



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**TIAGO FILIPE QUINTELA DO RIO**

**A fé cristã e os desafios contemporâneos**  
**Um modo de pensar a fé em tempos de individualização**

Dissertação Final  
sob orientação do:  
Professor Doutor João Manuel Correia Rodrigues Duque

**Braga**  
**2024**

## ÍNDICE

Resumo .....	5
Abstract.....	5
Lista de abreviaturas e siglas .....	6
Introdução .....	8
Capítulo 1 – O ato de crer.....	10
1.1. Ato humano de crer .....	10
1.2. Ato religioso de crer .....	12
1.3. Ato de fé cristão.....	14
1.4. Fé bíblica .....	17
1.4.1. Antigo Testamento.....	17
Abraão.....	17
Moisés.....	19
Profetas .....	20
Isaías .....	21
Jeremias .....	21
Salmos.....	22
Job.....	22
1.4.2. Novo Testamento.....	23
Sinóticos .....	23
São João.....	24
Atos dos Apóstolos.....	25
São Paulo .....	25
Carta aos Hebreus .....	26
1.5. Fé na tradição.....	26
1.5.1 Época patrística.....	27
1.5.2 Santo Agostinho.....	28

1.5.3. São Tomás de Aquino.....	29
1.5.4. Lutero e a Reforma Católica.....	30
1.5.5. Concílio Vaticano I e Concílio Vaticano II.....	30
Capítulo 2 – Desafios à fé cristã.....	33
2.1. A cultura da modernidade.....	34
2.1.1. Concílio Vaticano II.....	38
2.1.2. Diálogo.....	39
2.2. A cultura da Pós-modernidade.....	41
2.2.1. Carácter Efêmero.....	42
2.2.2. Consumismo.....	43
2.2.3. New Age.....	43
2.2.4. Indiferença.....	46
2.2.5. Dogmatismo.....	47
2.5.6. Mass media.....	48
2.3. Cultura da autenticidade.....	50
2.4. Síntese.....	53
Capítulo 3 – A dimensão pessoal e eclesial da fé.....	54
3.1. Identidade eclesial.....	54
3.1.1. A dimensão eclesial a partir da experiência pessoal da fé.....	56
3.1.2. Fé e eclesialidade.....	58
3.1.3. Fé e revelação.....	58
3.2. Tensão entre a dimensão pessoal e a dimensão eclesial.....	59
3.3. Discernimento da fé por meio do <i>Sensus fidei</i> .....	63
3.3.1. Sensus Fidei.....	64
3.3.2. Consensus fidelium.....	67
3.3.3. Magistério.....	68
3.3.4. Conceções equívocas sobre o <i>sensus fidei</i> .....	69
3.3.5. Discernir as manifestações autênticas do <i>sensus fidei</i> .....	71

Conclusão .....	75
Bibliografia .....	78

## RESUMO

A fé cristã é um dom precioso. Um dom gratuito revelado por Deus, transmitido pela Igreja e confiado a cada cristão. No entanto, a fé é um dom transportado em vasos de barro. No mundo contemporâneo são imensos os desafios que emergem relativamente à fé cristã. Por isso, o primeiro passo deste trabalho é apresentar os fundamentos da fé cristã, a nível antropológico, religioso e, de seguida, uma exposição da herança bíblica e da tradição da Igreja ao longo da história. O segundo passo é expor três «culturas» que habitam o nosso mundo contemporâneo: a cultura moderna, a cultura pós-moderna e a cultura da autenticidade. Ora, percebendo a grande ênfase na dimensão pessoal no nosso mundo contemporâneo, no terceiro passo expõe-se um caminho sadio para a compreensão e vivência da dimensão pessoal e eclesial do ato de fé cristã. Por fim, apresenta-se o *sensus fidei* como um relevante recurso para viver a fé no mundo contemporâneo.

**Palavras-chave:** crer; fé cristã; desafios; dimensão pessoal; dimensão eclesial; *sensus fidei*.

## ABSTRACT

The Christian faith is a precious gift. A free gift revealed by God, passed on by the Church and entrusted to every Christian. However, faith is a gift carried in earthen vessels. In today's world, the challenges to the Christian faith are immense. For this reason, the first step of this work is to present the foundations of the Christian faith, on an anthropological and religious level, followed by a presentation of the biblical heritage and the tradition of the Church throughout history. The second step is to expose three «cultures» that inhabit our contemporary world: modern culture, post-modern culture and the culture of authenticity. Now, realizing the great emphasis on the personal dimension in our contemporary world, the third step exposes a healthy path for understanding and living the personal and ecclesial dimension of the act of Christian faith. Finally, the *sensus fidei* is presented as a relevant resource for living the faith in the contemporary world.

**Keywords:** believing; Christian faith; challenges; personal dimension; ecclesial dimension; *sensus fidei*.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

### **Referentes à Sagrada Escritura**

- 1 Cor: Primeira Carta aos Coríntios  
1 Tm: Primeira Carta a Timóteo  
1 Ts: Primeira Carta aos Tessalonicenses  
2 Cor: Segunda Carta aos Coríntios  
Am: Livro de Amós  
At: Livro dos Atos dos Apóstolos  
Dn: Livro de Daniel  
Dt: Livro do Deuterónimo  
Ef: Carta aos Efésios  
Ex: Livro do Êxodo  
Ez: Livro de Ezequiel  
Fl: Carta aos Filipenses  
Gl: Carta aos Gálatas  
Gn: Livro do Génesis  
Heb: Carta aos Hebreus  
Is: Livro de Isaías  
Jb: Livro de Job  
Jdt: Livro de Judite  
Jo: Evangelho segundo João  
Jr: Livro de Jeremias  
Lc: Evangelho segundo Lucas  
Mc: Evangelho segundo Marcos  
Mt: Evangelho segundo Mateus  
Rm: Carta aos Romanos  
Sl: Livro dos Salmos  
Tg: Carta de Tiago

### **Referente à Patrística**

- De Praed. Sanct.:* Livro *A Predestinação dos Santos*  
PG: Patrologia Grega, editor J. P. Migne  
PL: Patrologia Latina, editor J. P. Migne  
SCh: *Sources Chrétiennes*

## **Referente a São Tomás de Aquino**

a.: artigo

ad.: respostas às objeções

q.: questão

## **Referente aos documentos do Magistério**

CCE: *Catechismus Catholicæ Ecclesiæ* (1997)

CIC: *Codex Iuris Canonici* (25 de janeiro de 1983)

DV: Constituição Dogmática *Dei Verbum* (18 de novembro de 1965)

DZ: Heinrich Denzinger e Peter Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*

EG: Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (24 de novembro de 2013)

FT: Carta Encíclica *Fratelli Tutti* (3 de outubro de 2020)

GS: Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (7 de dezembro de 1965)

LF: Carta Encíclica *Lumen Fidei* (29 de junho de 2013)

LG: Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (21 de novembro de 1964)

LS: Carta Encíclica *Laudato Si'* (24 de maio de 2015)

## **Outros**

Cf.: Conferir

Ed.: Edição

P.e.: por exemplo

Séc.: Século

Vol.: Volume

## INTRODUÇÃO

«Mas, quando o Filho do Homem voltar, encontrará a fé sobre a terra?» (Lc 18, 8)

No mundo contemporâneo marcado pelo pluralismo, a fé cristã, muitas vezes, não encontra um clima de hospitalidade à sua presença. O próprio conceito de fé poderá suscitar uma pluralidade de reações: nalguns indivíduos um certo sentimento de aversão, noutros hostilidade, noutros apenas indiferença. A sociedade é habitada por múltiplas formas de estar em relação à religião e à espiritualidade: crentes, agnósticos, ateus práticos, ateus dogmáticos, indiferentes. Além disso, várias formas de ser e estar no mundo, isto é, várias culturas, constituem grandes desafios à fé cristã. Por sua vez, mesmo dentro do conjunto dos ditos crentes cristãos poderão encontrar-se várias formas da vivência da fé cristã. Veja-se o exemplo das pessoas que se afirmam crentes, vivendo a fé numa dimensão estritamente pessoal, sem dar qualquer valor à dimensão eclesial. Assim, à luz dos sinais dos tempos, percebe-se que a fé está longe de habitar em ambientes plenamente simples e uniformes.

Portanto, de modo atento às «culturas» e às dificuldades que se encontram presentes no mundo globalizado, este trabalho terá como objetivo principal responder às questões fundamentais e constantes que emergem face à fé cristã: o que é a fé cristã? Quem é este Deus que se revela na história? Quem é este Jesus que afirma revelar o Pai? Quais as principais referências na Sagrada Escritura e na tradição da Igreja? De que modo se vive esta fé? Qual é o seu impacto na vida pessoal e na vida comunitária e eclesial? Quais são os desafios? Como se podem enfrentar esses desafios?

O primeiro capítulo visa apresentar, de um modo geral, em que consiste o ato de crer cristão, o que é específico da fé cristã, especialmente em quem é que acreditamos (*fides qua*) e no que acreditamos (*fides quae*). Assim, começa-se por apresentar os princípios básicos sobre o ato humano e religioso de crer. Depois expõe-se o que caracteriza essencialmente o ato de fé cristão. Este funda-se em certos elementos do crer humano e religioso, mas também se distingue desses modos e sentidos, e vai além deles. A partir daí, encontrando o sentido fundamental do ato de fé cristão, explora-se a compreensão e as dinâmicas da fé no Deus vivo revelado na Sagrada Escritura. Para isso apresenta-se um breve itinerário pelos principais marcos bíblicos do Antigo Testamento (Abraão, Moisés, Isaías, Jeremias, Salmos, Job). E relativamente ao Novo Testamento apresenta-se um breve itinerário pelas principais visões sobre a fé em Deus e em Jesus Cristo (Sinóticos, São João, Atos dos Apóstolos, São Paulo, Carta aos Hebreus). Por fim, identifica-se, ao longo da história da tradição da Igreja, os principais desenvolvimentos relativamente à vivência e ao conceito de fé, que depois se traduzirão particularmente em

formulações clássicas e expoentes (Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Concílio Vaticano I e Concílio Vaticano II).

No segundo capítulo, abordam-se três «culturas» que marcam profundamente o modo de ser e estar relativamente às religiões, de forma particular o cristianismo. Em primeiro, a «cultura moderna» visa superar as antigas narrativas «pré-modernas», marcadamente religiosas, e propor um novo sistema centrado no indivíduo, deixando de lado a fé. Consequentemente, inaugura-se o princípio do caminho que irá conduzir à distinção moderna entre crentes e não crentes. Porém, o fracasso da narrativa da modernidade e das suas grandes ambições acabaram por causar uma grande desilusão e conduzir ao emergir de uma «cultura pós-moderna», pretendendo fornecer múltiplas respostas. Assim, neste ambiente, o âmbito religioso e o âmbito da espiritualidade deixam de ser desconsiderados como tinha acontecido durante a modernidade. Esta cultura apresenta então um certo «regresso do religioso», aparecendo com uma pluralidade de formas para viver e experimentar a dimensão religiosa e espiritual. Mais recentemente, através da ótica de Gilles Lipovetsky, nota-se o florir de uma «cultura da autenticidade», profundamente marcada pela liberdade absoluta dos indivíduos de quererem e de serem o que quiserem, a fim de serem eles próprios, destacando o papel das emoções e da subjetividade. Ora, perante um panorama marcado sobretudo pela dimensão individual e pela desinstitucionalização, procurar-se-á responder ao porquê de a fé cristã necessitar e ser essencialmente constituída pela dimensão individual e pela dimensão comunitária.

No terceiro capítulo, então apresentam-se as razões da existência da Igreja, da dimensão eclesial, e explora-se uma sadia compreensão e relação entre a dimensão pessoal e a dimensão eclesial da fé. Uma vez que a dimensão eclesial não exclui a dimensão pessoal, nem a dimensão pessoal exclui a dimensão eclesial. Mas ambas se complementam. Para além disso, a última parte do trabalho será dedicada a explorar o *sensus fidei* na vivência da fé cristã no quotidiano. Deste modo, irá explanar-se sinteticamente em que consiste o *sensus fidei* na vida dos fiéis, e de que modo ele pode acompanhar e fundamentar a vivência mais profunda da fé cristã, englobando a dimensão pessoal e a dimensão eclesial.

## CAPÍTULO 1 – O ATO DE CRER

Todo o ser humano vive a experiência de acreditar em alguma coisa. O ser humano, nas mais diversas circunstâncias da sua vida, deposita a sua confiança e crê em alguém ou em algo como verdadeiro. Neste primeiro capítulo dedicado ao fenómeno do crer, numa primeira fase explorar-se-á o ato humano de crer, em perspetiva antropológica, seguido por uma abordagem ao ato religioso de crer e, de modo especial, ao ato cristão de crer. Numa segunda fase, explorar-se-á um itinerário bíblico, que apresentará várias vivências de fé no Deus vivo que se revelou ao longo da história da salvação, e um breve itinerário pela tradição da Igreja, que apresentará os pontos fulcrais da compreensão da fé cristã.

### 1.1. ATO HUMANO DE CRER

Numa simples perspetiva antropológica, o ato de crer é uma ação pessoal que se refere a um modo de conhecer a realidade – dimensão epistemológica – sem, contudo, poder demonstrá-lo por argumentação lógica ou experimentação empírica. Por isso, o crer torna-se o nível primeiro e mais originário de conhecer a realidade e o mundo: «eu creio que...». As crenças que advêm dos vários conteúdos acreditados pelo sujeito, que está convicto de que aquelas formulações são verdadeiras, são anteriores a qualquer juízo científico. Ao mesmo tempo, sabe-se que o sujeito é herdeiro de uma tradição já presente no mundo e que lhe é dada, que contém uma linguagem, uma cultura. A partir deste dado comum, as crenças compreendem-se como a base do saber e o ponto de partida para o desenvolvimento do saber.<sup>1</sup>

Perante os vastíssimos sentidos que pode tomar o ato de crer, seguimos de perto o elenco de sentidos apresentados por Cesar Izquierdo. Numa perspetiva simplesmente humana, este autor apresenta os seguintes sentidos do fenómeno do ato de crer:<sup>2</sup>

- a) «Crer no sentido de opinar» – neste sentido pode-se considerar simplesmente o ato de crer como uma opinião, como se se tratasse de uma impressão ou de uma suspeita que algo acontecerá, baseando-se em alguma ideia que se possua sobre o assunto de que se fala. No entanto, dentro deste sentido de opinar existem vários níveis de opinião, uns mais fortes e outros mais fracos. Genericamente, a opinião não se revela fiável, uma vez que não é firme e é insegura, quanto ao objeto em que crê, havendo

---

<sup>1</sup> Cf. João Duque, «Crença», em *Dicionário de Ciência da Religião* (São Paulo: Edições Paulinas, 2022), 178.

<sup>2</sup> Cf. César Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?* (Madrid: RIALP, 2008), 21–24. De modo a completar e desenvolver a perspetiva de Cesar Izquierdo, poder-se-iam encontrar noutros autores outros matizes e outros sentidos do ato de crer (p.e: Heinrich Fries, *Teología Fundamental* [Barcelona: Editorial Herder, 1987], 24-28).

uma grande probabilidade de não ser conforme se crê. Em suma, por este ato de crer não se sabe com certeza suficiente.

- b) «Crer em algo (ter “crenças”）」 - consiste em acreditar em algo como verdadeiro, mesmo não tendo razões e motivos válidos e suficientes para crer. Nisto inclui-se também ter crenças não racionais ou supersticiosas.
- c) «Crer no sentido de colocar fé em algo ou em alguém (crer enquanto aposta）」 - este tipo de crer é acompanhado pela esperança e caracterizado pelo risco, pois, no futuro, aquilo em que se acredita pode não ser tal como se acreditava.
- d) «Crer algo» – consiste em acreditar numa proposição, que alguém me tenha comunicado, como verdadeira ou falsa (crer que...). Contudo, sem estabelecer ainda uma relação interpessoal de credibilidade com o outro que comunica.
- e) «Crer em alguém» – este é o tipo de ato de crer pessoal que se refere a outra pessoa (p.e.: eu acredito em ti). É neste sentido de crer que iremos desenvolver o conceito teológico de «fé». Não se identificando ainda precisamente como ato de crer religioso ou cristão, ainda assim o seu sentido antropológico é análogo ao sentido da fé cristã. Assim, «acreditar em alguém» ou «ter fé em alguém» acontece num encontro, numa dimensão interpessoal, em que se estabelece uma relação de confiança e se dá a oportunidade de conhecimento do outro, todavia preservando-se sempre a alteridade do outro que nunca se consegue abarcar totalmente.

Enunciando brevemente alguns sentidos do ato de crer, consegue-se perceber a variedade de formas e os diferentes níveis antropológicos de acreditar e conhecer no quotidiano. Contudo, o termo «fé» identifica um ato específico do ser humano. César Izquierdo define ainda a fé como «aquela pela qual se acede ao objeto, não em virtude da capacidade subjetiva de captar intencionalmente o cognoscível, mas por aceitação de uma testemunha e do seu testemunho».<sup>3</sup> Assim, num sentido preciso, a fé engloba o ato de ter confiança em alguém (dimensão interpessoal), ao mesmo tempo em que se «dá crédito» àquilo que é transmitido (dimensão do conteúdo).

Na sua etimologia, a palavra «acreditar» apresenta ligações à palavra «amar». O verbo latino *credere*, que se traduz como «acreditar», procede de uma das derivações de «*cor-dare*», que significa dar o coração (a alguém).<sup>4</sup> Neste sentido, advoga-se que o ato de crer acontece porque há amor, porque cada sujeito acaba por confiar, reconhecer e estimar o outro. Passa a

---

<sup>3</sup> Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 25.

<sup>4</sup> Cf. Fries, *Teología Fundamental*, 26. O autor apresenta ainda as ligações próximas que existem noutras línguas entre os termos de «crer» e «amar»: em alemão entre *glauben* (crer) e *lieben* (amar); e em inglês entre *believe* (acreditar) e *love* (amor).

conhecer pessoalmente o outro e algo que ele revela (os seus pensamentos, a sua vontade, a sua vida), e, desse modo, entra em comunhão com o revelador. É natural que o ato de fé do sujeito apresente uma graduação de intensidade relativamente àquele em quem se acredita, o que, por sua vez, se converte em sinais de apreço, respeito, honra ou veneração que professa em relação ao outro. No caso de se negar crer em alguém ou em algo, então serão nulos os sinais de estima. Por outro lado, se ao acreditar há um grande desejo de experimentar e conhecer a outra pessoa, então facilmente o sujeito desejará conhecer mais e se submeterá à verdade que dimana daquela origem. Desta forma se pode entender o conceito de «autoridade», não como mera submissão àquilo que é dito por outro, mas como confiança no conhecimento verdadeiro de outro.

A fé permite ver o outro e o mundo, na sua unidade e diversidade, e conhecê-lo. Ela fundamenta todo o conhecimento, mas não coincide com o método de justificação utilizado pelas ciências naturais. Por isso, a fé torna-se algo fundamental na vida de cada humano e para o seu sentido existencial. Ao invés, sem fé o sujeito não seria capaz de se abrir e ter acessibilidade ao outro, ao mundo e, em última instância, a si próprio.<sup>5</sup> Uma falta de fé total acabaria por cair num ceticismo total, que conduziria à loucura.

Os conteúdos da fé transmitidos pelo outro, por uma alteridade, como fonte primeira da doação de sentido, são acolhidos, ou não, pelo sujeito, segundo a sua liberdade. Assim, o fundamento da fé baseia-se mais no acolhimento primeiro da doação de significado e sentido, do que numa autofundamentação de significado e sentido. Do ponto de vista prático, é o que acontece geralmente no caso das crianças que recebem os primeiros ensinamentos dos pais, e que os vão assimilando progressivamente. Todavia, à medida que crescem, abandonam este estágio primário, e passam rapidamente para o processo de desvinculação, em virtude da fase das perguntas («porquê isto?»). Portanto, o sujeito é desde o primeiro instante recetor dos conteúdos da fé, enquanto doação do ser, do significado e do sentido.<sup>6</sup>

## **1.2. ATO RELIGIOSO DE CRER**

Neste segundo nível de crer, o ato de crer religioso identifica-se pela relação fundamental ao referencial transcendente, que é o sentido primordial da existência. Para nomear este referencial transcendente, a humanidade geralmente utiliza a palavra «Deus», entendido como o ser supremo, a origem, o sentido e o destino de toda a existência. Perante tamanha grandiosidade do sagrado, que irresistivelmente atrai e, ao mesmo tempo, mantém distância, o humano acaba por se entregar e confiar religiosamente em Deus. Desta forma, a religião é

---

<sup>5</sup> Cf. Fries, *Teología Fundamental*, 28-29.

<sup>6</sup> Cf. Fries, *Teología Fundamental*, 30-31.

proporcionadora da relação entre Deus e o ser humano, levando o ser humano a pautar a sua vida pela relação que tem com Deus. Isto acontece porque o ser humano é, por vocação, um ser religioso aberto à transcendência (cf. CCE 44). Assim, a religião consiste sobretudo numa procura de resposta ao chamamento primeiro de Deus à vida espiritual, e não à autoprodução do sujeito.<sup>7</sup>

A religião, mais do que uma procura de segurança, conforto e soluções, revela-se como uma resposta humana a uma interpelação originária que sempre questiona o humano e exige dele uma resposta em liberdade. Em função disso, a religião implica um contínuo caminho feito com a própria questão. Por isso, João Duque define religião como «a leitura da nossa realidade como dom gratuito de uma origem transcendente, correspondendo a essa origem, na medida em que a reconhece e para ela se orienta».<sup>8</sup> Em suma, todo o ser humano é chamado a responder à dádiva de vida e de sentido, a fim de não permanecer fechado em si mesmo. Para que isso aconteça, é necessária a devida abertura à alteridade transcendente que fundamenta os seres e as relações.<sup>9</sup>

O Deus da religião refere-se a um Deus criador que conhecemos pela sua ação na história e, em especial, na criação, capaz de se revelar numa relação interpessoal. Ao invés, o Deus dos filósofos é geralmente um princípio mais distante do mundo e não se envolve diretamente com o mundo. Uma via para se chegar ao conhecimento de Deus poderá ser uma teologia natural, onde se utiliza simplesmente a via da razão para chegar à primeira Causa, a Deus. Outra via para chegar ao conhecimento de Deus é através da revelação do próprio Deus. Ele que se dá a conhecer aos seres humanos, e o seu conhecimento se transmite pela Tradição (cf. DV 6-7).<sup>10</sup>

O objeto da fé religiosa é conhecer a Deus, porém este objeto não é igual aos simples objetos humanos e mundanos que observamos. A fé em Deus é um ato pessoal que se realiza na relação «eu-Tu», e o conteúdo da revelação de Deus relaciona-se com o seu mistério e o seu ser, e que o ser humano acolhe na fé, mas, ao mesmo tempo, escapa-lhe porque não consegue abarcar totalmente o mistério transcendente.<sup>11</sup>

Em todos os espaços e tempos se pode colocar a pergunta: «em que» e «em quem» posso acreditar? Esta pergunta é uma prova à credibilidade de algo ou alguém, uma vez que procura conseguir esclarecer e apoiar o que crê com motivos e razões válidas. A credibilidade é o sustento do ato de crer humano e a base do edifício de crenças que cada sujeito tem. Em função

---

<sup>7</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 27.

<sup>8</sup> João Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004), 15.

<sup>9</sup> Cf. Duque, «Crença», 179–80.

<sup>10</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 26.

<sup>11</sup> Cf. Fries, *Teología Fundamental*, 31.

disso, tem de se conhecer aquilo ou aquele em que se acredita para que se possa depositar a confiança e se possa legitimar. No entanto, nas relações interpessoais, a credibilidade no outro humano nunca é infinita porque não existe uma autoridade pessoal totalmente perfeita e indiscutível no mundo. Por isso, uma fé infinita que se possa reclamar só poderia ser colocada para além da capacidade humana, sendo ela transcendente. Deste modo, se entende um ponto de apoio para perceber a fé em sentido teológico. Acreditar em Deus como um «Tu», que se revela, é o ato supremo de fé, de amor, de encontro, de confiança, que o ser humano é capaz de realizar e, ao mesmo tempo, o ultrapassa sempre.<sup>12</sup>

Ora, a fé em Deus consiste num «ato de aceitação e entrega fundado em razões e motivos, mas sem ser o resultado dessas razões e motivos».<sup>13</sup> Assim, o ser humano aceita a revelação e entrega-se totalmente na dependência a Deus, reconhecendo a sua condição de criatura limitada e finita. Contudo, as razões e os motivos nunca são formas evidentes que levam inevitavelmente o ser humano a crer.

Porém, percebe-se que o humano religioso está afetado pelo mal, pelo pecado, e este pode corromper a autenticidade da religião, desvirtuando a verdadeira relação entre os humanos e Deus. Assim sendo, a religião deve procurar afastar-se de todo o tipo de pecado: violências, desigualdades e imoralidades. A idolatria é um mal que afeta profundamente o ser humano, e leva-o a ser escravo de pequenos deuses, ou à utilização da religião para benefício próprio, a fim de satisfazer os anseios e desejos. Ao invés, reconhece-se uma religião sadia quando os seus dinamismos abertos aproximam continuamente o ser humano do encontro com Deus, e o conduzem para uma relação cada vez mais verdadeira e perfeita.<sup>14</sup>

Convém esclarecer que o simples crer religioso não é equivalente à fé cristã. Enquanto o crer religioso se pode aplicar de forma geral a várias religiões, o ato de crer da fé cristã assume o crer religioso e aplica-o de um modo particular. A fé cristã não consiste num salto para o absurdo, mas antes, partindo da estrutura comum do ato de fé antropológico, do *homo credens*, procura responder e conhecer o Deus uno e trino que se revela.

### 1.3. ATO DE FÉ CRISTÃO

A fé ganhou um significado especial com o cristianismo, porque a fé cristã vai além de um simples ato de crer religioso na divindade. Ela refere-se a um ato pessoal responsivo de confiança total e assentimento à revelação de Deus em Jesus Cristo. Não se reduz a uma mera

---

<sup>12</sup> Cf. Fries, *Teología Fundamental*, 35–36.

<sup>13</sup> Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 43.

