

# O carácter histórico-hermenêutico da revelação e da sua formulação dogmática como manifestação da realidade misteriosa e inefável da Verdade Divina

*The Historical-hermeneutic Character of Revelation and its Dogmatic Formulation as a Manifestation of the Mysterious and Ineffable Reality of Divine Truth*

SAMUEL DIMAS\*

## Resumo

Através de um diálogo interdisciplinar entre teologia e filosofia, pretendemos explicar nesta investigação por que razão os conteúdos da Revelação sagrada e as formulações dogmáticas da Tradição da Igreja nem sempre se apresentam em conformidade com o bem e a verdade que o ser humano procura em diálogo com Deus. A partir de uma fundamentação gnosiológica assente na noção de inadequação entre o pensar e o mistério inefável do Ser divino, procuramos justificar a necessidade da alteração das significações e das formulações concetuais acerca da fé e dos costumes religiosos ao longo da História através dos diversos sínodos e concílios. Tentaremos evidenciar o impacto da apropriação histórico-cultural de determinados modelos filosófico-teológicos e o impacto do

---

\* Universidade Católica Portuguesa; Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos (CEFH); Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta (CEG); Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER); <https://orcid.org/0000-0002-0968-3616>; Ciência ID: 8513-8AB0-0986; [sdimas@ucp.pt](mailto:sdimas@ucp.pt); [samueldimas@meo.pt](mailto:samueldimas@meo.pt).

condicionamento sociopolítico na interpretação da Revelação e na sua formulação dogmática. Concluimos que através da aplicação do método fenomenológico-hermenêutico e do reconhecimento do carácter histórico-cultural da Revelação e da Tradição é possível uma aproximação à Verdade sem cedermos aos relativismos niilistas e sem cairmos no anacronismo da apropriação literal de ideias teológico-filosóficas do passado que já não dão sentido às vivências do presente. A fundamentação teológico-filosófica do carácter histórico-hermenêutico da verdade da Revelação e do carácter evolutivo da verdade dos dogmas, com o consequente questionamento da infalibilidade do Papa e da Igreja, apresenta-se como a principal originalidade deste estudo.

**Palavras-chave:** Verdade; Revelação; Tradição; Infalibilidade; Dogma; Hermenêutica.

**Abstract:**

Through an interdisciplinary dialogue between theology and philosophy, we intend to explain in this research why the contents of sacred Revelation and the dogmatic formulations of the Church's Tradition do not always appear in accordance with the good and truth that human beings seek in dialogue with God. Based on a gnosiological foundation based on the notion of inadequacy between thinking and the ineffable mystery of the divine Being, we seek to justify the need to change the meanings and conceptual formulations regarding faith and religious customs *throughout* History *through* the various synods and councils. We will attempt to highlight the impact of the historical-cultural appropriation of certain philosophical-theological models and the impact of sociopolitical conditioning on the interpretation of Revelation and its dogmatic formulation. We conclude that through the application of the phenomenological-hermeneutic method and the recognition of the historical-cultural character of Revelation and Tradition, it is possible to approach the Truth without giving in to nihilistic relativism and without falling into the anachronism of the literal appropriation of theological-philosophical ideas of the past that no longer give meaning to the

experiences of the present. The metaphysical foundation of the evolutionary character of dogmas and the impossibility of papal infallibility is presented as the main originality of this study. The theological-philosophical foundation of the historical-hermeneutic character of the truth of Revelation and the evolutionary character of the truth of dogmas, with the consequent questioning of the infallibility of the Pope and the Church, is presented as the main originality of this study.

**Keywords:** Truth; Revelation; Tradition; Infallibility; Dogma; Hermeneutics

### 1. Introdução: para uma redescoberta da Revelação histórico-cultural da Verdade de Deus

Através de uma reflexão filosófico-teológica e de um método fenomenológico-hermenêutico, desenvolvido em diálogo com o pensamento de autores como Heidegger e Hans-Georg Gadamer, propomos promover um debate crítico sobre o horizonte da revelação e manifestação da Verdade em contexto cristão, a partir do questionamento ao dogma da infalibilidade papal. Sem nos determos em nenhuma escola ou movimento, daremos particular atenção ao diálogo com autores que se situam no plano de uma antropologia transcendental, como Joseph Maréchal, Karl Rahner, Bernard Lonergan e Heinrich Fries, e no plano de uma ontoantropologia relacional, como Max Scheler, Walter Kasper, Joseph Ratzinger e Michael Seewald, no pressuposto comum de que a realidade dinâmica e histórica não se determina de forma absoluta ou definitiva através de uma racionalidade objetivante, mas constitui-se na correlação inadequada entre o sujeito do conhecimento e o objeto a ser conhecido.

Numa posição assumidamente eclética, as soluções enunciadas para o problema de aproximação à verdade, numa mundividência pós-moderna de múltiplas interpretações, incluem a procura de conciliação entre a fenomenologia do dom, de autores como Michel Henry, Jean-Luc Marion e Emmanuel Falque, e a via hermenêutica e relacional da metafísica, de autores como Jorge Coutinho, José Enes e Joaquim de Sousa Teixeira, num permanente diálogo interdisciplinar entre filosofia, ciência

e religião. Somos ouvintes da verdade ontológica da realidade que se dá mediada pela mediação da linguagem: «O nosso acesso à verdade não é, pois, puro e absoluto, mas sempre condicionado linguisticamente. (...) a interpretação é o nosso modo de escutar a palavra ou a verdade das coisas.»<sup>1</sup> O questionamento sobre a posse humana da verdade absoluta não é ancorado nas diversas vias do niilismo relativista e construtivista, mas é sustentado no conhecimento analógico e no entendimento de conjectura do pensamento clássico, sob a reconfiguração dos novos contributos contemporâneos de inteligibilidade que não entendem a fé sobrenatural como extrínseca e justaposta à razão natural.

O desconhecimento do carácter histórico-cultural da Revelação de Deus constitui um problema insolúvel para quem procura o encontro religioso ou filosófico com a Verdade, na medida em que, nessa condição, esta passa a ser concebida não no sentido peregrino e relacional de caminho e vida, mas no sentido imutável e infalível de uma conquista conceitual. A verdade cristã da proposta evangélica convida-nos à experiência de um diálogo com Deus em permanente abertura ao seu horizonte infinito de Vida que se revela na História de forma inovadora e misericordiosa, sem nunca se esgotar. A Verdade do Excesso divino manifesta-se na experiência relacional e inaudita do encontro em permanente desenvolvimento e progressiva compreensão, tal como é expresso na teologia do evangelho de João: «Respondeu Jesus: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vem ao Pai, a não ser por mim”» (Jo 14, 6). A revelação da Verdade absoluta de Deus Pai não se dá de forma direta e imediata por via de uma intuição intelectual ou do domínio gnóstico dos seus mistérios ocultos, mas dá-se na mediação histórica da sua palavra viva. Em vez de um conhecimento abstrato de perfeita adequação ontológica substancialista, identificamos um conhecimento metafísico inadequado que se dá na vivência relacional<sup>2</sup>. A verdade de Deus não se conquista na posse absoluta e definitiva de formulações lógico-analíticas ou de enunciados

---

<sup>1</sup> Jorge Coutinho, *Filosofia do Conhecimento* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003), 114.

<sup>2</sup> Michel Henry, *C'est moi la vérité : Pour une philosophie du christianisme* (Paris : Éditions du Seuil, 1996), 41.

apologéticos, mas doa-se no acolhimento compreensivo de uma relação em permanente aprofundamento amoroso: «As palavras que vos disse são espírito e vida» (Jo 6, 63).

