



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PAULO GILBERTO ALVES PEREIRA FERNANDES

Noção de Revelação

René Latourelle e Salvador Pié-Ninot

Dissertação Final

sob orientação de:

Doutor Peter Damian Francis Stilwell

Lisboa
2014

Agradecimentos

À minha família, que desde o primeiro momento em que iniciei o meu percurso académico sempre me incentivou, dando todas as condições para concluir esta etapa da minha vida académica; e mesmo nos momentos mais difíceis como a perda de um pai que certamente estará orgulhoso com a conclusão do meu mestrado.

Ao meu orientador, Prof. Doutor Peter Damian Francis Stilwell que apesar de estar longe desempenhando a missão que lhe foi confiada e com imenso trabalho, procurou, na medida do possível, ajudar na minha dissertação com ideias claras e objetivas.

Ao meu Prior, Pe. Octávio Gil Morgadinho que desde o primeiro momento que iniciei a elaboração da minha dissertação mostrou total disponibilidade para colaborar na revisão e organização tanto do texto como dos conteúdos.

Ao Paulo Alves e Teresa Lima que me deram total apoio e incentivo nesta dissertação para que fosse concluída dentro do prazo, mas também na leitura e correção da mesma.

A todos os amigos e amigas que nas mais diversas formas procuraram incentivar na conclusão desta dissertação.

Siglas e Abreviaturas

DH – DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter (ed.) – *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.*

DV – CONCÍLIO VATICANO II – *Constituição dogmática sobre a divina revelação, Dei Verbum.*

SC – Coleção Sources Chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf.

ST – SÃO TOMÁS DE AQUINO – *Suma Teológica.*

Índice

Agradecimentos	2
Siglas e Abreviaturas	3
Introdução	5
1. Noção de Revelação em René Latourelle e Salvador Pié-Ninot	8
1.1. <i>René Latourelle</i>	8
1.1.1. Contexto Específico	8
1.1.2. Revelação como História da Salvação	18
1.2. <i>Salvador Pié-Ninot</i>	47
1.2.1. Contexto Específico	47
1.2.2. Revelação como <i>Universale Concretum Sacramentale</i>	48
2. Fundamentos para uma Teologia da Revelação em Pié-Ninot	53
2.1. <i>Parte Bíblica</i>	53
2.1.1. A Revelação como Palavra	53
2.2. <i>Parte Histórica</i>	55
2.2.1. Revelação como Experiência de Epifania	56
2.2.2. A Revelação como Instrução	56
2.2.3. A Revelação como Autocomunicação	57
2.3. <i>Evolução do Conceito Católico de Revelação – Concílio Vaticano I e Vaticano II</i>	58
Conclusão	83
Bibliografia	91

Introdução

A presente dissertação tem como tema a *Noção de Revelação em René Latourelle e Salvador Pié Ninot*. Compreender a Revelação, a forma como Deus se revela ao longo dos tempos, desde o início da criação até aos nossos dias, foi um tema que me cativou e me levou a querer aprofundar esta temática.

René Latourelle e Salvador Pié Ninot foram os autores escolhidos para esta dissertação, procurando a partir deles fazer, então, uma análise e reflexão sobre esta questão. Questão esta, que foi alvo de discussão e reflexão em ambiente conciliar, sobretudo nos Concílios Vaticano I (1869-1870) e II (1962-1965), sendo fundamentais para uma redefinição do conceito de Revelação.

A escolha destes dois autores deve-se à importância que ambos tiveram para o estudo da Revelação, tornando-se assim incontornável no estudo desta problemática e na aproximação teórica à questão. René Latourelle apresenta a noção de revelação a partir da história da salvação, procurando definir a Revelação como o agir de Deus ao longo dos tempos. Assim, é importante destacar a relação entre Deus e o Homem, porque é ao Homem que Deus se dirige. A iniciativa é sempre de Deus ao qual o Homem procura responder. Em relação a Salvador Pié Ninot, da área da eclesiologia, sublinha a importância da Igreja como espaço da Revelação, onde os sacramentos são expressão da mesma a acontecer. A Igreja é o espaço propício onde a salvação acontece e por isso a prática dos sacramentos é fundamental porque são revelação de Deus a agir na vida do Homem e ao mesmo tempo sinal do amor misericordioso de Deus que quer salvar a todos.

Num primeiro momento, esta dissertação debruça-se sobre a noção de revelação em René Latourelle e Salvador Pié-Ninot; e numa segunda parte, sobre os fundamentos para uma teologia da revelação. A conclusão, procura ser uma síntese das perspectivas apresentadas por ambos os autores e os pontos a sublinhar, mas também complementar as duas perspectivas com outros autores contemporâneos que procuram aprofundar o tema da revelação e deram o seu contributo, entre eles Yves Congar, Karl Rahner e Joseph Ratzinger.

Como fiz referência anteriormente, os Concílios Vaticano I e II são fundamentais para a compreensão do estudo da Revelação, visto que em ambos destaca-se um aprofundamento do próprio conceito: dimensão natural e sobrenatural são conceitos chave para a compreensão da Revelação. Segundo o Concílio Vaticano I, a Revelação contém em si apenas uma dimensão sobrenatural, isto é, consiste apenas no agir de Deus e a na forma como foi revelado o mesmo ao Homem. Contudo, no Concílio Vaticano II, o conceito de Revelação é definido também como o agir de Deus na história, mas acrescenta também a dimensão humana, isto é, a resposta do Homem ao apelo que Deus faz constantemente. Ora, no Concílio Vaticano II encontramos uma definição final do conceito de Revelação. Contudo, o mesmo Concílio começa inicialmente por afirmar que, na tentativa de compreender a Revelação, parte do conceito apresentado no Concílio Vaticano I, ou seja, o Concílio Vaticano II não faz um corte radical com o concílio anterior, mas sim alarga os horizontes, não esquecendo a importância do Homem na Revelação. A Revelação não se resume apenas ao agir de Deus na história da salvação. Os autores que escolhi para esta dissertação procuram sublinhar isso mesmo, a Revelação como uma relação entre Deus e o Homem. Salvador Pié Ninot depois irá sublinhar o papel fundamental da Igreja e os sacramentos.

Em relação aos autores para um diálogo com a teologia contemporânea, como referi anteriormente, a escolha recaiu em Yves Congar, Karl Rahner e Joseph Ratzinger. Autores que tiveram um contributo importante para o conceito de revelação, mas que também tiveram um contributo importante no âmbito dos concílios. As suas perspectivas trazem ao estudo da Revelação um aprofundamento e riqueza importantes. Para Karl Rahner, por exemplo, o aspeto fundamental da Revelação é a dimensão transcendental, isto é, o facto da Revelação tem sempre um duplo aspeto: transcendência sobrenaturalmente elevada do homem e uma mediação histórica/objetivação concreta. Já para Joseph Ratzinger, como teólogo, teve um grande contributo no Concílio Vaticano II em todas as suas fases, participando, em grande medida, na elaboração dos vários textos; define a Revelação “no falar e no agir de Deus em relação aos homens; designa uma realidade expressa pela Escritura, sem ser, contudo, a própria Escritura”¹. A Escritura, deste ponto de vista, funciona com o material da própria Revelação.

Partindo, então, destes dados, vejamos, em primeiro lugar como abordam e definem o conceito de Revelação tanto René Latourelle, como Salvador Pié-Ninot; mas depois que fundamentos podemos utilizar para uma compreensão integral e histórica da Revelação, bem como podemos fazer um diálogo com a teologia contemporânea.

¹ RAHNER, K. – RATZINGER, J., *Revelação e Tradição*, 24-25.

1. Noção de Revelação em René Latourelle e Salvador Pié-Ninot

1.1. René Latourelle

1.1.1. Contexto Específico

René Latourelle marcou uma viragem no modo de abordar o tema da Revelação. O facto de ter sido professor e diretor da Faculdade de Teologia da Universidade Gregoriana significou que a sua abordagem se repercutiu um pouco por todo o mundo no modo de abordar o tratado da Revelação. Por isso, o que caracteriza o seu pensamento nesta área não é extraordinário visto a partir de hoje.

Para compreender a ‘novidade’ que ele introduziu, importa ver como se estruturava o tratado sobre a Revelação antes do Concílio, mas também perceber como é que René Latourelle entrou ou não nos trabalhos preparatórios da *Dei Verbum* ou foi por eles influenciado.

O momento de rutura epistemológica, entre uma Revelação essencialmente doutrinal e uma Revelação interpessoal, foi de facto o Concílio Vaticano II.

Na obra *Problemas y Perspectivas de Teologia Fundamental* de René Latourelle e Gerald O’Collins, encontra-se um artigo de R. Latourelle com o tema *Nueva imagen de la fundamental* em que este faz uma análise histórica da evolução da noção de Revelação, contextualizando as várias críticas que foram surgindo ao longo das épocas.

1.1.1.1. Crítica à Apologética Clássica

Num primeiro período, definida por Latourelle como o período de reação contra a apologética clássica, são apresentadas cinco grandes críticas.

A primeira diz respeito ao facto da definição clássica “pretender manifestar a *credibilidade* da revelação”². É significativo observar que a revelação que aqui se considera não é uma revelação do tipo filosófico. Latourelle alude para o facto de “construir uma apologética sobre as bases tão estreitas de uma definição quase nominal é uma aventura que corre o perigo de esquecer os verdadeiros problemas”³. Deste modo, procurando a via apologética dar credibilidade à Revelação afirma que “a única revelação que nós conhecemos na realidade, assim como a única revelação que existe, é a epifania de Deus em Jesus Cristo, com toda a sua riqueza e em todas as suas dimensões”⁴, e, por isso, “esta revelação é o *facto fundamental* que é exercida sobre a reflexão do crente, para captar tanto a sua consistência histórica como o seu sentido”⁵.

A segunda crítica diz respeito à questão do *sentido*. A argumentação da apologética clássica centra-se nas argumentações externas que Jesus é o enviado de Deus e que fundou uma Igreja, chegando à conclusão de que é necessário receber da Igreja tudo aquilo que precisamos para crer. Ora esta posição nega, parcialmente, “que a mensagem cristã foi soberanamente inteligível e que esta plenitude de sentido constituiu por si mesma um motivo de credibilidade”⁶. Para Latourelle, a credibilidade da Revelação não se encontra apenas nos sinais exteriores, mas também porque revela aquilo que o pró-

² LATOURELLE, R., «Nueva imagen de la fundamental», in R. LATOURELLE – G. O’COLLINS (ed.), *Problemas y Perspectivas de Teología Fundamental*, 66.

³ *Ib.*, 67.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Loc. cit.*

prio Homem é. E por isso, conclui, afirmando que “não podemos isolar facticidade histórica e o sentido da revelação”⁷.

A terceira crítica aponta para a separação na abordagem da figura de Jesus Cristo: a apologética tradicional preocupava-se com a messianidade de Jesus; a dogmática preocupava-se com os testemunhos de Jesus sobre si mesmo. Ora não pode existir esta separação, porque vai contra aquilo que é o testemunho de Jesus sobre si mesmo e contra a apresentação do kerigma sobre Jesus. Os aspetos da vida de Jesus Cristo funcionam, e devem funcionar sempre, de forma complementar, e nunca em separado, ou valorizando mais um aspeto que outro.

A quarta crítica diz respeito à escassa ou nenhuma atenção dada para a dimensão subjetiva da revelação, ou seja, para a questão do sujeito que acolhe a revelação. R. Latourelle chama atenção para o facto de que deve existir uma apologética única e integral, na medida em que ambas as dimensões, subjetiva e objetiva, devem ser vistas de forma equilibrada e não uma em detrimento da outra, como faz a apologética clássica que se centra naquilo que é a dimensão objetiva da revelação.

A quinta crítica começa por centrar-se num facto que marca o século XX: “a apologética não se cansou de brandir a sua espada contra os seus adversários protestantes, deístas e racionalistas. Esta atitude não é a «defensável» no contexto ecuménico que estamos a viver”⁸; para depois referir que a quinta crítica prende-se com a própria importância da apologética para a compreensão da Revelação e a forma como pode e deve ser útil. R. Latourelle chama a atenção para o facto de a apologética clássica limitar-se apenas a defender as suas posições através de posições e preposições. Algo que está longe de ser importante, segundo Latourelle, para o homem do século XX que está mais

⁷ *Loc. cit.*

⁸ *Ib.*, 69.

preocupado com a própria experiência religiosa e os factos concretos do que com os debates acerca do tema.

Ora neste sentido, os próprios professores da apologética clássica foram obrigados a rever as suas abordagens, procurando chegar a acordo antes do Concílio sobre diversos pontos:

1. *A perspectiva negativa* – “a apologética não é uma arte nem uma pastoral da conversão, mas uma ciência que tem um objeto, uma finalidade e métodos próprios; não é um sistema de defesa contra os adversários; não é um puro e simples tratado filosófico-histórico; não pode reduzir-se a um estudo do facto da revelação, independentemente do mistério que implica nem o significado que encerra; não pode prescindir das condições da subjetividade humana para limitar-se unicamente às provas históricas; não pode ser satisfeita com a qualificação de apologética, desacreditada por vários séculos de polémica”⁹.
2. *A perspectiva positivo* – “reconhecia-se que a apologética é uma verdadeira teologia; desejava-se que o objeto privilegiado da sua investigação, o ser, a revelação, fosse abordado na sua *totalidade*, isto é, no seu ser de mistério, no seu aparecer histórico, nos sinais dessa aparição, nas formas objetivas com que se expressa e perdura através dos séculos, por conseguinte, o tratamento apologético e o tratamento dogmático da revelação não se têm que considerar opostos, mas como complementares e necessários aos dois; reconhecia-se como indispensável o estudo da credibilidade da revelação, incluindo neste tema o estudo do cristianismo como fenómeno histórico e como interpretação da existência humana; considerava-

⁹ *Ib.*, 70.

se como imprescindível uma reflexão sobre a essência e sobre o método da teologia, isto é, pensava-se na necessidade de uma epistemologia e de uma metodologia; e finalmente, insistia-se no carácter eclesial de uma função apologética: tratava-se de um serviço à Igreja”¹⁰.

1.1.1.2. Dos anos 60 à *Dei Verbum*

O segundo período da história da *fundamental*, depois da guerra, começa por volta dos anos 60 e culmina com a promulgação da *Dei Verbum*. A apologética conheceu um novo avanço na questão da Revelação, surgindo várias obras e artigos a respeito da *Dei Verbum*. O fenómeno de alargamento da disciplina da apologética manifestou-se a vários níveis: “extensão da sua área, enriquecimento dos seus temas privilegiados, diálogo com novos interlocutores”¹¹. O termo *fundamental* é o novo rosto da apologética.

Em primeiro lugar, amplia-se o *conceito* de fundamental. N. Dumas (1959) afirma que o termo *fundamental* indica que o estudo feito é acerca do dogma fundamental na ordem do conhecimento. Y. Congar (1962) faz a distinção de duas concepções de *fundamental*: a primeira concepção é a *fundamental* como olhar a Palavra de Deus sob o duplo aspeto apologético e dogmático “a função defensiva e justificativa da teologia”¹². A segunda concepção “descreve bastante bem a nossa apologética no seu momento defensivo”¹³. J.-P. Torrell afirma a existência de apenas um *fundamental*. E nele distingue dois tempos: “o primeiro tempo, dogmático, consiste em receber da Igreja as noções que se dominam e em elaborá-las criticamente de tal forma que se tenha delas um conhecimento o mais exato possível”¹⁴. O segundo tempo, consiste na comprovação frente à

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Ib.*, 71.

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ib.*, 72.

¹⁴ TORRELL, J.-P., *Chronique de théologie fondamentale*: Revue Thomiste 64, 1964, 100.

razão, ou seja, “o ser, o momento típico defensivo da teologia fundamental, quando o teólogo tem que legitimar a sua própria fé, tanto desde o ponto de vista filosófico como do histórico, frente aos que não compartilham a mesma fé”¹⁵. O fundamental, como toda a verdadeira teologia, dedicar-se-á à inteligência de esta realidade primeira do cristianismo, mas na sua totalidade de mistério e de acontecimento.

Para uma melhor compreensão desta questão do período de alargamento, Latourelle cita cinco autores importantes: V. Boublik, H. Bouillard, H. Fries, C. Geffré e J. B. Metz.

V. Boublik distingue duas partes na *fundamental*: a primeira, dogmática, “dedica-se à inteligência da revelação como princípio e fundamento da teologia; a segunda, apologética, volta repropor o tema da credibilidade, mas ampliando, incluindo não só um momento histórico, mas um momento filosófico e outro semiológico”¹⁶.

A perspectiva H. Bouillard representa aquilo que é a evolução da reflexão teológica a respeito do significado e do estatuto do *fundamental*. Define o discurso apologético “enquanto interessa aos crentes, poderia definir-se melhor como *teologia fundamental*. Expressa o fundamento para onde tem que voltar continuamente a teologia dogmática e moral”¹⁷. Em 1965, propõe o título de *preliminares da dogmática* para indicar o estudo dessas realidades primeiras do cristianismo que constituem o fundamento da teologia: revelação, tradição, Escritura, magistério. Reserva a expressão de *teologia fundamental* para assinalar a *apologética*, o ser, o estudo dos «fundamentos racionais da decisão da fé»¹⁸. Em 1969, “considera que a *fundamental* agrupa três elementos essenciais, o ser, a revelação, a fé que acolhe e a credibilidade, isto é, a relação entre a fé e a

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ BOUBLIK, V., *Incontro con Cristo*, Roma 1968; Id., *Orientamenti attuali della teologia fondamentale*, en *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, 145.

¹⁷ BOUILLARD, H., *Logique de la foi*, 37.

¹⁸ BOUILLARD, H., *La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental*: Concilium 6 (1965) 84-96.

revelação”¹⁹. Em 1972, a partir de um artigo que tem como título *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, amplia o campo da teologia fundamental, vendo-a como o lugar de “um diálogo da fé cristã com a cultura secular comum a todos, crentes e não-crentes”²⁰. “Para entender este diálogo, sustem, a teologia fundamental não pode limitar-se ao tratado clássico da revelação, mas tem que alargar-se a toda teologia”²¹; “tem que converter-se em *função* de toda a teologia”²².

H. Fries, em 1968, em *Sacramentum mundi*²³ e, sucessivamente em 1969, em *Concilium*²⁴, atribuiu uma dupla tarefa da *fundamental*: a primeira representa-se “como uma reflexão sobre a mesma revelação, realidade primeira do cristianismo, objeto da fé do crente, princípio e fundamento de todas as disciplinas teológicas. Procura entender a revelação em si mesma, o seu conteúdo essencial, na sua comunicação aos Homens e a sua transmissão. Estuda também as condições para que o homem possa acolher uma eventual revelação de Deus na história. [...] A segunda tarefa da *fundamental* consiste em estudar aqueles sinais de testemunho que atestam o facto da revelação e, por conseguinte, a sua credibilidade”²⁵.

C. Geffré define a teologia fundamental como “a função crítica e hermenêutica da teologia”²⁶. Como função *crítica* “analisa o que é a condição de possibilidade histórica da fé e condição para que mediante a fé seja acolhida a revelação”²⁷. Como função

¹⁹ J. ALFARO-H.-BOUILLARD-H.-CARRIER-G.-DEJAIFVE-R.-LATOURELLE-G.-MARLET, *La théologie fondamentale à la recherche de son identité*: Gregorianum 50 (1969) 765.

²⁰ BOUILLARD, H., *La tâche actuelle*, 24.

²¹ *Ib.*, 42 e 25.

²² *Ib.*, 26.

²³ FRIES, H., *Teología fundamental*, in *Sacramentum mundi*, VI, Barcelona, 1976, 589-600.

²⁴ FRIES, H., *De la apologética a la teología fundamental*: *Concilium* 46, 1969, 384-396.

²⁵ LATOURELLE, R., «Nueva imagen de la fundamental», in R. LATOURELLE – G. O’COLLINS (ed.), *Problemas y Perspectivas de Teología Fundamental*, 76-77.

²⁶ *Ib.*, 76.

²⁷ *Loc. cit.*

hermenêutica “tenta captar o significado da revelação partindo da inteligência que o homem tem de si mesmo e da sua relação com o mundo”²⁸.

Para J. B. Metz a teologia fundamental tem a missão de “dar uma orientação responsável da fé ‘no mundo de hoje’”²⁹.

Um outro dado importante a referir para a questão do alargamento, e importante para compreendermos os avanços no campo da teologia fundamental, é a proliferação dos estudos sobre o tema da Revelação: o estímulo da produção protestante a este respeito foi impulsionador para renovação da teologia da revelação, destacando-se os seguintes autores: H. Niebecker (1940), R. Guardini (1940), Karl Rahner (1941), L. M. Dewailly (1945), onde as suas obras foram importantes para a constituição da *Dei Verbum*.

Como é apresentada a noção de Revelação, segundo estes autores? Segundo Latourelle, fazendo uma síntese dos seus contributos, afirma que “a revelação apresenta-se aqui não só como o seu aspeto objetivo de doutrina ou mensagem, mas também como ato de Deus mesmo em Jesus Cristo. Cristo é a palavra epifânica de Deus: não somente leva consigo a revelação, mas também é a própria revelação. A revelação que nos descreve a *Dei Verbum* é verdadeiramente a revelação cristã e não uma revelação qualquer do tipo filosófico ou gnóstico”³⁰. Para Latourelle, a “constituição coloca em relevo as dimensões histórica, interpessoal, dialogal, cristológica, eclesial, da revelação”³¹.

