

# A concepção de história na teologia católica do Oitocentos\*

*Virgínia Buarque\*\**

## Resumo

No século XIX, a teologia católica dialogou de maneira diferenciada, e, por vezes, contraditória, com as modernas concepções de experiência e saber históricos. O presente artigo visa reconstituir duas dessas práticas de ressignificação, promovidas pela Escola de Tübingen e pela Escola Romana, destacando algumas de suas implicações no processo de dogmatização da crença ratificado pelo Concílio Vaticano I e na configuração apologética e alegórica assumida por tais discursos sobre a fé.

**Palavras-chave:** Moderno conhecimento histórico; Catolicismo; Teologia; Dogmática; Apologética.

## The conception of history in the Catholic theology of the 19<sup>th</sup> century

### Abstract

In the 19th century, the Catholic theology communicated with the modern conceptions of historical experience and knowledge in a different and at times contradictory way. This article aims at reconstructing two of these re-signifying practices promoted by the School of Tübingen and the Roman School, highlighting some of its implications for the process of dogmatization of faith sanctioned by the First Vatican Council and for the apologetic and allegorical setting established by such discourses about faith.

**Keywords:** Modern historical knowledge; Catholicism; Theology; Dogmatism; Apologetics.

---

\* Este artigo consiste em uma versão revista e ampliada do texto originalmente apresentado no III Simpósio Internacional de Religiosidade, Cultura e Poder, promovido em Buenos Aires entre 25 e 28 de agosto de 2010.

\*\* Professora do Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto, MG.

## La concepción de historia en la teología del siglo XIX

### Resumen

En el siglo XIX, la teología católica dialogó de manera diferenciada, y, por veces, contradictoria, en relación a las modernas concepciones de experiencia y saber histórico. El presente artículo intenta reconstituir dos de esas prácticas de resignificación, promovidas por la Escuela de Tübingen y por la Escuela Romana, destacando algunas de sus implicaciones en el proceso de dogmatización de la creencia ratificado por el Concilio Vaticano I, y en la configuración apologética y alegórica asumida por esos discursos sobre la fe.

**Palabras clave:** Moderno conocimiento histórico; Catolicismo; Teología; Dogmática; Apologética.

No decorrer do Oitocentos, a teologia católica apresentou-se como uma produção discursiva referencial no âmbito dos embates pela reordenação político-ideológica dos Estados europeus, travados em variados graus de afinidade ou refutação ao ideário liberal originado no movimento das Luzes. Nas disputas, diversos postulados teológicos foram mobilizados, geralmente por meio de encíclicas emitidas por Gregório XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878), com o fito de combater divergências internas no alinhamento eclesiástico<sup>1</sup>, denunciar e condenar os males e erros da modernidade<sup>2</sup> e contestar a perda dos Estados pontifícios, ocorrida em 1859, seguida pela anexação de Roma como capital do Reino da Itália, em 1870 (ALBERIGO, 1999, p. 276):

Em todos os domínios, constatou-se, após a crise de 1848, uma ação sistemática de Roma com vistas a reagrupar em torno de um centro de força único, face ao liberalismo “revolucionário e anticristão”, todas as energias católicas. Os professores da Gregoriana deram novo relevo às teses clássicas sobre a primazia e a infalibilidade papal e sobre o “poder indireto” da Igreja com relação à sociedade civil; tais ideias foram eficazmente vulgarizadas pela *Civiltà cattolica* e difundidas nos seminários do mundo inteiro por seus alunos, cada

<sup>1</sup> A exemplo do febronianismo, cujas teses foram inicialmente apresentadas por Hontheim (1701-1790), bispo auxiliar de Trévis, no *Livro singular de Justino Febrônio a respeito do estado da Igreja e do legítimo poder do Pontífice Romano*. Tal obra propunha a reconstituição da Igreja em moldes dos primeiros séculos, conferindo-se aos bispos e aos Concílios maior margem de poder e restringindo-se a ação pontifícia. Já por galicanismo entende-se um conjunto de doutrinas que tendem a outorgar à Igreja francesa a autonomia na jurisdição da Santa Sé. A formulação mais conhecida é a que se encontra na *Declaração ao clero galicano*, de 1682, cuja redação é comumente atribuída a Bossuet (LEXICON, 2003).

