

Segundo o documento de *Aparecida*, a opção fundamental no ato de fé comunica uma identidade que, pela disponibilidade humana, gera um estilo de vida. Nele, transparece a beleza da fé cristã – seu impulso de humanização –, pois em Cristo, nada do que é humano é estranho (cf. *Aparecida* 380). Em Cristo, esses dois aspectos, adesão à fé e humanização, encontram-se e manifestam o sentido real de santificação. Encontram, em Cristo, as respostas e o significado último da vida humana, que, em um contexto de mudanças culturais, não deve ser pressuposto, mas anunciado profeticamente.<sup>634</sup> Em Jesus Cristo, tendo em consideração os esforços da sociedade pela vida e denunciando sua violação, é que o sentido da salvação no anúncio da fé ganhará novo impulso. No interior da cultura, o anúncio da salvação se torna afirmação da vida para além da vida.

### 3.2 O HORIZONTE CONTEMPORÂNEO: UM DESAFIO À FÉ CRISTÃ COMO OPÇÃO FUNDAMENTAL

O fruto da preocupação de João XXIII, ao inaugurar o Vaticano II, foi um texto que deixou espaço para reflexões e proposições existenciais e personalistas (elementos irrenunciáveis para a transmissão da fé apresentada como opção fundamental). Tais elementos, como indicadores da urgência de uma transmissão doutrinal credível, apontam para uma necessidade: a consideração da história e de seu contexto plural para a

---

<sup>634</sup> “Anunciá-lo integralmente em nossos dias exige coragem e espírito profético. Neutralizar a cultura de morte com a cultura cristã da solidariedade é um imperativo que diz respeito a todos nós e que foi um objetivo constante do ensino social da Igreja.” (*Aparecida* 480).

inculturação da fé.<sup>635</sup> Aspectos que puderam ser constatados no exercício do ministério petrino pós-conciliar e nas conclusões do *CELAM*.

Perante o percurso histórico e doutrinal investigado, cabe perguntar em qual contexto se encontrar a fé cristã em vista de uma adequada prática pastoral. Para isso, a opção é por uma leitura da realidade como hipermoderna na consideração de um processo de transição. Nessa dinâmica da história, pretende-se situar a reflexão teológica acerca da fé como opção fundamental, que supõe uma prática de adesão a Jesus Cristo em comunidade de fé.

### 3.2.1 Uma transição hipermoderna

Diante das inúmeras formas de investigação das características do ser humano, defini-lo mostra-se uma tarefa sempre inconclusa. Nesse quadro se inclui seu ato de fé. No conjunto da criação, o ser humano é sempre mais do que se pode apreender.

Por definição, um fenômeno costuma ser captado quando já manifesto, porém, no caso do ser humano, esse fenômeno é seu próprio vir-a-ser.<sup>636</sup> Nele, a fenomenologia da vida<sup>637</sup> torna-se um mistério inesgotável. Trata-se de uma limitação da qual não se pode desviar, sob pena de não saber de quem se fala, com quem se dialoga e a quem se propõe a fé como opção fundamental. Aproximar-se desse mistério é tarefa indispensável.

---

<sup>635</sup> “O espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro espera um progresso na penetração doutrinal e na formação das consciências; é necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo”. (PAPA JOÃO XXIII. *Discurso da sua santidade Papa João XXIII na abertura solene do SS. Concílio*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html))

<sup>636</sup> “En esta correspondencia mutua entre el hombre y la naturaleza, el hombre se revela como la cima culminante del devenir cósmico, que precisamente en el hombre da el paso definitivo hacia la realidad del devenir histórico: ‘con la aparición del hombre la evolución orgánica se ha trascendido a sí misma’. Dando origen al hombre, la evolución se ha lanzado más allá de sí misma hacia una órbita superior, hacia el porvenir histórico siempre nuevo. Se puede, pues, decir que el devenir cósmico alcanza su sentido en el hombre en cuanto en él llega a su configuración suprema que, a su vez, confiere al mundo la posibilidad de un porvenir ilimitado.” (ALFARO, Juan. *De la cuestión de Dios a la cuestión del hombre*, p. 204).

<sup>637</sup> Essa questão da fenomenologia da vida é desenvolvida por Michel Henry. Em suma ele define essa perspectiva nas seguintes palavras: “Ele [ser humano] não pensa primeiro para viver depois. Nunca é ele – partindo de si mesmo de algum modo – que avança para a vida para descobri-la e conhecê-la. *O pensamento não conhece a vida pensando-a*. Conhecer a vida é próprio da vida e unicamente dela [...] A inversão da fenomenologia é o reconhecimento dessa condição prévia que nos proíbe de relacionar a vida a um pensamento suscetível de torná-la manifesta, mas refere ao contrário, o pensamento ao processo de autoadoção da vida absoluta fora do qual não há nada. A inversão da fenomenologia é o movimento do pensamento que compreende o que vem antes dele: essa autoadoção da Vida absoluta em que ela advém a si mesma em si. A inversão da fenomenologia pensa a primazia da vida sobre o pensamento.” (MICHEL, Henry. *Encarnação: uma filosofia da carne*, p.139).

A fim de identificar e melhor compreender algumas características desse período, as figuras mitológicas de Prometeu e de Narciso<sup>638</sup> são iconográficas. São chaves de leitura para a busca de uma compreensão acerca do ser humano em contexto hipermoderno<sup>639</sup>, uma aproximação de seu fenômeno. Nesse ambiente, os cristãos não apenas assumem solidariamente a história de seus coetâneos, mas a compõem, fazendo parte de suas tramas, glórias e derrotas.<sup>640</sup> Nela, a vida da fé se expressa ou se sufoca.

A categoria de hipermodernidade<sup>641</sup>, portanto, permite entender que não se trata de optar por um ou outro personagem da mitologia como símbolo do ser humano atual. Porém, o prolongamento mutante da história, nesse momento hipermoderna, aponta para um ser humano em transição de *Prometeu* a *Narciso*. Um mosaico tão grande que transforma a pretensão de liberdade em insegurança e angústia<sup>642</sup>, em que, como diz Edgar Morin, “a elevação dos níveis de vida pode estar ligada à degradação da qualidade da vida”.<sup>643</sup>

Nesse contexto, a história deixa de ser apenas o lugar onde as coisas acontecem ou poderão acontecer e passa a ser a própria realidade em movimento.<sup>644</sup> Nela, diz Kasper, emerge “uma história da liberdade humana, ao longo da qual se descobriu progressivamente a dignidade da consciência pessoal. Também ela assinala a conscientização crescente da historicidade do homem”.<sup>645</sup> Em uma expressão: o ser

---

<sup>638</sup> A partir dessas figuras mitológicas serão apresentadas algumas características do sujeito hipermoderno.

<sup>639</sup> Conceito proposto por Gilles Lipovetsky. Para ele, o momento atual da história pode ser definido como *hipermoderno*. Com a colaboração de Sébastien Charles, escreveram a obra *Os tempos hipermodernos*, livro em que se pode ler a seguinte definição: “Hipermodernidade: uma sociedade liberal, caracterizada pelo movimento, pela fluidez, pela flexibilidade; indiferente como nunca antes se foi aos grandes princípios estruturantes da modernidade, que precisaram adaptar-se ao ritmo hipermoderno para não desaparecer.” (LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*, p. 26). Tal leitura se aproxima da expressão *sociedade líquida*, de Zigmund Bauman. Segundo este autor, a liquidez das sociedades se estabelece onde “as condições sob as quais agem seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir”. (BAUMAN, Zigmund. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*, p. 7).

<sup>640</sup> Aquele que escuta e adere à proclamação do querigma se encontra no interior de uma comunidade humana. Esta lhe fornece cosmovisão, identidade social, orientações para a vida, sentidos para as experiências em curso, valores, padrões de comportamento. De fato, somos filhos de nosso contexto sociocultural, estamos condicionados pela linguagem que nos é legada, da qual dispomos, mas que também dispõe de nós. (MIRANDA, Mário de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 85).

<sup>641</sup> Além dessa abordagem existem também: pós-modernidade (como ruptura com a modernidade), modernidade tardia (revigoramento instrumental da modernidade), segunda modernidade (identificada com o fenômeno da globalização), modernidade líquida (a ênfase está no indivíduo que configura a sociedade a partir de si mesmo).

<sup>642</sup> Cf. MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-pátria*, p. 77.

<sup>643</sup> MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-pátria*, p. 85.

<sup>644</sup> Cf. KASPER, Walter. *Introdução à fé*, p. 150.

<sup>645</sup> KASPER, Walter. *Introdução à fé*, p. 151.

humano pertence à história do universo, emerge dele<sup>646</sup> e tem consciência de si destacando-se do todo.

### a) Entre Prometeu e Narciso: da hegemonia à pluralidade

Compreender o tempo atual como hipermodernidade não permite pensar que foi superado e ultrapassado o que na modernidade se desenvolvera, mas leva à percepção de que ela se estende e, ao mesmo tempo, passa por modificações. Nesse caso, querer passar o *fió da navalha* para separar dois períodos não demonstra ser prudente. Afinal, esse íterim tem despertado inúmeros desafios e trazido inquietações. Observam-se avanços e conquistas em diferentes áreas, que dividem espaço com desigualdades e exclusões.

À sombra de um progresso econômico em estilo prometeico, cujas palavras de ordem são desenvolvimento e competitividade, o encanto de Narciso se desenvolve com apelos cada vez mais superficiais, escondendo profundos abismos mortais de subdesenvolvimentos.<sup>647</sup> Tal encanto nega, inebriado de si mesmo, os rostos que advém das periferias existenciais e geográficas, substituindo o altruísmo pelo egoísmo.<sup>648</sup> Um torpor emudecedor das vozes que chamam ao comprometimento perante a surdez de quem está ocupado com seus suspiros egóicos e alienantes.

O enfrentamento de Prometeu pelo bem da humanidade e o ciúme dos deuses usurpados, como narra o mito, vai sendo, em tempos hipermodernos, conjugado cada vez mais ao encantamento de Narciso, que, segundo a mitologia, para ter vida longa, não poderia se conhecer e não suportava nada que o distraísse de si mesmo. Como um moderno Prometeu que exaltou a razão e a técnica, o indivíduo, emancipado pela luz da

---

<sup>646</sup> Cf. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 324. FORTE, Bruno. *Para onde vai o cristianismo?*, p. 68. MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-pátria*, p. 55-57.

<sup>647</sup> “O desenvolvimento tem dois aspectos. De um lado, é um mito global no qual as sociedades industrializadas atingem o bem-estar, reduzem suas desigualdades extremas e dispensam aos indivíduos o máximo de felicidade que uma sociedade pode dispensar. De outro, é uma concepção redutora, em que o crescimento econômico é o motor necessário e suficiente de todos os desenvolvimentos sociais, psíquicos e morais. Essa concepção tecno-econômica ignora os problemas humanos da identidade, da comunidade, da solidariedade, da cultura. Assim, a noção de desenvolvimento se apresenta gravemente subdesenvolvida. A noção de subdesenvolvimento é um produto pobre e abstrato da noção pobre e abstrata de desenvolvimento”. (MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-pátria*, p. 78). Mais adiante, na mesma obra, os autores complementam: “O desenvolvimento deve ser concebido de forma antropológica. O verdadeiro desenvolvimento é o desenvolvimento humano. Cabe, portanto, retirar a noção de desenvolvimento de sua canga economicista.” (MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-pátria*, p. 102).

<sup>648</sup> Cf. MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. *Terra-pátria*, p. 81.



razão com ideais revolucionários, autossuficientes e até subversivos, dobra-se narcisicamente sobre si mesmo, fazendo emergir o dorso da indiferença e da insensibilidade. Um movimento de quem, como ilustra Sequeri, “não suporta o incômodo dos afetos e o trabalho do reconhecimento [...] Narciso faz-se adorar e nem se digna dirigir-te o olhar”.<sup>649</sup>

Sendo essa passagem o *status quo* na hipermodernidade, tem-se um sujeito híbrido que conjuga características de Prometeu e de Narciso. Um sujeito que, tomando posse da emancipação e da maioria decretada no iluminismo prometeico, passa a julgar e a decidir, confundindo-se com os deuses como fizera Narciso, quando se afogou mergulhando em seu próprio reflexo, cercado de inseguranças e incertezas de quem preza por si acima de qualquer risco. Um sujeito que desconhece seus limites e sua alteridade.<sup>650</sup> Corroborar com essa perspectiva de transição a leitura de Sébastien Charles, quando vê na hipermodernidade o sujeito paradoxal:

Eis apenas uma amostra dos paradoxos que caracterizam a hipermodernidade: quanto mais avançam as condutas responsáveis, mais aumenta a irresponsabilidade. Os indivíduos hipermodernos são ao mesmo tempo mais informados e mais desestruturados, mais adultos e mais instáveis, menos ideológicos e mais tributários das modas, mais abertos e mais influenciáveis, mais críticos e mais superficiais, mais céticos e menos profundos.<sup>651</sup>

Todo esse movimento é sentido também nas manifestações de fé, que passam, constantemente, por transformações. Não se está muito distante do período em que o cristianismo e, de modo particular, o catolicismo, dispunha de um ambiente amigável às suas manifestações e à sua linguagem. Ainda é possível encontrar resquícios insistentes daquilo que Emmanuel Mounier chamou de *a finada cristandade* quando, em 1949, proferiu uma conferência aos intelectuais católicos na cidade de Paris; ou então daquilo que recentemente o Papa Francisco nomeou como mundanismo espiritual, no qual impera a autorreferencialidade.<sup>652</sup>

---

<sup>649</sup> SEQUERI, Pierangelo 2011 *apud* CORREIA, José Frazão. *A fé como forma vital e forma expressiva da existência humana*, p. 37.

<sup>650</sup> Sobre essa ambiguidade consultar: AGUILAR, Alfonso. *Naturaleza, historia y razones de la secularización. Ecclesia: revista de cultura católica*, p. 47-49. GUARDINI, Romano. *El ocaso de la Edad Moderna*. Madrid: Cristandad, 1981, p. 90.

<sup>651</sup> LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*, p. 27-28.

<sup>652</sup> Na referida ocasião, em um tom bastante enérgico, referindo-se à prática cristã, o autor afirmou: “O que separa o cristão do Cristo, atualmente, não é a espessura do tempo, que ele pode ser-lhe rigorosamente

O anúncio e a visão de mundo dessa cristandade, agora em agonia, não eram estranhos até pouco tempo. Suas expressões faziam parte do cotidiano das pessoas, e eram compreendidas por ampla maioria, ainda que não fossem praticadas e já criticadas.<sup>653</sup> Em tempos de cristandade, eram os não-crentes quem deviam justificar sua descrença. Hoje o processo se inverte, e é ao cristão que se pede a razão da esperança (cf. *1Pd* 3,15).<sup>654</sup> Como constata Mario Miranda, até mesmo as “diferenças existentes no interior dessa cultura comum não representavam um obstáculo insuperável, pois se encontravam já assumidas e integradas na cosmovisão dominante, de cunho ocidental e cristão”.<sup>655</sup>

No ambiente eclesial, a sombra de Prometeu também se arvorou no controle, no tecnicismo pastoral e eclesiocêntrico, dando espaço ao neopelagianismo e ao

---

contemporâneo, participando em sua vida como modelo, mas a espessura da cristandade, que ‘destituíu Cristo’. Torna-se cristão ‘como se calçam meias’ da maneira mais prazerosa do mundo; cessando de ver uma oposição infinita entre a ordem cristã e a ordem mundana. Absurdo e heresia. A humanidade quis antecipar a eternidade, fingir ter instaurado uma Igreja triunfante: só instituiu um cristianismo estabelecido e considerado, isto é, o contrário do cristianismo. O cristianismo é uma alternativa no fundo do coração, que se antepõe sempre e sempre a cada homem e não um estabelecimento que se consolide com o tempo e com o número. (MOUNIER, Emmanuel. *A finda cristandade*. In: MOUNIER, Emmanuel. *Quando a cristandade morre*, p. 202-203). Essa crítica de Mounier encontra correspondência naquilo que o Papa Francisco nomeou como autorreferencialidade ao abordar a questão do mundanismo espiritual na encíclica *Evangelii Gaudium*. Diz o Papa: “Este obscuro mundanismo manifesta-se em muitas atitudes, aparentemente opostas mas com a mesma pretensão de ‘dominar o espaço da Igreja’. Nalguns, há um cuidado exibicionista da liturgia, da doutrina e do prestígio da Igreja, mas não se preocupam que o Evangelho adquira uma real inserção no povo fiel de Deus e nas necessidades concretas da história. Assim, a vida da Igreja transforma-se numa peça de museu ou numa possessão de poucos. Noutros, o próprio mundanismo espiritual esconde-se por detrás do fascínio de poder mostrar conquistas sociais e políticas, ou numa vanglória ligada à gestão de assuntos práticos, ou numa atração pelas dinâmicas de auto-estima e de realização autorreferencial. Também se pode traduzir em várias formas de se apresentar a si mesmo envolvido numa densa vida social cheia de viagens, reuniões, jantares, recepções. Ou então desdobra-se num funcionalismo empresarial, carregado de estatísticas, planificações e avaliações, onde o principal beneficiário não é o povo de Deus mas a Igreja como organização. Em qualquer um dos casos, não traz o selo de Cristo encarnado, crucificado e ressuscitado, encerra-se em grupos de elite, não sai realmente à procura dos que andam perdidos nem das imensas multidões sedentas de Cristo. Já não há ardor evangélico, mas o gozo espúrio duma autocomplacência egocêntrica”. (*Evangelii Gaudium* 95).

<sup>653</sup> “Durante más de un milenio, la doctrina de la Iglesia fue la norma de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y de lo injusto. Con la desintegración de la Edad Media hizo su aparición una orden de valores puramente profano; se origina una actitud nueva, hostil, o por lo menos indiferente, respecto de la revelación cristiana, que condicionó en gran medida la evolución cultural (...) Antes, la Revelación y la fe constituían indiscutiblemente la base y el ambiente de la existencia; ahora tienen que justificar su pretensión de verdad. Pero incluso en aquellos aspectos que se mantiene firme, pierde la fe su tranquila evidencia: está tensa, acentúa, esfuerza su voz. Siente que ya no vive dentro de un mundo que le pertenece, sino dentro de un mundo extraño, incluso hostil”. (GUARDINI, Romano. *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 65). Cf. MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*: escritos eclesiológicos, p. 61.

<sup>654</sup> Cf. BENTO XVI. *14 de novembro de 2012, o ano da fé. Os caminhos para chegar ao conhecimento de Deus*. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/ca-techesi/20121114.html>

<sup>655</sup> MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*: escritos eclesiológicos, p. 263. Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*: tratado da fé, p. 27.

gnosticismo,<sup>656</sup> destituindo a centralidade de Cristo.<sup>657</sup> A implosão dessa hegemonia deu vez a um outro florescer. Ganharam espaço as expressões de um catolicismo popular, e surgiram novos movimentos e associações laicais. Aos poucos, o catolicismo europeu e romano vai dando espaço ao desenvolvimento de novas perspectivas católicas com características multirraciais. Um pluralismo a ser amadurecido e integrado como expressão real da catolicidade da Igreja.<sup>658</sup> Nesse processo, a inculturação do Verbo é a medida para os novos tempos (cf. *Mt* 15,21-28; *Lc* 4, 25-27; *Jo* 4; *At* 10-11).

Ao cristianismo, expressão de universalidade, impõe-se o dever da escuta, do diálogo e da disposição à mútua colaboração frente aos inúmeros desafios da humanidade.<sup>659</sup> Essa nova configuração, à medida em que se estabelece, sublinha Miranda, leva a “desmascarar o discurso ocidental como discurso universal que, por ser julgado tal, era então exportado para as demais regiões do mundo”.<sup>660</sup> Nesse processo,

---

<sup>656</sup> Na exortação *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco apresenta essas questões ao abordar o que chamou de mundanismo espiritual, ou seja, aqueles que são aparentemente cristãos, mas na verdade buscam sua própria glória. Assim definiu o gnosticismo e o neopelagianismo: “Este mundanismo pode alimentar-se sobretudo de duas maneiras profundamente relacionadas. Uma delas é o fascínio do gnosticismo, uma fé fechada no subjetivismo, onde apenas interessa uma determinada experiência ou uma série de raciocínios e conhecimentos que supostamente confortam e iluminam, mas, em última instância, a pessoa fica enclausurada na imanência da sua própria razão ou dos seus sentimentos. A outra maneira é o neopelagianismo auto-referencial e prometeico de quem, no fundo, só confia nas suas próprias forças e se sente superior aos outros por cumprir determinadas normas ou por ser irredutivelmente fiel a um certo estilo católico próprio do passado. É uma suposta segurança doutrinária ou disciplinar que dá lugar a um elitismo narcisista e autoritário, onde, em vez de evangelizar, se analisam e classificam os demais e, em vez de facilitar o acesso à graça, consomem-se as energias a controlar. Em ambos os casos, nem Jesus Cristo nem os outros interessam verdadeiramente. São manifestações dum imanentismo antropocêntrico. Não é possível imaginar que, destas formas desvirtuadas do cristianismo, possa brotar um autêntico dinamismo evangelizador.” (*Evangelii Gaudium* 94).

<sup>657</sup> Quando em *Os Irmãos Karamazov* se desenrola o capítulo *O grande inquisidor*, Dostoiévski constrói uma narrativa em que Jesus retorna à terra e em Sevilha é desafiado pelo cardeal inquisidor, que lhe interroga sobre os males do mundo. Publicado em 1880, traz esta cena que retrata o espírito prometeico que, no cristianismo, destituiu Cristo. A sentença do cardeal é assim descrita: “És tu, és tu? — Não recebendo resposta, acrescenta rapidamente: — Não digas nada, cala-te. Aliás, que poderias dizer? Sei demais. Não tens o direito de acrescentar uma palavra mais do que já disseste outrora. Por que vieste estorvar-nos? Porque tu nos estorvas, bem o sabes. Mas sabes o que acontecerá amanhã? Ignoro quem tu és e não quero sabê-lo: tu ou apenas tua aparência; mas amanhã eu te condenarei e serás queimado como o pior dos heréticos, e esse mesmo povo que hoje te beijava os pés precipitar-se-á amanhã, a um sinal meu, para alimentar tua fogueira. Sabes disso? Talvez — acrescenta o velho, pensativo, com os olhos sempre fixos em seu prisioneiro”. (DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*, p. 263-264).

<sup>658</sup> Cf. KASPER, W. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*, p. 233-235. MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé*, p. 16. EUFRASIO, Thiago De Moliner. *Jesus Cristo e a Pessoa humana: a dignidade humana na GS 22*, p. 96-98.

<sup>659</sup> Frente a esse pluralismo, constata Mario Miranda: “Cada vez mais experimentamos mais conscientemente a dificuldade de um discurso universal, que satisfaça a todos, dadas as condições peculiares de cada região. Cada vez mais sentimos que devemos respeitar os diferentes contextos em que a fé cristã é professada e vivida. Cada vez mais se nos impõe o imperativo do diálogo, da colegialidade, do enriquecimento mútuo, da partilha das diversas perspectivas de leitura, que só nos enriquecerão no serviço ao Reino de Deus.” (MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 89).

<sup>660</sup> MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada: escritos eclesiológicos*, p. 263.

não somente as ondas migratórias têm reconfigurado o mundo, mas também o acesso cada vez maior à informação vai paulatinamente dificultando a pretensão de domínio de um grupo sobre os demais.

A pluralidade mostra-se irreversível. E com ela o entendimento de uma diversidade cada vez maior de perspectivas, expressões, linguagens, espiritualidades, interpretações, objetivos e mentalidades. Ela não está somente em um *além-muros* da Igreja, mas compõe sua assembleia. Nela, as identidades, carências, compreensão da realidade e da fé são cada vez mais complexas. Os desafios pastorais, os atendimentos paroquiais e a relação da paróquia com a cidade onde se encontra mostram o quanto a pluralidade atomizada precisa ser superada em vista de um autêntico diálogo e uma mútua colaboração.

Nesse contexto, mostra-se irrenunciável o desafio de uma comunicação que faça sentido aos diferentes grupos que compõem a comunidade cristã e são, ao mesmo tempo, cidadãos em um mundo plural. De igual modo, o estabelecimento de relações com a sociedade civil em vista do bem comum é uma tarefa inadiável. Essa pluralidade e senso histórico precisam abrir espaço para uma justa secularidade, ou laicidade, entendida de forma positiva como autonomia das realidades em relação.<sup>661</sup> É assim que a Igreja, que outrora se identificava com a sociedade, passa a ser uma comunidade, um grupo de pessoas que compartilham uma perspectiva e uma identidade, o que torna cada vez maior o desafio de ser uma comunidade com respaldo e aberta à participação social.<sup>662</sup>

---

<sup>661</sup> Alfonso Aguilar, investigando esses conceitos e seus desdobramentos, apresenta a secularização como processo histórico que pode levar à secularidade e à laicidade, ou ao secularismo e laicismo. Segundo Aguilar, “El termo ‘secularización’ tiene dos significados. En primer lugar, se refiere a la acción o el proceso por el cual ámbitos humanos y objetos que pertenían al mundo de lo sagrado, divino o sobrenatural, se convierten en parte del *saeculum*, o sea, del mundo profano [...] En segundo lugar, por secularización también podemos entender el producto del proceso histórico de secularización total por el cual la cultura, la política y la sociedad se han ‘secularizado’: los ordenamientos políticos y sociales, los modos de pensar y de vivir, las ideas y costumbres son ajenos o contrarios a la religión.” Desse processo chamado secularização pode decorrer a secularidade e laicidade como “justa autonomía de las realidades terrenas y humanas [...] La laicidad conlleva la aconfesionalidad o neutralidad religiosa del Estado y el reconocimiento de que las realidades humanas tienen un valor, unas leyes y unos métodos propios que no dependen directamente de la religión” o secularismo e laicismo como “esforzó teórico y práctico por independizar absolutamente las realidades terrenas y humanas de Dios y de la ley moral cristiana (en cuanto conforme a la ley moral natural). Ese laicismo conlleva la exclusión de Dios de manera radical en todos los ámbitos humanos, personales y sociales, y de las leyes morales cristianas en el comportamiento personal y en los ordenamientos estatales”. (AGUILAR, Alfonso. *Naturaleza, historia y razones de la secularización. Ecclesia: revista de cultura católica*, p. 44-45).