<sup>14</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 28–29.

aposta ou opinião superficial, mas antes implica e envolve todo o ser da pessoa. Ou seja, envolve as faculdades da inteligência, da vontade e da emoção, mas todas convergem para a unidade do ser humano. Há uma harmonia entre os elementos cognitivos, volitivos e emocionais ou sentimentais, sem, todavia, se reduzir a algum deles.<sup>15</sup> Por isso, a adesão à fé cristã leva o ser humano a sentir-se afetado pelas diversas dimensões que a constituem, e isto dura durante a vida inteira de cada pessoa. Por isso, Hans Küng define a fé cristã como «uma entrega incondicional e um abandono confiado do homem inteiro, com todas as forças do seu espírito, à mensagem cristã e ao que nela vem anunciado».<sup>16</sup>

A fé cristã é, portanto, um ato uno e indivisível, que tenta aproximar-se do mistério de Deus, que acaba sempre por escapar à compreensão humana. Daí surge também a dificuldade de traduzir em linguagem humana a experiência da fé em Deus. Por isso, tudo o que se pode dizer acerca de Deus tem sempre origem primeira n'Ele, o que faz com que o humano só possa dar graças pela revelação sempre anterior de Deus. E é sempre Deus que em primeiro lugar sustenta e motiva a busca humana, sabendo que é Ele o fundamento primeiro de tudo aquilo que é.<sup>17</sup>

A fé caracteriza-se pelo «não ver», que não se reduz à mera não visão normal dos objetos, mas também à não demonstração e à não percepção imediata e evidente. Mais importante do que a dimensão visual, é considerada a dimensão auditiva. A fé está estritamente ligada ao que se ouve, à escuta da palavra.<sup>18</sup> Por isso, Joseph Ratzinger afirma: «a fé é o resultado de um diálogo, que pressupõe a disposição de ouvir, de receber e de responder, que remete o ser humano, pela relação do eu com o tu, para o nós daqueles que participam dessa mesma fé».<sup>19</sup> Deste modo, é mais do que uma busca humana a partir do pensamento e reflexão, a qual poderíamos identificar com a filosofia; a fé aproxima-se do ser humano vinda de fora, não sendo fruto da reflexão do ser humano, mas é antes uma verdade que recebeu e o chama a responder. Toda a pessoa que recebe o testemunho de outra pela palavra, necessita de ter uma disposição humilde para a escuta e o bom acolhimento, caso contrário tornar-se-ão palavras vazias de significado.<sup>20</sup>

Deus comunica-se a cada pessoa num encontro em que é Ele que toma a iniciativa de se revelar e convidar o humano a responder. Portanto, trata-se de um encontro pessoal como «eu-

---

<sup>15</sup> Cf. Domingos Terra, *A gramática da fé cristã* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015), 68.

<sup>16</sup> Hans Küng, *Ser cristiano*, trad. J. M.<sup>a</sup> Bravo Navalpotro, 3.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977), 202.

<sup>17</sup> Cf. Terra, *A gramática da fé cristã*, 67–68.

<sup>18</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 18.

<sup>19</sup> Joseph Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»*, trad. Alfred J. Keller, 2.<sup>a</sup> ed. (Cascais: Lucerna, 2017), 63.

<sup>20</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 19.

Tu». Todavia, é claro que os intervenientes não estão ao mesmo nível. Aquele ato de crer a que podemos apelidar de fé entre humanos, é totalmente diferente em relação à fé em Deus transcendente, fundamento da realidade, da verdade e do sentido.<sup>21</sup>

O ato de fé cristão acolhe a verdade revelada pelo Deus que é Pai, Filho e Espírito Santo. Deste modo, a fé tem um carácter teologal ao ser recebida como dom, pelo ser humano, do próprio Deus uno e trino. Jesus, Deus-Filho, convida desde o princípio da sua vida pública a que a fé abra os humanos ao Reino de Deus e que convertam os seus corações ao Evangelho (cf. Mc 1, 15), a fim de renovarem o ato de fé em Deus. Jesus dirige a fé para Deus e para Ele próprio, a quem o Pai enviou (cf. Jo 12, 44), visto que, só por Ele é que podemos conhecer o Pai e alcançar a vida eterna (cf. Jo 3, 36). Jesus dirige o seu anúncio a todos os judeus, e alarga o seu anúncio a todos os não judeus, superando todas as barreiras culturais e religiosas (cf. Jo 4, 21-24). Deste modo, Jesus, ao dirigir o convite a todos os humanos, afirma a necessidade pessoal de se abrirem à manifestação de Deus, por meio da sua Palavra e do seu Espírito. Este convite universal ficará ainda mais explícito com o anúncio da Igreja primitiva aos gentios e, especialmente, com o trabalho apostólico de S. Paulo para a abertura do cristianismo a todos, visto que, «não há judeu nem grego; não há escravo nem livre, não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo» (Gl 3, 28). A fé em Cristo torna-se essencialmente o encontro com o mistério de Deus, acedendo-lhe desse modo por pura gratuidade.<sup>22</sup>

A fé que o sujeito professa é sempre em resposta à iniciativa gratuita de Deus, é puro dom da Sua graça que é concedida a todo o ser humano. Não é pelos esforços ou méritos humanos que se contempla o mistério de Deus, mas é antes pela revelação e doação de Jesus Cristo, que se fez Homem e deu testemunho de Deus, por palavras e obras. Todavia, se hoje se quer entrar em contacto com Jesus e suscitar uma fé mais madura, necessita-se do contacto com as Escrituras, com a Tradição viva e com o Magistério, e tudo isto se une na experiência que cada crente faz na Igreja.

A Igreja, na continuidade com os ensinamentos de Jesus Cristo e dos Apóstolos, está ao serviço de todos os conteúdos que se referem à verdade divina. Todos os seus ensinamentos em última análise se referem ao humano e à Verdade última. E a sua missão consiste em continuar a transmissão da fé, garantindo a sua verdade e o seu sentido.<sup>23</sup>

O desenvolvimento das próximas páginas deste trabalho dedicar-se-á a um breve itinerário bíblico da fé, sublinhando as variadas perspetivas e descrições que, direta ou indiretamente, caracterizam a fé bíblica no Deus vivo e verdadeiro.

---

<sup>21</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 30.

<sup>22</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 31-32.

<sup>23</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 47.

## 1.4. FÉ BÍBLICA

A Sagrada Escritura é o livro da fé cristã, as suas palavras foram escritas por humanos guiados pelo Espírito Santo, o que remete a verdadeira autoria para Deus, que se comunica aos humanos (cf. DV 11). No Antigo Testamento, a história do povo de Israel é uma história de fé no Deus vivo que se revela, está presente e forma alianças com o seu povo. Todos os livros que constituem o Antigo Testamento são lidos pela fé cristã com a chave de leitura na pessoa de Jesus Cristo, a relevação plena de Deus (cf. DV 14-16).

Há uma unidade e continuidade entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, porém o conceito de «fé» é utilizado e interpretado de forma distinta. O Antigo Testamento utiliza o termo «fé», que em hebraico se escreve *hae'aemîn* (aparece 51 vezes e tem como radical 'mn). Enquanto o Novo Testamento utiliza o termo «fé», em grego *pistis* (aparece 243 vezes) e *pistéuein* (aparece 241 vezes). No entanto, o Antigo Testamento utiliza outros termos que são semelhantes, como confiar, amar, esperar, que se orientam e pretendem transmitir a atitude fundamental de fé.<sup>24</sup> No Antigo Testamento, a confiança era também expressa pela palavra *âmen* como resposta incondicional de fé, que significava ainda estar confiado, estar firme, ter apoio, em *Javé*.<sup>25</sup> Esta é a atitude fundamental de todo o crente na sua relação com Deus.

### 1.4.1. Antigo Testamento

#### *Abraão*

No que diz respeito à «fé» na história da salvação, uma das primeiras e principais figuras bíblicas que serve de modelo de crente é o patriarca Abraão. Por isso, mais tarde, S. Paulo chamará a Abraão «pai de todos os crentes» (Rm 4, 11). Ele representa a passagem da história primitiva para a história do povo de Israel. Esta origem tem como ponto essencial a fé no Deus vivo, que é o fundamento da existência do povo de Israel.

O Senhor disse a Abrão: «Deixa a tua terra, a tua família e a casa do teu pai, e vai para a terra que Eu te indicar. Farei de ti um grande povo, abençoar-te-ei, engrandecerei o teu nome e serás uma fonte de bênçãos. Abençoarei aqueles que te abençoarem, e amaldiçoarei aqueles que te amaldiçoarem. E todas as famílias da Terra serão em ti abençoadas». Abrão partiu... (Gn 12, 1-3)

No princípio do relato da história de Abraão, escutamos o seu chamamento; Deus diz: «deixa a tua terra e a casa de teu pai» (Gn 12, 1). Abraão é interpelado e desafiado por uma voz exterior a si, à qual não pode ficar indiferente. Toma a decisão de partir, o que manifesta uma

---

<sup>24</sup> Cf. João Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 2.<sup>a</sup> ed. (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004), 68–69.

<sup>25</sup> Cf. Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, 48.

atitude de confiança ao pôr-se a caminho (cf. Gn 12, 4). Abandonar a casa de seu pai implicava abandonar a totalidade da herança cultural e vivencial, o que para um nómada como Abraão era tudo. Portanto, acontecia uma rutura com a família e a sua tradição.<sup>26</sup> Todavia, Abraão já não se limita aos laços de parentesco e aos espaços geográficos, ele abre-se à universalidade e acolhe novos horizontes.

A hospitalidade é um ato de acolhimento e bom trato para com o outro que vem ao encontro. Abraão tem este ato de hospitalidade quando acolhe os três peregrinos junto ao carvalho de Mambré (cf. Gn 18, 1-15). Depois de um acolhimento magnânimo, do encontro surge o anúncio do nascimento do filho prometido. A descendência prometida e a realização das promessas são vistas agora como um dom realizável pelo qual Abraão tanto esperara. Deste modo, a fé bíblica revela ser «essencialmente, acolhimento que o homem dispensa a Deus quando Ele passa pela vida do homem e este Lhe abre a porta da sua tenda, da sua morada».<sup>27</sup> O acolhimento gera nova vida e provoca felicidade. De facto, pela fé, o casal deixa-se visitar por Deus com uma atitude de acolhimento, de escuta e de disponibilidade total.

Logo a seguir, encontramos um outro episódio importante nesta busca pela compreensão da dinâmica de fé: a oração de intercessão de Abraão por Sodoma (cf. Gn 18, 16-33). Naturalmente, a fé tem um carácter dialógico entre Deus e o humano, mas, ao mesmo tempo, como neste caso, abre-se a um terceiro, mostrando a sua preocupação e solicitude para com os outros seres humanos. Assim, com base na relação de confiança e fidelidade, Abraão partilha com Deus a sua preocupação e faz a sua intercessão.<sup>28</sup> O ser humano intercede, e Deus acolhe a indigência humana, aquilo que lhe falta para corresponder ao divino. Deste modo, transporta-se o ser humano, com aquilo que é, para Deus, ficando assim Deus mais próximo do humano. A fé não se baseia em fazer tratados de cooperação, mas é antes um dinamismo de comprometimento, uma vez que a fé faz do crente um sujeito empenhado e ativo no mundo e no desígnio da história. Portanto, o crente não é um simples sujeito passivo aos acontecimentos do mundo, mas, pelo itinerário da fé, é um participante ativo do mundo e da história, implicando-se na prática da justiça e da retidão, segundo os caminhos de Deus (cf. Gn 18, 19). O itinerário de fé é «essencialmente um processo de caminhada, feita de gestos, de atitudes e de opções, e são estas que se tornam relevantes para a identidade do crente».<sup>29</sup>

Posteriormente, o episódio do pedido do «sacrifício de Isaac» inaugura com um novo chamamento de Deus a Abraão (cf. Gn 22, 1). Abraão escuta e responde na fidelidade, por considerar Aquele que lhe fala merecedor de confiança. No entanto, Abraão é sujeito à difícil

---

<sup>26</sup> Cf. João Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», em *A Fé da Igreja* (Lisboa: Paulus, 2014), 75.

<sup>27</sup> Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 77.

<sup>28</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 78.

<sup>29</sup> Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 79-80.

prova de oferecer o único filho, Isaac, em sacrifício. Deste modo, a fé é provada, e é apurada a confiança que se coloca em Deus: «se a fé é a certeza que Deus é consciente na Sua palavra e na Sua obra, o crente não pode duvidar desse apelo e, por isso, a fé é a resposta da fidelidade do homem».<sup>30</sup> De facto, Abraão escuta e obedece, pondo-se a caminho da região de Moriá. É pela escuta e acolhimento (obediência) que Abraão se torna um ícone da fé.

Em suma, dentro da tradição patriarcal a fé, mais do que de um simples dado recebido, trata-se de um caminho que se trilha em busca de Alguém, tornando-se a personagem bíblica essencialmente um peregrino que busca o encontro com esse Alguém, Deus. Abraão escuta o chamamento de Deus, que o desinstala, e fá-lo sair do seu lar, Ur da Caldeia, confiado em Deus, enfrentando os riscos de se afastar da sua terra. No futuro, as provas que lhe são colocadas não são de menor custo. Perante as promessas de entrar na terra prometida, de ter um filho e uma grande descendência, todas essas promessas vão enfrentar duras provas: a terra prometida de Canaã está ocupada por povos; Abraão e Sara estão com idade muito avançada; e, no final, quando finalmente têm um filho, este é pedido em sacrifício. Contudo, perante tal situação Abraão está sempre disposto a abandonar-se e a confiar na palavra e na promessa que Deus lhe comunica. Abraão apoia-se definitivamente em Deus, dando assim o seu «ámen», e confiando o presente e futuro a Deus. Embora muitas vezes o sentido escape à sua compreensão, não deixa de acreditar em Deus, e afasta-se da falsa autoconfiança e exaltação de si mesmo, que seria a não fé.<sup>31</sup> Por fim, conclui-se que em todas as situações Abraão acreditou, confiou e apoiou-se em Deus, e teve a correta atitude de colocar-se no lugar justo perante Deus (cf. Gn 15, 6).<sup>32</sup> Por isso, Abraão é o verdadeiro modelo de crente que se apoia em Deus.

### *Moisés*

No livro do Êxodo, Moisés foi o mensageiro escolhido para transmitir a salvação ao povo escravizado no Egito. Deus revela-se-lhe como «Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob» (Ex 3, 6). Além disso, Moisés pergunta qual o nome de Deus, porém Deus revela simplesmente: «Eu sou Aquele que sou» (Ex 3, 14).<sup>33</sup> O Deus que está e estará junto do seu povo como salvação ao longo da história. A missão de Moisés é levar os outros à fé, não ficando só por uma vivência existencial fechada. Todavia, o ponto alto da fé do povo acontece durante o Êxodo, quando, perante os feitos salvíficos realizados, o povo acredita em Deus e em Moisés:

---

<sup>30</sup> Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 82.

<sup>31</sup> Cf. Fries, *Teología Fundamental*, 77–79.

<sup>32</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 71.

<sup>33</sup> Será curioso notar o tom impertinente desta pergunta pela rápida resposta de Deus. Por isso, percebe-se que Deus pretende manter-se no mistério (cf. Ratzinger, *Introdução ao Cristianismo*, 91-92).

O Senhor salvou, naquele dia, Israel da mão do Egípcio, e Israel viu os egípcios mortos à beira do mar. Israel viu a mão poderosa com que o Senhor atuou contra o Egípcio, o povo temeu o Senhor e acreditou nele e em Moisés, seu servo (Ex 14, 30-31).

Neste ambiente bíblico do Êxodo, nota-se uma maior ênfase na dimensão comunitária: a relação de aliança (em hebraico *berît*) que se estabelece entre Deus e o povo. Na continuidade da história de Israel serão muito importantes a fidelidade e a confiança do povo em Deus para o cumprimento das promessas. No meio de muitas oscilações entre a profissão de fé no Deus vivo e a idolatria por parte do povo, só na fidelidade e obediência à aliança com Deus é que o povo poderá verdadeiramente prosperar e andar no caminho do bem (cf. Dt 10, 12). Assim, a renovação da aliança será uma reafirmação da identidade do povo de Deus. Caso contrário, se o povo se afastar da aliança com Deus, acabará por perecer e perder a sua identidade. Nisto consistirá a pregação profética da conversão com o objetivo de corrigir as ações humanas desviantes de Deus que começaram a ocorrer no meio do povo.<sup>34</sup>

### *Profetas*

Deus revelou-se em muitos momentos da história da salvação, fazendo-se presente de muitos modos por meio dos profetas (cf. Heb 1, 1; DV 4). Ao mesmo tempo, no ambiente do profetismo de Israel, o povo de Deus responde e professa a sua fé e confiança em Deus, quer no presente, quer no futuro, embora tenham momentos de afastamento em relação a Deus. No vasto período histórico profético, quer antes, durante ou depois do exílio na Babilônia, poder-se-iam destacar vários itinerários bíblicos da fé e o modo de como são assumidos pelos profetas. Cada um deles assume, de forma singular e distinta, o próprio itinerário da fé. A experiência de fé, a mensagem e o testemunho marcam decididamente a identidade e singularidade de cada profeta, uma vez que, as experiências pessoais, os testemunhos e os compromissos que se assumem são diferentes conforme as experiências vivenciadas por cada um deles. Deste modo, a experiência de fé de um profeta não pode ser simplesmente equiparada à experiência de fé de um outro profeta.<sup>35</sup>

O modo de um profeta ser chamado e enviado por Deus a anunciar, constitui um itinerário único e singular. Isto constata-se desde o momento do chamamento, em que Deus toma a iniciativa e chama cada pessoa, do lugar e do tempo em que se encontra, para uma relação mais profunda de confiança, de fidelidade e de testemunho. Alguns textos apresentam na primeira pessoa essas experiências do chamamento como Isaías (cf. Is 6, 1-13), Jeremias (cf. Jr 1, 4-19), Ezequiel (cf. Ez 1-3) ou Amós (cf. Am 7, 14-15). A vocação surge num contexto

---

<sup>34</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 71–73.

<sup>35</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 83.

de proximidade, surpresa e gratuidade, marcado pela «visão de Deus» que traduz o encontro, e pela Palavra de Deus que lhe é dirigida. Contudo, o principal objetivo do profeta é anunciar e testemunhar ao povo o que experienciou da mensagem de Deus, na fidelidade Àquele que a deu a conhecer. Deste modo, faz-se portador da Palavra de Deus, o que faz acarretar a missão divina de testemunhar e comunicar aquilo do que se apropriou.<sup>36</sup> Por isso, o enviado não pode permanecer fechado em si mesmo. Perante as diversas situações com que se confronta é vocacionado a responder e a ser sinal da presença e voz de Deus que interpela o povo.<sup>37</sup> Com a força da fé em Deus, o profeta torna-se empenhado na superação das injustiças e dos obstáculos físicos e sociais, porque o único limite é a fé em Deus. Assim, nota-se que a fé profética empenha-se no presente, está inserida na história e não lhe é alheia. Além disso, a fé dos profetas abre um horizonte futuro ou escatológico, uma vez que abre a história humana à esperança no futuro (esperança messiânica).<sup>38</sup>

### *Isaiás*

Um texto fundamental para se perceber a atitude crente do fiel em Deus é o texto do profeta Isaiás que, no tempo do reinado de Acaz, relata a necessidade de o povo ter confiança em Deus, num tempo de conflitos políticos, para que a identidade político-religiosa do povo não perecesse. Afirma então Isaiás: «Se não acreditares, não subsistireis» (Is 7, 9).<sup>39</sup> Este é o apelo existencial feito ao rei e ao povo que se encontravam perturbados, a fim de que toda a sua confiança esteja firme em Deus. Deste modo, a fé e a ação política confundem-se numa única realidade, sendo que a dimensão política está integrada na aliança com Deus, e assim as exigências de Deus se sobrepõem às do rei. A fé mostra-se como pilar fundamental do povo, isto porque a fé manterá viva a identidade de povo de Deus e a esperança nas promessas de Deus, mesmo que aconteça a queda do reino. Portanto, a fé dá consistência para o presente e fundamento para o futuro.<sup>40</sup>

### *Jeremias*

O profeta Jeremias introduz um outro paradigma da vivência pessoal da fé de forma muito intensa e dramática. Este profeta vê-se cheio de paixão e atraído para Deus, e busca continuamente uma maior confiança e fidelidade n'Ele. No entanto, quanto maior é a entrega e a busca pela fidelidade a Deus e à sua palavra, maior é o sofrimento humano que lhe é causado.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 84–87.

<sup>37</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 89.

<sup>38</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 91.

<sup>39</sup> De uma outra forma, a *Septuaginta*, tradução grega dos LXX, a partir do texto hebraico, traduz: «se não credes, não entenderéis». Nesta tradução dá-se uma passagem do sentido existencial da fé bíblica hebraica para um sentido intelectual helénico, o que mostrou muitas vantagens para a promoção do diálogo entre a fé e a razão.

<sup>40</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 91–92.

<sup>41</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 95–96.

Por isso, diz o profeta: «Seduziste-me, Senhor, e eu me deixei seduzir! Tu me dominaste e vencestes. Sou objeto de contínua irrisão e todos escarnecem de mim» (Jr 20, 7).

### *Salmos*

Dentro do conjunto dos livros sapienciais, o livro dos Salmos expressa um modo próprio de oração do humano confiado na infinita gradeza de Deus<sup>42</sup>. É impossível abdicar da compreensão dialógica. De facto, ao longo dos diversos salmos sobressai um amplo e plural itinerário da celebração e vivência da fé.<sup>43</sup> Tanto se pode expressar hinos de louvor ou ação de graças a Deus com um tom alegre pelas maravilhas, pela fidelidade ou ação de Deus em favor do seu povo (cf. Sl 114, 136, 147...); como a seguir, noutro salmo, se poderá expressar a indignação e o pecado com um tom angustiante (cf. Sl 38). Os Salmos são um verdadeiro livro de oração que encontra palavras para o crente expressar o seu estado existencial diante do Senhor.

### *Job*

Devido ao seu carácter muito peculiar dentro dos livros sapienciais, será interessante analisar brevemente o livro de Job no que se refere à dimensão da fé. Job é a personagem principal que vai colocar em causa a «teoria da retribuição» que afirmava que o justo por acreditar em Deus e fazer o bem teria uma vida longa e feliz, caso não fizesse o bem acabaria por sofrer castigos e ter uma vida má. Ora, acontece que Job era um homem piedoso e justo diante de Deus e, embora não tivesse feito nenhum mal, a desgraça abateu-se sobre ele (Jb 1-2). Todo o livro se desenrola na relação e oração de Job a Deus, e na discussão entre o justo Job que sofre na pele grandes enfermidades e os seus amigos que o acusam de ter pecado em algum sentido. Numa atitude de crente, Job dirige questões e interpelações a Deus, não isentas de fé. De facto, procura aprofundar a sua fé e mergulhar nos mistérios da vida e do sofrimento.<sup>44</sup>

De um modo geral, o Antigo Testamento apresenta a relação da fé dos crentes de um povo em relação ao seu Deus. A fé é algo integrado e expressado de um modo existencial e coletivo, porque se encontra muitas vezes estritamente ligada à totalidade do povo de Israel, o povo que foi eleito para formar a aliança com Deus. Assim, a vida quotidiana do crente judeu acontece no acolhimento da ação de Deus e a expressão da confiança n'Ele, através da reverência, da oração, do culto e fundamentalmente da fidelidade à Sua palavra e lei.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 51–52.

<sup>43</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 96.

<sup>44</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 73.

<sup>45</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 53.

### 1.4.2. Novo Testamento

Todo o Novo Testamento tem o centro na pessoa de Jesus, d'Ele provém tudo e para Ele tudo converge. N'Ele encontra-se a realização das promessas e profecias do Antigo Testamento feitas por Deus ao povo de Israel. Numa primeira observação, dá-se uma certa continuidade com o conceito de fé do Antigo Testamento que consistia na relação de fidelidade e de confiança entre o povo crente da aliança e Deus. Por isso, a fé no Antigo Testamento com a referência à Lei e aos Profetas continua presente no Novo Testamento, e veem-se cumpridas as esperanças do povo e as profecias na pessoa de Jesus Cristo. No entanto, a novidade surge com a centralidade neotestamentária que se encontra em Jesus e no mistério da sua encarnação. De facto, é no seu percurso histórico e no mistério pascal que encontramos as afirmações de fé fundamentais.<sup>46</sup>

Tal como no Antigo Testamento, no Novo Testamento, o termo «fé» continua sem ser expresso em definições conceptuais ou abstratas. O substantivo «fé» (no grego *pistis*) ou o verbo «crer» (no grego *pistéuein*) tem como referência especial as palavras, as ações e a pessoa de Jesus de Nazaré, e expressam a relação de confiança do sujeito crente com Ele. Por sua vez, Jesus antes de ser acreditado pelos humanos, foi «acreditado por Deus», isto é, Deus conferi-lhe uma missão e o dotou de sinais e poder que lhe dão crédito, a Ele e à sua mensagem, por isso diz S. Pedro: «Jesus de Nazaré, homem acreditado por Deus junto de vós, com milagres, prodígios e sinais que Deus realizou no meio de vós por seu intermédio, como vós próprios sabeis...» (At 2, 22).<sup>47</sup>

Embora a comunidade constitua o ambiente base para qualquer transmissão, testemunho, vivência da fé ou missão, a profissão de fé no Novo Testamento assume um carácter mais pessoal do que em relação à profissão de fé no Antigo Testamento, visto que o ato de crer se dirige a uma pessoa concreta, a Jesus de Nazaré, único mediador entre Deus e os seres humanos (cf. 1 Tm 2, 5). Deste modo, «acreditar» significa também «entregar-se» ou «confiar em alguém».<sup>48</sup>

#### *Sinóticos*

No início do ministério público de Jesus, particularmente nos Evangelhos de S. Marcos e S. Mateus, constata-se o seu convite à fé em Deus enquanto decisão pessoal e livre que exige conversão: «Completo-se o tempo e o Reino de Deus está próximo: arrependei-vos e acreditai no evangelho» (Mc 1, 15) e «Convertei-vos, porque está próximo o Reino do Céu» (Mt 4, 17).

---

<sup>46</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 101.

<sup>47</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 102.

<sup>48</sup> Cf. Lourenço, «Itinerários bíblicos da fé», 104.

Nos Evangelhos Sinóticos, a fé é um termo central na pregação de Jesus que apela para a confiança e a esperança na ação divina. Ao mesmo tempo, a fé aparece como condição de possibilidade e precedente para a realização de milagres pela parte de Jesus: «a tua fé te salvou...» (Mc 5, 34; 10, 52 ...).<sup>49</sup> Estes milagres são essencialmente vistos como ações salvíficas do próprio Deus, Ele que age em e por Jesus, e, uma vez aceites, conduzem a um caminho de conversão. Jesus vem realizar no presente as promessas feitas por Deus no Antigo Testamento, mas também realizar a progressiva participação dos crentes no Reino de Deus (cf. Lc 17, 21) e na plenitude escatológica. Contudo, Jesus não vem abolir a Lei ou os Profetas, mas vem completá-los e levá-los à perfeição (cf. Mt 5, 17).