<sup>2</sup> A exemplo da encíclica *Mirari vos*, de 1832, que condenou as posições liberais do periódico *L’Avenir*, ou da encíclica *Quanta Cura*, de 1864, que contestou tais posições no campo da política, da filosofia e da moral social.

vez mais numerosos graças ao aumento, em Roma, dos seminários nacionais. Paralelamente, desencadeou-se uma campanha contra os manuais de tendência galicana ou frebroniana ainda em uso, sendo vários deles colocados no *Índex*. (ROGIER; AUBERT; KNOWLES, 1975, p. 59).

Todavia, a recepção de tais discursos teológicos tornava-se cada vez mais desafiante para a Igreja, em um Ocidente que paulatinamente secularizava sua compreensão do real, outorgando à racionalidade, tida como inerente à natureza humana, e não à ação sobrenatural da Providência divina,<sup>3</sup> o papel de agente promotor da dinâmica civilizatória. Em paralelo, a experiência histórica passava a ser apreendida sob um viés de contínua mudança ou, mais especificamente, de sucessivos aprimoramentos dos tempos passados até o presente, o que suscitava, por sua vez, inéditas expectativas de futuro, norteadas pelo otimismo progressista (KOSELLECK, 1997; DEJEAN, 2005). Formulava-se, portanto, uma cultura histórica, que minava a representatividade de um discurso religioso pautado em referenciais eminentemente transcendentos (GUIMARÃES, 2000).

Ante o estabelecimento da cultura histórica como instância privilegiada de sentido do imaginário social oitocentista, parcela relevante da produção teológica do período, de forma concomitante ao incremento das práticas devocionais e de uma concepção mais introspectiva da espiritualidade (CORBAIN, 1991, p. 477-478), endossou uma posição de negação da modernidade (logo, de sua dimensão de transformação histórica). Tal posição, basilarmente expressa em uma das condenações do *Syllabus*, refutava a seguinte assertiva: “O pontífice romano pode e deve reconciliar-se e transigir com o progresso, com o liberalismo e com a civilização moderna” (*Syllabus errorum*. apud COMBY, 1994, p. 122)<sup>4</sup>. Neste sentido, o historiador Philippe Boutry destaca a postura de isolamento autoimposto pelo catolicismo,

---

<sup>3</sup> A concepção de Providência divina vigente até meados do século XVIII afiançava que Deus permanecia operando sobre o mundo criado, viabilizando sua continuidade em conformidade com as leis que ele próprio imputara desde o início dos tempos. Porém, era-lhe também cabível interromper a sucessão normal dos acontecimentos, por meio de milagres e profecias, bem como de punições e recompensas às condutas humanas (WALSHAM, 1999). Sobre a paulatina refutação da Providência como agente histórico em Portugal, a partir do governo pombalino, ver Martins (2008).

<sup>4</sup> O *Syllabus*, editado em anexo à encíclica *Quanta Cura*, em 1864, afirmava que os teólogos católicos deviam ater-se não só aos dogmas da fé solenemente declarados pela Igreja infalível (proposição n. 22), como ser atribuição do governo eclesiástico guiar a doutrina teológica, isto é, a atividade dos teólogos (proposição n. 33). O documento condenava quem negasse a natureza de *societas vera et perfecta* da Igreja, consolidando o quadro eclesiológico de perfil jurídico (SESBOÛÉ, 2005, p. 276-277).

[...] intensamente vivida [...] como testemunho, isto é, etimologicamente, como *martírio*: em 1867, o Estado Pontifício optará por se fazer representar, na Exposição Universal de Paris, por uma... catacumba. A dimensão sacrificial da fidelidade, jamais alheia a horizontes escatológicos ou apocalípticos, é inseparável do Pontificado de Pio IX, que se extingue, num sentimento de grande solidão, ao fim do mais longo papado da história, em seu vasto palácio deserto do Vaticano, em 7 de fevereiro de 1878. (BOUTRY, 2009, p. 408).