<sup>662</sup> Corroborando essa questão, é possível apropriar-se, aqui, de uma reflexão sugerida por Mario Miranda. Segundo ele, “Diante de uma sociedade em processo crescente de secularização, com a ameaça da indiferença religiosa já dominante em alguns países europeus, faz-se mister enfatizar a *consciente opção da fé* em Jesus Cristo, sentido último da vida humana e patrimônio comum dos cristãos. Implicada nessa fé que nos leva ao amor fraterno está a luta pela justiça e o cuidado com os excluídos da sociedade, frente de

## b) Entre Prometeu e Narciso: da pluralidade ao subjetivismo

O risco, a ousadia e a ambição do sujeito moderno, simbolizado em Prometeu, comportam o sujeito narcísico, que se fecha em si mesmo em um movimento de indiferença e insensibilidade, subtraindo laços, vínculos e responsabilidades com algo ou alguém. Em sua busca por liberdade, assim como ocorrera com o personagem mitológico, o sujeito narcísico não é dado a disciplina e ordens, tampouco a proibições. Mergulhado em si, desconhece a alteridade e não se dispõe a solicitação alguma, pois é comprometido demais consigo mesmo. É a imagem do sujeito preso não somente em si mesmo, mas no imediato como desejo não discernido.<sup>663</sup>

O Narciso da hipermodernidade não se desfaz do espírito de Prometeu, mas o retém. Na mitologia, a morte de Narciso se dá quando, nas águas, vendo apenas a si mesmo, confunde-se com os deuses Baco e Apolo.<sup>664</sup> Na hipermodernidade onde se encontra com Prometeu, Narciso não é apenas seduzido pela ousadia dos ideais e utopias revolucionárias da maioria iluminista. É despertado para a indiferença em uma autorreferencialidade de quem se coloca acima de tudo de modo inalcançável, porém é frágil e inseguro. O que vale é o momento, o *carpe diem*. Vendo-se como ideal, de mais nada necessita senão possuir o que confusa e superficialmente assume como *self*.

Na mitologia, Narciso tem beleza, força e agilidade. É um caçador que se sente perseguido por Eco, que, desprezada por ele, vive solitária.<sup>665</sup> Em sua roupagem hipermoderna, é um caçador de si, que se sente caçado por situações e pessoas que reclamam comprometimento, o que o faz fugir de qualquer possibilidade de relação.

---

batalha comum como já se vem dando.” (MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 33).

<sup>663</sup> Essas características sintetizam o que, segundo Raissa Cavalcanti, são os traços de uma personalidade narcísica. Não é objetivo dessa pesquisa adentrar no mérito das questões psíquicas. Todavia, dado o teor da reflexão, sua contribuição é indispensável. Segundo a referida autora, são traços narcísicos: impulsividade e descontrole, dificuldade de introjeção, ausência de superego, exigência de que o outro se comporte segundo seus desejos, ênfase no fazer e não no ser, sentimento de vazio interior, sentimento de falta de sentido e significado, necessidade de controle, necessidade de autoafirmação à custa da invalidação do outro, negação da percepção dos limites, baixa resistência a frustrações e fúria narcísica, baixa autoestima e necessidade de reflexo positivo, oscilações entre idealizações positivas e negativas, invulnerabilidade, extrema ambição, dificuldades na discriminação simultânea dos aspectos negativos de um objeto, valorização do objeto que serve à satisfação narcísica, incapacidade de ter sentimentos de gratidão, dificuldade no estabelecimento de relações afetivas íntimas e profundas, exacerbação sexual. Cf. CAVALCANTI, Raissa. *O mito de Narciso: o herói da consciência*, p. 228-233.

<sup>664</sup> Cf. SCHULER, Donald. *Narciso errante*, p. 19-20.

<sup>665</sup> Cf. SCHULER, Donald. *Narciso errante*, p. 40-41. CAVALCANTI, Raissa. *O mito de Narciso: o herói da consciência*, p. 145-151.

Segundo Schuler, “Narciso recusa trocas, Eco representa o desejo frustrado de comunicação. Avalie-se a violência de Narciso. Violento não é só quem ataca [...] é também quem impede que outros se construam através de si”.<sup>666</sup> A fúria de Narciso é força de contenção e evitação.

Nesse espaço de autorreferencialidade, a fé também passa por transformações. Sugada pelos suspiros de Narciso, a prática religiosa tende à corrupção sob a tentação de uma fuga do mundo, ao legitimar o conforto e o consolo narcisista da sociedade de consumo, que tudo relativiza em nome de uma pseudo-experiência do sagrado. Tal prática é capaz de alienar e alienar-se, à sombra do sagrado (cf. *Mt* 23, 13-32; *Lc* 11, 39-48.52). Não é sem razão a denúncia de Jesus às autoridades religiosas: “Em verdade vos digo que os publicanos e as prostitutas vos precederão no Reino de Deus” (*Mt* 21, 31).<sup>667</sup>

Nesse espaço, a pergunta é se a questão do sentido da vida na fé ainda tem relevância. Em caso afirmativo, como defini-lo? Perante um desejo cego e impulsionado por necessidades artificiais ou secundárias, satisfazer as emoções com doses de euforia se mostra, por vezes, mais cativante e eficaz do que a busca expectante por um sentido que se revela passo a passo e não em saltos. A busca por uma autossatisfação momentânea se mostra mais atraente do que o reconhecimento de uma presença que propõe uma aliança, fazendo-se dom.<sup>668</sup>

A provisoriedade dos significados e dos momentos vividos incide diretamente nos laços humanos, que ficam enfraquecidos<sup>669</sup>, e sobrevém diretamente à fé cristã, que tem como ambiente de fomento a comunidade eclesial. Em tal situação, como captar a

<sup>666</sup> SCHULER, Donaldo. *Narciso errante*, p 43.

<sup>667</sup> Segundo Richard A. Horsley, “o dito é claramente uma afirmação retórica dirigida contra aquelas pessoas que pensam que já estariam fazendo a vontade de Deus, mas que na realidade não a fazem, de modo que até mesmo os transgressores mais notórios da torá as antecederão na entrada no Reino.” (HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina Romana*, p. 198).

<sup>668</sup> Segundo José Frazão, o diagnóstico que segue é o do “empobrecimento da interioridade, mobilizada pela gratificação imediata, tendencialmente narcisista, e a identificação da liberdade, mais com ‘o que se sente emotivamente’ do que com o ‘permanecer fiéis a uma lei ou a um mandamento, a uma obrigação que, em qualquer caso, pretende ser a tradução prática daquilo que se crê ser ou que é proposto como verdadeiro’”. (CORREIA, José Frazão. *A fé como forma vital e forma expressiva da existência humana*. In: CORREIA, José Frazão; Lourenço, João (Org.) et alii: *A fé da Igreja*, p. 40).

<sup>669</sup> A descrição de Walter Benjamin é ilustrativa, nesse caso: “A liberdade do diálogo está-se perdendo. Se antes, entre os seres humanos em diálogo, a consideração pelo parceiro era natural, ela é agora substituída pela pergunta sobre o preço de seus sapatos ou de seu guarda-chuva. Fatalmente impõe-se, em toda conversação em sociedades, o tema das condições de vida, do dinheiro. No caso, trata-se não tanto das preocupações e dos sofrimentos dos indivíduos, nos quais talvez pudessem ajudar um ao outro, quanto da consideração do todo. É como se se estivesse aprisionado em um teatro e se fosse obrigado a seguir a peça que está no palco, queira-se ou não, obrigado a fazer dela sempre de novo, queira-se ou não, objeto do pensamento e da fala.” (BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: rua de mão única*, p. 23).

presença do amor cristão? Como perceber a manifestação de sua glória na prática do *amai-vos como eu vos amei* (Cf. *Jo* 13,34)? As inquietações se avolumam e a opção fundamental da fé dá lugar à opção fundamental do ser humano por si mesmo, em um movimento de enclausuramento que o torna refém de si mesmo.

Assim, o impulso prometeico de autonomia e heroísmo, fundado nas capacidades racionais e no anseio por uma terra sem males, converte-se em um atordoante vinho narcísico, que embriaga o ser humano hipermoderno em autorreferencialidade insegura. Instaura um paradoxo de autonomia e dependência, heroísmo e fuga, razão e emoção, ideais e satisfação imediata e subjetiva. Neste cenário, a questão da fé apresentada como opção fundamental depara-se com um leque de possibilidades e corre o risco do relativismo, propondo-a como mais uma opção de não-totalidade ao lado das inúmeras ofertas hermenêuticas.

Perante essas inúmeras possibilidades narcísicas, cada um, como diz Miranda, “deve fazer uso de sua liberdade e optar pessoalmente pelo caminho a seguir. A responsabilidade da escolha recai sobre o indivíduo, podendo gerar medo e angústia”.<sup>670</sup> Tal combinação é ideal para fomentar o ceticismo e levar o pêndulo das escolhas a singrar dos fundamentalismos<sup>671</sup> à descrença, das convicções às sensações não discernidas que são tidas como certezas.<sup>672</sup> É um campo de hiperacessos povoado por peregrinos, que carregam a incerteza de escolhas que demandam opções e renúncias. Escolhas que causam vertigens pelo medo de ver tolhida a liberdade que tudo pode, tudo quer, tudo experimenta e nada vincula.

Nesse campo, um verdadeiro caleidoscópio das novidades, da produção, das emoções e, sobretudo, dos paradoxos, o homem e a mulher são desafiados a harmonizar as diversas dimensões da vida. Nesse caleidoscópio, o desenvolvimento econômico é o eixo central, sendo refrão de todo discurso que prega um bem-estar egocêntrico, onde

---

<sup>670</sup> MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 61-62.

<sup>671</sup> Geiko Müller-Fahrenholz, propõe a gênese do fundamentalismo como sendo o desespero dos impotentes em quadros antagônicos. Segundo ele, esse desespero pode se dar perante *o excesso de necessidade* em situações não somente de pobreza econômica, mas também cultural e política. Uma outra manifestação de desespero que pode levar ao fundamentalismo, segundo ele, é *excesso de complexidade*, fruto de situações que geram resultados intoleráveis em diferentes estruturas sociais, políticas e religiosas. Por fim, o fundamentalismo *apocalíptico*, que, diante das incertezas do futuro, gera desespero devido à sensação de impotência humana. Cf. MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *El Espíritu de Dios: transformar un mundo en crisis*, p. 102-109.

<sup>672</sup> Uma situação que, nas palavras de Walter Benjamin, indica um período no qual “a construção da vida, no momento, está muito mais no poder de fatos que de convicções. E aliás de fatos tais, como quase nunca e em parte nenhuma se tornaram fundamento de convicções. (BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: rua de mão única*, p. 11).

vale quem tem poder de compra e pode ostentar. Esse é um berço de competição desenfreada, com contornos de egoísmo, que deu espaço a uma sociedade cada vez mais frágil e ansiosa, em constante conflito quanto ao direcionamento de seus esforços.

Nesse conjunto de fatores, o bem comum perde espaço para o consumo individual e estético, alargando as distâncias sociais e inchando periferias geográficas e existenciais. São questões que apontam a necessidade de uma evangelização para o despertar de um ato de fé como opção fundamental. Situações que convidam a colocar-se no interior da Tradição cristã, questionando-se sobre a adesão de seus membros e o modo como tem sido apresentada e transmitida.<sup>673</sup>

### c) **Historicidade: a via do Verbo Eterno**

Por estar no interior da história, a vivência da fé está suscetível a todos os seus elementos culturais e espirituais em constante transformação.<sup>674</sup> Tais aspectos precisam ser considerados na compreensão da fé como opção fundamental, o que inclui sua transmissão, que passa do ambiente de *cultura cristã* para a necessidade de *enculturação*. Isso se configurando como um processo dialético entre a fé e a cultura, significando-a e ressignificando-se, como propõe a definição de inculturação de A. Roest Crollius:

realização da fé e da experiência cristã numa cultura, de tal modo que não só se expresse com elementos culturais próprios (tradução), mas também se torne uma força que anima, orienta e renova esta cultura (discernimento), contribuindo para a formação de uma nova comunidade, não só dentro de sua cultura, mas ainda como enriquecimento da Igreja universal (síntese).<sup>675</sup>

---

<sup>673</sup> Vinte anos após o término do Concílio Ecumênico Vaticano II, ao tratar das questões relativas ao secularismo e aos desafios que surgiram à evangelização no período pós-conciliar, o Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985 pergunta em seu texto final: “a difusão das seitas não nos põe, talvez, a pergunta se às vezes não deixamos de apresentar suficientemente o sagrado?” (*Relatio Finalis* II, A.1). Analisando a Igreja no Brasil, o teólogo Mário Miranda conclui: “Também a grande maioria dos católicos sente o impacto dessa situação, agravada por uma evangelização insuficiente que os torna presa fácil de outras crenças ou mesmo da indiferença religiosa, como também por certa dificuldade com a Igreja, vista mais como instituição doutrinária e ética, na qual não são reconhecidos como pessoas e acolhidos com afeto. Essa situação se originou numa Igreja de cristandade e na carência crônica de clero em nosso país.” (MIRANDA, Mário de França. *A igreja numa sociedade fragmentada*, p. 62).

<sup>674</sup> Cf. FORTE, Bruno. *Para onde vai o cristianismo?*, p. 67. Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Os carismas da Igreja no terceiro milênio: discernimento, desafios e práxis*, p. 224.

<sup>675</sup> CROLLIUS, Roest, 1997 *apud* MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 38.



Tal ensaio dialogal, diga-se, não pode ser dado como concluído, dada a dinâmica da história, que demanda relação constante para acompanhar suas diferentes expressões (cf. GS 54).<sup>676</sup> Em uma expressão: se o método não levar em consideração o interlocutor como parte de seu conteúdo, ele não será eficiente.<sup>677</sup>

Aqui é indispensável retomar a novidade do cristianismo em sua dimensão intra-histórica, que o difere de outras religiões.<sup>678</sup> Enquanto outras concepções religiosas buscam o afastamento do mundo, o cristianismo é marcado, em sua raiz, pelo movimento contrário: é o mergulho de Deus na história humana. Assim, com a encarnação do Verbo (cf. Jo 1,14), Deus mesmo abre caminho no interior da história tornando-se caminho do humano ao humano, isto é, ponte. Nele, o ser humano se encontra consigo no encontro com seu semelhante.

Se o caminho da fé cristã é o ser humano, seu acesso é a humanidade de Jesus Cristo<sup>679</sup>, em quem o ser humano foi redimido e em quem os muros da separação caem (cf. Ef 2,14, Gl 3,28). Para tal, o ser humano deve ser conhecido em suas possibilidades, limites e desafios. É ao ser humano histórico que se dirige o testemunho da fé, é ele quem é chamado a encontrar em Cristo as razões da sua esperança, santificando-o em seu coração, isto é, em suas decisões. A história não permite reducionismos. Nela, é preciso descobrir o ser humano não somente como parte da história, mas como sua expressão. Isso significa captar nele a manifestação da vida em constante tensão entre o passado e o futuro, entre o já dado e o ainda esperado.<sup>680</sup>

A história não se reduz ao progresso linear nem a um retorno ao infinito, mas lança a um horizonte de liberdade, lugar das possibilidades.<sup>681</sup> Nesse processo dinâmico

---

<sup>676</sup> No contexto pós-conciliar os esforços continuam, como asseguram os documentos *Evangelii Nuntiandi* (1975), *Catechesi Tradendae* (2001), *Sínodo de 1985*; O documento *Fé e Inculturação*, da Comissão Teológica Internacional (1988); *Redemptoris Missio* (1990); As exortações sinodais: *Ecclesia in Africa* (1995), *Ecclesia in America* (1999), *Ecclesia in Asia* (1999), *Fides et Ratio* (1998), *Novo millennio Inneunte* (2001) *Evangelii Gaudium* (2013). Na América Latina: *Medellín* (1968), *Puebla* (1979), *Santo Domingo* (1992), *Aparecida* (2007).

<sup>677</sup> Cf. MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 10. KASPER, Walter. *Fede e storia*, p. 10. DELUMEAU, Jean. *À espera da aurora: um cristianismo para o amanhã*, p. 45. GONZÁLES FAUS, José Ignacio. *Desafio da pós-modernidade*, p.52-66.

<sup>678</sup> Cf. DELUMEAU, Jean. *À espera da aurora: um cristianismo para o amanhã*, p. 188.

<sup>679</sup> O caminho da Igreja é o ser humano, não por uma opção ideológica, mas por adesão a Jesus Cristo: “Jesus Cristo é o caminho principal da Igreja. Ele mesmo é o nosso caminho para a ‘casa do Pai’ (cf. Jo 14,1ss) e é também o caminho para cada homem.” (*Redemptor Hominis* 13).

<sup>680</sup> “É um processo costante dell’opposizione e dell’integrazione tra uomo ed uomo, tra uomo e società, tra uomo e mondo, tra passato, presente e futuro”. (KASPER, Walter. *Fede e storia*, p. 11).

<sup>681</sup> “A história não é apenas o nexo funcional entre os fatos tangíveis e as motivações de seus atores. Sem a referência constitutiva à liberdade do ser humano não se pode definir em geral a história como um acontecimento razoável. A história nunca é o pressuposto ou o marco exterior, mas o produto das liberdades

e mutante da própria história, aderir a uma verdade anunciada e torná-la fundamento da existência é um grande desafio para o homem e para a mulher enquanto sujeitos em devir. É a este protagonista que se deve convidar à plausibilidade de uma antropologia que o considere em perspectiva meta-histórica.<sup>682</sup>

Tal consideração dispõe o ser humano para escutar o testemunho da Sagrada Escritura na perspectiva do Deus revelado em Jesus Cristo: Amor.<sup>683</sup> Um amor que aponta para a alteridade, sugerindo que Deus mesmo tenha se colocado diante-com-para-como-no ser humano. Esse cenário não permite aos cristãos se autocompreenderem como um grupo isolado com pretensões gnósticas, mas deve levar ao entendimento de que eles são também membros do *saeculum*. Não são apenas chamados a dar a razão da esperança, mas, antes disso, a santificar Cristo em seus corações (cf. *1Pd* 3,15). E isso deve ser feito elegendo-o como centro irradiador das escolhas e das decisões pessoais, ou seja, encontrando n'Ele o fundamento da vida para o desenvolvimento de um projeto de vida.

Por isso se insiste que as razões da esperança em um coração santificado por Cristo estão na ordem do testemunho, isto é, da entrega de si por uma causa maior<sup>684</sup>, que só é possível quando se faz uma opção fundamental que comunica sentido pessoal à vida

---

que se encontram e se objetivam em seus atos.” (MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática Católica: Teoria e prática da teologia*, p. 50). “Para o ser humano a vida não é simples biologia, simples ecologia, ou mesmo, simplesmente natural. Cada um de nós tem a absoluta necessidade de significar e simbolizar a existência. Podemos, sem receio, afirmar que para o ser humano não basta viver, uma vez que a sua vida para ser verdadeiramente assumida tem que ser significada e simbolizada. Surge aqui a necessidade absoluta da procura do sentido e da consciência dessa procura do sentido [...] É a necessidade absoluta de entender e de se entender, de recriar a existência e o mundo que o rodeia e de recriar-se. É neste contexto que se deve situar toda a reflexão sobre a dimensão cultural do ser humano. Com efeito, tudo o que é especificamente humano constitui a cultura, ou seja, amplia interpretação, significação, simbolização”. (AMBROSIO, Juan. A ‘marca da ressurreição de Jesus na História da Humanidade. *Didaskaia*, p. 270-271). Esse tema também pode ser localizado em textos conciliares como: *GS* 61,92; *SC* 122; *AG* 9,15,16; *AA* 7,29; *OE* 5,6; *UR* 9,12; *OT* 13.

<sup>682</sup> Cf. ALFARO, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 113. MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 125-128.

<sup>683</sup> “Comprendere Dio come amore e fedeltà, che comunica e dona se stesso in libertà, permette di pensare la sua indisponibile trascendenza in modo tale che egli possa anche essere completamente immanente, possa entrare completamente nella storia, per diventare appieno fratello nostro, senza perdere con questo qualcosa della sua dinività [...] ciò significa che Dio è in se stesso movimento, comunicazione di sé, amore.” KASPER, Walter, *Fede e storia*, p. 14. Também Juan Alfaro, sobre essa questão diz: “La revelación se identifica con el acto supremo de amor, por el que Dios nos ha dado su Hijo, Cristo, y se nos ha dado en Cristo: un acto de amor cumplido y manifestado en ‘hechos y palabras’, es decir, en las intervenciones salvíficas de Dios en la historia, que culminan en la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios como anticipación y promesa de la salvación futura. Cristo es el mediador y la plenitud de toda la economía de la revelación y salvación, palabra definitiva y sacramento fundamental de Dios”. (ALFARO, Juan, *Cristología y Antropología*, p. 369).

<sup>684</sup> “El cristiano no dispone de ninguna seguridad humana, ni siquiera de la certeza refleja de la autenticidad de su respuesta personal a la gracia de Dios: su confianza no tiene otro fundamento que la gracia de Dios cumplida y revelada en Cristo”. (ALFARO, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología*, p. 117).

humana. Para uma Teologia da Fé que pretenda desenvolver a opção fundamental como participação no mistério da encarnação e da redenção, é necessário considerar o tempo como espaço histórico, uma contração do infinito, que permite à criatura um encontro real com o Criador que lhe dá vida.<sup>685</sup>

Contemplar o tempo como um movimento de contração do eterno-infinito para que um outro temporal e finito possa vir-a-ser, faz do tempo o *lugar* das escolhas e decisões a favor ou contra a Este que chama à vida.<sup>686</sup> Trata-se de um ato de fé como opção fundamental, que dá acesso a uma liberdade participada, uma opção por uma vida na graça e pela graça naquele em quem “vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28).

Falar em liberdade participada pode parecer paradoxal. Todavia, quando se pressupõe que a liberdade humana no processo evolutivo é doada, abre-se um outro horizonte e se acessa um outro nível de reflexão. Como espírito finito, o ser humano recebe a liberdade como possibilidade de ser.<sup>687</sup> Se até o surgimento do ser humano a liberdade estava atrelada às leis da natureza de forma mecânica e suficiente, com o seu aparecer esse movimento mecanicista é enriquecido com a consciência humana, que se manifesta na criatividade e na iniciativa humana<sup>688</sup>, bem como na negação e na arbitrariedade.

A liberdade também é participação, porque não é fruto de um querer criatural, mas de um processo evolutivo em que ela é doada. Esse movimento dá responsabilidade e autonomia ao conceito de liberdade, porque carrega a possibilidade, a criatividade e a iniciativa. Não é um acaso, mas uma escolha. Nesse sentido, o ser humano é expressão concreta da liberdade evolutiva do universo que em Jesus Cristo tem seu ápice. Nele, a liberdade é palpável. O ser humano, desse modo, mostra-se como a inclinação da criação

---

<sup>685</sup> Segundo Adolphe Gesché, “Paradoxalmente, é a eternidade (aparentemente aistórica, fora do tempo) que torna o tempo histórico, torna a historicidade do tempo verdadeira temporalidade do ser humano, ser voltado para o futuro e construindo uma história, ser da liberdade, e não filho da necessidade ou do perpétuo recomeço.” (GESCHÉ, Adolphé. *A destinação*, p. 94).

<sup>686</sup> “Más bien, el tiempo, o es tiempo real, en que el hombre encuentra a Dios y recibe de Él su voluntad, o bien es tiempo irreal, perdido y caduco, tiempo como contradicción de la finitud consigo misma, como promesa que no se cumple, como ámbito que no es llena con nada, como transcurso que no fluye hacia nada. Es el tiempo del pecado y de los pecadores, el tiempo en que no se puede encontrar a Dios, porque el hombre huye de su encuentro; el tiempo que se convierte para el hombre en penalidad”. (BALTHASAR, Hans Urs von. *Teología de la historia*, p. 49).

<sup>687</sup> “Toda criação é para ele [Deus] uma comunicação de seu próprio ser, ou seja, ele não pode criar senão liberdade.” (LAVELLE, Louis. *Presença total e outros ensaios reunidos*, p. 24). Cf. ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, p. 203-219.

<sup>688</sup> Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*, p. 192.

à iniciativa e à liberdade criativa.<sup>689</sup> Com isso, pode-se dizer que a liberdade é o princípio da realização humana, isto é, de sua plenitude. Nesse ponto, seu aspecto de liberdade doada se compreende como dom de Deus, plenitude absoluta.<sup>690</sup>

Em perspectiva escatológica, a liberdade expressa seu movimento para a realização humana, para a finalidade da vida, seu sentido e sua orientação fundamental. Na liberdade não está somente a dinâmica da vida, mas o critério autêntico de um projeto de vida. Seu fluxo tende para a plenitude em Deus.<sup>691</sup> É em seu horizonte que se estabelece o diálogo divino-humano para a salvação humana, compreendida nos termos de plenitude realizada, que molda a vida em sua totalidade e gera, conseqüentemente, a unidade dessa mesma vida. No interior desse diálogo comunitário se compreende o ato de fé como opção fundamental. Como dom, resposta a um convite à comunhão com Deus.

Em tempos onde bailam as bandeiras da autonomia e da responsabilidade histórica, a fé cristã pode ser apresentada como lugar de diálogo construtivo com a história humana em sua liberdade. Nisso, a capacidade do cristianismo em se adaptar ao longo dos tempos o torna uma religião apta a interagir também em tempos de secularismo.<sup>692</sup> Não é repetindo fórmulas, mas lendo os sinais dos tempos que o cristianismo, cuja fé se

---

<sup>689</sup> Cf. ALFARO, Juan. *De la cuestión de Dios a la cuestión del hombre*, p. 205-208.

<sup>690</sup> “Em termos estritamente escatológicos, a liberdade é feita para o ‘céu’, para a comunhão com Deus e com os irmãos. A frustração da liberdade é a não-aceitação pela própria liberdade dessa sua orientação profunda num real processo de ‘infernalização’ até sua consumação na morte. Mas tal processo só pode ser realizado pela própria liberdade. E, quanto mais ela tem possibilidade de assumir ou negar sua orientação profunda para a comunhão, mais ela se plenifica ou frustra”. (LIBÂNIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*: tratado da fé, p. 195).

<sup>691</sup> Plenitude como realização da palavra que diz: “Bem-aventurados os puros de coração porque verão a Deus” (Mt 5,8). Aqui, compreendida como propõe Tomás de Aquino: “Chama-se bem-aventurança a aquisição do perfeito bem. Por isso, quem seja capaz do sumo bem pode chegar à bem-aventurança. Vê-se que o homem é capaz do sumo bem, porque o seu intelecto pode apreender o bem perfeito e universal, e a sua vontade desejá-lo. Por isso, o homem pode conseguir a bem-aventurança. – Vê-se isso, ainda, porque o homem é capaz da visão da essência divina [...] e nesta visão, dissemos, consiste a bem-aventurança perfeita do homem” (ST. I-II, q.5, a.1, rep.)