O não reconhecimento desta proposta, que pressupõe a própria Revelação como encontro histórico-cultural, conduz à incapacidade do ecumenismo espiritual e do diálogo inter-religioso, com cada organização sociorreligiosa a afirmar-se na posse da verdade absoluta e imutável e, conseqüentemente, disposta a excluir e a condenar em nome de Deus quem tem uma interpretação diferente. Os radicalismos religiosos e as autocracias sociopolíticas partilham esta mesma perspectiva da verdade. As teocracias legitimam as suas ações neste pressuposto de uma Verdade absoluta fixada no livro sagrado de forma objetiva e definitiva, como se fosse um ditado divino reproduzido pela mão humana de forma inteiramente passiva. As doutrinas religiosas petrificam-se em formulações dogmáticas que são reproduzidas anacronicamente sem a devida atenção à circunstância e ao contexto da respetiva mundividência história, criando aporias axiológicas, conflitos sociais e impasses epistemológicos. A insistência nestas abordagens anacrônicas, sem a compreensão do exercício fenomenológico-hermenêutico e a harmonia entre ontologia e história, dá origem a movimentos de conflito, indiferença ou separação entre filosofia, ciência e religião, que nos afastam do objetivo comum de procura do bem e da verdade. As doutrinas religiosas passam a ser associadas ao irracionalismo mítico, o seu discurso deixa de ser inteligível e a sua importância fica reduzida ao plano da assistência social e da defesa da moralidade e dos costumes, permanentemente violada pela condição pecadora de quem os apregoa. A fé é esvaziada da sua racionalidade, confundindo-se com a magia e a superstição. As instituições religiosas passam a pactuar com as instituições políticas despóticas na prática da desumanização, fomentando o ódio, a guerra e a injustiça, em nome da verdade de Deus que julgam possuir.

Como podemos promover uma cultura de humanização e de promoção dos direitos humanos, no diálogo espiritual com a revelação divina depositada na tradição da Igreja, neste pressuposto de que a Verdade

se manifesta no plano de uma criação e construção histórico-cultural? Como defender uma hierarquia axiológica, epistemológica, ontológica e teológica, se a verdade, onde se inclui a própria Revelação bíblica, não está fora da interpretação histórico-cultural e não é alheia ao progresso cultural, porque, como defende Bernard Lonergan, também as teses metafísicas estão sujeitas a revisão, na medida em que, sendo irrestrito o desejo humano de conhecer, apenas Deus é ato irrestrito de saber<sup>3</sup>. Na teologia contemporânea, a Revelação não é entendida simplesmente como um conjunto fixo de verdades estabelecidas, mas como um processo dinâmico de desvelamento progressivo do Mistério divino, vivido na história e aberto à compreensão humana de cada tempo e lugar.

## 2. A «Verdade em Si» do Mistério absoluto de Deus que se manifesta como «Verdade para nós»

Para começarmos a procurar solução para este problema, temos de perguntar pelos significados de verdade e revelação, mas, de imediato, encontramos respostas distintas. Será possível superar esta aporia? Cremos que sim, se reconhecermos, por um lado, as limitações da nossa condição finita, e por outro lado, o carácter infinito e misterioso da verdade divina, respeitando a diferença ontológica entre o Criador e as criaturas. Lanço o trabalho de análise deste problema com o recurso a um poeta, que através da sua racionalidade mística de textura conjetural e analógica nos oferece uma pista importante para o caminho: «Um porto quando é Deus, não se atravessa. / (...) É direção / que se mantém.»<sup>4</sup>

De acordo com a teoria do conhecimento da cosmologia aristotélico-ptolemaica, o desejo natural do homem é aceder à verdade em si (ontológica), satisfazendo-o por via de uma elevação cognitiva, ética e espiritual, sob a forma de «verdade representação» ou de «verdade-adequação». Para o pensamento cristão essa «verdade em si» identifica-se

---

<sup>3</sup> Bernard Lonergan, *Insight, Um Estudo do Conhecimento Humano* (São Paulo: É Realizações Editora, 2010), 588-589.

<sup>4</sup> Ruy Cinatti, «Última Thule,» in *Corpo-Alma* (Lisboa: Editorial Presença, 1994), 86.

com a Verdade absoluta de Deus. Na posição oposta situa-se o ceticismo que nega a existência de uma Verdade absoluta, promovendo as perspectivas relativistas e historicistas da igual validade da verdade subjetiva de cada sujeito situado na sua circunstância. Tal como defende o teólogo e filósofo Jorge Coutinho, entre uma teoria realista que impõe o objeto ao sujeito e outra teoria idealista que impõe o sujeito ao objeto, desenvolve-se, na contemporaneidade, a via alternativa da filosofia hermenêutica, ao admitir que, enquanto ouvintes do *logos* da realidade, estamos abertos a que as coisas se nos digam sem a imposição *a priori* de formulações racionais infalíveis e definitivas. A verdade da realidade manifesta-se não de forma pura, mas pela mediação da linguagem interpretativa e cultural onde se configura através de uma correlação entre sujeito e objeto. A verdade não se encontra de forma absolutamente objetiva «diante de nós» por via realista de um entendimento lógico-dedutivo, nem «dentro de nós» por via ontologista de um intuicionismo intelectual, mas vai-se desvelando progressivamente a partir da abundância e excesso do Mistério do Ser<sup>5</sup>.

Na sua obra *Verdade e Método*, Gadamer define esta verdade que advém do ser misterioso das coisas em direção a nós, pela tradição e pela compreensão, como «verdade para nós»<sup>6</sup>. É uma verdade simultaneamente objetiva e subjetiva, no sentido em que é a verdade das coisas, não como são em si, mas como se dizem a nós, pelo que mais anuncia e indica e aponta do que apresenta ou explicita. Esta noção de via ou direção para o Ser, em alternativa à noção de posse do Ser, está bem explícita na teologia filosófica de Joaquim de Sousa Teixeira, para quem Deus não se reduz ao objeto temático de qualquer experiência sensível ou racional, nem se esgota em qualquer formulação concetual: «o conceito transcendental de ser não representa Deus, nem com ele se confunde, mas indica-O. Mais

---

<sup>5</sup> Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, 114.

<sup>6</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, transl. Ana Agud Aparicion and Rafael de Agapito, vol. 1 (Salamanca: Sígueme, 1996), 520.

que um conceito de Deus, o ser e os outros transcendentais que a ele “materialmente” se convertem são uma perspectiva para Deus»<sup>7</sup>.