### *São João*

No prólogo de S. João afirma-se que a Palavra de Deus assume a carne humana, a fim de iluminar todos os seres humanos. Há uma clara dimensão subjetiva que ganha de novo relevância. Já não é suficiente realizar e cumprir com as normas da Lei, mas exige-se uma verdadeira entrega pessoal a Deus.<sup>50</sup> Além disso, só pela fé no Filho, Jesus Cristo, constituído cheio de graça e de verdade, é que se pode contemplar a glória (em grego *doxa*) de Deus (cf. Jo 1, 14).<sup>51</sup>

Ao contrário dos Evangelhos Sinóticos em que a fé precedia os milagres, no Evangelho de S. João, o contacto com Jesus e os seus sinais divinos que são fruto da ação gloriosa de Deus, obrigam cada pessoa a tomar uma livre decisão, ou positiva (fé) ou negativa (incredulidade). O acolhimento positivo da verdade revelada por Deus, em Jesus Cristo, conduz o humano à salvação. A rejeição deixará o humano fora do projeto da salvação (cf. Jo 3, 36).<sup>52</sup>

No Evangelho de S. João apresenta-se também um binómio importante entre o termo «crer» e «conhecer». Não se deve entender este «conhecer» no sentido moderno do conhecimento empírico. Antes deve-se entender o «conhecer» no sentido do aprofundamento do ato de crer que permite ao crente, na posse e exercício de todas as suas faculdades e sentidos, entrar numa experiência particular e numa relação de comunhão com Deus, levando o crente a descobrir o sentido mais genuíno para a sua vida (cf. Jo 6, 68-69).<sup>53</sup>

Por fim, no último Evangelho, percebe-se que a fé tem um papel central pela afirmação da intenção do próprio autor, quando diz que todos os sinais miraculosos de Jesus foram escritos

---

<sup>49</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 77.

<sup>50</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 54–55.

<sup>51</sup> Cf. Rino Fisichella, *A fé como resposta de sentido*, trad. António Maia da Rocha (Prior Velho: Paulinas, 2006), 84.

<sup>52</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 78.

<sup>53</sup> Cf. Fisichella, *A fé como resposta de sentido*, 83–84.

«para acreditardes que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, e, acreditando, terdes a vida nele» (Jo 20, 31).

Na continuidade desta perspectiva, levantar-se-ão questões muito pertinentes a respeito da origem da fé: como irão crer as pessoas que não viram os sinais de Jesus e não contactaram com Ele? Ou, mais tarde, as gerações futuras que não tiveram acesso direto aos seus sinais? A resposta será a partir do testemunho. É certo que a dada altura já não exista mais contacto direto com os sinais de Jesus, mas existirá uma continuidade no testemunho, por parte dos discípulos, a fim de narrarem as maravilhas que Deus realizou, na plenitude dos tempos, por o Seu Filho. Não se trata agora de um ver direto, mas de ver os sinais de Deus através das testemunhas, que exigirá na mesma uma decisão livre, ou de acolhimento ou de rejeição da Testemunha primeira de Deus (Jesus).<sup>54</sup> A aceitação na fé da revelação de Deus é «condição para o acolhimento da salvação, para a participação na vida eterna»<sup>55</sup>.

#### *Atos dos Apóstolos*

Na Igreja nascente, depois da vinda do Espírito Santo no dia de Pentecostes, a fé ganha um carácter predominantemente de testemunho missionário e evangelizador. O anúncio da paixão, morte e ressurreição de Jesus – o *kerygma* – é agora o conteúdo evangélico central pregado por todo o mundo às pessoas e as motiva a despertar a sua fé em Deus, aderindo à salvação oferecida por Jesus. A conversão relativamente ao modo de vida, a profissão de fé e o batismo constituem agora um elemento essencial para ser considerado cristão e formar parte da comunidade. Assim, o conteúdo da fé acreditado para ser cristão não se separa do seu significado e sentido cristológico e eclesiológico.<sup>56</sup>

#### *São Paulo*

S. Paulo é o apóstolo que mais desenvolve a questão da salvação/justificação pela fé em Jesus Cristo. Perante o desejo de muitos judaizantes (judeus legalistas) de persistir na prática das obras da lei, achando que a salvação viria pelo mérito das obras (auto-justificação), S. Paulo responde que só se é justificado do pecado pela fé em Jesus Cristo, recuperando a imagem da relação entre Deus e Abraão pela fé (cf. Gn 15, 6; Rm 4; Gl 3). A justificação pela fé em Jesus é dada gratuitamente por Deus aos humanos como puro dom, e não fruto dos méritos humanos. No entanto, a fé não se desliga da ação. A nova vida no Espírito terá de ter repercussões na vida quotidiana, de modo a haver uma coerência entre fé professada em Cristo e a ação pessoal, evitando uma fé abstrata. Por isso, S. Tiago dirá: «a fé sem obras está morta» (Tg 2, 26).<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 79.

<sup>55</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 80.

<sup>56</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 81.

<sup>57</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 82–83.

S. Paulo refere ainda a importância da fé que vem pela escuta (cf. Rm 10, 14-15). Na escuta dá-se espaço para a ação de Deus. Não se trata só de ouvir e acatar o que é dito, mas cada sujeito ser implicado com a palavra revelada e essa palavra ganhar forma na própria pessoa e na sua vida.<sup>58</sup>

#### *Carta aos Hebreus*

À medida que os anos foram avançando e *parusia* mostrava-se cada vez menos imediata, ao mesmo tempo que o contexto era marcado pelas perseguições por parte das autoridades judaicas e do império romano, os cristãos começaram a desanimar e a perder a confiança na palavra de salvação. Ora, perante este contexto adverso surgem as exortações à perseverança, à fé em Jesus e à sua Palavra de salvação nos tempos de dúvida e insegurança. Por isso, na Carta aos Hebreus se afirmará que «a fé é garantia das coisas que se esperam e certeza daquelas que não se veem» (Heb 11, 1). Esta mensagem coloca a fé além das coisas visíveis. Deste modo, sabe-se que a fé não se refere só ao presente visível, mas sobretudo e especialmente coloca-se numa dimensão para lá do imediato objetivo e visível, vindo num sentido mais profundo. Assim, há um apelo à esperança na realização das promessas inerentes à fé, e à confiança na fé escatológica que consistirá na contemplação da glória de Deus.<sup>59</sup>

Por fim, notamos que «fé» ao longo da Sagrada Escritura é sobretudo um encontro entre Deus, que se revela ao longo da história da salvação, e o humano, que dá uma resposta total e pessoal a essa revelação. Esta ligação pessoal entre o humano e Deus é o que caracteriza com mais perfeição o centro da fé bíblica. Embora, os textos bíblicos afirmem o que é a fé (p.e.: Heb 11, 1), todavia nunca culminam numa definição rigorosa e exaustiva do conceito de «fé».<sup>60</sup>

### **1.5. Fé na tradição**

A explicitação da fé cristã desenvolveu-se profundamente em ambiente eclesial, de forma a poder formar a comunhão entre os sujeitos crentes e as comunidades eclesiais. Neste breve percurso histórico pela tradição da Igreja, indicaremos alguns dos contributos mais relevantes da formulação e explicitação do que é a fé cristã. Por «tradição» entendemos toda a matéria teológica fundamental que retirámos dos ensinamentos ao longo da história, distinto do conceito de «Tradição» que se refere ao ensinamento dos Apóstolos (cf. CCE 83).

---

<sup>58</sup> Cf. Domingos Terra, «A fé como dom e resposta da liberdade», em *A fé da Igreja* (Lisboa: Paulus, 2014), 136–39.

<sup>59</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 84–85.

<sup>60</sup> Cf. Rudolf Schnackenburg, «Perspectivas bíblicas de la fe», em *Hacia una teologia de la fe* (Santander: Sal Terrae, 1970), 46–47.

### 1.5.1 Época patrística

É pelo contacto entre os cristãos e as várias filosofias e culturas helénicas, que a fé vai desenvolvendo e explicitando muitos dos seus conteúdos, e se vão dando as razões para a fé. Neste âmbito, a época patrística foi um tempo áureo para o florescimento da teologia da fé cristã. Para isso, os Padres da Igreja foram fulcrais para que o cristianismo dialogasse com as culturas e desse razões da sua fé.

Numa primeira fase, os «padres apostólicos», que provavelmente tinham tido contacto mais próximo com os apóstolos de Jesus, apresentam uma maior afinidade com o ambiente de tradição judaica, ao mesmo tempo que professavam a sua fé em Jesus Cristo. Desta forma, a dimensão cristológica da fé marcava a diferença entre fé judaica e fé cristã.<sup>61</sup>

Seguiram-se os «padres apologistas», no séc. II, que promoveram um diálogo crítico entre a identidade cristã e a cultura circundante. Uma batalha que foi necessária travar foi entre a fé e a «gnose».<sup>62</sup> Os gnósticos consideravam a fé como um nível de conhecimento secundário e temporário, que posteriormente daria acesso ao primeiro e mais perfeito nível de conhecimento, tendo assim a finalidade de superar a fragilidade da ideia de fé pela via da gnose. Neste sentido, consideravam que a salvação viria pelo conhecimento, e não pela fé. Desta forma, tornou-se fundamental defender a fé, visto que esta está baseada na fidelidade de Deus, que garante a segurança e a verdade da Revelação que o humano ouve e aceita.<sup>63</sup>

Santo Ireneu (140-202) teve um papel crucial neste debate com os gnósticos ao identificar na «regra de fé» (*regula fidei*) o fundamento da verdade e da salvação de Deus, que procede das Escrituras e está na continuidade com o ensinamento dos Apóstolos e de Cristo.<sup>64</sup> Além disso, utiliza também a expressão «regra da verdade» (*regula veritatis*) que se refere à herança da tradição apostólica que expõe a verdade da fé em Deus e em Jesus Cristo, sem deturpações e perigos de heresias.<sup>65</sup>

O desenvolvimento teológico continuou a acontecer quer em ambiente grego (Clemente de Alexandria, Orígenes...) quer em ambiente latino (Tertuliano, Cipriano...). Todas as questões levantadas, por correntes gnósticas ou por correntes afastadas da «regra da fé», foram catalisadoras para a realização dos primeiros concílios que definiram o «símbolo» (credo) relativo à matéria essencial da fé cristã: Concílio de Niceia (325), Concílio de Constantinopla

---

<sup>61</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 87.

<sup>62</sup> Perante o fenómeno tão vasto como o «gnosticismo», poderá encontrar-se uma pertinente síntese em: Bernard Sesboüé, «Primeiros discursos cristãos e tradição da fé», em *O Deus da salvação*, trad. Marcos Bagno, vol. 1 (São Paulo: Edições Loyola, 2002), 37–42.

<sup>63</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 60.

<sup>64</sup> Cf. Ireneu de Lião, *Demonstração da pregação apostólica*, 3, 8, *SCh* 406.

<sup>65</sup> Cf. Ireneu de Lião, *Contra as Heresias*, I, 9, 4, *PG* 7, 544; 22, 1, *PG* 7, 670; II, 27,1, *PG* 7, 802-803; João Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 87–88. Cf. Sesboüé, «Primeiros discursos cristãos e tradição da fé», 52–54.

(381). Aproveitando também a paz declarada ao cristianismo que se conseguira no Édito de Milão (313), o contributo dos Padres da Igreja foi indispensável na resposta às heresias e na explicitação teológica da fé cristã. A partir da paz constantiniana, o cristianismo foi-se dilatando mais rapidamente por todo o império, e a fé cristã vai adquirindo gradualmente um carácter mais social e político.<sup>66</sup>

### 1.5.2 Santo Agostinho

S. Agostinho (354-430) mostrou-se um modelo do itinerário pessoal de conversão, especialmente retratado na sua autobiografia intitulada *Confissões*, e um dos mais exímios teólogos que contribuiu para o grande apogeu da reflexão teológica sobre a fé cristã na época patristica. Ele define fé como «pensar com assentimento» (*cum assensione cogitare*), uma vez que, antes de crer em algo, qualquer pessoa tem de pensar naquilo em que vai acreditar. Por isso, afirma ainda: «a fé, se não é o objeto de pensamento, não é fé».<sup>67</sup> S. Agostinho advoga também a circularidade entre fé e razão com a máxima: «compreende para creres, e crê para entenderes».<sup>68</sup>

No século IV, S. Agostinho no seu livro *A Trindade* faz uma distinção que hoje entendemos como clássica: a fé pode ser pensada enquanto «conteúdo», aquilo em que se crê (*fides quae creditur*), e enquanto «ato de crer», ato humano de acreditar em algo ou em alguém (*fides qua creditur*).<sup>69</sup> No cristianismo, a *fides quae creditur* consiste em todas aqueles conteúdos da fé cristã essenciais, como é o caso dos dogmas. Portanto é uma fé objetiva, tem um objeto real e claro, embora depois se possa formar uma hierarquia de valores entre os vários objetos da fé. Por sua vez, a *fides qua creditur* refere-se ao ato de crer subjetivo que o próprio sujeito faz, isto é, «a fé com que crê». A dimensão objetiva (conteúdos) e a dimensão subjetiva (ato de crer) são dimensões que não se podem separar. Podem-se distinguir, mas ambas fazem parte do mesmo ato de fé.<sup>70</sup>

S. Agostinho apresenta ainda uma distinção muito pertinente entre o simples crer na existência de Jesus Cristo (algo que até os demónios fazem) e o crer em Jesus Cristo com esperança e amor:

---

<sup>66</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 92.

<sup>67</sup> Agostinho de Hipona, *A Predestinação dos Santos*, 2, 5, PL 44, 963: «fides si non cogitetur, nulla est».

<sup>68</sup> Agostinho de Hipona, *Sermão XLIII*, 8, 9, PL 38, 258: «intellege, ut credas; crede, ut intellegas».

<sup>69</sup> Cf. Agostinho de Hipona, *A Trindade*, 13, 2.5, PL 42, 1017.

<sup>70</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 45.

Mas há uma grande diferença entre alguém crer na existência de Cristo e crer em Cristo. Com efeito, também os demônios acreditaram que Cristo existe e, todavia, os mesmos demônios não acreditaram em Cristo. Na verdade, crê em Cristo aquele que espera em Cristo e ama a Cristo. De facto, se alguém tem fé, mas sem esperança e sem amor, então crê que Cristo existe, mas não crê em Cristo. Portanto, quem crê em Cristo, por acreditar n'Ele, Cristo vem até si e, de certo modo, une-se a si, tornando-se este um membro do seu corpo. Ora, isto não é possível, se não se juntar a esperança e a caridade.<sup>71</sup>

Mais tarde, S. Tomás de Aquino sintetizará os três principais sentidos da profissão da fé cristã em Deus: *Credere Deum* que significa crer que Deus existe enquanto objeto; *Credere Deo* que significa confiar em Deus como motivo pelo qual se crê; *Credere in Deum* que significa dirigir-se para Deus como destino, o fim (dimensão escatológica), o que revela um percurso dinâmico da fé.<sup>72</sup> Apesar de se distinguir em três modalidades da fé em Deus, estas três convergem sendo o mesmo e único o ato de fé em Deus.

### 1.5.3. São Tomás de Aquino

No séc. XII destaca-se o Doutor Angélico, S. Tomás de Aquino (1225-1274), que na sua *Suma de Teologia* dedica dezasseis questões ao tratado sobre a «fé».<sup>73</sup> S. Tomás promove o diálogo entre a fé e a razão. A razão é considerada uma capacidade natural inerente a todo o ser humano. A fé situa-se na dimensão sobrenatural, é uma virtude teologal, vinda da parte de Deus. A fé é sempre resposta, visto que resulta de uma palavra exterior que interpela o sujeito. Deus revela-se ao ser humano, como dom gratuito, e suscita neste uma possibilidade de resposta e um modo próprio de conhecer o que é testemunhado por Deus. São Tomás define: «crer é um ato do intelecto que assente à verdade divina sob a moção da vontade, movida pela graça de Deus».<sup>74</sup> O ato de crer diz respeito aos objetos da vontade (o bem e o fim) e ao objeto do entendimento (a verdade).<sup>75</sup>

Frente à questão de os enunciados da fé parecerem ter carácter absoluto, S. Tomás é claro ao afirmar que «o ato do crente não termina na proposição, mas na realidade que contém».<sup>76</sup> Ou seja, a linguagem nos enunciados da fé conduz sempre para a realidade transcendente, Deus.

---

<sup>71</sup> Agostinho de Hipona, *Sermão CXLIV*, II, 2, PL 38, 788.

<sup>72</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, II.II, q. 2, a.2; Cf. João Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 94; Cf. César Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 98–104.

<sup>73</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, II.II, q. 1-16.

<sup>74</sup> Tomás de Aquino, *Suma*, II.II, q. 2, a. 9: «credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam».

<sup>75</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, II.II, q. 4, a. 1.

<sup>76</sup> Tomás de Aquino, *Suma*, II.II, q. 1, a. 2, ad. 2: «Actus autem credentis non terminator ad enuntiabile, sed ad rem».

#### 1.5.4. Lutero e a Reforma Católica

A reforma protestante iniciada por Lutero (1483-1546) vem levantar questões ao conceito de fé. Lutero, perante as circunstâncias históricas onde se parecia esquecer que o perdão dos pecados era dom divino, via a necessidade de sublinhar a salvação pela fé. Ora, acontece que acaba por cair no extremo de dizer que a salvação acontece só pela fé (*sola fides*), com a exclusão de todas as obras de caridade. A questão movia-se sobretudo sobre a dimensão soteriológica. Segundo a interpretação de Lutero, só a fé como acolhimento passivo e perdão gratuito podia levar à salvação. Lutero acreditava que a fé autêntica era uma entrega confiada e sem reservas a Deus, sem mediações possíveis. Da mesma forma, ela seria sempre ação e dom de Deus, e em nada ação humana, caso contrário seria deturpação humana.<sup>77</sup>

O Concílio de Trento afirma também que a salvação é sempre dom de Deus (cf. DZ 1552). Mas, a fé é o início para a justificação e salvação (cf. DZ 1532). E afirma ainda que a fé e as obras cooperam para a salvação do humano, recuperando o pensamento da Carta de S. Tiago. Contudo, defende a complementaridade com as outras virtudes teológicas.

Lutero quebra com a complementaridade da teoria tomista da graça e da natureza humana; agora o ser humano vê-se obrigado a sair de si e entregar-se a Deus. Desta forma, a reforma veio marcar o início da subjetividade moderna.<sup>78</sup> E, inicia-se uma rutura e uma desvinculação à pertença institucional objetiva com Igreja Católica, dando agora lugar ao primado da interioridade do indivíduo com sua consciência e liberdade. Assim, Lutero e a tradição protestante acentuou a dimensão da fé enquanto ato existencial de confiança, dando mais ênfase na relação individual do crente com Deus por meio de Jesus Cristo.

Por sua vez, o Concílio de Trento cria oposição aos posicionamentos teológicos e eclesiológicos radicais da reforma, de modo a promover uma melhor conexão entre a fé e as questões sacramentais e eclesiais. Deste modo, antevê-se que a tradição católica tenderá a acentuar mais a dimensão dos conteúdos da fé, insistindo na necessidade de assentimento em harmonia com o papel de regulamentação do Magistério da Igreja que visava proteger a verdade da fé.

#### 1.5.5. Concílio Vaticano I e Concílio Vaticano II

Os dois últimos concílios do Vaticano são importantes para nos ajudar a refletir sobre o modo de como a Igreja respondeu aos desafios levantados pela modernidade tais como: a separação entre a fé e a razão; separação entre «religião revelada» e «religião natural»; as novas correntes que proliferavam como o racionalismo, naturalismo, ateísmo.<sup>79</sup> Assim, o Concílio

---

<sup>77</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 103–4.

<sup>78</sup> Cf. Pierangelo Sequeri, *A ideia de fé*, trad. Artur Morão (Braga: Editorial Frente e Verso, 2013), 53.

<sup>79</sup> Cf. Duque, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 106.

Vaticano I (1869-1870), que pretendia dar uma resposta sólida ao modernismo e aos vários desvios, apresentou a constituição dogmática *Dei Filius* (1870) sobre a fé católica. Os capítulos III e IV são os que se dedicam mais à fé cristã. O capítulo III explana a fé da seguinte forma:

Dependendo o homem totalmente de Deus como seu criador e Senhor, e estando a razão humana inteiramente sujeita à Verdade incriada: quando Deus revela, estamos obrigados a prestar-lhe, pela fé, plena obediência de entendimento e de vontade (cân. 1). Sendo assim, esta fé que é o princípio da humana salvação [cf. Concílio de Trento, DZ 1532], a Igreja Católica professa que [esta fé] é uma virtude sobrenatural pela qual, com a inspiração e ajuda da graça de Deus, cremos ser verdadeiro o que por Ele foi revelado, não pela intrínseca verdade das coisas, percebida pela luz natural da razão, mas pela autoridade do próprio Deus que revela, o qual não pode nem enganar-se nem nos enganar. (DZ 3008)

Denota-se um tom marcado predominantemente pela dimensão intelectual. Todas as expressões parecem apontar para a problemática do conhecimento: estamos obrigados a crer as verdades reveladas pela autoridade que advém do próprio Deus, que não se pode enganar.<sup>80</sup>

Por sua vez, o Concílio Vaticano II (1962-1965) também caracteriza a fé cristã, embora não tenha procedido a uma redação sistemática sobre o conceito de fé cristã. Mas, conforme o intuito do Concílio, a fé foi entendida como um ato pessoal a partir do contexto bíblico, eclesiológico e pastoral, e colocada em relação com as várias realidades contemporâneas, no diálogo com a modernidade. Para isso acontecer, os movimentos de estudos bíblicos e patrísticos anteriores ao Concílio Vaticano II, que se foram desenvolvendo ao longo do séc. XX, foram essenciais.

A constituição dogmática *Dei Verbum* começa por afirmar que Deus não só revela conteúdos a acreditar como se revela e se comunica a Si próprio (cf. DV 2). E, caracteriza a fé do seguinte modo:

---

<sup>80</sup> Cf. Terra, «A fé como dom e resposta da liberdade», 157.

A Deus que revela é devida a «obediência da fé» (Rm 16, 26; cf. Rm 1, 5; 2 Cor 10, 5-6); pela fé, o homem entrega-se total e livremente a Deus oferecendo «a Deus revelador o obséquio pleno da inteligência e da vontade» [*Dei filius*, DZ 3008] e prestando voluntário assentimento à Sua revelação. Para prestar esta adesão da fé, são necessários a prévia e concomitante ajuda da graça divina e os interiores auxílios do Espírito Santo, o qual move e converte a Deus o coração, abre os olhos do entendimento, e dá «a todos a suavidade em aceitar e crer a verdade» [Concílio de Orange, DZ 307; *Dei Filius*, DZ 3010]. Para que a compreensão da revelação seja sempre mais profunda, o mesmo Espírito Santo aperfeiçoa sem cessar a fé mediante os seus dons. (DV 5)

O Concílio Vaticano II recupera o essencial do Concílio Vaticano I no que se refere à articulação entre revelação e fé, porém nota-se um quadro de compreensão diferente. Há uma evolução no pensamento de um concílio para outro, muito em virtude das circunstâncias históricas se terem alterado. A *Dei Verbum* para expressar o tipo de resposta humana à revelação de Deus recorda a forte expressão paulina «obediência da fé», de modo que o ser humano deve-se entregar livre e inteiramente a Deus com toda a sua inteligência e vontade – ideia semelhante à presente na *Dei Filius*. Porém, a *Dei Verbum* renuncia à expressão «pela autoridade do próprio Deus que revela» que é utilizada pela *Dei Filius* (cf. DZ 3008), de modo a proporcionar um novo horizonte caracterizado pelo encontro interpessoal e o diálogo entre Deus e o ser humano.<sup>81</sup>

Neste sentido, a fé aparece com o seu lado mais humano resultante do encontro entre o ser humano e Deus, que toma a iniciativa para se revelar. Por sua vez, a resposta humana é a entrega total a Deus, que não prescinde da «concomitante ajuda da graça divina e os interiores auxílios do Espírito Santo» (DV 5). Assim, a fé é exigente para o sujeito, visto que o envolve totalmente num verdadeiro compromisso para a vida.<sup>82</sup>

Resumindo, se antes poderia parecer que o ser humano apenas se deparava com um conjunto de verdades afirmadas por Deus, com o seu conteúdo (*fides quae*), agora é claro que o ser humano vê-se diante de Deus que se revela numa lógica de encontro interpessoal e diálogo através de Jesus Cristo, sendo ele próprio, antes de mais, o primeiro objeto da fé, e seguidamente as verdades divinas transmitidas por Jesus Cristo. Desta forma, se dá a conjugação e harmonização das duas dimensões da fé: o ato de fé (*fides qua*) e o conteúdo da fé (*fides quae*).<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Cf. Terra, «A fé como dom e resposta da liberdade», 158.

<sup>82</sup> Cf. Terra, «A fé como dom e resposta da liberdade», 159.

<sup>83</sup> Cf. Terra, «A fé como dom e resposta da liberdade», 160.

## CAPÍTULO 2 – DESAFIOS À FÉ CRISTÃ

Actualmente, o homem julga conseguir, ele próprio, o que outrora apenas esperava de Deus. De acordo com esta forma de pensar, que se encara como científica, as questões da fé são consideradas arcaicas, míticas, pertencentes a uma civilização do passado. A religião, pelo menos a cristã, é vista como uma relíquia do passado.<sup>84</sup>

No mudo contemporâneo, com diversas vivências sociais e culturais, a fé cristã encontra muitos desafios à sua estabilidade. No primeiro capítulo, analisaram-se os fundamentos antropológicos, religiosos e teológicos da fé cristã. Neste segundo capítulo, perceber-se-ão alguns dos mais importantes desafios à fé cristã, segundo três perspetivas diferentes que tendem a prevalecer sincronicamente na sociedade contemporânea. A cada uma destas três perspetivas apelidaremos de «culturas», porque englobam um conjunto de mundividências e costumes característicos, e fazem com que a fé cristã se posicione e se perceba de forma distinta na sociedade.

Não se pretende abordar exaustivamente cada uma dessas culturas, mas simplesmente realizar um exercício de compreensão da realidade e apresentar as ideias principais sobre essa realidade que percecionamos no mundo contemporâneo. Desta forma, estamos sempre conscientes da leitura limitada da realidade que realizamos, dado que irremediavelmente «a realidade é superior à ideia» (EG 231). Neste sentido, em sociedades plurais, com várias possíveis leituras da realidade complexa, não se está livre de deparar-se com paradoxos, na medida em que se poderão confrontar ao mesmo tempo e no mesmo espaço ideias muito contrastantes.

A primeira perspetiva a abordar incidirá sobre o que se pode chamar «cultura moderna», profundamente marcada pela mudança de paradigma: a reflexão sobre Deus, princípio ordenador da realidade, é substituída pela reflexão sobre o indivíduo, a sua subjetividade, e o método científico. Neste primeiro tópico notar-se-á transversalmente a perspetiva bilateral que apresenta simplesmente a posição crente e não crente face à fé cristã.