<sup>692</sup> “El secularismo, en efecto, penetra todas las áreas de la sociedad. En la política nos enfrentamientos ante una legislación que obstaculiza la libertad religiosa, la objeción de conciencia, la educación cristiana, las obras de caridad, la promoción de la vida y de la familia tradicional. En el ambiente académico y cultural se promueven militantemente el racionalismo y el cientismo, el ateísmo filosófico, la antropología evolucionista, el egocentrismo, la psicología materialista, la bioética relativista. La mayor parte de los medios de comunicación social silencia, ridiculiza o tergiversa el fenómeno religioso. En el ámbito de las costumbres sociales prevalece el ateísmo práctico con el individualismo exasperado, la indiferencia religiosa, el sexo ‘libre’, el aborto y la eutanasia, la eugenesia embriológica, la secularización de la liturgia y de las fiestas religiosas como Natividad e Pascua.” (AGUILAR, Alfonso. *Naturaleza, historia y razones de la secularización*. *Ecclesia: revista de cultura católica*, p. 43).

propõe de modo total ao ser humano, poderá recriar-se e oferecer perspectivas, possibilidades e horizontes.<sup>693</sup>

### 3.2.2 A Teologia da Fé na dinâmica do tempo

A opção por uma leitura hipermoderna da realidade traz consigo o desafio para a fé cristã enquanto anúncio e adesão. Nessa leitura, ter presente a dimensão histórica do ato de fé é imprescindível. Sua dinâmica se dá com o advento de Deus na história humana, que pela Revelação estabelece a dinâmica da fé no interior da cultura de um modo novo (cf. *GS* 58). Ele mesmo oferece os critérios da inculturação da fé enquanto resposta à autocomunicação de Deus (cf. *AG* 10). É nesse território que a fé, emergindo do encontro do ser humano em sua intimidade com Aquele que o antecede, pode ser descoberta como uma realidade que não lhe é estranha ou distante.

É, portanto, no interior da cultura que a fé precisa ser redescoberta como um dom que, em Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, foi vivida de modo exemplar em sua resposta ao desígnio do Pai. Partindo de Jesus Cristo, a fé só pode ser expressão de uma opção fundamental quando comunica sentido ao ser humano, despertando-o para um projeto e um estilo de vida entendidos como dom de Deus a seu povo. Enquanto dom, a fé é oferecida a todo homem e mulher, compondo o fundamento último e total de sua existência.

#### a) A Teologia da Fé: reflexão sobre um ato humano e fundamental

À luz da perspectiva hipermoderna na qual se buscou fazer presentes os desafios<sup>694</sup> à fé, constata-se a necessidade de renovação da prática da fé, fundada em seu conteúdo fundamental, isto é, a Revelação que no mistério pascal atingiu seu cume. Para isso, a compreensão da fé não pode se reduzir à transmissão de conteúdos categorizados

---

<sup>693</sup> Como sublinha Jean Delumeau, “o que caracterizou o cristianismo na história em relação às outras religiões foi sua prodigiosa faculdade de adaptação e sua extraordinária capacidade de inovação. Ora, o que é importante é precisamente, em uma civilização em rápida mutação, promover a liberdade de imaginar.” (DELUMEAU, Jean. *À espera da aurora: um cristianismo para o amanhã*, p. 201).

<sup>694</sup> Cf. KASPER, Walter. *Introdução à fé*, p. 149-152. MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 25-26. FORTE, Bruno. *Para onde vai o cristianismo?*, p. 71-78.

e encerrados em si mesmos de forma abstrata e distante da realidade. Precisa, antes, comunicar de forma explícita o sentido que carrega pelo testemunho.

Destarte, essa vivência testemunhal deve ir ao encontro das necessidades do tempo presente (cf. *Redemptor Hominis* 13), onde se localiza. Aqui, precisa ser ouvida a pergunta feita por Jesus ao concluir a parábola da viúva que importuna o juiz iníquo até ser atendida (cf. *Lc* 18,1-8): “Mas quando o Filho do Homem voltar, encontrará a fé sobre a terra?” (*Lc* 18, 8).

Essa interrogação de Jesus encontra eco de resposta na oração pós-comunhão proferida no primeiro domingo do advento: “Aproveite-nos, ó Deus, a participação nos vossos mistérios. Fazei que eles nos ajudem a amar desde agora o que é do céu e, caminhando entre as coisas que passam, abraçar as que não passam”.<sup>695</sup> Nessa oração, seguindo o adágio latino *lex orandi, lex credendi* (cf. *Dezinger-Hünemann* 246, *CEC* 1124-1126), a comunidade cristã reconhece que o sentido da vida à luz da fé é um peregrinar (esperança), e professa que é sustentada em sua existência pela participação nos mistérios de Deus, os quais despertam uma resposta de amor ao Amor.<sup>696</sup>

Assim, a fé cristã como opção fundamental mostra-se como alternativa para romper com a autossuficiência prometeica e narcísica na busca do verdadeiro sentido da vida (cf. *Ef* 2,10; 3,20; *Fl* 2,13; *Dezinger-Hünemann* 1541,1572). E isso se torna possível uma vez que o horizonte da fé não se limita às contingências, mas manifesta sua perspectiva escatológica. Tem-se aqui o cenário onde se desenvolve a saga cristã, como rezou Agostinho em sua confissão:

Tu o incitas [o ser humano] para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti [...] Louvarão o Senhor aqueles que o procuram. Quem procura o encontra, e, tendo-o encontrado, o louvará. Que eu te busque, Senhor, invocando-te; e que eu te invoque, crendo em ti: tu nos foste anunciado. Invoca-te, Senhor, a minha fé, que me deste, que me inspiraste pela humanidade de teu filho, pelo ministério de teu pregador.<sup>697</sup>

<sup>695</sup> MISSAL ROMANO. *Tempo do Advento*: Primeiro domingo do advento, p. 129.

<sup>696</sup> “Na verdade, é justo e necessário, é nosso dever e salvação dar-vos graças, sempre e em todo lugar, Senhor, Pai Santo, Deus eterno e todo-poderoso. Na assembleia dos santos, vós sois glorificado e, coroando seus méritos, exaltais vossos próprios dons. Nos vossos santos e santas oferecis um exemplo para a nossa vida, a comunhão que nos une, a intercessão que nos ajuda. Assistidos por tão grandes testemunhas, possamos correr, com perseverança, no certame que nos é proposto e receber com eles a coroa imperecível, por Cristo, Senhor nosso. Enquanto esperamos a glória eterna, com os anjos e com todos os santos, nós vos aclamamos, cantando (dizendo) a uma só voz.” (MISSAL ROMANO. *Prefácio dos Santos I*: a glória dos santos, p. 451).

<sup>697</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões* I, 1,1, p. 19-20. João da Cruz também escreve sobre essa saga, com contornos de romance e drama, como uma peregrinação marcada por espera e encontro, desolação e

A fé, um convite ao vir-a-ser dos homens e mulheres à plenitude, é dom de peregrinação. Como resposta de adesão ao amor eterno, compõe a experiência humana de insatisfação e inquietação com sua luz esponsal. É uma aventura que, inaugurada na Revelação do amor eterno, converte-se em um drama cotejado pelas insatisfações, procuras, angústias e esperanças do tempo presente. Uma nostalgia que emerge em um misto de presença e ausência, de êxodo e advento, de já e ainda não. Em uma palavra: tensão. Imbuída dessa Graça, a Igreja, comunidade confessante no Espírito Santo, entoa “Marana tha” – vem, Senhor! – (cf. 1Cor 16,22; Ap 22, 17.20).

Nesse horizonte, o Espírito Santo é quem prepara, na história, as núpcias do Cordeiro redivivo. É ele quem, com seus dons, move a Igreja, noiva do Cordeiro, para que teça suas vestes nupciais enquanto o aguarda.<sup>698</sup> Conduzido por este divino anfitrião, o ser humano é levado à plenitude da vida, à consumação da história. Na sua graça como auxílio oportuno (cf. *Hb* 14,16), o ser humano torna-se capaz de romper com sua autossuficiência, vislumbrando um horizonte novo e total.

Assim, a pergunta de Jesus, citada anteriormente (cf. *Lc* 18, 8), assume também uma conotação de desafio: sendo um dom, como manter-se na fé? E para isso é necessário redescobrir sua finalidade. Um desafio inevitável, que pergunta se há razões para crer quando se vive cada vez mais entregue à técnica e ao imediatismo.<sup>699</sup> Pergunta se haverá razões para crer quando a esperança cede lugar ao ceticismo radical, que tudo relativiza como se fosse um desfecho absoluto. Nesse contexto, ter presente a intenção do Papa João XXIII ao convocar o Concílio é fundamental para que o lamento dos hebreus no exílio da

---

consolação, dor e alegria. Assim escreve: “Mas ¿cómo perseveras, oh vida, no viviendo donde vives, y haciendo, porque mueras, las flechas que recibes, de lo que del Amado en ti concibes? ¿Por qué, pues has llagado aqueste corazón, no le sanaste? Y pues me le has robado, ¿por qué así le dejaste, y no tomas el robo que robaste?” (CRUZ, Juan de la. *Escritos Breves: poesias*. In: CRUZ, Juan de la. *Obras completas*, p. 85).<sup>698</sup> “Ouvi depois como que o rumor de uma grande multidão, semelhante ao fragor de águas torrenciais e ao ribombar de fortes trovões, aclamando: ‘Aleluia! Porque o Senhor, o Deus Todo-poderoso passou a reinar! Alegremo-nos e exultemos, demos glória a Deus, porque estão para realizar-se as núpcias do Cordeiro, e sua esposa já está pronta: concederam-lhe vestir-se com linho puro, resplandecente’ – pois o linho representa a conduta justa dos santos. A seguir, disse-me: ‘Escreve: felizes aqueles que foram convidados para o banquete das núpcias do Cordeiro’. E acrescentou: ‘Estas são as verdadeiras palavras de Deus’”. (*Ap* 19, 6-9).

<sup>699</sup> Segundo Juan Ambrosio, a perda da dimensão do tempo compromete a percepção e o acolhimento do sentido da vida. Afirma: “Nos nossos dias parece que o tempo todo se resume ao presente. O que vemos é muita gente a viver simplesmente o momento presente, sem ter em conta o passado (tradição) e não se abrindo ao futuro [...] Mas a verdade é que para viver a vida o ser humano necessita de tempo, e de um tempo total. Ou seja: precisa do presente onde em cada momento concretiza a sua experiência vital. Precisa do passado em cuja tradição vital ele se enraíza e a partir da qual ele aprende a interpretar, significar e simbolizar [...] Precisa do futuro, para o qual ele se abre e sobre o qual pode projectar a sua existência, interpretada, significada e simbolizada.” (AMBROSIO, Juan. A ‘marca’ da ressurreição de Jesus na História da Humanidade. *Didaskaia*, p.271-272).

Babilônia (“como poderíamos cantar um canto de Iahweh numa terra estrangeira?” (*Sl* 137,4)) dê lugar à exortação de Pedro:

santificai a Cristo, o Senhor, em vossos corações, estando sempre prontos a dar razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede; fazei-o, porém, com mansidão e respeito, conservando a vossa boa consciência, para que, se em alguma coisa sois difamados, sejam confundidos aqueles que ultrajam o vosso bom comportamento em Cristo. (*IPd* 3,15-16)

Esse texto oferece um modo concreto de compreender a vivência testemunhal da fé como opção fundamental. Ele mostra que a razão da esperança cristã (o seu sentido) não é comunicada de modo abstrato ou fruto de especulação intelectual, mas resulta de uma decisão obediencial: santificar a Cristo no coração. Decisão que forja, segundo o texto, um modo concreto de viver. Em outras palavras, a finalidade da fé é comunicada concretamente como fruto de uma vivência espiritual, ou seja, como testemunho de um encontro.<sup>700</sup> A opção fundamental, portanto, não é somente uma questão de vivência privada, mas inclui sua transmissão (cf. *Evangelii Nuntiandi* 24).

Considerando que o ato de fé como opção fundamental é contextual, concreto e plural, é preciso compreender sua dinâmica, pois nele está o umbral do existencial crístico de uma porta que começa ser atravessada no batismo e se conclui na passagem da morte para a vida eterna (cf. *Porta Fidei* 1). A largura desse umbral dependerá da dilatação do coração que é santificado em Cristo (cf. *Porta Fidei* 33). Sendo ele mesmo a porta das ovelhas (cf. *Jo* 10, 7), a dilatação do coração a torna estreita não por impor barreiras, mas por ajustar o orante à própria porta, cuja profundidade, largura e altura são as dimensões do amor manifestado em Jesus Cristo (cf. *Ef* 3,14-19; 4,13-16; 5,1-2; *Col* 1,23; 2,6-10; 3,4.10-11). Em suma, o mistério da encarnação e da redenção, que transfigura o ser humano, torna-se o critério irrenunciável de discernimento da história.<sup>701</sup>

<sup>700</sup> A fé é decidir estar com o Senhor, para viver com Ele. E este ‘estar com Ele’ introduz na compreensão das razões pelas quais se acredita. (cf. *Porta Fidei* 10). Esse encontro é o conteúdo do testemunho, diz o cardeal Suhard, citado por Radcliffe. Segundo o cardeal, “ser testemunha não consiste em fazer propaganda, nem mesmo em incitar as pessoas, mas em ser um mistério vivo. Significa viver de tal maneira que sua vida não teria nenhum sentido se Deus não existisse.” (SUHARD apud RADCLIFFE, Timothy. *Será que o cristianismo faz diferença? Concilium: revista internacional de teologia*, p. 19).

<sup>701</sup> “Somente no evento pleno e insuperável da auto-objetivação histórica da autocomunicação de Deus ao mundo em Jesus Cristo, é que temos evento [*sic.*] que, por ser escatológico, está em princípio subtraído pura e simplesmente a eventuais depravações históricas e a uma explicação perversa na ulterior história da revelação categorial e da deformação da religião [...] Em Jesus Cristo crucificado e ressuscitado temos um critério para discernir, na história religiosa concreta, entre o que é mal-entendido humano da experiência transcendental de Deus e o que é legítima explicação dela. Somente partindo de Jesus, é possível realizar



Por essa razão, o ato de fé como uma opção fundamental se concretiza enquanto projeto e estilo de vida. Vivê-la corrobora o despertar para um sentido de totalidade em Jesus Cristo. Nessa dinâmica, a consideração pelas expressões culturais<sup>702</sup> com sua linguagem simbólica e narrativa são veículos indispensáveis para a tarefa evangelizadora, uma vez que a fé vem pelo ouvido (cf. *Rm* 10,17). É no diálogo sempre mais próximo com as diferentes áreas do conhecimento e com a contribuição ao desenvolvimento do ser humano que o anúncio da fé precisa ser apresentado como acesso à fonte de sentido para a vida.<sup>703</sup>

### **b) A opção fundamental como participação na fé de Jesus Cristo**

No Filho unigênito a opção fundamental da fé se torna visível e se concretiza exemplarmente em um projeto de vida cuja expressão está em fazer a vontade do Pai em uma liberdade realizada na obediência. No Filho, a fé como obediência ao Deus que revela se define como dependência do Pai, de quem tudo recebe em liberdade. Em Jesus Cristo, o hoje de Deus se manifesta na docilidade do Filho ao querer do Pai no cotidiano da vida.<sup>704</sup> Partindo desse entendimento, sustenta-se que a opção fundamental da fé, por ser adesão a Jesus Cristo no Espírito Santo à vontade do Pai, é opção pela fé de Jesus.<sup>705</sup>

Para compreender essa dinâmica da fé, um caminho que se mostra adequado é a cristologia fundada em Calcedônia e Constantinopla II e III.<sup>706</sup> Partindo de suas formulações dogmáticas, conclui-se que, ao afirmar a verdadeira humanidade de Jesus

---

em última análise semelhante discernimento dos espíritos”. (RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*, p. 193). Cf. MARTINS, Nuno Brás. A presença de Deus no tempo do homem. *Didaskalia*, p. 258.

<sup>702</sup> A cultura, em suas diversas expressões, “desenvolve as qualidades corpóreas e espirituais do ser humano, subjugando a natureza, constrói a vida social, expressa conquistas históricas. A cultura manifesta como um grupo humano se entende, se organiza, se desenvolve em determinado contexto social (GS 53).” (MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 25).

<sup>703</sup> “É a cultura que humaniza o ser humano, iluminando-o e guiando-o em sua existência, oferecendo-lhe padrões de comportamento e de práticas, transmitindo-lhe as riquezas das gerações passadas e abrindo-lhe expectativas para o futuro. Tudo isso acaba por provocar a reflexão teológica, já que a identidade cristã se constitui pelo seguimento de Cristo, por uma práxis iluminada pela fé, enfim pela vida vivida à luz do Evangelho. Fé e cultura aparecem assim estreitamente relacionadas”. (MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 16).

<sup>704</sup> Cf. DONGHI, Antonio. *Eu sou glorificado neles: a oração sacerdotal de Jesus na oração eucarística*, p. 17.

<sup>705</sup> Segundo o CEC, “Tudo o que Cristo viveu, Ele próprio faz com que o possamos *viver n'Ele* e *Ele viver-lo em nós*. ‘Pela sua Encarnação, o Filho de Deus uniu-Se, de certo modo, a cada homem’ (GS 22). Nós somos chamados a ser um só com Ele; Ele faz-nos comungar, enquanto membros do seu corpo, em tudo o que Ele próprio viveu na sua carne por nós, e como nosso modelo.” (CEC 521).

<sup>706</sup> Cf. EUFRÁSIO, Thiago De Moliner. *Calcedônia e Constantinopla II e III: os dogmas cristológicos na Gaudium et Spes 22 e a Imago Dei*, p. 47-48.

Cristo, salvaguarda-se sua liberdade e, nela, um ato de fé arquetípico como opção fundamental. Nessa liberdade, sua obediência o levou a uma abertura e uma disposição à vontade do Pai (cf. *Jo* 4,34; 5,30; 6,38; 8,29; 14,31; 15,10 *Hb* 10,5-10), o que lhe permitiu, por escolha, ser fiel mesmo diante das tentações e possibilidades de pecado.

Ao fazer do querer do Pai sua opção fundamental, o Filho do Homem colocava-se constantemente na perspectiva daquele que o enviou, encontrando, ali, o sentido de sua vida (cf. *Jo* 6,38-40;12,27; *Hb* 10,9).<sup>707</sup> É ilustrativo observar o arco que se estabelece entre as tentações do deserto (cf. *Mt* 4,1-11; *Mc* 1,12-13; *Lc* 4,1-13) e as provocações recebidas na cruz (cf. *Mt* 27,42-43; *Mc* 15,30; *Lc* 23, 39-40): ele mostra que o discernimento de Jesus Cristo foi constante para que o querer do Pai se realizasse (cf. *Mt* 16, 21-23; *Mc* 8,31-33; *Lc* 22,31-32; *Jo* 4,34;5,30ss).

Assim, a vivência histórica na fé como opção fundamental não é apenas um executar planos e tarefas pré-estabelecidas como manifestação meramente externa e operacional da *obediência da fé*, mas se traduz como coerência de vida (cf. *Tg* 2). Uma coerência que tem como critério de discernimento a relação de Jesus com o Pai. Nessa relação, mais do que buscar ser atendido pelo Pai, Jesus discernia se sua decisão manifestaria a *hora*<sup>708</sup> do Pai.<sup>709</sup> Destarte, a opção fundamental a partir de Jesus Cristo é uma dinâmica de vida fundada sob a marca da relacionalidade com o Pai<sup>710</sup>, que o entrega aos seus irmãos e irmãs. Em Jesus, o ser humano se compreende livre quando disposto a fazer a vontade do Pai como sentido de sua vida.

Na adesão a Jesus Cristo, o Filho é reconhecido como Caminho (cf. *Jo* 14,6), isto é, como *lugar* existencial (cf. *At* 9,2; 18,25-26; 19,9.23) onde se vive a dinâmica do discipulado, dispondo-se ao Pai no Espírito Santo. Portanto, o sentido fundante que

<sup>707</sup> “A obediência ao Pai constitui, assim, a forma da existência de Jesus: tudo ele recebe constante e ininterruptamente do Pai. É esta forma que o caracteriza desde toda a eternidade como ‘Filho’ (imagem, palavra e resposta) e é esta realidade que encontramos expressa em todos os momentos da vida de Jesus de Nazaré, constituindo o segredo da sua identidade, – por isso também toda a sua existência é oração.” (MARTINS, Nuno Brás. A presença de Deus no tempo do homem. *Didaskalia*. 262-263). Cf. FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré: história de Deus, Deus da história – ensaio de uma cristologia como história*, p. 246.

<sup>708</sup> Assume-se aqui a mesma compreensão de Antonio Donghi: “A hora é mais que uma série de acontecimentos, é a expressão do diálogo eternidade-história, no qual cada batizado tem como único critério de vida o mistério do Pai, escondido há séculos nele e manifestado na pessoa de Cristo”. (DONGHI, Antonio. *Eu sou glorificado neles: a oração sacerdotal de Jesus na oração eucarística*, p. 29).

<sup>709</sup> Cf. DONGHI, Antonio. *Eu sou glorificado neles: a oração sacerdotal de Jesus na oração eucarística*, p. 38-40. FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré: história de Deus e Deus da história – ensaio de uma cristologia como história*, p. 249. AMBROSIO, Juan. A ‘marca’ da ressurreição de Jesus na História da Humanidade. *Didaskaia*, p. 278.

<sup>710</sup> Cf. MÜLLER Gerhard Ludwig. *Dogmática Católica: Teoria e prática da teologia*, p. 50.

emerge da fé e de onde se plasma um projeto de vida insere o crente na vida do Filho de Deus.<sup>711</sup> Não se trata, então, de repetir ou substituir a Jesus Cristo no que diz respeito à continuidade de seu projeto. Mas trata-se, deveras, de participar da única e irrepitível missão de Cristo, oferecendo-se, como diz Paulo, para que se complete “o que falta às tribulações de Cristo em minha carne pelo seu Corpo, que é a Igreja” (2Ts 1,24).

Assim, à medida em que se adere coerentemente ao Evangelho, cada homem e mulher associam-se a Jesus Cristo e podem atualizar sua adesão na Liturgia para a renovação do mundo.<sup>712</sup> Desse modo, em atenção ao diálogo entre o Pai e o Filho, atualiza-se hoje a missão do Redentor em cada discípulo missionário, chamado a participar da Páscoa de Cristo ante cada situação como um movimento de discernimento do querer do Pai em cada momento da vida dos que são *filhos no Filho* (cf. Ef 1,5; Rm 8,29; 1Jo 3, 1-2).

Tal movimento requer a coragem de levantar os olhos e ver a grandeza do horizonte para além do instante presente.<sup>713</sup> Visto dessa forma, a dinâmica da vida supera a estagnação de uma possível ausência de sentido, tornando essa encruzilhada um momento de epifania. Esses momentos fazem da vida, em sentido analógico, um *sacramento* da eternidade<sup>714</sup>, no qual sofrimentos e alegrias, angústias e esperanças, sonhos e desilusões que dão visibilidade à opção fundamental (cf. CEC 25) manifestam seu porvir. É na opção fundamental que o encontro pessoal com Jesus alarga os horizontes

---

<sup>711</sup> “A salvação de Jesus Cristo é uma realidade que afeta nosso cotidiano, que fundamenta nossas vidas, que ilumina e fortalece nossos dias, que nos faz esperar e amar e que nos leva a olhar a realidade com outros olhos [...] Ser cristão não é se encarregar de novas obrigações, que viriam a se juntar às muitas que já temos. Ser cristão é viver as inevitáveis tensões da nossa condição humana de modo diferente, a saber, com fé, esperança e amor, iluminados e fortalecidos por Deus.” (MIRANDA, Mario de França. *A Salvação de Jesus Cristo*, p. 11). Cf. RATZINGER, Joseph. *Dar testimonio en la era pagana*. In: RATZINGER, Joseph. *Ser Cristiano en la era neopagana*, p. 84.

<sup>712</sup> Cf. DONGHI, Antonio *Eu sou glorificado neles: a oração sacerdotal de Jesus na oração eucarística*, p. 67.

<sup>713</sup> Nesse horizonte, Louis Lavelle define o instante com as seguintes palavras: “o instante é precisamente a *encruzilhada do tempo e da eternidade*; é nele que agimos, é nele que o real toma para nós sua forma sensível, é nele também que a matéria não cessa de nos aparecer e de fugir de nós”. (LAVELLE, Louis. *A presença total: ensaios reunidos*, p. 24).

<sup>714</sup> “A única possibilidade que temos é procurar sair, com o pensamento, da temporalidade de que somos prisioneiros e, de alguma forma, conjecturar que a eternidade não seja uma sucessão contínua de dias do calendário, mas algo parecido com o instante repleto de satisfação, onde a totalidade nos abraça e nós abraçamos a totalidade. Seria o instante de mergulhar no oceano do amor infinito, no qual o tempo – o antes e o depois – já não existe. Podemos somente procurar pensar que este instante é a vida em sentido pleno, um incessante mergulhar na vastidão do ser, ao mesmo tempo que ficamos simplesmente inundados pela alegria.” (*Spe Salvi* 12).

e insere o crente na tensão escatológica de um tempo não totalmente realizado, mas em realização.<sup>715</sup>

É na dimensão escatológica que se expressa a radicalidade e a totalidade da fé que se configura como fundamento de um projeto de vida que não somente transcende, mas que trans-ascende, isto é, que passa por dentro da história assumindo-a e vivendo-a como horizonte de eternidade.<sup>716</sup> A Igreja se constitui, dessa forma, como lugar de sentido, como espaço de relação que fomenta um *mais além de* no interior da história da criação, que aguarda a manifestação dos filhos de Deus (cf. Rm 8,19).

### c) A Opção Fundamental como *sentire cum Ecclesiae*

A fé cristã não se compreende sem uma pertença real a uma comunidade de fé. O *eu creio* é precedido pelo *nós cremos*. O batizando que responde *creio* no singular o faz diante de uma comunidade de fé que lhe disse, antes, *nós cremos*. Ele, uma vez tendo professado a fé, se insere nessa mesma comunidade e, com ela, passa a dizer *cremos*. Este *cremos*, manifestando a fé da Igreja em cada um de seus membros, traz o entendimento de que o dom da fé é dom de um mesmo e único Espírito. (cf. *ICor* 12,13; *Ef* 4,4).