Pode-se indagar, entretanto, acerca das inúmeras possibilidades, ambiguidades e discordâncias entre correntes da produção teológica católica, na interlocução com a inovadora concepção de experiência histórica (GERBOD, 1977, p. 181-182)<sup>5</sup>. Este artigo elege como objeto de análise duas vertentes teológicas, por vezes denominadas “Escolas” – a de Tübingen e a Romana –, as quais, constituídas ao longo do século XIX, responderam de forma distinta à defrontação do teológico com o histórico. Assim, segundo Giuseppe Alberigo,

[...] a partir da metade do século XIX, a teologia católica apresenta-se em dois pólos significativos, embora inspirados por orientações muito diferentes. Na Alemanha prevalecem uma atenção histórica e um método indutivo; em Roma domina uma atitude sistemática associada ao clássico método dedutivo. (ALBERIGO, 1999, p. 274).

Considerando-se as apropriações e resistências encetadas pelo catolicismo aos novos parâmetros de saber da modernidade, sugere-se, como primeira hipótese, que parcela da produção teológica católica (sobretudo a Escola de Tübingen), em um movimento para manter a relevância de seu discurso de fé nos tempos contemporâneos, desenvolveu um discurso parcialmente receptivo ao reconhecimento da historicidade e ao recurso ao método crítico como critério de análise documental:

A tendência “científica” da teologia [desenvolvida a partir do século XVII] constitui a segunda guinada rumo à teologia como ciência, depois da ocorrida no século XIII. Mas o conceito de ciência mudou de significado, não visando mais ao conhecimento metafísico, a partir das causas. Agora, volta-se às ciências positivas, particularmente a filologia e a história [...]. (SESBOÛÉ; THEOBALD, 2006, p. 169).

<sup>5</sup> “Nos diversos centros de pesquisa, o papel dos clérigos seculares ou regulares aparece como preponderante. [...] Seus trabalhos e a orientação de seus interesses revelam espiritualidades diferentes, mesmo no interior de um mesmo instituto, como a Companhia de Jesus”. A tradução para o português é da autora deste artigo.

Postula-se, porém, como segunda hipótese, que tal releitura só se mostrou viável porque a teologia católica, hegemonicamente representada pela “Escola Romana”, reforçou, de forma simultânea, seus vínculos com o legado religioso, com a implementação de um processo de dogmatização da fé, aliado a um discurso de contornos apologéticos. Considera-se, ainda, que, embora esta segunda opção tenha custado à Igreja a rotulação de reacionarismo, ela afixou-lhe a prerrogativa de intérprete abalizada do sagrado – um fator identitário de crucial importância em suas subseqüentes relações com o Estado e com a cultura moderna:

Desta maneira, delineou-se o movimento que, reportando-se cada vez mais a esses dois temas – o “essencial”, as “origens” –, ver-se-á constrangido a definir a doutrina a partir de um conhecimento histórico das *fontes* ou, inversamente, a proceder a uma triagem desses documentos antigos segundo um *essencial* postulado pela experiência presente. Nesse movimento, a distinção entre o espiritual e o temporal porta um papel operatório. Ela visa discernir, quer dizer, dissociar o espiritual daquilo que o compromete. [...] Ela significa que a expressão da fé não depende de enfeudalizações políticas ou sociais. (DE CERTEAU, 1987, p. 99)<sup>6</sup>.

Assim, a não subordinação da crença (e, sobretudo, do ato de crer) ao estatuto de representações sociais ou de expressões ideológicas<sup>7</sup> assegurou à Igreja um trânsito mais autônomo entre distintas e até divergentes coalizões de força sociopolíticas e culturais da modernidade.

## **A historicidade da fé**

Uma vertente teológica protagonizou, de forma emblemática, a associação do conteúdo da fé à perspectiva de um futuro inconcluso, passível de constituir-se em uma crucial diferença perante o passado, ao invés de buscar nele discernir os sinais proféticos de uma vontade divina, delimitadora, *a priori*, de trajetórias ideais de santificação, a serem seguidas pelos indivíduos e pelos povos. Trata-se da “Escola romântica alemã” ou “Escola de Tübingen”<sup>8</sup>, como

<sup>6</sup> A tradução para o português foi realizada pela autora deste artigo.