A segunda perspetiva a abordar será a da denominada «cultura pós-moderna». Depois da crise que afetou a modernidade, fala-se em sentido lato de pós-modernidade. Neste tópico notar-se-á que, de um modo geral, as posições face à religião são agora mais plurais.

---

<sup>84</sup> Papa Bento XVI, *Luz do Mundo - O Papa, a Igreja e os Sinais dos Tempos (Uma conversa com Peter Seewald)*, trad. Sofia Favila Vieira, Maria Inês Barão Reis, e Maria Teresa Martins Silva (Cascais: Lucerna, 2010), 134.

Por fim, a terceira perspectiva a abordar referir-se-á à «cultura da autenticidade», que tem como objetivo primeiro alcançar a autenticidade pessoal. Esta autenticidade pessoal alcança-se mediante as práticas que o sujeito individual entender serem as melhores.

## 2.1. A cultura da modernidade

Segundo uma breve descrição de Paul Gallagher, a modernidade resumidamente visava superar a cultura «pré-moderna», que vivia centrada numa cultura de obediência à autoridade que estava presente na religião, na escola, na família. Nessa época «pré-moderna» dominava uma perspectiva unitária, cujo centro da vida social era a Igreja.<sup>85</sup> Seria normal e natural o discurso acerca de Deus como a realidade mais verdadeira e sublime. Porém este discurso «pré-moderno» acerca de Deus ou do divino, ao longo do tempo, vai-se transformando radicalmente, à medida da alvorada da época moderna.<sup>86</sup>

A partir do séc. XVI, emergem muitos instigadores da mentalidade moderna (Shakespeare, Descartes, Galileu...) nas mais diversas áreas (literatura, filosofia, ciência, política...).<sup>87</sup> Por exemplo, no campo filosófico, René Descartes (1596-1650) é considerado um dos pais da modernidade. Ele apresenta um novo ponto de partida para toda a época moderna: «penso, logo existo» (*cogito, ergo sum*).<sup>88</sup> O ponto central da filosofia deixa de ser a realidade divina e passa a ser o sujeito a pensar-se a si mesmo. Neste sentido, não se nega imediatamente Deus como ordenador último da realidade, mas surge uma tendência que perde progressivamente o interesse sobre o divino. Deste modo, nesta atitude mental moderna passa a predominar a dimensão subjetiva, e só a partir daí é que se torna possível partir para o conhecimento.<sup>89</sup> Assim, os pensadores modernos idealizavam e procuravam consolidar a nova mentalidade moderna centrados na subjetividade, na autonomia e na emancipação do indivíduo.

Por outro lado, a modernidade foi-se desenvolvendo também a partir da ciência, como saber pragmático que explicava a realidade. A experiência passa a ser a fonte do saber mais útil para a compreensão da realidade, aplicando-se depois esse saber a muitas áreas (mecânica, medicina...). Surge então a nova epistemologia científica baseada no mensurável e no verificável. Assim, toda a atenção fica centrada nos acontecimentos do mundo, passando a ser o humano a sustentar-se no ser, esquecendo a ideia da presença ordenadora de Deus.<sup>90</sup> Ora, a

---

<sup>85</sup> Cf. Michael Paul Gallagher, *A surpreendente novidade de Cristo: sustentando a fé para o amanhã*, trad. Carlos Reis (Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2012), 29.

<sup>86</sup> Cf. Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 6.ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2001), 17.

<sup>87</sup> Gallagher, *A surpreendente novidade de Cristo*, 30.

<sup>88</sup> René Descartes, *Princípios de Filosofia*, I, 7; *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, II, 3.

<sup>89</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 30–31.

<sup>90</sup> Cf. Raquel Lázaro-Cantero, «¿La vuelta a lo sagrado? Secularización, pluralismo religioso y libertad religiosa», *Scripta Theologica* 54, n.º 2 (7 de junho de 2022): 312, <https://doi.org/10.15581/006.54.2.311-338>.

ânsia do progresso e do sucesso técnico que começou a predominar nas sociedades modernas, acabava por ignorar e desprezar a dimensão espiritual do ser humano. Assim, a verdade existencial acabava por ficar reduzida à forma do conhecimento científico.<sup>91</sup>

O facto de um dos pilares da modernidade passar a ser «o sentido do eu», e não mais nenhuma referência divina ou teleológica, acabou por conduzir à acentuação exclusiva da dimensão individual. Por isso, Charles Taylor considera o individualismo a primeira maleita que existe na sociedade, por ação da modernidade. É certo que o direito a escolher um modelo de vida, as suas convicções, as suas configurações, significa a conquista de algo que muitos antepassados não tiveram. No entanto, sincronicamente, o liberalismo moderno promoveu a desvinculação dos antigos horizontes morais.<sup>92</sup> O incentivo à autonomia fez também com que as pessoas se desvinculassem das redes de relações de reciprocidade, que fazem antropologicamente do ser humano o que ele é: um ser em relação com outros. Assim, os indivíduos atomizados e fora da tradicional ordem narrativa ou da referência à vontade de Deus, podem reformular a estrutura e a organização social como quiserem. Também nesta cultura moderna nota-se que cada indivíduo se vê com um estreitamento de horizontes, dado que tudo se concentra sobretudo no eu, deixando de lado os outros e a sociedade.<sup>93</sup>

Do ponto de vista especificamente religioso, verifica-se que a modernidade assumiu uma atitude principalmente secularizante, chegando a uma versão extrema do secularismo, que advoga a total autonomia das esferas públicas (política, educação, ética...), afastando-se inteiramente das atitudes religiosas, em relação às quais assume uma posição de conflito. De um modo geral, a dimensão religiosa começa a ser vista como um estado próprio de uma fase infantil, sendo o mais correto, à medida que o ser humano vai crescendo, ir-se afastando, promovendo a maior autonomia e emancipação, livre dos vínculos heterónomos. Porém, não se impede que a atitude religiosa seja ao menos tolerada, a nível pessoal e privado, pela sociedade moderna.<sup>94</sup> A secularização moderna ganha então espaço pelo alargamento da subjetividade moderna, que funda a sua autonomia sobre a imanência e não sobre uma base teónoma.<sup>95</sup> Contudo, este processo de secularização foi-se mostrando muito crítico face à religião, dada a sua intenção de prescindir de toda a fundamentação transcendente e só se fundamentar na dimensão imanente.<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> Cf. Gallagher, *A surpreendente novidade de Cristo*, 31.

<sup>92</sup> Cf. Charles Taylor, *A Ética da Autenticidade*, trad. Luís Loia (Lisboa: Edições 70, 2009), 18. Embora só se apresente a primeira maleita (o individualismo), Charles Taylor identifica mais duas: a primazia da razão instrumental e a perda da liberdade.

<sup>93</sup> Cf. Taylor, *A Ética da Autenticidade*, 19–20.

<sup>94</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 19.

<sup>95</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 21.

<sup>96</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 18.

Em suma, o lugar da sacralidade, que na «pré-modernidade» era ocupado pelo Transcendente (Deus) e, conseqüentemente, por práticas religiosas, é na cultura moderna ocupado pela absolutização do ser humano e a sua emancipação. Deste modo, observava-se a passagem de uma religião referida ao Transcendente, para uma «religião imanente», que coloca no centro o ser humano. No entanto, nota-se claramente a contradição que existe entre a exclusiva centralidade do indivíduo na idade moderna e a perspectiva da fé cristã que tem no seu centro Deus.<sup>97</sup>

A cultura moderna, ao afastar a hipótese de Deus, afasta também a fé cristã das intuições dos indivíduos, passando estes agora a viver *etsi Deus non daretur* («como se Deus não existisse»). Assim, progressivamente, o famoso grito nietzschiano «Deus morreu» começa a estar muito presente na realidade cultural moderna:

Nunca ouviram falar do louco que acendia uma lanterna em pleno dia e desatava a correr pela praça pública gritando sem cessar: «Procuro Deus! Procuro Deus!» Mas como havia ali muitos daqueles que não acreditam em Deus, o seu grito provocou grande riso. «Ter-se-á perdido como uma criança», dizia um. «Estará escondido? Terá medo de nós? Terá embarcado? Terá emigrado?» Assim gritavam e riam todos ao mesmo tempo. O louco saltou no meio deles e trespassou-os todos com o olhar. «Para onde foi Deus?», exclamou, «é o que lhes vou dizer: «Matámo-lo... vocês e eu! Somos nós, nós todos, que somos os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Não estaremos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando através de um vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará mais frio? Não aparecem sempre noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender os candeeiros logo de manhã?»<sup>98</sup>

Todavia, dentro da narrativa cristã ocidental, este grito da «morte de Deus» levanta problemas para o ser humano, uma vez que «Deus» é percebido como fundamento transcendente e fim último do ser humano e do mundo. Logo, o desaparecimento de Deus faz com que morra e desapareça o fundamento transcendente e o sentido para o humano e para o mundo, de modo que tudo parece transformar-se num absurdo, alimentando o *nihilismo*. Além disso, a partir de então, o ser humano fica entregue a si próprio e reduzido às necessidades e

---

<sup>97</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 20.

<sup>98</sup> Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, aforismo 125. Cf. Friedrich Nietzsche, *Assim falava Zaratustra*, trad. Alfredo Margarido, 13.<sup>a</sup> ed. (Lisboa: Guimarães editora, 2004), 23.

circunstâncias sociais, à sua condição animal, sem liberdade, sem direitos inalienáveis.<sup>99</sup> No fundo, «a morte de Deus» levaria à morte do humano.

Os fenómenos de ateísmo e de agnosticismo foram progressivamente sendo mais comuns nas sociedades modernas. Em tempos passados poder-se-iam identificar também alguns «ateus», tal como outrora também foram considerados os cristãos que negavam os falsos deuses e o culto público imperial, mas sem negar o Deus transcendente. Justino dá esse testemunho: «também nós [cristãos] somos chamados de ateus; e, tratando-se desses supostos deuses, confessamos ser ateus. Não, porém, do Deus verdadeiríssimo, pai da justiça, do bom senso e das outras virtudes, no qual não há mistura de maldade».<sup>100</sup> No entanto, o verdadeiro ateísmo considerado como a negação do divino ou do absoluto – explica Walter Kasper – só começa a ser realmente possível com a Idade Moderna, tornado possível pelo pensamento bíblico judaico-cristão, quando o mundo é reconhecido apenas como criatura e onde nada nele é divinizável, havendo por isso um único Deus, Deus criador, que é radicalmente Outro e não é abarcável. Assim, Walter Kasper considera que só neste sentido de radical autonomia no mundo é possível estabelecer uma base forte para o nascimento e a afirmação do ateísmo.<sup>101</sup>

Ora, este pensamento moderno que negava a existência de Deus tinha também impacto direto noutros âmbitos, para além dos campos filosófico e teológico. No âmbito da moral, dada precisamente a emancipação do indivíduo que se afastava de qualquer entidade superior heterónoma que ditasse o que fazer, as questões morais começaram a ser formuladas de um modo completamente autónomo, baseado apenas na razão ou na autorreflexão, anulando a base teleológica e teológica.<sup>102</sup>

No processo de secularização, o espaço público, particularmente o europeu, com as suas sociedades modernas democráticas e pluralistas, passa a ser habitado simultaneamente por atitudes de fé e pela ausência da fé. Este fenómeno de pluralidade vai-se tornando cada vez mais comum nas sociedades contemporâneas, e naturalmente vai-se transformando em números nos estudos sociológicos. Por sua vez, a atitude do «não crer» começa a acarretar diversas compreensões da vida e do mundo, muito diferentes da mundividência cristã. Por isso, será útil para a fé cristã identificar e perceber muitos dos elementos que provêm desses ambientes de descrença, de modo que os possa compreender e dialogar melhor com essas realidades. Além disso, perante um horizonte plural de vivências, a fé pode descobrir e alargar o seu entendimento da existência, na procura pelas verdadeiras respostas, de acordo com o sentido da

---

<sup>99</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 22.

<sup>100</sup> Justino, *Apologia*, I, 6, PG 6, 336C.

<sup>101</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 30.

<sup>102</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 31–32. O maior expoente da moral filosófica autónoma foi Immanuel Kant (1724-1804).

existência cristã. Por isso, o fenómeno da descrença não pode ser ignorado, antes deve-se ser analisado e compreendido.<sup>103</sup>

### 2.1.1. Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II deteve-se com este fenómeno e refletiu-o, mais precisamente na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, reconhecendo claramente que a vocação sublime do ser humano é a união com Deus. Por isso, considerava o ateísmo um dos factos mais graves do tempo atual (cf. GS19). Portanto, importava abordar e refletir profunda e seriamente sobre esse fenómeno da descrença, dado que consistia num dos maiores desafios que a Igreja encontrava nos tempos contemporâneos. Não deixando de reprovar com dor a descrença, o concílio adota ainda uma atitude atenta à história e à condição existencial dos ateus, não se limitando a imitar juízos abstratos (cf. GS 21).<sup>104</sup> Assim, a *Gaudium et Spes* reconhece a pluralidade de fenómenos que podem ser referidos através da palavra «ateísmo», e enumera algumas das formas do ateísmo:

Com efeito, enquanto alguns negam expressamente Deus, outros pensam que o homem não pode afirmar seja o que for a seu respeito; outros ainda, tratam o problema de Deus de tal maneira que ele parece não ter significado. Muitos, ultrapassando indevidamente os limites das ciências positivas, ou pretendem explicar todas as coisas só com os recursos da ciência, ou, pelo contrário, já não admitem nenhuma verdade absoluta. Alguns, exaltam de tal modo o homem, que a fé em Deus perde toda a força, e parecem mais inclinados a afirmar o homem do que a negar Deus. Outros, concebem Deus de uma tal maneira, que aquilo que rejeitam não é de modo algum o Deus do Evangelho. Outros há que nem sequer abordam o problema de Deus: parecem alheios a qualquer inquietação religiosa e não percebem por que se devem ainda preocupar com a religião. Além disso, o ateísmo nasce muitas vezes dum protesto violento contra o mal que existe no mundo, ou de se ter atribuído indevidamente o carácter de absoluto a certos valores humanos que passam a ocupar o lugar de Deus. A própria civilização actual, não por si mesma mas pelo facto de estar muito ligada com as realidades terrestres, torna muitas vezes mais difícil o acesso a Deus. (GS 19)

O Concílio Vaticano II procurava ainda reagir ao ateísmo que se afirmava e se propunha como a via de sentido humanista alternativa à via do cristianismo, visto que este parecia-lhe não promover a dignidade do ser humano. Por isso, notava-se o interesse do ateísmo superar o cristianismo, levando ao abandono e à rejeição de Deus e, conseqüentemente, à afirmação única

---

<sup>103</sup> Cf. Domingos Terra, *A Fé e o Não Crer* (Braga: Frente e Verso, 2022), 11. De um modo geral, pela expressão «não crer» devem-se entender aqueles indivíduos que não acreditam na fé cristã, e que a negam explicitamente ou implicitamente.

<sup>104</sup> Cf. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 71.

do poder do ser humano. Logo, o «humanismo ateu» distanciava-se significativamente da visão da fé cristã. Mas, dado que a separação radical entre os seres humanos e Deus pretendida pelo ateísmo não têm sentido numa antropologia cristã, o Concílio Vaticano II advoga firmemente que a dignidade do ser humano «se funda e se realiza no próprio Deus» (GS 17).<sup>105</sup> Assim, o concílio procurava responder às interrogações desestabilizadoras que brotam do campo da descrença, de modo que fosse inteligível a verdade da fé cristã para quem não a conhece.<sup>106</sup>

O fenómeno do ateísmo não ocupou o maior espaço do documento, mas percebe-se que foi um tema central que motivou a reflexão pastoral e conciliar. Procurou-se então estabelecer pontes e iniciar o diálogo com o vasto e plural fenómeno do ateísmo. Assim se deixou de lado uma posição puramente condenatória, para adotar uma posição dialógica, a fim de fazer surgir a oportunidade para expor Deus e a antropologia cristã de uma forma renovada e inteligível.<sup>107</sup>

### *2.1.2. Diálogo*

Durante muito tempo, em ambiente europeu, era normal a forte presença da fé, e a sua presença era tida como naturalmente adquirida e inquestionável. Porém, acontece que nas nossas sociedades modernas e pluralistas, outrora fortemente marcadas pela identidade cristã, a atitude de fé já não é evidente e até chega a ser posta em causa. Por isso, vai-se tornando progressivamente mais comum questionar a presença da fé nas nossas sociedades modernas. Percebe-se então que, no presente, vai ocorrendo uma inversão da presença da fé cristã nas sociedades europeias face a tempos passados: se antes, durante um largo período da história, a fé cristã predominou e marcou fortemente o panorama da dimensão religiosa, moral e intelectual das sociedades europeias, hoje isso já não acontece. O não crer vai ocupando um papel mais predominante no modo de viver e pensar nas sociedades modernas, principalmente na cultura ocidental. A presença do não crer vai se afigurando natural na sociedade, ao contrário do que acontecia no passado. Isto faz com que, se antigamente era o não crer que tinha que se justificar perante uma maioria crente, no mundo moderno é o ato de crer que tem que se justificar, enquanto o não crer não tem que se justificar perante a fé, dada a sua naturalidade na sociedade.<sup>108</sup> Por isso, é importante que os crentes, perante a crescente afirmação da atitude do não crer, se tornem lúcidos e conscientes acerca das situações e exigências das atuais sociedades modernas.

Entrevendo já este necessário diálogo entre crentes e não crentes, o teólogo Hans Küng (1928-2021) faz três recomendações acerca do modo como os crentes se devem relacionar com

---

<sup>105</sup> Cf. Terra, *A Fé e o Não Crer*, 13.

<sup>106</sup> Cf. Terra, *A Fé e o Não Crer*, 14.

<sup>107</sup> Cf. Terra, *A Fé e o Não Crer*, 17.

<sup>108</sup> Cf. Terra, *A Fé e o Não Crer*, 21.

o ateísmo. Em primeiro, Hans Küng advoga que não se deve desqualificar moralmente o ateísmo como uma apostasia voluntária, uma vez que nem sempre é uma decisão inteiramente refletida ou totalmente perversa contra Deus. Desse modo, há a possibilidade de muitos dos ateus se terem desviado do percurso da fé como resultado das circunstâncias e condicionantes históricas e culturais onde se encontravam. Em segundo, Küng apela a que não se tratem os ateus como crentes da sua «não-crença», como se fossem crentes «ocultos». Este modo de pensar torná-los-ia ateus inautênticos. Por isso, a fim de se ser justo, deve-se levar a sério os posicionamentos das pessoas ateias. Em terceiro, afirma que não se deve subestimar o ateísmo, julgando-o insignificante, de modo a não se conformar ou pensar que tal atitude não tem importância.<sup>109</sup> Em suma, Hans Küng apresentava estas recomendações aos crentes para lidarem cordialmente com os ateus que negavam explicitamente Deus. Ora, para os tempos presentes estas recomendações continuam a ter grande pertinência, a fim de ajudar os crentes a lidar com o desaparecimento progressivo da fé em Deus nas atuais sociedades modernas. Por isso, mostra-se importante hoje respeitar os não crentes e não enveredar pelas vias da desqualificação moral, da escamoteação do pensamento e da subestimação da sua existência.

Além disto, Hans Küng alerta para os perigos das ideias pré-estabelecidas que podem dificultar ainda mais a abordagem quando se olha para os não crentes. Assim, exige-se que o trabalho da razão seja sério e em diálogo com a fé, de modo a não desistir da razão (irracionalismo) ou absolutizar a razão (racionalismo).<sup>110</sup>

Muitas vezes parece já não haver o desejo de ambos os lados, crentes e não crentes, estarem frente a frente no debate, no plano da razão. Por um lado, a fé aparece mais envolvida na dimensão dos sentimentos, dos afetos, da estética, e não tanto envolvida nos planos de argumentação racional. Por outro lado, os ateus parecem viver na indiferença, abdicando da crítica racional, talvez por causa da presença da fé ter vindo a recuar nas nossas sociedades e, desse modo, já não levantar tantas questões e problemas. Os indivíduos simplesmente querem ser o que são, e viverem de acordo com isso, sem querer aprofundar muito as questões existenciais e religiosas.<sup>111</sup> Contudo, reafirma-se que a racionalidade tem de ser levada a sério para que possa haver comunicação e compreensão mútua.<sup>112</sup> Por isso, a fé cristã terá de partir daquilo que afirma e vive no quotidiano, sempre na relação com a Sagrada Escritura e a Tradição da Igreja, dado que medeiam a ligação a Jesus Cristo, a fim de poder-se comunicar racional e verdadeiramente a fé cristã perante os novos desafios. Do lado oposto, as críticas dos

---

<sup>109</sup> Cf. Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, trad. J. M.<sup>a</sup> Bravo Navalpoto, 4.<sup>a</sup> ed. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), 465.

<sup>110</sup> Cf. Küng, *¿Existe Dios?*, 451–52.

<sup>111</sup> Cf. Terra, *A Fé e o Não Crer*, 24–25.

<sup>112</sup> Cf. Terra, *A Fé e o Não Crer*, 26.

não crentes devem ser escrutinadas e analisadas pela fé, a fim de que esta também possa responder e expressar-se inteiramente perante os desafios.<sup>113</sup>

## 2.2. A cultura da Pós-modernidade

A modernidade vê-se em crise quando, perante a constante rutura e crítica que lança às tradições, torna impossível sustentar qualquer tradição a longo prazo, uma vez que exige que se recomece sempre do zero. Ora, isto torna-se insustentável.<sup>114</sup> Por isso, naturalmente, o projeto moderno acabou por fracassar, e criou um clima de desilusão, que se traduz no fim das grandes e fortes narrativas e no esvaziamento de valores. Ora, perante este cenário de desilusão, regressam muitos dos elementos que a modernidade tinha criticado e abandonado. Notamos particularmente o regresso de certos elementos religiosos que acabam por colmatar o vazio religioso e espiritual herdado pela modernidade.<sup>115</sup>

De um modo geral, a cultura moderna foi marcada por uma forte aversão à dimensão religiosa, devido à tendência de negar a validade dessa dimensão e afastá-la do espaço público, fazendo-a recuar para o espaço privado. Contudo, embora ainda existam afirmações fortes contra a religiosidade, já não se nota uma tão acentuada aversão ao religioso e ao sagrado como em tempos passados.<sup>116</sup>

Particularmente o cristianismo, na cultura ocidental europeia, que teve uma forte presença no passado, foi posto em causa pela modernidade, caracterizada por essa forte ambição de secularização e o desejo de morte total da religião. Embora isto se tenha concretizado mais ou menos radicalmente em vários contextos, a sua implantação não foi total. Na verdade, o contexto europeu, de um modo geral, vê-se muito afetado por essa cultura moderna. Mas, mesmo sendo assumidas muitas das marcas da modernidade na cultura europeia, percebe-se o «regresso» de antigas formas e o aparecimento de novas formas no âmbito religioso, falando-se por isso em «pós-modernidade».<sup>117</sup> Esta não consiste numa não-modernidade, mas numa certa continuidade e numa certa rutura com a modernidade. Continuidade no sentido em que permanecem vários valores modernos, como aqueles que se referem à autonomia, à liberdade, à emancipação. Mas, descontinuidade com a modernidade, no sentido em que se percebe a valorização de elementos rejeitados pela modernidade, como o reconhecimento da importância da dimensão religiosa ou espiritual. Claramente não se trata de um regresso expressivo das

---

<sup>113</sup> Cf. Terra, *A Fé e o Não Crer*, 26–27.

<sup>114</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 19.

<sup>115</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 20.

<sup>116</sup> Cf. João Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade* (Lisboa: Alcalá, 2003), 163. O dito «regresso de uma certa religiosidade» supõe a existência de uma forma religiosa similar anterior e uma ausência mais recente desta.

<sup>117</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 164.

correntes doutrinárias que existiam antes da modernidade, mas de um retorno muito mais complexo e plural. Assim, a dimensão religiosa regressa ao ambiente pessoal e social presente, de uma forma distinta da do passado.

A época pós-moderna não é determinada por ideias claras e distintas como o ideal cartesiano da modernidade, nem por uma narrativa única, mas antes é caracterizada e marcada pela pluralidade de ideias e narrativas.<sup>118</sup> Pode distinguir-se entre duas concepções nebulosas de «pós-modernidade»: por um lado, uma reação sociocultural que expressa uma espécie de cansaço face a certas vivências da modernidade; por outro lado, uma elaboração filosófica em confronto com a modernidade filosófica. Assim, face à primeira interpretação, percebe-se que a dimensão do sagrado e do religioso emerge com diversas configurações, podendo ser apelidada de «regresso do religioso». Face à segunda interpretação, pode-se falar do regresso do pensamento e reflexão acerca da dimensão do sagrado e religioso.<sup>119</sup>

### 2.2.1. *Carácter Efémero*

A cultura pós-moderna é geralmente caracterizada como uma cultura onde tudo vale, mas onde nada tem um valor perene. Tudo está sujeito à crítica e tudo é tido como não transcendente e não absoluto.<sup>120</sup> Em suma, a verdade acaba dissolvida. Não há uma verdade que permaneça e que seja perene: o que hoje é tido como verdade, amanhã poderá simplesmente ser tido como falso. Há, portanto, um «vazio» que se alastra por todos os valores, podendo tudo ser desprovido de sentido.<sup>121</sup> Deste modo, o ser humano facilmente se encontra com o *nihilismo*. Surgem, portanto, vários modelos existencialistas: o existencialista que busca razões para não se suicidar; ou, a pessoa que não se compromete com nada e que não tem qualquer referência.<sup>122</sup>

A derrocada dos valores tradicionais na sociedade ocidental tem na sua origem o processo de secularização, que causa uma crise nas instituições religiosas, especialmente nas Igrejas cristãs, que se veem arrastadas pela erosão das instituições.<sup>123</sup> Desta forma, percebe-se que as transformações que acontecem nas sociedades modernas rapidamente afetam a dimensão religiosa. No entanto, o ser humano não consegue pairar perpetuamente sobre a incerteza de sentido para a vida, por isso envereda de novo pela busca de sentido para a sua existência. Assim se encaminha também para uma redescoberta do interesse pela dimensão religiosa, encontrando nela um meio para a busca de sentido nesta era pós-moderna.

---

<sup>118</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 166.

<sup>119</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 167.

<sup>120</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 169.

<sup>121</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 170.

<sup>122</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 170.

<sup>123</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 171.