Como se disse anteriormente, a fé em Jesus Cristo passa pela mediação da comunidade de fé porque é ela quem carrega em seu seio o testemunho pascal e, pelo dom do Espírito, é chamada a proclamá-lo (cf. *Lc* 24,48-49; *At* 1,8). Segundo Congar, nessa perspectiva, “o Espírito *age* para fazer entrar no Corpo, mas ele é *dado* ao Corpo e é neste que se recebe o dom” [grifo do autor].<sup>717</sup> A Igreja, nascida do lado aberto do Senhor na

<sup>715</sup> Cf. GESCHÉ, Adolph. *A destinação*, p. 93.

<sup>716</sup> Contrapondo a fé e o ateísmo em seu modo de ver o mundo, Adolfo Gonzáles Montes faz um diagnóstico que vai ao encontro do que se pleiteia aqui: a fé oferece um horizonte de possibilidades no interior da história e ao mesmo tempo a ultrapassa, relativizando um racionalismo absolutista sem cair no fideísmo. Diz o autor: “La fe desenmascara toda imagen totalizadora de la razón científica como una construcción teórica sobre datos susceptibles de diferente interpretación, de ninguna manera cerrados sobre sí mismos, sino siempre mediados en la instancia última del conocer humano que representa la libertad del arbitrio ante la realidad del ser: allí donde la teoría (visión) no puede darse sino como voluntad de intelección, en la misma proyectividad de la conciencia. La imagen ateísta del mundo no sólo excluye que los datos que ofrece la realidad sean leídos en clave teísta, sino que en cuanto tal no se halla de ninguna manera en condiciones gnoseológicas objetivas de afrontar los signos de la revelación divina en el mundo, en su historia, por haber excluido ya la posibilidad de la revelación en cuanto tal, al tomar posición contra Dios como explicación del mundo”. (GONZÁLES MONTES, Adolfo. *Quiebra en el discurso ateísta contemporáneo*, 1984. In: GONZÁLES MONTES, Adolfo; BRONCANO, Fernando. *Fe y racionalidad: una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad*, p. 67).

<sup>717</sup> CONGAR, Yves. *Ele é o Senhor e dá a Vida*, p. 30.

cruz, recebe, Dele, o Espírito.<sup>718</sup> Como obra da Trindade (cf. LG 2-4), ela é convocada pelo Pai, realizada na missão do Filho e assistida pelo Espírito Santo até a consumação da história. A Igreja vive do Espírito, pelo Espírito e no Espírito de Deus<sup>719</sup> em Cristo ao Pai.

Assim se entende que a afirmação da DV 5 acerca do Espírito Santo para uma compreensão sempre maior da Revelação se refere não somente ao homem e à mulher de modo individual, mas como membros da Igreja, esposa de Cristo, de quem recebe o dom de seu Espírito (cf. LG 7). A vitalidade da Igreja depende do dom do Espírito, que, soprando onde quer (cf. Jo 3,8), chama-a para que esteja atenta aos sinais de seu Senhor (GS 4). Por Ele, ela alcança a plenitude da qual foi chamada a participar, buscando-o. O diálogo presente no Cântico dos Cânticos ilustra bem esse sentido:

Dize-me, ó tu, que meu coração ama, onde apascentas o teu rebanho, onde o levas a repousar ao meio-dia, para que eu não ande vagueando junto aos rebanhos dos teus companheiros. Se não o sabes, ó mais bela das mulheres, vai, segue as pisadas das ovelhas, e apascenta os cabritos junto às cabanas dos pastores. (Ct 1,7-8)

O coração da amada, desassossegada pela procura do pastor que ama descobre que, para encontrá-lo, é preciso seguir as pegadas do rebanho. Uma imagem que traduz o peregrinar da Igreja na história. Sabendo-se amada e marcada pelo tempo, procura o Pastor amado no rastro de seu rebanho. Nesse ínterim de peregrinação vive a Igreja. Sabe-se amada e conhece aquele que ama. Ao mesmo tempo precisa caminhar para unir-se a Ele, e não o faz sem que sua Palavra lhe dê a direção (cf. LG 12).

Assim sendo, pode-se dizer que o agir do Espírito, ao aprofundar o sentido da Revelação, leva a *sentire cum Ecclesia*.<sup>720</sup> De um modo ainda mais específico, leva à realização das *notae Ecclesiae*, que, como afirmou Hans Kung, tornam-se *notae christianorum*.<sup>721</sup> É, portanto, na vivência da unidade, da santidade, da catolicidade e da

<sup>718</sup> “É Cristo que dá à Igreja o Espírito. Mais. O Espírito se derrama sobre todo o corpo da Igreja, provindo da sua plenitude presente em Cristo”. (LIBÂNIO, João Batista. *Deus Espírito Santo*, p. 73). Cf. CONGAR, Yves. *Ele é o Senhor e dá a vida*, p. 31.

<sup>719</sup> Cf. HACKMAN, Geraldo Luiz Borges. *A Igreja e o Espírito Santo*. In: HACKMAN, Geraldo Luiz Borges (Org.) *O Espírito Santo e a teologia hoje*, p. 80-92. KÜNG, Hans. *A Igreja*, p. 234, 1. v.

<sup>720</sup> Segundo Valeriano dos Santos Costa, uma expressão cunhada por Santo Inácio de Loyola. Por ela se compreende que o *sentire cum ecclesia* “abarca a Tradição e o pensamento do Magistério ao longo da história. Sentir com a Igreja é abraçar a causa de Cristo e colaborar para que ela aconteça aqui e agora. Faz parte da obediência da fé incluída no ato mesmo de adesão (Rm 1,5)”. (COSTA, Valeriano dos Santos. *Sentire cum ecclesia no Brasil. Revista de Cultura Teológica*, p. 14).

<sup>721</sup> Cf. KÜNG, Hans. *A Igreja*, p. 18. 2. v.

apostolicidade por cada um dos membros da Igreja que o Espírito Santo aprofunda o sentido da Revelação com seus dons.<sup>722</sup>

Antes de serem *notae Ecclesiae*, elas são *notae Trinitatis*. Desse modo, a Igreja reunida “na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (LG 4) participa da dinâmica trinitária por eleição de Deus.<sup>723</sup> Nessa comunhão, o Povo de Deus é sal da terra e luz do mundo (cf. *Mt* 5, 13-14; *Mc* 9,50; *Lc* 14,34-35). Como Corpo, tem em Cristo sua cabeça, e, pelo Espírito, participa antecipadamente da glória de Deus enquanto peregrina nesse mundo e atualiza na história a ação de Cristo, pois “completamos em nós o que falta aos sofrimentos de Cristo” (*Col* 1,24).

Desse modo, a fé eclesial com seu fundamento trinitário é por excelência comunitária. Uma comunhão que se manifesta sacramentalmente na relação dos seus membros com Deus, entre si e com a humanidade.<sup>724</sup> Essa comunhão tem como base o que se pode entender como a razão da esperança do corpo eclesial, em que Cristo é santificado (*1Pe* 3,14-15). Por conta dessa comunhão, o processo de recepção de um Concílio não se reduz a aplicar suas conclusões, mas inaugura um período de progressivo amadurecimento e de assimilação do que fora compreendido durante o mesmo Concílio. Nesse processo se incluem os elementos relativos à transmissão vivencial da fé como norteadores da assimilação conciliar pelo corpo eclesial. E, no caso do Vaticano II, um elemento que vigorou entre as razões de sua convocação.

Tal perspectiva levou ao aprofundamento da fé da Igreja, expressa em sua prática, na qual se identifica a razão de sua esperança (*lex vivendi*). Isso faz com que a dinâmica da fé no espírito do Vaticano II se torne um desafio quando se tem presente a dimensão histórica e contextual da fé. Esses contextos diversos, e por vezes antagônicos, compõem a universalidade da Igreja, chamada em todo o mundo a responder ao Deus que

---

<sup>722</sup> Os elementos aqui citados foram desenvolvidos como: Unidade, fraternidade como humanização; Santidade: urgência da alteridade; Catolicidade: por um pensar global e agir local; Apostolicidade: memória, identidade e futuro em: EUFRASIO, Thiago De Moliner. *Jesus Cristo e a pessoa humana*, p. 92-102.

<sup>723</sup> Cf. CONGAR, Yves. *Ele é o Senhor e dá a vida*, p. 21.

<sup>724</sup> Essa relação que se estabelece entre a Trindade e a humanidade formando a Igreja, novo Povo de Deus, tem sido desenvolvida na teologia pós-Vaticano II, sobretudo a partir do Sínodo Extraordinário de 1985, que elegeu a comunhão como palavra chave para compreender a eclesiologia conciliar. Esse sínodo teve recepções diversas, desde a sua convocação até as suas conclusões, que ficaram polarizadas entre os que viam como uma tentativa de correção e os que viam como um momento de confirmação do que fora proposto no Concílio. Cf. SOUZA, Nei de. Sínodo de 1985. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, p. 906-909. LIBÂNIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*, p. 301. PARMENTIER, Élisabeth. Ser cristão...numa sociedade sem religião. *Concilium: revista internacional de teologia*, p. 48.

revela. Ter em conta essa realidade faz com que o conteúdo doutrinal seja apresentado de forma situada, ainda que seu conteúdo não possa ser dependente da forma. Harmonizar isso é sem dúvida uma tarefa que requer sensibilidade e disponibilidade para compreender a quem se fala e como se pode falar. Sem isso, a organicidade da fé pode reduzir-se a pequenos fragmentos sob critérios pragmáticos.

### 3.3 ELEMENTOS PARA UMA TEOLOGIA DA FÉ COMO OPÇÃO FUNDAMENTAL

Chegando à última parte deste estudo e tendo em consideração o percurso conciliar, seus desdobramentos e a perspectiva hipermoderna que leva a teologia para um campo em movimento, é possível afirmar que o ato de fé comunica sentido ao homem e à mulher estabelecendo um estilo de vida. Nessa opção fundamental, que identifica o homem e a mulher com Jesus Cristo em comunhão com a Igreja, o projeto de vida se desenvolve em três pilares: liturgia, testemunho e diaconia (cf. *Deus Caritas Est* 25). Pilares que emergem como graça batismal em meio aos desafios da contemporaneidade.

Esse estilo de vida na fé da Igreja evoca o sacerdócio batismal, que está ligado ao pilar da liturgia; assim também o profetismo batismal está ligado ao pilar do testemunho; e o pastoreio batismal ao pilar da diaconia. Eles não se convertem em vivência concreta sem uma decisão consciente e disposta à graça, com o auxílio do Espírito Santo. Eles se tornam concretização de um *modus vivendi* testemunhal de uma comunidade que celebra a liturgia e vive de modo diaconal. É a fé eclesial testemunhada em cada batizado e que, em sua opção fundamental, celebra os sacramentos e manifesta amor a Deus no próximo como expressão da identidade cristã.

Para compreender a dinâmica desses três pilares à luz da DV 5, adotar-se-á uma perspectiva hermenêutica de continuidade<sup>725</sup> a fim de destacar a afirmação final da DV 5:

---

<sup>725</sup> Essa opção fundamenta-se no modo como se compreende o discurso inaugural do Papa João XXIII na abertura do Concílio Vaticano II. Em um trecho, ao fazer memória da convocação, ele diz: “O gesto do mais recente e humilde sucessor de São Pedro que vos fala, de convocar esta soleníssima reunião, pretendeu afirmar, mais uma vez, a continuidade do magistério eclesiástico, para o apresentar, em forma excepcional, a todos os homens do nosso tempo, tendo em conta os desvios, as exigências e as possibilidades deste nosso tempo”. Mais adiante, falando acerca da finalidade do Concílio Vaticano II, afirma: “O que mais importa ao Concílio Ecumênico é o seguinte: que o depósito sagrado da doutrina cristã seja guardado e ensinado de forma mais eficaz.” Por fim, falando sobre a difusão da doutrina cristã, exorta: “A finalidade principal deste Concílio não é, portanto, a discussão de um ou outro tema da doutrina fundamental da Igreja, repetindo e proclamando o ensino dos Padres e dos Teólogos antigos e modernos, que se supõe sempre bem presente e familiar ao nosso espírito. Para isto, não havia necessidade de um Concílio. Mas da renovada, serena e

“Espírito Santo aperfeiçoa continuamente a fé por meio de seus dons”. Essa delimitação interpretativa, como indicado anteriormente, aponta dois desafios para a compreensão da fé como adesão a Jesus Cristo: a pertença à Igreja como elemento constitutivo da fé, e sua redescoberta como fonte de sentido da vida.

Esses desafios requerem fôlego ao se constatar que se vive em um período em que as instituições sofrem depreciações até mesmo dos seus membros e no qual a fé tem sido demasiadamente evidenciada em sua dimensão subjetiva e privada em detrimento de sua objetividade comunitária. Soma-se a isso às interpretações falaciosas da fé, que se tornam paulatinamente projeção do próprio sujeito e não o reconhecimento de uma realidade que chama a uma opção para além de si mesmo.<sup>726</sup>

### 3.3.1 Pertença à Igreja: elemento inseparável do ato de fé

A pertença à Igreja é uma dimensão que requer atenção não somente pela necessidade de ser redescoberta, mas também pelo modo como é compreendida. No período da cristandade, essa pertença era um elemento que compunha a dimensão sócio-cultural. Uma perspectiva que se estendeu por vários séculos até que as expressões culturais foram progressivamente se afastando de sua matriz cristã.

Diante desses desafios que requerem uma revisão permanente encontra-se a afirmação da DV 5, que assume um tom existencial, histórico e personalizado, como se

---

tranquila adesão a todo o ensino da Igreja, na sua integridade e exatidão, como ainda brilha nas Atas Conciliares desde Trento até ao Vaticano I, o espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro espera um progresso na penetração doutrinal e na formação das consciências; é necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo. Uma coisa é a substância do ‘depositum fidei’, isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e o mesmo alcance. Será preciso atribuir muita importância a esta forma e, se necessário, insistir com paciência, na sua elaboração; e dever-se-á usar a maneira de apresentar as coisas que mais corresponda ao magistério, cujo caráter é prevalentemente pastoral.” (PAPA JOÃO XXIII. *Discurso de sua santidade Papa João XXIII na abertura solene do ss. Concílio*, n. 5. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19\\_621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19_621011_opening-council.html)> Acesso em: 27 de maio de 2019).

<sup>726</sup> Essa perspectiva da fé cristã como se tem desenvolvido ao longo da pesquisa, indica que o diferencial do cristianismo está no fato de que não se constitui como uma filosofia ou algum tipo de especulação, mas se funda em uma história realizada independente das projeções humanas. Nesse sentido, pode-se sublinhar também que “onde Deus assumiu rosto e corpo, isto não acontece de acordo com os sonhos de grandeza que o ser humano atribui a Deus. E, como precisam os evangelistas, não há outro acesso a Deus senão pelo Filho: ‘ninguém jamais viu a Deus. O Filho único, que voltou para o seio do Pai, no-lo contou’ (Jo 1,18) [...] Deus não se identifica com qualquer ser humano, mas com este ser humano preciso que foi Jesus de Nazaré, o Crucificado. A finalidade não é insistir numa divindade do ser humano, mas na humanidade de Deus”. (PARMENTIER, Élisabeth. Ser cristão... numa sociedade sem religião. *Concilium: revista internacional de teologia*, p. 46).



pôde analisar anteriormente. Da mesma forma, tem-se a perspectiva assinalada pelos Papas pós-conciliares e as conclusões das conferências episcopais latino-americanas: ao assumir a tarefa de repensar a evangelização, compreendeu-se a dimensão existencial da fé como adesão e pertença à Igreja, não por força da carga cultural, mas por consequência de uma fé cristocêntrica e amadurecida em seu sentido último.

### a) Primado da graça como sentido último na fé da Igreja

Como se pode observar, a estrutura da fé, como é apresentada na DV 5, é de um encontro pessoal. Todavia, são palavras que requerem um cuidado quanto a sua aplicação, uma vez que o primado desse movimento pertence sempre a Deus, e ao ser humano cabe a resposta.<sup>727</sup> É uma relação que se funda na escuta obediencial da fé. No evangelho de João, a manifestação dessa realidade relacional em obediência pode ser captada no modo como Jesus propõe sua amizade: “você são meus amigos se fizerem o que vos mando” (Jo 15,14). Em um primeiro momento pode parecer estranho, uma vez que a amizade supõe uma relação entre iguais. Por outro lado, indica que a amizade com Deus se inicia não por iniciativa humana, mas divina. Ao ser humano cabe a *obediência*, isto é, um ouvir responsável que supõe resposta.<sup>728</sup>

Ainda que o ser humano leve consigo as sementes do Verbo e seja *capax Dei*, ninguém nasce cristão, torna-se cristão. E isso implica decidir-se pela conversão, o que pode acontecer em alguém que ouve o querigma como uma novidade total ou como quem dá o passo de um cristianismo hereditário para um cristianismo de adesão pessoal.<sup>729</sup> Em ambos os casos, a conversão, antes de ser uma decisão pessoal, é um chamado divino à vida nova.<sup>730</sup> Nesse caso, uma diaconia testemunhal e litúrgica é antes de tudo uma atitude obediencial, por isso, um ato de fé. Ou seja, é fruto de uma chamada que gera vida nova, e não fruto de uma verdade criada (cf. *Evangelii Gaudium* 12).

<sup>727</sup> Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *Stili Laicali: Dante, Giovanni dela Croce, Pascal Hamann, Solov'ëv, Hopkins, Péguy*, p 431-432.

<sup>728</sup> O que se tem insistido ao longo da leitura é corroborado com a afirmação de Manuel Sanchez Tapia que, investigando o conceito de fé agostiniano diz: “en el creer se acepta una *auctoritas* que está por encima del sujeto cognoscente y creyente. La mente creyente está sometida a Dios. Esto es lo que ocurrió en el caso de Abraham, de María y de tantos santos a lo largo de toda la historia de la Iglesia.” (SÁNCHEZ TAPIA, Manuel. *La fe en San Agustín. La ciudad de Dios*, p. 310).

<sup>729</sup> Cf. JOSSUA, Jean-Pierre. *Il Dio della fede Cristiana*, p. 24.

<sup>730</sup> “La convinzione di vivere una novità radicale è inseparabile da un'altra: che questo momento è stato preparato, preceduto”. (JOSSUA, Jean-Pierre. *Il Dio della fede Cristiana*, p. 24).

Partindo de uma atitude obediencial na perspectiva da graça, pode-se evitar que a diaconia se incline a um neopelagianismo que se inspira e atua de modo narcísico ou prometeico, como dito anteriormente. Aqui se retoma a *DV 5* quando esta afirma a necessidade de contar “com a prévia e concomitante ajuda da graça de Deus e com os interiores auxílios do Espírito Santo, que move e converte o coração para Deus, abre os olhos do entendimento, e dá ‘a todos docilidade no consentir e crer a verdade’” (*DV 5*). O que se quer afirmar é que a diaconia testemunhal e litúrgica não é senão participação na *Opus Dei*, que deseja levar todos a crer por meio de Jesus (cf. *Jo 6,29*).

A plenitude humana, uma plenitude obediencial, é fruto de um ato de fé que reconhece o sentido total à vida como algo dado à humanidade (cf. *Evangelii Gaudium 12, Evangelii Nuntiandi 7*). Trata-se, portanto de conjugar dois elementos: a iniciativa de Deus e a participação humana como resposta e adesão. Por ser participação, não significa uma aceitação passiva das verdades reveladas ou a busca de uma relação intimista, mas a necessidade de uma fé ativa. Essa atividade da fé torna-se, sobretudo, ação de graças enquanto reconhecimento por uma obra da misericórdia de Deus, que se dignou revelar-se e chamar o ser humano para a comunhão divina, dando-lhe seu Espírito (cf. *Evangelii Gaudium 112*).

É na ação do Espírito Santo que o primado da graça se manifesta como obra de salvação, dispondo o ser humano ao Amor. No Amor, o encontro salvífico com Jesus Cristo se torna a afirmação do ser humano em sua verdade mais profunda: sua humanidade é fruto da graça que lhe antecede e o sustenta, ela é dom de Deus. Assim, esse encontro salvífico coloca o ser humano em contato com sua íntima verdade, salvando-o da negação de si mesmo (cf. *GS 36, Dominum et Vivificantem 38*). A afirmação do ser humano, portanto, não significa seu culto como um antropocentrismo autossuficiente, mas o entendimento de que o humanismo cristão é teocêntrico.<sup>731</sup>

Nessa perspectiva, a fé como luz de Deus no ser humano manifesta que esse primado tem como centro o Filho de Deus, em quem o ser humano é afirmado num ato salvífico. No Filho é oferecida a comunhão no mistério de Deus. Assim, a pertença à Igreja é pertença à assembleia dos convocados à vida plena, ao *Shalom*. Um convite universal (cf. *1Tm 2,4*) que requer uma resposta pessoal. Uma convocação que se dá em

---

<sup>731</sup> Cf. MARITAIN, Jacques. *Humanisme integral: problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté*, p. 322-326. EUFRASIO, Thiago De Moliner. *Jesus Cristo e a Pessoa Humana: a dignidade humana a partir da GS 22*, p. 56.

um contexto específico, em uma história concreta (cf. *Evangelii Gaudium* 115) onde se encontram os desafios à vivência da fé como opção fundamental.

É preciso que a Igreja também seja vista em movimento, pois existe como manifestação visível do diálogo entre Deus e a humanidade. Nisso se estabelece a esponsalidade da Igreja como movimento em direção ao cordeiro de Deus, seu esposo redivivo que se apresenta não somente como fonte, mas também como sentido enquanto direção e finalidade (cf. *Jo* 14,6; *At* 17,28). É um processo no qual a plenitude da vida não é ponto de partida, mas de chegada. Processo no qual a santidade não deve se confundir com perfeição já realizada, mas deve-se entendê-la como a confissão cada vez mais consciente de que a Igreja é sustentada pela graça de Deus.

Isso implica em uma revisão no modo de testemunhar e celebrar a fé ativa. Antes que triunfante, a Igreja é peregrina. É um povo chamado à santidade, mas que sofre com as tribulações (cf. *Christus Vivit* 248-249) e, no tempo presente, seu testemunho de santidade não está numa postura inabalável, como se vivesse em uma realidade paralela. Está, antes, em uma perspectiva diaconal de quem se compadece porque testemunha ser sustentado em suas fragilidades, anunciando o Evangelho da graça de Deus para recomeçar a partir de Cristo, que tem palavras de vida eterna (cf. *Jo* 6, 63.68). Desse modo, a missão do cristão, como participação na missão de Cristo, acontece na comunhão da Igreja como comunidade diaconal.<sup>732</sup> Assim, o anúncio de que a vida possui um sentido de totalidade, uma alteridade fundante, torna-se, na Igreja, a base de seu testemunho e sua ação litúrgica (cf. *Dominum et Vivificantem* 59).

Esse primado fará sentido e poderá suscitar testemunhas entre os batizados à medida em que o anúncio da fé seja, simultaneamente, o anúncio do ser humano. Para isso, o significado do primado da graça precisa dialogar com as diferentes dimensões da vida.<sup>733</sup> Isso significa dizer que uma nova evangelização não pode ser efetuada senão no movimento de redescoberta do significado da vida humana em sua perspectiva histórico-transcendental. Tratar do primado da graça, portanto, requer uma antropologia que supere a percepção de Deus como adversário do ser humano, disposto a segregá-lo por causa de

---

<sup>732</sup> Cf. OUELLET, Marc. *La belleza de ser cristianos*. In: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS. *La belleza de ser cristianos*, p. 44.

<sup>733</sup> É no sentido global da vida que cada uma de suas partes encontra seu valor. Esse sentido, na fé, é doado na compreensão do Verbo encarnado onde o ser humano descobre sua vocação e o significado de sua vida (Cf. *GS* 22). A liberdade da vida humana, sua promoção e defesa está no seu valor, que antecede toda expressão histórica e que precisa ser reconhecido e não positivado (Cf. *Fides et Ratio* 90).

suas fragilidades, ou que sente prazer com o desespero humano e somente se move nos limites humanos. Esse primado precisa ser redescoberto como o primado do Amor que se dispõe a uma aliança conhecendo aquele que ama e dando-se a conhecer.

O sentido desse primado aponta também para uma antropologia fundada no crucificado-ressuscitado, que, nas chagas presentes em seu corpo glorioso, indicam que a plenitude não se dá pela via da negação da condição humana e sua memória (cf. *Jo* 20,27). Na graça que se revela no mistério da encarnação e da redenção, o primado de Deus é o primado da misericórdia que salva ressignificando a vida humana. Nele se localiza a fonte de um humanismo total, que gera fraternidade pela fé expressa na esperança e na caridade diante das angústias e sofrimentos humanos, num ato de quem se deixa envolver pela loucura da cruz (cf. *1Cor* 1,18) e cuja sabedoria se revela no amor a Deus e ao semelhante em uma entrega total de si.

Nesse primado da graça que converte e dispõe o ser humano, a Revelação manifesta seu conteúdo de forma intensa e dinâmica. O estado de graça é verdadeiramente um estado de missão. Assim também é com a opção fundamental, que não se dá de forma estática e encerrada, mas em uma sequência de escolhas que vão solidificando esta decisão responsável no vir-a-ser do ser humano, que comporta avanços e retrocessos.<sup>734</sup> Assim, a presença de Deus é graça que sustenta as decisões fundamentais da vida em um processo de maturidade em constante diálogo obediencial (cf. *Dominum et Vivificantem* 59).

Nessa sua dinamicidade, lembra Piet Franzen, é que a adesão ao primado da graça como reconhecimento do fundamento da vida requer uma comunidade de fé onde a linguagem e a vivência contribuam para esse processo. Segundo ele, “na *communio* viva da Igreja confronta-se o homem com uma herança de fé, de esperança e de caridade, a que se adapta, porque com ele se identifica”.<sup>735</sup> O primado da graça é o primado do sentido último da vida, é a manifestação do que há de mais íntimo no ser humano e que se manifesta em Jesus Cristo como arquétipo (cf. *Rm* 8,29; *Col* 1,15; *GS* 22). Assim sendo, ele antecede toda a criação de modo que o ato de fé se torna o reconhecimento dessa

---

<sup>734</sup> Cf. FRANZEN, Piet. *Questões detalhadas sobre a graça*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica, p. 166.