Estamos perante um alargamento da noção de revelação, sendo uma grande ajuda à própria teologia fundamental, contudo o tema da credibilidade não foi inovador. Mesmo assim não se deixou de reconhecer a legitimidade da exposição tradicional acer-

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ METZ, J. B., *Editorial: Concilium* 6 (1965) 3.

³⁰ LATOURELLE, R., «Nueva imagen de la fundamental», in R. LATOURELLE – G. O’COLLINS (ed.), *Problemas y Perspectivas de Teologia Fundamental*, 79.

³¹ LATOURELLE, R., *Teologia da Revelação*, 381-390.

ca da credibilidade, mas também não se deixou de reconhecer os limites da sua exposição. Apesar de tudo, depois do período pós-concílio, a teologia fundamental toma consciência da necessidade do problema da credibilidade deve ser tratado de forma correta.

O fenómeno de alargamento acerca do conceito de credibilidade dá-se a partir de três orientações:

1. Refere-se aos problemas *históricos e hermenêuticos*, ou seja, estamos diante da questão entre o Jesus histórico e a interpretação que é feita desses mesmos dados no Evangelho.
2. “A segunda orientação é do tipo *antropológico* que serve de resposta à acusação dirigida contra a via apologética de ter criado um hiato entre o facto e o conteúdo da revelação, de ter-se preocupado com o acontecimento sem preocupar-se com o sentido que tem para o homem”³². Estamos diante da questão acerca da importância de se fazer a ligação entre o conteúdo da revelação e ao impacto importante que tem para a vida do homem esse mesmo conteúdo da revelação que é condição de possibilidade para o homem conhecer-se a si mesmo; que é resposta às questões fundamentais do homem. Vários foram os autores que procuraram desenvolver esta questão: R. Guardini, Karl Rahner, H. Bouillard, Hans Urs von Balthasar, M. Zundel, G. Marcel, J. Mouroux, M. Legaut, J. Ladrière – partindo de horizontes filosóficos muito diversos.
3. “A terceira orientação refere-se aos *sinais* da revelação. É o problema da *identificação de Jesus* como *Deus no meio de nós*”³³, isto é, Jesus revela-se ao homem de forma corpórea e humana e por isso o Homem deve

³² LATOURELLE, R., «Nueva imagen de la fundamental», in R. LATOURELLE – G. O’COLLINS (ed.), *Problemas y Perspectivas de Teología Fundamental*, 81.

³³ *Loc. cit.*

compreender que Jesus é o mediador entre Deus e os Homens. “Ele é o enigma, o mistério que é preciso decifrar”³⁴.

Ora, a teologia fundamental volta à questão dos sinais, contudo de uma forma mais crítica, e melhor preparada no campo exegético e crítico, “mas consciente da complexidade dos problemas que levanta e, por conseguinte, menos categórica nas suas afirmações”³⁵.

A formulação acerca dos sinais apresentada pela teologia fundamental coloca em relevo o facto de que estes sinais não são exteriores a Jesus, mas que estes sinais são o próprio Jesus, vivo e total. Esta posição permite demonstrar a coerência interna dos sinais, procurando combater o problema do homem contemporâneo em aceitar os milagres.

1.1.1.3. A Focalização

Um terceiro e último período apresentado é designado por Latourelle de *focalização*. Este, período marca o lugar específico da *fundamental* no campo da teologia. “Junto com outras áreas, tem a finalidade de compreender melhor o mistério de Deus. Este mistério, que a dogmática subdivide em tantos mistérios, a *fundamental* capta-a na sua totalidade e no seu rasgo primário”³⁶.

Feito este contexto específico, poderemos agora abordar a noção de Revelação apresentada por Latourelle, na sua obra *Teologia da Revelação*, e compreender a sua perspectiva, tendo em conta todo este trabalho realizado por vários teólogos que certamente influenciaram o seu pensamento e também o motivaram a dar um olhar novo para a Revelação.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Loc. cit.*

³⁶ *Ib.*, 94.

1.1.2. Revelação como História da Salvação

René Latourelle é um teólogo que teve grande importância no contributo dado para a noção de Revelação. Certamente influenciado pelo Concílio Vaticano II, escreve uma obra totalmente dedicada ao tema da Teologia da Revelação. Na obra traça, em primeiro lugar, um percurso pela história da Revelação, começando por apresentar uma noção bíblica da Revelação, passando pela Patrística, pela tradição teológica, pelo Magistério eclesiástico. Termina com uma última parte que define como reflexão teológica.

Para a compreensão da noção de Revelação em Latourelle, importa centrar a nossa atenção para a parte que diz respeito à reflexão teológica feita por este, visto que aí se encontra a posição de Latourelle acerca da noção de Revelação.

Um primeiro elemento importante, desde já a reter, é que Latourelle define a noção de Revelação como História da Salvação: o fundamental da Revelação é aquilo que são os acontecimentos que marcam a vida do Homem e que são expressão da iniciativa amorosa de Deus em querer se revelar aos Homens e, conseqüentemente, são conteúdos da Revelação. Isto significa que a Revelação não se esgota apenas numa ‘apresentação’ de conteúdos doutrinários, mas também consiste numa relação entre Deus e o Homem, de tal modo que essa relação exige que Deus se faça presente no meio dos Homens na pessoa de Jesus Cristo. Toda a História da Salvação aponta para Jesus Cristo que vem para salvar o Homem do pecado e reconduzi-lo para Deus.

Feita esta primeira referência importante, podemos, então, desenvolver a noção de Revelação apresentada por René Latourelle.

Dos vários pontos que o autor faz referência na sua reflexão, deter-me-ei apenas em alguns pontos que considero fundamentais e importantes para a compreensão da Revelação: a Revelação como palavra, testemunho e encontro; a relação entre História e

Revelação; Encarnação e Revelação; Igreja e Revelação; finalidade da Revelação; e a unidade e complexidade da Revelação.

1.1.2.1. Revelação como Palavra, Testemunho e Encontro.

A História da Salvação está marcada por estes três elementos constitutivos, servindo de analogia para um melhor aprofundamento sobre o mistério revelado.

A Revelação como *palavra* contém dois aspetos importantes: a *palavra humana* e a *palavra divina*. A primeira aponta para o seu carácter dinâmico, interpessoal e objetivo da palavra. A segunda aponta para a dimensão interpelativa da palavra. A *palavra humana* consiste na relação entre um *eu* e um *tu*, e, por isso, essa palavra tende a provocar uma reação naquele que escuta e é sempre dirigida a alguém. Para além disso, “num nível mais elevado, a palavra não é simples informação ou instrução: torna-se *expressão*, revelação da pessoa, testemunho sobre si mesma”³⁷. A palavra, “a sua essência mais alta, é pois, o meio pelo qual duas interioridades se revelam mutuamente em vista a uma reciprocidade”³⁸.

Como *palavra divina* a Revelação “*interpela* o homem e convida-o à obediência da fé, em vista de uma comunhão de vida”³⁹. Na Revelação, é Deus que vem ao encontro do Homem para lhe falar. Não é um Deus abstrato, mas um Deus vivo que está presente no meio dos Homens. O carácter interpelativo designa a dimensão dialógica que se reveste a Revelação. “A palavra de Deus é uma palavra ativa, eficaz e criadora”⁴⁰. Para além disso, a palavra divina tem uma dimensão amorosa, na medida em que a iniciativa de Deus brota do seu desejo de se encontrar com aquele que se afastou dele pelo pecado. Expressão disso mesmo é o que refere Latourelle: “com efeito, o objeto da comuni-

³⁷ LATOURELLE, R., *Teologia da Revelação*, 422.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Ib.*, 423.

⁴⁰ *Loc. cit.*

cação divina não são apenas verdades religiosas de ordem natural, mas também, e principalmente, os segredos da própria vida divina”⁴¹.

A dimensão Trinitária está presente nesta dinâmica da *palavra divina*, na medida em que o conhecimento das pessoas divinas depende de uma atitude de quem quer realmente unir-se a Deus pela amizade. É fundamental que o Homem responda positivamente à interpelação que Deus faz a este.

Como *testemunho* a Revelação “convida a uma reação específica: a fé. Na sua forma ativa é testemunho”⁴².

A Sagrada Escritura descreve a Revelação como uma economia de testemunhos. No Antigo Testamento, “Deus escolheu seres privilegiados que não são, nem a verdade, nem a luz, mas que testemunham a verdade”⁴³. No Novo Testamento, Jesus Cristo é a verdadeira testemunha por excelência, porque Ele revela aquilo que recebeu do Pai. Os Apóstolos são também testemunhas da experiência vivida com o Mestre. Ora, a Sagrada Escritura apresenta-nos aquilo que é a “atividade reveladora da Trindade”⁴⁴, na medida em que apresenta vários testemunhos.

Na *palavra*, podemos considerar o testemunho em dois aspetos: o *testemunho humano* e o *testemunho divino*. O primeiro caracteriza-se por ser “uma palavra pela qual alguém convida outro a aceitar algo como verdadeiro, confiando no seu convite, como garantia remota. Esse convite a crer, enquanto garantia de verdade, é o elemento específico do testemunho”⁴⁵; “é uma garantia próxima da verdade porque testemunha algo”⁴⁶; “é uma realidade mais da ordem da moral do que da ordem intelectual. Atestar não é

⁴¹ *Ib.*, 424.

⁴² *Ib.*, 426.

⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ *Ib.*, 428.

⁴⁶ *Loc. cit.*

simplesmente narrar: o testemunho compromete a testemunha”⁴⁷. Como testemunho divino, caracteriza-se por ser “uma confiança espontânea que pede a nossa aceitação pela fé”⁴⁸, isto é, o testemunho divino é uma manifestação do mistério pessoal de Deus, e, é a partir desta manifestação, deste testemunho que Deus dá de si mesmo que o Homem é chamado a responder. Os Evangelhos são expressão disso mesmo, Jesus Cristo, na sua vida terrena, foi progressivamente revelando a sua pessoa, os seus mistérios, as pessoas divinas. Os Apóstolos, deste modo, surgem como testemunhas desta manifestação primeira por parte de Jesus Cristo.

Em relação à Revelação como *encontro*. Todo o encontro é marcado por uma relação entre um *eu* e um *tu*, mas também é marcado por um *eu* que toma a iniciativa de se revelar a um *tu*. “A palavra não se torna realidade senão no *encontro* com esse *tu*. Encontro esse que pode atingir diversos graus de profundidade”⁴⁹. Deste modo, “na Revelação, Deus dirige-se ao homem, interpela-o e comunica-lhe a Boa-Nova da salvação. Porém, é somente na fé que existe verdadeiro e pleno encontro entre Deus e o Homem. [...] Pela sua palavra, Deus convida o Homem a um relacionamento de amizade; pela fé o homem responde ao apelo de Deus”⁵⁰.

Segundo Latourelle o *encontro* contém em si três particularidades importantes a reter:

1. “É sempre Deus que tem a *iniciativa*. Sua infinita transcendência é também infinita condescendência. Todo o encontro salutar é por ele antecipado: «não fomos nós que amamos a Deus, mas foi Ele que nos amou» (1 Jo 4, 10)”⁵¹.

⁴⁷ *Loc. cit.*

⁴⁸ *Ib.*, 430.

⁴⁹ *Ib.*, 432.

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ *Ib.*, 433.

2. O *encontro* com a Palavra solicita uma *opção*. “A Palavra de Deus questiona o sentido da nossa existência pessoal e o sentido de toda a existência humana”⁵².
3. O *encontro* com a Palavra estabelece uma *profundidade de comunhão*. “Quem recebe a palavra de Cristo e nela permanece, passa da condição de servo à de filho e de amigo, entra em comunhão de amor com o Pai, o Filho e o Espírito Santo”⁵³.

Em conclusão, podemos dizer que a Revelação, nas suas dimensões de *palavra*, *testemunho* e *encontro*, contém em si um dado fundamental: Deus é amor e a sua palavra é palavra de amor. Deus, tomando a iniciativa, vem ao encontro do Homem de forma amorosa como o Pai que vem ao encontro dos seus filhos. Este desejo amoroso de Deus é de tal ordem infinito que Ele oferece o seu próprio Filho como vítima de expiação dos pecados do Homem para que possa ser salvo. A dimensão da amizade referida anteriormente, como analogia da relação entre Deus e o Homem, sublinha a passagem bíblica que faz referência ao facto de Deus não nos tratar como servos, mas sim como amigos.

1.1.2.2. *História e Revelação.*

A teologia protestante contemporânea sublinha a importância da história na Revelação, isto é, “salienta que Javé é um Deus que intervém no campo da história humana e que a revelação se apresenta antes de tudo como uma série de acontecimentos cujo sujeito é Deus”⁵⁴. No Antigo Testamento, podemos encontrar um conjunto de acontecimentos importantes em que Deus toma a iniciativa de vir ao encontro do Homem, mani-

⁵² *Ib.*, 433-434.

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ *Ib.*, 451.

festando grandes obras em favor do seu do Povo de Israel. No Novo Testamento, encontramos marcas da dimensão histórica da vida de Jesus, a própria vida de Jesus Cristo é Revelação, a partir da história concreta. A teologia católica não rejeita a dimensão histórica da Revelação, mas também não se reduz apenas a factos históricos, e, por isso, podemos deixar a seguinte questão: existe oposição entre os factos históricos e a doutrina? São elementos separados ou complementares?

Consideraremos quatro pontos de modo a dar resposta à questão levantada: *a história como lugar de Revelação; a história da Revelação; a Revelação pela história; e as implicações de uma Revelação na história e pela história.*

Em relação ao primeiro ponto, *a história como lugar da Revelação*, podemos destacar a dimensão da epifania, ou seja, a história vista como manifestação de Deus.

Para Israel, o tempo é linear, ou seja, tem um princípio e um fim. A salvação realiza-se numa história temporal: “está ligada a uma sucessão de acontecimentos, que se desenrolam segundo um plano divino, e que se encaminham para um facto único: a morte e a ressurreição de Cristo”⁵⁵. O tempo é importante para o Povo de Israel pelo facto de ser no tempo que Deus manifesta e cumpre as suas promessas. É esse cumprimento que pauta o tempo do Povo de Israel, e não tanto o tempo natural. Por isso, podemos dizer que a história é lugar da Revelação, na medida em que cada manifestação acontece num determinado momento concreto e específico da vida do Povo de Israel. Moisés que recebeu a Lei num lugar e data concreta. Quando afirmamos que Deus está vivo é com base nesta manifestação, nesta presença atuante de Deus na história que realmente compreendemos esta realidade “a ideia de uma revelação *na* história dá à revelação uma intensa característica de *atualização*”⁵⁶. Deus é aquele que intervém na histó-

⁵⁵ CULLMANN, O., *Christ et le temps*, 22-23.

⁵⁶ LATOURELLE, R., *Teologia da Revelação*, 455.

ria a qualquer momento e se cruza na vida do Homem. Esse encontro transforma a vida do Homem, muda o rumo dos acontecimentos. O caminho deixa de ser o mesmo.

Na *história da Revelação* importa salientar a dimensão de gratuidade e liberdade. Quando falamos da história da Revelação temos que ter em conta que a Revelação acontece por iniciativa de Deus. Não é possível calcular quando acontece. É o próprio Deus que escolhe, decide e pensa quando, como, e onde quer atuar. Neste sentido, podemos afirmar que “não são todos os pontos da linha contínua do tempo que formam a história da salvação propriamente dita, são os *kairoi*, esses pontos isolados no conjunto do curso do tempo”⁵⁷. Como tal, existe uma história da Revelação que se insere na história universal. “As intervenções de Deus constituem, na história universal, como afloramentos do divino no tempo”⁵⁸. Desde Abraão a Jesus Cristo, podemos encontrar uma linha contínua da Revelação que, aos poucos, vai mostrando a intenção específica de Deus, o projeto divino.

Na *Revelação pela história*, é preciso que duas realidades estejam unidas: o acontecimento e a palavra.

Ao longo História da Salvação podemos encontrar vários acontecimentos que foram marcantes para a vida do Povo de Israel. Contudo, esses mesmos encontros são marcados por uma palavra que muda completamente o sentido e a finalidade do acontecimento. Por exemplo, a história de Moisés e a libertação do povo. Se não existisse a palavra de Deus dirigida a Moisés, a libertação do povo seria apenas uma mudança de território. Mas porque Deus fala, a libertação do povo no Egito adquire um significado mais profundo que é a conversão do povo ao verdadeiro Deus e a sua consequente libertação pela pessoa de Moisés que intercede junto do faraó para tal efeito.

⁵⁷ CULLMANN, O., *Christ et le temps*, 28.

⁵⁸ LATOURELLE, R., *Teologia da Revelação*, 455.

O mesmo acontece na Revelação profética: o que os profetas anunciam não é outra coisa senão aquilo Deus lhes pede para comunicar. Os profetas não falam em nome de si mesmos, mas em nome de Deus. Emprestam a sua voz, para que a mensagem de Deus possa chegar ao povo. Segundo Latourelle, o processo revelador compõe-se, na sua totalidade, dos seguintes elementos:

1. O acontecimento histórico;
2. A revelação interior que dá ao profeta a compreensão do acontecimento, ou pelo menos reflexão do profeta, dirigida e iluminada por Deus;
3. A palavra do profeta que apresenta o acontecimento e a sua significação como objetos do testemunho divino.

No Novo Testamento, a relação entre acontecimento e palavra “é bem evidenciada pelo facto da obra salvífica de Cristo, ser descrita com o vocabulário do Antigo Testamento. Cristo é o novo Adão, o novo Moisés, o Rei, segundo o coração de Javé, o Servo sofredor, o filho do homem de Daniel, o Sacerdote segundo a ordem de Melquisedec. A sua obra é uma *libertação* da servidão do pecado (Col 1, 13-14)”⁵⁹.

Podemos então concluir que, tanto no Novo como no Antigo Testamento, a Revelação chega ao Homem através da história, contudo a mesma, só atinge a sua plenitude na medida em que ela contém as duas realidades que referimos: acontecimento e palavra.

A *Revelação na história e pela história* tem implicações que devemos considerar quando olhamos para a Revelação numa perspectiva histórica. Latourelle aponta três grandes implicações:

A primeira diz respeito à *natureza* e ao *progresso* da Revelação, isto é, “a Revelação não se dá como um sistema de proposições abstratas referentes a Deus: vem in-

⁵⁹ *Ib.*, 462.

corporada aos acontecimentos da história”⁶⁰, deste modo, podemos falar de uma história da revelação ao mesmo tempo que uma doutrina.

A segunda diz respeito à singularidade da Revelação. Nem sempre foi consensual entre outras religiões a singularidade da Revelação. Contudo, a Revelação assume um carácter singular na medida em que aquela acontece num determinado momento e num contexto específico. “Com a encarnação, particulariza-se ainda mais a Revelação: não apenas acontece *nesta* comunidade, mas também *nesta pessoa* que viveu na Palestina e morreu no tempo de Pilatos”⁶¹.

A terceira diz respeito à *validade* de uma Revelação dada no *tempo*, isto é, como é que uma Revelação dada através da história pode ser válida para todos os Homens e em todos os tempos?

Importa referir que não estamos diante de uma doutrina humana, mas sim divina, e como tal, a permanência do dado revelado até aos nossos dias acontece por vontade de Deus, em que a Igreja assume especial importância para, com a ajuda de Deus, “discernir na revelação concreta o que é propriamente matéria revelada e o que é elemento relativo implicado em qualquer expressão histórica”⁶². Assim sendo, devem ser tidas em conta, sempre, as condições particulares da Revelação: “na sua preparação (eleição), no seu progresso (profetismo), na sua comunicação definitiva (Cristo, o Verbo encarnado), na sua transmissão (inspiração) e na sua conservação (Igreja, carisma da infalibilidade)”⁶³.

Em conclusão desta abordagem podemos destacar três pontos importantes. Primeiro, a Revelação não é um acontecimento fora do tempo, mas localizável no tempo. Segundo, a Revelação “não se apresenta como um ponto único no desenrolar do tempo,

⁶⁰ *Ib.*, 463.

⁶¹ *Ib.*, 466.

⁶² *Ib.*, 469.

⁶³ *Loc. cit.*

mas como uma sucessão de intervenções descontínuas. É um acontecimento progressivo”⁶⁴. Terceiro, a Revelação realiza-se na história, mas tendo sempre uma interpretação da palavra, isto é, a voz de Deus que comunica ao Homem a sua vontade.

1.1.2.3. Encarnação e Revelação.

Segundo Latourelle, a teologia contemporânea insiste na ideia da relação entre Revelação e a pessoa de Cristo. Vários foram os teólogos que defenderam esta posição, desde Henri de Lubac a Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, entre outros.

Para além desta ideia, a teologia reclama “também uma fidelidade mais autêntica ao realismo da encarnação, uma fidelidade levada às últimas consequências”⁶⁵. Estas ideias irão sublinhar a dimensão humana nas suas diversas componentes, procurando destacar que são as ações, os gestos, as palavras humanas de Cristo que O tornam Revelação de Deus.