Neste ambiente pós-moderno pode-se antever o problema de a religiosidade pós-moderna encarar a religião apenas como um método para preencher o vazio existencial que outras realidades não conseguiram ocupar. No fundo procura-se criar um sentimento de segurança interior, com o aparente controlo sobre a realidade incontrolável. Inevitavelmente, mais cedo ou mais tarde, se perceberá que a religiosidade que «tapa-buracos», erigida de forma idolátrica, não é verdadeira, provocando de novo a desilusão.<sup>124</sup>

### 2.2.2. *Consumismo*

Neste ambiente pós-moderno, começamos a vislumbrar o grande problema do «consumismo». Desde logo, quando o desejo religioso surge meramente por causa do sentimento de angústia e de vazio que sente cada sujeito, vislumbrando assim no âmbito religioso apenas um meio para a procura e o alcance de uma segurança e de um bem-estar psíquico e físico. Neste caso, a dimensão religiosa fica reduzida e dependente da dimensão subjetiva ou meramente intersubjetiva, perdendo de vista a alteridade transcendente dadora de um sentido universal.<sup>125</sup> Os indivíduos passam apenas a aproximar-se da religião como se aproximam de um mercado, fazendo desta um lugar onde podem consumir o que lhes apetercer e o que preferirem, conforme as suas necessidades subjetivas. Ora, este modelo mercantil tem por consequência a proliferação do neopaganismo, do politeísmo e a fragmentação do religioso.<sup>126</sup>

Neste sentido, o modelo mercantil marcado por um paradigma individualista e consumista ganha velozmente grande destaque e instala-se em toda a sociedade pós-moderna. Este modelo coloca no centro a vontade de cada indivíduo que escolhe o que é disponibilizado (crenças, sentidos, ritos, símbolos). Assim, cada pessoa passa a escolher o que prefere para si, e passa a organizar, numa hierarquia pessoal de valores, as suas escolhas, podendo ir buscar às ditas religiões tradicionais os vários elementos que prefere. Deste modo, poderá dar-se facilmente origem ao sincretismo e à «auto-religião». O movimento que melhor pode expressar amplamente esta tendência, de junção de diversas práticas, é geralmente conhecido por «*New Age*».<sup>127</sup>

### 2.2.3. *New Age*

Esta cultura pós-moderna, que não apresenta limites, revela-se também mais propensa para os movimentos de misticismo difuso do que para correntes rigoristas ou tradicionais. Neste sentido, a *New Age* encontra um terreno muito fértil para desenvolver as várias correntes plurais

---

<sup>124</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 179. Esta atitude crítica sobre «ídeos» foi o que resumidamente fizeram os «mestres da suspeita» (Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud).

<sup>125</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 172.

<sup>126</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 173.

<sup>127</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 173–74.

de misticismo, que podem ter na sua origem diferentes tradições místicas, não exigindo para isso qualquer coerência doutrinal entre os elementos adotados das diversas tradições. Ora, na continuidade da redescoberta da dimensão religiosa típica da pós-modernidade, o misticismo difuso reage à forte racionalização moderna e abre espaço a um certo (re)encantamento, com as práticas espirituais e religiosas, podendo recuperar vários elementos pagãos (os astros, os corpos, a natureza, a arte...).<sup>128</sup> Neste sentido, desenvolvem-se mais as dimensões da sensibilidade e da corporeidade, em oposição ao racionalismo, que dominou grande parte da época moderna. Assim, o conceito central destes novos tempos passou a ser a «experiência», que se refere a tudo o que cada indivíduo vive profundamente, inserido no todo que o envolve. Importa sobretudo, nestas novas correntes de religiosidade, fazer a experiência existencial, com especial ênfase dada aos símbolos, aos mitos e aos ritos, que afetam cada indivíduo a nível corporal-espiritual, e não meramente a nível intelectual. Há também uma tendência para revitalizar a simbiose entre espírito-corpo, e abandonar os antigos dualismos. De modo semelhante, a antiga distinção entre sagrado e profano deixa de fazer sentido, uma vez que toda a realidade, dita tradicionalmente profana, passa a ser um lugar de experiência do sagrado e do religioso.<sup>129</sup>

O Conselho Pontifício da Cultura e o Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso redigiram um documento intitulado *Jesus Cristo, Portador da água viva: uma reflexão cristã sobre a New Age*. Este documento, dedicado a explorar o complexo fenómeno da *New Age*, começa por apresentar as vastas raízes deste fenómeno, que se propagam por muitas áreas da sociedade. Veja-se que na cultura pós-moderna muitas pessoas oscilam entre a certeza e a incerteza quanto à identidade. Muitas pessoas tornam-se cétricas sobre a religião, a política, a medicina, não considerando estes âmbitos dignos de confiança ou de autoridade. Ora, não encontrando soluções nestes âmbitos, dirigem-se a instituições alternativas, com a esperança de satisfazerem as suas necessidades mais profundas. Além disso, os indivíduos já não se encontram oprimidos com grandes fardos exteriores, como a autoridade meramente extrínseca, que limitam o campo de ação dos próprios indivíduos, ao mesmo tempo que também já não sentem a necessidade de sujeitar-se a juízos de outros, nem de fazer parte das instituições que sobrecarregam os indivíduos. Neste sentido, a religião tradicional, muito ligada à instituição, deixa de ter pertinência, e a dimensão religiosa é encaminhada para se reservar exclusivamente na esfera da intimidade pessoal. Com especial ênfase na dimensão pessoal e subjetiva, é provável que culmine numa sacralidade do próprio «eu».

---

<sup>128</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 176.

<sup>129</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 177.

Por sua vez, a *New Age* não se detém só na realização da intimidade do indivíduo, mas liga-se também a outros elementos da cultura contemporânea: a cultura empresarial (com uma teologia da prosperidade) ou a cultura consumista que considera possível misturar e comprar tudo. Assim se nota que, em muitas práticas da *New Age*, Deus fica reduzido ao desenvolvimento e à realização do indivíduo. Além disso, muitas vezes procura-se satisfazer as necessidades espirituais das pessoas, explorando as forças da natureza, o destino dos indivíduos, a fim de chegar apenas ao melhor de si. No entanto, esta perspectiva centrada na dimensão exclusivamente intimista afasta-se do núcleo central do cristianismo, uma vez que este faz-nos o convite para olhar para fora de si e ir mais além, tendo atos de verdadeira solidariedade e amor ao próximo.<sup>130</sup>

Na era das novas tecnologias e da rápida rede de comunicação, a velocidade e a facilidade com que se comunica favorece a difusão da *New Age*.<sup>131</sup> O documento nota ainda que a *New Age* se insere numa variante contemporânea do esoterismo ocidental, sendo semelhante aos grupos gnósticos que surgiram nos primeiros anos do Cristianismo. Ela insere-se também nas tradições que rejeitam o Deus pessoal, e se centram na adoração de outras entidades, dando grande importância aos poderes espirituais ou às forças da natureza. Todos estes elementos podem ainda ter raízes na difusão do relativismo, na antipatia ou na indiferença face à fé cristã.<sup>132</sup>

A *New Age* está ainda presente em muitas culturas e em várias áreas, sendo um fenómeno difuso e informal. Este fenómeno apresenta ainda uma estrutura sincretista, na medida em que incorpora muitos elementos diferentes. Deste modo, no documento afirma-se que é controverso falar de «religião da *New Age*», visto que ela se afasta da estrutura típica das religiões e muitas vezes não passa de uma «pseudoreligião». Assim, a *New Age* aproxima-se mais do contexto da religiosidade esotérica.<sup>133</sup>

Estas novas tendências da *New Age* pretendem transformar a cultura em que se vive e os modos de relacionamento, apontando um «novo paradigma» de vida e esquecendo o antigo paradigma marcado pelo cristianismo. Para provar isso, consideram que são capazes de transformar diversas áreas, tais como: a espiritualidade, a política, a economia, a comunicação,

---

<sup>130</sup> Cf. Conselho Pontifício da Cultura, Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso, «Jesucristo portador del agua de la vida: una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”», §1.1., acedido a 25 de setembro de 2024, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20030203\\_new-age\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_sp.html).

<sup>131</sup> Cf. Conselho Pontifício da Cultura, Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso, *Jesucristo portador del agua de la vida*, §1.2.

<sup>132</sup> Cf. Conselho Pontifício da Cultura, Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso, *Jesucristo portador del agua de la vida*, §1.3.

<sup>133</sup> Cf. Conselho Pontifício da Cultura, Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso, *Jesucristo portador del agua de la vida*, §2.

a educação, a medicina, o misticismo, a tecnologia, a ecologia. De forma a colocarem isso em prática, recuperam muitas das antigas tradições do gnosticismo, dos sufistas, da alquimia medieval, do budismo zen, do ioga. Ou seja, no fundo trata-se de um «sincretismo de elementos esotéricos seculares» que são recuperados difusamente. Deseja-se uma «mudança de paradigma» que tenta também responder à modernidade e às suas aspirações fracassadas, ao mesmo tempo que visa superar as grandes tradições religiosas. Em suma, a *New Age* pretende realizar uma revolução cultural, transformando os antigos valores dominantes da cultura ocidental num novo paradigma. Por isso, revela-se impossível conciliar a visão da *New Age* com a visão do cristianismo, uma vez que a busca da *New Age* é vastamente sincretista e eclética.<sup>134</sup>

Contudo, o documento adverte para a possibilidade de alguns cristãos não estarem alicerçados nos fundamentos da fé cristã e não conhecerem aprofundadamente a espiritualidade da religião cristã e, por isso, se tornarem vulneráveis e suscetíveis a procurar este tipo de práticas da *New Age*, a fim de saciar o desejo de espiritualidade. Ora, para evitar estas situações conflituantes, o documento afirma que a Igreja deve estar atenta a todas estas preocupações e buscas espirituais das pessoas, de modo a lhes poder responder e mostrar um autêntico caminho para a felicidade com Deus e com os outros.<sup>135</sup> Assim, mostra-se também essencial que os crentes realizem um caminho de aprofundamento espiritual na fé cristã.

Em suma, as diversas expressões do movimento da *New Age* retratam uma busca desenfreada de cada indivíduo para saciar os seus anseios, e revelam ser modelos que quebram com os modelos institucionais, pelo menos aqueles mais tradicionais, como é o caso da Igreja católica. Além disso, um problema grave desta religiosidade é consistir, mais uma vez, num mecanismo de compensação fácil que usa um conjunto de ritos, invocações ou ideias gnósticas, para aparentemente atingir uma salvação mágica e acabar com as questões insolúveis (mal, sofrimento...). Neste sentido, a grande proliferação de religiosidades pessoais e grupais, que visam ser propostas para a solução, acabam por conduzir ao mesmo problema de ficarem submetidas à lei do mercado.<sup>136</sup>

#### 2.2.4. Indiferença

Na Europa, o cristianismo tem assistido a uma crescente desvinculação da dimensão institucional e a uma diminuição da «prática cristã», que se traduz na não pertença exterior e explícita à instituição. Deste modo, nota-se que se vai propagando uma crescente cultura da

---

<sup>134</sup> Cf. Conselho Pontifício da Cultura, Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso, *Jesucristo portador del agua de la vida*, §2.1.

<sup>135</sup> Cf. Conselho Pontifício da Cultura, Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso, *Jesucristo portador del agua de la vida*, §1.5.

<sup>136</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 180.

indiferença perante o sentido de pertença religiosa e, ainda mais profundamente, a indiferença perante as questões de Deus.<sup>137</sup> Estes são alguns dos grandes desafios que se levantam à fé cristã e que se espelham um pouco por todas as sociedades pós-modernas. Ora, perante esta generalização do desinteresse dos indivíduos pelo cristianismo, enquanto mundividência específica que permite compreender o real e viver, poderão encontrar-se múltiplas razões: o menosprezo, a desconfiança, o combate levado a cabo em nome da ciência ou de políticas.<sup>138</sup>

No entanto, Raquel Lázaro-Cantero explana muito bem duas razões que, no mundo de hoje, contribuem para que o humano esteja muitas vezes alheado das questões da dimensão religiosa:

o ruído acústico e visual, que dificulta o silêncio e a visão clara, se multiplicou com a chegada da era digital, junto a uma gama imensa de entretenimentos que distraem o homem das questões nucleares da sua existência: se há um Deus e se há vida mais além da morte.<sup>139</sup>

Contudo, o fator mais preocupante que leva à indiferença parece ser a total passividade de uma grande parte das pessoas que não se interroga, nem levanta questões sobre o sentido da existência, quer pelo desanimo estabelecido, quer pelo bem-estar conseguido no dia a dia e que apenas basta ser mantido. Nestes contextos, a fé cristã é chamada a mergulhar nesses horizontes e tem o difícil encargo de procurar expandir esses horizontes, de modo a poder fazer sentido a atitude crente.<sup>140</sup>

#### 2.2.5. Dogmatismo

Um outro sentido que podemos encontrar na contemporaneidade são atitudes que tentam reagir ao imenso ambiente de difusão e relativismo que se vive em várias áreas da pós-modernidade. Assim, perante o grande avanço da pluralidade neste contexto vasto, emerge a tendência de regressar a um estado de segurança, ao estado pré-moderno, isto é, voltar ao estado onde não se realizava qualquer crítica que pudesse pôr em causa os modelos estabelecidos. Deste modo, a solução encontrada para preservar a uniformidade é o âmago da religião passar a ser o núcleo doutrinal fixado com rigor e de forma definitiva. No fundo, trata-se de uma acentuação da dimensão dos conteúdos doutriniais (*fides quae*), enquanto salvaguarda da identidade. No entanto, note-se que este fenómeno pode ocorrer tanto em ambientes institucionais como em ambientes desinstitucionalizados, onde não se preserva a liberdade crítica.<sup>141</sup>

---

<sup>137</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 174–75.

<sup>138</sup> Cf. João Duque, «A historicidade do caminhar na fé», em *A Fé da Igreja* (Lisboa: Paulus, 2014), 275.

<sup>139</sup> Lázaro-Cantero, «¿La vuelta a lo sagrado?», 326.

<sup>140</sup> Cf. Duque, «A historicidade do caminhar na fé», 276.

<sup>141</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 175–76.

A distância face às instituições e a concentração na sacralização do «eu», enquanto horizonte último de sentido, conduzem a uma indefinição dogmática que pode provocar dois efeitos diferentes. Por um lado, os indivíduos podem passar a recusar «verdades fortes» que venham do exterior, e apenas passam a orientar-se por convicções que possuem pela simples manifestação de opinião, e que de um modo geral são instáveis. Consequentemente, isto conduz a um relativismo, que acaba por anular qualquer convicção estável, visto que o conteúdo se reduz à mera opinião momentânea de um indivíduo. Por outro lado, em resposta extrema a esta debilidade da verdade, há a possibilidade de sobrevalorizar afirmações fundamentalistas que se colam a fórmulas mortas, passando a servir apenas para proteger a identidade do sujeito. Em suma, ambos os extremos, o subjetivismo e o objetivismo, levam à liquidação do conteúdo e do ato de fé, uma vez que o conteúdo crente vive de um processo de justa interpretação.<sup>142</sup>

Por fim, poderá haver o risco de estas tendências religiosas assumirem uma fisionomia mais intelectualizada, à semelhança dos idealismos que não assumem a singularidade dos indivíduos e apenas consideram os indivíduos como uma parte do todo, que se vai realizando e onde nada importa, nem mesmo o mal e o sofrimento das vítimas.<sup>143</sup> Contudo, um idealismo desencarnado, onde há um exagerado espiritualismo, acaba por não ser real, uma vez que o humano continua a ser um ser corpóreo que habita numa determinada sociedade e vive numa determinada cultura. Deste modo, nota-se que há problemas e conflitos com a compreensão do que é o ser humano e o que é a realidade, não se restringindo só aos problemas doutrinários com as religiões tradicionais, especialmente o cristianismo católico. Por isso, torna-se urgente fazer uma correta e equilibrada reflexão sobre quem é o ser humano, o que é a realidade e uma articulação entre o particular e o universal.<sup>144</sup>

#### 2.5.6. *Mass media*

Os *mass media* também têm um papel muito importante no «mercado religioso», por serem uma forma de difusão das doutrinas e modos de vida. Por isso, há o risco dos próprios *media* se tornarem quase uma religião, no sentido em que tem os seus próprios templos e sacerdotes virtuais e difundem várias doutrinas e modos de vida. Neste sentido, a relação entre a religião e os *media* pode ser conflituosa.<sup>145</sup>

A sociedade de consumo que predomina nos dias de hoje não se limita ao materialismo, mas estende-se também a uma questão de signos a consumir.<sup>146</sup> Ora, um problema que se

---

<sup>142</sup> Cf. João Duque, «O acesso a Jesus num contexto de disseminação do crer», *Didaskalia* 36, n.º 2 (1 de junho de 2006): 157–58, <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2006.1737>.

<sup>143</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 180–81.

<sup>144</sup> Cf. Duque, *Dizer Deus na pós-modernidade*, 181–82.

<sup>145</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 178.

<sup>146</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 114–15.

vislumbra é que esta sociedade consumista de infundáveis e meros signos passa a ser uniformizada, sendo considerado tudo igual e não havendo distinção entre objetos e pessoas. Deste modo, a identidade própria e a dignidade pessoal são anuladas pela total identidade consumista. Tudo passa a funcionar em ordem ao consumo. As pessoas, na sua singularidade, acabam diluídas pelo sistema de consumo, que está no centro da vida da sociedade. Neste sentido, o bom cidadão da cultura consumista é aquele que consegue consumir o mais que pode.<sup>147</sup> A cultura consumista apresenta uma linguagem de interminável sedução, embora faça parecer que propõe a possibilidade de livre escolha.<sup>148</sup> Nesta imensa cultura consumista, aparecem também os *mass media* que desempenham um papel central nas nossas sociedades. Eles constroem um mundo artificial, virtual, ligado ao sistema de consumo. Os *mass media* fazem com que os sujeitos fiquem imersos na virtualidade, ao ponto de fazer parecer que é real. Assim, há o perigo dos *mass media* anularem a capacidade de distinguir entre o real e o virtual, dado que a realidade é transformada em aparência mediática. Há ainda o perigo de se instaurar um sistema de «indiferença pura», que leva a que os sujeitos possam escolher uma coisa e o seu contrário. No âmbito religioso poder-se-ia apelidar de «bricolage religiosa», visto que vários elementos diferentes se poderiam conjugar, sendo que no fundo tudo se poderia escolher e articular.<sup>149</sup>

Da virtualidade pode nascer a pretensão de substituir a realidade, mas o certo é que existe um mundo diferente de nós que não se reduz à virtualidade e às categorias humanas subjetivas. A realidade é complexa e extravasa as categorias humanas redutoras e construções virtuais. Por isso, torna-se importante redescobrir e promover uma cultura do real e da sua profundidade. Os *mass media* quando se tornam presentes em todo o lado e em todo o momento acabam também por abafar e suprir os diálogos reais e concretos entre humanos, uma vez que os diálogos necessitam de presença dos intervenientes, de relação, de silêncio. Ao invés, o mundo virtual construído pelos *mass media* não cessa de propagar inúmera informação numa velocidade muito alta, que o ser humano não tem capacidade de acompanhar. A aceleração da informação é também um problema atual.<sup>150</sup> O rápido tráfego de informação não dá tempo para que o indivíduo reflita com calma e tome uma decisão, vendo-se então sempre tentado a possuir opiniões imediatas sobre tudo.<sup>151</sup>

---

<sup>147</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 114–17.

<sup>148</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 117–18.

<sup>149</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 118–19.

<sup>150</sup> Buyng-Chul Han expõe muito claramente este estilo de vida acelerado que se vive no mundo contemporâneo, no seu livro: *A Sociedade da Transparência*, trad. Miguel Serras Pereira (Lisboa: Relógio D'Água, 2014).

<sup>151</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 118–22.

Portanto, num ambiente de ruído constante e em que é difícil escutar, torna-se essencial encontrar um tempo de silêncio, tempo para escutar, tempo para refletir, tempo para tomar decisões.<sup>152</sup> Uma alternativa a esta poluição do tempo e do som é promover a escuta ou a atenção, o que permitirá também fomentar o reconhecimento da alteridade que nos dirige a palavra, o acolhimento do dom do outro, a fim de podermos também conhecer melhor o mundo, o outro e a própria identidade. Além disso, é preciso estar atento aos que não falam, ou não são capazes de se expressar e que, no extremo, são vítimas inocentes. Assim, manifesta-se premente estar atento ao silêncio de todas estas vítimas, sendo para isso indispensável aprender a reconhecer e a acolher o outro, sobretudo no seu silêncio.<sup>153</sup>

### 2.3. Cultura da autenticidade

O sociólogo francês Gilles Lipovetsky, em trabalhos mais recentes, afasta-se do conceito de «pós-moderno». Em 2004, na obra *Os Tempos Hipermodernos*, Gilles Lipovetsky considera que já não faz sentido falar em «pós-modernidade», prefere falar antes em «hipermodernidade».<sup>154</sup> O autor reconhece que há um novo despertar das espiritualidades, um renascimento religioso. A cultura liberal que se vive nas sociedades, em que cada sujeito escolhe o que quiser para a sua vida, dá origem às *religiões à la carte* que combinam diferentes tradições espirituais (p.e.: combinar as tradições do Ocidente e do Oriente). Importa sobretudo, nesta cultura, a realização subjetiva dos indivíduos.<sup>155</sup> A hipermodernidade é então caracterizada principalmente pela individualização, disseminação, emocionalização das crenças e das práticas. Consequentemente, há uma crescente onda de religiões desreguladas.<sup>156</sup> Ao mesmo tempo, nota-se que emergem também reações contrárias que procuram fazer frente a esta cultura liberal e secular, recorrendo mais às memórias e às raízes do passado, tonando-se por isso mais fundamentalistas na procura de salvaguardar a identidade.<sup>157</sup>

---

<sup>152</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 122.

<sup>153</sup> Cf. Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo*, 124.

<sup>154</sup> Cf. Gilles Lipovetsky, *Os Tempos Hipermodernos*, trad. Luís Filipe Sarmiento (Lisboa: Edições 70, 2011), 55. Para defender esta sua nova posição, Gilles Lipovetsky afirma: «O «pós» do pós-moderno fazia dirigir ainda o olhar para as traseiras do que já estava decretado morto, levava a pensar num desaparecimento sem precisar no que nos tornámos como se se tratasse de preservar uma liberdade recém-conquistada no rasto da dissolução dos enquadramentos sociais, políticos e ideológicos. Daí o seu destino. Este tempo acabou. Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpoder, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto, o que é que já não é «hiper»? O que é que já não revela uma modernidade elevada à potência superlativa? Ao clima de epílogo segue-se uma consciência de fuga para a frente, de modernização desenfreada feita de mercantilização proliferante, de desregulações económicas, de um furor tecnocientífico cujos efeitos trazem em si tantas promessas como perigos. Foi tudo muito rápido: o pássaro de Minerva anunciava o nascimento do pós-moderno no momento em que já se esboçava a hipermodernização do mundo».

<sup>155</sup> Cf. Lipovetsky, *Os Tempos Hipermodernos*, 98.

<sup>156</sup> Cf. Lipovetsky, *Os Tempos Hipermodernos*, 99.

<sup>157</sup> Cf. Lipovetsky, *Os Tempos Hipermodernos*, 97.

Contudo, este ambiente de hipermodernidade que se vive está intimamente ligado ao hiperindividualismo, que provoca um reavivamento da religião, dado que há uma procura humana constante de encontrar unidade de vida, sentido, segurança, identidade comunitária. Assim se nota também que a identidade comunitária ou religiosa já não se adquire mais pela simples cadeia de transmissão, mas pela apropriação e autodefinição dos indivíduos.<sup>158</sup>

Mais recentemente, em 2021, Gilles Lipovetsky publicou o livro intitulado *A Sagração da Autenticidade*. Segundo ele, a ideia que preside a toda a nova ética da autenticidade é a de que o indivíduo é livre para fazer o que quiser e se realizar da melhor forma que entender a nível pessoal, remetendo para o adágio *be yourself*. Isto faz com que naturalmente a individualização do crer e do agir pessoal aumente, ao passo que a capacidade reguladora das instituições, particularmente das religiosas, diminua. Os crentes tornam-se mais independentes das autoridades institucionais, sendo eles próprios a dirigir a sua vida espiritual segundo a sua própria perspetiva, promovendo por isso muitas vezes uma «autoespiritualidade». Ao mesmo tempo, são vários os fenómenos que se verificam e promovem a desinstitucionalização: o crescimento da desconfiança em relação às instituições religiosas; o crescimento da recusa de um intermediário no dinamismo espiritual, devido à subjectivização da crença; predomínio de uma abordagem direta e pessoal ao sagrado. Em suma, assiste-se a uma desinstitucionalização do sentido religioso, e ao crescimento da procura por experiências espirituais subjetivizadas.<sup>159</sup>

Este sentido de desvinculação comunitária e institucional orienta para uma maior sacralização do «eu». Nota-se, portanto, que o que apelidávamos tradicionalmente de sagrado não desaparece, mas desloca-se para outros âmbitos, particularmente para a dimensão pessoal. O que importa refere-se, sobretudo, ao «para mim», não fazendo conta do «para nós» nem da pertinência do «em si mesmo». Assim, o individualismo consumista tende a construir uma bricolage religiosa, tendo apenas em conta a dimensão imanente do sujeito, a autoconstrução da identidade, a felicidade individual. Em suma, nesta cultura da autenticidade constrói-se tudo a partir da vontade do indivíduo, não tendo particularmente em conta a dimensão transcendente nem a dimensão comunitária. Importa apenas a fruição do indivíduo no aqui e agora, e o «consumismo de sensações».<sup>160</sup>

Já não se trata da religiosidade tradicional, que se recebe simplesmente de fora, mas de uma construção individual, de uma envolvimento pessoal, de uma autodefinição religiosa, de uma valorização da experiência subjetiva e autêntica do sagrado. O importante já não é

---

<sup>158</sup> Cf. Lipovetsky, *Os Tempos Hipermodernos*, 99.

<sup>159</sup> Cf. Gilles Lipovetsky, *A Sagração da Autenticidade*, trad. Inês Guerreiro (Coimbra: Edições 70, 2022), 209.