<sup>7</sup> Como expressão, por exemplo, pelos títulos de alguns dos livros e periódicos mais representativos das primeiras décadas do século XX: *Primado do espiritual*, de Jacques Maritain, de 1927, e a revista *Esprit*, fundada em 1932.

<sup>8</sup> A Universidade de Tübingen, localizada na cidade de Ellsangen, Württemberg, foi fundada em 1477, reformada em 1534, submetida à autoridade política do reino em 1811 e, por fim, dotada de uma faculdade católica de teologia em 1817. O grupo de teólogos católicos reunidos em Tübingen não formou propriamente uma “escola”, se por este termo subentende-se o compartilhar de um programa temático de reflexão e de uma metodologia específica. A especificidade do pensamento de Tübingen era justamente a diversidade mantida entre seus integrantes, embora tal pluralismo partisse de um ponto comum à indagação teológica, de crucial importância: o sentido da tradição (VILANOVA, 1992; LACOSTE, 2004; ILLANES; SARANYANA, 1995, p. 282).

ficou mais conhecida e surgida no estimulante confronto com o pensamento luterano e com a filosofia idealista, tomados ao mesmo tempo como instâncias inspiradoras e concepções a serem refutadas. Seus teólogos, assim, cruzando uma leitura racional-especulativa (mais afinada com a filosofia de Schelling<sup>9</sup> e de Hegel<sup>10</sup> do que com a escolástica) às proposições do método histórico-crítico, formularam uma eclesiologia centrada na concepção de “tradição viva da Igreja”, que, superando as configurações meramente jurídicas da instituição, incorporava a história como constituinte da revelação (SESBOÛÉ, 2005, p. 410-411; ILLANES; SARANYANA, 1995, p. 282).

Um de seus primeiros representantes foi Sebastian Drey (1777-1853), que lecionou em Tübingen de 1817 a 1846<sup>11</sup>. Em 1819, Drey publicou *Introdução ao estudo da teologia*, e, duas décadas depois, entre 1837-1847, o *Manual de apologética*, em três volumes, que obteve bastante circularidade em sua época. Para Drey, o cristianismo não poderia reduzir-se a uma ideia, a um conjunto de concepções e valores que norteassem o agir humano, uma vez que ele efetivara-se como história, uma história sagrada, a qual, portanto, só poderia ser compreendida ante seu desdobramento no tempo. Daí seu livro

<sup>9</sup> Schelling foi colega de estudos de Hegel na Universidade de Tübingen; seu pensamento baseia-se na assertiva de que o único conhecimento possível é o que a consciência tem de si mesma. Assim, Schelling desenvolve uma “filosofia da identidade”, pela qual a consciência realiza-se plenamente no absoluto (isto é, na descoberta de Deus por meio da natureza), superando a oposição entre sujeito e objeto. Sobre a temática do religioso, Schelling escreveu *Filosofia e religião* (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 242).

<sup>10</sup> A referência ao cristianismo se faz presente em diversas obras de Hegel. Sua *Vida de Jesus* vê em Cristo o pregador de uma religião puramente moral; já *A positividade da religião cristã* considera as igrejas favorecedoras de uma religiosidade infantil: os fiéis veriam Deus como um senhor todo-poderoso; preces e sacrifícios seriam feitos para obter recompensas divinas, buscar-se-ia expiar as más ações por meio de mortificações autoimpostas. Em *O espírito do cristianismo e seu destino*, Hegel recorria à sua dialética, compreendendo a vida como entidade originária, que se dilacera e torna-se hostil a si mesma, mas supera esta cisão e reconcilia-se, num movimento/sentimento denominado amor. Ora, a fé em Jesus, que tudo reconciliou no amor, pressuporia então uma presença do Espírito no próprio crente, que se tornaria unidade com ele. Porém, tal presença encontrar-se-ia ainda de forma imperfeita nos primeiros discípulos, que se apegaram ao Ressuscitado em lugar de reconhecer o Espírito. Por fim, na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel divide o campo religioso em distintas modalidades, a sucederem-se na história humana: existiriam, assim, religiões “do ser” ou “natural”, em que o homem acredita ser divino, identificando-se como potência dominadora da natureza (como nas práticas mágicas); religiões “da substancialidade”, em que a consciência se percebe como divina, mas apenas em sua interioridade (a exemplo do budismo); e religião da essência, em que o divino assume a forma humana, ainda que não esteja encarnado no humano (BORGES, 2002; LACOSTE, 2004).