No Antigo Testamento, “para a compreensão da Revelação, o problema central é o das relações entre Revelação e história”⁶⁶. No Novo Testamento, “o problema central é o das relações entre *encarnação e revelação*, entre Cristo e a revelação”⁶⁷.

Importa, então, compreender esta relação entre Revelação e Encarnação. Para tal, abordarei seis dos sete pontos que Latourelle apresenta nesta questão, procurando sublinhar o essencial de cada um, visto ser muito extenso, e para este trabalho importa centrarmo-nos no essencial: inteligibilidade de uma economia de encarnação para a Revelação; a plenitude e realismo da encarnação; a Revelação mediante a encarnação; a situação do Cristo; a situação dos apóstolos; e a situação da Igreja.

⁶⁴ *Ib.*, 470.

⁶⁵ *Ib.*, 471.

⁶⁶ *Ib.*, 472.

⁶⁷ *Loc. cit.*

Em relação à *inteligibilidade de uma economia de encarnação para a Revelação*. Destaca-se a figura de Jesus Cristo e a importância que a encarnação tem para a Revelação. Jesus Cristo é a plenitude da Revelação, é Ele que dá a conhecer o Pai, mas também é por meio Dele que Deus chega ao Homem. Para que o Homem pudesse conhecer melhor a Deus, este envia o seu Filho ao mundo, para que possa dar testemunho do Pai, mas também dá-lo a conhecer. Era necessário a encarnação, para que os Homens pudessem compreender quem é Deus. A dimensão humana é fundamental para a compreensão da pessoa do Pai. Para uma melhor comunicação entre Deus e o Homem, Jesus Cristo funciona como mediador, como aquele que possibilita uma comunicação mediante a corporeidade. “Pela encarnação, Deus tomou o suporte material que nos era necessário, para que a sua presença nos fosse acessível. No Cristo, Deus tornou-se presente para nós de maneira humana, ao mesmo tempo que se manifestava como Deus”⁶⁸.

Em relação à questão da *plenitude e o realismo da encarnação*, Latourelle sublinha, fundamentalmente, que a encarnação de Jesus Cristo não é uma mera personagem histórica que teve destaque em determinado momento da história. Existe todo um conjunto de consequências importantes que brotam da encarnação de Jesus Cristo. A primeira é que a segunda pessoa da Santíssima Trindade é pessoalmente homem e que esse homem é pessoalmente Deus. A segunda é que “todos os encontros espirituais realizam-se mediante o corpo, isto é, é *pelo* corpo e *no* corpo que o homem, [Jesus] torna-se presente aos outros homens”⁶⁹. Uma terceira consequência é que Deus mesmo, em pessoa, revelou-se concretamente na pessoa de Cristo. Todo o Novo Testamento procura sublinhar e demonstrar a veracidade deste acontecimento. Uma quarta e última consequência é que a encarnação de Cristo constitui um caminho que o próprio Deus quer traçar com o Homem, caminho esse que consiste na própria Revelação de Deus.

⁶⁸ *Ib.*, 473

⁶⁹ *Ib.*, 475.

A respeito da *Revelação mediante a encarnação* é de sublinhar que se o Filho encarna para se revelar, então todos os recursos da natureza humana estão ao serviço dessa mesma Revelação. Todos os gestos, ações, verdades, valores morais que Cristo apresenta têm a finalidade de nos levar a conhecer o mistério divino de forma mais profunda. Contudo, é importante compreender que sem a palavra de Cristo que atesta cada acontecimento, todas os gestos, ações seriam sem sentido, sem um significado. “A palavra de Cristo é pois o elemento formal necessário da Revelação”⁷⁰.

Vejamos agora a relação que a encarnação estabelece com Cristo, os Apóstolos e a Igreja, tendo como referência a Revelação.

Em relação a Cristo, em primeiro lugar, “Cristo é Deus *que revela*, pois o Verbo de Deus, o Filho, Jesus Cristo, é tudo uma só realidade”⁷¹. Cristo é a causa e o autor da Revelação, na medida em que Ele é ontologicamente qualificado para revelar o Pai, de quem é, de certa forma, a eterna Revelação. A História da Salvação aponta para Cristo. Em segundo lugar, “Cristo, sendo o Deus que se revela, é ao mesmo tempo o *Deus revelado*”⁷². Cristo dá testemunho de Deus Pai, mas ao mesmo tempo, esse testemunho é sobre Ele próprio. Cristo dá-se a conhecer e dá a conhecer a figura do Pai. Em terceiro lugar, “Cristo é o *caminho* da Revelação, isto é, o meio escolhido por Deus para nos manifestar o que ele é, e o que nós somos”⁷³. Cristo é o mediador por excelência entre Deus e os Homens. É Ele que aponta o caminho para o Pai, Aquele de quem os Profetas anunciaram estar para vir, Aquele que haviam de reconhecer com Filho de Deus. “De agora em diante, todo o conhecimento do verdadeiro Deus e toda a salvação, chega-nos mediante Jesus Cristo”⁷⁴. Em quarto lugar, “Cristo é o *Sinal* da Revelação: sinal ao

⁷⁰ *Ib.*, 479.

⁷¹ *Ib.*, 483.

⁷² *Loc. cit.*

⁷³ *Ib.*, 484.

⁷⁴ *Loc. cit.*

mesmo tempo confirmativo (motivo de credibilidade) e figurativo (símbolo) ”⁷⁵. Jesus Cristo, pelas suas ações, gestos, palavras, pelo testemunho que dá do Pai, pela santidade de vida, pela obediência ao Pai; é sinal, é presença Deus entre os Homens, e, por isso, pessoa credível, exemplo máximo do Homem novo, do novo Adão, do Homem que vive segundo a vontade do Pai. Em quinto e último lugar, “Cristo é a perfeita *resposta* que a humanidade dá à Revelação”⁷⁶. Como vimos anteriormente, a Revelação consiste numa dinâmica de relação entre duas pessoas, no qual existe aquele que interpela e aquele que responde. Cristo é o exemplo máximo da resposta humana à vontade do Pai. O amor de Deus, revelado em Cristo, encontra no mesmo a resposta a esse amor primeiro. O Homem tem em Cristo o modelo fundamental, para compreender, de facto, como deve ser uma verdadeira resposta à iniciativa de Deus. “Cristo estabelece com o Pai esse diálogo harmonioso que é a norma de toda a resposta e de todo o encontro com Deus”⁷⁷. Podemos dizer que Cristo é a plenitude da Revelação.

Os Apóstolos são testemunhas privilegiadas, escolhidas por Deus, por meio de Jesus Cristo, para receberem e serem testemunhas da Revelação. Cristo comunicou aos Apóstolos, tudo o que ouviu da parte do Pai, mas também deu a conhecer a sua própria pessoa e o mistério que Nele está presente. A relação que Cristo tem com os Apóstolos é o exemplo claro do caminho que Deus, por meio de Jesus Cristo, faz com cada Homem, isto é, interpela-o, desafia-o, dá-se a conhecer, mostra-lhe o caminho, apresenta as pistas e os instrumentos necessários para o seguir, e mostra a finalidade da missão, sublinhando que nada depende das suas forças, mas sim da força e confiança que têm no seu verdadeiro e único Mestre, Jesus Cristo. A respeito desta importância de serem testemunhas privilegiadas, os Apóstolos são os únicos que tiveram uma experiência viva e

⁷⁵ *Loc. cit.*

⁷⁶ *Ib.*, 485.

⁷⁷ *Loc. cit.*

direta. Isto significa que quando se fala daqueles que andaram com Cristo, inevitavelmente os Apóstolos surgem como as primeiras testemunhas da Revelação.

Significativo é a evolução que os Apóstolos foram fazendo ao longo do seguimento de Jesus. Ao princípio, os Apóstolos, apesar de aceitarem o chamamento de Jesus, não tinham consciência plena para onde iam e o que isto implicava seguir Jesus. A Revelação assume um papel fundamental neste crescimento de consciência e evolução na entrega de vida a Jesus. À medida que Jesus se vai revelando e mostrando o verdadeiro caminho de quem quer ser seu discípulo, os Apóstolos vão tomando consciência de que seguir Jesus implica uma entrega total e definitiva.

Um último aspeto, já fazendo uma ligação à situação da Igreja, é que é “a ação que dá existência ao objeto da nossa fé e o constitui, isto é, lhe permite *ser* para ser *criado*, é o *testemunho* apostólico, o *depoimento*, dos que viram e ouviram o Cristo e atestam o que dele viram e ouviram”⁷⁸.

Comparando a situação da Igreja com os Apóstolos: a Igreja dá testemunho daquilo que ouviu e recebeu dos Apóstolos, isto é, enquanto os Apóstolos tiveram uma experiência viva e direta com Jesus Cristo, a Igreja tem uma experiência indireta, se assim podemos afirmar, de Jesus Cristo. Os Apóstolos são fundamentais porque dão testemunho de terem andado com Ele e o mesmo serve para que as gerações futuras possam também fazer a mesma experiência de encontro com Cristo. A Igreja surge como o espaço privilegiado de encontro com Deus, onde a salvação acontece.

Quando dizemos que a Igreja está alicerçada nos Apóstolos, significa isso mesmo, que a Igreja é fiel ao testemunho dos mesmos. “Os documentos do Magistério estão conforme aos dados da Escritura e da Tradição quando equivalentemente falam da doutrina apostólica, de doutrina revelada, de revelação transmitida pelos apóstolos ou de

⁷⁸ *Ib.*, 488.

depósito da fé, de depósito da fé confiada à Igreja. A Revelação, na sua forma atual, objetiva, é o testemunho apostólico depositado na memória da Igreja”⁷⁹.

Em conclusão, podemos afirmar que, cada um a seu modo, desempenha um papel fundamental na Revelação. Cristo é a plenitude da Revelação. Os Apóstolos são testemunhas qualificadas dessa mesma Revelação. A Igreja é depositária fiel a essa Revelação, testemunhada pelos Apóstolos, sendo o espaço onde cada Homem pode fazer essa experiência que os Apóstolos fizeram de encontro com Deus.

1.1.2.4. Igreja e Revelação.

Como acabamos de ver, a Igreja assume um papel fundamental, dando continuidade à Revelação iniciada por Deus, por meio de Jesus Cristo, e transmitida através dos Apóstolos.

Desenvolverei esta questão a partir de quatro grandes alíneas: a Palavra que convoca e gera a Igreja; a Igreja ”presencializa” a Igreja; a Igreja serve, guarda e intérprete da Palavra; e a Igreja, sinal da Revelação.

A Palavra convoca e gera a Igreja. Ao longo do Novo Testamento, podemos verificar, de facto, que a Palavra convoca e gera algo: foi a palavra de Cristo que interpelou os Apóstolos a andarem com Ele e a conhecerem o Pai. Foi a mesma palavra que fundou a Igreja e deu toda a autoridade e poder aos Apóstolos, para darem continuidade ao projeto salvífico de Deus de salvar todos os Homens. A mesma palavra de Cristo, por meio dos Apóstolos, possibilita a entrada de novos filhos para a Igreja. Podemos afirmar então que “a Igreja é convocada e gerada pela palavra”⁸⁰.

Vejamos alguns exemplos a partir do Novo Testamento.

⁷⁹ *Ib.*, 490.

⁸⁰ *Ib.*, 526.

Nos Atos dos Apóstolos acompanhamos o crescimento da Igreja após a Ressurreição de Cristo, bem como a organização desta. Tudo isto é feito a partir da palavra. “A comunidade cristã primitiva é suscitada e alimentada pela palavra”⁸¹. Podemos afirmar que na comunidade cristã primitiva, a palavra desempenha um papel dinâmico, ativo, mas também pessoal: “a palavra de Deus crescia e multiplicava-se” (Act 12, 24); “a palavra do Senhor espalhava-se por toda a região” (Act 13, 49).

Em S. Paulo, a Igreja é “a assembleia suscitada pela convocação divina expressa na mensagem cristã” (Rm 1, 6; 1 Cor 1, 2). Está fundada sobre a pregação dos Apóstolos (Ef 2, 20). A Palavra de Deus destina-se à edificação da Igreja, do Corpo de Cristo.

Para S. João, a palavra que convoca a Igreja exprime-se na palavra do Bom Pastor (Jo 10, 16) que reúne as ovelhas junto de si, e por isso, Cristo, hoje, convoca cada Homem pela sua palavra.

De facto, podemos compreender a importância que a palavra tem na vida da Igreja. A palavra é viva, eficaz, interpela, convoca, mas também cria, gera e dá sentido à própria existência do Homem. A Igreja procura ao longo dos tempos ser sempre fiel a esta palavra.

A Igreja “presencializa” a palavra. Estamos diante de um aspeto fundamental acerca da missão da Igreja face à palavra recebida e ao mandato expresso por Jesus Cristo aos Apóstolos (Mt 28, 18-20; Mc 16, 15-16; Jo 17, 18-20).

A Igreja tem como missão pregar, anunciar, procurar que a palavra penetre no coração dos Homens, sendo viva e eficaz. “Pela Igreja, Cristo interpela os homens em cada geração, dá-lhes a conhecer o seu desígnio de salvação e convida-os insistentemente à conversão (Mt 1, 14-15). A Igreja, hoje, atualiza a Revelação, na medida em que procura que cada Homem possa receber a mensagem que Deus tem para si, proporcio-

⁸¹ *Ib.*, 527.

nando, assim, o encontro com Deus. “Na atual economia da salvação, a pregação é necessária e insubstituível, pois a fé é necessária para a salvação e a fé repousa sobre a pregação da salvação”⁸².

Segundo Latourelle, a principal forma de presencialização da palavra realiza-se pela pregação e pela pregação viva, encarnada. Mais do que transmitir um conteúdo de verdades em forma de doutrina ou moral, é fundamental que a palavra pregada e anunciada seja viva, isto é, seja testemunho de alguém que experimenta plenamente esse encontro com a palavra que transforma e muda a vida do Homem. É fundamental que a palavra pregada leve o Homem a tomar consciência que Deus, por meio de Jesus Cristo e da Igreja, quer salvá-lo. “A verdadeira pregação deve ser, ao mesmo tempo, um *serviço* e um *testemunho*, palavra que brota de um comprometimento, credenciada pela santidade de vida”⁸³. A importância da pregação autenticada pela vida, na presencialização da palavra, resulta da mensagem fundamental a ser comunicada ao Homem que é a revelação do amor de Deus através do amor de Cristo. A pregação deve ter sempre esta ideia em primeiro lugar: levar o Homem a acolher este amor de Cristo.

A Igreja é serva, guarda e intérprete da palavra. É uma das mais importantes missões da Igreja que levanta questões complexas.

Como refere o Denzinger 2021, “com os Apóstolos terminou a Revelação”. Contudo é necessário que a mensagem da Revelação continue a chegar ao coração dos crentes e seja atual, adaptada ao tempo presente, às realidades sociais e humanas de hoje, das circunstâncias históricas que atravessamos. É aqui que a Igreja desempenha um papel fundamental. Sendo fiel ao testemunho dos Apóstolos, mas também a toda a Tradição, a Igreja “como depositária do Evangelho, recebeu a missão de pregá-lo e inter-

⁸² *Ib.*, 529.

⁸³ *Ib.*, 531.

pretá-lo autenticamente. Foi dotada com a capacidade de compreendê-la com um frescor sempre novo e poder assim dar resposta às questões de cada geração”⁸⁴.

Como referi anteriormente, esta questão tem a sua complexidade, e, por isso, é importante ter o cuidado com os excessos, sobretudo dois: o primeiro é que a Igreja não substitui as fontes, como pensam alguns protestantes; voltar às fontes não é meramente por interesse histórico, visto que o depósito da fé se encontraria no presente da Igreja.

Diante destes dois excessos, importa salientar, então, a forma como a Igreja olha esta questão. Segundo o Concílio Vaticano II, a Igreja é serva, guardiã e intérprete. “A palavra chega até nós pela Escritura, pela Tradição e pelo Magistério, os três estreitamente ligados entre si. Ouvir a Igreja é ouvir a palavra escrita e transmitida, mas enquanto compreendida e explicada pela Igreja”⁸⁵.

Importa, então, compreender a importância e a função do Magistério.

O Magistério é para os fiéis a norma próxima e universal da verdade. “Não é norma *constitutiva* da fé, mas norma *diretiva* quanto à palavra recebida dos Apóstolos”⁸⁶.

Segundo os documentos da Igreja, o Magistério, ante o depósito da fé, tem três funções:

1. “Guardar, conservar santa e fielmente, como um depósito, a doutrina recebida de Cristo e dos Apóstolos”.
2. “Protegê-la e defendê-la contra o erro”.
3. “Fielmente expor a doutrina revelada, declarar o seu verdadeiro sentido, interpretá-la autenticamente.

⁸⁴ RAHNER, K., *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, Schriften zur Theologie, Einsiedeln, 1956, 1: 57-58; DEJAIFVE, G., *Bible, Tradition et Magistère dans la théologie catholique*, Nouvelle Revue Théologique, 78, 1956: 145-146.

⁸⁵ LATOURELLE, R., *Teologia da Revelação*, 533.

⁸⁶ BAUMGARTNER, C., *Tradition et Magistère*, Recherches de Science Religieuse, 41, 1953: 171-174.

A autoridade doutrinal da Igreja tem como finalidade “essa obra de conservação, defesa, interpretação. É exercida pelo Magistério ordinário (ensinamento unânime dos bispos e dos doutores da Igreja universal) ou pelas definições do Magistério extraordinário (o concílio ecuménico ou o papa falando *ex cathedra*)”⁸⁷.

Deste modo, podemos então compreender que a Igreja tem um papel fundamental na atualidade da Revelação. Guiada pelo Espírito Santo, a Igreja, hoje e sempre, procura ser fiel à Tradição e ao Testemunho dos Apóstolos, tendo sempre uma atitude de acolhimento diante da Palavra, e não de ser dona da palavra. A Igreja está ao serviço da palavra que guarda, serve e interpreta. Nos tempos de hoje, nem sempre é fácil aceitar que a Igreja tenha esta missão devido ao facto de esta ser constituída por homens pecadores. A questão da Igreja ser santa e ao mesmo tempo constituída por pecadores nem sempre foi de fácil compreensão.

A Igreja, sinal da Revelação. Para além de guardar, ser serva e interpretar a palavra, a Igreja é presença da Revelação entre os homens pela pregação. Ao longo da História da Salvação podemos encontrar sinais, também, da presença da Revelação, tendo em Jesus Cristo o grande sinal da Revelação de Deus aos homens.

Atualmente, a Igreja desempenha esse papel de ser sinal. Segundo o Concílio Vaticano I “somente a Igreja católica pertencem todos esses sinais, tão numerosos e tão admiravelmente dispostos por Deus para fazer aparecer claramente a credibilidade da fé cristã”. Tal como Cristo realizava sinais para os homens do seu tempo, também a Igreja, hoje, manifesta sinais aos homens contemporâneos, procurando que estes vejam que ela recebeu de Deus a missão e a mensagem que proclamam; que a Revelação continua atualmente presente na vida dos homens, e não é algo do passado.

⁸⁷ LATOURELLE, R., *Teologia da Revelação*, 533

A Igreja, como sinal de Revelação, pode ser considerada de forma dogmática e apologética. A visão dogmática “à luz da própria fé, procura o segredo da glória exterior da Igreja”⁸⁸. A visão apologética “contemplando inicialmente o brilho exterior da Igreja, procura a sua fonte, procura uma explicação proporcionada ao fenómeno dessa sociedade excepcional”⁸⁹.

A compreensão da Igreja como sinal da Revelação, as características fundamentais da própria Igreja:

1. A unidade da Igreja – apesar de toda a complexidade, a Igreja manteve-se sempre unidade e conseguiu, ao longo dos tempos, trazer para si multidões de homens com a sua doutrina. Mesmo com a pluralidade e a passagem de gerações e gerações, nunca perdeu a sua coesão interna. Apesar de estar ao serviço do mundo, nunca se deixou confundir com mundo.
2. A Igreja é dinâmica e católica, isto é, ela é viva, transforma os costumes, apresenta uma perspectiva diferente, a de Cristo. Funciona como um corpo em que todos os membros são importantes, tendo Jesus Cristo como cabeça.
3. A Igreja é estável, isto é, “atravessa a história, transcende, porém, as vicissitudes da história. Conserva o seu equilíbrio interior apesar das oposições internas e externas”⁹⁰.
4. A Igreja é santa, isto é, continua a procurar a salvação de todos os homens e a convidá-los a terem Jesus Cristo como modelo de perfeição, mas também como exemplo a seguir. Sobretudo pela pregação, a Igreja

⁸⁸ *Ib.*, 540.

⁸⁹ *Loc. cit.*

⁹⁰ *Ib.*, 543.

não se cansa de convidar os crentes a regressarem à casa do Pai. Os sacramentos são expressão desse desejo de uma maior união com Deus.

Estas características – outras mais podiam ser salientadas – compreendemos a importância que a Igreja assume na Revelação como sinal no meio dos Homens.

A Igreja e Revelação, e a Igreja e palavra, são “duas realidades indissoluvelmente unidas e que mutuamente se vivificam. A Igreja ao mesmo tempo convoca e é convocada. Nasceu da palavra, está ao serviço da palavra, é sinal da palavra”⁹¹.