<sup>160</sup> Cf. Duque, «O acesso a Jesus num contexto de disseminação do crer», 156–57.

simplesmente receber verdades, mas sentir, experimentar e saciar livremente a dimensão espiritual pessoal. O que importa acima de tudo é a «autenticidade da experiência espiritual».<sup>161</sup>

A autenticidade liga-se especialmente à afetivização e à emocionalização da crença pessoal, na relação com o sagrado. De modo que toda a experiência espiritual autêntica é caracterizada pela efervescência, a exuberância, as emoções, o sensacionalismo. Assim, coloca-se a tônica da experiência espiritual e religiosa na dimensão afetiva e emocional, ao invés de se colocar na verdade ou na doutrina. Por isso, agora o resultado da experiência subjetiva de cada indivíduo passa a ser o principal critério para a validação das crenças. Neste sentido, dá-se a ideia do envolvimento direto do indivíduo com o sagrado, que se faz próximo por meio de determinadas práticas. Porém, tudo o que seja caracterizado como impessoal não tem espaço para a ética da autenticidade, sendo por esse motivo apenas promovidas as correntes religiosas que difundem e valorizam as emoções, os sentimentos, a afetivização das crenças.<sup>162</sup>

Num somatório vasto de correntes religiosas que colocam o primado nas experiências pessoais, não se trata de aderir a uma verdade existente fora de si, mas de experimentar as suas próprias verdades. Não há qualquer autoridade exterior, ou dogma, ou ortodoxia. Vale apenas fazer um caminho individual próprio na descoberta do «seu ser essencial». Por isso, o objetivo final é a transformação do eu interior, a fim de aceder à felicidade, ao bem-estar, a tudo aqui e agora. Deste modo, toda a religiosidade se centra no indivíduo e no seu aperfeiçoamento neste mundo, buscando a paz, a alegria, a autorrealização e a vida autêntica. Em síntese, assume-se uma ética da autenticidade centrada no indivíduo, que descarta qualquer vinculação à tradicional dimensão comunitária.<sup>163</sup>

Nesta cultura da autenticidade, por um lado, há a tendência para se proliferarem as crenças fluidas e incertas, optando-se conseqüentemente por posições relativistas e probabilistas. Mais do que afirmar a certeza da existência de Deus, estabelece-se um regime de convicções fracas, dominado pela cultura subjetiva da incerteza, do «talvez».<sup>164</sup>

No entanto, por outro lado, há também o emergir de novas modalidades de envolvimento espiritual, sendo elas mais intensas, em virtude do crescimento das conversões religiosas. Este crescente aumento evidencia o contraste com a cultura individualista do *be yourself*, que ostenta a subjectivização das crenças e o decréscimo do poder regulador das religiões. A dimensão religiosa que vinha a perder a sua evidência social, torna-se agora mais centrada numa escolha voluntária, pessoal, autónoma. Importa ser uma opção que valha para o próprio, concretizando

---

<sup>161</sup> Cf. Lipovetsky, *A Sagração da Autenticidade*, 210.

<sup>162</sup> Cf. Lipovetsky, *A Sagração da Autenticidade*, 210–11. Gilles Lipovetsky afirma que esta acentuação da dimensão afetiva e emocional acontece muito em grupos pentecostais, evangélicos.

<sup>163</sup> Cf. Lipovetsky, *A Sagração da Autenticidade*, 211–12.

<sup>164</sup> Cf. Lipovetsky, *A Sagração da Autenticidade*, 212.

o ideal da autenticidade pessoal, construído e escolhido pelo próprio. Assim, o converso aparece como modelo de crente autêntico, aquele que decide por si próprio a sua pertença religiosa – à maneira moderna. Além disso, os conversos procuram redescobrir sentido, comunidade, segurança, levando-os também a mudar de vida, a reconstruírem-se e a afirmar a sua própria existência.<sup>165</sup>

Contudo, a conversão não consegue escapar do mundo envolvente caracterizado pela efemeridade e pela fluidez. As adesões acontecem, mas sem garantias de fidelidade a longo prazo. Por isso, Gilles Lipovetsky advoga que a autenticidade mostra-se instável na nossa época, sendo uma autenticidade do instante. Se antes a autenticidade era tida como algo subjetivo sólido, hoje é tida como algo temporário, móvel e instável. Porém, são também diferentes as finalidades das conversões, umas apontando para um modelo utópico, outras apenas para transformar o «eu» espiritual, mas todas geralmente buscando a «salvação».

#### **2.4. Síntese**

Num olhar panorâmico sobre estas três «culturas», que se poderão encontrar eventualmente no mundo hodierno, convém sublinhar um aspeto transversal: a forte focalização na dimensão individual. É inegável a forte tendência individualista que está implementada transversalmente na cultura contemporânea e que se percebe por estas três análises. Longe de cair em pessimismos, deve-se enfrentar esta tendência e procurar encontrar um diálogo salutar entre a dimensão individual e comunitária.

Sabe-se que é imprescindível a dimensão individual. Ela é a base que sustém todo o ato de crer, e sem a qual não poderia haver qualquer ato de crer pessoal. Contudo, é certo que a fé cristã não constitui apenas um juízo privado, nem pode ficar reduzida à dimensão privada. Por isso, de modo a evitar reduzir a fé ao individualismo, à «minha fé» e à «minha verdade», será conveniente perceber as dinâmicas essenciais da fé cristã, entre a dimensão individual e eclesial. Assim, a redescoberta da relação essencial de cada crente com a Igreja pode ser a verdadeira fonte para uma maior compreensão e aprofundamento da fé cristã, a fim de enfrentar os desafios contemporâneos de uma forma mais madura.

---

<sup>165</sup> Cf. Lipovetsky, *A Sagração da Autenticidade*, 213–15.

### Capítulo 3 – A DIMENSÃO PESSOAL E ECLESIAL DA FÉ

No mundo contemporâneo, é certo que existem muitos conflitos e questões que emergem perante a fé cristã, como constatámos no segundo capítulo. Ora, numa sociedade plural que possui relações por vezes conflituantes, paradoxais ou contraditórias, é necessário promover o diálogo entre crentes e não crentes, entre a Igreja e o mundo, no meio destas situações desafiantes. Pois é na perceção das diferenças e no diálogo com os outros, que se torna possível perceber a identidade própria de cada um e promover o mútuo esclarecimento das posições em que cada um se encontra, de modo a também proporcionar a cada lado aprendizagem e ensino. Além disso, perante os vários desafios, a fé cristã poderá responder e corresponder aos anseios autênticos que são próprios de cada época.<sup>166</sup>

Uma característica transversal a todos os desafios é a indiscutível ênfase colocada na dimensão individual. Ora, perante esta exigência natural de assumir a dimensão pessoal e ser agente do ato de fé, como é próprio de cada indivíduo que responde à revelação de Deus, há, porém, o risco de cair no extremo de ficar autocentrado. Portanto, um grande desafio é encontrar o equilíbrio entre a dimensão pessoal e a dimensão eclesial.

Assim, este terceiro capítulo começará por explorar as razões de ser e os fundamentos da dimensão eclesial na vivência da fé cristã. Em segundo lugar, irá explorar um possível ponto de equilíbrio e tensão sadia entre a dimensão pessoal e a dimensão comunitária. E, por último, explorar-se-á a importância de cada crente assumir o *sensus fidei* como um instinto da fé, que visa ajudar cada fiel no processo de discernimento, a fim de clarificar a sua opção cristã no mundo.

#### 3.1. Identidade eclesial

Em geral, na cultura contemporânea, o tema da «eclesialidade da fé» da Igreja, rapidamente pode suscitar sentimentos de mal-estar e remeter para um tipo de pensamento retrógrado, dogmático, de manipulação de atitudes e de opiniões. De facto, a simples pretensão da Igreja em interpretar de modo autêntico a mensagem da fé, parece opor-se inteiramente ao sentimento moderno de liberdade. Esta aversão à dimensão eclesial não se prende muitas das vezes com o escândalo da fé da cruz de Cristo, mas com os escândalos secundários e desnecessários em que a Igreja se viu e se vê envolvida, quer no âmbito da moral, quer nas estruturas eclesiais, nomeadamente no pensamento e no comportamento autoritário. Neste

---

<sup>166</sup> Cf. Domingos Terra, *O sentido da fé* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2009), 63.

sentido, Walter Kasper defendia que era necessário levar a sério essas objeções, embora por vezes venham de intolerância ideológica, e afirmava que:

«Se a Igreja pretende ser um lugar concreto e o motivo principal de credibilidade da fé, então pertence à sua missão original de proclamação esforçar-se por uma reforma eclesial conforme ao Evangelho e proporcional ao homem, para que a Igreja constitua, em todas as suas manifestações, um testemunho para Cristo. Não basta afirmar e defender apenas, em termos abstractos e diante dos outros, a liberdade e a dignidade humana, a solidariedade e a fraternidade, mas importa também realizar estes valores no interior da comunidade eclesial e das suas estruturas.<sup>167</sup>

Porém, emerge sempre a questão mais basilar: «precisaremos, de facto, de uma Igreja?».<sup>168</sup> Para lá de todas as questões de ser ou não necessário um certo grau de institucionalização, de modo a preservar as memórias das origens do cristianismo, a questão da existência da Igreja é mais profunda.<sup>169</sup>

Desde logo, segundo os fundamentos eclesiológicos, Kasper afirma que «a Igreja não existe por si mesma».<sup>170</sup> A Igreja existe e é digna de fé, em virtude da realidade divina que a fundamenta e lhe dá crédito. Além disso, a Igreja é «o lugar concreto onde a obra salvífica de Deus em Jesus Cristo se insere actualmente na história, por meio do Espírito Santo».<sup>171</sup> Neste sentido, a Igreja não é um fim em si mesma, como uma entidade política e jurídica, mas é antes uma realidade que está ao dispor do Espírito de Deus e do Evangelho. Por isso, ela é instrumento e presença do Espírito de Jesus, captada na fé e cumprida no amor.<sup>172</sup> Assim, esta dimensão pneumatológica da Igreja compreende a dimensão missionária e a dimensão da plena autoridade divina.

Contudo, para muitas pessoas continua a ser difícil aceitar a dimensão eclesial. Além disso, nem sempre se conseguem identificar integralmente com a dimensão eclesial, ficando muitas vezes encarceradas no subjetivismo.

É certo que o ato de fé é um ato pessoal, na medida em que cada indivíduo responde livremente ao chamamento de Deus que se revela. No entanto, esse ato de fé pessoal nunca é totalmente isolado. O ato de fé acontece numa rede de relações e tem a sua origem na comunidade eclesial. A seguir, partindo de uma abordagem fenomenológica, procurar-se-á

---

<sup>167</sup> Walter Kasper, *Introdução à fé* (Porto: Livraria Telos, 1973), 131.

<sup>168</sup> Kasper, *Introdução à fé*, 132.

<sup>169</sup> Cf. Kasper, *Introdução à fé*, 132–33.

<sup>170</sup> Kasper, *Introdução à fé*, 133.

<sup>171</sup> Kasper, *Introdução à fé*, 134.

<sup>172</sup> Cf. Kasper, *Introdução à fé*, 134.

descrever e perceber quais as relações fundamentais que existem entre a dimensão pessoal e a dimensão comunitária do ato de fé.<sup>173</sup>

### *3.1.1. A dimensão eclesial a partir da experiência pessoal da fé*

Em primeira instância, a fé é um dom que recebemos de outros, a partir do que ouvimos do seio de uma comunidade eclesial, ou seja, da Igreja. No fundo, a fé não advém de uma qualquer criação ou projeção do indivíduo, mas vem do acolhimento e da audição (cf. Rom 10, 17). A fé cristã tem a sua origem no evento fundador e fundacional de Jesus Cristo, e que se tem vindo a perpetuar em virtude de uma cadeia de transmissão que ocorre de geração em geração. Assim, é recebido o testemunho por parte daqueles que já experimentaram e já acreditaram na ação de Deus na história, especialmente na pessoa de Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem. Deste modo, percebe-se que é através da mediação comunitária que temos acesso à fé, e isto pode acontecer de vários modos: desde a família, um movimento eclesial, uma comunidade cristã. Portanto, conclui-se naturalmente que um indivíduo só por si não consegue chegar à revelação de Deus, ele precisa de uma comunidade. O Catecismo descreve precisamente este fenómeno:

A fé é um acto pessoal, uma resposta livre do homem à proposta de Deus que Se revela. Mas não é um acto isolado. Ninguém pode acreditar sozinho, tal como ninguém pode viver só. Ninguém se deu a fé a si mesmo, como ninguém a si mesmo se deu a vida. Foi de outrem que o crente recebeu a fé; a outrem a deve transmitir. O nosso amor a Jesus e aos homens impele-nos a falar aos outros da nossa fé. Cada crente é, assim, um elo na grande cadeia dos crentes. Não posso crer sem ser amparado pela fé dos outros, e pela minha fé contribuo também para amparar os outros na fé. (CCE 166)

Cada crente acolhe a fé que recebeu de outro, da comunidade, da Igreja. O mesmo será dizer que, na continuidade, o indivíduo irá professar a fé da Igreja, na medida em que a recebeu, a guarda e participa nela. Portanto, o crente, quando professa o Credo, o Símbolo da Fé, fá-lo em Igreja, em comunhão, na unidade com os outros crentes e na multiplicidade dos carismas. De modo análogo, percebe-se que o ato de crer do indivíduo, que ocorre em comunhão com a Igreja, ocorre à semelhança da comunhão trinitária que é o fundamento da fé – o vínculo da comunhão perfeita entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Em suma, o sujeito do Credo já não

---

<sup>173</sup> Entre outras possíveis abordagens, como é o caso da fundamentação antropológica ou histórico-salvífica, apresentadas por José Eduardo Borges de Pinho, escolhemos destacar a fundamentação fenomenológica. Cf. José Eduardo Borges de Pinho, «Dimensão eclesial da fé», em *A Fé da Igreja* (Lisboa: Paulus, 2014), 185-190.

é só o «eu» privado, mas é também o «eu» eclesial.<sup>174</sup> Assim, a profissão do ato de fé faz com que o sujeito seja a pessoa que crê, ao mesmo tempo que encarna a Igreja que crê.<sup>175</sup>

Os modos de como acontece a transmissão da fé ao longo dos tempos evidencia o carácter comunitário da fé. Esta é sempre interpretada e transmitida numa trama de experiências e numa rede de relações intersubjetivas. Neste sentido, a transmissão da fé não se reduz a uma transmissão de fórmulas dogmáticas ou doutrinárias, mas engloba também as formas vivenciais dos crentes, que são expressão da comunidade eclesial que vive, testemunha e transmite a fé para o futuro.<sup>176</sup>

Portanto, a fé não se detém apenas no foro espiritual interior, a fé impele para a abertura e vivência com outros, por outros e para outros, encarnando a vocação cristã ao serviço e ao testemunho em favor de outros, tal como exorta Jesus: «ide pelo mundo inteiro, proclamai o Evangelho a toda a criatura» (Mc 16, 15-18). Assim, é natural que cada crente viva do acompanhamento, do diálogo e do testemunho de outros, recebendo assim a luz da existência humana e divina de outros que o precedem. Nesta atenção pela experiência pessoal singular, cada indivíduo não pode absolutizar a captação própria que faz do Mistério de Deus, mas deve dar espaço e abertura para outras experiências de fé, vividas por outros cristãos, igualmente válidas.<sup>177</sup>

Por fim, entende-se que a plenitude que cada indivíduo espera não é um futuro de plenitude só para si, mas é um futuro com a esperança de alcançar a plena comunhão com Deus e com os outros. Assim, em virtude do Espírito Santo, nota-se que já no presente é possível fazer a experiência antecipada na fé, com os outros e pelos outros, na «comunhão dos santos», e que a mesma fé se há de manifestar em plenitude na eternidade.<sup>178</sup>

Em suma, percebe-se que a fé de cada crente tem, desde a sua origem, um carácter comunitário e eclesial, dado que a fé vem de uma comunidade que transmite e é originada por Cristo e animada pelo Espírito Santo. Por isso, a grande Tradição que vem de Cristo, através do anúncio dos Apóstolos, é a que possui a Igreja e lhe cabe conservar e transmitir (cf. DV 7-8). Assim, a Igreja apenas transmite com autoridade as palavras de salvação que ela recebeu do Mestre, e não a opinião de qualquer outro.<sup>179</sup>

---

<sup>174</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 191.

<sup>175</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 193.

<sup>176</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 191-92.

<sup>177</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 193-94.

<sup>178</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 194.

<sup>179</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 203-5.

### 3.1.2. Fé e eclesialidade

Já é claro que a origem e o objeto primeiro da fé é sempre Deus. Ora, Deus que se revela em Jesus Cristo, encontramos-l’O na Igreja, mediante a fé transmitida na Igreja. Assim, o papel essencial da Igreja deve-se ao facto de ela transmitir e participar na mediação de Cristo, e conseqüentemente por ela chegarmos a Cristo e a Deus. A unidade da Igreja é constituída por todos os fiéis batizados iluminados pelo Espírito Santo. Por sua vez, a Igreja é também compreendida como Corpo místico de Cristo (cf. LG 7) e como Povo de Deus (cf. LG 9), evitando o perigo do subjetivismo e individualismo.<sup>180</sup> Neste sentido, Hans Urs von Balthasar afirma que «a Igreja não é fruto da união de uma genialidade subjetiva com o espírito objetivo do mundo, mas unicamente do ser mesmo de Cristo» – e afirma ainda que – «a Igreja brota da realidade pessoal e íntima de Cristo, como “corpo” e “esposa” ao mesmo tempo».<sup>181</sup>

É certo então que a Igreja nunca vive por si mesma. Ela recebe toda a sua realidade de Deus, em virtude de estar sempre unida a Cristo, ao mesmo tempo que toda a sua vida vem de Cristo e continua a viver pelo Espírito Santo na história da salvação. Assim, o centro de toda a vida eclesial está sempre em Deus e em Cristo, e não na Igreja, dado que a Igreja depende sempre e totalmente de Deus e de Cristo.<sup>182</sup>

### 3.1.3. Fé e revelação

No que se refere à revelação divina, a Igreja recebe fundamentalmente a missão de transmitir os conteúdos da fé, começando com a missão própria da constituição dos livros do Novo Testamento no seio das primeiras comunidades cristãs. A partir da época apostólica, a principal missão confiada à Igreja é conservar e transmitir a revelação. Não se trata de um simples dinamismo histórico, mas de uma herança divina preciosa confiada à Igreja, possuindo esta missão de ser fiel e anunciá-la. Assim, a Igreja encontra-se como mediação de Cristo, possibilitando aos seres humanos o acesso à mensagem da salvação e à introdução no mistério de Deus revelado em Cristo.<sup>183</sup> Esta missão está explicitada em Tertuliano quando afirma: «caminhamos na regra de fé que a Igreja recebeu dos Apóstolos, os Apóstolos de Cristo e Cristo de Deus».<sup>184</sup> E no Concílio Vaticano II:

---

<sup>180</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 195.

<sup>181</sup> Hans Urs von Balthasar, *Gloria: una estética teológica*, trad. Emilio Saura, vol. 1 (Madrid: Ediciones Encuentro, 1985), 497.

<sup>182</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 196.

<sup>183</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 197.

<sup>184</sup> Tertuliano, *Direito de prescrição contra os hereges*, 37,1, PL 2, 50B.

Assim como o Filho foi enviado pelo Pai, assim também Ele enviou os Apóstolos (cf. Jo 20, 21) dizendo: «ide, pois, ensinai todas as gentes, baptizai-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinai-as a observar tudo aquilo que vos mandei. Eis que estou convosco todos os dias até à consumação dos séculos» (Mt 28, 19-20). A Igreja recebeu dos Apóstolos este mandato solene de Cristo, de anunciar a verdade da salvação e de a levar até aos confins da terra (cf. At. 1, 8). (LG 17)

Percebe-se então que a revelação de Deus não ocorre de modo meramente direto e numa relação privada, mas implica sempre a referência a uma comunidade que faça esse papel de mediação. Logo, evidencia-se que não é possível descartar a mediação da Igreja fiel à verdade de Deus em Jesus Cristo.<sup>185</sup> Assim, nota-se que a Igreja está presente durante todo o percurso e dinamismo da fé, tal como sintetiza o Catecismo: «a fé da Igreja precede, gera, suporta e nutre a nossa fé» (CCE 181).

Portanto, a Igreja é um lugar de revelação porque nela encontramos e chegamos à revelação de Cristo. Porém, a Igreja não é somente uma instância exterior ao crente, onde se recebe e vive a fé, mas é também um lugar de fé, na medida em que cada crente é a participação na fé comum da Igreja, sendo a própria Igreja crente nos crentes.<sup>186</sup>

Em suma, a Igreja, uma vez querida por Deus e começada por Cristo na história, é habitada e santificada pelo Espírito Santo, que é fonte de graça. É certo que a fé na Igreja não é igual à fé em Deus, mas é digna de fé em virtude da essencial relação e dependência de Deus.<sup>187</sup> Logo, a fé na Igreja é a fé na ação de Deus na Igreja, porque só a Ele se deve tributar essa entrega total.<sup>188</sup> Por isso afirma César Izquierdo:

ao falar de fé na Igreja, estamos a afirmar que a Igreja é obra de Deus, e a Deus se mantém fiel sendo ela corpo de Cristo e templo do Espírito Santo. Ademais, a minha fé não é senão a mesma fé dessa Igreja, a fé recebida dela e nela que eu participo segundo o meu próprio ser.<sup>189</sup>

### **3.2. Tensão entre a dimensão pessoal e a dimensão eclesial**

A fé cristã engloba a afirmação singular da existência crente e a integração desta no âmbito eclesial. Estas duas dimensões, a pessoal e a eclesial, são inseparáveis na dinâmica da fé. No entanto, para ambas continuarem a existir, é necessário que ambas não se anulem. Por

---

<sup>185</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 198.

<sup>186</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 199–200.

<sup>187</sup> Tomás de Aquino responde precisamente afirmando que é o Espírito Santo que santifica a Igreja. Cf. Tomás de Aquino, *Suma*, II.II, q. 1, a. 9, ad. 5.

<sup>188</sup> Cf. Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 201–2.

<sup>189</sup> Izquierdo, *Creo, Creemos. Qué es la fe?*, 202.

isso, embora haja um vínculo indissolúvel entre as duas dimensões, ambas devem continuar a viver em tensão.

De facto, a comunidade eclesial é fundamental para a realização da fé individual. Nesta perspetiva, o sentido eclesial evidencia-se como uma das características essenciais da existência cristã, manifestando-se de diversos modos: no reconhecimento da realidade concreta da Igreja e na busca de uma sintonia com a doutrina e prática da Igreja, num longo caminho ainda a percorrer, sob os impulsos do Espírito; na prontidão para o acolhimento dos mais necessitados na comunidade; na valorização da riqueza que brota da comunhão vivida através da pluralidade das formas de existência cristã; no amor à Igreja, embora haja falhas e pecados; na esperança divina de que a verdade emergirá apesar de todos os pesos estruturais e opacidades conjunturais. No fundo, a comunhão eclesial mostra-se um critério essencial para o discernimento da autenticidade cristã, uma vez que evidencia a presença verdadeira do Espírito de Cristo, a fim de que todos sejam um único corpo e não haja divisões.<sup>190</sup>

Contudo, a íntima ligação do crente com a comunidade eclesial não faz do crente um indivíduo com uma atitude totalmente amorfa, passiva e acrítica face à realidade comunitária e eclesial em que vive. Uma vez que a Igreja é fruto da ação de Deus e também da liberdade humana, os seus elementos institucionais e as realizações práticas não podem ser absolutizados, dado que são ainda realizados por seres humanos pecadores. A Igreja está sempre sujeita à «reserva escatológica» que marca a identidade individual e comunitária cristã, que só se manifestará plenamente no futuro escatológico. A verdade do sentido eclesial e de uma autêntica vivência cristã não coincide com uma postura de mera obediência cega e servilismo.

A Igreja vive no mundo sempre numa determinada realidade histórica, por isso é necessário levar seriamente em conta as dimensões existenciais e reais do viver crente em determinado contexto. Neste sentido, o cristão deve adotar sempre uma postura de questionamento e discernimento crítico sobre as realidades que o circundam. A sua identificação não pode ser total com a realidade terrena da Igreja, mas tem de ser capaz de perceber os limites e as deficiências que afetam a Igreja, de modo a assumir também a sua responsabilidade humana cristã, a fim de poder ajudar a edificar a Igreja em Cristo. Desta forma, deve-se evitar sempre a absolutização e divinização da Igreja terrena, de modo a permitir sempre a reforma da Igreja conforme a Palavra de Deus.<sup>191</sup>

Henri de Lubac SJ (1896-1991), depois de ter participado no Concílio Vaticano II, evidencia muito bem a realidade da Igreja enquanto paradoxo e mistério.<sup>192</sup> No mundo, a Igreja

---

<sup>190</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 205.

<sup>191</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 206.

<sup>192</sup> Cf. Henri de Lubac, *Paradoja y Misterio de la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2014).

manifesta-se muitas vezes com um rosto paradoxal, levantando muitas perguntas (p.e.: como pode a Igreja ser santa com tanto pecado que se encontra nas suas estruturas? Como pode a Igreja ser una com tantas divisões?). Ora, a Igreja vive «na» e «para» a realidade humana paradoxal marcada pela bondade intrínseca das criaturas e pela ferida do pecado, sendo por isso muitas vezes confundida a sua face.<sup>193</sup> No entanto, a Igreja é, ao mesmo tempo, uma realidade humana e divina, dada do alto (de Deus por Jesus Cristo e animada pelo Espírito Santo) e vinda de baixo (da humanidade das criaturas).<sup>194</sup> Por isso, embora muitas vezes marcada por fracassos, a Igreja nunca deixa de ser Corpo de Cristo e de ser mãe que gera para a fé em Cristo. Deste modo, a atitude perante a Igreja nunca poderá ser de desvinculação e apenas de críticas amargas, mas de posições que contribuam para a maior edificação da Igreja, que é corpo de Cristo.<sup>195</sup>

Henri de Lubac afirma ainda que a Igreja é um «mistério derivado» que encontra a sua única razão de ser no mistério de Deus.<sup>196</sup> Portanto, é pela participação n'Ele que a Igreja é considerada una e santa. Porém, esta razão divina de ser não a dispensa, mas antes a impele a uma contínua penitência e renovação, como afirma a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja: «a Igreja, contendo pecadores no seu próprio seio, simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercita continuamente a penitência e a renovação» (LG 8).

Tendo consciência desta realidade paradoxal e misteriosa, humana e divina, por meio de um devido discernimento e purificação, evitar-se-ão muitas formas de autoritarismo, de fundamentalismo e de sectarismo eclesiais internos, que não se adequam com o Evangelho. Neste sentido, a Igreja, à luz da Palavra de Deus, é sempre chamada a renovar-se e a reformar-se, de modo a não se deixar encher com elementos alheios à sua natureza (cf. UR 6). Naturalmente a reforma faz parte da identidade da fé no mundo, num contínuo processo de purificação e amadurecimento na fé. Sabe-se que a Igreja possui em si elementos essenciais, dos quais não podemos abdicar, uma vez que ela é um dom, e não de fabrico nosso. Porém, a Igreja possui espaço para a liberdade criativa, que busca respostas evangélicas e coerentes em cada época e lugar. Assim, o seu rosto e sinais devem ser sempre autênticos e testemunhos da comunhão com Deus.<sup>197</sup>

A liberdade da fé é essencial para a constituição da eclesialidade, na medida em que cada crente, no exercício da sua liberdade cristã, é chamado a dar forma e a construir a

---

<sup>193</sup> Cf. Lubac, *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, 22–23.