<sup>735</sup>FRANZEN, Piet. *Questões detalhadas sobre a graça*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis*: compêndio de dogmática histórico-salvífica, p. 168.

verdade revelada na humanidade do Verbo eterno.<sup>736</sup> No ato de fé, uma opção fundamental que não contradiz o ser humano, mas o afirma de modo radical.

### **b) Eu creio – nós cremos: o batismo como adesão**

Considerando que o ato de fé leva à adesão a Jesus Cristo e a pertença à Igreja como comunidade diaconal que testemunha e que celebra, é necessário voltar-se para o ponto de partida, identificar e ter presente onde esse caminho inicia de modo objetivo. Não basta que haja uma admiração por Jesus Cristo ou que se sinta tomado por uma confiança fiducial em sua Pessoa divina-humana, é preciso que haja uma adesão performática. Faz-se necessário também o reconhecimento da comunidade formada por seus seguidores, que perpetuam o testemunho de sua presença. O que legitima um cristão de modo ordinário não é sua autodeclaração, nem uma instituição formada por pessoas de boa vontade. O que o inicia no caminho da fé é a identificação com o testemunho das primeiras testemunhas da ressurreição.<sup>737</sup>

Essa legitimação que se dá no batismo insere o ser humano na comunidade dos crentes.<sup>738</sup> O *eu creio* necessita de um *nós cremos* que o precede, excede, sustenta e sucede. O mandato de Jesus, “ide e fazei discípulos meus todos os povos, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28,19) é o que legitima seus seguidores, dando-lhes a missão de testemunhar a fé. Por isso, pode-se dizer que a adesão ordinária a Jesus Cristo como fundamento último da vida pelo batismo é ao mesmo tempo o reconhecimento e a inserção em sua comunidade de salvação. O rompimento com uma vida autossuficiente para a opção fundamental em um *Outro* passa pela ação litúrgica onde se pergunta: *crês?*<sup>739</sup>

Inserido em Cristo, aquele que foi batizado é chamado a uma vida específica, a desenvolver a identidade que o reconheça como cristão. Portanto, o seu *eu creio* reconhecido no *nós cremos* da comunidade de fé é que precisa ser amadurecido para que

<sup>736</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Gracia*. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan José. *Conceptos fundamentales del cristianismo*, p. 551.

<sup>737</sup> Cf. TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*, p. 47.

<sup>738</sup> Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p 61-73. ZILLES, Urbano. *Os sacramentos da Igreja Católica*, p. 70-71.

<sup>739</sup> Cf. GRÜN, Anselm. *Batismo: celebração da vida*, p. 8-9.

sua vida seja uma diaconia testemunhal e litúrgica.<sup>740</sup> Tal amadurecimento precisa ser provido de uma prática pastoral eficaz, considerando que o ambiente de cristandade onde ser cristão compunha o escopo cultural de modo privilegiado é cada vez mais uma realidade ultrapassada. Faz-se necessária uma pastoral com métodos, linguagem e acompanhamento adequado e permanente<sup>741</sup>, ou seja, requer uma dimensão catequética sistemática (cf. *Evangelii Nuntiandi* 47).

O significado da opção fundamental no ato de fé precisa ser redescoberto e considerado não apenas como ponto de partida, mas como referência no edifício da vida cristã. Para tal, a confissão de fé que pressupõe a comunidade não deve ser somente estética, mas assegurar uma adesão afetiva e efetiva,<sup>742</sup> ou seja, a beleza da fé precisa manifestar um processo real de conversão. Nesse movimento, não se trata de estabelecer um exame de seleção aos batizando, mas de observar sinais de adesão para que a confissão dos pais e padrinhos, ou do próprio batizando, possua algum grau de coerência como um processo de conversão em curso.<sup>743</sup>

O ato de fé como opção fundamental supõe, portanto, uma adesão integral do ser humano a Deus que se revela como sentido último da vida em Jesus Cristo.<sup>744</sup> É ao mesmo

---

<sup>740</sup> Segundo Urbano Zilles, “À Igreja cabe ser sinal de uma humanidade *nova e una* [...] os sacramentos não são apenas meios para a salvação individual de cada membro. Colocam o indivíduo dentro do compromisso de toda a comunidade dos crentes.” (ZILLES, Urbano. *Os sacramentos da Igreja Católica*, p. 43).

<sup>741</sup> Segundo Mário Miranda, é preciso repensar a pastoral considerando a necessidade de um novo anúncio que cativa. Em suas palavras: “Primeiramente devemos incrementar uma *pastoral de conquista* [grifo do autor], e não apenas de manutenção, como acontecia na cristandade, pois já não podemos pressupor tranquilamente a fé, tal a generosa oferta de crenças presentes na sociedade [...] Não podemos negar uma profunda crise de fé entre nossos contemporâneos. Suas consequências já se fazem sentir claramente na sociedade e na Igreja. Não nos basta apenas transmitir o que recebemos do passado, mas empreender um autêntico *aggiornamento* na Igreja como desejava o Concílio Vaticano II, pois a fé não prescinde de sua mediação cultural e eclesial.” (MIRANDA, Mário de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 206-207).

<sup>742</sup> Analisando a dimensão estética da fé, Jean-Pierre Jossua faz a seguinte afirmação, que corrobora o que se diz aqui: “Poiché è possibile riprodurre dal punto di vista estetico – vivendole al livello del sentimento, del piacere o del gioco – la realtà della conversione, della preguiera, della mística, della teologia, senza tuttavia coglierle nella loro pienezza [...] Tra gli ostacoli al desiderio di far posto alla bellezza nella fede, aggiungiamo, oltre al timore dell’esteticismo e al razionalismo teologico, un elemento culturale”. (JOSSUA, Jean-Pierre. *Il Dio della fede Cristiana*, p. 85).

<sup>743</sup> A CNBB, em 1974, em seu documento sobre a *Pastoral dos sacramentos da iniciação cristã* afirmava que “O melhor caminho será criar um contexto pastoral para o batismo que ajude os pais da criança para a opção consciente [...] Portanto, não se deveria negar o sacramento direto, mas só concedê-lo depois de aceitas e cumpridas pelos pais ou responsáveis as exigências apresentadas de acordo com a pastoral diocesana [...] quando o candidato ao batismo é adulto, a preparação refere-se a ele próprio e tem exigências mais radicais de fé, com o respectivo comprometimento pessoal e comunitário”. (CNBB, Doc. 2a, p.11-12. Edições paulinas). Cf. também: TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*, p. 45-49. SÁNCHEZ TAPIA, Manuel. *La fe en San Agustín. La ciudad de Dios*, p. 324-325.

<sup>744</sup> Cf. GRÜN, Anselm. *Batismo: celebração da vida*, p. 9-11. TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*, p. 110-113.

tempo graça de Deus e responsabilidade humana. É um processo iniciado no batismo, quando inserido na fé de suas testemunhas, e liturgicamente confirmado no sacramento da crisma. Uma via da santificação que promove a renovação da humanidade em Cristo (LG 40) em sua plena dependência a vontade do Pai.<sup>745</sup> Assim, a diaconia como testemunho e liturgia encontra no batismo sua raiz e sua dinâmica: a promoção humana como manifestação da santidade do povo de Deus.

### c) Uma apologética diaconal: a visibilidade do evangelho na cultura

Segundo o Papa Francisco o senso de pertença à Igreja precisa ser trabalhado em três níveis: na pastoral ordinária, voltada para os que frequentam assídua ou esporadicamente a igreja; nos batizados que não vivem seu batismo; e nos que recusam ou não conhecem o Evangelho (*Evangelii Gaudium* 14). Essa perspectiva foi assumida nas diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil (2015-2019), no número 74, indicando sua relevância e a direção dos esforços a serem empreendidos em um tempo em que se estabelece um divórcio entre as concepções de fé e sua vivência eclesial.

Esses âmbitos supõem uma ação evangelizadora que corresponda às necessidades do tempo presente. E aqui se impõe a urgência de uma apologética adequada, que não negue o sujeito e sua subjetividade em prol de uma série de verdades imutáveis e incompreensíveis que precisam ser acatadas. Também não cabe uma apologética que afirme um antropocentrismo que coloca o ser humano como critério de discernimento, incorrendo em um subjetivismo antropocêntrico.<sup>746</sup> Trata-se de uma apologética que se estabeleça no interior da cultura como anúncio de esperança em Jesus Cristo, feito como diaconia litúrgica e testemunhal.

Uma apologética diaconal<sup>747</sup>, por ser litúrgica e testemunhal, tem como característica básica levar o ser humano a olhar além de si mesmo, sem que isso signifique

<sup>745</sup> Cf. OUELLET, Marc. *La belleza de ser cristianos*. In: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS. *La belleza de ser cristianos*, p. 42.

<sup>746</sup> Nos termos de Romano Guardini: “El hombre se convierte en algo importante para sí mismo; el yo, sobre todo el extraordinario, el genial, viene a constituir la norma para medir el valor de la vida [...] En el grado en que el hombre considera el mundo como naturaleza, lo convierte en algo cerrado en sí mismo; en la medida en que adquiere conciencia de su personalidad, se erige en señor de su propia existencia; en el deseo de cultura, emprende la tarea de construir la existencia como suya”. (GUARDINI, Romano. *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 63-64).

<sup>747</sup> Aproxima-se aqui da compreensão de apologética proposta por Bruno Forte enquanto *palavra de resposta*. Para o teólogo italiano, “ela é conatural a uma fé que, como a cristã, [é] animada da paixão do anúncio e, por isso, provocada pela variedade das situações e das culturas [sic.]: ‘Não tenhais nenhum medo

alienação de si ou viver de modo inconsciente. Fala-se de um anúncio da fé que, nas situações momentâneas, aponte um *além de*, um *para onde*, comunicando que a verdade humana é divina, ou seja, tende à plenitude realizada em Jesus Cristo, e não à aniquilação. Nesse sentido, a articulação entre a dimensão litúrgica e a testemunhal deve ser feita pelo aspecto diaconal, que ao mesmo tempo as supõe, em uma relação de interdependência.

Para o bom exercício dessa apologética, a atenção metodológica é fundamental. É preciso saber de onde se parte, a quem se fala e onde se fala. Ou seja, o discurso e a práxis de uma apologética diaconal precisam ser providos do conhecimento da fé e da cultura. Não é uma apologética impositiva, mas de serviço ao Evangelho, que promove e defende a vida, anunciando seu sentido mais profundo, ou seja, seu fundamento em Deus.<sup>748</sup> Certamente isso requer um adequado planejamento e, nele, um dos desafios é fazer um diagnóstico correto, percebendo a peculiaridade e a necessidade de cada interlocutor. É fundamental identificar as características para compor um anúncio adequado com espaços e práticas pedagogicamente distintas.

A presença das expressões da fé no âmbito da cultura é fundamental nesse processo de evangelização. A porta de entrada é a clareza de um diálogo que leve à percepção de que o evangelho não nega o ser humano, mas realiza o humanismo em sua forma integral, radical e profunda: Jesus Cristo. Em uma apologética diaconal, o anúncio de Jesus Cristo comporta consigo o anúncio testemunhal de humanização. A não percepção dessa relação fundamental cria barreiras e não permite que a aproximação a Jesus Cristo e à sua comunidade como casa da caridade seja gradual. Não obstante, a entrega livre e total da qual fala a DV 5 não está no início do processo, mas é fruto de um caminho de amadurecimento que leva a uma adesão consciente e voluntária.

Aqui, a importância de se ter presente a DV 5 abre espaço para se acessar a dimensão eclesial, que se dá no aprofundamento da compreensão da Revelação. E isso não se dá por meio de um cabedal de informações, mas pela ação do Espírito Santo com

---

deles, nem fiquéis conturbados; antes, santificai a Cristo, o *Senhor*, em vossos corações, estando sempre prontos a dar razão da vossa esperança a todo aquele que vo-la pede' (1Pd 3,14s). Desde que ressoou a boa-nova, e alguns corações se abriram a ela, existiu inseparavelmente o esforço para dar razão da esperança que muda o mundo e a vida. A recusa de toda apologética equivale neste sentido à recusa de todo elã missionário. Se nasceu e difundiu-se uma desconfiança, esta diz respeito à maneira de fazer apologética, no qual o interlocutor da palavra de resposta não é mais contemporâneo, mas pertence definitivamente ao passado. O problema não é então o de refutar o anseio apologético do crer cristão, mas de vivê-lo de fato, com espírito e coração, enfrentando as interrogações, as esperanças e as dores do tempo real. Somente com estas condições a apologética pode realizar sua tarefa de tornar significativa a palavra de salvação e motivado o seguimento." (FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 10-11).

<sup>748</sup> Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 58.



seus dons. Essa distinção, que não é de exclusão, mas de precedência, leva ao entendimento de que o ato de fé é em uma Pessoa, a qual se pode conhecer, e não simplesmente em uma interpretação da realidade.<sup>749</sup> É, portanto, a vivência dos dons do Espírito que leva à comunhão eclesial. Dons que se distinguem entre carismáticos e hierárquicos,<sup>750</sup> porém com uma mesma fonte, o que estabelece um vínculo fundamental não somente entre o Espírito Santo e o *eu*, mas legitimamente entre Ele e o *tu*, que gera o *nós* da comunhão eclesial.<sup>751</sup>

Essa compreensão demonstra que a disposição aos dons do Espírito, seja ele hierárquico ou carismático,<sup>752</sup> é expressão da opção fundamental por Jesus Cristo, autocomunicação de Deus. Assim, a pertença à Igreja é, antes de tudo, o reconhecimento do senhorio de Jesus Cristo no Espírito Santo, que capacita o ser humano com seus dons. Dons que o cristificam individualmente e que o identificam como membro do Povo de Deus, partícipe do Corpo de Cristo, que o faz Templo de seu Espírito. Esse pertencimento, por sua vez, só é acessível pela via do amor que o constitui como confiança.

Vale dizer que o enraizamento e a decisão pela pertença à comunidade não podem ser supostos por certa assiduidade. Outrossim, a adesão manifesta sua legitimidade no testemunho diaconal como expressão concreta daquilo que é celebrado liturgicamente na comunidade de fé. Assim, a adesão à comunidade cristã manifesta o desafio constante da evangelização também aos que participaram regularmente. Portanto, uma pertença inoperante não é suficiente (cf. *LG* 14).

Nessa dinâmica, a Igreja é o meio, a ponte, o instrumento. É o aspecto visível da universalidade do Evangelho. É espaço de anúncio e de acolhimento. É a comunidade de discípulos e missionários que vive em permanente diáspora. Se a objetividade da fé como adesão a Jesus Cristo é real e coerente, ela necessariamente dispõe ao encontro. Outrossim, um anúncio que não desperta à comunidade mostra-se, nesse caso, fracassado, ainda que leve o interlocutor a admirar o Evangelho.

---

<sup>749</sup> Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 59-60. BRUSTOLIN, Leomar Antônio; LELO, Antônio Francisco. *Caminho de fé: itinerário de preparação para o batismo de adultos e para a confirmação e eucaristia de adultos batizados*. Livro do catequizando, p. 7.

<sup>750</sup> Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Iuvenescit Ecclesia aos Bispos da Igreja católica: sobre a relação entre dons hierárquicos e carismáticos para a vida e missão da Igreja*.

<sup>751</sup> Cf. RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*, p. 67.

<sup>752</sup> Cf. AMARAL, Miguel de Salis. *O Espírito Santo e a Igreja: respostas de Congar e do Concílio Vaticano II à questão “Carisma e Instituição”, Teocomunicação* p. 200-220.

### 3.3.2 A Fé como *lugar* de sentido

A fé é virtude teologal em perspectiva esponsal pela aliança que se estabelece entre o Deus que se revela e o ser humano que a Ele responde em uma entrega existencial. Retomando a perspectiva apresentada nas cartas de Paulo (Rm. 16,26; cf. Rm. 1,5; 2 Cor. 10, 5-6) mencionadas na DV 5, a fé pode ser entendida também como um *lugar existencial*. Uma faceta que permite compreender ainda mais sua relevância, pois significa afirmar que mais do que ter fé, é preciso estar na fé, ou seja, em relação com Deus. Neste lugar de relação se redescobre o *nós* primordial entre Deus e o ser humano, fundado na confiança original<sup>753</sup> e refundado na reconciliação realizada em Jesus Cristo. Aqui, a opção fundamental torna-se um ato fundante que inaugura uma nova vida a partir de Jesus Cristo em um discipulado missionário.

#### a) A dinâmica da Fé cristã como vir-a-ser em Cristo

Em Jesus Cristo, a realização da diaconia testemunhal e litúrgica se deu na entrega total de si à vontade do Pai, que o constituiu sacerdote, altar e cordeiro da nova e eterna aliança. Na diaconia do Filho de Deus, todas as coisas foram renovadas pela força do amor capaz de romper os grilhões da morte. Cabe, portanto, recomeçar a partir de Cristo, sempre. O testemunho de sua ressurreição como núcleo da fé cristã é, ao mesmo tempo, o testemunho de sua entrega.

No mistério de sua encarnação se descobre que a plenitude do ser humano não leva à negação da história pessoal, mas à descoberta de seu verdadeiro significado como história de salvação.<sup>754</sup> Assim, a *fé como lugar* torna-se também o espaço existencial do encontro humano consigo em Deus, onde o *Eu Sou* revela o *self* humano ao humano. Uma

---

<sup>753</sup> Essa questão da confiança original é proposta por Jean-Yves Leloup a partir do relato de Gênesis tomando Adão e Eva como arquétipos, nos seguintes termos: “Eu creio que se falou muito do pecado original e não se falou bastante sobre a confiança original. O que a passagem do Gênesis refere como a queda, é a queda do estado de confiança e de abandono, para um estado de medo e desespero, para um estado de medo e desconfiança. O paraíso perdido é a confiança perdida. O caminho para este paraíso é o de reencontrar, em nós, a confiança na vida.” (LELOUP, Jean-Yves. *Caminhos da realização*: dos medos do eu ao mergulho no ser, p. 88).

<sup>754</sup> “A auto-oferta de Deus, em que ele se comunica absolutamente à totalidade do homem, é *per definitionem* a salvação do homem. Pois ela constitui a realização plena e acabada da transcendência do homem, na qual este transcende para o próprio Deus absoluto. A história dessa auto-oferta de Deus – por Deus proposta livremente e pelo homem livremente acolhida ou rejeitada – é, em consequência, a história da salvação ou não-salvação.” (RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*, p 176).

mediação que em Jesus Cristo tornou-se verdadeiramente humana. Nesse sentido, na encarnação como autocomunicação de Deus sem fusão nem confusão, e ao mesmo tempo sem dualismo, relacionar-se com o homem Jesus de Nazaré é relacionar-se com a segunda Pessoa da Trindade e vice-versa. Deus ou o ser humano torna-se uma afirmação equívoca quando se contempla a autocomunicação de Deus em Jesus Cristo.

Frente à onda cada vez mais crescente de secularismo que lança Deus para os extremos da vida, a compreensão do mistério da encarnação e redenção é uma via fundamental de reinterpretação da realidade. À luz desse mistério, no vir-a-ser humano para alcançar a estatura de Cristo (cf. *Ef* 4,11-17), o equilíbrio entre a dimensão pessoal e eclesial da fé é o desafio que se impõe à Tradição cristã, que, como comunidade testemunhal e litúrgica, tem na diaconia o sinal de sua coerência de fé e vida.<sup>755</sup>

Desse modo, vê-se como a Igreja, enquanto realidade histórica, está intimamente ligada à adesão humana na fé em Cristo como opção fundamental.<sup>756</sup> Em certa medida, da coerência da Igreja depende a decisão pela fé cristã de muitas pessoas que buscam nela razões e motivações para sua adesão. Uma coerência que tem no processo de maturidade vivido por cada membro da Igreja uma parte significativa de seu testemunho histórico enquanto instituição. Uma coerência que não está ligada a uma imagem de perfeição acabada, mas como abandono confiante na misericórdia salvadora de Deus que a chama a se pôr a caminho.

Essa dimensão existencial deixa sempre uma margem para o risco. Por isso, o caminhar na verdade é sempre uma opção a se renovar, e que não permite conclusão ao

---

<sup>755</sup> “Una vez más, el santo [Agostinho] admite [...] para salvarse no es suficiente una fe reducida al intelecto ni una fe fiducial, con pocas o nulas consecuencias en la vida cotidiana del creyente. La fe se verifica en las consecuencias prácticas de la vida del individuo. Del a misma manera, la fe de los creyentes (vistos ‘en grupo’) va renovando paulatinamente nuestro mundo; mediante el don el Espíritu va transformando la *civitas terrena* en *civitas Dei*. *Ésta es para Agustín la prueba de que el creyente y los creyentes están interpretando y viviendo bien su fe; de hecho, De fide et operibus es un sentido homenaje a esta sana comprensión de la teología de la fe.*” [Grifo do autor]. (SÁNCHEZ TAPIA, Manuel. *La fe en San Agustín. La ciudad de Dios*, p. 329). Em uma outra linguagem, porém com o mesmo sentido, diz o dominicano Timothy Radcliffe: “nosso desafio consiste em fazer gestos criativos que não só falem de nossa esperança, mas sejam sinais de que aquilo que almejamos já está seminalmente vivo em nós.” (RADCLIFFE, Timothy. *Será que o cristianismo faz diferença? Conciliium*, p. 21).

<sup>756</sup> “Existe, portanto, uma ligação profunda entre Cristo, a Igreja e a evangelização. Durante este ‘tempo da Igreja’ é ela que tem a tarefa de evangelizar. E essa tarefa não se realiza sem ela e, menos ainda, contra ela. Convém recordar aqui, de passagem, momentos em que acontece nós ouvirmos, não sem mágoa, algumas pessoas, cremos bem-intencionadas, mas com certeza desorientadas no seu espírito, a repetir que pretendem amar a Cristo mas sem a Igreja, ouvir a Cristo mas não à Igreja, ser de Cristo mas fora da Igreja. O absurdo de uma semelhante dicotomia aparece com nitidez nesta palavra do Evangelho: ‘Quem vos rejeita é a mim que rejeita’ (Lc 10,16) E como se poderia querer amar Cristo sem amar a Igreja, uma vez que o mais belo testemunho dado de Cristo é o que São Paulo exaltou nestes termos: ‘Ele amou a Igreja e entregou-se a si mesmo por ela?’ (Ef 5,25)” (EN 16).

longo do caminho. Como lembra Libânio, “em toda decisão pessoal, onde entram a liberdade, a escolha, há uma dose de risco. Quando esse outro parceiro é Deus, o invisível, o imperceptível, somente captado na fé, o risco atinge as raias do inaudito”.<sup>757</sup> Essa foi também a advertência feita pelo Concílio de Trento quando lembrou aos cristãos que não se sentissem absolutamente seguros da salvação (cf. *Dezinger-Hünemann* 1533-1535.) e da perseverança final (cf. *Dezinger-Hünemann* 1540-1541). Na fé, por assim dizer, a liberdade humana é radicalizada, uma vez que exige a adesão total do ser humano (*DV* 5).

Compreender a presença da Igreja como realidade em movimento ajuda a visibilizar a liberdade do ato de fé de seus membros como opção fundamental. Ela, como se disse anteriormente, não é uma decisão estanque, mas em processo constante de maturidade marcada por abertura e fechamento, avanço e retrocesso, afirmação e negação, busca e encontro, enfim, como vir-a-ser. Essa opção fundamental não somente sustenta a caminhada dos cristãos dando-lhe sentido, mas ela mesma é sustentada na graça Daquele que é. Em última análise, essa opção fundamental é obediência da fé ao Deus que em sua autocomunicação dá-se ao ser humano como sentido último de sua existência.

O caminho para a maturidade na fé está, portanto, no equilíbrio entre as dimensões pessoal e eclesial da fé, que se encontram muitas vezes em desajuste em interpretações distorcidas. Tal desequilíbrio é causado pelo excessivo subjetivismo da fé, o qual a torna mais uma projeção de anseios e desejos do que propriamente uma resposta pessoal à Revelação como realidade objetiva. O equilíbrio que conduz à maturidade precisa ser encontrado não somente por aqueles que já professam a fé e participam regularmente na comunidade eclesial, mas também deve ser caminho de reflexão e conhecimento aos que se afastaram ou se posicionam contrários à fé.

Mais do que algo a ser pensado, a fé é a partir de onde se pensa, ou melhor, de onde se compreende o sentido profundo da vida. E ainda: ela não deve ser considerada apenas como ponto de partida ou chegada, mas como *lugar* de movimento, de vir-a-ser. Pressupor a fé, partindo dela sem um situar-se constante, leva ao risco de uma vivência e umareflexão estéreis e inconsistentes acerca de seu mistério como glorificação de Deus e santificação humana. Desse modo, a pluralidade e a autonomia crescentes das realidades e de cada pessoa humana precisam ser consideradas na teologia, não apenas pelas

---

<sup>757</sup> LIBÂNIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*: tratado da fé, p. 201.

reflexões do momento e pelas discussões em voga, mas nas questões fundantes e fundamentais.<sup>758</sup>

Trata-se, portanto, de redescobrir os fundamentos dessa mesma fé na beleza de uma Tradição que possui seu modo de compreender a realidade a partir do testemunho e das narrativas. Redescobrir a dinâmica da fé que levou inúmeros homens e mulheres a serem reconhecidos em sua santidade e heroísmo martirial, não porque se afastaram de sua realidade, mas porque descobriram um fundamento maior e viveram com intensidade seu contexto. Essa perspectiva encontra respaldo em Agostinho, para quem a dinâmica da fé é constante. Ele afirma: “não considere ter encontrado, aquele que compreende quão incompreensível é o que busca”.<sup>759</sup> E também se encontra perspectiva similar em Anselmo, para quem a teologia é a fé buscando entender.<sup>760</sup>

O desenvolvimento da fé passa pela compreensão da Revelação entendida como autocomunicação de Deus. Trata-se de um movimento de reconhecimento, disponibilidade, acolhida e entrega. Nesse movimento se manifesta a verdade humana, que, no interior da história, não deixa de sê-la por tornar-se acessível e comunicativa ao ser humano. No encontro com Jesus Cristo, a autocomunicação de Deus é também autocomunicação do humano realizado ao humano em devir. A verdade-em-si se faz verdade-para, “ela se dá ao horizonte de sentido, faz-se inteligível e significativa”.<sup>761</sup>

Ainda que ela seja iniciada no encontro com o Senhor e recebida como dom no batismo, a adesão à fé requer o anúncio seguido da catequese.<sup>762</sup> Sem esse preâmbulo cai-se facilmente no subjetivismo e não se alcança uma adesão como opção fundamental. Mesmo que o conteúdo da fé seja aprofundado posteriormente, a adesão só será qualitativa se for antecedida de um anúncio suficiente. Isso não significa depender das

<sup>758</sup> Cf. BOFF, Clodovis. *Retorno a arché da teologia*. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*, p. 146-148.