A verdade assim entendida não é subjetiva, no sentido relativo de depender do arbítrio do sujeito<sup>8</sup>, mas no sentido em que, ao mesmo tempo que é a palavra do ser que nos é dada (lado objetivo), também nos envolve ativamente na procura do seu sentido, que jamais se abre em absoluta plenitude de verdade porque mantém o seu carácter de mistério (lado subjetivo). Este novo sentido de verdade não se pode definir de puramente subjetivo, como pretendia Rorty ao defender a noção de verdade construída pelo sujeito sem relação com o ser das coisas<sup>9</sup>, porque a noção de «verdade para nós» não se identifica com a tese niilista ou relativista da «nossa verdade». A verdade hermenêutica dá-se não na claridade meridiana, mas na discreta clareira do crepúsculo e da aurora em que o mistério do ser ao mesmo tempo se revela e oculta. Por essa razão, a verdade hermenêutica apresenta-se como relativa e provisória, suscetível de desvelamentos mais perfeitos: «Essa manifestação da verdade, tal como é inseparável da linguagem, assim também é inseparável do tempo. Jamais se dá (ou se diz) como verdade definitiva, mas ocorre no decorrer do tempo, à maneira de um desvelamento de sentido sempre em processo. Por isso também é designada como verdade-acontecimento.»<sup>10</sup>

Nesta teoria de conhecimento, a verdade conhecida não nos diz o que é a «coisa em si», na sua nudez, mas o que a «coisa nos é», no sentido de como nós a interpretamos através da linguagem num determinado contexto cultural. Não se dá a posse da verdade do ser, mas sim a aproximação a essa verdade plena por meio de renovados esforços hermenêuticos, procurando descobrir para onde aponta o dizer da linguagem (sentido). Invocando a metáfora kantiana da ilha, apropriada pela teoria

---

<sup>7</sup> Joaquim de Sousa Teixeira, «Teologia Filosófica e experiência transcendental,» in AA. VV., *Os Longos Caminhos do Ser, Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003), 690.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, transl. Márcia de Sá Cavalcante, 1 parte, vol. 1 (Petrópolis: Editora Vozes, 1989), 296.

<sup>9</sup> Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade* (Lisboa: Editorial Presença, 1994), 23.

<sup>10</sup> Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, 115.

do mistério de Karl Rahner e pelo raciovitalismo de Ortega Y Gasset, podemos dizer que o homem é um ser finito no horizonte de uma verdade que o transcende infinitamente. Trata-se de uma posição que fica entre o *dogmatismo*, que define a certeza absoluta na possibilidade de a humana capacidade aceder de aceder à verdade plena, e o *ceticismo*, de que jamais o homem poderá saber se está na verdade pelo reconhecimento da humana finitude que relativiza esse acesso<sup>11</sup>. Trata-se de uma posição que supera o realismo ingénuo e o idealismo absoluto, propondo como alternativa um ideorrealismo que reconhece o papel ativo do entendimento no conhecimento da verdade do Ser, sem que este se reduza a uma pura criação ou construção da consciência cognoscente e agente.

Como reconhece Jorge Coutinho, o caminho da verdade é uma procura e não uma posse tranquila: «Não somos senhores, mas peregrinos da verdade.»<sup>12</sup> Mas se para este pensador as causas dos limites estão na nossa capacidade de aceder à verdade e não na verdade em si, e a relatividade está no conhecimento da verdade e não na própria verdade, para autores como Rahner esta transcendência deve-se à própria natureza do mistério do Ser que é Excesso, e não se deve apenas à incapacidade da razão, sem que isso signifique atribuir relatividade à verdade porque a sua dinâmica de excesso é manifestação da sua absoluta plenitude. Só na inteligibilidade originária do espírito pessoal, de carácter transcendental ou atemático, na unidade prévia da liberdade, vontade e razão, Deus se revela, enquanto tal, porque a ela está ordenado o seu mistério sem as limitações categoriais e proposicionais do discurso conceptual e lógico-analítico que procura a segurança mensurável da certeza e de total delimitação<sup>13</sup>. Mas essa evidência encerra uma quase total indeterminação, no mais íntimo da consciência de ser e viver. As explicitações predicativas e transpredicativas da experiência originária da evidência de Deus exigem a mediação da via histórico-hermenêutica e só dessa maneira se torna inteligível e

---

<sup>11</sup> Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, 116.

<sup>12</sup> Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, 117.

<sup>13</sup> Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Sämtliche Werke Band 26 (Zürich und Düsseldorf: Benziger Verlag / Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1999), 27-28.

digna de adesão, sem o irracionalismo anacrônico e a impossibilidade de diálogo com a ciência. Assim, identificamos uma correlação entre a experiência fenomenológica de ser e a experiência hermenêutica de reconhecimento compreensivo desse ser, numa via metafísica que pode ser definida de fenomenológico-hermenêutica.

O modo hermenêutico de aceder à verdade, proveniente da prática interpretativa literária e religiosa, atende aos condicionalismos linguístico-culturais que afirma inerentes ao processo cognitivo. Concebe a verdade como desocultação na síntese entre objetividade e subjetividade. Parte do pressuposto de que a verdade das coisas dá-se nas infinitas ressonâncias de uma linguagem histórica, pelo que não *possuímos* a verdade, mas apenas *estamos* na verdade, na medida em que nos situamos na sua clareira e abertura e somos por ela iluminados de forma obscura. A verdade, através de juízos interpretativos e através de juízos objetivos, significa uma aproximação ao ser das coisas, mas não significa uma coincidência perfeita com o ser das coisas<sup>14</sup>. O conhecimento humano é histórico e progressivo, no sentido apresentado por Gadamer de que é obtido a partir de uma perspectiva histórica limitada e de uma situação temporal e espacial concreta com os seus condicionalismos específicos (horizonte de compreensão). A noção de progresso histórico do conhecimento da verdade não significa a negação da verdade em si, mas mostra a distância que existe entre ela e o seu conhecimento.

O conhecimento humano é hermenêutico, porque partir de um ângulo espaciotemporal no horizonte de compreensão daquele que conhece é proceder a uma interpretação. A mente humana não é uma *tabula rasa*, porque o homem começa a conhecer inserido numa tradição e numa herança de conhecimentos e expressões linguísticas que são também interpretações e a que Gadamer chama de preconceitos legítimos. No mundo, situamo-nos no círculo hermenêutico da pertença, que significa, por um lado, o mundo dos conhecimentos herdados de forma atemática e implícita, e, por outro lado, a distanciação crítica pela qual reconhecemos e

---

<sup>14</sup> Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, 130.

repensamos o já conhecido e pensado. Isso significa reinterpretar o já interpretado, apresentando a sua própria novidade interpretativa que constitui uma manifestação de novos sentidos da própria realidade. O infinito da verdade dá-se no modo da interpretação, na «verdade para nós». Por isso, a evidência da verdade fenomenológico-hermenêutica que surge na experiência antepredicativa e transpredicativa de ser, ao contrário da evidência da verdade científica que se dá na experiência predicativa de ser, encerra um misto de claridade e obscuridade. A evidência hermenêutica como intuição originária que se dá nessa experiência ou vivência atemática da verdade do ser, como experiência de uma particular transparência da mesma verdade, não é uma evidência matemática de objetividade como aquela que é dada pela racionalidade da análise lógico-analítica, mas é uma evidência analógica que é dada pelo discurso metafórico e alegórico<sup>15</sup>. Nesse sentido, Jorge Coutinho cita Paul Ricoeur para dizer que prevalece o «espero estar na verdade» sobre a noção de que «sei que estou na verdade»<sup>16</sup>:

(...) Mais humilde e pobre, a via hermenêutica pode todavia, em certo sentido e por isso mesmo, constituir-se como via mais verdadeira que a via científica. Justamente porque é, por natureza, a mais propícia a respeitar a indizibilidade do indizível (ou do mistério) daquilo que, apesar de tudo, se considera capacitada para, a seu modo, dizer.<sup>17</sup>

### 3. A infalibilidade do bispo de Roma ou da Igreja universal representada pelo seu colégio episcopal?

A partir da via fenomenológico-hermenêutica da Metafísica, que inclui uma reflexão teológico-filosófica, podemos justificar o carácter

---

<sup>15</sup> Ramón Rodrigues, «Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenêutica de la fenomenología en la obra de Heidegger,» in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996): 56-74, [https://doi.org/10.5209/rev\\_ashf.2013.v30.n2.44056](https://doi.org/10.5209/rev_ashf.2013.v30.n2.44056).