<sup>194</sup> Cf. Henri de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église suivi de L'Église dans la crise actuelle* (Paris: CERF, 2010), 12.

<sup>195</sup> Cf. Lubac, *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, 26–32.

<sup>196</sup> Lubac, *Paradoja y Misterio de la Iglesia*, 42.

<sup>197</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 246–47.

existência da Igreja. Assim, a forte marca da dimensão individual pode ganhar um sentido renovado, apelando à responsabilidade pessoal de cada indivíduo, e tendo repercussões comunitárias. Deste modo, cada indivíduo poderá encontrar o seu espaço de autonomia, para responder à revelação divina e amadurecer enquanto cristão.<sup>198</sup> Por sua vez, esta interpelação que é feita a cada indivíduo não fica encerrada em si mesmo, ela é sempre um chamamento a sair de si e a procurar a alteridade, o outro. Assim, a fé não é só um chamamento individual, mas é também um apelo à corresponsabilidade. A corresponsabilidade oriunda da fé impele a que cada crente seja um «sujeito» diante de Deus, na comunhão solidária com todo o povo de Deus.<sup>199</sup> Portanto, o crente concretiza a sua fé com a sua participação ativa, respondendo à revelação de Deus e às exigências que emergem da realidade comunitária.

Assim se percebe que a inserção de um indivíduo numa comunidade deve vir acompanhada de uma certa tensão sadia, que permita ao indivíduo ser livre e amadurecer a sua fé, a fim de dar o seu melhor contributo pessoal para a Igreja e para o mundo. Neste sentido, a fé cristã vivida por cada crente, em comunhão eclesial, forma um caminho e um processo de crescimento, enfrentando os vários momentos de crises e interrogações.<sup>200</sup>

Walter Kasper propõe uma forma de ortodoxia dialógica e dinâmica, como nova forma de eclesialidade, a fim de enfrentar uma eclesialidade baseada em extremos, no autoritarismo ou no pluralismo liberal. Por isso, afirma que a verdade na Igreja deve derivar do processo dialógico entre todos os carismas e orientações. Assim, notar-se-á que permanecem na fé aqueles que guardam o diálogo com a comunidade eclesial. Por outro lado, aqueles que não guardam a unidade acabam por se autoexcluir da comunhão eclesial. No entanto, é claro que há limites quanto ao conteúdo do diálogo. É certo que alguém que prescinde completamente dos conteúdos da fé não está possibilitado de participar no diálogo na Igreja, uma vez que já se exclui da comunidade dos crentes.<sup>201</sup>

Walter Kasper, recuperando o pensamento de Johann Adam Möhler (1796-1838), apresenta dois extremos que podem surgir na vida eclesial e se devem evitar: por um lado, o atomismo no espaço eclesial, onde todos são átomos separados que nunca se relacionam; por outro lado, uma unidade tão excessiva que sufoca cada um dos indivíduos. Portanto, devem-se sempre evitar estes dois extremos. Logo, é necessário que cada um encontre o seu justo lugar, o lugar onde pode ser individualmente e na relação com os outros, em unidade e em comunhão, a fim de se poder formar a totalidade do Corpo de Cristo, a Igreja católica.<sup>202</sup>

---

<sup>198</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 235.

<sup>199</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 236.

<sup>200</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 207.

<sup>201</sup> Cf. Kasper, *Introdução à fé*, 142-43.

<sup>202</sup> Cf. Kasper, *Introdução à fé*, 144.

### 3.3. Discernimento da fé por meio do *Sensus fidei*

Nas sociedades plurais, cada crente facilmente depara-se com novos e complexos desafios, confrontando assim a fé cristã com grandes questões que a obrigam a um grande esforço de reflexão.<sup>203</sup> Por isso, os crentes estão chamados a dar razões da sua fé e a responder aos inúmeros problemas que se levantam.

Em virtude do batismo, cada fiel é incorporado em Cristo e torna-se participante do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, segundo a condição própria de cada um (cf. CIC 204).<sup>204</sup> O dom do Espírito Santo é dado a todos os batizados no interior da Igreja de forma igual, não sendo ninguém excluído. Todos partilham a mesma condição. Assim, todos os batizados são capacitados para testemunhar o evento de Jesus e anunciar as maravilhas de Deus. Neste sentido, ecoam também as palavras de Pedro quando afirma na sua primeira carta: «vós, porém, sois linhagem escolhida, sacerdócio régio, nação santa, povo adquirido em propriedade, a fim de proclamardes as maravilhas daquele que vos chamou das trevas para a sua luz admirável» (1 Pe 2, 9). Assim se percebe também que, pelo batismo, todos os corações são iluminados e possuem o sentido de Cristo (cf. 1 Cor 2, 16).<sup>205</sup> Além disso, o Espírito Santo confere esta alta vocação aos ungidos, «conferindo-lhes um conhecimento muito pessoal e íntimo da fé da Igreja».<sup>206</sup> Nesse sentido, S. João afirma:

Vós, porém, tendes uma unção recebida do Santo e todos estais instruídos... a unção que dele [Cristo] recebestes permanece em vós, e não tendes necessidade de que ninguém vos ensine; mas, tal como a sua unção vos ensina acerca de todas as coisas - e ela é verdadeira e não engana - permaneci nele, de acordo com o que Ele vos ensinou (1 Jo 2, 20.27).

Por isto, os fiéis, em virtude da recepção do Espírito, «têm um instinto para a verdade do Evangelho, o que lhes permite reconhecer quais são a doutrinas e prática cristãs autênticas e a elas aderir».<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> Cf. Terra, *O sentido da fé*, 56.

<sup>204</sup> A palavra «fiel» refere-se a qualquer membro batizado do povo de Deus, e é anterior à distinção entre «leigo» e «clérigo».

<sup>205</sup> Cf. Kasper, *Introdução à fé*, 135–36.

<sup>206</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», nº 1, acedido a 25 de setembro de 2024 [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20140610\\_sensus-fidei\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html).

<sup>207</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», nº 2.

### 3.3.1. *Sensus Fidei*

O Concílio Vaticano II na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, no nº 12, reafirma a participação do povo de Deus na função profética de Cristo e afirma a capacidade do sentir sobrenatural da fé (*supernaturali sensu fidei*).

O Povo santo de Deus participa também da função profética de Cristo, difundindo o seu testemunho vivo, sobretudo pela vida de fé e de caridade oferecendo a Deus o sacrifício de louvor, fruto dos lábios que confessam o Seu nome (cf. Heb 13, 15). A totalidade dos fiéis que receberam a unção do Santo (cf. Jo 2, 20.27), não pode enganar-se na fé; e esta sua propriedade peculiar manifesta-se por meio do sentir sobrenatural da fé do povo todo, quando este, «desde os Bispos até ao último dos leigos fiéis» [cf. S. Agostinho, *De Praed. Sanct.* 14, 27: PL 44, 980], manifesta consenso universal em matéria de fé e costumes. Com este sentido da fé, que se desperta e sustenta pela acção do Espírito de verdade, o Povo de Deus, sob a direcção do sagrado magistério que fielmente acata, já não recebe simples palavra de homens mas a verdadeira palavra de Deus (cf. 1 Ts 2, 13), adere indefectivelmente à fé uma vez confiada aos santos (cf. Jdt 3), penetra-a mais profundamente com juízo acertado e aplica-a mais totalmente na vida. (LG 12)

Este parágrafo retrata especialmente que os fiéis, no seu conjunto – usando várias nomenclaturas para designar o mesmo conjunto («o Povo santo de Deus», «a totalidade dos fiéis», «povo todo», «desde os Bispos até ao último dos leigos fiéis», «o Povo de Deus») – participam na função profética de Cristo e possuem uma capacidade espiritual do «sentir sobrenatural da fé», que brota da acção do Espírito Santo. Dado que os fiéis foram ungidos pelo Espírito Santo, então «não podem enganar-se». Segue-se também que os mesmos fiéis ficam habilitados a ensinar em matéria de fé e costumes.<sup>208</sup> Por isso, é natural que, pela concordância na profissão de fé, se concretize um «consenso universal dos fiéis em matéria de fé e costumes». Ora, é o «sentido de fé» do povo de Deus que dá forma ao «consenso». Além disso, o Povo de Deus é situado sob a direcção do Magistério, a quem cabe o zelo da verdade da fé, a fim de escutar a verdadeira Palavra de Deus e a aplicar totalmente à vida.<sup>209</sup>

De um modo geral, a palavra *sensus* tem duas aceções. Por um lado, o aspeto sensitivo que se pode entender como sentimento ou emoção, perceção ou observação. Por outro lado, a vertente intelectual que se pode entender como entendimento ou inteligência, pensamento ou

---

<sup>208</sup> Cf. Terra, *O sentido da fé*, 39.

<sup>209</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», 2014, nº 40.

ideia. Contudo, parece que a compreensão se enriquece se se ligarem estas duas aceções, a sensitiva e a intelectual.<sup>210</sup>

Contudo, no conceito teológico de *sensus fidei* podem distinguir-se duas realidades que estão, ao mesmo tempo, intimamente conexas. Por um lado, pode-se identificar o sujeito da realidade do *sensus fidei*, sendo a Igreja, «coluna e sustentáculo da verdade» (1 Tm 3,15). Esta referência à realidade comunitária e eclesial permite perceber o instinto da fé da Igreja, onde se reconhece o Senhor e se proclama a sua palavra. Para se referir mais precisamente a este instinto da fé próprio da Igreja pode-se usar a expressão *sensus fidei fidelium*, ou apenas utilizar a expressão *sensus fidelium*. Por outro lado, pode-se identificar o sujeito da realidade do *sensus fidei* sendo cada crente, que pertence à Igreja em virtude dos sacramentos da iniciação cristã, na participação na fé e na vida da Igreja, especialmente pela celebração da Eucaristia. Desta forma, o *sensus fidei* refere-se à aptidão pessoal que cada fiel tem para discernir a verdade da fé no seio da comunhão eclesial. Para se referir mais precisamente à capacidade pessoal de cada crente fazer um discernimento justo em matéria de fé usa-se o termo *sensus fidei fidelis*. Contudo, geralmente *sensus fidei* refere-se a um ou a outro sentido, dependendo do contexto em que é usado.<sup>211</sup>

A Comissão Teológica Internacional, num documento dedicado especialmente a este tema do *sensus fidei*, intitulado *Sensus Fidei na vida da Igreja* (2014), afirma que «o *sensus fidei fidelis* é uma espécie de instinto espiritual que capacita o fiel a julgar de forma espontânea se algum ensinamento particular ou determinada prática está ou não em conformidade com o Evangelho e com a fé apostólica».<sup>212</sup> Esse instinto ligado à virtude da fé, pode ser considerado como um instinto que assume a forma de um conhecimento espontâneo e natural.

Além disso, recuperando o pensamento de Tomás de Aquino sobre as virtudes, a Comissão afirma que o *sensus fidei fidelis* advém sobretudo da conaturalidade que a virtude da fé estabelece entre o sujeito crente e a verdade de Deus revelada em Jesus Cristo (o objeto autêntico da fé). De um modo geral, a conaturalidade refere-se a tomar parte nas disposições de outro, de modo a proporcionar um mais profundo conhecimento graças a uma relação íntima e de comunhão. Assim, acontece à semelhança de dois amigos que por terem uma grande amizade e passarem muito tempo juntos, acabam por se conhecer melhor e partilhar as mesmas inclinações, compreendendo um o que é melhor para o outro. De modo idêntico, cada fiel por manter um relacionamento íntimo e profundo com Jesus Cristo, acaba por conhecer e

---

<sup>210</sup> Cf. Terra, *O sentido da fé*, 42–43. Porém, convém notar ainda que a palavra *sensus* é utilizada em outros pontos, em outros documentos conciliares e no Magistério posterior ao Concílio (cf. Terra, *O sentido da fé*, 41-52).

<sup>211</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 3.

<sup>212</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n°49.

compartilhar as disposições de Jesus. Trata-se então de uma forma de conhecimento distinta da puramente objetiva e racional; é antes um conhecimento por empatia ou um conhecimento de coração.<sup>213</sup> Além disso, também se distingue da «teologia» enquanto «ciência da fé» (*scientia fidei*), que investiga e reflete racionalmente sobre os conteúdos e mistérios da fé de forma precisa.<sup>214</sup> Portanto, como o nome *sensus* indica, trata-se de uma reação natural e espontânea, comparável a um instinto vital, «pelo qual cada crente adere espontaneamente ao que está conforme a verdade da fé e evita o que se opõe».<sup>215</sup>

O *sensus fidei* é então este instinto que acompanha a virtude da fé. Desta forma, quanto à virtude da fé, Tomás de Aquino advoga que «assim, como pelos outros hábitos das virtudes, o homem vê aquilo que lhe convém segundo esse hábito, assim também pelo hábito da fé, se inclina a sua mente a prestar assentimento àquilo que é conforme à verdadeira fé e não às outras coisas».<sup>216</sup> A fé, enquanto virtude teologal, capacita o crente a participar no conhecimento que Deus tem de si e de todas as coisas.<sup>217</sup> Ora, quando o fiel participa da fé teologal, ele não pode enganar-se porque está seguro no conhecimento da verdade de Deus.

Na leitura do ponto LG 12, José Eduardo Borges Pinho opta por uma perspectiva mais existencial, e afirma que, com o *sensus fidei*, cada fiel, que é membro do povo de Deus, assimila em si uma sensibilidade que é própria da fé e tudo o que lhe diz respeito. Esta nova sensibilidade afirma-se nuclearmente como uma «tomada de posição existencial».<sup>218</sup>

José Eduardo Borges Pinho continua afirmando que a forma de agir conforme o *sensus fidei* é fruto da configuração do crente a Cristo pela ação do Espírito Santo. Assim, o cristão é capacitado em ordem de um conhecimento mais intuitivo e sapiencial da fé, que lhe permite discernir entre aquilo que é consentâneo com a fé e aquilo que é contrário à fé e aos seus costumes essenciais. Assim, o *sensus fidei* permite a cada cristão perceber no mundo onde está a verdade da fé, o que é essencial para o seu testemunho e por onde passa o plano salvador de Deus.<sup>219</sup>

Se, de facto, os crentes percebem que existe coerência entre um determinado ensinamento ou prática e a fé cristã, então eles espontaneamente aderem a esses elementos.<sup>220</sup>

---

<sup>213</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», nº50.

<sup>214</sup> Neste trabalho não refletiremos sobre a relação entre o *sensus fidei* e a teologia, por não aparecer explicitada no ponto LG 12. No entanto, é claro que a relação entre *sensus fidei* e teologia é importante e não deve passar despercebida. Por isso, pode-se encontrar pertinentes reflexões nas seguintes obras: Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», nº81-84; Domingos Terra, *O sentido da fé*, 113-20.

<sup>215</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», nº54.

<sup>216</sup> Tomás de Aquino, *Suma*, II.II, q. 1, a. 4, ad. 3: «Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis».

<sup>217</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», nº 53.

<sup>218</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 225.

<sup>219</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 225.

<sup>220</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», nº 61.

No entanto, se perceberem que existe uma desarmonia entre determinado ensinamento ou prática e a fé cristã, então os crentes resistem internamente a esses elementos, não aceitando tomar parte e integrá-los.<sup>221</sup> Deste modo, pelo seu *sensus fidei* cada fiel torna-se capaz de discernir determinados elementos com que se depara, sendo capaz de rejeitar e não aderir mesmo a um ensino errado que vem dos seus legítimos pastores.<sup>222</sup>

Porém, o *sensus fidei* dos fiéis não tem só uma dimensão retrospectiva capaz de analisar o que aconteceu e foi dito, mas tem também uma dimensão prospetiva capaz de antecipar e projetar para o futuro uma prática cristã. Assim, a dimensão prospetiva do *sensus fidei*, fundamentando-se na fé já vivida, pode sugerir aos fiéis a melhor forma de proceder e desenvolver a prática da fé.<sup>223</sup>

Os fiéis que já tiveram muitas experiências desafiantes em diferentes realidades do mundo atual, podem contribuir para a explicitação da verdade da fé. É certo que a Igreja, enquanto instituição, não consegue abarcar e responder exaustivamente a todos os desafios singulares que emergiram na vida dos crentes. Porém, os crentes, pelo seu *sensus fidei*, podem discernir a melhor e mais adequada forma de agir de acordo com a fé, baseados no património da fé e dos costumes. Assim, embora muitos dos novos desafios que a Igreja enfrenta ainda não tenham resposta, eles podem obter resposta a partir do *sensus fidei* dos fiéis, procurando adaptar-se às novas circunstâncias. Deste modo, pelo *sensus fidei*, os crentes podem aprender e testemunhar a melhor forma de adequar e explicitar o património eclesial da fé em uma determinada situação. Em suma, a linguagem eclesial ganha um auxílio na explicitação da fé pela experiência crente dos fiéis, mantendo-se, contudo, fiel à própria verdade segundo os aspetos pneumatológicos e cristológicos.<sup>224</sup>

### 3.3.2. *Consensus fidelium*

O *sensus fidei*, que é um dos frutos essenciais da ação do Espírito Santo na vida dos crentes, e que provém da própria fé, articula-se e expressa-se de forma comunitária no consenso dos fiéis (*consensus fidelium*).<sup>225</sup> Assim, quando todos os batizados convergem numa adesão vital a uma doutrina ou a um elemento da praxis cristã, ou seja, «matéria de fé e costumes», desempenham um papel vital na Igreja. Deste modo, constata-se que a fé de cada fiel (*sensus fidei fidelis*) está unida à fé comum da Igreja. Por isso, o consenso dos fiéis (*consensus fidelium*) mostra ser «um critério seguro para determinar se uma prática ou uma doutrina faz parte da fé

<sup>221</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 62.

<sup>222</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 63.

<sup>223</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 65.68-71.

<sup>224</sup> Cf. Terra, *O sentido da fé*, 66-67.

<sup>225</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 224-25.

apostólica».<sup>226</sup> Portanto, o consenso dos fiéis é reflexo da unidade da Igreja, que é comunhão, em virtude de um processo espiritual, e não em virtude de autoritarismos ou decisões democráticas. O consenso dos fiéis só é possível pela sensibilidade interior do *sensus fidei* que orienta para a unidade da fé verdadeira no Deus uno e trino.<sup>227</sup>

### 3.3.3. Magistério

Os batizados não são pessoas passivas quanto à matéria de fé, dado que receberam a unção do Espírito Santo que os faz ser membros ativos para a edificação do Corpo de Cristo na diversidade dos carismas (cf. Ef 4, 12). O Magistério, «daqueles que, com a sucessão do episcopado, receberam o carisma da verdade» (DV 8), tem a responsabilidade de estar sempre atento à voz viva do povo de Deus, o *sensus fidelium*, a fim de poder garantir a fidelidade de toda a Igreja à Palavra de Deus e à Tradição, ou seja, sendo guardiães do depósito da fé (cf. DV 10). Por isso, o Magistério tem também a responsabilidade de alimentar e educar o verdadeiro *sensus fidelium*. O *sensus fidelium* não é algo exterior ao Magistério, mas sucede que os próprios membros do magistério, o Papa e os Bispos, fazem parte do povo de Deus, sendo por isso também participantes do *sensus fidelium*.<sup>228</sup> Deste modo, cabe ao Magistério averiguar e julgar se as opiniões que circulam entre o povo de Deus estão em conformidade com a verdade da fé cristã, recebida dos Apóstolos, uma vez que há o risco de haver ideias que não pertencem à fé cristã e, no entanto, fazem-se parecer com o *sensus fidelium*. Portanto, o Magistério, para exercer o seu ministério próprio de supervisão, deve estar sempre em comunhão com todo o povo de Deus, a fim de averiguar a autenticidade do *sensus fidelium*.<sup>229</sup>

De forma elucidativa, Walter Kasper considera que o magistério é o responsável pela justa relação entre a comunidade dos crentes e o conteúdo da fé que lhes é anterior, e é responsável pela autêntica comunicação dentro da Igreja. Assim, o magistério tem um duplo ministério: ao serviço da Palavra e ao serviço da comunidade. O serviço à Palavra é sempre feito sob a orientação da autoridade do Evangelho. Autoridade que liberta o outro para a liberdade, não fazendo de ninguém escravo. E esta liberdade só vem pelo Evangelho (cf. Gl 5,1). Ao mesmo tempo, o serviço à comunidade deve libertar e capacitar a comunidade para a sua função própria, contribuindo para a construção do Corpo de Cristo. O diálogo aberto dentro da Igreja será o ideal para que todos possam ouvir e dar testemunho mútuo, excluindo os interesses dominantes e dogmatismos. Em última instância, de forma extraordinária, para esclarecer uma posição e restituir a estabilidade à Igreja, o magistério deve tomar uma posição,

---

<sup>226</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 3.

<sup>227</sup> Cf. Kasper, *Introdução à fé*, 138.

<sup>228</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 76.

<sup>229</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 77.

dar testemunho da fé e manifestar-se como garante da fé da Igreja. Tal como acontece quando o Papa fala *ex chathedra*, a fim de restaurar e encontrar a verdade (cf. DZ 3074). No entanto, em casos normais, o magistério deve usar dos seus recursos de forma ordinária, coletiva e colegial para buscar a verdade, como é o caso dos sínodos.<sup>230</sup>

Portanto, para preservar o sentido de fé é necessário haver coerência com a revelação de Deus em Jesus Cristo. Ora, dado o grande pluralismo que rapidamente pode gerar incoerências e incongruências nas dinâmicas experimentais e vivenciais do sentido de fé, cabe ao magistério da Igreja confirmar como autêntico esse sentido de fé, não deixando esse encargo à espontaneidade e arbitrariedade dos crentes.<sup>231</sup>

José Eduardo Borges Pinho sintetiza ainda alguns aspetos que explicitam a grande importância que tem o *sensus fidei* para a vida da Igreja. Em primeiro, o *sensus fidei* representa a possibilidade radical de a Igreja, na sua totalidade, permanecer indefetível no testemunho e na afirmação da verdade da fé. Neste sentido, o *sensus fidei* evidencia que a conservação e o testemunho da fé são tarefa de toda a comunidade crente, de todos os fiéis batizados, na sua diversidade de dons, serviços e funções, e não apenas do magistério. Assim, descarta-se uma posição passiva do laicato. Portanto, tona-se claro que não se pode contrapor uma Igreja docente (*Ecclesia docens*) a uma Igreja discente (*Ecclesia discens*), dado que a percepção vivencial da palavra de Deus é feita por toda a comunidade crente, sendo imprescindível para o próprio exercício do carisma magisterial da Igreja. O *sensus fidei* proporciona a acentuação do carácter ativo do viver crente, de modo que cada crente se torna um sujeito ativo da própria história de fé, contribuindo para a clarificação das verdades de fé e dos caminhos mais adequados ao cumprimento da missão da Igreja no mundo.<sup>232</sup> Embora existam ambiguidades e situações difíceis de discernir onde está ou não uma autêntica expressão do sentir a fé, no sentido da fé dos crentes está presente e atuante um testemunho do Espírito Santo. Nesse sentido da fé encontramos a sensibilidade da Igreja para o que é a fé viva e autêntica, contribuindo para o discernimento entre o que é a verdadeira ou a falsa compreensão ou prática da fé, de acordo com o dado evangélico.<sup>233</sup>

#### 3.3.4. *Concepções equívocas sobre o sensus fidei*

Há um primeiro perigo de a fé cristã da Igreja ser considerada uma mera projeção dos estados subjetivos dos indivíduos. Walter Kasper adverte que a fé cristã «tem de formar-se e

---

<sup>230</sup> Cf. Kasper, *Introdução à fé*, 140–42.

<sup>231</sup> Cf. Terra, *O sentido da fé*, 101-03.

<sup>232</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 226.

<sup>233</sup> Cf. Pinho, «Dimensão eclesial da fé», 227.

clarificar-se no encontro com os testemunhos objetivos da fé, na Escritura e Tradição».<sup>234</sup> Deste modo, o sentido de fé deve estar em relação com o conteúdo prévio da fé, tal como ele foi transmitido. Assim, as palavras e obras de Jesus Cristo devem ser sempre o núcleo central da fé. Deste modo, a reflexão à luz da palavra da Revelação e da Tradição será essencial para clarificar e discernir a verdade da fé, impedindo que a fé se submeta às modas do tempo de forma acrítica e irresponsável, e às ideias preferidas pela maioria. Portanto, torna-se sempre necessário receber as ideias, mesmo as críticas, de forma crítica, interrogando a sua origem e a sua natureza, e evitando que se tornem ideias ou críticas ideológicas encerradas em si mesmas.<sup>235</sup>

Há um segundo perigo de o *sensus fidei* ser confundido com a opinião pública, dentro ou fora da Igreja. O *sensus fidei* não consiste só ou necessariamente no consenso quantitativo dos fiéis.<sup>236</sup>

As sociedades modernas contemporâneas vivem geralmente em sistemas políticos democráticos. Por isso, a opinião pública está relacionada com o desenvolvimento do modelo político da democracia, dado que este modelo encontra a sua legitimidade no povo.<sup>237</sup> É comum espelhar esses princípios do sistema político das sociedades seculares para a constituição da Igreja, dando a impressão de que todas as opiniões são válidas. No entanto, acontece que antes de tudo a Igreja recebe de Cristo a sua constituição, sendo mistério da comunhão das pessoas com Deus. Deste modo, embora a opinião pública possa ser legítima nas sociedades, estando baseadas no princípio de soberania popular, esse papel determinante da opinião pública não se desempenha na Igreja.<sup>238</sup> Contudo, a Igreja não suprime a opinião pública, antes pelo contrário valoriza a liberdade como direito humano fundamental, de modo que «ela acolhe o debate como um sinal de liberdade religiosa.... Na verdade, ela reconhece que uma crítica justa e construtiva pode ajudar a perceber mais claramente determinados problemas e apresentar melhores soluções».<sup>239</sup>

Além disso, muitas vezes os seres humanos podem ter opiniões e concepções erróneas, uma vez que nem todos os pensamentos procedem e estão conformes à fé, fazendo com que a opinião de muitos fiéis possa não ser coerente com a fé. Isto pode acontecer por muitos motivos: por não acolherem devidamente a revelação de Deus operada em Jesus Cristo, pela pouca formação cristã, não saber os conteúdos essenciais da fé cristã, por sobrepor os interesses

---

<sup>234</sup> Kasper, *Introdução à fé*, 139.

<sup>235</sup> Cf. Kasper, *Introdução à fé*, 139.

<sup>236</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n°47.

<sup>237</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n°113.

<sup>238</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n°114.