<sup>11</sup> Estudou teologia em Augsburg. Em 1801, foi ordenado sacerdote e em 1812 tornou-se professor em Ellwangen, vindo em seguida a lecionar teologia em Tübingen. Dirigiu esta faculdade até 1847, quando passou à condição de professor emérito.

de maturidade portar como subtítulo “Demonstração científica da divindade do cristianismo em sua manifestação”, indicando a hipótese que defendia: a revelação desvelar-se-ia progressivamente no horizonte da história universal, sendo papel da razão interpretá-la. Para isto, fazia-se mister entender cada fato a partir do sentido da totalidade da experiência histórica, por sua vez configurada na representação simbólica e projeção escatológica do “reino de Deus”. Afinal, depois que o ser humano perdeu a unidade consigo mesmo, conforme a narrativa bíblico-literária do “pecado original”, tal reintegração só poderia ser obtida sob uma perspectiva teológica: a categoria de reino de Deus seria o agente conferidor de unidade e sentido à história, tornando-se uma chave de leitura para a compreensão da essência do cristianismo (VILANOVA, 1992; LACOSTE, 2004; ILLANES; SARANYANA, 1995, p. 283).

Outro importante teólogo católico de Tübingen foi Johann Adam Möhler (1796-1837), professor de 1826 a 1835, antes de assumir uma cátedra na Universidade de Munique<sup>12</sup>. Em sua primeira obra, *Lições de direito canônico*, de 1823, Möhler ainda apresentava uma eclesiologia de tipo jurídico, já superada em 1825, no livro *A unidade da Igreja, ou seja, o princípio católico*, caracterizada por uma contestação ao racionalismo e ao primado dos ditames institucionais. O teólogo desenvolveu uma concepção da Igreja como um organismo vivo, cuja unidade e vitalidade seriam asseguradas pelo Espírito Santo. Ao elaborar tais considerações, e sobretudo na obra de sua maturidade, *Simbólica, ou exposição das antíteses dogmáticas entre católicos e protestantes segundo seus escritos confessionais públicos*, de 1832,<sup>13</sup> Möhler também se apropriou de significativos elementos da cultura romântica, em especial a noção de “participação”, que o levou a acentuar a dimensão da comunhão dos santos na “comunidade” eclesial, outro termo que, provindo do romantismo, realçava o vínculo entre os cristãos através da história (VILANOVA, 1992; LACOSTE, 2004; ILLANES; SARANYANA, 1995, p. 284). Esta comunidade cristã, ao ser retrospectivamente reportada através de gerações de fiéis, viabilizaria um entendimento do conceito de tradição perpassado de historicidade, sem que, com isso, sua dimensão transcendente fosse obliterada, pois tal remissão às experiências eclesiais passadas culminaria no evento da ressurreição de Jesus, que atuaria, desde então, como presença viva na Igreja:

---

<sup>12</sup> Ordenado sacerdote em 1819, Möhler atuou como professor de história da Igreja na faculdade de Tübingen de 1822 a 1835, quando aceitou uma cátedra em Munique. Afetado por uma epidemia de cólera, ficou com a saúde abalada, abandonando a docência em 1837 e vindo a falecer no ano seguinte.

<sup>13</sup> Möhler ainda publicou, em 1834, o livro *Novas investigações sobre as antíteses doutrinárias entre católicos e protestantes*.

Sendo o cristianismo considerado como uma nova vida divina concedida aos homens, e não como mero conceito abstrato, inanimado, segue-se que ele, como toda a vida, é capaz de desenvolver-se e de crescer... O princípio da identidade essencial da consciência cristã da Igreja ao longo de diferentes épocas de sua história de forma alguma requer uma condição estática. (MÖHLER apud: COMBY, 1994, p. 108).