1.1.2.5. Finalidade da Revelação.

A questão da finalidade da Revelação é-nos apresentada pelo Concílio Vaticano I como uma das vias para a compreensão progressiva dos mistérios cristãos. Deste modo, podemos considerar a finalidade da Revelação a partir de duas perspetivas: do ponto de vista do Homem e de Deus.

“Numa perspetiva teocêntrica, a Revelação é ordem à maior glória de Deus. Numa perspetiva antropológica, é feita em vista à salvação do Homem”⁹².

De forma mais desenvolvida, analisemos as perspetivas: Revelação para a salvação do Homem. O elemento central e fundamental desta perspetiva é o termo salvação: em que consiste essa mesma salvação? Ao longo da História da Salvação compreendemos, de facto, que existe um projeto salvífico, um desejo amoroso de Deus em querer salvar o Homem. No Antigo Testamento, a ideia de salvação é claramente dominante e central: libertação do povo do Egipto, a travessia do Mar Vermelho, a mensagem de Moisés, o Êxodo, o sacrifício da Páscoa, entre outros momentos importantes. Todos eles são marcados por esta dimensão salvífica. Deus salva o seu povo, liberta-o da escravidão do pecado em que se deixou cair. No Novo Testamento, Cristo “é aquele em quem

⁹¹ *Ib.*, 546.

⁹² *Ib.*, 557.

se produz o acontecimento anunciado. Nele, a bondade salvífica de Deus torna-se presente à humanidade, estabelece com ela uma aliança e dá aos Homens um coração filial”⁹³. Nos Sinópticos, a pregação de Jesus tem como finalidade primeira a instauração do Reino de Deus. A presença do Reino de Deus, na pessoa de Cristo, é já a salvação presente no meio dos Homens. Cristo vem ao encontro do Homem para salvá-lo. Nos Atos dos Apóstolos, encontramos o testemunho daqueles que viveram com Jesus e puderam ver com os seus próprios olhos a salvação a acontecer naqueles que acolheram a sua palavra à medida que lhes é transmitida⁹⁴. Em S. Paulo, a questão da salvação está presente na Carta aos Romanos, em que o Evangelho é uma “força de Deus para a salvação de todo o crente: primeiro do judeu, depois do gentio (Romanos 1, 16)”⁹⁵. Na Carta aos Efésios, encontramos o plano divino que se revela progressivamente nas maravilhas da sua execução. “O cristianismo é uma história da salvação, orientada segundo um plano divino”⁹⁶.

Do ponto de vista do Magistério, o Concílio de Latrão declara que a Santíssima Trindade “deu ao género humano uma doutrina de salvação”⁹⁷, e que Cristo “indicou-nos... o caminho da vida”⁹⁸. O Concílio de Trento (1545-1563) diz que o Evangelho é “a fonte de toda a verdade salvífica”⁹⁹, acrescentando, também, que pela fé acreditamos “na verdade da Revelação e das promessas divinas, principalmente que Deus justifica o ímpio por sua graça, mediante a redenção que está em Jesus Cristo”¹⁰⁰. No Concílio Vaticano I, é dito que a Revelação é “absolutamente necessária” porque Deus, “na sua in-

⁹³ *Ib.*, 559.

⁹⁴ *Loc. cit.*

⁹⁵ *Ib.*, 560.

⁹⁶ *Loc. cit.*

⁹⁷ DH 428.

⁹⁸ DH 429.

⁹⁹ DH 783.

¹⁰⁰ DH 798.

finita bondade destinou o Homem a um fim sobrenatural, á participação dos bens divinos”¹⁰¹.

Do exposto podemos concluir que existe um plano divino, tendo como finalidade a salvação do Homem. Esta brota da iniciativa de Deus.

A segunda perspetiva prende-se com a Revelação para a glória de Deus. Esta é a finalidade última da Revelação.

Um texto fundamental para a compreensão da glória de Deus, é o do capítulo 17 do Evangelho de São João, que fala da oração sacerdotal de Jesus:

«Assim falou Jesus. Depois, levantando os olhos ao céu, exclamou: «Pai, chegou a hora! Manifesta a glória do teu Filho, de modo que o Filho manifeste a tua glória, ²segundo o poder que lhe deste sobre toda a Humanidade, a fim de que dê a vida eterna a todos os que lhe entregaste. ³Esta é a vida eterna: que te conheçam a ti, único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem Tu enviaste. ⁴Eu manifestei a tua glória na Terra, levando a cabo a obra que me deste a realizar. ⁵E agora Tu, ó Pai, manifesta a minha glória junto de ti, aquela glória que Eu tinha junto de ti, antes de o mundo existir. ⁶Dei-te a conhecer aos homens que, do meio do mundo, me deste. Eles eram teus e Tu mos entregaste e têm guardado a tua palavra. ⁷Agora ficaram a saber que tudo quanto me deste vem de ti, ⁸pois as palavras que me transmitiste Eu lhas tenho transmitido. Eles receberam-nas e reconheceram verdadeiramente que Eu vim de ti, e creram que Tu me enviaste. ⁹É por eles que Eu rogo. Não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me confiaste, porque são teus. ¹⁰Tudo o que é meu é teu e o que é teu é meu; e neles se manifesta a minha glória.»¹⁰²

A glória de Deus indica, em primeiro lugar, “o próprio Deus, na perfeição do seu Ser e na irradiação da sua perfeição”¹⁰³. Do ponto de vista da criatura espiritual, “significa o reconhecimento da excelência de Deus e dos seus dons”¹⁰⁴. Todo o Homem é chamado a glorificar a Deus e a reconhecer as graças que Ele vai concedendo ao Ho-

¹⁰¹ DH 1786.

¹⁰² Jo 17, 1-10.

¹⁰³ LATOURELLE, R., *Teologia da Revelação*, 564.

¹⁰⁴ *Loc. cit.*

mem. Cristo é o exemplo desse “glorificar” a Deus, na medida em que Ele reconhece que veio do Pai e para Ele voltará, que está em total sintonia com o Pai e que tudo depende da vontade do Pai, e por isso, entrega totalmente a sua vida nas mãos do Pai.

Outro testemunho, desta glorificação do Pai, é Maria. Ela é exemplo da confiança e do abandono nas mãos do Pai; do acreditar no projeto divino e fazer parte dele. Maria glorifica o Senhor, “pois acolhe na obediência da fé a palavra do anjo (Lc 1, 27)”¹⁰⁵.

Para além de Jesus Cristo e Maria, São Paulo reconhece “ser agarrado por Cristo”, e como tal, dá glória a Deus por Cristo o ter alcançado. As suas cartas são testemunhos daquilo que é o agradecimento pelas maravilhas que vão acontecendo nas suas comunidades e na sua vida. Nunca reivindica os frutos e o crescimento das comunidades para si, mas constantemente constata que é obra de Jesus Cristo, por meio do Espírito Santo.

Em conclusão, podemos afirmar, que todo aquele que se abre à Revelação de Deus sente esta necessidade de dar glória a Deus. A salvação vem ao encontro do Homem através da Revelação, e, o Homem, consciente dessa graça, procura, com a sua vida, dar resposta ao desejo amoroso de Deus.

1.1.2.6. Unidade e Complexidade da Revelação.

No desenvolvimento do estudo da Revelação, existe uma perspetiva complexa e ao mesmo tempo uma perspetiva unitiva da Revelação.

Em três grandes pontos, Latourelle faz uma síntese acerca desta questão: os aspetos da Revelação, os paradoxos da Revelação e a Revelação como ação trinitária.

Latourelle sublinha que a Revelação contém uma multiplicidade de aspetos. Ao longo dos tempos, houve sempre a tentação de valorizar-se uma dimensão em detrimen-

¹⁰⁵ *Ib.*, 565.

to de outra com o perigo de dividir aquilo que funciona como unidade, ou seja, a Revelação. Neste sentido, destaca quatro grandes alíneas importantes a reter:

- a) “A Revelação é primeiramente *mistério e ação divina*: ação transcendente pela qual Deus, desde toda a eternidade, decide salvar o homem, intervir na sua história e manifestar-se-lhe num desígnio de glória”¹⁰⁶. A iniciativa primeira é sempre de Deus. É mistério porque só o próprio Deus conhece plenamente a sua vontade e se revela ao Homem ao longo da história.
- b) “A Revelação é *acontecimento da história e história*: Deus atua num contexto próprio, numa história concreta. Não transmite conhecimentos meramente abstratos ou simbólicos. Temos uma história concreta da intervenção de Deus no tempo (Abraão, Moisés, Jesus Cristo, etc.). “Esses acontecimentos não são isolados entre si; têm um sentido e manifestam um desígnio”¹⁰⁷.
- c) “A Revelação é *conhecimento*: testemunho, mensagem, palavra, doutrina. Por um desígnio de amor¹⁰⁸, Deus dá-se a conhecer ao Homem, para que este possa conhecer o projeto salvífico de Deus e a sua vontade. De forma livre e inteligente, o Homem procura dar resposta a iniciativa de Deus. Ao longo da História da Salvação, Deus suscitou os seus enviados em circunstâncias concretas para manifestar a salvação aos seus eleitos.
- d) Na Revelação Deus não apresenta ao Homem apenas um conjunto de verdades, de valores doutrinários. A Revelação também é uma relação, um *encontro* entre duas pessoas, um *eu* e um *tu*. Nesse *encontro*, estão pre-

¹⁰⁶ *Ib.*, 566-567.

¹⁰⁷ *Loc. cit.*

¹⁰⁸ *Ib.*, 567-568.

sententes duas liberdades em exercício: por um lado Deus que interpela o Homem, e por outro o Homem que se sente atraído a responder e a encontrar-se com Ele face a face. “Só atinge a sua finalidade se terminar na fé, que é o encontro com o Deus vivo e pessoal na sua palavra”¹⁰⁹.

Latourelle também apresenta sete grandes paradoxos da Revelação, em jeito de síntese desta questão:

- A. “A Revelação é *transcendência* e *imanência*. É palavra eterna do Deus vivo e incriado, do Deus três vezes santo e totalmente outro, que habita na luz inacessível, infinitamente acima da criatura humana. Ao mesmo tempo, porém, é acontecimento da história, diálogo humano com os Homens, utiliza o psiquismo dos profetas e exprime-se com os sinais da linguagem”¹¹⁰. Este paradoxo pode levar, como referimos anteriormente, a sublinhar uma dimensão em detrimento de outra, como foi acontecendo na história, tanto no protestantismo liberal como no modernismo, em que por um lado sublinha-se a diluição da transcendência, reduzindo tudo ao aspeto natural; ou por outro lado, sublinha-se a impossibilidade de relação entre Deus e o Homem, colocado, assim, a transcendência como algo inacessível.
- B. “A Revelação é *unidade* e *multiplicidade*. A Revelação procede de Deus que em si é um mistério de unidade. A Revelação deve adaptar-se às condições deste. Portanto, o Homem manifesta de forma diversa e múltipla uma verdade una e simples em Deus”¹¹¹. O conteúdo da Revelação é totalmente uno. Apresenta-se em três pessoas, numa só essência. A forma

¹⁰⁹ *Loc. cit.*

¹¹⁰ *Ib.*, 569.

¹¹¹ *Ib.*, 570.

como a Revelação chega, pode ser de diversas formas, meios e instrumentos. Deus serve-se de várias realidades para chegar ao coração do Homem.

C. “A Revelação é *enunciação da verdade e ato salvífico* do Deus vivo”¹¹².

Estamos perante a palavra divina e o poder que a mesma tem como força de salvação para o Homem. Ao longo da História da Salvação, o Povo de Deus é marcado por estes dois momentos: a palavra de Deus que chega até ao Homem e as consequências que resulta da força da palavra de Deus, da ação transforma a vida, colocando-o, assim, num novo caminho para Deus. A palavra de Deus tem um carácter interpelativo, desafia o Homem à obediência da fé. A própria palavra de Cristo, em diversas circunstâncias, tem o poder de curar, de perdoar, de restituir a vida. Todo este poder está ao serviço da vontade salvífica de Deus, são atos salvíficos.

D. “A Revelação é *testemunho doutrinal e manifestação pessoal*. O mistério de Deus só se torna acessível por sinais: pelo conceito, pela imagem, pela palavra, pela escritura”¹¹³. Por um lado, a Revelação é testemunho sobre Deus; por outro, a Revelação é manifestação da própria realidade divina. Existe sempre ligação entre os sinais e aquilo para que eles apontam e querem dar a conhecer: que é sempre uma realidade mais profunda e íntima da vida de Deus.

E. “A Revelação é *história progressiva e verdade definitiva*”¹¹⁴. A História da Salvação é marcada por esta dimensão de economia, na medida em

¹¹² *Loc. cit.*

¹¹³ *Ib.*, 571.

¹¹⁴ *Loc. cit.*

que vai sendo revelado o fim último do Homem. Cristo surge como o momento central da Revelação, mas também como a conclusão da mesma, no sentido que em Cristo tudo foi revelado e já não existe mais nada a ser revelado. Como tal, até Jesus Cristo, encontramos esta progressividade da história em que o conteúdo da Revelação vai sendo revelado pouco a pouco. Depois de Cristo, a Revelação tornou-se verdade definitiva, na medida que essa mesma História da Salvação revela ao Homem a sua própria identidade. “Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente” (GS 22).

F. “A Revelação é *acontecimento passado e presença atual*”¹¹⁵. É fundamental a compreensão desta questão. Apesar de terem acontecido séculos muito anteriores, os mesmos, continuam presentes hoje. Deus continua vivo, atuante, interpelando o Homem, desafiando-o, desejando a sua salvação. Deste modo, o passado é sempre atualizado no hoje. A própria liturgia repete constantemente “hoje nasceu o Cristo, hoje o Cristo morreu pelos nossos pecados, hoje o Cristo ressuscitou”¹¹⁶. A Igreja é para nós hoje, esse espaço onde se atualiza, onde se faz memorial, anamnese da História da Salvação, mostrando que hoje se realiza aquilo que escutamos.

G. “A Revelação é *realização e expectativa*”¹¹⁷. Em Jesus Cristo, a Revelação atinge a sua plenitude, e como tal, o acontecimento decisivo já se encontra na história, nos Evangelhos. Assim, podemos dizer que já se realizou aquilo que tinha que acontecer e não temos que esperar mais. Contu-

¹¹⁵ *Ib.*, 572.

¹¹⁶ *Loc. cit.*

¹¹⁷ *Loc. cit.*

do, falta um último ato da Revelação que ainda não aconteceu: “a epifania do Cristo, na sua glória de Filho de Deus e de Salvador, e a manifestação dos filhos do Pai, conquistados pelo Filho do Espírito de amor. Espera a Igreja o retorno do Esposo e a manifestação gloriosa das realidades que já existem ocultas sob os véus da fé”¹¹⁸.

A Revelação como ação Trinitária. Importa sublinhar função e a importância das três pessoas da Santíssima Trindade na História da Salvação e da continuidade que dão à Revelação ao longo dos tempos.

Deus, criador do Céu e da Terra, Pai de todas as criaturas, tem o papel fundamental na História da Salvação porque é d’Ele que tudo parte e acontece, isto é, o desejo amoroso de salvar todos os Homens, a vontade de enviar o seu próprio Filho ao mundo, a iniciativa de falar ao coração do Homem. Deus é aquele que dá origem a todas as coisas.

Jesus Cristo, como Filho de Deus, enviado ao mundo para salvar o Homem do pecado em que se encontrava desde Adão, surge como o novo Adão, o novo Moisés, que veio salvar as ovelhas sem pastor. Obediente ao Pai, Jesus surge como aquele que vem anunciar o Reino de Deus presente no meio dos Homens, e dar a conhecer o Pai. A morte na cruz constitui a maior prova de amor que Jesus deu em favor dos Homens. Nunca perdendo a sua ligação ao Pai, e mesmo quando lhe pede para o livrar de tal entrega, Cristo coloca a sua vontade em segundo plano, para aceitar a de Deus.

Com a mesma importância, Jesus é aquele em que as promessas se cumprem. Aquilo que foi dito no passado pelos Profetas, em todo o Antigo Testamento, encontra cumprimento, sentido e explicação em Jesus Cristo. Ele é aquele que estava para vir, o justo sofredor, a ovelha levada ao matadouro, aquele que não abriu a boca.

¹¹⁸ *Ib.*, 572-573.

O Espírito Santo torna sempre presente Cristo na Igreja. É o Espírito Santo que torna a Revelação atual. “Pela assistência que ele presta à Igreja, atualiza para cada geração a Revelação do passado”¹¹⁹. Cristo propõe a palavra de Deus, e o Espírito Santo tem a missão de repeti-la, de fazê-la penetrar no coração do Homem e de orientar a sua ação, de lhe dar continuidade.

Deste modo, “é assim que o Pai, pela ação conjunta do Verbo e do Espírito, como se fossem dois braços de amor, se revela à humanidade, atraindo-a a si”¹²⁰.

1.2. Salvador Pié-Ninot

1.2.1. Contexto Específico

Salvador Pié-Ninot estudou teologia na Universidade Pontifícia Gregoriana, tendo obtido o grau de doutoramento em 1971, elaborando uma tese acerca da *Palavra de Deus nos Livros Sapienciais*. Contudo, Pié-Ninot destaca-se a nível internacional no campo da Eclesiologia. É professor de Teologia Fundamental e de Eclesiologia na Faculdade de Teologia da Catalunha e professor convidado da Pontifícia Universidade Gregoriana.

Deu vários contributos nas mais diversas áreas da Teologia Fundamental e da Eclesiologia, tendo participado na preparação do Sínodo dos Leigos em 1987, no IV Simpósio Luterano-Católico em 1988 e na XII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos de 5 de Outubro a 26 de Outubro de 2008, sobre o tema *A Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja*. Para além destas participações e contributos, colabora em várias revistas teológicas.

¹¹⁹ *Ib.*, 575.

¹²⁰ *Loc. cit.*

1.2.2. Revelação como *Universale Concretum Sacramentale*

1.2.2.1. *Ponto de Partida: a visibilidade eclesial “ao serviço do Espírito de Cristo”.*

O Concílio Vaticano II na “orientação sacramental da eclesiologia descreve a Igreja como realidade visível e espiritual”¹²¹, para além de esta ser uma realidade complexa, em que estão unidos o elemento divino e humano. Neste sentido, a natureza humana assumida está ao serviço do Verbo divino, tal como o próprio organismo social da Igreja está ao serviço do espírito de Cristo.

Anteriormente, o Concílio Vaticano I falara da analogia como caminho possível para a compreensão da relação entre a Encarnação e Igreja; para a compreensão dos mistérios da fé. Y. Congar afirma a existência de um paralelismo de elementos presente na analogia. Esta perspetiva influenciou decisivamente o texto da *Lumen Gentium* n°8, na medida em que o seu contributo permitiu um alargamento de horizontes do ponto de vista ecuménico, um dos conceitos que Yves Congar procurou defender no debate do Concílio Vaticano II. A eleição do Papa João XXIII foi importante para que as ideias apresentadas por Yves Congar tivessem influência e estivessem presentes na redação do texto final da *Lumen Gentium*.

Existem dois termos comparativos: Verbo Divino e Natureza Humana; sendo a novidade, o uso do termo comparativo Espírito de Cristo e Organização Social da Igreja. Com efeito, é de salientar o verbo utilizado para os dois termos comparativos: o verbo ‘servir’, na medida em que Cristo se serve da natureza humana para a salvação; e o seu espírito se serve da organização social da Igreja para o crescimento do corpo. Para

¹²¹ *Ib.*, 292.

isto, é necessário uma “união profunda, íntima e indissolúvel entre o divino e o humano”¹²².

Ora a utilização da analogia é fundamental para a compreensão da relação entre os mistérios da encarnação e da Igreja. A *Lumen Gentium* afirma que a encarnação pertence ao mistério do Verbo. A visibilidade eclesial pertence ao mistério do espírito. Entre ambos existe uma similitude de tipo analógico. Esta analogia tem um ponto fundamental: a indissolubilidade da união do elemento natural e sobrenatural, visível e invisível ao serviço da salvação, tanto na natureza humana de Cristo como na estrutura social da Igreja.

Em relação à economia da salvação, o sujeito fundamental da Igreja é o Espírito que usa a estrutura social da Igreja de maneira semelhante à forma como Cristo utilizou a natureza humana. A Igreja só tem razão de ser na medida em que o Espírito se serve dela para fazer Cristo presente. Sem o Espírito, a Igreja perde o sentido, deixando de cumprir a missão para a qual foi instituída e criada.

Um elemento importante a ter em conta nesta questão da analogia é a dimensão trinitária. A Trindade está presente na medida em que “é próprio da Igreja fazer presente e quase visível Deus Pai e seu Filho encarnado, pela via do Espírito Santo, renovando-se e purificando-se constantemente” (*Lumen Gentium* nº 8). Neste sentido podemos afirmar a dimensão trinitária, bem como dizer que a Igreja é “sacramento do espírito” (autores que utilizam a mesma definição: W. Kasper, G. Sauter¹²³, M. Kehl¹²⁴).

¹²² *Ib.*, 293.