<sup>759</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*, XV, 2,2, p.481. Segundo Manuel Sánchez Tapia, “Para Agustín el creyente es alguien que confía y que obtiene así el *conocimiento teologal*. El creyente se fía. La fe de una persona se cimenta en la autoridad que le merece la persona a la que cree. El creyente es el que primero se fía para después entender y comprender. En efecto, si no creemos nunca entenderemos.” (SÁNCHEZ TAPIA, Manuel. *La fe en San Agustín. La ciudad de Dios*, p. 310).

<sup>760</sup> Cf. ANSELMO. *Proslógio*. In: Santo Anselmo e Abelardo. *Os pensadores*, p. 101.

<sup>761</sup> FORTE, Bruno. *Para onde vai o cristianismo?*, p. 71.

<sup>762</sup> “Ela [a fé] nasce do testemunho da Palavra de Deus. Não existe, pois, como decisão do indivíduo sozinho e por si, mas como decisão pessoal a partir do contato com outros que testemunharam a Palavra no passado e a testemunharam no presente. A fé é, pois, *eclesial num duplo sentido: diacrônico e sincrônico. Diacrônico*, porque faz entrar numa cadeia de Tradição da fé, que vem dos Apóstolos [...] *Sincrônico*, porque é transmitida pelo testemunho vivo, dos que, aqui e agora, continuam a aceitar a salvação revelada na vida, morte e ressurreição de Jesus”. (TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*, p. 212).

mediações, mas compreender que a fé é um ato da inteligência e realizado na vontade humana, segundo suas possibilidades de apreensão.

A fé vem pelo ouvido, como assegura Paulo (cf. *Rm* 10,17). O Verbo se fez carne, como afirma o evangelho de *João* 1,14. Essas proposições unidas corroboram afirmação de que dar a razão de sua esperança é elemento identitário da fé cristã (*IPd* 3,15). Noutras palavras, ela é acolhida para ser vivida e testemunhada como fundamento da vida em processo de conversão, ou seja, mudança de paradigma frente à beleza da fé na autocomunicação de Deus. Deste modo, aprofundar-se no conhecimento da Revelação não é ater-se apenas a algumas proposições, mas mergulhar em uma dinâmica de vida no Espírito.<sup>763</sup> Esse é um *modus vivendi* específico, no qual a autocomunicação de Deus é também Revelação do humano:<sup>764</sup> “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (*Jo* 8,32). Uma verdade que liberta, dando ao ser humano clareza de sua própria existência e seu significado em Deus.

No encontro dessa verdade se manifesta o fundamento mais real da vida, o entendimento de que a verdade da vida humana a precede, seu fundamento é divino (cf. *CEC* 703). É ele quem sustenta as escolhas, decisões, renúncias (cf. *GS* 26), quem habita no coração humano e conduz à salvação (cf. *Dominum et Vivificantem* 67). Fazer, portanto, uma opção fundamental na fé é eleger o fundamento último da vida, aquele valor que será critério de discernimento ao longo do caminho da vida (cf. *Rm* 8,26). Nessa perspectiva, para não contradizer essa opção fundamental, o que seria contradizer-se, é necessário que a verdade seja a verdade da vida. Para ser possível, é preciso que a verdade seja também um caminho, pois é o caminho quem mantém o caminhante, e não o contrário.

---

<sup>763</sup> “Tanto a Escritura como a tradição da Igreja ensinam que se o homem vive, isso é devido à ação atualizadora do Espírito; por isso, é um ser ‘espiritual’ somente no Espírito de Deus, que representa o princípio vital para o homem. Quando, na linguagem cristã, se fala da ‘vida espiritual’ do homem, não se refere simplesmente a uma vida superior em contraposição à corporal e biológica, mas à ‘vida no Espírito’. Todo o homem é ‘espiritual’, vive no Espírito e pelo Espírito de Deus, como sua destinação última e sua plenitude. S. Irineu afirma: ‘A união da alma e da carne, recebendo o Espírito de Deus, constitui-a homem espiritual’ (*Contra as heresias*, V,8,2). Esse conceito se encontra expresso de forma mais explícita na mesma obra: ‘São estes homens que o Apóstolo chama de espirituais (1Cor 2,15; 3,1), e que são espirituais graças à participação do Espírito, não graças à privação e eliminação da carne’ (*Contra as heresias*, V 6,1).” (COMISSÃO TEOLÓGICO-HISTÓRICA DO GRANDE JUBILEU DO ANO 2000. *Senhor a Terra está cheia do teu Espírito*, p.38).

<sup>764</sup> Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Cuestiones selectas de Cristología*, III,C,5. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1979\\_cristologia\\_sp.html#\\_ednref\\*](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_sp.html#_ednref*)

Devido à Revelação como testemunho de Deus mesmo, todo crente é sujeito na fé enquanto testemunha. Desde o início, portanto, necessita-se de um transmissor, um conector, alguém que testemunhe a experiência do encontro com aquele que o significa em plenitude ao revelar-se. Um testemunho credível por seus frutos de conversão em toda a história da salvação. Nesse sentido, como *normans non normata*, diz Jürgen Werbick, “a palavra de Deus é a primeira norma que a dogmática deve estabelecer como critério de validade de todo discurso sobre Deus”.<sup>765</sup> É o registro da vivência de um povo conduzido pelo Senhor. Ao lado da Tradição, *normae normatae*, elas explicitam e fundamentam o *sensus fidei* e o *consensus fidelium* (cf. LG 12) onde a teologia encontra sua *ratio*.<sup>766</sup>

Como se pode observar, os dois momentos são inseparáveis no fluxo da fé. Não há como pensar num ato de fé pessoal que não leve à pertença a uma comunidade de fé. Ela é fruto do desejo de comunhão de Deus com a humanidade. Ao considerar a objetividade da Revelação de Deus em Jesus Cristo como ponto de partida, não há como sucumbir em um subjetivismo. Caso sucumba, tem-se um forte indicador de que o encontro com Jesus Cristo ainda não tenha acontecido de fato. Essa perspectiva permite dizer que a objetividade da Palavra ao lado da Tradição compõe a *communio sanctorum* delimitada por uma profissão de fé que identifica e congrega seus membros em um mesmo fundamento.

## **b) O ato de fé como opção fundamental: adesão a uma liberdade-para**

A adesão despertada pelo encontro pessoal com Jesus Cristo passa pela fé da comunidade, que o confirma de modo seguro e, ao mesmo tempo, é ratificada.<sup>767</sup> A fé batismal é fé eclesial, pode-se concluir.<sup>768</sup> E isso no entendimento de que a maturidade na fé é maturidade humana e se desenvolve nos vínculos que se estabelecem. Em outras

<sup>765</sup> WERBICK, Jürgen. *Prolegômenos*. In: SCHENEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*, p. 17. 1. v.

<sup>766</sup> A teologia busca no senso e no consenso da fé sua *ratio*, pois “No discurso eclesial do testemunho do evangelho todos os batizados têm o direito de voz e participação ativa. É ao povo inteiro de Deus que se destina em primeiro lugar a promessa de sustentação na verdade”. (WERBICK, Jürgen. *Prolegômenos*. In: SCHENEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*, p. 26. 1.v).

<sup>767</sup> “Senza l’adesione personale di ognuno dei suoi membri, il gruppo non ha consistenza Cristiana. Senza la comunità, la testimonianza non rimanda che a un itinerario individuale e la fede si riduce a quella parte di cui ogni seguace può vivere”. (JOSSUA, Jean-Pierre. *Il Dio della fede Cristiana*, p 31). Cf. TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*, p. 213-215.

<sup>768</sup> Cf. OUELLET, Marc. *La belleza de ser cristianos*. In: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS. *La beleza de ser cristianos*, p. 42-43.

palavras, a maturidade conjuga liberdade com responsabilidade, que só é realizável em relação. Desse modo, afirma-se que na fé cristã a liberdade não é apenas acompanhada da preposição *de*, mas sobretudo da preposição *para*. É nessa liberdade, a qual insere o sujeito na comunhão de fé eclesial, que o sentido da salvação se expressa como liberdade, pois o salvar *de* é, sobretudo, salvar *para*.

Aqui se localiza o aspecto central da maturidade de fé: a liberdade humana em Cristo como plenitude da vida. É nesse ponto que a Igreja precisa ser redescoberta como lugar da liberdade que leva o ser humano à integração de suas dimensões pessoal e comunitária. Nessa integração, o ato de fé como opção fundamental torna-se um meio de viver a liberdade como decisão. No encontro com Jesus, define-se como entrega de si: “aquele que quiser salvar a sua vida, a perderá, mas o que perder sua vida por causa de mim, a encontrará” (*Mt* 16,25). Aqui, o sentido da vida se explicita como finalidade, direção e meta. Com isso, manifesta-se nele a diaconia como apologética que pode ganhar o complemento *da liberdade humana* e que se manifesta no testemunho e se alimenta na liturgia: diaconia da liberdade humana.

Internamente, isto é, na comunidade cristã, os desafios se inscrevem nessa perspectiva. Como afirma Taborda, a Igreja “não está só constituída de pessoas que aceitam e vivem o dom da liberdade do Espírito, mas também de outros membros, mais ou menos escravizados aos ídolos”.<sup>769</sup> Ela se torna assim o lugar onde dois modos de vida se tencionam e reclamam uma decisão: uma liberdade autocéfala; ou, em Jesus Cristo, uma liberdade participada. Essa fronteira é carregada de tensões por cristãos que não fizeram uma opção fundamental consciente e por aqueles que já fizeram e que vivem seu processo de maturidade humana na fé em constante busca de superação das idolatrias. Somente Nele é que se reconhece o Deus que se inclina e entra na história para uma aliança com o ser humano (cf. *Dominum et Vivificantem* 34), chamando-o a participar da vida divina (cf. *LG* 40).

Nesse processo, a comunidade de fé tem uma responsabilidade que não se encerra na preparação para a recepção dos sacramentos, mas que se estende ao longo de sua caminhada. Com isso se diz que a opção fundamental na fé manifesta um projeto de vida que se efetiva no desenvolvimento de uma identidade marcada por uma liberdade que tem na cruz seu maior estandarte. Assim, a tensão escatológica que se manifesta na

---

<sup>769</sup> TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*, p 216-217.



Igreja por seus membros não a enfraquece como testemunho de incoerência, mas torna ainda mais visível sua relevância: atualizar, no mundo, o mistério pascal.<sup>770</sup> Para tanto, a maturidade que se desenvolve em um projeto de vida à sombra da cruz necessita de uma comunidade acolhedora e generosa em sua diaconia.

Na comunidade cristã, o *intellectus fidei* vai revelando o amor como núcleo de sua identidade: “nisso conhecerão que sois meus discípulos: se vos amardes como eu vos amei” (Jo 13,34). Um amor que requer conhecimento além da experiência, pois tem sua origem em Deus, que é amor (cf. *1Jo* 4,8.16). Sem a autocomunicação de Deus essa experiência se reduz a um ensimesmamento, pois ela não é apenas um esforço, um ideal ou uma imitação, mas um dom do Espírito Santo, que une o ser humano ao mistério revelado em Jesus Cristo.<sup>771</sup> Do Espírito Santo, como afirmou Joao Paulo II, jorra a fonte de vida divina na história da humanidade (cf. *Dominum et Vivificantem* 52). Segundo Balthasar, isso só é credível como ato de amor pelo conhecimento cristão enquanto glorificação do amor divino.<sup>772</sup>

Nesse processo, separar o *intellectus fidei* de um *intellectus amoris* não é tarefa fácil. Porém, considerando a necessidade de uma metodologia que conduza à maturidade da fé, deve-se admitir que o *intellectus fidei* precede o *intellectus amoris*.<sup>773</sup> Como em toda relação pessoal, é preciso um ato de confiança, de disponibilidade, de interesse e de busca de compreensão para que se revele o amor como expressão da intimidade entre

---

<sup>770</sup> “A tensão entre o ‘já’ e o ‘ainda-não’ constitui mesmo a única dialéctica e o único dualismo que existe no Novo Testamento: a história da salvação continua a desenrolar-se no tempo, em cada minuto encontramos-nos mais próximos do ponto final, e a Igreja é o lugar onde a soberania de Cristo se torna visível, particularmente na sua tarefa missionária.” (MARTINS, Nuno Brás. A presença de Deus no tempo do homem. *Didaskalia*, p. 253).

<sup>771</sup> “Assim, para o crente não se trata de ‘imitar’ o exemplo particular de Jesus mas de, guiado pelo Espírito Santo, viver o seu tempo com o Salvador: é o Espírito quem une a vida de Cristo com a história do mundo, de forma a que este encontre em Cristo o seu sentido último (definitivo, escatológico). Trata-se de um encontro que tem lugar na comunidade eclesial, alimentada e conduzida pelos sacramentos e pela Sagrada Escritura, vividos no seio da Tradição”. (MARTINS, Nuno Brás. A presença de Deus no tempo do homem. *Didaskalia*, p. 267).

<sup>772</sup> Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *Solo l'amore è credibile*. In: BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione dell'amore: abbattere i bastioni e solo l'amore è credibile*, p. 9-10.

<sup>773</sup> Não cabe expor aqui os detalhes da discussão em torno desse tema iniciado por uma conferência de Jon Sobrino em um congresso organizado pela associação de professores de teologia na *Loyola Marymount University*, Los Angeles (26-29/03/1998). Essa conferência pode ser lida em: SOBRINO, Joh. *O princípio misericórdia: descer da cruz os Povos Crucificados*, p. 47-80. Contestando a tese de Sobrino de que a Teologia da Libertação é *intellectus amoris*, Clodovis Boff a coloca como um momento da Teologia que é *intellectus fidei*. Sua crítica pode ser lida em: BOFF, Clodovis. *Retorno à arché da teologia*. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.) *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*, p. 145-187. Também pode ser encontrada em: BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*, p. 122-123. Um extrato dessa questão pode ser lido em: AQUINO JUNIOR, Francisco de. A teologia como ‘intellectus amoris’: a propósito de crítica de Clodovis Boff a Jon Sobrino. *Revista Eclesiástica Brasileira*, p. 388-415.

duas pessoas.<sup>774</sup> Tais elementos apontam para a necessidade do ingresso em uma relação a que se é convidado. Essa relação, que é fundada na confiança vivencial, explicita as características do ato de fé elencados na DV 5, a saber: ajuda da graça e auxílio do Espírito Santo, correspondência, entrega, submissão da inteligência e vontade, assentimento voluntário, consentimento.

Dar a razão de sua esperança a quem pedir permite concluir que, sem o *intellectus fidei*, o *intellectus amoris* tende ao subjetivismo. É reconhecendo a Revelação de Deus na fé que se acessa seu mistério de amor. O *intellectus amoris* está no *intellectus fidei*, mas como momento segundo.<sup>775</sup> Essa precedência não trata de um saber apenas teórico, mas de um conhecimento vivencial.<sup>776</sup> Nesse conhecimento, a fé cristã não é apenas um conjunto de proposições (*fides quae*), mas, antes disso, o aprofundamento em um conhecimento que é interpessoal, divino-humano (*fides qua*).

A maturidade da fé mostra-se sobre uma realidade que se estabelece por iniciativa divina. Em tal realidade, a relação pessoal do homem e da mulher com Deus se dá na adesão contemplativa e performativa a Jesus Cristo, plenamente humano e divino. Por essa adesão, o amor que se revela na encarnação se torna conhecido no ato de fé (cf. *Dominum et Vivificantem* 50) que é, ao mesmo tempo, aceitação do que é testemunhado por aqueles que antecederam em sua adesão, formando a *communio sanctorum*.

Em suma, o desejo de Jesus *que todos sejam um* (cf. *Jo* 17,21) não é alcançado sem uma real adesão à Igreja por aqueles que fazem dele o fundamento de sua vida. Uma adesão que não está aquém da opção fundamental por Jesus Cristo no Espírito Santo, mas que é consequência histórica que legitima essa decisão por meio do testemunho de um

---

<sup>774</sup> Cf. SÁNCHEZ TAPIA, Manuel. La fe en San Agustín. *La ciudad de Dios*, p.309. Quanto à graça, ela se restringe a uma certeza expectante (cf. DH 1532).

<sup>775</sup> “A teologia, que obedece ao impulso da verdade que tende a comunicar-se, nasce também do amor e do seu dinamismo: no ato de fé, o homem conhece a bondade de Deus e começa a amá-lo, mas o amor deseja conhecer sempre melhor aquele a quem ama”. (*Instrução Donum Veritatis* 7).

<sup>776</sup> “Lo Spirito Santo esercita nell’umanità e nella Chiesa um’azione che porta ala conoscenza di Dio. Si trata di um tipo di conoscenza non solamene o principalmente teoria, m ache si pone a fundamento dela condotta pratica e dela vita. Característica dell’azione dello Spirito Santo è di farci conoscere Dio, Signore degli eventi salvifici dela storia. Potremmo definire questo tipo di conoscenza ‘conoscenza vitale’. Non semplicemente dovuta allo studio, nè principalmente all’insegno dela persona, o alle capacità che la persona abbia ad apprendere. È chiaro che lo studio, l’attezione, sono delle condizioni che talvolta si pogono o si presuppongono a questa azione dello Spirito. È chiaro che la buona volontà dell’uomo `insopprimibile e senza di essa lo Spirito normalmente non agirà. Tuttavia, ciò che intendiamo dire è che solo la conoscenza proposta dallo Spirito raggiunge il Dio vivente che, come tale, perciò, pernetra profondamente la vita reale”. (BECK, Tomaso. *Il Signore conosciuto nell’azione dello Spirito fondamento dela condotta e dela vita*, p.49-63. In: BARRUFFO, Antonio; BECK, Tomaso; SULLIVAN, Francis A. *L’azione dello Spirito Santo nel discernimento*, p. 49).

povo. Segundo o Papa Francisco, o Evangelho é dirigido a toda humanidade. E, nesse sentido, diz ele, “cabe aos cristãos a tarefa de anunciá-lo, porém não como quem impõe uma nova obrigação, mas como quem partilha uma alegria, indica um horizonte estuendo, oferece um banquete apetecível” (*Evangelii Gaudium* 14).

**c) Tua fé te salvou (cf. Lc 8,48): uma adesão que humaniza**

O ser humano é movido pela busca de uma realização plena que tem sido o grande apelo da vida humana, cada vez mais secularizada e imediatista. É intensa a busca por experiências religiosas e espirituais, que traduzem a busca pelo sentido, e, ao mesmo tempo, revelam a presença do aguilhão niilista como perda total da esperança. Nesse contexto, vivem-se tempos desafiadores para a fé no que diz respeito ao seu núcleo: a salvação. Uma palavra que precisa ser reproposta em seu significado que conecta com plena humanização, isto é, como expressão da realização última da vida humana.

Aqui, a fé que salva precisa ser redescoberta como *lugar* de um sentido real e total que se dá na presença redentora de Deus, que vem à procura do ser humano. No amor, está a manifestação da beleza da fé que salva como participação no mistério de Deus que criou o ser humano à sua imagem e semelhança (cf. *Gn* 1,27). Embora não seja possível dizer que a afirmação de Dostoievski em *O Idiota*, “a beleza salvará o mundo”<sup>777</sup>, esteja ligada à fé teológica, ela permite considerar o valor da estética como via de transcendência.

Na Revelação do amor eterno, a graça transfigura quem a acolhe. Nesse sentido, Maria, como arquétipo de discípula,<sup>778</sup> pode ser considerada como síntese da ação dessa graça. É modelo para cada cristão e para toda a Igreja, que encontra nela um princípio iluminativo do seguimento de Jesus. No anúncio da encarnação do Verbo, a saudação do

---

<sup>777</sup> Na referida obra, o personagem apontado como autor da frase é, na sequência, acusado de estar apaixonado ao fazer tal afirmação e, ao mesmo tempo, questionado sobre sua fé cristã. O autor deixou a questão aberta como um enigma. Isso, não nos impede de utilizá-la para afirmar a beleza da fé que está na Revelação do Amor eterno. Esse é o texto: “É verdade, príncipe, que o senhor disse uma vez que a Beleza salvaria o mundo? Senhores! – exclamou bem alto, dirigindo-se para o grupo inteiro - aqui o príncipe afirma que a Beleza salvará o mundo! Participo-lhes que a razão desta sua ideia tão radiosa advém do fato de estar ele apaixonado. Mal embarafustou por aqui adentro esta noite, logo vi isso na fisionomia dele. Não desaponte. Príncipe, senão me enternecerá ainda mais. Afinal, que espécie de beleza é que salvará o orbe? O senhor é um cristão fervoroso? Kólia me garantiu que o senhor é cristão convicto. O príncipe olhava-o atentamente, sem responder. - Ah! Não responde? – E bruscamente Ippolít acrescentou: - Cuida porventura que sou muito seu amigo?” (DOSTOIVESKI, Fiodor. *O idiota*, p. 344).

<sup>778</sup> Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *La perfezione della forma*, p. 301.

anjo, que a denominou cheia de graça, manifesta o desejo de cada homem e mulher. Ela não é toda graciosa, toda bela por si mesma, mas pela sua missão. É cheia de graça por causa da obra redentora que se operará na humanidade e que se antecipou nela, concebida sem pecado. O Espírito do Senhor, cuja sombra a envolveu para realizar o que fora predito pelos profetas, a faz participar, por excelência, do mistério redentor, na beleza salvadora do mundo. Em seu *fiat* se dá a resposta de total confiança, que não é um impulso irrefletido, mas discernido e assumido na entrega de si.

Maria antecipa em si a oração de toda a Igreja, *Maranathá!*, Vem, Senhor Jesus (cf. *Ap* 22,17). Como modelo, indica a resposta de todo homem e toda mulher à graça: “faça-se em mim segundo tua Palavra” (*Lc* 1,38). Como mestra, ensina: “fazei tudo o que ele vos disser” (*Jo* 2,7). Vive sua vida em referência constante e total ao mistério da encarnação e da páscoa de seu filho, tornando-se aquela que precede cada cristão e toda a Igreja. Segundo o cardeal Ouellet, essa participação na vida de Jesus Cristo, tendo Maria como modelo, lança luz, beleza e alegria na vida humana tendo Deus em seu centro.<sup>779</sup>

Aceitando o convite trazido pelo anjo, Maria seguiu sua vida ao assumir sua responsabilidade pessoal, familiar, social e religiosa, tendo como sentido (direção e finalidade) a opção fundamental que assumira em seu *fiat*. A dinâmica da vida de Maria aponta para o que já fora dito anteriormente: o desígnio de salvação que se realiza na vida humana é pessoal, porém com consequências eclesiais, sociais e culturais. Não se trata, pois, a salvação cristã de um movimento de fuga da realidade, mas de imersão. Não se trata de uma negação da humanidade, mas de sua vivência intensa e total.

Retomando o texto que é objeto de investigação, a *DV* 5, pode-se afirmar que, embora este não faça menção a Maria, seu conteúdo pode ser iluminado nela. Plena de graça, ela vive sua vida na dinâmica do Espírito, que a dispõe ao plano de Deus, assumido como sua opção fundamental em um assentimento livre, consciente e voluntário. Nela, o sentido da obediência ao Deus que se revela passa pelo discernimento que leva à entrega total de si. Contemplando o sim de Maria ao desígnio de Deus como sua opção fundamental, pode-se concluir que ele não pode ser compreendido senão na obediência da fé à luz da Revelação. Assim, a afirmação final da *DV* 5, “Para que o entendimento da revelação seja sempre mais profundo, o mesmo Espírito Santo por seus dons e de modo

---

<sup>779</sup> “Una luz decisiva sobre la belleza y la alegría de la existencia humana. Dios en el centro de la vida del hombre, la luz del amor que confirma y cumple la humanidad del hombre y de la mujer”. (OUELLET, Marc. *La belleza de ser cristianos*. In: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS. *La belleza de ser cristianos*, p. 51).

contínuo, completa a fé”, aponta para a compreensão de cada homem e mulher que, na obediência da fé, descobre o sentido de sua vida na Revelação de Deus, a quem deve obediência (cf. *DV* 5).

O convite para o seguimento de Jesus é um convite para encontrar o sentido único da vida pessoal, sentido do qual dependem tantos outros. Em tempos de pós-humano, virtualidades e fragmentação do ser humano, o convite é para um caminho de santificação como sentido profundo de humanização, como integração e ressignificação integral da vida em Cristo (cf. *ITs* 5,23). Não se trata de um humanismo qualquer, mas de um humanismo teocêntrico. De um humanismo que reconheça sua capacidade fundada em uma alteridade original. Na resposta de gratuidade a um Tu que precedeu a humanidade.

Com essas considerações, e aproximando-se da expressão de Jesus, *tua fé te salvou* (cf. *Lc* 8,48; *Mt* 5,34), pode-se concluir que não se trata aqui de uma justificativa de autossalvação humana, mas da indicação e do reconhecimento da decisão do homem e da mulher que, confessando sua insuficiência, colocam em Deus sua esperança última. Essa máxima de Jesus, pode-se dizer, aponta para o significado da fé como beleza que salva: o reconhecimento da condição humana na presença libertadora de Deus em Jesus. Essa salvação é manifestação de Deus para afirmar-se a identidade humana. É um devolver do ser humano para si mesmo a fim de que, na liberdade da fé, possa ir além de si.

Tal liberdade é realizada como dom do Espírito Santo, que não somente dispõe e converte o coração humano à fé, mas que também o acompanha no aprofundamento do significado da Revelação para aqueles que aderem em obediência (cf. *DV* 5). Esse aprofundamento se dá pelos dons do Espírito, os quais, como sublinha Paulo, são dados para a edificação comum (cf. *Rm* 12,6-8; *1Cor* 12). Aquele que é livre, em outras palavras, “já não vive mais para si, mas por Aquele que por eles morreu e ressuscitou” (*2Cor* 5,15). Nesse sentido, o amor é a beleza da fé que salva, estabelecendo uma aliança constante e ininterruptamente atualizada na Eucaristia.