<sup>16</sup> Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, 145.

<sup>17</sup> Coutinho, *Filosofia do Conhecimento*, 208.

analógico da realidade em que Deus se manifesta e podemos sustentar o dinamismo progressivo e inacabado da compreensão dessa Revelação através das formulações dogmáticas da Tradição que também estão sujeitas a desenvolvimento e evolução. A Tradição não consiste numa mera repetição do passado, mas constitui-se como uma transmissão viva que exige atualização e releitura constante.

Iniciaremos a aplicação do modelo ontognosiológico, anteriormente referido, à reflexão teológica dogmática a partir da análise do dogma da infalibilidade papal. O XX Concílio Ecuménico convocado por Pio IX (1846-1878), denominado Concílio Vaticano I (1869-1870), determina na quarta sessão de 18 de julho de 1870, através da primeira Constituição Dogmática «Pastor aeternus» sobre a Igreja de Cristo, ser dogma divinamente revelado que:

O romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, quando cumprindo o seu cargo de pastor e doutor de todos os cristãos, define por sua suprema autoridade apostólica que uma determinada doutrina sobre a fé e os costumes deve ser seguida pela Igreja Universal –, pela assistência divina que lhe foi prometida na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade de que o Redentor divino quis providenciar à sua Igreja na definição da doutrina sobre a fé e os costumes; e, portanto, que as definições do Romano Pontífice são irreformáveis por si mesmas e não pelo consentimento da Igreja.<sup>18</sup>

Como sublinha Heinrich Fries, esta posição de dogmatização da infalibilidade papal vem reforçar o que já fora enunciado no Concílio de Trento (1545-1563) de que a Igreja é a única instância que pode interpretar de forma legítima o que está revelado na Sagrada Escritura<sup>19</sup>,

---

<sup>18</sup> Heinrich Denzinger and Peter Hünermann, *El Magistério de la Iglesia - Enchiridion symbolorum...*, no. 3074 (Barcelona: Herder, 2000), 783. Passaremos a citar os documentos do magistério da Igreja com recurso à sigla (DS).

<sup>19</sup> Heinrich Fries, *Teología Fundamental* (Barcelona: Editorial Herder, 1987), 605

naquilo que alguns teólogos, como Karl Barth, caracterizam como uma «identificação panteísta da igreja com a revelação»<sup>20</sup>. Em vez de uma Igreja que se apresenta como instância definidora da revelação, Barth defende uma autoridade evangélica que esteja submetida à palavra bíblica numa existência de obediência e serviço à única autoridade que é Deus e com a qual não se pode identificar. Para outros autores, como o evangélico Heinrich Ott, a infabilidade da Igreja só é admissível se não for associada estritamente ao ministério de Pedro, mas sim à livre ação de Deus que através do Espírito Santo sempre corrige os erros e supera as heresias da História da Igreja, embora admita que as mesmas possam ser difundidas durante algum tempo<sup>21</sup>.

Para o teólogo Heinrich Fries, o facto de a formulação conciliar do título do capítulo 4 se traduzir por «O magistério infalível do romano pontífice» e não por «A infabilidade do bispo de Roma» quer dizer que não é a pessoa do papa que é infalível e sem erro, mas sim as ações do seu magistério sob a assistência do Espírito Santo, proclamando o que a Igreja recebeu como verdade de fé. O reforço desta ideia está expresso na formulação conciliar de declaração *ex cathedra*, no sentido de uma declaração do papa, não enquanto bispo de Roma ou enquanto patriarca do Ocidente, mas enquanto pastor e doutor de todos os cristãos, uma declaração em contexto de magistério extraordinário e apenas por motivos graves para que a Igreja permaneça na verdade<sup>22</sup>. Ou seja, a promessa de Cristo de que a Igreja permanece na verdade não significa que cada um dos seus membros possua o carisma da verdade, mas sim que esse carisma exista na Igreja como um todo, manifestando-se depois de forma concreta e particular nas constituições conciliares como atualização da presença da verdade de Cristo através do consenso entre todo o colégio episcopal. No entanto, e como iremos ver mais adiante, podemos dizer que esta interpretação do teólogo Fries está mais ajustada ao formulado no Concílio Vaticano II sobre esta matéria do que propriamente à

---

<sup>20</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I-2 (Zurich: Theologischer Verlag, 1975), 628-652.

<sup>21</sup> Heinrich Ott, *Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils* (Basel: F. Reinhardt, 1963), 162.

<sup>22</sup> Fries, *Teología Fundamental*, 609.

intenção da formulação do Vaticano I, cujo contexto histórico encerra outros problemas e preocupações.

Quando o papa emite decretos ou constituições dogmáticas não atua apenas por sua vontade, mas em consenso com a tradição da Igreja e o conselho dos bispos. No entanto, a formulação final do Vaticano I não dá a devida valorização a esta interpretação da infalibilidade no sentido colegial, contrapondo a expressão «consentimento da Igreja» às expressões «sua suprema autoridade» ou «definições irreformáveis por si mesmas». Devido ao contexto histórico em que ocorreu este Concílio, em reação a uma corrente político-eclesial de origem galicanista que defendia a subordinação do poder espiritual da Igreja ao poder político do Estado e a restrição do poder papal em nome da hierarquia eclesiástica de cada país, não prevaleceu a proposta do Monsenhor Dupanloup, Bispo de Orléans, que sugeriu a substituição da formulação «que as definições do Romano Pontífice são irreformáveis por si mesmas e não pelo consentimento da Igreja» pela formulação «que as definições do Romano Pontífice são irreformáveis, apoiado no testemunho das Igrejas»<sup>23</sup>. Por este motivo, o teólogo alemão Doellinger, que não viria a cessar o combate contra este dogma, acabaria por ser excomungado e separado da Igreja.

O Concílio Vaticano II (1962-1965), inaugurado pelo papa franciscano secular João XXIII (1881-1963) e concluído por Paulo VI (1897-1978), através da sua constituição dogmática sobre a Igreja (*Lumen Gentium* 25), faz referência direta à infalibilidade do colégio episcopal, a qual não aparecia de forma clara no Concílio Vaticano I. Enquanto doutores, os bispos possuem a autoridade de Cristo e sob a luz do Espírito Santo afastam o seu rebanho do erro e do mal (2.<sup>a</sup> Tm 4, 1-4). Em comunhão com o Romano Pontífice, devem ser venerados como testemunhos da verdade em matéria de fé e costumes. A submissão da vontade e do entendimento dos fiéis aos pareceres que os Bispos emitem em nome de Cristo deve-se à sua comunhão no magistério do Romano Pontífice.

---

<sup>23</sup> Fries, *Teologia Fundamental*, 612.

A tónica da *LG 25* vai para a infalibilidade da Igreja na definição das doutrinas de fé e costumes, mas sem esquecer o afirmado no Vaticano I acerca do Romano Pontífice que também goza da mesma infalibilidade, pelo facto de, assistido pelo Espírito Santo, agir como sucessor de Pedro e cabeça do colégio episcopal (Lc 22, 32).