Mas Möhler terminou por acatar algumas críticas que lhe foram feitas, segundo as quais teria desconsiderado elementos fulcrais do legado de Cristo à Igreja e sua subsequente dimensão estrutural. Assim, na *Simbólica*, ele endossou o postulado da perpetuidade de uma identidade eclesiológica, não inteiramente afetada pela contingência histórica (ILLANES; SARANYANA, 1995, p. 286).

Posteriormente, outros dois teólogos de Tübingen contrapuseram-se à guinada centralizadora surgida em meio às discussões acerca da infalibilidade papal, a seguir encampada pelo Concílio Vaticano I: Karl Joseph von Hefele (1809-1887), assistente em Tübingen de 1835 a 1840, professor de 1840 a 1869, e depois bispo de Rottenburg, e Evangelist von Kuhn (1806-1887), professor de 1839 a 1889, tendo sucedido a Drey no ensino de teologia dogmática e de Escritura Sagrada. Enquanto von Hefele defendia a concepção da história como lugar teológico, insistindo não só em seu embasamento documental, mas também na reconstituição da memória elaborada pelas comunidades eclesiais, Kuhn postulava a superação da teologia orgânica da história, proposta pela primeira geração da escola de Tübingen, substituindo-a pelo problema hermenêutico (o qual, sistematizado por Schleiermacher<sup>14</sup>, foi incorporado pela teologia evangélica no *fin-de-siècle*, e pelo pensamento católico em período pouco posterior). Em suas obras, prosseguindo a discussão iniciada pela teologia liberal protestante<sup>15</sup>, Kuhn promoveu uma contextualização

<sup>14</sup> Friedrich Schleiermacher (1768-1834), professor na Universidade de Berlim, indicou a validade de superação de uma ótica simplesmente filológica ou mesmo histórico-crítica na interpretação, associando a conferência de sentido a um texto à sua remissão na obra em que se insere e, mais ainda, ao pensamento criador de seu autor. Metodologicamente, a hermenêutica implicava uma ultrapassagem dos entraves linguísticos e semânticos do escrito e, mais ainda, uma empatia do intérprete com o pensamento de quem o redigiu, baseada na “congenialidade”, quer dizer, na comum participação do autor e do intérprete na razão universal. Assim, dedicando-se ao estudo da hermenêutica de 1805 a 1829, e tendo seus escritos postumamente editados em *Hermenêutica*, Schleiermacher postulava que tal abordagem não poderia continuar a manter-se como disciplina auxiliar, vindo a constituir-se em uma arte geral da compreensão (GIBELLINI, 2002; SCHOLTZ, 1990).

<sup>15</sup> No mundo protestante, a tentativa de reelaboração do pensamento teológico a partir das contribuições da metodologia histórica desdobrou-se na formulação mais sistemática da chamada “teologia liberal”. Este termo já fora empregado, mas em latim, pelo teólogo de

histórica, apontando as repercussões do ambiente judaico na psicologia de Jesus e, em paralelo, considerando os evangelhos como testemunhos da fé e portadores da tradição que se fazia continuamente renovada na história. Era, inclusive, neste ponto – ele afirmava – que o catolicismo divergia do protestantismo, pois tal confissão religiosa consideraria a tradição apostólica como uma soma de verdades estabelecidas de uma vez por todas, transmitidas oralmente e recolhidas pela memória. No diálogo da filosofia com a teologia, Kuhn concebia a elaboração dogmática não como uma especulação lógica, e sim dialética: para ele, o pensamento humano deveria superar suas determinações (embora não suas negações, pois Kuhn afastava-se da dialética hegeliana) para alcançar a essência da realidade, traduzindo-a em uma verdade (VILANOVA, 1992; LACOSTE, 2004).