Esta verdade que o ser humano carrega é que precisa ser descoberta e assumida como opção fundamental: a realização de sua existência é dom, uma relação de amor que o antecede e o assegura (cf. *1Jo* 4,19-21). Como diz Paulo: “quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus” (*1Cor* 2,12). Por isso se pode dizer que, com o auxílio do Espírito

Santo que o habita (*Rm* 8,9.11; *1Cor* 3,16; 6,19; *2Cor* 6,16; *Ef* 2,22;) e vivifica-o por dentro (cf. *Dominum et Vivificantem* 54), o ser humano torna-se na relação com seu arquétipo fundante (Cristo) aquilo que já é desde sua criação<sup>780</sup>: imagem e semelhança de Deus.

Desse modo, o encontro com Jesus Cristo torna-se, no deserto da vida desumanizada, resposta à pergunta: “o que preciso para ter a vida eterna?” (*Mc* 10,17). Em outras palavras: como viver uma vida cujo sentido não se perde e conduz à plenitude? Nessa pergunta que inaugura o diálogo, o sentido da vida se entrelaça com a questão da salvação. A realização está na disponibilidade humana à liberdade, que, paradoxalmente, desperta medo e incertezas. Na liberdade do ser humano está sua plenitude, seu caminho de redenção é caminho de liberdade. Nesse caminho, a fé não salva pela negação do humano, mas por sua afirmação e realização em Deus (cf. *Mt* 19,25-26).

Pela perspectiva da afirmação humana em Deus, a liberdade como realização do sentido da vida na fé como opção fundamental não é estranha ao ser humano, ainda que possa ser desconhecida (cf. *Redemptor Missio* 28). Desse modo, o desejo humano pela plenitude da vida, isto é, pela salvação, é igualmente desejo de Deus.<sup>781</sup> Anseio humano que se converte em opção fundamental livre no encontro pessoal e consciente com Jesus Cristo salvador que manifesta a mais íntima verdade humana. Habitado pelo Espírito de Deus e chamado à vida em Cristo, o homem e a mulher são capazes de Deus, o que inclui a possibilidade de negá-lo.<sup>782</sup>

Porquanto, a fé que salva é a fé que leva a viver uma vida que ultrapassa os limites da desumanidade, pelo reconhecimento da encarnação do Verbo eterno como verdadeiro homem.<sup>783</sup> Um reconhecimento no mistério pascal que chama à renúncia do

<sup>780</sup> Cf. COMISSÃO PASTORAL E MISSIONÁRIA DO GRANDE JUBILEU DO ANO 2000. *O Espírito que é Senhor e dá a vida*: subsídio pastoral-missionário para o ano de 1998, p. 40. CONGAR, Yves. “*Ele é o Senhor e dá a vida*”, p.95-98. 2.v.

<sup>781</sup> Considerando que esse desejo de Deus é resposta humana, a fé enquanto dom, como argumenta Libânio, torna-se “o testemunho de Deus em nós. É resposta para a auto-atestação interna, íntima de Deus, abrindo-se-nos, dando-se-nos em seus mistérios íntimos”. (LIBÂNIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*: tratado da fé, p. 235).

<sup>782</sup> “A autocomunicação de Deus não só está dada como dom, mas também como condição necessária da possibilidade daquela acolhida do dom que deixa que o dom seja realmente Deus mesmo, sem que o dom em sua acolhida cesse, por assim dizê-lo, de ser Deus e se transforme em um dom finito, criado, o qual representaria Deus, mas não seria Deus mesmo. Para poder aceitar a Deus sem que nessa aceitação o desvirtuemos por causa de nossa finitude, a aceitação deve ser animada por Deus mesmo; a autocomunicação de Deus como oferta é também condição necessária da possibilidade de sua aceitação”. (RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*, p. 159).

<sup>783</sup> “El contenido teológico de la obra pone de manifiesto que solamente la fe con buenas obras o la fe viva es la que salva. No salva la fe sin las obras ni tampoco las obras sin la fe. Ambas han de mantenerse unidas

supérfluo e da injustiça, pois não há vida para um enquanto não houver para todos. A fé que salva no reconhecimento da limitação humana e da força criadora e redentora do Amor dá ao ser humano o entendimento de que a via espiritual a ser percorrida é a união mística com Cristo no Espírito Santo.

A *fides quaerens intellectum*, que leva o ser humano ao ato de fé como opção fundamental, é profundamente espiritual. Nela, a espiritualidade se traduz em diaconia ao mundo por meio do testemunho e da liturgia, que proclamam a Via. Esta, por ser Verdade e Vida, leva o ser humano à liberdade na integração de suas dimensões pessoal e relacional. Nesse desafio, urge apresentar a salvação cristã não como mera continuidade ou como algo dispensável perante as possibilidades intra-históricas de realização. Mas como um porvir que se adianta em uma presença constante, a qual não vem para condenar, mas para salvar (cf. *Jo* 3,17; 12,47), isto é, para levar a vida à sua plenitude.

A adesão a Jesus Cristo como opção fundamental na fé se traduz, aqui, como vida vivida de modo consciente, em um permanente discernimento diante do absoluto, que se revelou na história ao antecipar seu desfecho e envolver o ser humano em sua presença total. Viver a salvação como fruto da fé é, portanto, mover-se existencialmente em um terreno onde o ser humano é a pérola preciosa (cf. *Mt* 13,44) que valeu a encarnação, a morte e a ressurreição do Filho de Deus.

---

[...] la fe buena y verdadera, entonces, no es una aliada del laxismo moral. No se salva quien sólo tiene buenas intenciones, sino quien es actor de buenas obras mediante la conversión existencial.” (SÁNCHEZ TAPIA, Manuel. La fe en San Agustín. *La ciudad de Dios*, p. 325).

## CONCLUSÃO

Passados cinquenta anos da promulgação da *DV* sobre a Revelação Divina, no Concílio Vaticano II, o referido documento continua sendo uma atual fonte de pesquisa e inspiração para a teologia. Não somente por seu *espírito*, que impele a uma renovação constante em atenção aos sinais dos tempos, mas também por sua *letra*, que aponta para a perspectiva de uma leitura em continuidade com a Tradição da Igreja. Trata-se de um texto no qual a Igreja confessa sua fé na Revelação de Deus, que a assiste nos caminhos da história.

Foi nesse texto, cuja letra continua sendo fonte de inspiração ao estudo da Teologia, que essa pesquisa encontrou o ponto de partida para sua reflexão e sua proposição. Como se disse na introdução, a *DV 5* ofereceu os elementos necessários para que a pesquisa anterior (Mestrado), baseada na *GS 22*, pudesse avançar. Assim, os dois parágrafos se entrecruzam na pessoa de Jesus Cristo, que, ao manifestar e revelar ao ser humano seu mistério e sua vocação (cf. *GS 22*), chama-o pela autocomunicação a uma resposta de adesão fundamental: um ato de fé (cf. *DV 5*). Ato vivido exemplarmente pelo próprio Jesus Cristo, que, no mistério de sua encarnação, viveu segundo a vontade do Pai.

Partindo de Jesus Cristo, o nazareno, que manifestou o rosto divino do ser humano em um contexto histórico, é que se pode compreender a adesão de fé de seus seguidores em diferentes contextos históricos, temporais e espaciais, entendidos como disponibilidade ao desígnio do Pai. A consideração pelo ser humano, a quem Deus vem encontrar, chama cada homem e cada mulher a um passo que inaugura um novo sentido de vida. Um sentido que não é resultado de suas articulações e elucubrações, mas da graça de Deus, que o inspira e acompanha. Um sentido possibilitado pelo auxílio constante do Espírito Santo, que o dispõe a essa dinâmica existencial e o leva à compreensão da Revelação.

Esse processo precisa ter presente que o ser humano não apenas vive no mundo, mas está ligado a ele, tem sua mundaneidade. Por isso, não se trata de um ato desconectado da realidade e abstrato. O ato de fé sempre se dá em contexto. Por isso, não há como falar da Revelação de Deus sem considerar a história humana vivida no mundo: o ser humano é ser-no-mundo e isto significa dizer que ambos, ser humano e mundo, estão mutuamente implicados. Aquele é um fenômeno da inteligibilidade deste que



participa do ato criador de Deus. Biografia e teoria não se separam, mas compõem o contexto e se relacionam como caminho para novas elaborações.

Assim, torna-se ainda mais clara a afirmação da Sagrada Escritura: “então Iahweh Deus modelou o *homem com a argila do solo* [grifo meu], insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (*Gn 2,7*). Ou seja, o ser humano não só atua e contempla uma realidade, mas ele mesmo é parte dela em seu bônus e em seu ônus. Nesta perspectiva se pode afirmar que ele é a criação em seu ponto culminante, ou seja, consciente de si.

Toda esta questão, à luz da Revelação de Deus, leva à intuição de que há também entre as pessoas humanas uma corresponsabilidade irrenunciável, uma alteridade fundamental em categoria arquetípica, uma arqualteridade. Neste sentido, a liberdade humana implica na irrenunciável responsabilidade por outrem que, em última análise, permite a cada homem e mulher serem no Amor. Estes dois elementos que se autoimplicam, o acolhimento da autocomunicação de Deus como Revelação e a corresponsabilidade pelo outro que se coloca como *eu* tornando-o um *tu*, indicam que a liberdade humana é necessariamente relacionada à liberdade de seu semelhante. É um valor que interpela simultaneamente o *eu* e o *tu* como um dom pessoal e coletivo capaz de forjar o *nós*.

*Dom*, pode-se dizer, aponta para uma alteridade absoluta. Remete para um futuro que transcende a imanência da história, assumindo-a num movimento de relação e procura. Nestes moldes, a relação humana entre o Tu-divino e o tu-humano mostram que a pessoa humana é, em sua totalidade, um permanente vir-a-ser. Um devir inclinado à plenitude. Alguém chamado a escolhas que são sempre respostas diante de uma realidade e de um *Tu* Absoluto que a interpela. Seu desenvolvimento e amadurecimento ao longo do tempo, portanto, se dá em relação.

Diante destes elementos que apresentam o ser humano como tensão do espírito-finito diante de um Pessoal-infinito que o faz pessoa pelo reconhecimento, propôs-se a leitura da *DV 5*, na qual o ato de fé pôde ser lido como opção fundamental. No ato de fé, a graça é autocomunicação de Deus, que, num transbordamento da plenitude de seu amor, comunica a si mesmo ao ser humano. Um transbordar quenótico, no interior da consciência humana, capaz de tornar o ser humano participante da vida divina como escolha feita no exercício de sua liberdade. Tal comunicação espera como resposta a autocomunicação humana.

Toda essa reflexão se dividiu em três seções. Na primeira seção, *Situando a DV 5: a fé como resposta à Revelação*, foi possível perceber os fundamentos da DV 5 na Sagrada Escritura e na Tradição da Igreja (primeira carta de João, de Paulo (*Rm, Cor*), Concílios de Orange, Trento e Vaticano I). Isso permitiu observar que as conclusões conciliares, inserida aí a DV 5, são resultado de uma evolução da Igreja e de sua atenção ao sinais dos tempos, sem desconsiderar sua identidade. Nesse sentido, o Vaticano II precisa permanentemente ser lido no todo da Igreja, e não como ruptura e superação da mesma Igreja, numa espécie de refundação.

Essa mesma seção, trazendo presentes as diferentes versões da DV 5, tornou visível a evolução vivida pelos Padres conciliares ao longo do Concílio Vaticano II. O amadurecer ao longo do processo redacional manifestou a atenção pela necessidade de uma palavra que tivesse em conta os avanços e aprofundamentos da humanidade em torno de sua autocompreensão. Superação da perspectiva de uma Revelação entendida como comunicação e decretos para uma perspectiva de autocomunicação divina, emergindo, assim, a profundidade da fé cristã, que professa a presença de Deus na história humana. Uma presença cujo reconhecimento leva à obediência da fé.

A segunda seção, *A fé segundo a DV 5: a opção fundamental em um sentido revelado*, marcada por uma exegese da DV 5, indicou a profundidade e a complexidade de cada afirmação. Tendo em consideração os fundamentos da DV e o processo de redação, bem como as primeiras ideias acerca da relação entre fé e opção fundamental, foi possível fazer uma leitura mais personalista e existencial da DV 5. Partindo do texto, pôde-se estabelecer uma leitura que, baseada na Sagrada Escritura, no Magistério da Igreja, na Teologia e em outras áreas do conhecimento, conduziu à ideia chave: *a fé como opção fundamental*. Uma opção que responde ao anseio de sentido entendido como fundamento, direção e finalidade.

Dentro da segunda seção, dividindo a DV 5 em três partes, foi possível identificar o modo como sua estrutura foi composta aprofundando, a partir do significado da Revelação, sua antropologia marcada pela teologia da graça e pela pneumatologia. Nesse processo, a Teologia da Fé se mostrou como articuladora de diferentes áreas da Teologia: Trindade, Cristologia, Antropologia, Graça, Pneumatologia, e Eclesiologia. Essa articulação esclarece que retomar o estudo sobre o significado do ato de fé a partir da Revelação não é algo secundário, mas fundamental para a compreensão e o desenvolvimento da Teologia num todo.

Por fim, a terceira seção, *A opção fundamental na fé: adesão a Jesus Cristo em comunhão com a Igreja*, fez a ponte entre os conteúdos conciliares e os desafios que se apresentam hoje. Foi importante ter feito uma breve incursão nos textos de Paulo VI, Bento XVI e Francisco sobre o Ano da Fé, bem como na promulgação do *CEC*. De igual importância foi o levantamento feito nos textos das conferências do *CELAM* sobre o modo como o sentido da fé foi trabalhado. Essas incursões permitiram observar que o significado do ato de fé presente na *DV 5* continua presente no período pós-conciliar, oferecendo uma linha de reflexão em continuidade.

Foi na última seção que a leitura dos desafios atuais encontrou, de modo mais explícito, seu lugar. Construindo uma reflexão a partir das figuras mitológicas de Prometeu e Narciso, foi possível traçar uma perspectiva para olhar a realidade. Essas figuras, como chaves de leitura, apontaram para a compreensão de um período *hipermoderno*, no qual a oscilação entre a objetividade da técnica e o subjetivismo de seus protagonistas gera um contexto de incerteza e angústias. Um período marcado por transições e que, embora permita algumas intuições e percepções, ainda permanece com o horizonte um tanto indefinido quanto ao que se seguirá.

Ainda nessa terceira seção, foi possível propor uma reflexão e alguns apontamentos sobre uma Teologia da Fé como opção fundamental. Tendo em consideração não somente os desafios *ad extra ecclesiae*, mas também os que se impõe *ad intra ecclesiae*, apontou-se para a inseparabilidade da dimensão subjetiva e objetiva da fé, da dimensão pessoal do ato de fé e de sua pertença à Igreja enquanto comunidade. Na perspectiva de uma Teologia da Fé entendida como opção fundamental, estabeleceu-se a proposição de uma apologética diaconal. Uma apologética fundada no testemunho da fé como estilo de vida pautada na dinâmica do Amor eterno (cf. *Jo 13,34-35*), que encontra na liturgia sua força.

Tal compreensão de fé foi, portanto, inaugurada no batismo, cujo horizonte se delineia no tríplice *múnus* (sacerdotal, profético e pastoral). Esse sacramento requer uma maior atenção por parte dos pastores e da comunidade de fé, não somente em sua estética litúrgica, mas sobretudo em sua preparação e na catequese pós-batistal, entendida como processo de formação permanente. Aqui, os desafios atuais não permitem que a comunidade cristã repouse passivamente na ilusão de que sua herança será transmitida como outrora, numa espécie de *osmose cultural-cristã*. A pluralidade que marca esse

período da história reclama um despertar dos cristãos enquanto membros de uma comunidade testemunhal.

Um despertar, diga-se, que tenha como ponto de partida a conversão enquanto resposta ao Deus que se revela e acompanha o ser humano com sua graça e auxílio oportuno. Essa conversão não se dá apenas como um momento da vida cristã, mas como elemento contínuo de quem vai correspondendo à Revelação nas situações concretas da vida em direção à visão da glória de Deus. Um processo que permite ao cristão ser sal da terra e luz do mundo, não por sua iniciativa, mas, iniciativa divina, a qual encontra o ser humano, pérola escondida no campo da vida, cujo valor foi o sangue do Cordeiro redutivo.

A resposta, nesse sentido, torna-se o reconhecimento que tem como consequência a entrega da própria vida – como indicou a DV 5 – de forma livre, total, com obséquio do intelecto e da vontade e com voluntário assentimento. Como se procurou enfatizar ao longo da pesquisa que propõe uma leitura da DV 5, o ato de fé não é algo avulso no conjunto das ações humanas, tampouco sem reflexo direto nas demais ações humanas. Outrossim, por ser um ato fundamental, em sua coerência atinge luminosamente toda a existência humana, redimensionando-a.

Assim sendo, conclui-se sem ter esgotado a percepção do tema, que se renova sempre, que o ato de fé enquanto opção fundamental – resposta ao Deus que se revela, amparada pela graça e auxílio do Espírito Santo – dá ao ser humano condições de elaborar um projeto de vida preciso. Tal projeto leva-o não apenas a uma *imitatio Christi*, mas a uma configuração profunda de sua existência. Nessa existência, a fé cristã resplandece como fé de Cristo enquanto abertura obediencial à vontade do Pai, cujo desígnio manifestado e realizado em Jesus Cristo aponta para o significado da salvação cristã como plenitude da vida em Deus.

## BIBLIOGRAFIA

ACTA Et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando: Acta Summi Pontificis Ioannis XXIII. Roma: Tipys Polyglottis Vaticanis, 1964. Série II, v. I.

ACTA Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Congregationes Generales XIX-XXX. Roma: Vaticano, Tipis Polyglottis Vaticanis: 1971. vol. III, pars III, periodus tertia.

ACTA Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Congregationes Generales CLVI-CLXIV. Roma: Tipis Polyglottis Vaticanis, 1978. Sessio Publica VIII. vol. IV, pars VI, periodus quarta.

ACTA Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II: Congregationes Generales CXXVIII-CXXII. Roma: Tipis Polyglottis Vaticanis, 1976. Sessio Publica VI. vol. IV, pars I, periodus quarta.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2016. (Col. Patrística, vol. 7).

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2016. (Col. Patrística, vol. 10).

AGOSTINHO DE HIPONA. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2017. (Col. Patrística, vol. 8).

AGUILAR, Alfonso. Naturaleza, historia y razones de la secularización. *Ecclesia: revista de cultura católica*. Roma, v. 24, n. 1, p. 43-52, jan-mar. 2010.

AISZEGHY, Z.; FLICK, M. Il peccato originale in prospettiva personalistica. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, Roma., v. 46, n. 4, p. 705-732, set.-dez. 1965.

ALBERIGO Giuseppe. *História do concílio Vaticano II: a formação da consciência conciliar. O primeiro período e a primeira interseção (outubro de 1962 a setembro de 1963)*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ALFARO, Juan. *Cristología y antropología*. Madrid: Cristandad, 1973.

ALFARO, Juan. *De la cuestión de Dios a la cuestión del hombre*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1989.

ALFARO, Juan. *Esperanza Cristiana e liberación del hombre*. Barcelona: Herder, 1972.

ALFARO, Juan. *Naturaleza y gracia*. In: RAHNER, Karl (Org.). *Sacramentum mundi*. Barcelona: Herder, 1973, p. 882-892. 4. v.

ALFARO, Juan. *Persona y gracia*. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae universitatis Gregoriana*, Roma., vol 41, n. 1, p. 5-29, 1960.

ALFARO, Juan. *Revelación Cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sígueme, 1994.

ALFARO, Juan. *Naturaleza*. In: RAHNER, Karl (Org.). *Sacramentum mundi*. Barcelona: Herder, 1973, p.867-875. 4. v.

ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Unidad y composición de la constitución ‘Dei Verbum’*. In: ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Comentarios a la constitución DV: sobre la divina revelación*. Madrid: Católica, 1969.

AMARAL, Miguel de Salis. *O Espírito Santo e a Igreja: respostas de Congar e do Concílio Vaticano II à questão “Carisma e Instituição”*. *Teocomunicação*. Porto Alegre v. 41 n. 2, p. 200-220, jul./dez. 2011.

AMARAL, Miguel de Salis. *Hermenêutica da reforma*. In: AMARAL, Miguel de Salis; HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. *As Constituições do Vaticano II ontem e hoje*. Brasília: Edições CNBB, 2015, p. 31-73.

AMBROSIO, Juan. *A ‘marca’ da ressurreição de Jesus na História da Humanidade*. *Didaskaia* Lisboa, v. 38, n. 2, 269-286, jul.-dez. 2008.

ANSELMO. *Monológico*. In: Santo Anselmo e Abelardo. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.7-99.

ANSELMO. *Proslógico*. In: Santo Anselmo e Abelardo. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.101-129.

APARICIO VALLS, María del Carmen. *La plenitud del Ser Humano en Cristo: la revelación en la ‘Gaudium et Spes’*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.

AQUINO JUNIOR, Francisco de. *A teologia como ‘intellectus amoris’: a propósito de crítica de Clodovis Boff a Jon Sobrino*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Fasc. 274, abril, p.388-415, 2009.

ASHTON, Juan. *Cristo mediador y plenitud de la revelación*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución DV sobre la divina revelación*. Madrid: Editorial Católica, 1969.

AUBERT, Roger. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses recentes*. Louvain: Warny, 1945.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Ensayos teológicos*. Madrid: Guadarrama, 1964. 1. v.

BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione della forma*. Milano: Jaca Book, 1975. (Gloria: una estetica teologica, v. I/7).

BALTHASAR, Hans Urs von. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*. 2. ed. Madrid: Encuentro, 2007. (Teodramática, v. III/5).

BALTHASAR, Hans Urs von. *Las personas del drama: el hombre en Dios*. 2. ed. Madrid: Encuentro, 2006. (Teodramática, v. II/5).

BALTHASAR, Hans Urs von. *Solo l'amore è credibile*. In: BALTHASAR, Hans Urs von. *La percezione dell'amore: abbattere i bastioni e solo l'amore è credibile*. Milano: Jaca Book, 2010, p. 59-153.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Stili Laicali: Dante, Giovanni della Croce, Pascal Hamann, Solov'ëv, Hopkins, Péguy*. Milano: Jaca Book, 1976. (Gloria: una estetica teologica, v. III/7).

BALTHASAR, Hans Urs von. *Teología de la historia*. Madrid: Castilla, 1964.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo II*. São Paulo: Loyola, 2009.

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor. *Finitude e infinitude humana: dilema clássico e mistério atual*. In: VOLCAN, Marcos; PIZZI, Jovino (Org.). *Ciência e Deus no mundo atual: uma abordagem inter e transdisciplinar*. Pelotas: EDUCAT, p.65-81.

BAUCKHAM, Richard. *Jesus e as testemunhas oculares: Os Evangelhos como testemunhos de testemunhas oculares*. São Paulo: Paulus, 2011.

BAUMAN, Zigmund. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMGARTNER, Ch. *La gracia de Cristo*. Barcelona: Herder, 1973.

BECK, Tomaso. *Il Signore conosciuto nell'azione dello Spirito fondamento della condotta e della vita*. In: BARRUFFO, Antonio; BECK, Tomaso; SULLIVAN, Francis A. *L'azione dello Spirito Santo nel discernimento*. Roma: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1980.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 9-69.

BESSEN, José Artulino. *História da Igreja: da idade apostólica aos nossos tempos*. São Paulo: Mundo e Missão, 2007.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER Maria Clara Luchetti; FELLER, Vitor Galdino. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo: Paulinas, 2003.

BOFF, Clodovis. *O livro do sentido: Crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica)*. São Paulo: Paulus, 2014. 1. v.

BOFF, Clodovis. *Retorno a arché da teologia*. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*, 2000, p. 145-187.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 2007.

BOFF, Leonardo. *Graça e experiência humana: a graça libertadora no mundo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BORTOLINI, José. *Como ler a carta aos Romanos: o evangelho é a força de Deus que salva*. São Paulo: Paulus, 2013.

BOULNOIS, Olivier. Sobrenatural. In: LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p.1762-1768.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio; LELO, Antônio Francisco. *Caminho de fé: itinerário de preparação para o batismo de adultos e para a confirmação e eucaristia de adultos batizados*. Livro do catequizando. São Paulo: Paulinas, 2006.

BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BUBER, Martin. *Eu e tu*. São Paulo: Centauro, 2012.

CANTALAMESSA, Raniero. *O Canto do Espírito: meditações sobre o Veni Creator*. Petrópolis: Vozes, 2009.

CASALE ROLLE, Carlos Ignacio. El universalismo en Hans Urs von Balthasar a proposito de su encuentro con Karl Barth. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 38, n. 160, p. 177-199, maio-ago. 2008.

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.

CAVALCANTI, Raissa. *O mito de Narciso: o herói da consciência*. São Paulo: Cultrix, 1992.



CELAM. *Conclusões de Medellín*. Porto Alegre: CNBB, 1968.

CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

CELAM. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CELAM. *Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*. Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. São Paulo: Paulinas, 1992.

CERFAUX, Luciens. *O cristão na teologia de São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1976.

CHARDIN, Teilhard. *Meio divino: ensaio de vida interior*. Petrópolis: Vozes, 2014.

CLAYTON, Philip. *A neurociência, a pessoa humana e Deus*. In: Peters, Ted; Bennett, Gaymon (org.). *Construindo pontes entre a ciência e a religião*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 145-160.

COLLANTES, Justo. *A fé católica: documentos do Magistério da Igreja*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

COMBLIN, José. *O Caminho: ensaio sobre o seguimento de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2005.

COMISSÃO PASTORAL E MISSIONÁRIA DO GRANDE JUBILEU DO ANO 2000. *O Espírito que é Senhor e dá a vida: subsídio pastoral-missionário para o ano de 1998*. São Paulo: Paulinas, 1997.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus*. Roma, 2004. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040723\\_communionstewardship\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communionstewardship_po.html)>. Acesso em: 03 de junho de 2018.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Cuestiones selectas de Cristología*, III, C,5. Roma, 1979. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1979\\_cristologia\\_sp.html#\\_ednref\\*](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_sp.html#_ednref*) Acesso em: 14/09/ 2018.

COMISSÃO TEOLÓGICO-HISTÓRICA DO GRANDE JUBILEU DO ANO 2000. *Senhor a Terra está cheia do teu Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1997.

CONCÍLIO VATICANO I. *Constituição dogmática Dei Filius*. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html> Acesso em: 10 de mar. de 2018.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Dignitatis humanae*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.597-616.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.141-256.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Lumen Gentium*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.39-117.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Optatum Totius*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.505-526.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Orientalium Ecclesiarum*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.333-347.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Perfectae Caritatis*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.485-504.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Sacrosanctum Concilium*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.257-306.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Unitatis Redintegratio*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.307-332.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2015-2019*. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2016. (Documentos da CNBB, 102).