¹²³ SAUTER, G., *‘Scriptural Faithfulness’ is not a Scripture Principle*, 22 – “The first distinction, between spirit and letter, is the oldest in the history of biblical understanding in the Christian Church, and has a really extravagant story. Origen took two ideas from it. In the first place, and above all, the art of Bible reading is a spiritual perception requiring prayer. His second idea was fraught with implications for the history of biblical interpretation, and had consequences which were highly problematic: 'spirit' was conceived as a human capacity, as a divinely imparted intellectual/spiritual sense which is open to the 'upper word' as this entered the world through Jesus Christ and fills it. This anthropological allocation is problematic because it gives the appearance that the 'spirit' does not belong to all Christians, but only to the elect. This led the Church to make a sociological demarcation of the 'spiritually' gifted from all others”,

É este espírito que converte a Igreja em sacramento, uma vez que "causa" o que "significa"; e assim faz possível a dupla dimensão desta complexa realidade: dimensão maternal – que se identifica como a Mãe que convoca e que oferece sempre os dons santos e permanentes da Igreja (o mesmo espírito, com a Palavra e o Sacramento – *Ecclesia Mater congregans*; cf. LG 26); dimensão fraternal – comunidade convocada peregrina dos cristãos santos e pecadores.

1.2.2.2. *A orientação para a Igreja da Revelação.*

Porquê então a Igreja? Qualquer resposta é fragmentária por dois motivos: o primeiro é que o atuar salvífico de Deus é sempre *mysterium salutis* que não é dominável; em segundo lugar, porque tal atuação surge de uma decisão que só se pode compreender na sua globalidade uma vez que é da ordem da economia salutis.

“A partir daqui a salvação de Deus é salvação da humanidade na história”¹²⁵, de outra forma não seria salvação do homem. É neste sentido que aparece a Igreja como

trad. “A primeira distinção, entre o espírito e a letra, é o mais antigo na história da compreensão bíblica na Igreja Cristã, e tem uma história muito extravagante. Orígenes tomou duas ideias dele. Em primeiro lugar, e acima de tudo, a arte da leitura da Bíblia é uma oração requer uma percepção espiritual. A segunda ideia foi repleta de implicações para a história da interpretação bíblica, e teve consequências que eram altamente problemáticas: "espírito" foi concebido como capacidade humana, como divino, no sentido intelectual / espiritual, que é aberto a uma palavra "superior", como esta entrou no mundo por meio de Jesus Cristo e a completa. Essa alocação é problemática, porque dá a impressão de que o "espírito" não pertence a todos os cristãos, mas apenas para os eleitos. Isso levou a Igreja a fazer uma demarcação sociológica do 'espiritual' diferenciado de todas as outras”.

¹²⁴ KEHL, M., *Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, 103 - procurando recuperar a dimensão espiritual da Igreja e sublinhar a sua importância, apresenta três modelos da experiência espiritual da própria Igreja: o primeiro modelo é a Igreja como figura de identificação. Aqui é importante olhar a Igreja como esposa em relação a Cristo; a santidade da própria Igreja; e a espiritualização da própria realidade estrutural. Um segundo modelo é a Igreja como refúgio, procurando compreender a Igreja como mediadora para a salvação, mas também a dimensão da obediência e diálogo com a cultura. Um terceiro modelo é a Igreja como sinal de esperança, isto é, uma comunidade em caminho, a importância de tomar opções decididas em favor desta espiritualidade eclesial. Cf. KEHL, M., *A Igreja, uma eclesiologia católica*, 63 e 79 – “De acordo com os testemunhos do Novo Testamento, a Igreja assume, precisamente pelo envio do Espírito no Pentecostes, a sua configuração historicamente perceptível como comunidade escatológica de Deus”, p.63. “Já que Deus, após a ressurreição e ascensão de Jesus, nada retira da sua autocomunicação ao mundo, mas torna-a presente ‘no nosso meio’ à maneira do Espírito Santo e a faz ‘acontecer’ na fé dos homens, todo o conteúdo de sentido daquilo que Deus no deu de salvação em Jesus Cristo fica presente na força do Espírito Santo nas realizações centrais de vida desta comunidade dos fieis”, p. 79.

¹²⁵ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 295.

atualização real da salvação em Cristo, ou seja, a Igreja é hoje condição de possibilidade de salvação para todos aqueles que vivem a fé da Igreja e se mostram disponíveis para acolher o dom da salvação dado à Igreja por meio do espírito de Cristo que orienta e conduz a Igreja. Os Padres da Igreja¹²⁶ reforçam esta ideia da atualização real, através do Corpo de Cristo que foi trespassado e donde nasce a Igreja, simbolizado no sangue e na água, sinais da Eucaristia e do Batismo respetivamente.

A linguagem magisterial fala diversas vezes de orientação/ordenação de todos os homens para a Igreja. A LG 13 e 16 retomam a *Redemptoris Missio* nº 10, fazendo alusão à graça que tem sempre uma relação misteriosa com a Igreja. Já no *Directório Ecu- ménico* de 1993, nº 92 é apresentada uma compreensão dinâmica da pertença à Igreja. Estas afirmações vão no sentido da tradicional expressão patrística, retomada pelo Vaticano II, *Ecclesia ab Abel*¹²⁷ (LG 2) – valoriza a mediação da Igreja para a salvação de todos como comunidade universal no tempo e no espaço.

Neste sentido, podemos observar a Igreja como sinal da união sobrenatural com Deus partindo de duas realidades: a Igreja como visibilidade jurídico-sacramental; e a Igreja como humanidade consagrada pela Encarnação. Devemos ter em conta que se toda a graça, dom de Deus, tem uma estrutura análoga ao Verbo encarnado, toda a graça é graça da Igreja e reflete a sua estrutura. Karl Rahner afirma que antes da encarnação do Logos não existia uma visibilidade permanente do Invisível. Existia apenas uma ordem jurídica, instituída por Deus no povo de Israel. Não existia Igreja, nem produzia graça, nem Espírito Santo. Havia um Espírito de Deus, mas não um Espírito de Deus feito homem. Existia Espírito, mas não soprava, não descia a parte alguma, não se fazia visível. Na plenitude dos tempos aconteceu esta visibilização: o lógos feito carne, e no seu corpo, que é a Igreja.

¹²⁶ Cf. CRISÓSTOMO, S., *O valor do Sangue de Cristo*, SC 50, 174-177.

¹²⁷ KEHL, M., *A Igreja, uma eclesiologia católica*, 85.

Ora, “a Igreja é necessária porque permite identificar na história o princípio da transformação salvadora da humanidade: Jesus Cristo”¹²⁸. Sem a Igreja não estaria presente no mundo a memória viva do que Deus quer para a humanidade. Dizer memória viva é dizer sinal e instrumento – de onde surge a palavra sacramento – da revelação salvífica de Deus. A “necessidade da Igreja fundamenta-se, não em si mesma, mas na necessidade, inscrita na manifestação de Deus aos homens, de dar a conhecer a Cristo”¹²⁹.

Um contributo importante é a *Redemptoris Missio* ao afirmar que a Igreja é a via ordinária da salvação e que só ela possui a plenitude dos meios da salvação (nº 55). A graça, virtude pela qual todos se salvam tem uma misteriosa relação com a Igreja (nº 10). A afirmação de uma via ordinária supõe a existência de vias extraordinárias, das quais a Encíclica refere a ação do Espírito, na qual “distribui as sementes do Verbo”, presentes nos ritos e culturas. Isto permite manter a possibilidade de salvação fora da visibilidade da Igreja. Contudo, é repetida a ideia da necessidade da Igreja para a salvação.

Em conclusão, podemos compreender a importância da dimensão sacramental da Igreja no âmbito da noção de Revelação, na medida em que Ela é expressão do universal concreto, mas também sinal e instrumento de salvação para todos. Neste sentido, deve-se “unir ao *universale concretum* aplicado à Igreja o adjetivo *sacramentale*”¹³⁰, na medida em que a Igreja atualiza sacramentalmente o amor salvador de Deus em Jesus Cristo, e que é expressão da Revelação que Deus tem para o homem. Deus revela-se em Jesus Cristo.

¹²⁸ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 296.

¹²⁹ *Loc. cit.*

¹³⁰ *Ib.*, 297.

2. Fundamentos para uma Teologia da Revelação em Pié-Ninot

2.1. Parte Bíblica

Salvador Pié-Ninot aborda o tema da Revelação no segundo capítulo da sua obra *La Teologia Fundamental*, partindo de quatro grandes pontos. A primeira é a Revelação Cristã como palavra universal e definitiva de Deus – aqui podemos destacar uma ideia: “o homem busca uma *palavra última* na sua existência e a Revelação apresenta-se precisamente como *a verdade universal e última*”¹³¹. Na segunda alínea temos a categoria fundamental da Revelação que é o universal concreto, partindo da história deste conceito, tanto a nível teológico como filosófico. Na terceira temos o valor filosófico da Revelação em alguns autores recentes, havendo aqui a referência a duas vias, a da alteridade e a da interioridade. E por último, na quarta alínea, temos os sinais como expressão sacramental da Revelação, em que se faz uma referência aos “milagres”, mas no contexto sacramental, procurando seguir o foco de importância dado pelo Concílio Vaticano II à Revelação.

2.1.1. A Revelação como Palavra

Em relação à primeira alínea, que consiste na *Revelação Cristã como Palavra universal e definitiva de Deus*, importa salientar a abordagem feita pelo autor, na medida em que segue uma metodologia muito comum quando se aborda este tipo de conceitos, começando por fazer, em primeiro lugar, um breve apontamento bíblico. No Antigo

¹³¹ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 237.

Testamento, para compreendermos aquilo que é a Revelação, importa ter em conta o conceito dominante que é a Revelação como “Palavra de Deus”. Todo o Antigo Testamento é marcado por esta Palavra de Deus que cria e que é dirigida ao Povo de Israel. Neste sentido, podemos falar de uma palavra que é dinâmica e que pede à humanidade uma constante resposta aos desafios que a própria Palavra de Deus vai fazendo. Um exemplo desta ideia pode ser encontrado naquilo que é a Aliança feita com o seu Povo. É uma palavra definitiva e que ao mesmo tempo é Palavra de Deus que consagra esta Aliança, que sela; é ela que torna possível esta Aliança entre Deus e o seu Povo. No Novo Testamento, Deus fala por meio de seu Filho, Jesus Cristo, e, por isso, podemos dizer que “o ponto central da Revelação se cumpre plenamente em Jesus Cristo, lógos encarnado”¹³². Esta Revelação por meio de Jesus Cristo é dirigida a todos, a toda comunidade dos crentes que acreditam e seguem Jesus.

Tendo em conta a característica central da Revelação, tanto no Antigo como no Novo Testamento, podemos assim apresentar as categorias que na linguística se relacionam com o termo “palavra”. Neste sentido, podemos apresentar três: a palavra como símbolo, como sintoma e como sinal. Como símbolo a palavra “*informa* sobre os acontecimentos e realidades, cumprindo uma função objetiva”¹³³. Como sintoma a palavra “*expressa* a interioridade daquele que fala com os seus sentimentos e emoções”¹³⁴. Como sinal é a palavra que “*interpela* provocando uma resposta”¹³⁵. A partir destas categorias podemos falar em três funções que correspondem a três pessoas do Verbo: a palavra expressa é feita na primeira pessoa; a palavra que interpela é feita na segunda pessoa; a palavra que conta é feita na terceira pessoa.

¹³² PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 241.

¹³³ *Loc. cit.*

¹³⁴ *Loc. cit.*

¹³⁵ *Loc. cit.*

Partindo destas funções, o autor apresenta uma síntese, tipificando o conceito bíblico de Revelação, distinguindo três dimensões que procuram englobar todos os aspectos referidos anteriormente: a dimensão dinâmica, a dimensão noética e a dimensão pessoal. A dimensão dinâmica: se Deus se revela, então Deus atua. A história do Povo de Israel é exemplo e testemunho daquilo que é a presença de Deus que se revela ao Povo e que atua procurando fazer uma Aliança. A dimensão noética: se Deus se revela, então Deus também ensina. Deus, por meio da Lei, dos Profetas, da Sabedoria, das Bem-Aventuranças e do Reino Deus, procura instruir o seu Povo para que seja cumpridor e fiel à Aliança realizada. A dimensão pessoal: se Deus se revela, então também se autocomunica. Desde o Antigo Testamento, até ao Novo, podemos verificar uma progressão no ato revelador de Deus. Deus vai-se revelando ao longo dos tempos até que se revela de forma plena e total em Jesus Cristo que é Palavra de Deus.

Contudo, podemos falar de uma diferença de acentuação quando comparamos a revelação veterotestamentária e a neotestamentária, visto que esta acentua claramente a dimensão pessoal, na medida em que Jesus Cristo é, segundo S. João, a plenitude da Revelação.

2.2. Parte Histórica

Feito este apontamento bíblico, o autor apresenta em seguida aquilo que são os modelos históricos de compreensão da Revelação: revelação como experiência de epifania; a revelação como instrução; a revelação como autocomunicação; a revelação cristã como palavra universal e definitiva de Deus.

2.2.1. Revelação como Experiência de Epifania

O conceito de revelação como experiência de epifania remete-nos para um olhar sobre a Idade Média. A Revelação era vista como uma iluminação. Não se falava de Revelação mas sim de revelações, sempre no plural. O conceito de epifania exprime muito bem e é útil para falar daquilo que é a manifestação de Deus que age, cria, convida e julga. O conceito de epifania é muito próprio do Novo Testamento que “interpreta a história da salvação como a epifania de Deus e de Jesus Cristo (cf. Tit 2, 13; 1 Tim 6, 14)”¹³⁶. A *Dei Verbum* faz referência a esta ideia, falando da revelação como economia e história da salvação através de gestos e palavras.

2.2.2. A Revelação como Instrução

A revelação como instrução surge com grande força também na Idade Média. Olhando a revelação numa perspetiva intelectualista, cria-se um modelo teórico-instrutivo da revelação como informação dos conteúdos doutrinários nela contidos. S. Tomás define a Revelação como a manifestação da verdade. Importa salientar a separação entre revelação e salvação, na medida em que a primeira se reduz à parte informativa e doutrinária da história da salvação que é o lugar onde encontramos a manifestação das verdades reveladas. A própria *Dei Verbum* segue este modelo de qualificar a Revelação como manifestação da verdade.

Este modelo teve a sua força nos séculos XIV e XV e servirá também de ponto de partida para a crítica moderna: E. Kant, G.W.F. Hegel, K. Jaspers.

¹³⁶ Cf. PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 243.

2.2.3. A Revelação como Autocomunicação

O conceito de revelação como autocomunicação desenvolve-se a partir do próprio Concílio Vaticano II, na *Dei Verbum*, que apresenta uma superação do conceito escolástico de revelação, abandonando o modelo instrutivo e apresentando o conceito de revelação como resultado da reflexão e de uma nova consciência teológica dos séculos XIX e XX. Podemos destacar, para cada século, autores importantes que deram o seu contributo para o desenvolvimento e estudo do conceito de revelação apresentado pela *Dei Verbum*. No século XIX, as escolas de Tubinga e Roma; no século XX, do lado protestante, K. Barth e W. Pannenberg, e do lado católico, K. Rahner, H. de Lubac, R. La-tourelle e E. Schillebeeckx. Estes autores dão ao conceito de revelação uma nova perspectiva histórico-cultural.

Pié-Ninot refere o seguinte acerca do Concílio Vaticano II: “recupera no conceito de revelação o acontecimento salvífico inteiro na sua essência e no seu fundamento, e o concebe como autocomunicação de Deus: Deus mesmo é, na sua eterna essência trinitária, o Deus da Revelação. Isto significa que os conceitos de *acontecimento de salvação* e *acontecimento de revelação* se interpenetram mutuamente”¹³⁷. Estamos diante de uma radicalização da centralidade de Deus na história da salvação, na medida em que Deus se assume como mediador e plenitude da revelação. Esta forma de revelação pode ser encontrada tanto no Antigo como no Novo Testamento, bem como na própria Igreja através do Espírito, como refere a *Dei Verbum*. Esta perspectiva do texto conciliar, permite-nos compreender que esta autocomunicação ao Homem fá-lo envolver neste mistério da salvação. Daqui surge o modelo teórico, mas também comunicativo e participativo que sublinha a dimensão pessoal, na medida em que é ao homem que Deus comunica os bens divinos (a verdade, a justiça, o amor).

¹³⁷ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 245.

Tendo em conta esta perspectiva, podemos afirmar que o cristianismo não é uma religião do livro, ao contrário do judaísmo e do islamismo, visto que a revelação cristã se fundamenta numa comunicação pessoal e vital que assume a forma de compromisso diante de Deus que ultrapassa a mera fidelidade textual. A revelação cristã é mais do que uma fidelidade ao texto, implica uma transformação na própria vida humana.

2.3. Evolução do Conceito Católico de Revelação – Concílio Vaticano I e Vaticano II

Depois de analisarmos estes modelos históricos de compreensão da revelação, vejamos agora o conceito católico de revelação do Concílio Vaticano I ao Concílio Vaticano II.

A *Dei Verbum* é um texto fundamental a ter conta na medida em que ela representa uma evolução significativa na teologia católica acerca do conceito de Revelação. Contudo, no preâmbulo da *Dei Verbum*, faz-se referência ao facto do próprio concílio procurar seguir as ideias dos concílios anteriores: Concílio de Trento e Concílio Vaticano I. Vejamos as etapas que demonstram esta reflexão conciliar.

Desde o Concílio de Trento ao Concílio Vaticano I, podemos falar de Revelação como doutrina. A problemática desta época acerca do conceito de Revelação surge relacionada com a ausência da palavra ‘Revelação’ suplantada pela de ‘Evangelho’ que apresenta a verdade salvadora bem como toda a norma de costumes. No Concílio Vaticano I, no documento *Dei Filius*, no capítulo sobre a Revelação, não se fala de Evangelho, mas sim de ‘Revelação Sobrenatural’. O Concílio Vaticano II, procurando recuperar a expressão tridentina e a palavra ‘revelação’ do Concílio Vaticano I, opta por manter a palavra ‘Revelação’ e deixa cair o adjetivo ‘sobrenatural’.

A partir desta perspectiva conciliar podemos dizer, em primeiro lugar, que o Concílio Trento, ao evitar a utilização da palavra ‘revelação’ e usando a palavra ‘evangelho’ segue o modelo medieval, e, nesse sentido, usa as palavras como ‘evangelho’, ‘verdade salvadora’, ‘norma de costumes’, para designar o conteúdo das Escrituras e as Tradições eclesiásticas. Importa salientar o IV Concílio de Latrão (11-30 de Novembro de 1215) ao afirmar que “Deus deu ao género humano a ‘doutrina da salvação’, e que Cristo mostra visivelmente o ‘caminho da vida’ (DH 800-801¹³⁸). Na Patrística encontramos expressões semelhantes, tanto em S. Tomás como em S. Boaventura. Estamos perante uma forma diferente de olhar a Revelação, não tanto como doutrina, mas sim como iluminação, essa mesma iluminação pela qual os profetas e os apóstolos compreenderam a verdade que Deus comunicou nos mistérios divinos.

Quando o Concílio Vaticano I troca a expressão ‘evangelho’ por ‘revelação sobrenatural’, expressa uma evolução no pensamento pós-tridentino que importa salientar. É o primeiro Concílio que trata explicitamente da noção de revelação enquanto tal. Podemos destacar alguns textos e autores importantes que abordam esta questão: em 1835, *Dum acerbissimas* de Gregório XVI contra G. Hermes e as teses de L. Bautin; em 1846, *Qui pluribus* de Pio IX que aborda a questão da Revelação e da relação entre fé e razão. Esta problemática surge numa época em que a própria Igreja procura reagir e dar resposta face ao racionalismo e o deísmo existentes. Neste sentido, a doutrina da Revelação consiste no próprio conteúdo e doutrina da fé. Esta evolução surge com F. Suárez, mas é doutrina consagrada plenamente no Concílio Vaticano I.

Ora, na *Dei Filius*, o Concílio Vaticano I sublinha duas ideias importantes para a Revelação: a) ‘revelar’ significa o ato revelador de Deus; b) ‘revelação sobrenatural’ significa o conjunto dos mistérios contidos na Palavra de Deus escrita e transmitida,

¹³⁸ DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, 283.

proposta pelo Magistério da Igreja. Estas duas definições levantaram muitas questões que na crise modernista tiveram maior impacto, sendo alvo de muitas dúvidas, na medida em que estamos diante da problemática acerca donde deve recair a tónica, se na dimensão sobrenatural em que temos Deus; ou na dimensão natural em que nos aparece Jesus Cristo como fonte de Revelação no Novo Testamento. Diante destas dúvidas que nos deixam as definições, podemos dizer que foi necessário esperar pela *Dei Verbum* para dar uma resposta.

O texto da constituição *Dei Verbum* faz uma apropriação do texto tridentino, e por isso, podemos encontrar referências à constituição *Dei Filius*: relação entre Evangelho e verdade salvadora; menciona-se Cristo como plenitude da Revelação divina e suprime-se a qualificação ‘sobrenatural’, adoptada pelo Concílio Vaticano I. No Concílio Vaticano II, a Revelação divina “não aparece mais como um corpo de verdades doutrinárias comunicadas por Deus, contidas na Escritura e ensinadas pela Igreja”¹³⁹.