A historicização da fé desenvolvida em Tübingen trouxe candentes indagações ao pensamento teológico católico: como incorporar a experiência da mudança, sem recair no relativismo das significações doutrinárias, ou numa subjetivação da fé? Por outro lado, como não absolutizar o conteúdo da crença em função das convicções políticas do tempo presente, tecidas no bojo do enfrentamento de diferentes projetos eclesiológicos, mas respaldadas por um lugar de fala magisterial? Enfim, como compreender a tradição simultaneamente como revelação e como história? Tal debate prossegue na contemporaneidade, concentrando-se, atualmente, em um interessante deslocamento do foco das “grandes narrativas” do sentido teológico da história, para um debruçar-se às “pequenas narrativas”, que imbricam vivências socioculturais com as “maneiras de dizer” a fé, com os investimentos no ato de crer (DE CERTEAU, 1987).

## **A dogmatização da fé**

O enfoque na historicidade, promovido por Tübingen, não foi endossado por outra vertente teológica oitocentista, a “Escola Romana”, como ficou conhecida a reflexão produzida na Universidade Gregoriana que, reaberta em 1818, fora confiada aos jesuítas desde 1824. O nome atribuído a esta “Escola” encontra-se associado não apenas a um referencial geográfico, mas, sobretudo, à defesa da autoridade pontifícia e do movimento ultramontano

---

Halle, Johann Salomo Semler (1725-1791), que preconizava, por meio dele, um livre método de investigação histórico-crítica das fontes da fé e da elaboração teológica. Do encontro desta proposta com a filosofia da religião de Hegel e com a teologia de Schleiermacher, na primeira metade do século XIX, erigiu-se um movimento polimorfo, voltado para a interpretação racionalista do Novo Testamento (Baur, Strauss, Bauer), mas, em sentido mais estrito, suscitou a reflexão do professor de Göttingen, Albercht Ritschl (1822-1889), e sua escola, de onde saíram grandes intelectuais, entre os quais Adolf von Harnack (1851-1930) e, posteriormente, Ernest Troeltsch (1865-1923) (GIBELLINI, 2002).

promovida por seus integrantes<sup>16</sup>. Em virtude de tal posicionamento, a “Escola Romana” era tida, nos meios liberais, como um dos maiores polos de resistência às expressões da modernidade, entre as quais a atribuição de um viés histórico à tradição, que assim permaneceria circunscrita à ideia de um legado originário da fé.

A suspeição da conferência de um viés de historicidade à crença católica foi acompanhada, nas produções dessa “Escola”, pela reinterpretação do conceito de dogma, oficialmente legitimada pelos textos do Vaticano I<sup>17</sup>. Assim, os teólogos conciliares conceberam o dogma como um enunciado revelado por Deus e apresentado pelo magistério da Igreja como verdade; a decretação da infalibilidade pontifícia outorgou então ao conceito um caráter fortemente jurídico: “Se alguém disser que é possível que os dogmas propostos pela Igreja possam receber, por vezes, de acordo com o progresso da ciência, um sentido diverso daquele que a Igreja entendeu e continua a entender, seja anátema” (Constituição *Dei Filius* [1870], Concílio Vaticano I apud COMBY, 1994, p. 123).

Todavia, uma unívoca inter-relação entre a “Escola Romana” e tal processo de dogmatização pode mostrar-se equivocada, pois esta vertente teológica apresentava certa pluralidade interna, comportando interpretações variantes, por vezes até concorrenciais<sup>18</sup>. Para isso, contribuiu a afluência à Gregoriana de teólogos de distintas nacionalidades e formações, inclusive de centros acadêmicos germânicos, onde eram discutidas as leituras de Tübingen-

---

<sup>16</sup> Até o final do Setecentos, não se falava em “ultramontanismo”, mas em “ultramontanos”, defensores do papado, ou seja, de um Vaticano situado para além dos Alpes, aos quais se opunha a Igreja galicana. O sufixo “ismo” acrescentou um aspecto abstrato e ideológico à premissa de fidelidade ao centro da catolicidade, configurada num modelo supranacional resistente à escalada dos Estados modernos. É este aspecto, aliás, que demarca uma continuidade entre o romanismo do Antigo Regime e o ultramontanismo dos tempos modernos. Já no século XIX, recusando os princípios da Revolução Francesa, tradicionalistas como Bonald e Maistre afirmavam a necessidade de uma autoridade irrefutável, por eles associada ao papado. Formulava-se, assim, um “neorromanismo” ou ultramontanismo encorajado por Roma: a encíclica *Inter multiplices*, de 1853, marcou o engajamento direto do papado, desautorizando toda resistência ao movimento centralizador. Este entusiasmo pela romanidade caracterizava-se por uma extrema exaltação do pontífice romano, junto com uma concepção de infalibilidade, a seguir ratificada pelo Vaticano I (LACOSTE, 2004).