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Iniciação à vida cristã: itinerário para formar discípulos missionários*. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2017. (Documentos da CNBB, 107).

CONGAR, Yves. *“Ele é o Senhor e dá a vida”*. São Paulo: Paulinas, 2005. 2. v.

CONGAR, Yves. *A Palavra e o Espírito*. São Paulo: Loyola, 1989.

CONGAR, Yves. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1991.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta Iuvenescit Ecclesia aos Bispos da Igreja católica: sobre a relação entre dons hierárquicos e carismáticos para a vida e missão da Igreja*. Disponível em: [https://press.vatican.va/content/dam/salastampa/it/fuori-bollettino/pdf/PO%20IUVENESCIT%20ECCLESIA\\_Portugues.pdf](https://press.vatican.va/content/dam/salastampa/it/fuori-bollettino/pdf/PO%20IUVENESCIT%20ECCLESIA_Portugues.pdf) Acesso em: 10 de out. de 2018.

CORREIA, José Frazão. *A fé como forma vital e forma expressiva da existência humana*. In: LOURENÇO, João (org.). *A fé da Igreja*. São Paulo: Paulus, 2014, p.10-57.

COSTA, Valeriano dos Santos. *Sentire cum ecclesia no Brasil*. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, v. 85, n. 2, p. 13-32, jan-jun. 2015.

CRANFIELD, C.E.B. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

CROLLIUS, Roest, 1997 *apud* MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

CRUZ, Juan de la. *Escritos Breves: poesias*. In: CRUZ, Juan de la. *Obras completas*. 2. ed. Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1980, p. 69-110.

DELUMEAU, Jean. *À espera da aurora: um cristianismo para o amanhã*. São Paulo: Loyola, 2007.

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

DONGHI, Antonio. *Eu sou glorificado neles: a oração sacerdotal de Jesus na oração eucarística*. São Paulo: Loyola, 2009.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *O idiota*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*. São Paulo: Abril Cultura, 1970.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

ECKHART. *O homem nobre*. Pelotas: Educat, 2004. (Ed. bilíngue: português-alemão).

EUFRÁSIO, Thiago De Moliner. *Calcedônia e Constantinopla II e III: os dogmas cristológicos na Gaudium et Spes 22 e a Imago Dei*. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 31, n.2, p. 341-356, maio-ago. 2016.

EUFRÁSIO, Thiago De Moliner. *Jesus Cristo e a Pessoa humana: a dignidade humana na GS 22*. Curitiba: Appris, 2018.

FEINER, Johannes. LOEHRER, Magnus. *Revelação de Deus e Resposta do homem*. Petrópolis: Vozes, 1972. (Col. *Misterium salutis*).

FELLER, Vitor Galdino. *Deus-Amor: a graça que habita em nós*. São Paulo: Paulinas, 2003.

FISICHELLA, Rino. *La Rivelazione: evento e credibilità*. Saggio di teologia fondamentale. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2002.

FITZMYER, Joseph. *A carta aos Romanos*. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland E. (editores). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: novo testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2011, p. 516-591.

FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, Roma, v. 41, n. 4, p. 593-619, set-dez. 1960.

FORTE, Bruno. *A teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991.

FORTE, Bruno. *Jesus de Nazare: história de Deus, Deus da história – ensaio de uma cristologia como história*. São Paulo: Paulinas, 1985.

FORTE, Bruno. *Para onde vai o cristianismo?* São Paulo: Loyola, 2003.

FORTMAN, Edmund. *Teologia del hombre y de la gracia*. Santander: Sal Terrae, 1970.

FRANCA, Leonel. *A crise do mundo moderno*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.

FRANKL, Victor. *A presença ignorada de Deus*. 7 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2003.

FRANKL, Victor. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*. São Paulo: Paulus, 2011.

FRANKL, Victor. *Psicoterapia e sentido da vida*. São Paulo, Paulinas: 1986.

FRANZEN, Piet. *O ocidente cristão*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 46-146, vol. IV/7.

FRANZEN, Piet. *Questões detalhadas sobre a graça*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 163-187, vol. IV/8.

GADAMER, *Verità e metodo*. Milano: Bompiani, 1985.

GARCÍA, Miguel Salvador. *Carta aos Romanos*. In: RAMOS, Federico Pastor, et alii. *Comentário ao novo testamento*. São Paulo: Ave Maria, 2006, p. 407-443.

GEISELMANN, Josef Rupert. *Sagrada Escritura y Tradición: historia y alcance de una controversia*. Barcelona: Herder, 1968.

GERA, Lucio. *Finalidad, estrutura y recepción del Catecismo*. In: GERA, Lucio et alii. *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*. Buenos Aires: Paulinas, 1996, p. 16-49.

GESCHÉ, Adolphé. *A destinação*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Col. Deus para pensar).

GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Col. Deus para pensar).

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GONZÁLES FAUS, José Ignacio. *Desafío da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1996.

GONZÁLES MONTES, Adolfo. *El dialogo entre fe e increencia a los veinte años de la Encíclica 'Ecclesiam Suam' 1984*. In: GONZÁLES MONTES, Adolfo; BRONCANO, Fernando. *Fe y racionalidad: una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad*. Salamanca: Llettra s.l, 1994, p. 23-33.

GONZÁLES MONTES, Adolfo. *Quiebra en el discurso ateísta contemporáneo, 1984*. In: GONZÁLES MONTES, Adolfo; BRONCANO, Fernando. *Fe y racionalidad: una controversia sobre las relaciones entre Teología y teoría de la racionalidad*. Salamanca: Llettra s.l, 1994, p. 61-81.

GRECO, Carlo. *La rivelazione: fenomenologia, dottrina e credibilità*. Milano: San Paolo, 1999.

GRESHAKE, Gisbert. *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.

GRÜN, Anselm. *Batismo: celebração da vida*. São Paulo: Loyola, 2006.

GUARDINI, Romano. *Apuntes para una autobiografía* apud FEBRER, Rafael Fayos. La ciudad de Dios y El ocaso de la Edad Moderna: ensayo de aproximación. *Espíritu*, Barcelona. v. 61, n. 144, p. 329-349, jul.-dez. 2012.

GUARDINI, Romano. *El ocaso de la Edad Moderna*. Madrid: Cristandad, 1981.

GUARDINI, Romano. *O mundo e a pessoa*. São Paulo: Duas cidades, 1963.

HACKMAN, Geraldo Luiz Borges. *A Igreja e o Espírito Santo*. In: HACKMAN, Geraldo Luiz Borges (Org.) *O Espírito Santo e a teologia hoje*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 75-107.

HACKMAN, Geraldo Luiz Borges. A sorte das crianças que morrem sem batismo. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 38, n. 159, p. 37-46, jan./abr. 2008.

HAUGTH, John. *Cristianismo e ciência: para uma teologia da natureza*. São Paulo: Paulinas, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. v. I/2.

HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. São Paulo: É Realizações, 2014.

HILBERATH, Bernd Jochen. *Doutrina da graça*. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*, vol. 2. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 13-49.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: resistência judaica popular na Palestina Romana*. São Paulo: Paulus, 2010.

IAMMARRONE, G. Potência obedencial. In: PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (Org.). *Lexicon: dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 601-602.

IRENEU DE LIÃO. *Contra as Heresias: denúncia e refutação da falsa gnose*. São Paulo: Paulus, 2016. (Col. Patrística, vol. 4).

JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário às cartas de São Paulo/1*. São Paulo: Paulus, 2010. I,5, p. 45. (Col. Patrística vol. 27).

JOSSUA, Jean-Pierre. *Il Dio della fede Cristiana*. Milano: Paoline, 1992.

JUAN DE LA CRUZ. *Dichos de luz y amor*. In: JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*. Madrid: Espiritualidad, 1980, p. 111-144.

KASPER, Walter. *A Igreja Católica: essência, realidade e missão*. São Leopoldo: UNISINOS, 2012.

KASPER, Walter. *Fede e storia*. Brescia: Queriniana, 1993.

KASPER, Walter. *Introdução à fé*. Porto: Telos, 1972.

KEHL, Medard. *A Igreja: uma eclesiologia católica*. São Paulo: Loyola, 1997.

KERTELGE, Karl. *A epístola aos Romanos*. Petrópolis: Vozes, 1982.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II: documentário pré-conciliar*. Petrópolis: Vozes, 1962. 1. v.

KUIAVA, Evaldo. *Consciência transcendental e transcendência ética*. In: SUSIN, Luiz Carlos et alii (ORG). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2013, p. 65-77.

KÜNG, Hans. *A Igreja*. Lisboa: Moraes, 1969, 1. v.

KÜNG, Hans. *A Igreja*. Lisboa: Moraes, 1970. 2. v

LADARIA, Luis F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.

LADARIA, Luis Francisco. *A Trindade: mistério de comunhão*. São Paulo: Loyola, 2009.

LATOURELLE, Renè. *Cristo y la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1971.

LATOURELLE, René. La Révélation et sa transmission selon la Constitution *Dei Verbum*. *Gregorianum: commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Ponticiae universitatis Gregoriana*, Roma, v. 46, n. 4, p. 705-732, set-dez. 1965.

LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1981.

LAVELLE, Louis. *A presença total: ensaios reunidos*. São Paulo: É realizações, 2012.

LEENHARDT, Franz J. *Epístola aos Romanos: comentário exegético*. São Paulo: ASTE, 1969.

LELOUP, Jean-Yves. *Caminhos da realização: dos medos do eu ao mergulho no ser*. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

LIBÂNIO, João Batista. *Deus Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2000.

LIBÂNIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*. São Paulo: Loyola, 2000.

LIBÂNIO, João Batista. *Os carismas da Igreja no terceiro milênio: discernimento, desafios e práxis*. São Paulo: Loyola, 2007.

LIBÂNIO, João Batista. *Pecado e Opção fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1975.

LIBÂNIO, João Batista. *Prefácio*. In: CELAM. *Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*. Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 47-58.

LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, São Paulo: Loyola, 2000.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LORSCHIEDER Aloísio. *Alocução introdutória aos trabalhos da III Conferência geral do episcopado latino-americano*. In: CELAM. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: conclusões de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979, p.49-55.

LOUTH, Andrew. Martírio. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 1099-1102.

MACDOWEL, João Augusto A. A. Fé. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015, p. 379-385.

MANCA, Giuseppe. *La Grazia: dialogo di comunione*. Milano: San Paolo, 1997.

MARITAIN, Jacques. *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. In: ALLION Jean-Marie et alii. *Jacques et Raïssa Maritain: ceuvres completes*. Paris: Universitaires Fribourg, 1984, p. 292-641. 6.v.

MARITAIN, Jacques. *La Philosophie Morale*. In: ALLION Jean-Marie et alii. *Jacques et Raïssa Maritain: ceuvres completes*. Paris: Universitaires Fribourg, 1991, p. 233-1040, 11. v.

MARITAIN, Jacques. *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*. In: ALLION Jean-Marie et alii. *Jacques et Raïssa Maritain: ceuvres completes*. Paris: Universitaires Fribourg, 1990, p. 741-939. 9. v.

MARITAIN, Jacques. *Por um humanismo cristão*. São Paulo: Paulus, 1999.

MARTINS, Nuno Brás. A presença de Deus no tempo do homem. *Didaskalia*, Lisboa, v. 38, n. 2, 247-268, jul.-dez. 2008.

MAZZAROTTO, Luiz Fernando et alii. *Nova Redação Gramática & Literatura: aprenda a elaborar textos claros, objetivos e eficientes*. 2. ed. São Paulo: Difusão cultural do livro, 2010.

MEMORANDUM Reflexive Neurowissenschaft *apud* MÜLLER, Klaus. O canto da sereia de uma nova doutrina terapêutica? Sobre os resultados e limites das neurociências. *Concilium: revista internacional de teologia*, Petrópolis: Vozes v. 362, n. 4, p. 35-47, set.-dez. 2015.

MERTON, Thomas. *Espiritualidade, contemplação e paz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.

MIRANDA, Mario de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada: escritos eclesiológicos*. São Paulo: Loyola, 2006.



MIRANDA, Mario de França. *A Salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004.

MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

MISSAL Romano. *Prefácio da Ascensão II: o mistério da ascensão*. In: MISSAL Romano. Restaurado por decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano Segundo e promulgado pela autoridade do Papa Paulo VI. Trad. Portuguesa da 2. ed. típica para o Brasil realizada e publicada pela Conferência Nacional do Bispos do Brasil com acrésc. aprov. pela sé apostólica. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1972.

MISSAL Romano. *Prefácio dos Santos I: a glória dos santos*. In: MISSAL Romano. Restaurado por decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano Segundo e promulgado pela autoridade do Papa Paulo VI. Trad. Portuguesa da 2. ed. típica para o Brasil realizada e publicada pela Conferência Nacional do Bispos do Brasil com acrésc. aprov. pela sé apostólica. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1972.

MISSAL Romano. *Solenidade da Ascensão: missa do dia*. In: MISSAL Romano. Restaurado por decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano Segundo e promulgado pela autoridade do Papa Paulo VI. Trad. Portuguesa da 2. ed. típica para o Brasil realizada e publicada pela Conferência Nacional do Bispos do Brasil com acrésc. aprov. pela sé apostólica. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1972.

MISSAL Romano. *Tempo do Advento: Primeiro domingo do advento*. In: MISSAL Romano. Restaurado por decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano Segundo e promulgado pela autoridade do Papa Paulo VI. Trad. Portuguesa da 2. ed. típica para o Brasil realizada e publicada pela Conferência Nacional do Bispos do Brasil com acrésc. aprov. pela sé apostólica. São Paulo: Paulinas; Petrópolis: Vozes, 1972.

MÖHLER, J. A. *La unidad en la Iglesia*. Pamplona: P. Rodriguez, 1996.

MOLINARIO, Joël. O Humano falível e as neurociências. *Concilium: revista internacional de teologia*, Petrópolis, v. 362, n. 4, p. 90-104, set.-dez. 2015.

MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.

MORIN, Edgar. KERN, Anne Brigitte. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MOUNIER, Emmanuel. *A finda cristandade*. In: MOUNIER, Emmanuel. *Quando a cristandade morre*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 194-227.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática Católica: Teoria e prática da teologia*. São Paulo: Vozes, 2012.

MÜLLER, Klaus. O canto da sereia de uma nova doutrina terapêutica? Sobre os resultados e limites das neurociências. *Concilium: revista internacional de teologia*, Petrópolis, v. 362, n. 4, p. 35-47, set.-dez. 2015.

MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. *El Espíritu de Dios: transformar un mundo en crisis*. Maliaño: Sal Terrae, 1996.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Segunda carta aos Coríntios*. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland E. (editores). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: novo testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2011, p. 487-513.

NERI, Irmão. *Novo catecismo: panorama e questionamentos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

NYGREN, Anders. *La Epistola a los Romanos*. Buenos Aires: La Aurora, 1969.

OUELLET, Marc. *La beleza de ser cristianos*. In: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS. *La beleza de ser cristianos*, Vaticano: libreria Editrice Vaticana, 2006, p. 41-57.

PADRES APOLOGISTAS. *Carta a Diogneto*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 9-30. (Col. Patrística, vol. 2).

PANIZO, Pedro Rodriguez. Experiência religiosa. In: TAMAYO Juan José (Dir.). *Novo dicionário de teologia*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 212-218.

PAPA BENTO XVI. *Carta Apostólica sob Forma de Motu Proprio Porta Fidei do Sumo Pontífice Bento XVI com a qual se Proclama o Ano da Fé*. Brasília: Edições CNBB, 2011. (Documentos Pontifícios, 9).

PAPA BENTO XVI. *14 de novembro de 2012, o ano da fé. Os caminhos para chegar ao conhecimento de Deus*. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/catechesi/20121114.html> Acesso em: 27 de set. de 2018.

PAPA BENTO XVI. *17 de outubro de 2012. O ano da fé. Introdução*. ROMA, 2012. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/catechesi/20121117.html> Acesso em: 27 de set. de 2018.

PAPA BENTO XVI. *24 de Outubro de 2012, o ano da fé. O que é a fé?* Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/catechesi/20121124.html> Acesso em: 27 de set. de 2018.

PAPA BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus é amor*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2005.

PAPA BENTO XVI. *Carta Encíclica Spe Salvi*: sobre a Esperança Cristã. São Paulo: Paulus; Loyola, 2007.

PAPA BENTO XVI. *Encontro do papa Bento XVI com o clero da diocese de Roma no início da quaresma*. Roma, 2012. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20120223\\_parroci-roma.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2012/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20120223_parroci-roma.html) Acesso em: 24 de maio de 2018.

PAPA BENTO XVI. *Santa Missa para a abertura do Ano da Fé*: homilia do Papa Bento XVI. Roma, 2012. Disponível em: <http://www.annusfidei.va/content/novaevangelizatio/pt/magistero/benedetto-xvi/omelie/2012-10-11.html> Acesso em: 27 de set. de 2018.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit*: aos jovens e a todo povo de Deus. Roma, 2018. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20190325\\_christus-vivit.html#O\\_GRANDE\\_AN%C3%9ANCIO\\_PARA\\_TODOS\\_OS\\_JOVENS\\_>](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html#O_GRANDE_AN%C3%9ANCIO_PARA_TODOS_OS_JOVENS_>) Acesso em: 27 de maio de 2019.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho*: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica Gaudete et Exultate*. São Paulo: Paulinas, 2018.

PAPA FRANCISCO. *Santa missa na conclusão do ano da fé na Solenidade de Nosso Senhor Jesus Cristo, Rei do Universo*: homilia do Papa Francisco. Roma, 2013. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20131124\\_conclusionone-annus-fidei.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20131124_conclusionone-annus-fidei.html) Acesso em: 27 de set. de 2018.

PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte*: no termo do grande jubileu do ano 2000. São Paulo: Paulinas, 2001.

PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Dominum et Vivificantem*: sobre o Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo. São Paulo: Paulinas, 1986.

PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*: sobre as relações entre fé e razão, 93. São Paulo: Paulinas, 1998.

PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica O Redentor do Homem*. São Paulo: Paulinas, 1979.

PAPA JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptor Missio*: sobre a validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Loyola, 1990.

PAPA JOÃO PAULO II. *Constituição Apostólica Fidei Depositum*: para a publicação do Catecismo da Igreja Católica redigido depois do Concílio Vaticano II. In: CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993, p. 7-12.

PAPA JOÃO XXIII. *Ad Petri Cathedram*: sobre o conhecimento da verdade, restauração da unidade e da paz na caridade, n. 33. Roma, 1959. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiiienc\\_29061959\\_ad-petri.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiiienc_29061959_ad-petri.html) Acesso em: 07 de março de 2018.

PAPA JOÃO XXIII. *Discurso de sua santidade Papa João XXIII na abertura solene do ss. Concílio*, n. 5. Roma, 1962. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html) Acesso em: 07 de março de 2018.

PAPA PAULO VI. *L'autenticità e l'integrità della fede fondamento della vita relamente cristiana*. Roma, 1968. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19681030.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19681030.html) Acesso em: 25 de set. de 1968.

PAPA PAULO VI. *Come germogliano la carità e le opere*. Roma, 1968. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19680710.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19680710.html) Acesso em: 25 de set. de 2018.

PAPA PAULO VI. *Elevato commento alla professione del nostro "Credo"*. Roma, 1968. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19680703.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1968/documents/hf_p-vi_aud_19680703.html) Acesso em: 25 de set. de 2018.

PAPA PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*: sobre a evangelização no Mundo Contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 1975.

PAPA PAULO VI. *Petrum et Paulum Apostolos*: Esortazione Apostolica Di Sua Santità Nel XIX centenario del martirio degli Apostoli Pietro e Paolo. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19670222\\_petrum-et-paulum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19670222_petrum-et-paulum.html) Acesso em: 21 de set. de 2018.

PAPA PAULO VI. *Solene Profissão de Fé na conclusão do 'Ano Da Fé' proclamado por ocasião do XIX centenário do martírio dos Apóstolos Pedro e Paulo em Roma: Credo Do Povo De Deus*. Roma, 1968. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu-proprio\\_19680630\\_cred.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_cred.html) Acesso em: 25 de set. de 2018, n. 7.

PARMENTIER, Élisabeth. Ser cristão...numa sociedade sem religião. *Concilium: revista internacional de teologia*. Petrópolis: Vozes, n. 340, v. 2, p. 40-50, maio-ago. 2011.

PASSOS, João Décio. Catecismo da Igreja Católica. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015, p.80-86.

PESCH, Otto Hermann. *A obra da graça como justificação e santificação do homem*. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Edit.). *Mysterium Salutis: compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 58-134, vol. IV/8.

PESCH, Otto Hermann. *Il Concilio Vaticano Secondo: preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*. Brescia: Queriniana, 2005.

PIE-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: 'dar razón de la esperanza' (1Pe 3,15)*. Salamanca: Secretariado Trinitário, 2002.

POZO, Candido. *El credo del Pueblo de Dios*. Madrid: biblioteca de autores cristianos, 1968.

RADCLIFFE, Timothy. Será que o cristianismo faz diferença? *Conciliium: revista internacional de teologia*. Petrópolis: Vozes, n. 340, v. 2, p. 19-28, maio-ago. 2011.

RAHNER Karl. *Potencia obedencial*. In: RAHNER Karl. (Dir.). *Sacramentum Mundi*. Barcelona: Herder, 1974, p. 519-523. 5. v.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo, Paulinas, 1989.

RAHNER, Karl. *Gracia: exposición teológica*. In: RAHNER, Karl. et alii (Dir.) *Sacramentum Mundi*. Barcelona: Herder, 1973, p. 319-334. 4. v.

RAMOS, Federico Pastor, et alii. *Comentário ao novo testamento*. São Paulo: Ave Maria, 2006.

RATZINGER, Joseph. *Dar testimonio en la era pagana*. In: RATZINGER, Joseph. *Ser Cristiano en la era neopagana*. Madrid: Encuentro, 1995, p.138-143.

RATZINGER, Joseph. Introdução ao Catecismo da Igreja Católica. In: RATZINGER, Joseph; Schönborn, Christoph. *Breve introdução ao catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Santuário, 1997, p. 8-34.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

RETEGUI, Antonio Ruiz. Algunas consideraciones sobre la antropología implícita en la cristología de Hans Urs von Balthasar. *Scripta theologica: revista de la facultad de teología de la universidad de navarra*, Pamplona, v 27, n 2, p. 459-491, maio 1995.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Gracia*. In: FLORISTÁN, Casiano; TAMAYO, Juan José. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993, p. 541-552.

RUIZ, Gregorio. *Historia de la Const. "Dei Verbum"*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso (Dir.). *Comentarios a la constitución DV sobre la divina revelación*. Madrid: Editorial Católica, 1969, p. 3-121.

RUSSELL, Robert John; WEGTER-MCNELLY, Kirk. *A lei natural e a ação divina*. In: PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon. *Construindo pontes entre a ciência e a religião*. São Paulo: Loyola: UNESP, 2003, p. 81-104.

SÁNCHEZ TAPIA, Manuel. La fe en San Agustín. *La ciudad de Dios*. Madrid, v. 226, n. 2, p. 309-332, mai-agosto 2013.

SCHEEBEN, Mathias Josef. *Les mystères du christianisme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

SCHEEBEN, Mathias Josef. *Naturaleza y gracia*. Barcelona: Herder, 1968.

SCHELKLE, Karl Hermann. *A Segunda epístola aos Coríntios*. Petrópolis: Vozes, 1984.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Naturaleza de la Revelación*. In: SCHÖKEL, Luis Alonso. *Comentarios a la constitución DV: sobre la divina revelación*. Madrid: Editorial Católica, 1969, p. 135-227.

SCHÖNBORN, Christoph. *O Catecismo da Igreja Católica: ideias fundamentais e temas principais*. In: RATZINGER, Joseph; Schönborn, Christoph. *Breve introdução ao catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Santuário, 1997, p.35-58.

SCHULER, Donald. *Narciso errante*. Petropolis: Vozes, 1994.

SEQUERI, Pierangelo *apud* CORREIA, José Frazão. *A fé como forma vital e forma expressiva da existência humana*. In: CORREIA, José Frazão; Lourenço, João (Org.) et alii: *A fé da Igreja*. São Paulo: Paulus, 2014.

SEQUERI, Pierangelo. *Il Dio affidabile*. Saggio di teologia fondamentale. Brescia: Queriniana, 1996.

SESBOÜÉ, Bernard (Dir.) et alii. *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*. São Paulo: Loyola, 2006. (História dos dogmas IV/4).

SESBOÜÉ, Bernard (Dir.) et alii. *O homem e sua salvação (séculos V - XVII)*. São Paulo: Loyola, 2010. (História dos dogmas II/4).

SÍNODO EXTRAORDINÁRIO DOS BISPOS. *Assembleia Geral Extraordinária Do Sínodo Dos Bispos 1985*. São Paulo: Paulinas, 1986.

SOARES, Afonso M. Ligorio. Tradição. In: PASSOS, João Décio; LOPES SANCHEZ, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015, p. 978-985.

SOBRINO, Joh. *O princípio misericórdia: descer da cruz os Povos Crucificados*. Petropolis: Vozes, 1992.

SOUZA, Nei de. Sínodo de 1985. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015, p. 906-909.

STOTT, John. *Romanos*. São Paulo: ABU, 2000.

TABORDA, Francisco. *Nas fontes da vida cristã: uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2001.

TERRA, Domingos. *A fé como dom e resposta da liberdade*. In: CORREIA, José Frazão; Lourenço, João (Org.) et alii: *A fé da Igreja*. São Paulo: Paulus, 2014, p.129-180.

THEOBALD, Christoph. *A Revelação*. São Paulo: Loyola, 2006.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2003.

VILANOVA, Evangelista. Fé. In: JOSÉ TAMAYO, Juan; FLORISTÁN, Casiano. *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993, p. 496-509.

VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana*. Barcelona: Herder, 1989.

VINEL, Françoise. Graça. In: LACOSTE, Jean Yves (Dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 777-785.

WALDENFELS, Hans. *Teologia fundamental contextual*. Salamanca: Sígueme, 1994.

WERBICK, Jürgen. *Prolegômenos*. In: SCHENEIDER, Theodor (org.). *Manual de Dogmática*. Petropolis: Vozes, 2008, p. 9-50. 1. v.

ZILLES, Urbano. *Os sacramentos da Igreja Católica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. 3. ed. Madrid: Alianza, 1985.

ZUBIRI, Xaxier. *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza, 1984.

ZUBIRI, Xaxier. *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.