Tendo em conta a forma como o Concílio Vaticano II olha para a noção de Revelação, o autor apresenta quatro pontos importantes para a sua compreensão:

1. “A revelação é um acto de Deus que se revela em si mesmo [*Deum se ipsum revelare*: DV 6] para introduzir os homens na sua vida. Todavia, é o acto do Pai que se manifesta por seu Filho encarnado, a fim de reunir os homens Nele, no seu Espírito. Idêntico ao movimento da Trindade na história da salvação, assume o dom do conhecimento e a libertação para a vida eterna (DV 2)”¹⁴⁰.
2. “O elemento mediador é, ao mesmo tempo, os gestos e as palavras que mutuamente se interpenetram. Deus não se dá a conhecer num corpo de verdades abs-

¹³⁹ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 250.

¹⁴⁰ *Loc. cit.*

tractas, sem uma história significada. Gestos e palavras, verdade e sentido são indissociáveis nesta comunicação (DV 2; 17) ”¹⁴¹.

3. “Cristo é, por sua vez, mediador e plenitude da Revelação [DV 2.4]. [...] Jesus Cristo, Verbo encarnado, homem enviado aos homens, pronuncia as palavras de Deus e cumpre a obra da salvação que o Pai lhe confiou. Na sua presença e manifestação, nas suas palavras e obras, na sua morte e ressurreição, graças ao dom do Espírito, acaba a Revelação, testemunhando que Deus está connosco para nos livrar do pecado e da morte e ressuscitarmos para a vida eterna. E, não há nenhuma outra revelação pública que se possa esperar antes da Parusia (DV 4)”¹⁴².
4. “A revelação efectuada na história relaciona-se com a manifestação de Deus no universo. No texto célebre de Romanos 1, 19s., a constituição *Dei Verbum* manifesta (como a constituição *Dei Filius*) não só a possibilidade de um conhecimento de Deus pela razão humana a partir das realidades criadas, mas também, e principalmente, pelo testemunho que Deus dá de si mesmo nas criaturas”¹⁴³.

Em jeito de síntese destes quatro pontos, podemos dizer que no Concílio Vaticano II estamos diante de uma nova perspectiva acerca do conceito de Revelação, na medida em que existe uma passagem das expressões “coisas reveladas” e “bens divinos”, para a utilização das expressões “revelação” e “Deus que se revela em si mesmo”. Perante esta mudança de vocabulário, percebe-se a acentuação dada à dimensão mais pessoal e dialogal entre Deus e o Homem. A iniciativa é sempre de Deus que vai ao encontro do Homem.

A reflexão conciliar resulta de um trabalho de vários teólogos que procuraram dar resposta ao problema levantado pelo modernismo que acentua a importância do ho-

¹⁴¹ *Loc. cit.*

¹⁴² *Loc. cit.*

¹⁴³ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 251.

mem e a centralidade do Homem por aquilo que faz e consegue fazer no mundo em que vivemos. Estamos diante de um deslocar da centralidade de Deus – secularismo. Do trabalho realizado pelos teólogos católicos, podemos destacar um melhor conhecimento da Bíblia e dos Padres da Igreja, dando assim um contributo importante para a noção de Revelação apresentada pelo Concílio Vaticano II. Por outro lado estes teólogos católicos foram importantes na medida em que deram uma resposta capaz aos problemas levantados pelo lado protestante. De facto, a *Dei Verbum*, ao querer sintetizar o conceito de história da salvação e o conceito de automanifestação de Deus, recorreu a algumas ideias de teólogos protestantes.

De seguida o autor apresenta três analogias importantes para a compreensão daquilo que é a Revelação de Deus: a revelação como palavra, como encontro e como presença.

A revelação como palavra é vista aqui como “a acção pela qual uma pessoa se expressa e se dirige a outra”¹⁴⁴. Esta forma de olhar a palavra é fundamental para a compreensão da revelação bíblica, na medida em que Deus se dirige ao Homem e lhe dirige uma palavra, e, por isso, toda a Sagrada Escritura é marcada pela Palavra de Deus. Em várias passagens bíblicas podemos encontrar a expressão ‘Deus disse...’, apontando para iniciativa primeira de Deus, ao qual o Homem responde. O próprio Concílio Vaticano II, ao abordar o tema da Revelação, “escolhe como primeiras palavras uma expressão que clarifica e sintetiza o seu conteúdo: *Dei Verbum*, é dizer, Palavra de Deus”¹⁴⁵. No próprio Concílio Vaticano I, em 1870, na Constituição Dogmática sobre a Fé Católica, *Dei Filius*, “havia definido a Revelação também como palavra com

¹⁴⁴ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 252.

¹⁴⁵ *Ib.*, 252-253.

o início da Carta aos Hebreus 1, 1 como *palavra de Deus aos homens* [loucura de Deus para os homens: DH 3004] ”¹⁴⁶.

Em relação à Revelação como encontro, partindo da Revelação como palavra, podemos dizer que, na medida em que a palavra implica um *eu* que fala e um *tu* que escuta, “toda a palavra implica também um desejo de ser acolhida”¹⁴⁷. A palavra só se pode tornar realidade quando existe um encontro interpessoal com um *tu*. Neste sentido é necessário, em primeiro lugar, o “respeito pelas pessoas que entendem a alteridade das pessoas que se encontram. Trata-se pois de uma relação afectiva, em que o outro não pode aparecer simplesmente como aparecem os objectos”¹⁴⁸. Em segundo lugar, o encontro interpessoal exige *reciprocidade*, ou seja, é uma relação que contém duas liberdades em exercício, em que ambos são espaços de possibilidade um para outro. Laín Entralgo, numa das suas obras acerca da *Teoría y realidad del otro*, afirma que “o encontro, verdadeiramente genuíno e afectuoso, acontece quando do outro lado encontra alguém que o compreenda, alguém que veja o seu interior melhor que ele [Homem] mesmo vê. O Homem experimenta um infinito desejo de ser compreendido”¹⁴⁹. E em terceiro lugar, a relação interpessoal exige intimidade entre as pessoas que se encontram. O encontro não se resume apenas a um intercâmbio de ideias, de actos entre um *eu* e um *tu*, mas vai mais além, consiste numa participação de ambos nas coisas mais elevadas como a amizade e o amor. Tendo em conta estas categorias de encontro, podemos afirmar que a Revelação de Deus assume estas dimensões. Olhando para aquilo que é a história do Povo de Israel e o seu caminho com Deus, encontramos estas três dimensões do encontro: Deus fala ao seu povo, dirige uma palavra à qual o Homem responde, pe-

¹⁴⁶ *Ib.*, 253.

¹⁴⁷ *Loc. cit.*

¹⁴⁸ PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental*, 253.

¹⁴⁹ ENTRALGO, P. –L., *Teoría y realidad del outro II*, 124; cf. J. Ferrater Mora, *Intersubjetivo y Otro (el)*, 1746-1749. 2465.1467; cf. M. Buber, *Je et tu: La vie en dialogue*.

de-lhe um compromisso para que seja fiel a Deus, e o próprio Deus se dá a conhecer ao Homem no mais íntimo de si mesmo. Em todas estas acções de Deus é necessário a abertura, a receptividade, para acolher, para escutar a Palavra de Deus.

O próprio Concílio Vaticano II, na *Dei Verbum*, “assumiu esta categoria de encontro para definir a natureza e o objecto da Revelação. Assim, na sua introdução, citando o texto de 1 Jo 1, 2-3 [DV 1], e, mais adiante, dizendo: Deus...fala aos homens como seus amigos, movido pelo seu grande amor..., e habita com eles convidando a comunicar-se e a estar com Ele [DV 2]”¹⁵⁰.

Em relação à Revelação como presença importa referir que para além de ser necessário um *eu* e um *tu*, para além de a Revelação ser um encontro entre alguém que dirige uma palavra e alguém que responde e escuta, a Revelação é presença na medida em que “toda Palavra supõe alguém presente que a dirige, todo o encontro interpessoal supõe uma presença significativa dos que se encontram. A presença é, pois, fruto de uma alteridade, de uma manifestação nova e irreduzível, de um testemunho qualificado”¹⁵¹. Ao longo da história da salvação podemos encontrar expressões desta dimensão da Revelação como presença, na medida em que verificamos a existência de manifestações de Deus diante do seu povo escolhido e chamado por Ele. Neste sentido, as dimensões de encontro e palavra inserem-se nesta vontade de Deus de se manifestar e dar a conhecer quem Ele é. No Antigo Testamento verificamos que a manifestação de Deus ocorre por etapas, à medida que o Povo de Israel vai sendo fiel à sua palavra. Por isso, ao fazermos a transição para Novo Testamento verificamos que “será com Jesus Cristo que esta presença de Deus se faz presença humana”¹⁵². A perspectiva do Concílio Vaticano II, na *Dei Verbum* nº4, apresenta a revelação divina da seguinte forma: “Ele enviou

¹⁵⁰ *Ib.*, 254-255.

¹⁵¹ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 255.

¹⁵² *Loc. cit.*

o seu Filho... para que habitasse entre os homens e lhes expusesse os segredos de Deus... Jesus Cristo, pela total presença e manifestação de si mesmo por palavras e obras..., por sua morte e gloriosa ressurreição... aperfeiçoa e completa a revelação e a confirma com o testemunho divino de que Deus está conosco”¹⁵³. Esta definição conciliar e, sobretudo a categoria de presença ligada à Revelação divina aponta-nos para a reflexão teológica que tem sido feita acerca da graça, que consiste nesta presença comunicativa e participativa do dom de Deus. É uma graça que toca o mais profundo do nosso ser, ou seja, a graça tem uma dimensão ontológica e existencial profunda, operando em nós uma disposição própria para acolher a revelação divina que nos interpela, desafia, chama e convoca.

Partindo da compreensão eclesial da Revelação, verificamos que ambos os concílios, Vaticano I e II, ao falar da Revelação servem-se destas três dimensões da revelação: palavra, encontro e presença. Quando se fala de autocomunicação de Deus, como refere sobretudo o Concílio Vaticano II, estamos a falar de um Deus que age e se dirige a outro que “se sente orientado tendencialmente para Ele”¹⁵⁴, de uma palavra que vem de fora e que necessita de ser acolhida e escutada, e só nessa medida é que essa palavra se pode tornar desafio para o Homem, porque é necessário estarmos preparados para acolhê-la. Neste sentido “a Revelação aparece como uma autocomunicação que é palavra, encontro e presença, todas as três ligadas pela ultimidade da sua manifestação. Com efeito, não se trata de *uma* palavra sem *a* palavra, não se trata de *um* encontro sem *o* encontro, não se trata de *uma* presença sem *a* presença, para expressar assim a universalidade e ultimidade da Revelação”¹⁵⁵.

¹⁵³ CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição Dogmática Dei Verbum*, nº 4.

¹⁵⁴ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 257.

¹⁵⁵ *Loc. cit.*

Partindo da reflexão anterior, importa referir as *Formas da Revelação de Deus* a partir de quatro grandes pontos: a vontade salvífica universal de Deus como presença secreta de Deus na humanidade, a revelação ‘geral’; a Revelação Cristã como a palavra universal e definitiva de Deus por Jesus Cristo na Igreja; a vontade salvífica universal de Deus à Revelação Cristã; a Revelação como palavra universal e definitiva de Deus.

Dentro do primeiro ponto podemos encontrar quatro alíneas importantes para a reflexão acerca da vontade salvífica universal de Deus como presença secreta de Deus na humanidade: a) a manifestação ‘natural’ de Deus; b) a preparação cristã na história humana; c) a preparação ‘evangélica’ na economia do Antigo Testamento; d) a presença divina e ‘interior’ de Deus.

Como introdução deste primeiro ponto importa salientar que a finalidade de toda a história do Homem está patente na figura de Jesus Cristo. É Ele para quem o Homem tende e em quem encontra sentido para a sua vida. Assim, é importante compreender a vontade salvífica de Deus em querer salvar todos os homens. Partindo de 1 Tm 2, 4, em que encontramos expressa esta intenção de Deus de querer salvar todos os homens, podemos compreender também que Deus oferece, como dom gratuito, as capacidades necessárias para que o Homem possa escutar, acolher e decidir, sempre em liberdade, aquilo que quer para a sua vida. Neste sentido, Deus como criador do próprio Homem, “deu desde o princípio a capacidade para receber a revelação divina, para poder escutar a palavra de Deus, e para poder acolher obedientemente de acordo com a razão”¹⁵⁶. Neste sentido, a Igreja, no Concílio Vaticano I afirma que o Homem pela sua própria razão, tem a capacidade de conhecer Deus a partir da própria criação. Contudo, existem forças que impedem e que obscurecem este conhecimento de Deus, nomeadamente o pecado. O pecado faz com que o Homem esteja separado do amor de Deus, é o estar fora do pa-

¹⁵⁶ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 258.

raíso, e, nesse sentido, a vinda de Jesus Cristo tem como finalidade colocar o Homem sobre o olhar de Deus e recuperar a perda da condição de filho, como tão bem nos é apresentada através da parábola do Filho Pródigo. Estamos perante a parábola que nos mostra o que acontece à vida do Homem quando está fora da casa do Pai, quando o homem faz uso de forma livre da sua vida.

a) A manifestação ‘natural’ de Deus

O Homem, ao compreender-se como uma realidade finita e limitada, tende a questionar-se sobre o fundamento da realidade em que vive e para onde tende a sua existência. Neste sentido, o Homem, na sua experiência, depara-se com algo que é mistério e que, ao contrário da realidade humana que é limitada e finita, é uma realidade infinita e sem dimensão temporal, ou seja, sem princípio nem fim, que ultrapassa mesmo a própria compreensão humana. O Homem, diante do mistério, não encontra palavras para qualificar aquilo que vive a não ser pela negação, ou seja, dizendo aquilo que não é. Santo Anselmo de Cantuária, na sua obra *Proslogion*, exprime aquilo que é a dimensão da teologia negativa face ao mistério, na medida em que o homem jamais pode dizer aquilo que Deus é na sua perfeição, visto que o Homem, na sua razão, é limitado; fala de uma “luz excessiva”¹⁵⁷ e “inacessível” para sublinhar quão limitada é a compreensão do homem para dizer verdadeiramente aquilo que Deus é.

O Concílio Vaticano II tratou deste aspecto da manifestação natural de Deus recorrendo ao Concílio Vaticano I afirmando que “o homem ‘pode conhecer certamente a Deus com a razão natural, por meio das coisas criadas’ (cf. Rm 1, 20); e ensina que, graças a tal revelação, ‘todos os homens, na condição presente da humanidade, podem conhecer facilmente, com absoluta certeza e sem erro, as realidades divinas, que em si

¹⁵⁷ ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Proslogion*, 25.

não são inacessíveis à razão humana”¹⁵⁸ [DV 6]. Nesta afirmação conciliar, um equilíbrio na medida em que o Concílio Vaticano II pega na afirmação de S. Paulo e do Concílio Vaticano I e procura uma definição mais consistente, afirmando a possibilidade do conhecimento geral de Deus difundido de forma universal. É importante salientar o contributo de S. Tomás de Aquino acerca da Revelação que considera ser necessária¹⁵⁹ por três motivos: a rapidez da informação, o acesso universal¹⁶⁰ e a certeza que supõe¹⁶¹.

Ao longo da história do pensamento humano como na própria Sagrada Escritura podemos encontrar ecos desta visão apresentada pelo Concílio Vaticano II. O nível do pensamento humano e da religião “confirma a verdade desta dupla afirmação conciliar, nela se constata como o género humano que busca incessantemente a Deus e que também falha neste esforço incessante”¹⁶², e por isso, podemos dizer que o Homem, através das capacidades que Deus lhe concede e lhe oferece como dom, tem em si a capacidade de poder conhecer Deus através da sua própria razão, porque essa capacitação dada por Deus atinge toda a dimensão ontológica do Homem. Do ponto de vista da inteligência humana, só à luz da própria revelação de Deus o Homem consegue dar sentido à experiência que faz de Deus, porque por si só não chega para compreendê-la. Neste sentido, a dimensão da fé assume especial importância para compreender os dados da experiência.

¹⁵⁸ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 259.

¹⁵⁹ *ST I*, q 1, a 1 – «Toda Escritura inspirada por Deus é útil para ensinar, refutar, corrigir, educar na justiça. Ora, uma Escritura inspirada por Deus não faz parte das disciplinas filosóficas, obras da razão humana. Portanto, é útil que além das disciplinas filosóficas, haja outra ciência inspirada por Deus. [...] De sorte que, para a salvação do homem, foi preciso, por divina revelação, tornar-se-lhe conhecidas certas verdades superiores à razão».

¹⁶⁰ *Loc. cit.* - «Portanto, deve-se dizer que embora não se deva investigar por meio da razão o que ultrapassa o conhecimento humano, contudo, o que é revelado por Deus, deve-se acolher na fé».

¹⁶¹ *Loc. cit.* - «Com efeito, a verdade sobre Deus pesquisada pela razão humana chegaria apenas a um pequeno número, depois de muito tempo e cheia de erros. No entanto, do conhecimento desta verdade depende a salvação do homem, que se encontra em Deus. Assim, para que a salvação chegasse aos homens, com mais facilidade e maior garantia, era necessário que fossem instruídos a respeito de Deus por uma revelação divina».

¹⁶² PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 260.

Também na Sagrada Escritura encontramos traços desta afirmação conciliar, na medida em que “afirma em diferentes textos a possibilidade, e até mesmo o facto de se conhecer Deus, independentemente da revelação histórica que refere e que contém este conhecimento”¹⁶³. Ora, os textos de Sabedoria 13, 1-9, Romanos 1, 18-32 e Hebreus 17, 16-31, assumem especial destaque pela importância que ambos os concílios lhe deram na sua forma de apresentar a noção de Revelação. Neste sentido podemos dizer que o Concílio Vaticano I apresenta a noção de Revelação muito na linha do texto da Carta aos Romanos, no qual o Concílio Vaticano II depois recorre também para a formulação da noção de Revelação. Podemos retirar algumas semelhanças em relação aos três textos apresentados: 1º) “os três textos tratam do conhecimento ‘natural’ de Deus entendido como aquele conhecimento que podem ter também os ‘pagãos’, ou seja, os não-cristãos”¹⁶⁴; 2º) “os três textos também indicam os meios: a natureza como meio objectivo e a consciência como meio subjectivo, como também aparece no texto do Areópago em Actos 17, 28: a) o meio objectivo deste conhecimento, que pode chamar-se cósmico, parte das obras de Deus no mundo; b) o meio subjectivo deste conhecimento se expressa por uma reflexão, pelo menos elementar, da consciência e da razão sobre as obras de Deus”¹⁶⁵; 3º) “os três textos tratam não de um conhecimento abstracto, mas esse conhecimento de que depende a salvação do Homem e, portanto, de um conhecimento vital que está relacionado com a ordem ético-moral e com o fim último do homem”¹⁶⁶.

Tendo em conta estas conclusões acerca dos textos, podemos dizer o seguinte: “tal como o homem foi criado à imagem de Deus, todo o ser humano está dotado de ra-

¹⁶³ *Loc. cit.*

¹⁶⁴ *Ib.*, 261.

¹⁶⁵ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 262.

¹⁶⁶ *Loc. cit.*

ção, e esta razão é uma luz que não se pode apagar de todo, nem pelo pecado, nem pela negação voluntária, e é suficientemente clara para adquirir uma certa ideia de Deus”¹⁶⁷.

b) A preparação “cristã” na história humana

Neste ponto assume importância a dimensão eclesial, ou seja, a importância da Igreja como aquela que anuncia uma mensagem muito concreta que é a vinda de Cristo, como refere a Carta aos Gálatas 4, 4. Apesar de toda a obscuridade que impede o homem por vezes de conhecer e chegar a Deus, fruto também do pecado, a Igreja procura dar luz e sentido às questões levantadas pelo Homem. Os próprios Padres da Igreja, com a ajuda de Deus procuram levar o Homem a conhecer as razões da sua esperança, e neste sentido o Concílio Vaticano II “ao tratar do encontro entre a Revelação cristã e as formações religiosas usa repetidamente estas três palavras: *sanatur, elevatur, consumatur* [AG 9.3.11; LG 14.17], aplicado tradicionalmente à graça que ‘sana’, ‘eleva’ e ‘leva à perfeição’”¹⁶⁸.

c) A preparação “evangélica” na economia do Antigo Testamento

O Antigo Testamento é importante para a compreensão daquilo que é a relação de Deus com o seu povo, bem como para perceber a intenção de Deus quando desafia e chama o seu povo a seguir os seus caminhos para que o Homem possa unir-se a Deus. Todo o Antigo Testamento salienta esta chamada de Deus “como o esposo à sua esposa (...) todo o dinamismo do Antigo Testamento radica no facto de tender para o Novo Testamento para adquirir na sua plenitude e expansão”¹⁶⁹. E aqui a questão da aliança é fundamental para compreendermos a finalidade da própria revelação, na medida em que esta aliança realizada já no Antigo Testamento, juntamente com as promessas que Deus faz ao seu povo, atinge a sua concretização em Jesus Cristo que é, ao mesmo tempo,

¹⁶⁷ *Loc. cit.*

¹⁶⁸ *Ib.*, 263.