<sup>239</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n°115.

particulares. Portanto, embora o *sensus fidei fidelis* seja infalível em si mesmo quanto ao seu objeto, a verdadeira fé, na realidade o ser humano corre o risco quotidianamente de misturar as intuições corretas do *sensus fidei* com as opiniões puramente humanas.<sup>240</sup>

Em síntese, convém frisar que o *sensus fidei* está em íntima ligação com o dom da fé. Por isso, a fé é a razão primeira da união dos membros da Igreja e também o primeiro ponto de referência ao qual é preciso prestar atenção, não se confundindo com uma simples opinião ou estado subjetivo. Além disso, pode acontecer que não seja a maioria e sim a minoria a viver a fé, tal como aconteceu em muitos momentos da história.<sup>241</sup> Por isso, a Igreja propõe sempre a objetividade do que lhe está na origem: a revelação de Deus em Jesus Cristo. E não aquilo que a beneficia.<sup>242</sup>

### 3.3.5. *Discernir as manifestações autênticas do sensus fidei*

O *sensus fidei* é fundamental na vida da Igreja, mas como se vê ele é suscetível a ser confundido e deturpado por opiniões humanas ou interesses particulares. Por isso, torna-se importante discernir e identificar as manifestações autênticas do *sensus fidei*. Deste modo, evidencia-se necessário apontar algumas das características requeridas pelos fiéis, para que possam ser verdadeiramente sujeitos do *sensus fidei*. Nesta continuidade, a Comissão Teológica Internacional apresenta um conjunto de disposições de ordem eclesial, espiritual e ética, que se manifestam necessárias para a participação autêntica no *sensus fidei*.<sup>243</sup>

Em primeiro lugar, a participação ativa na vida da Igreja revela-se a primeira disposição fundamental. E isto traduz-se vivamente da seguinte forma:

oração constante (cf. 1 Ts 5, 17), participação ativa na liturgia, especialmente a Eucaristia, receção do sacramento regular do sacramento da reconciliação, discernimento e exercício de dons e carismas recebidos do Espírito Santo, e participação ativa na missão da Igreja e na sua *diakonia*. Isso supõe a aceitação da doutrina da Igreja em matéria de fé e moral, a vontade de seguir os mandamentos de Deus e a coragem de exercer a correção fraterna como também de submeter-se a ela.<sup>244</sup>

De facto, não sendo suficiente uma mera pertença formal à Igreja, evidenciam-se essenciais todos estes modos de viver e concretizar a participação na vida da Igreja. Contudo, no fundo de todas as realizações, deve ser comum a solidariedade ativa que vem do coração de

---

<sup>240</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 55.

<sup>241</sup> A Comissão Teológica Internacional dá o exemplo das comunidades cristãs primitivas que eram uma pequena minoria, dos movimentos evangélicos como os franciscanos e os dominicanos. Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 118.

<sup>242</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 96.

<sup>243</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 87-88.

<sup>244</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 89.

cada fiel crente com a Igreja, e um sentimento de fraternidade com os outros fiéis e toda a Igreja. Esta atitude fundamental traduz-se na expressão *sentire cum Ecclesia*, que significa a capacidade de todos os fiéis se sentirem, testemunharem e se perceberem em harmonia com toda a Igreja. Em suma, trata-se de formar um só corpo em Cristo (cf. Rm 12, 5). Pois se o crente não estiver enraizado na comunidade eclesial, corre o risco de se afastar da fé cristã e assumir o que não é a fé cristã.<sup>245</sup>

Em segundo lugar, a escuta profunda e atenta da Palavra de Deus está na base de uma participação autêntica no *sensus fidei*. Assim, o *sensus fidei* consiste também na inteligência da fé que permite identificar onde está a palavra de Deus, e distingui-la da meramente humana (cf. LG 12). Neste sentido, mostra-se ainda relevante para a escuta e entendimento a devida atenção à coerência entre as Sagradas Escrituras e a Tradição viva da Igreja. Não se trata de cada crente estudar exaustivamente e cientificamente toda a Bíblia e todos os testemunhos da Tradição, mas trata-se de acolher e escutar atentamente as Escrituras, em especial na liturgia, dando uma resposta de coração com o seu assentimento. Por isso a Comissão afirma: «os sujeitos do *sensus fidei* são os membros da Igreja que “acolheram a palavra com a alegria do Espírito Santo” (1 Ts 1, 6)».<sup>246</sup>

Em terceiro lugar, a aceitação do papel próprio da razão na sua relação à fé é uma disposição fundamental para a participação no *sensus fidei*, dado que fé e razão caminham juntas e permitem conhecer o único Deus, mesmo de pontos de vista e modalidades diferentes (via ética, via epistemológica, via estética...).<sup>247</sup> Neste sentido a Comissão advoga:

Os sujeitos do *sensus fidei* são membros da Igreja que celebram “culto racional” e aceitam o papel da razão iluminada pela fé em suas convicções e em suas práticas. Todos os fiéis são chamados a deixar-se «transformar, renovando a (vossa) mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito» (Rm 12, 1-2).<sup>248</sup>

Em quarto lugar, a adesão ao Magistério da Igreja mostra-se como outra disposição necessária para a participação no autêntico *sensus fidei*. A missão do Magistério está enraizada na missão de Jesus, especialmente na sua autoridade de ensinar (cf. Mt 7, 29). Por essa razão, o Magistério está intimamente ligado às Escrituras e à Tradição, a fim se complementarem e transmitirem as verdadeiras palavras de Jesus.<sup>249</sup>

---

<sup>245</sup> Cf. Terra, *O sentido da fé*, 74-75.

<sup>246</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 94.

<sup>247</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 95.

<sup>248</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 96.

<sup>249</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 97-8.

Em quinto lugar, a santidade evidencia-se uma disposição necessária para uma autêntica participação no *sensus fidei*. A santidade consiste em pertencer a Deus, em Jesus Cristo e na sua Igreja, participando assim na vida trinitária de amor de Deus Pai, Filho e Espírito Santo. Esta participação impele para o amor a Deus e o para o amor ao próximo. Por isso, naturalmente toda a Igreja e cada fiel está chamado a ser santo (cf. LG 39-42).<sup>250</sup>

À imagem de Jesus Cristo, que se esvaziou a si próprio por amor (cf. Fl 2, 5-8), a santidade vive essencialmente em humildade, o que permite ser um grande ato de liberdade espiritual. Assim todos os fiéis, desde os leigos aos pastores, todos são chamados a viver a humildade, tal como Jesus encoraja aos seus discípulos: «Quem, pois, se fizer humilde como este menino será o maior no Reino do Céu» (Mt 18, 4). Portanto, a humildade vive-se reconhecendo a verdade da fé, as necessidades dos fiéis, em especial dos mais pobres.<sup>251</sup>

A paz e a alegria são também dois frutos do Espírito Santo, que se manifestam primeiro a um nível espiritual e não meramente emocional. Assim, a paz e a alegria resultam do encontro do tesouro da salvação. O Espírito Santo, que anima o fiel, faz com que este abra os olhos da mente, dando também a suavidade de consentir e crer em Deus.<sup>252</sup>

Em suma, os sujeitos do *sensus fidei* percebem que a santidade é sempre vivida em humildade, liberdade e alegria, correspondendo à exortação de S. Paulo:

então fazei com que seja completa a minha alegria: procurai ter os mesmos sentimentos, assumindo o mesmo amor, unidos numa só alma, tendo um só sentimento; nada façais por ambição, nem por vaidade; mas, com humildade, considerai os outros superiores a vós próprios, não tendo cada um em vista os próprios interesses, mas todos e cada um exatamente os interesses dos outros (Fl 2, 2-3).

Por fim, em sexto lugar, a busca da edificação da Igreja como um só corpo revela-se também uma disposição que manifesta um autêntico *sensus fidei*. Portanto, o uno Corpo de Cristo não deve padecer de divisões e particularismos. A edificação deve concorrer sempre para a maior participação na vida e missão da Igreja. Edificar significa também construir, fazendo com que cada fiel tenha uma maior consciência da sua fé e possa ajudar a integrar novos membros que desejam ser batizados na fé da Igreja. A Comissão esclarece ainda o que significa construir a Igreja:

---

<sup>250</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 99.

<sup>251</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 101.

<sup>252</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n° 102.

significa empenhar-se em descobrir e desenvolver seus próprios dons, como também ajudar os outros a descobrir e desenvolver os seus carismas, corrigir seus próprios erros e aceitar a correção fraterna com um espírito de caridade cristã, colaborar com os outros e orar com eles, compartilhar suas alegrias e sofrimentos (1 Cor 12, 12.26).<sup>253</sup>

Todas estas disposições apontadas auxiliam-nos a aproximar e a discernir o autêntico *sensus fidei*, a fim de reconhecer o que está de acordo com o Evangelho. Ora, este sentido de fé verdadeiro aponta sempre para a verdadeira vivência cristã nas diversas situações desafiadas do dia a dia. Assim, procura-se responder aos desafios que se levantam no mundo contemporâneo, redescobrimo para isso as Escrituras e a Tradição. Deste modo, a sabedoria própria da existência crente, à luz da fé, pode ajudar a clarificar o que é confuso. Logo, o caminho da Igreja não é feito de forma volátil conforme as opiniões dos seus membros. O caminho é feito na fidelidade à verdade da fé com origem na revelação de Deus operada em Jesus Cristo. Este é a norma que deve orientar sempre o caminho e as escolhas feitas.<sup>254</sup> A partir daqui também será possível traçar novas formas para o caminho da fé, correspondendo aos desafios do Papa Francisco de proceder à nova evangelização (cf. EG 119) e ao caminho sinodal.<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», nº 104.

<sup>254</sup> Cf. Terra, *O sentido da fé*, 7–8.

<sup>255</sup> Cf. Papa Francisco, «Discurso no momento de reflexão para o início do percurso sinodal», aceso a 25 de setembro de 2024, <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html>.

## CONCLUSÃO

A fé cristã define-se especialmente pelo ato de fé na pessoa de Jesus Cristo. Este ato caracteriza-se essencialmente pela confiança que se deposita n'Ele e nas suas palavras. As suas palavras revelam a vontade do Pai e convidam todos a segui-l'O, a fim de alcançarem a vida eterna. Esta revelação é puro dom. Ela não parte da vontade pessoal de cada humano, mas antes da pura e gratuita iniciativa de Deus. De Deus que ama e quer que todos se salvem e conheçam o seu Rosto através do seu Filho Jesus (cf. Jo 3, 16). Daí Jesus afirmar que quem O vê, vê o Pai (cf. Jo 14, 9).

No ato de fé cristão encontram-se várias dinâmicas existenciais da fé no Deus vivo do Antigo Testamento que continuam presentes no Novo Testamento e são modelo para todos os crentes: o exemplo de Abraão, «o pai de todos os crentes» (Rm 4, 11), que se põe a caminho confiado em Deus; Moisés que comunica a salvação de Deus ao povo escravizado; os profetas que, na sua singularidade, são chamados e encarregados de anunciar a palavra de Deus. Assim, notam-se as diversas dinâmicas na vivência da fé em Deus, que se revela e se quer relacionar com os seus eleitos. Portanto, neste sentido, a fé cristã não é disruptiva com a herança judaica da fé enquanto atitude fundamental de confiança em Deus. Essa atitude de confiança e de apoio em *Javé* permanece também presente no Novo Testamento, mas com a particularidade de Jesus de Nazaré ser agora acreditado como o Messias esperado, o Filho de Deus, que vem levar à perfeição a Lei e os Profetas (cf. Mt 5, 17).

Por sua vez, com a ausência de Jesus e dos apóstolos, a missão evangelizadora fica às mãos da Igreja. A fidelidade à verdade da fé, revelada por Jesus e pelos apóstolos, mostra-se ser essencial para não cair em desvios e erros. Por isso, os Padres da Igreja e, mais tarde, São Tomás foram protagonistas na fidelidade, desenvolvimento e síntese da teologia sobre a fé cristã. Além disso, os Concílios da Igreja foram importantes para esclarecer as formulações sobre a fé cristã, mais recentemente, de forma especial, o Concílio Vaticano II onde se observa um tom mais dialógico que expressa a relação entre Deus e os seres humanos (cf. DV 5).

Portanto, prestando atenção ao mundo contemporâneo apontaram-se, no segundo capítulo, vários desafios que se levantam à fé cristã. O facto de se viver num mundo globalizado faz com que possam habitar distintas culturas no mesmo espaço e no tempo. Encontram-se em alguns ambientes uma «cultura moderna» onde continua a prevalecer o forte e impassível binómio «crente/não-crente». A religião continua desconsiderada. Em outros ambientes, ultrapassando a ambição moderna de descartar a religiosidade, dá-se um certo «regresso do religioso», ao que se chama «cultura pós-moderna». A diversidade e pluralidade de narrativas, vindas dessa cultura, faz emergir diversas formas de religiosidade e espiritualidade, fazendo

delas práticas ecléticas e sincretistas. E há ainda outros ambientes onde os indivíduos vivem na ânsia de serem autênticos, de acordo com a «cultura da autenticidade». Assim, procuram que as suas livres opções individuais alcancem sempre o maior bem-estar e a maior realização pessoal. Portanto, atualmente, na sociedade contemporânea em virtude da rápida e livre comunicação, existem facilmente e sincronicamente a «cultura moderna», a «cultura pós-moderna» e a «cultura da autenticidade». Hoje, tudo está interligado (cf. LS 117). Porém estas culturas emergem como fortes desafios atuais à fé cristã, especialmente no que toca à contagiante ênfase na dimensão individual, esquecendo a dimensão eclesial.

Nas sociedades modernas, a liberdade individual é o valor que mais se reclama.<sup>256</sup> A liberdade é tida como um valor sagrado. Contudo, a liberdade necessita de ser bem compreendida. Sabemos que os indivíduos não crescem sozinhos, não vivem sozinhos e não vivem somente para si mesmos. Ora, a fé cristã vive-se precisamente nesta abertura e vivência com outros: acolho a transmissão de outros que me precederam, experiencio, vivo e partilho experiências e conhecimentos com outros no presente. Neste sentido, os outros são destinatários desta herança, do tesouro da fé, que se transporta em «vasos de barro» (2 Cor 4, 7). Por isso, a fim de integrar verdadeiramente a dimensão individual, aprofundaram-se os fundamentos eclesiais da fé cristã. A fé eclesial parte em primeiro lugar da iniciativa divina, do anúncio do Reino de Deus feito por Jesus (cf. LG 5). E é Ele o verdadeiro fundamento para a edificação de Corpo místico. Contudo, a transmissão e o nascimento para a fé dão-se em contexto eclesial. A dimensão eclesial e comunitária não anula a dimensão pessoal. Antes pelo contrário, promove a verdadeira vivência humana e espiritual com Deus e com os outros. Deste modo, é possível e fundamental que cada crente, na sua singularidade com os seus dons e carismas concretos, responda ao chamamento de Deus, se reúna em Igreja, o povo convocado por Deus, e promova sempre a edificação do Corpo de Cristo.

Por fim, o *sensus fidei* apresenta-se como um elemento que ajudará cada batizado a viver, de forma mais frutífera, a dimensão pessoal e eclesial da fé. Em virtude do batismo, da sua configuração com Cristo, especialmente com o seu múnus profético, cada batizado torna-se uma pessoa capacitada para discernir, com a ajuda do Espírito Santo, o melhor caminho cristão a trilhar.

Valorizar o *sensus fidei* ajudará também a contrariar a tendência que durante muito tempo se instalou, em que os leigos não eram tidos em grande conta e estavam simplesmente sujeitos a acatar ordens. Eram considerados simplesmente como os não clérigos, e, num sentido pejorativo, eram tidos como aqueles que não tinham especialização, não percebiam dos assuntos

---

<sup>256</sup> Cf. Terra, *O sentido da fé*, 55.

tratados, por isso não estavam capacitados e não podiam participar nem ter um papel ativo.<sup>257</sup> Portanto, na procura de uma melhor vivência da fé, de uma maior integração e participação de todos os batizados, o *sensus fidei*, este instinto profético atento às moções do Espírito Santo, pode ser um recurso fundamental de todos os fiéis para enfrentarem os principais desafios nos dias de hoje.<sup>258</sup> Assim, no mundo atual, o *sensus fidei* poderá consistir na sintonização com o verdadeiro sentido da fé cristã.

Contudo, dados os limites deste trabalho, não houve oportunidade para desenvolver mais aprofundadamente certas dinâmicas de fé. Em primeiro, nota-se que o conteúdo do primeiro capítulo está muito condensado. Perante vastas reflexões filosóficas e teológicas sobre o sentido de crer, teve de se optar por uma breve síntese do essencial. A mesma metodologia se seguiu no que se referia aos conteúdos bíblicos e aos conteúdos que foram florescendo ao longo da tradição cristã. Em segundo lugar, a exposição que se faz das leituras da realidade são sempre selecionadas e redutoras. Poderiam ter-se abordado e desenvolvido outras leituras também válidas sobre temas desafiantes e atuais como a «cultura do descarté» (cf. LS 43; FT 18), a «cultura do relativismo» (cf. LF 25), a «cultura do materialismo».

Por último, em modo de síntese, será bom recordar o apelo que São Paulo faz à fidelidade ao Evangelho, a fim de permanecermos firmes na verdade da fé cristã: «Lembro-vos, irmãos, o evangelho que vos anunciei, que vós recebestes, no qual permaneceis firmes, e pelo qual sereis salvos, se o guardardes tal como eu vo-lo anunciei; de outro modo, teríeis acreditado em vão» (1 Cor 15, 1-2).

---

<sup>257</sup> Cf. Kasper, *Introdução à fé*, 136.

<sup>258</sup> Cf. Comissão Teológica Internacional, «O *Sensus Fidei* na Vida da Igreja», n<sup>o</sup>2.

## BIBLIOGRAFIA

### Sagrada Escritura

Bíblia Sagrada. 6ª edição Fátima: Difusora Bíblica, 2018.

### Fontes Patrísticas e Medievais

Agostinho de Hipona. *A Predestinação dos Santos*. PL 44.

———. *A Trindade*. PL 42.

———. *Sermões*. PL 38.

Ireneu de Lião. *Contra as Heresias*. PG 7.

———. *Demonstração da pregação apostólica*, SCh 406.

Justino. *Apologia*. PG 6.

Tertuliano. *Direito de prescrição contra os hereges*. PL 2.

Tomás de Aquino. *Suma de Teologia*. 3.ª ed. Vol. III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

———. *Suma de Teologia*. 3.ª ed. Vol. V. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

### Magistério

Concílio Ecuménico Vaticano II. «Constituição dogmática sobre a Igreja “Lumen Gentium”».

Acedido a 25 de setembro de 2024.

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html).

———. «Constituição dogmática sobre a revelação divina “Dei Verbum”». Acedido a 25 de setembro de 2024.

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html).

———. «Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual “Gaudium et Spes”». Acedido a 25 de setembro de 2024.

[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html).

———. «Decreto sobre o ecumenismo “Unitatis Redintegratio”». Acedido a 25 de setembro de 2024. [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html).

- Denzinger, Heinrich, e Peter Hünermann. *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Traduzido por Bernabé Dalmau OSB, Constantino Ruiz-Garrido, e Eva Martín-Mora. 2.<sup>a</sup> ed. Barcelona: Herder, 2000.
- Papa Francisco. «Carta Encíclica “Frattelli Tutti”». Acedido a 25 de setembro de 2024. [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html).
- . «Carta Encíclica “Laudato Si”». Acedido a 25 de setembro de 2024. [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html).
- . «Carta Encíclica “Lumen Fidei”». Acedido a 25 de setembro de 2024. [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_enciclica-lumen-fidei.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html).
- . «Discurso do Papa Francisco no momento de reflexão para o início do percurso sinodal». Acedido a 25 de setembro de 2024. <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html>.
- . «Exortação Apostólica “Evangelii Gaudium”». Acedido a 25 de setembro de 2024. [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).
- Papa Bento XVI. «Carta Apostólica sob forma de Motu Proprio “Porta Fidei”». Acedido a 25 de setembro de 2024. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/motu\\_proprio/documents/hf\\_ben-xvi\\_motu-proprio\\_20111011\\_porta-fidei.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei.html).
- . *Luz do Mundo - O Papa, a Igreja e os Sinais dos Tempos (Uma conversa com Peter Seewald)*. Traduzido por Sofia Favila Vieira, Maria Inês Barão Reis, e Maria Teresa Martins Silva. Cascais: Lucerna, 2010.

### **Bibliografia Geral**

- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria: una estética teológica*. Traduzido por Emilio Saura. Vol. 1. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.
- Comissão Teológica Internacional. «O Sensus Fidei na Vida da Igreja». Acedido a 25 de setembro de 2024. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20140610\\_sensus-fidei\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_po.html).
- Conselho Pontifício da Cultura, Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso. «Jesucristo portador del agua de la vida: una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”». Acedido a

25 de setembro de 2024.

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20030203\\_new-age\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20030203_new-age_sp.html).

Conselho Pontifício para a Cultura. «¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa», Acedido a 25 de setembro de 2004. [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/cultr/documents/rc\\_pc\\_cultr\\_doc\\_20040313\\_where-is-your-god\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20040313_where-is-your-god_sp.html).

Descartes, René. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. Traduzido por Gustavo de Fraga. Coimbra: Livraria Almedina, 1976.

———. *Princípios de Filosofia*. Traduzido por João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006.

Duque, João. «A historicidade do caminhar na fé». Em *A Fé da Igreja*, 251–84. Lisboa: Paulus, 2014.

———. «Átrio dos Gentios: diálogo entre crentes e não crentes». *Bíblica. Série científica*, n.º 22 (outubro de 2013): 125–33.

———. «Crença». Em *Dicionário de Ciência da Religião*, 177–83. São Paulo: Edições Paulinas, 2022.

———. *Cultura contemporânea e cristianismo*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.

———. *Dizer Deus na pós-modernidade*. Lisboa: Alcalá, 2003.

———. *Homo Credens: para uma teologia da fé*. 2.ª ed. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.

———. «O acesso a Jesus num contexto de disseminação do crer». *Didaskalia* 36, n.º 2 (1 de junho de 2006): 151–63. <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2006.1737>.

Fisichella, Rino. *A fé como resposta de sentido*. Traduzido por António Maia da Rocha. Prior Velho: Paulinas, 2006.

Fries, Heinrich. *Teología Fundamental*. Barcelona: Editorial Herder, 1987.

Gallagher, Michael Paul. *A surpreendente novidade de Cristo: sustentando a fé para o amanhã*. Traduzido por Carlos Reis. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2012.

———. *Mapas de Fé*. Traduzido por Deolinda Maria M. Vila-Chã. Braga: Frente e Verso, 2015.

Han, Byung-Chul. *A Sociedade da Transparência*. Traduzido por Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2014.

Izquierdo, César. *Creo, Creemos. Qué es la fe?* Madrid: RIALP, 2008.

Kasper, Walter. *El Dios de Jesucristo*. 6.ª ed. Salamanca: Sígueme, 2001.

———. *Introdução à fé*. Porto: Livraria Telos, 1973.

- Küng, Hans. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Traduzido por J. M.<sup>a</sup> Bravo Navalpotro. 4.<sup>a</sup> ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- . *Ser cristiano*. Traduzido por J. M.<sup>a</sup> Bravo Navalpotro. 3.<sup>a</sup> ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.
- Lázaro-Cantero, Raquel. «¿La vuelta a lo sagrado? Secularización, pluralismo religioso y libertad religiosa». *Scripta Theologica* 54, n.º 2 (7 de junho de 2022): 311–38. <https://doi.org/10.15581/006.54.2.311-338>.
- Lipovetsky, Gilles. *A Sagração da Autenticidade*. Traduzido por Inês Guerreiro. Coimbra: Edições 70, 2022.
- . *Os Tempos Hipermodernos*. Traduzido por Luís Filipe Sarmiento. Lisboa: Edições 70, 2011.
- Lourenço, João. «Itinerários bíblicos da fé». Em *A Fé da Igreja*, 58–128. Lisboa: Paulus, 2014.
- Lubac, Henri de. *Paradoja y Misterio de la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- . *Paradoxe et Mystère de l'Église suivi de L'Église dans la crise actuelle*. Paris: CERF, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Traduzido por Alfredo Margarido. 3.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Guimarães editora, 1984.
- . *Assim falava Zaratustra*. Traduzido por Alfredo Margarido. 13.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Guimarães editora, 2004.
- Pinho, José Eduardo Borges de. «Dimensão eclesial da fé». Em *A Fé da Igreja*, 181–250. Lisboa: Paulus, 2014.
- Ratzinger, Joseph. *Fé e futuro*. Traduzido por Conceição Barreira de Sousa. Estoril: Princípia, 2008.
- . *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. Traduzido por Gertrud Bakaus Simão Portugal e Maria Correia Branco. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.
- . *Introdução ao Cristianismo. Prelecções sobre o «Símbolo Apostólico»*. Traduzido por Alfred J. Keller. 2.<sup>a</sup> ed. Cascais: Lucerna, 2017.
- Schnackenburg, Rudolf. «Perspectivas bíblicas de la fe». Em *Hacia una teología de la fe*, 45–62. Santander: Sal Terrae, 1970.
- Sequeri, Pierangelo. *A ideia de fé*. Traduzido por Artur Morão. Braga: Editorial Frente e Verso, 2013.
- Sesboüé, Bernard. «Primeiros discursos cristãos e tradição da fé». Em *O Deus da salvação*, traduzido por Marcos Bagno, 1:29–66. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- Taylor, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Traduzido por Luís Loia. Lisboa: Edições 70, 2009.

- Terra, Domingos. «A decisão da fé na cultura das preferências individuais». *Didaskalia* 36, n.º 1 (2006): 171–89.
- . «A fé como dom e resposta da liberdade». Em *A fé da Igreja*, 129–80. Lisboa: Paulus, 2014.
- . *A fé cristã no espaço público*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018.
- . *A Fé e o Não Crer*. Braga: Frente e Verso, 2022.
- . *A gramática da fé cristã*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015.
- . «Discernir o crer cristão», *Didaskalia* 37, n.º 2 (1 de junho de 2007): 47-68. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2007.1853>.
- . «Experiência cristã: especificidade e equívocos: A propósito da expressão “viver pelo Espírito” (Gal 5, 25)». *Didaskalia* 38, n.º 1 (1 de janeiro de 2008): 89–112. <https://doi.org/10.34632/DIDASKALIA.2008.1862>.
- . *O sentido da fé*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2009.
- . «Os dados da individualização crente: uma reflexão teológica». *Didaskalia* 43, n.º 1–2 (2013): 319–44. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2402>.
- Velasco, Antonio Fernández. *Sinais de Deus: Teologia Fundamental*. Traduzido por Maria José Figueiredo. Cascais: Lucerna, 2023.
- Velasco, Juan Martín. *Metamorfose do sagrado e futuro do cristianismo*. Traduzido por Idalino Simões. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004.