Este Concílio, embora ainda preserve uma acentuação eclesial no que se refere ao discernimento da verdade da fé, já estabelece uma certa abertura ao reconhecimento de que também os fiéis na sua universalidade de povo santo batizado pelo Espírito não se podem enganar em relação à sua crença e conformação com a revelação (1.<sup>a</sup> Jo 2, 20-27). Dá-se uma evolução neste dogma, que no Vaticano I incidia exclusivamente sobre a infalibilidade do carisma da verdade e da fé divinamente concedido a Pedro e aos seus sucessores na cátedra e que no Vaticano II se estende a toda a Igreja através do seu colégio episcopal (*LG 25*). O sujeito da infalibilidade é o colégio dos Bispos que tem como cabeça o Papa, pelo que, a sós ou em união conciliar, a decisão do Romano Pontífice é sempre feita em participação concordante com todos os membros do colégio. Os dogmas, tradicionalmente vistos como verdades imutáveis, na teologia contemporânea são compreendidos de forma dinâmica. A noção de «evolução do dogma» significa a ação da autocomunicação divina que possibilita a Igreja reinterpretar e aprofundar sua fé. Ser fiel aos dogmas não significa repeti-los mecânica ou rigidamente, mas acolhê-los no sentido da tradição viva, sempre aberta à ação do Espírito e ao desenvolvimento da compreensão teológica pela qual se dá a revelação. A Revelação dá-se na mediação da palavra viva de Cristo, das suas ações, e da interpretação feita por aqueles que se relacionam com Ele, tal como traduzido na diversidade teológica dos evangelhos. E a revelação continua no diálogo atual entre Deus e o seu povo, tal como traduzido na diversidade dos seus carismas e das interpretações teológicas, assumidas periodicamente no consenso conciliar. Por exemplo, a mesma teologia de autores como Rahner, Lubac e Congar, inicialmente recusada pelo magistério da Igreja, será depois assumida pelo Concílio Vaticano II como doutrina, reconhecida sob a assistência do Espírito Santo.

#### 4. O carácter histórico-hermenêutico da revelação e a evolução da sua formulação dogmática na verdade da Tradição

Como explica Karl Rahner, esta alteração da formulação dogmática comprova que o dogma enquanto formulação humana em que a fé expressa a verdade divina é uma formulação finita e não está imune à corrupção<sup>24</sup>. Pode acontecer que uma formulação da fé em um dado momento deixe de expressar a verdade revelada, porque este não se deu estaticamente de uma vez por todas, como algo absolutamente extrínseco a quem a acolheu. A verdade revelada dá-se na correlação entre a iniciativa divina e o acolhimento humano, o que acontece inevitavelmente em contexto histórico-cultural. A frase finita dogmática remete para a transcendência divina, mas nunca pode apreender definitivamente e adequadamente essa realidade infinita sob a forma judicativa. Há uma diferença entre a verdade do dogma, naquilo que enuncia sobre Deus, e a verdade de Deus em si mesmo. Sem negar a existência da verdade divina em Si, ela manifesta-se sempre num contexto cultural e histórico como verdade para nós, interpretada de acordo com a nossa capacidade de a acolher. A verdade divina manifesta-se de modo histórico na Encarnação e no Espírito ao ser humano como ser histórico, no sentido de uma verdade dinâmica ou em movimento que tem de ser compreendida em cada época sem o anacronismo inerente à mutabilidade da perspectiva e linguagem de cada momento. Não existe uma teologia exclusiva e definitiva da revelação, existe uma evolução da teologia e uma evolução do dogma, porque o modo de apropriação da revelação é sempre histórico e condicionado<sup>25</sup>.

A revelação de Deus em Cristo não é um facto terminado, mas o início de uma presença permanente de Deus no mundo e na Igreja, que através da atuação dinâmica do Espírito vai consumando a sua obra de salvação numa compreensão cada vez mais profunda<sup>26</sup>. É assim porque,

---

<sup>24</sup> Karl Rahner, «Die Assumptio-Arbeit von 1951 mit den Ergänzungen von 1959,» in Karl Rahner, *Maria, Mutter des Herrn*. Sämtliche Werke Band 9 (Friburgo: Herder Verlag, 2004), 21.

<sup>25</sup> Rahner, «Die Assumptio-Arbeit von 1951 mit den Ergänzungen von 1959», 25.

<sup>26</sup> Michael Seewald, *O Dogma em Evolução – como se desenvolvem as doutrinas da fé* (Cascais: Lucerna, 2021), 261.

ao contrário do defendido pelas perspectivas ontologistas na linha de Malebranche e Vincenzo Gioberti, não temos acesso às ideias e às causas de todas as coisas no próprio intelecto de Deus, intuindo de forma natural e pura a Sua essência. Para Malebranche, a luz da verdade que o ser humano possui através da sua razão é um fruto da ação direta de Deus que forma nele a vontade e as próprias ideias com o fim da conformação com o bem e a perfeição<sup>27</sup>. A ideia de imutabilidade do dogma fundamenta-se no pressuposto da possibilidade de perfeita adequação entre o pensar e o Ser, assente na tese de identificação monista e panteísta da ordem natural com a ordem sobrenatural, ignorando que mesmo na unidade espiritual ou mistérica mais profunda com o divino a nossa relação é sempre analógica, subsistindo a diferença ontológica entre Infinitude e finitude, Criador e criaturas. A ação da graça sobrenatural não se dá em justaposição com a condição natural, mas de forma correlativa e orgânica, porque as faculdades humanas não são apenas causas ocasionais da causa verdadeira da ação divina<sup>28</sup>.

O que é dado pela revelação e ilumina o entendimento para além do raciocínio lógico-analítico não se opõe à própria racionalidade nem a substitui no acesso à verdade que continuará a ser sempre progressivo de acordo com a condição finita humana. Na nossa condição existencial de criaturas que se distinguem ontologicamente do Criador não há uma identidade da alma com a substância divina em si mesma na sua essência infinita que permita formular verdades de fé absolutas e definitivas sem a mediação histórico-hermenêutica. Por esta razão, não podemos dizer que um dogma é irreformável quanto ao conteúdo e apenas reformável quanto à perspectiva com que se considera esse conteúdo e à linguagem em que se expressa. Assim, a palavra infalibilidade não é a mais adequada para expressar a realidade da verdade transmitida pela Igreja, tal como reconhece o próprio magistério no capítulo n.º 4 da Constituição

---

<sup>27</sup> Nicolas Malebranche, *Meditações Cristãs e Metafísicas*, Meditações II, 2; X, 12 (Lisboa: Edições Colibri, 2003), 45, 127.

<sup>28</sup> Malebranche, *Meditações Cristãs e Metafísicas*, XVI, 2, 185.

Dogmática *Dei Filius* ao defender que a razão iluminada pela fé alcança alguma inteligibilidade acerca da verdade dos mistérios divinos, mas de forma analógica, e não a verdade tal como é em si mesma: «Porque os mistérios divinos, por sua própria natureza, excedem de tal maneira o entendimento criado que, embora traduzidos pela revelação e aceites pela fé, permanecem, contudo, encoberto pelo véu da mesma fé e envoltos numa certa obscuridade» (DS 3016).