¹⁶⁹ *Ib.*, 264.

princípio e fim de todas as coisas. A união a Deus acontece por meio do seu Filho Jesus Cristo no qual se entregou por nós, passando pelo drama da Cruz.

d) A presença divina e “interior” de Deus

Segundo as afirmações feitas por ambos os Concílios, Vaticano I e II, podemos dizer que “tal revelação é possível pela autocomunicação do próprio Deus”¹⁷⁰ que se revela ao Homem de forma oral, pessoal e histórica, tendo consequências sobre este: em primeiro lugar afecta “a realidade íntima do homem na sua singularidade espiritual. Deus autocomunica-se na sua realidade mais própria, na sua luminosidade espiritual e confere ao homem a possibilidade de receber e escutar esta autocomunicação e abertura pessoal e aceitá-las na fé, esperança e amor”¹⁷¹, ou seja, isto significa que Deus dá ao Homem, como temos vindo a fazer referência, a capacidade e as faculdades necessárias para que o homem se possa dirigir a Deus e querer unir-se a Ele. Esta presença divina de Deus leva o próprio Homem a questionar-se sobre Aquele que o chama e leva-o a dar uma resposta decisiva na sua vida. Contudo, “a pergunta absolutamente ilimitada é completada e respondida pelo próprio Deus, como resposta absoluta”¹⁷².

Ora, tendo em conta isto, e a partir da dimensão da graça de Deus oferecida constantemente ao Homem como dom, podemos compreender que, de facto, “todos os homens se encontram sob a oferta desta autocomunicação gratuita de Deus, que se repercute realmente neles, e que os homens aceitam sempre na sua acção moral esta oferta constante, excepto quando a recusam com autêntica culpa moral”¹⁷³. Daqui podemos perceber o sentido das afirmações do Concílio Vaticano II, sobretudo nos textos GS 22; LG 16; e AG 7; que apontam para uma só possibilidade de salvação incluindo os ateus e

¹⁷⁰ *Ib.*, 265.

¹⁷¹ *Loc. cit.*

¹⁷² *Loc. cit.*

¹⁷³ *Loc. cit.*

os politeístas, visto que, neste caso, necessitam da fé, que brota da relação com Deus, para acolher o dom do próprio Deus.

A partir destas alíneas podemos tirar algumas conclusões deste primeiro ponto acerca da *vontade salvífica universal de Deus como presença secreta de Deus na humanidade*, fazendo referência a alguns textos conciliares que abordam esta questão. Em primeiro lugar, a *Lumen Gentium* aborda a questão acerca do Povo de Deus, na medida, em que no nº13, afirma que todos homens são chamados para o Povo de Deus, salvaguardando, contudo, o seguinte no nº16 – “com efeito, os que sem culpa sua não conhecem o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, mas buscam a Deus com sincero coração e procurem na sua vida, com a ajuda da graça, fazer a vontade Deus, conhecida através do que lhes disse a consciência, podem conseguir a salvação eterna”¹⁷⁴. Nota para a importância do desejo e da vontade do Homem para a salvação. O mesmo acontece nos próprios sacramentos recebidos pelos que morrem, na medida em que a vontade e o desejo são fundamentais para os receber e serem válidos. Em segundo lugar, temos o texto da *Gaudium et Spes* que sublinha a importância da vocação do Homem que consiste no acolher a graça de Deus, partindo do texto da *Lumen Gentium* nº 16, onde destaca “a presença da graça de Cristo no coração de todo o Homem de boa vontade”¹⁷⁵, fazendo alusão ao texto de Romanos 8, 32 em que é dito que “Cristo morreu por todos e a vocação última do Homem é realmente uma só, ou seja, a divina”. Em terceiro lugar, e um elemento também importante para a compreensão deste primeiro ponto acerca da *vontade salvífica universal de Deus como presença secreta de Deus na humanidade*, é a importância do sacramento na vida do Homem e o contributo para a Revelação divina, na medida em que o sacramento é sinal e instrumento da graça de Deus para que o homem seja salvo, de tal modo que alguns dos sacramentos imprimem carácter, ou seja, são

¹⁷⁴ *Ib.*, 267.

¹⁷⁵ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 267-268.

importantes na medida em que transformam a vida do homem no seu ser, capacitando-o para a sua missão e vocação próprias neste mundo, sempre com o olhar colocado no infinito e na esperança escatológica. Esta dimensão sacramental está presente neste primeiro ponto acerca da *vontade salvífica universal de Deus como presença secreta de Deus na humanidade*.

Para este segundo ponto é importante sublinhar três elementos fundamentais pela qual a Revelação chega ao Homem: Deus, Jesus Cristo e a Igreja. Neste sentido, é importante compreender que a Revelação acontece por meio da vontade de Deus que se quer revelar na história e na vida concreta do Homem, mas não menos importante é perceber que a vontade de Deus passa também pela ação do seu Filho Jesus Cristo, mediador entre Deus e os homens. Jesus Cristo representa esta vontade de Deus em querer revelar-se ao Homem. A Igreja, então, será o espaço onde, por meio de Jesus Cristo, o Homem se pode encontrar com Deus e aí acolher aquilo que Deus lhe quer revelar.

Ora, a dimensão histórica da vida do homem na sua relação com Deus é fundamental na medida em que a história serve de chave de leitura para uma compreensão dos sinais e das graças de Deus na vida do Homem. Esta dimensão é importante na medida em que “é um elemento interno na historicidade da autocomunicação de Deus pela graça”¹⁷⁶. Tendo em conta esta afirmação, podemos então dizer que a Revelação consiste na “tradução ou meditação histórica da presença secreta de Deus na Revelação histórica e particular, constituída de forma pública e oficial, eclesialmente estruturada na sua história”¹⁷⁷. Estamos perante uma definição de Revelação que envolve as três dimensões enunciadas inicialmente: Deus, Jesus Cristo e a Igreja.

¹⁷⁶ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 270.

¹⁷⁷ *Loc. cit.*

A. O Senhor Jesus, presente na Igreja.

Importa compreender a importância de Jesus Cristo na vida da Igreja e a centralidade que este assume quando olhamos para aquilo que é a história da salvação e quando reparamos que, tudo aquilo que foi dito no Antigo Testamento, todas as questões mais complicadas e que se transformaram em trevas de difícil compreensão, encontram a sua resposta na figura de Jesus Cristo. Jesus Cristo é Palavra de Deus e a Igreja é portadora desta Palavra de Deus, tendo a missão de anunciá-la a todos os povos. Contudo, a Igreja não é dona da Palavra de Deus, mas está ao serviço desta Palavra.

É na Igreja, por meio de Jesus Cristo que é feito o discernimento desta Palavra que se revela ao Homem, para isso, Ela tem “a força e a luz da missão de Cristo”¹⁷⁸.

B. A Escritura, na Igreja: o princípio eclesial da Tradição.

A Escritura e a Igreja estão intimamente ligadas e não podemos falar de ambas em separado, na medida em que se complementam e estão ao serviço uma da outra. A Igreja está ao serviço desta Palavra que apresenta e oferece ao Povo de Deus, mas também é a Palavra que dá consistência e move a Igreja naquilo que é a sua acção no meio dos homens. Uma Palavra que é viva e eficaz, a qual a Igreja jamais pode dispensar no exercício da sua missão. Neste sentido, a Igreja é chamada, naquilo que é a sua missão, a “garantir o zelo pela Palavra de Deus, expressa nas Sagradas Escrituras”¹⁷⁹, e mais ainda, “está ao serviço desta Palavra reveladora e vive dela, de tal forma que é uma assembleia que escuta a Palavra de Deus e a guarda”¹⁸⁰. Sem dúvida que temos aqui expresso aquilo que é o centro da vida da Igreja, ou seja, a Igreja oferece o alimento da Palavra de Deus aos fiéis, mas também se coloca numa posição de escuta e permanente contacto com Aquela. A Igreja não está dispensada de acolher a voz de Deus, através do

¹⁷⁸ *Ib.*, 271.

¹⁷⁹ *Loc. cit.*

¹⁸⁰ *Loc. cit.*

Espírito Santo, só porque é portadora da Palavra de Deus, porque, apesar de ser ela a portadora, tal não significa que seja dona da Palavra de Deus que proclama, porque só Deus, por meio de Jesus Cristo, é Senhor que dirige a cada um de nós e à Igreja.

Neste sentido, é importante também compreender a dinâmica presente no Novo Testamento que aponta para o facto do dom do espírito dado àqueles que Jesus escolheu, só ser comunicado em Igreja, e não fora dela, concluindo que a “Igreja foi a autora dos livros sagrados”¹⁸¹.

Em relação ao Antigo Testamento, é-nos apresentado todo um caminho que nos aponta para Cristo, procurando preparar o género humano para a união com Deus. Neste sentido, “a Igreja assume que tanto no Antigo como no Novo Testamento, encontramos Palavra de Deus revelada”¹⁸² e acrescenta um elemento importante para aquilo que é a forma de compreender a Sagrada Escritura, ou seja, “que estes escritos não podem entender-se plenamente fora desta fé que nasce da Igreja”¹⁸³.

Tendo em conta esta forma de relação entre Igreja e a Escritura, podemos compreender que “a Escritura na Igreja se converte no princípio da Tradição ao fazer a transmissão da Revelação”¹⁸⁴. Toda a doutrina da Igreja e a sua vida é orientada a partir desta Tradição, procurando ao longo dos tempos transmitir aquilo que ela própria é e aquilo que verdadeiramente acredita. Neste sentido, “a Tradição eclesial tem como função captar o sentido profundo da Escritura”¹⁸⁵. À luz do Espírito Santo, a Igreja procura fazer um discernimento da Palavra de Deus, não de forma a obter as respostas para aquilo que pretende, mas sim para procurar seguir aquilo que o Espírito Santo oferece como caminho para a própria Igreja e, ao mesmo tempo, buscar a melhor e mais profunda

¹⁸¹ *Loc. cit.*

¹⁸² *Loc. cit.*

¹⁸³ *Loc. cit.*

¹⁸⁴ *Loc. cit.*

¹⁸⁵ *Ib.*, 272.

forma de recolher da Palavra de Deus, alimento essencial para a sua missão. Na mesma linha, a própria Palavra de Deus está ao serviço da verdade fundamental para a nossa salvação, na medida em que Ela, expressa nas Sagradas Escrituras, aponta para aquilo que deve ser o caminho do próprio Homem na busca do fim último que é o encontro com Deus. Apresenta-lhe também a chave de leitura da sua própria vida e como ela deve ser orientada, ou seja, a partir de Jesus Cristo, como refere a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* no nº 22 – “na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente”.

O terceiro ponto consiste na *Revelação Cristã*. Ora a Revelação cristã histórica consiste num passo à frente naquilo que é a vontade salvífica universal de Deus, que se traduz na própria comunicação de Deus ao Homem, sendo Ele mesmo a resposta última e definitiva às questões do próprio Homem. A Revelação cristã histórica consiste na “tradução desta secreta vontade salvífica universal de Deus numa presença explícita por Jesus Cristo na Igreja”¹⁸⁶, ou seja, passamos daquilo que é a Revelação que nos apresenta o Antigo Testamento primeiramente por Deus e depois pelos Profetas, para uma Revelação que se torna visível em Jesus Cristo por meio da Igreja que é o espaço onde Ela é comunicada ao Homem. O Espírito Santo adquire aqui uma dimensão importante, na medida em que é por meio dele que Deus oferece à Igreja a possibilidade de salvação a todos os homens, sendo também a forma de “conceber a sua progressiva objectivação na Revelação particular e cristã como momento positivo de crescimento”¹⁸⁷.

O quarto ponto consiste na Revelação *como palavra ‘universal e definitiva’ de Deus*.

Podemos então dizer que a Revelação é a definitiva Palavra de Deus que é ‘universal e última’, tendo, como vimos anteriormente, um significado central – como Pala-

¹⁸⁶ *Loc. cit.*

¹⁸⁷ *Ib.*, 273.

vra, Encontro e Presença de Deus. Em sentido teológico “a Revelação de Deus é o próprio Deus no ser para os outros, ou seja, Ele mesmo como quem é e quer ser para os outros com a sua presença eficaz e a sua solicitude histórico-salvífica”¹⁸⁸.

A Revelação de Deus é ‘universal e última’ porque “surge da Palavra de Deus que é a razão de todas as coisas”¹⁸⁹, e por isso o conteúdo da Revelação de Deus é o próprio Deus que se revela e se comunica de forma criadora e salvadora, como Palavra.

Em relação à segunda alínea, que consiste na *Categoria Fundamental da Revelação: o universal concreto*; importa referir os pontos importantes a apresentar: a origem ‘idealística’ do uso da expressão *universal concretum*; os esboços antecessores do *universale concretum*; e a reflexão teológica sobre o *universale concretum*.

No primeiro ponto, acerca da origem Idealista do uso da expressão *universal concretum* é importante começar por referir que a base desta questão está, do ponto de vista histórico, situada na Idade Média, onde atinge o seu ponto alto na problemática dos universais.

Deparamo-nos com três concepções importantes: a primeira surge por influência idealístico-neoplatónica que fala do *universale ante rem*, em que o universal é visto como a ideia prévia a qualquer realização concreta; a segunda concepção surge do nominalismo que fala do *universale post res*, ou seja, o universal só como conceito e nome que une diversas realidades; e por último a concepção realista que tem um cunho aristotélico-tomista que fala do *universale in re*, ou seja, o universal só está presente na sua realização concreta.

Ora, esta expressão *universale concretum* é um conceito que tem origem na filosofia idealista alemã em que Hegel é a figura principal, na medida em que este, inicialmente, define o *universale concretum* como a união de forma dialéctica entre o univer-

¹⁸⁸ *Loc. cit.*

¹⁸⁹ *Loc. cit.*

sal e o concreto, sendo também o modo de formular aquilo a que chama de carácter absoluto do cristianismo.

Contudo, importa também compreender que os conceitos de universal e concreto não têm origem na teologia em si mesma, porque a forma como foi abordada esta questão tem origem em G. E. Lessing na obra que escreve acerca da demonstração no espírito e força, em 1877. Esta obra é uma resposta aos teólogos que “fundavam a validade da religião cristã sobre o chamado argumento do espírito – quer dizer, nas profecias – e o argumento da força – quer dizer, nos milagres (1 Cor 2, 4)”¹⁹⁰. Neste sentido, é de destacar o que diz G. E. Lessing na sua obra: “as verdades históricas, como contingentes que são, não podem servir de prova das verdades da razão como necessárias que são”¹⁹¹. Para Lessing estamos diante de um fosso que não se pode evitar.

Hegel considera “o cristianismo como a religião absoluta, visto que é a religião da liberdade, na qual o poder de Deus infinito e universal adquire forma numa realidade finita na figura do homem concreto Jesus de Nazaré”¹⁹². Várias foram as reacções a esta teoria de Hegel, visto que ele afirma que o absoluto só existe na subjectividade da consciência, na existência finita, no concreto da história. Deste modo, acusam-no de praticar uma filosofia negativa, ao contrário, por exemplo, de F. W. J. Schelling que procura uma filosofia mais positiva. Para Schelling, o absoluto revela-se na história, no finito, com absoluta liberdade. Só a partir do tal acto originário da liberdade do absoluto, este pode ser conhecido, na medida em que, ao contrário do que sustenta Hegel, a história tem um princípio, um meio e um fim. É o mesmo que dizer que “tem um início no eter-

¹⁹⁰ *Ib.*, 275.

¹⁹¹ DILTHEY, W., *Hegel y el Idealismo*, 29.

¹⁹² *Ib.*, 30.

no desígnio salvífico, tem um centro em Cristo e tem o seu fim no ser revelado do Senhor do absoluto”¹⁹³.

No século XX, tanto no campo católico, como no campo protestante foram dadas respostas à teoria apresentada por Lessing. No campo protestante, R. Bultmann, a partir da teologia kerigmática, afirma que o importante para fé não é o facto histórico em si sem o seu sentido antropológico. Já K. Barth afirma, a partir de uma teologia dialéctica, que o cristianismo não é o culminar das religiões, mas o seu verdadeiro julgamento, visto que o decisivo para a fé não são os factos históricos, naquilo é a sua dimensão doutrinal, mas Deus em si mesmo que transforma a vida do homem, ou seja, a sua acção, acontecimento e encontro.

Em relação à teologia católica, destaca-se a perspectiva do Cardeal Newman que afirma que o julgamento incondicional da verdade pode-se efectuar graças à convergência de indícios ou probabilidades históricas com ajuda do ‘*illative sense*’, ou seja, o sentido ilativo, dedutivo. Para K. Rahner o julgamento encontra-se na relação recíproca entre revelação transcendental e revelação categorial, em que ambas se compreendem mutuamente. Já H. U. Von Balthasar, a partir de uma metodologia fenomenológica, fala explicitamente da categoria *universale concretum*, na sua obra *Teologia da História*¹⁹⁴.

No segundo ponto temos os esboços antecessores do *universale concretum*, e aqui se destaca a importância da Patrística, sobretudo dos padres gregos, com Gregório de Nisa e Máximo o Confessor à cabeça, na medida em que “podem ser considerados como os primeiros iniciadores de uma reflexão que prenuncia o conceito de *universale concretum* aplicado a Jesus Cristo”¹⁹⁵. Ora o primeiro fala sobre aquilo que é o *universale concretum in re*, baseando-se na ideia aristotélico-estóico-neoplatónica; o segundo

¹⁹³ *Loc. Cit.*; Kasper, W., *Das Absolute in der Geschichte (Schelling)*, Mainz 1965.

¹⁹⁴ BALTHASAR, H. U. von, *Teologia da História*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010.

¹⁹⁵ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 277.

apresenta os princípios gnosiológicos e filosóficos do universal concreto, relacionando-os com a cristologia.

Ora, outro contributo importante para esta questão e que serviu também de esboço para uma concepção acerca do *universal concretum*, foi o de Nicolau de Cusa, que faz uma aplicação deste conceito a Jesus Cristo, na medida em que o *maximum absolutum*¹⁹⁶ de que fala é definido como sendo a fé dos próprios povos que consiste no crer em Deus. Afirma que o *maximum* é contrato (*contractum=concretum*) e absoluto, isto é, Cristo, que sendo verdadeiramente homem e Deus, é o fim último universal (*universale*).

Tendo em conta isto, podemos dizer que, para Nicolau de Cusa, “entre Deus, máximo, infinito e universal, e o universo contracto e concreto, e, por tanto, finito, não existe outra mediação que não seja a levada a cabo por Cristo. Ele é o mediador por excelência, o único que é, por sua vez, absoluto e finito, divino e humano”¹⁹⁷.

Em relação ao terceiro ponto temos a reflexão sobre o *universale concretum*. O ponto de partida desta reflexão é antes de mais compreender que o *universale concretum* “como expressão do absoluto do cristianismo representa uma afirmação estritamente teológica, que substancialmente não é demonstrável, nem com a ajuda da história das religiões, nem com a da filosofia das religiões”¹⁹⁸. É importante a dimensão da fé para a compreensão deste conceito, na medida em que ela funciona como uma “luz nova”¹⁹⁹, visto que o *universale concretum* “designa teologicamente o carácter escatológico de Jesus Cristo e do cristianismo e, graças à sacramentalidade, se pode aplicar analogicamente também à Igreja”²⁰⁰. Ora a realização escatológica da salvação está presente nesta

¹⁹⁶ NICOLAU DE CUSA, *A Visão de Deus*, 213.

¹⁹⁷ *Ib.*, 209.

¹⁹⁸ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 279.

¹⁹⁹ *Loc. cit.*

²⁰⁰ *Loc. cit.*

dinâmica do ‘já’ e do ‘ainda não’, sendo daqui que surge a tensão entre história da salvação e história universal, entre Igreja e mundo, entre criação e aliança, sendo o fim último e a vontade última, que Deus possa ser tudo em todos, como refere o texto de 1 Cor 15, 25.

O facto de Jesus Cristo ser qualificado como *universale concretum*²⁰¹ aparece em H. U. Von Balthasar, na sua obra *Teologia da História* (1954), em que afirma que, se a vida de Cristo é uma ‘ideia universal’ da história, então Ele mesmo é ideia concreta, pessoal e histórica, ou seja, um *universale concretum personale*. Para Balthasar o que chamamos *universale* consiste na acção do Espírito Santo, ou seja, “o acontecimento da universalização é, de modo especial, acção do Espírito Santo. É o Espírito que «vos guiará para a verdade total. Não falará a partir de si. Falará do que ouviu... Tomará do que é meu e anunciar-vos-lo-á» (Jo 16, 13-14)”²⁰²; e o que chamamos de *concretum* consiste, segundo Balthasar, na própria história²⁰³. Precisando mais, Balthasar afirma que “esta singularidade de Cristo, que é uma singularidade que não existe no mundo, não pode explicar-se desde este, nem para ele é compreensível, porque é a singularidade de Deus. Esta singularidade, dizemos, é irradiada e comunicada por Cristo. É dada pelo seu Corpo, que é, a seu tempo sua esposa: a Igreja”²⁰⁴.