### 5. A substituição de infalibilidade por verdade nos magistérios *ordinarium e ex cathedra*

De acordo com o anteriormente explicitado, é preciso procurar novas fórmulas e novos conceitos para transmitir o significado de velhas formulações. Considera Fries que talvez a palavra «verdade» seja mais adequada para traduzir a realidade das proposições do magistério do que a palavra «infalibilidade», porque se encontra sempre submetida às leis da inadequação, da finitude, da perspectiva e da analogia, sujeita a mal entendidos: «Se as coisas são assim e a palavra “infalibilidade” suscita hoje as associações assinaladas que não correspondem à realidade, não haveria que recordar a lei de que às vezes é necessário procurar novas fórmulas e conceitos novos para dizer o que significavam as velhas formulações? (...) Talvez o conceito de “inerrância” (Möhler) fosse mais adequado, ou simplesmente o conceito de “verdadeiro”, de “verdade” (...).»<sup>29</sup> De acordo com o entendimento de verdade hermenêutica, explicitado anteriormente, permanecer na verdade do plano salvífico não significa uma absoluta imunidade ao erro e ao engano, mas significa não ceder aos relativismos e afirmar o carácter absoluto da Verdade em Si que através da revelação da fé preservada pela tradição, e através do exercício axiológico da virtude e da procura gnosiológica do labor filosófico-teológico, em diálogo com as diversas ciências, se apresenta cada vez mais próxima. Somos peregrinos da verdade e não donos da verdade.

---

<sup>29</sup> Fries, *Teologia Fundamental*, 621.

A condição histórica do dogma pode exigir uma precisão na significação do próprio conteúdo: a apropriação existencial da revelação condicionada historicamente faz parte do próprio acontecimento revelador que não se dá em palavra estática de uma vez para sempre<sup>30</sup>. Contra esta perspectiva, no decreto do Santo Ofício *Lamentabili Sane Exitu*, de julho de 1907, o papa Pio X (1835-1914) condena a tese de que a revelação não teria ficado completa com a morte do último apóstolo (DS 3421), posição que não é aceite, por exemplo, pelo teólogo Joseph Ratzinger por contradizer o desenvolvimento histórico da doutrina cristã e os próprios dados do testemunho bíblico<sup>31</sup>. Esse decreto condena também as propostas ditas modernistas que defendem o carácter interpretativo dos dogmas e que defendem a possibilidade de haver contradição entre a Sagrada Escritura e o conteúdo desses dogmas (DS 3422-3423). É curioso que estas teses alegadamente modernistas e acusadoras da ortodoxia eclesial se refiram à presença da interpretação apenas nos dogmas, por distinção com a revelação, como se esta fosse um puro ditado de Deus, quando na realidade hoje sabemos que a própria revelação é o resultado de uma experiência de interlocução entre a iniciativa divina e o acolhimento humano e que também se dá na interpretação, tal como se pode comprovar pelas distintas teologias desenvolvidas por cada um dos evangelistas. Há uma historicidade no dogma como também há uma historicidade na Revelação, o que inclui o que permanece invariável e o que está sujeito ao desenvolvimento<sup>32</sup>.

O encontro com Cristo é um encontro histórico permanente e a revelação excede o testemunho fixado nas Escrituras, sendo também a fonte da tradição doutrinal em que se incluem os dogmas como explicitações linguísticas de acontecimentos reveladores. Assim, no reconhecimento de que existe uma história que conduz à formulação dogmática e de

---

<sup>30</sup> Seewald, *O Dogma em Evolução*, 267.

<sup>31</sup> Joseph Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichten in der Sicht der katholischen Theologie*, vol. 139 -Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen (Köln: Westdeutscher Verlag, 1966), 18.

<sup>32</sup> Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichten in der Sicht der katholischen Theologie*, 9.

que existe uma história no desenvolvimento do próprio dogma, explica Michael Seewald que «(...) o dogma é duplamente dinâmico: primeiro, com o tempo, pode mudar o modo como o acontecimento revelador se formula em conformidade com a época; e, segundo, pode mudar o conhecimento da Escritura e da tradição que subjazem ao dogma como norma»<sup>33</sup>. A fé não existe de forma pura, mas sempre em contexto histórico-cultural, pelo que, como defende Walter Kasper, a reformulação dos dogmas a que assistimos nos diferentes Concílios são um dado natural do próprio dinamismo da revelação que acompanha o desenvolvimento filosófico, teológico e científico dos seres humano que a acolhem<sup>34</sup>.

Regressando ao dogma da infalibilidade, o teólogo Fries adverte que não se pode cometer o erro de atribuir ao *magisterium ordinarium* do papa, a que também a Igreja afirma dever-se uma religiosa submissão da vontade e do entendimento, o mesmo carácter de infalibilidade ou imutabilidade<sup>35</sup>. Neste âmbito dos equívocos ou erros do magistério não exercidos *ex cathedra*, podemos identificar, por exemplo, a condenação de Galileu pelo papa Urbano VIII (1568-1644) que depois seria revogada; a condenação do papa Leão X (1475-1521) às palavras de Lutero por defender que os hereges não deveriam ser queimados porque isso era contra a vontade do Espírito de Deus; o facto de o papa Gregório XVI (1765-1846) ter recusado a liberdade de consciência e a liberdade religiosa, o que seria contraditado pelo Vaticano II, que as reconhece e proclama com toda a solenidade; a condenação de Pio XI (1857-1939) ao movimento ecumenista através da encíclica *Mortalium ánimos* (1928), por contraposição com o defendido posteriormente no Concílio Vaticano II, que considera esse movimento como uma obra do Espírito Santo; a recusa da conciliação entre a teoria evolucionista e a teoria criacionista por parte de Pio XII (1876-1958) na sua encíclica *Humani Generis* (1950), posição hoje completamente ultrapassada pelo próprio magistério.

---

<sup>33</sup> Seewald, *O Dogma em Evolução*, 271.

<sup>34</sup> Walter Kasper, «Geschichtlichkeit der Dogmen?», in *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*. Gesammelte Schriften 7 (Friburgo: Verlag Herder, 2015), 642-643.

<sup>35</sup> Fries, *Teología Fundamental*, 618.

Não restam dúvidas de que os papas não são infalíveis na sua administração e ação política, no exercício do magistério ordinário, no entanto, devemos interrogar-nos: estes equívocos não se dão também no plano do magistério extraordinário e conciliar sob a assistência do Espírito Santo e o consenso de todo o colégio episcopal? Por exemplo, a tese de que «fora da Igreja não há salvação», que tem a sua gênese no pensamento de padres da Igreja como São Cipriano de Cartago (séc. III) e Agostinho de Hipona (séc. V), é formulada no IV Concílio de Latrão (1215), com o papa Inocêncio III, e no XVII Concílio Ecuménico de Florença (1445), sob o magistério de Eugénio IV (1431-1447). Esta doutrina, segundo a qual ninguém que esteja fora da Igreja Católica poderá salvar-se ou participar da vida eterna (*extra Ecclesiam nulla salus*) (DS 1351), é utilizada ao longo da História da Igreja contra outras religiões e contras os heréticos: «Ninguém que esteja fora da Igreja Católica, não só pagãos, mas também judeus, heréticos e cismáticos, pode fazer-se participe da vida eterna, mas irá ao fogo eterno “que está preparado para o diabo e seus anjos” (Mat 25, 41).» Mas a referida doutrina virá a sofrer uma evolução no seu significado na Constituição *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II, que, em contexto de valorização do ecumenismo, já admite que também podem alcançar a salvação eterna todos aqueles que, sem culpa, ignoram o Evangelho de Cristo, mas se esforçam por cumprirem a vontade de Deus revelada à consciência. Segundo esta constituição dogmática, de uma maneira ou de outra, todos os que não receberam o Evangelho estão orientados para o povo de Deus, o povo da aliança em que nasceu Cristo. A salvação não se reduz a esse povo eleito dos patriarcas, mas também a todos os que adoram o Deus único criador e misericordioso, onde se incluem os muçulmanos que seguem a fé de Abraão, e também a todos os outros de boa vontade que o procuram:

E o mesmo Senhor nem sequer está longe daqueles que o buscam, na sombra e em imagens, o Deus que ainda desconhecem; já que é Ele quem a todos dá vida, respiração e tudo o mais (Act 17, 25-28) e como Salvador, quer que todos os homens se salvem (1.<sup>a</sup>

Tim 2, 4). Com efeito, aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a Sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna. Nem a divina Providência nega os auxílios necessários à salvação daqueles que, sem culpa, não chegaram ainda ao conhecimento explícito de Deus e se esforçam, não sem o auxílio da graça, por levar uma vida reta. (LG 16)

### 6. Para uma superação dos anacronismos teológico-filosóficos

É claro que é possível fazer uma interpretação mistérica e escatológica desta expressão «*extra Ecclesiam nulla salus*» no sentido de que é Deus que salva e que, sendo Cristo uma das pessoas divinas, a salvação não poderá acontecer fora do corpo de Cristo por ação do Espírito Santo. Isso significará afirmar que qualquer pessoa que não conheça o Evangelho de Cristo nem faça a experiência da sua comunhão pelo batismo, mas que tenha um coração bondoso e viva em amor, terá acesso à salvação e será acolhida pela Igreja mística da Glória. No entanto, podemos comprovar que não é esse o significado da formulação do IV Concílio de Latrão (1215) e do XVII Concílio Ecumênico de Florença (1445), porque no contexto social da época não era esta a interpretação inerente à declaração do Magistério. Só uma leitura anacrônica poderá insistir na ideia de que entre os séculos XIII e XVI seria concebível ao magistério defender que a graça do espírito de Deus pudesse atuar de forma redentora e salvífica em pessoas sem fé e sem a redenção do pecado original por via do batismo. Não era concebível que a graça do Espírito de Deus pudesse atuar na consciência de alguém sem a integração eclesial e a celebração dos sacramentos.

A Igreja era entendida como o conjunto dos fiéis, no reconhecimento de que sem fé não era possível agradar a Deus, pelo que fora da Igreja dos fiéis e dos seus sacramentos, nomeadamente do perdão dos pecados, não seria possível ser salvo. É nesse sentido que em 1302 o Papa Bonifácio VIII emite a bula *Unam sanctam* em que explicita o significado de

*extra Ecclesiam nulla salus*, reafirmando que fora da Igreja santa, católica e apostólica, sujeita ao pontífice de Roma, não seria possível a salvação: «(...) há uma só e santa igreja católica e apostólica, e nós a confessamos e acreditamos, e fora dela não há salvação nem perdão dos pecados. Ela representa um só corpo místico cuja cabeça é Cristo (...) Nela há “um só senhor, uma só fé e um só batismo”» (DS 870). Fora desta fé e deste batismo não é possível a salvação. E, por isso, acrescenta que a autoridade temporal deve submeter-se à autoridade espiritual porque é esta, na posse da Verdade, que a deve julgar: «Logo, se o poder terreno se desvia, será julgado pelo poder espiritual; se o poder espiritual menor se desvia será julgado pelo seu poder superior; se desvia o poder espiritual supremo, será julgado apenas por Deus e não pelo homem» (DS 873). O papa justifica estas afirmações no pressuposto de que este poder espiritual, embora seja exercido por um homem, não é humano mas divino, dado a Pedro e por ele aos seus sucessores. Seria benigno interpretar que esta formulação não considera o poder supremo do sucessor de Pedro como infalível, porque admite que, no caso de desvio, ele será julgado por Deus, mas o contexto refere-se ao poder espiritual no sentido ordinário das decisões institucionais e não no sentido extraordinário de doutor da fé (*ex cathedra*).

Nesse contexto, a expressão «fora da Igreja» não queria significar simplesmente fora da ação da graça que é a única e mesma do Espírito de Deus em todos os tempos e nações, mas sim fora da instituição social Igreja romana e da sua ação sacramental. O não reconhecimento deste facto significaria cairmos na anacronia de se projetar para as formulações de Latráo e de Florença uma interpretação de hoje que só é inteligível nas nossas circunstâncias culturais, não atendendo ao contexto sociopolítico da época e à interpretação teológica do tempo. Compreendemos que esse esforço seja feito para não se ter de admitir a dificuldade de assumir o engano da Igreja em matéria de fé, o que não seria suposto na medida em que a sua doutrina resulta do emanado no colégio episcopal pela assistência do Espírito. Mas essa opção não é intelectualmente honesta nem corresponde a uma aproximação da verdade, porque, ao não admitir

o carácter histórico da revelação, fica desfasada do sentido da realidade oferecido no dinamismo sinodal e conciliar da própria Tradição. A assistência do Espírito Santo que garante a Igreja na verdade não significa que ela não incorra em erros ou equívocos, mas significa que ela permanece na graça de continuar a procura incessante dessa Verdade com o labor teológico e o auxílio da Revelação.

**Conclusão: para uma inteligibilidade fenomenológico-hermenêutica e histórico-relacional dos mistérios da fé**

Concluimos a nossa reflexão acrescentando que o mesmo questionamento deve ser feito, por exemplo, em relação à formulação e compreensão do dogma da transubstanciação na Eucaristia, enunciado no Concílio de Latráo (1215) e desenvolvido no Concílio de Trento, segundo o qual o corpo e o sangue de Cristo estão no altar da Eucaristia sob as espécies de pão e vinho depois de transubstanciados por ação divina (DS 802), naquilo que Tomás de Aquino define como uma intervenção milagrosa<sup>36</sup> para possibilitar conversão objetiva dos dons naturais.

Para que se torne inteligível e dê sentido na experiência sacramental da Igreja do presente, é preciso verificar se a formulação filosófico-teológica do século XVI em diálogo com a ciência e a filosofia da época, assente na cosmologia e na metafísica substancialista aristotélico-ptolemaica, permanece adequada à cosmologia de hoje, que vem de Copérnico, e à metafísica atual, que inclui as vias hermenêutico-relacional e histórico-fenomenológica, para dizer a verdade da Revelação sobre a presença real de Cristo na celebração eucarística (Mc 14,22-24; Lc 22,19-20), ou se será necessário reformular a linguagem deste dogma à semelhança do que se fez com a noção da «infallibilidade da Igreja» e com o reconhecimento ecuménico da possibilidade de salvação fora da dimensão institucional da Igreja Romana e da Igreja Cristã? Embora ainda cite a formulação dogmática de Trento, a teologia do Concílio Vaticano II assume a primeira iniciativa do magistério neste processo, pois a Constituição sobre a Sagrada Liturgia já

---

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*, parte III, q. 77, a.5, vol. v (Madrid: BAC, 2023).

não apresenta de forma explícita o conceito de «transubstanciação», substituindo-o pelas noções de «presença» e «participação no corpo místico» e pelo significado não consista de sacramento de comunhão (SC 7).