²⁰¹ BALTHASAR, H. U. von, *Teologia da História*, 22 – “A questão sobre esta presença de Cristo no tempo e na história não pode ser esclarecida sem a segunda questão: a da relação da sua existência com a história do mundo e da humanidade. Essa relação decompõe-se imediatamente em dois aspectos: o ‘pressuposto’ da história em geral e da história da salvação em particular, como a possibilidade da historicidade de Cristo; e o pressuposto da historicidade de Cristo como possibilidade da história em geral e da história da salvação em particular. No primeiro aspecto, a vida de Cristo aparece com o sentido de cumprimento da história; [...] no segundo aspecto, que deriva do necessariamente do primeiro, aparece a categoria de norma de cada vida histórica e, conseqüentemente, de toda a vida em geral”.

²⁰² *Ib.*, 59.

²⁰³ *Ib.*, 60 – “Este ênfase de uma parte da história, com a finalidade de elevá-la a uma universalidade histórica, inclui em si vários momentos, todos relacionados com o Espírito, mas distinguíveis. Um primeiro momento diz respeito à actuação do Espírito no próprio Jesus feito homem. [...] Um segundo momento mostra a actuação do Espírito, na medida em que relaciona Cristo, assim transformado, com a Igreja histórica de cada época. [...] Um terceiro momento completa esta relação, enquanto cria missões, a nível pessoal e eclesial, como aplicação da vida de Cristo a toda a vida eclesial e cristã”.

²⁰⁴ BALTHASAR, H. U. von, *Caracteres de lo Cristiano*, 178.

Estamos diante de dois elementos importantes a ter em conta: em primeiro lugar o adjectivo *personale* aplicado a Jesus Cristo por parte de Balthasar; e em segundo lugar temos o adjectivo *sacramentale* por parte de Salvador Pié-Ninot que se refere à Igreja. Por um lado a fé é este *universale concretum personale* que é Jesus Cristo, por outro lado, ao afirmar que a Igreja é *universale concretum sacramentale* “é enfatizar a historicidade, como um sinal da história da salvação definitiva dada em Jesus Cristo”²⁰⁵.

²⁰⁵ PIÉ-NINOT, S., *La Teologia Fundamental*, 280.

Conclusão

Como fiz referência na introdução estamos perante duas perspectivas complementares e enriquecedoras para a compreensão da noção de Revelação. Para René Latourelle a Revelação consiste na própria história da salvação, isto é, Deus ao longo da história revela-se e toma a iniciativa de entrar em diálogo com o Homem, e, neste sentido, Latourelle sublinha a dinâmica do *eu* que se revela e do *tu* que responde. Ao longo da história da salvação, Deus escolheu pessoas concretas para chegar a sua mensagem de salvação a todos, desde Patriarcas, Profetas, até enviar o seu próprio filho Jesus Cristo. Neste sentido, Revelação e História estão intimamente ligados. Não podemos falar da Revelação sem compreender a história da salvação.

Olhando a estrutura que o autor segue podemos encontrar uma progressão da Revelação, isto é, quando falamos da Revelação como Palavra, remete-nos para a Criação. A Palavra de Deus que cria e dá nova vida às criaturas; quando falamos da Revelação como história, fazemos referência a toda história da salvação; quando falamos da relação entre Revelação e Encarnação, inevitavelmente falamos da pessoa de Jesus Cristo, como expressão máxima da revelação e a quem o Pai coloca toda a sua complacência. É por meio de Jesus Cristo que chegamos ao Pai, mas também por meio d'Ele que chegamos à salvação. O que Jesus Cristo revela é o mesmo que o Pai quer revelar a cada Homem, isto é, o desejo amoroso de querer salvar a todos. Toda a mensagem que Jesus Cristo proclama não é outra coisa que não o amor do Pai.

Quando falamos da Igreja e a Revelação falamos na continuidade da Revelação até aos dias de hoje. A Igreja, hoje, é o espaço onde a salvação acontece. E aqui, a perspectiva de Salvador Pié-Ninot e René Latourelle unem-se, na medida em que ambos subli-

nham a importância da Igreja e os Sacramentos como sinais da salvação; são instrumentos que Deus coloca ao serviço do Homem para procurar ainda mais a sua salvação. Importa sublinhar que a Igreja não é dona dos Sacramentos, mas sim está ao serviço dos mesmos; é mediadora. Salvador Pié-Ninot, ao abordar a Revelação, define-a num duplo sentido: o universal concreto pessoal, porque a Revelação está ligada à pessoa de Jesus Cristo; e o universal concreto sacramental, porque a Revelação está ligada aos Sacramentos.

Ora, para uma compreensão aprofundada da Revelação é importante saber que fundamentos fazem parte da Teologia da Revelação.

Salvador Pié-Ninot sublinha duas grandes dimensões fundamentais: a Bíblica e a História. Não pretendo alongar nestas duas dimensões visto que podemos encontrar semelhanças com René Latourelle e já tendo sido extensamente abordado, sublinho apenas as ideias importantes dos fundamentos.

A Revelação inevitavelmente começa com a iniciativa de Deus (palavra) que se revela ao Homem. Deus quer entrar em diálogo com o Homem e iniciá-lo numa verdadeira experiência de encontro (epifania). Ora, ao iniciar esta experiência de encontro com Deus, o Homem irá acolher junto de Deus aquilo que são os seus desígnios, e neste sentido, a palavra revelada contém em si uma dimensão instrutiva, no sentido que aponta para uma meta, um objetivo, uma finalidade, um caminho que leva à salvação. Ao mesmo tempo que Deus se revela ao Homem, Deus também se revela a si próprio ao Homem, diz-lhe aquilo que é e quer ser na vida e coração da humanidade, ou seja, o centro da vida do Homem. Neste sentido, falamos que Deus autocomunica-se.

A estes fundamentos importa, como fiz referência na introdução, salientar o contributo da teologia contemporânea acerca da Revelação de uma forma breve, visto que

num estudo mais amplo seria necessário fazer um melhor aprofundamento. Contudo saliento algumas ideias importantes de três autores: Congar, Rahner e Ratzinger.

Yves Congar foi fundador e diretor da coleção *Unam Sanctam*, e professor de teologia na faculdade de Le Saulchoir. Foi um sólido eclesiólogo, aberto ao ecumenismo e à reforma da Igreja, precursor e consultor do Concílio Vaticano II. Surpreendentemente, João XXIII convidou Congar para dirigir o trabalho nos documentos mais importantes do Concílio Vaticano II, juntamente com outros teólogos da época como Joseph Ratzinger e Henri de Lubac, bem como Karl Rahner, Edward Schillebeeckx e Hans Küng.

Karl Rahner é outro teólogo importante no diálogo com a teologia contemporânea, na medida em que teve um contributo muito importante para a noção de Revelação. A definição conciliar de Revelação colhe em Rahner algumas ideias importantes a reter.

Em primeiro lugar, Rahner começa por fazer uma clara oposição entre o modernismo da época e a noção de Revelação apresentada pela Igreja. No primeiro, a Revelação é definida como “uma maneira de se designar o progresso imanente e necessário dos anseios religiosos do homem histórico. Esses anseios se objectivariam nas múltiplas formas de religiões históricas que paulatinamente teriam ascendido a uma pureza maior e a uma plenitude mais ampla, até chegarem a se concretizar definitivamente no Cristianismo e na Igreja”²⁰⁶; no segundo, a Revelação “é o conhecimento de Deus vindo puramente ‘de fora’. Deus falou aos homens, por meio de Profetas, coisas que os homens por si só não podiam compreender”²⁰⁷.

A definição da Igreja sobre a Revelação não era totalmente clara para o modernismo da época, o que permita que a noção apresentada por este, fosse aceite de forma mais clara e evidente, contudo falsa e herética.

²⁰⁶ RAHNER, K. – RATZINGER, J., *Revelação e Tradição*, 1-2.

²⁰⁷ *Ib.*, 2.

Para Rahner o problema situa-se na história categorial da Revelação, ou seja, o ponto de partida da questão é este: “o facto de Deus conceder ao ser finito uma verdadeira e activa transcendência na sua evolução. Ou seja, é o próprio futuro, a causa final, que mostra a verdadeira e própria causa real actuando no ser em marcha”²⁰⁸. Importa perceber que “Deus não é uma causa categorial ao lado das outras criaturas, mas, sim, o vivo, o permanente e transcendental fundamento da própria evolução do mundo”²⁰⁹, isto é, existe uma diferença entre Deus e as criaturas. Deus é aquele que dá sentido, que define a existência das criaturas e explica o fim para a qual são chamadas.

O elemento importante que Rahner introduz na noção de Revelação é a dimensão transcendental da Revelação. O facto da Revelação tem sempre um duplo aspecto: transcendência sobrenaturalmente elevada do homem e uma mediação histórica/objectivação concreta. Como tal, deve existir sempre uma unidade entre o elemento transcendental e o elemento histórico. Porque Revelado é Deus, Revelada é a mediação histórica desta experiência transcendental. A história abre-se à transcendência e o Filho envia o Espírito. A transcendência constrói a história, o Espírito realiza a Encarnação do Logos. A Revelação, transcendental e categorial, e a sua história coexistem com a história espiritual de toda a humanidade. Podemos prová-lo afirmando que a história da salvação sobrenatural é realizada sempre na história do mundo, o que, depois do Concílio Vaticano II, se tornou uma verdade ainda mais vivamente impressa na consciência religiosa dos cristãos. Estamos perante a dimensão trinitária da Revelação, onde o Pai, o Filho e o Espírito desempenham um papel fundamental.

Para além desta dimensão transcendental-trinitária que Rahner apresenta, ele sublinha, também, a dimensão da gratuidade e da história como elementos constitutivos da

²⁰⁸ *Ib.*, 3-4.

²⁰⁹ *Ib.*, 4.

Revelação, visto que a Revelação parte da iniciativa de Deus de querer se revelar ao homem, e depois é que surge a resposta deste.

Joseph Ratzinger, como teólogo, teve um grande contributo no Concílio Vaticano II em todas as suas fases, participando, em grande medida, na elaboração dos vários textos, primeiro ao lado do arcebispo de Colónia, cardeal Joseph Frings, e mais tarde como membro autónomo de diversas comissões. Acerca da sua actividade nos trabalhos conciliares importa salientar que das actas conciliares resulta a sua colaboração em duas comissões: ele era antes de tudo membro da subcomissão da comissão teológica que tinha a tarefa de elaborar os passos decisivos do esquema da *De ecclesia*. Além disso, contribuiu para as propostas de melhoramento do esquema *De fontibus*, e, por isso, diretamente na constituição sobre a Revelação divina *Dei Verbum*.

Em segundo lugar, Ratzinger trabalhou eficazmente na redação do decreto *Ad gentes*, o qual relaciona de novo de modo forte a atividade missionária da Igreja com a missão do Filho no mundo, que tem na Igreja a sua continuação, tornando assim evidente que a missão pertence à própria natureza da Igreja.

Na fase de receção, recorda que o concílio deve ser avaliado e compreendido à luz da sua intenção autêntica. O concílio é parte integrante da história da Igreja e, portanto, só é possível compreendê-lo corretamente se for considerado o contexto de dois mil anos.

A referência a Joseph Ratzinger, atualmente Papa Bento XVI, é inevitável dada a sua importância para o tema tratado, isto é, a Revelação. Ela consiste “no falar e no agir de Deus em relação aos homens; designa uma realidade expressa pela Escritura, sem ser, contudo, a própria Escritura”²¹⁰. A Escritura, deste ponto de vista, funciona com o material da própria Revelação.

²¹⁰ *Ib.*, 24-25.

Um aspeto que Joseph Ratzinger sublinha também é que “não se chega a possuir a Revelação, é preciso colocar em prática o conteúdo interno da própria Revelação. Contudo, é necessário sempre para existir Revelação um sujeito que a recebe.”²¹¹, isto é, a Revelação exige sempre dois elementos fundamentais: aquele que dirige uma mensagem e aquele que recebe e acolhe a palavra. A Revelação caracteriza-se por esta dimensão dialógica.

A respeito da Revelação em relação à Sagrada Escritura, acrescenta que a Revelação sobreexcede a Escritura em dois sentidos: o primeiro de forma ascendente, na medida em que “ela atinge sempre, como realidade procedente de Deus, o agir divino sobre as criaturas”²¹²; e num segundo sentido “como realidade que se dá ao homem por meio da Fé, ela atinge igualmente a Escritura”²¹³, ou seja, a Revelação, em primeiro lugar, é iniciativa divina; e em segundo lugar, essa mesma iniciativa inspira a própria Escritura, sendo testemunho de Fé para o Homem.

Um outro elemento importante para a compreensão da Revelação apresentado por Joseph Ratzinger, é a dimensão cristológica da Revelação, isto é, Cristo como Revelação de Deus, na medida em que, “receber a Revelação é penetrar na realidade de Cristo, no Cristo-evento”²¹⁴. Esta dimensão cristológica da Revelação permite-nos compreender que Cristo, não só é a própria Revelação, mas também que a dimensão histórica de Cristo é fundamental para a Revelação. Mergulhar na dimensão histórica de Cristo é compreender aquilo que é o centro da vida cristã, isto é, o Homem que vive em Cristo.

²¹¹ *Ib.*, 25.

²¹² *Ib.*, 26.

²¹³ *Loc. cit.*

²¹⁴ *Ib.*, 29.

A base do seu pensamento acerca da Revelação encontra-se na sua tese de doutoramento que tem como tema *A Teologia da História em São Boaventura*²¹⁵, tendo um impacto inovador. Nesse tempo, a Revelação era ainda concebida como uma recolha ou conjunto de propostas diversas; era considerada, sobretudo, e acima de tudo, como uma questão de conhecimentos racionais. Mas Ratzinger, pelo contrário, nas suas investigações, viu em São Boaventura, que o conceito de revelação se referia à ação de Deus na História, na qual a Verdade se revela pouco a pouco, se bem que é necessário compreender a Revelação como uma contínua crescente da Igreja, que se desenrola na plenitude do Verbo de Deus, o Logos. Ratzinger defende uma compreensão dinâmica da Revelação, à luz da qual Cristo, como Palavra de Deus, é sempre maior que qualquer outra palavra de homem, que jamais poderá estar em condições de exprimi-la plenamente. E assim se conclui que é a Palavra de Deus que confere um sentido, um significado às palavras humanas e não o inverso. Com efeito, estas últimas participam na natureza viva e inesgotável da Palavra divina que é Cristo, enquanto é à luz da Palavra de Deus que elas se compreendem, evoluem no decurso da História, passando de geração em geração, e assim se revestem de significados sempre novos.

Apesar da brevidade de ideias que apresento nestes autores, podemos desde já encontrar pontos de contato entre os autores estudados e os autores que escolhi para um diálogo com a teologia contemporânea.

Em primeiro lugar é inegável que a História da Salvação jamais pode ser separada na abordagem acerca da Revelação; em segundo lugar, é claro que a Igreja e os Sacramentos são, hoje, expressão da salvação do desejo amoroso de Deus que quer salvar; em terceiro lugar, partindo da noção de Revelação apresentada por Rahner, a Revelação é a experiência da relação entre um *eu* e um *tu*. O mesmo afirma também Ratzinger que

²¹⁵ RATZINGER, J., *A Teologia da História de São Boaventura*, Porto: Centro de Estudos Franciscanos, Editorial Franciscana, 2010.

compreende a Revelação como necessidade de alguém que receba e acolha a iniciativa de Deus.

Terminamos assim este percurso pela obra de dois autores com obra de referência sobre a Revelação Divina. Num trabalho mais amplo seria necessário fazer um maior aprofundamento das ideias dos autores escolhidos, visto que no campo da teologia católica, prepararam e desenvolveram ao longo dos últimos cinquenta anos a doutrina do Concílio Vaticano II sobre este tratado clássico da Teologia Fundamental.

Bibliografia

FONTES

LATOURELLE, R., *Teologia da Revelação*, Paulinas, São Paulo, 1985.

PIÉ-NINOT, Salvador, *La teologia fundamental: "dar razon de la esperanza"* (1 Pe 3,15). 5. ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002 688 p. (Agape, 7) ISBN: 84-88643-66-7.

OBRAS CONSULTADAS

AGOSTINHO, S., *Cidade de Deus*, Vol. II, Gulbenkian, 2ª Edição, Lisboa, 2000.

ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Proslogion*, 3ª Ed., Texto Editora, Lisboa, 2000.

BALTHASAR, H. U. von, *Caracteres de lo Cristiano: Verbum Caro* (1960): Ensayos Teológicos I, Madrid 1964.

BALTHASAR, H. U. von, *Teologia da História*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2010.

BEAUCHAMP, P., *Lecture Christique de L'ancien testament*: Biblica 81, 2000.

BOUBLIK, V., *Incontro con Cristo*, Roma 1968; Id., *Orientamenti attuali della teologia fondamentale*, en *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, 145.

BOUILLARD, H., *Karl Barth*, Paris, Montaigne, 1957.

BOUILLARD, H., *La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental*: Concilium 6 (1965) 84-96.

BOUILLARD, H., *Logique de la foi*, Paris: Aubier-Montaigne, 1964.

BUBER, M., *Je et Tu: La vie em dialogue*, Montaigne, Paris, 1959.

BULTMANN, R., *L'interpretation du Nouveau Testament*, Montaigne, Paris, 1955.

- CONGAR, Y. M.-J., *Esquisses du mystère de l'Église*, Cerf, Paris, 1953.
- CONGAR, Y., *La Tradición y las tradiciones 1-2*, San Sabestián 1966, y su resumen, *Tradición y vida de la Iglesia*, Andorra 1964.
- CORREIA, F., «A Revelação na Teologia Actual», *Estudos Teológicos*, VI (1969) 53-75.
- CRISÓSTOMO, S., *O Valor do Sangue de Cristo*, SC 50, Cerf, Paris.
- CULLMANN, O., *Christ et le temps*, Delachaux&Niestlé, Suíça, 1966.
- DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- DILTHEY, W., *Hegel y el Idealismo*, Fondo de Cultura Economica, México, 1944.
- DUBARLE, A. M., *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'écriture*, Paris, 1976.
- ENTRALGO, P. -L., *Teoría y Realidad del Outro*, Vol. II, Madrid, 1961.
- FORTE, B., *Parola di Dio e Rivelazione*: RCATT 25 (2000) 349-359.
- FRIES, H., *De la apologética a la teología fundamental*: Concilium 46, 1969, 384-396.
- FRIES, H., *Teología fundamental*, in *Sacramentum mundi*, VI, Barcelona, 1976, 589-600.
- GRELOT, P., *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Desclée et Cie, Paris, 1962.
- GRELOT, P., *Sentido Cristiano del Antiguo Testamento*, Bilbáu, 1967.
- IRENEU DE LIÃO, *Contre les hérésies: Livre V*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969. Col. Sources Chrétiennes, nº 153.
- J.ALFARO - H.-BOUILLARD - H.-CARRIER - G.-DEJAIFVE - R.-LATOURELLE - G.-MARLET, *La théologie fondamentale à la recherche de son identité*: Gregorianum 50 (1969) 765.
- KEHL, M., *A Igreja, uma eclesiologia católica*, Loyola, São Paulo, 1997.

- KEHL, M., *Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo*, Sal Terrae, Miliaño (Cantabria), 1997.
- LATOURELLE, R., «Nueva imagen de la fundamental», in R. LATOURELLE – G. O'COLLINS (ed.), *Problemas y Perspectivas de Teología Fundamental*, Sígueme, Salamanca, 1982, 64-94.
- LATOURELLE, R., «Revelación», in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (ed.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, San Pablo, 1992, 1232-1287.
- LATOURELLE, R., *Vaticano II: Balance y Perspectives: veinticinco años después*, Salamanca, Sígueme, 1989.
- LUBAC, H. de, *La Révélation Divine*, Cerf, Paris, 1983.
- METZ, J. B., *Editorial: Concilium* 6 (1965) 3.
- NICOLAU DE CUSA, *A Visão de Deus*, Gulbenkian, Lisboa, 1988.
- PANNENBERG, W., *La Revelación como história*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- PLACES, É des, *Le livre de la sagesse*, PIB, Roma, 1980.
- RAHNER, K. – RATZINGER, J., *Revelação e Tradição*, Herder, S. Paulo, 1968.
- RAHNER, K., *Curso Fundamental sobre la Fé*, Herder, Barcelona, 1977.
- RAHNER, K., *Escritos de Teología*, I, Taurus, Madrid, 1961.
- RATZINGER, J., *A Teologia da História de São Boaventura*, Porto: Centro de Estudos Franciscanos, Editorial Franciscana, 2010.
- SAUTER, G. – BARTON, J., *Revelation and Story: narrative theology and the centrality of story*, Ashgate, 2000.
- SCHELLING, F. W. J., *Philosophie de la Révélation*, II, Épiréthée, Paris, 1991.
- SCHILLEBEECKX, E. H., *Le Christ, sacrament de la rencontre de Dieu*, Cerf, Paris, 1973.

SOUSA, J., «A doutrina sobre a revelação divina. Desde o Vaticano I até ao movimento da Teologia Nova», *Estudos Teológicos*, VI (1969) 37-52.

TOMÁS DE AQUINO, S., *Suma Teológica*, Vol. I, Loyola, São Paulo, 2003.

TORRELL, J.-P., *Chronique de théologie fondamentale*: Revue Thomiste 64, 1964.