Assumindo o desenvolvimento desta reflexão sobre a teologia sacramental em contexto fenomenológico-hermenêutico para outro lugar, deixamos a pergunta: o que significam os sacramentos no contexto ontoantropológico da metafísica histórico-relacional cuja gênese também pode ser identificada nas teologias do Evangelho? Como entender a Eucaristia numa teologia atual que reconhece não ser possível fazer a experiência de Deus senão através da experiência de finitude do ser humano<sup>37</sup>, por contraposição com as perspectivas teocêntricas, ontologistas e fideístas do passado? Se partirmos do pressuposto anteriormente fundamentado de que a interpretação do magistério acerca das verdades reveladas não é infalível, porque está condicionada historicamente pelos diferentes contextos culturais e respetivos movimentos científicos e filosófico-teológicos, então torna-se natural o desenvolvimento teológico de uma permanente atualização do significado dos mistérios da fé, não simplesmente para que se tornem aceites ou compreendidos pela cultura de hoje, como por vezes é defendido, mas para que manifestem na vida dos fiéis a presença viva de Cristo. Abandonar a noção de infalibilidade não significa abandonar o princípio de que a Igreja é o depósito da verdade revelada, mas significa reconhecer que essa revelação não nos dá a Verdade absoluta em Si, mas sim a Verdade para nós no dinamismo hermenêutico do contexto histórico-cultural. A função da Revelação não é dar-nos a posse da Verdade absoluta, mas fazer-nos participantes da Vida divina de Cristo, iluminando-nos o caminho de permanente aproximação a essa Verdade que se desenvolve na História de forma dialógica e analógica. A recusa do dogma da infalibilidade permite-nos resolver o problema grave dos anacronismos, proporcionando uma reflexão sobre os mistérios da fé, onde se inclui o mistério da Eucaristia, em contexto eclesial, para além da cosmologia aristotélico-ptolemaica e da metafísica

---

<sup>37</sup> Emmanuel Falque, *Triduum philosophique* (Paris : Éditions du Cerf, 2016), 410.

substancialista aristotélico-tomista, no pressuposto de que a Revelação divina não tem por finalidade a experiência direta e objetiva de Deus, mas a comunhão amorosa na sua presença inefável e invisível<sup>38</sup>.

A naturalidade com que a Revelação se deu na apropriação das categorias filosóficas gregas e teológicas judaicas tem continuidade na apropriação das categorias filosóficas contemporâneas, no reconhecimento de que essa manifestação divina não terminou com a morte do último apóstolo e de que a Sua comunicação, através da assistência do Espírito, se dá sempre em contexto interpretativo condicionado historicamente pela cultura. A Encarnação é uma revelação situada numa cultura. A religião, com tudo o que implica, é um produto da cultura. As instituições religiosas que concebem as suas doutrinas de fé e os seus costumes ético-espirituais como infalíveis e imutáveis, apropriando-se acriticamente e anacronicamente da Revelação e da Tradição, tornam-se muitas vezes mediação do erro e não da verdade, da guerra e não da paz, do mal e não do bem, como continua a ser bem manifesto no mundo dos nossos dias. Esta alteração de perspectiva é essencial para que Cristo se torne Presença hoje e a sua palavra faça sentido na nossa vida, não se reduzindo a uma simples memória histórica ou a uma força sagrada de poderes mágicos que automaticamente iluminam a nossa inteligência, convertem a nossa vontade e determinam os acontecimentos do mundo. Esta nova compreensão é decisiva para que Deus não seja reduzido às categorias humanas e não se transforme numa idolátrica criação destas.

Sem o reconhecimento do carácter histórico-hermenêutico da Revelação e da diferença ontológica entre a transcendência infinita de Deus e a imanência finita das suas criaturas, todas as cisões que aconteceram na História da igreja cristã tornar-se-iam incompreensíveis e todos os seus erros ou imprecisões na explicitação dos mistérios da fé e na ação sociopolítica tornar-se-iam absurdos e sem qualquer possibilidade de desculpa e de perdão ou redenção. A via da fenomenologia-hermenêutica da metafísica permite-nos compreender a ação sacramental de Deus pela

---

<sup>38</sup> Jean-Luc Marion, *Givennes ad Revelation* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 27.

mediação da Igreja sem incorrer no anacronismo de uma configuração mítica que, sem poder estabelecer a relação paradoxal mistérica da transcendência imanente de Deus, apresenta a sua intervenção como uma justaposição do sobrenatural sobre o natural no sentido de uma força absoluta que pode fazer o que quer, incluindo a violação das leis do Universo que Ele mesmo fixou na Criação<sup>39</sup>. A perspetiva cultural de que a Igreja é assistida pelo Espírito de Deus, no sentido de uma compreensão invariante e infalível acerca da dimensão metafísica, física e social de toda a realidade, torna-nos arrogantes e acomodados na ignorância, impossibilitando o caminho para a Verdade só possível no autorreconhecimento humilde de peregrinos do Mistério.

### Bibliografia

- Barth, Karl. *Kirchliche Dogmatik*, I-2. Zurich: Theologischer Verlag, 1975.
- Cinatti, Ruy. *Corpo-Alma*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- Coutinho, Jorge. *Filosofia do Conhecimento*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003.
- Denzinger, Heinrich, and Peter Hünermann. *El Magistério de la Iglesia – Enchiridion symbolorum...* Barcelona: Herder, 2000.
- Duque, João Manuel. «Experiência Religiosa e Metafísica: breve leitura de Jean Luc Marion.» In AA.VV. *Religiosidade. O seu carácter irreprimível. Perspectivas contemporâneas*, 57-68. Braga, Portugal: Faculdade de Filosofia, 2010.
- Falque, Emmanuel. *Triduum philosophique*. Paris : Éditions du Cerf, 2016.
- Falque, Emmanuel. *La Chair de Dieu*. Paris : Cerf, 2023.
- Fries, Heinrich. *Teología Fundamental*. Barcelona: Editorial Herder, 1987.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Garza, Manuel Gesteira. *La eucaristia mistério de comunión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- Heidegger, Martin. *Ser e Tempo*. Vol. I. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.
- Henry, Michel. *C'est moi la verité : Pour une philosophie du christianisme*. Paris : Éditions du Seuil, 1996.

---

<sup>39</sup> Manuel Gesteira Garza, *La eucaristia mistério de comunión* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 607-608.

- Kasper, Walter. «Geschichtlichkeit der Dogmen?.» In *Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik*. Friburgo: Verlag Herder, 2015.
- Loneragan, Bernard. *Insight, Um Estudo do conhecimento Humano*. São Paulo: É Realizações Editora, 2010.
- Malebranche, Nicolas. *Meditações Cristãs e Metafísicas*. Meditações II, 2; X, 12. Lisboa: Edições Colibri, 2003.
- Marion, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF, 1982.
- Marion, Jean-Luc. *Givennes ad Revelation*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ott, Heinrich. *Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils*. Basel: F. Reinhardt, 1963.
- Rahner, Karl. *Grundkurs des Glaubens: Studien zum Begriff des Christentums*, Sämtliche Werke Band 26. Zürich und Düsseldorf: Benziger Verlag / Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1999.
- Rahner, Karl. *Maria, Mutter des Herrn*. Sämtliche Werke Band 9. Friburgo: Herder Verlag GmbH, 2004.
- Raztinger, Joseph. *Das Problem der Dogmengeschichten in der Sicht der katholischen Theologie*. Köln: Westdeutscher Verlag, 1966.
- Rodrigues, Ramón. «Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger.» *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13 (1996): 56-74. [https://doi.org/10.5209/rev\\_ashf.2013.v30.n2.44056](https://doi.org/10.5209/rev_ashf.2013.v30.n2.44056).
- Rorty, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- Seewald, Michael. *O Dogma em Evolução – como se desenvolvem as doutrinas da fé*. Cascais: Lucerna, 2021.
- Teixeira, Joaquim de Sousa. «Teologia Filosófica e experiência transcendental.» In *Os Longos Caminhos do Ser, Estudos dedicados ao Prof. Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2003, 675-692.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teologia*. Vol. V. Madrid: BAC, 2023.

Paper submitted on 18.03.2025, accepted on 30.09.2025, and published on 29.01.2026.