<sup>17</sup> O termo “dogma”, no início dos tempos modernos, designava, no pensamento católico, o pensamento perpetuado pela Igreja, substituindo a noção medieval de “artigo de fé”. A mudança terminológica era acompanhada por uma mudança de sentido, uma vez que o dogma implicava uma concepção de fé não homogênea, mas, pelo contrário, alvo de contestações internas ao cristianismo, elemento inexistente no medievo (LACOSTE, 2004).

<sup>18</sup> “Entretanto, esta teologia romana não tinha nada de monolítica” (GADILLE, 1995, p. 116-117). A tradução para o português foi realizada pela autora deste artigo.

gen e, mais especificamente, de Möhler<sup>19</sup>. Ademais, os autores da “Escola Romana” apropriavam-se de diferentes maneiras da abordagem histórica, que incluía não apenas uma prévia rejeição, mas também uma aceitação mitigada; curiosamente, “esta teologia era eminentemente conservadora e, entretanto, em contínua reelaboração” (HOCEDEZ, 1952, p. 349)<sup>20</sup>.

O primeiro nome de destaque na “Escola Romana” foi o do jesuíta João Perrone (1794-1876), que lecionou na Gregoriana de 1824 a 1863, onde publicou, entre outras obras, a famosa coletânea *Lições teológicas* (1835-1842)<sup>21</sup>, nas quais destacava a função central do papado, recorrendo, para isto, à teologia bellarminiana (SESBOŨÉ, 2005, p. 395)<sup>22</sup>. A Igreja constituir-se-ia, sob essa ótica, como um “corpo” (e daí a releitura da teologia germânica, em especial da ideia de organicidade), mas hierarquizado, com um polo central decisório reportado ao Sumo Pontífice, em detrimento da autonomia das decisões episcopais e, mais ainda, do conjunto do laicato. Todavia, a despeito de privilegiar a dimensão centralizadora em sua concepção eclesiológica, Perrone contribuiu para articular a dedução teológica com a informação histórica, o que dotou de perfil próprio a “Escola Romana” (ILLANES; SARAYANA, 1995, p. 195).

Se Perrone destacou-se por sua atividade como professor e apologeta<sup>23</sup>, coube a seus sucessores na Gregoriana o trabalho de aprofundamento da

---

<sup>19</sup> “[...] a teologia em Roma não era ensinada exclusivamente por italianos: Kleutgen, formado nas universidades alemãs, Schrader, von Schüzler, Franzelin, que concluiu seus estudos em Louvain, os franceses Rozaven e Dom Pitra, o inglês Wiseman, e muitos outros residiram longamente em Roma e aí exerceram uma influência considerável. Muitos italianos, e bastante expressivos, como Cornoldi, de Rossi, permaneceram algum tempo no estrangeiro. Perrone acompanhava com interesse a evolução da teologia além das fronteiras, Passaglia, que não conhecia o idioma alemão, cuidava para atualizar-se do conteúdo das obras escritas nesta língua e tinha os teólogos alemães em alta estima, em particular Möhler” (HOCEDEZ, 1952, p. 349-350). A tradução para o português foi realizada pela autora deste artigo.

<sup>20</sup> A tradução para o português foi realizada pela autora deste artigo.

<sup>21</sup> Obra em 9 volumes, que teve 14 edições ainda durante sua vida.

<sup>22</sup> Bellarmino retoma a profissão de fé exigida por Pio IV em 1564: “Reconheço a Igreja santa, católica e apostólica romana como mãe e mestra de todas as Igrejas; prometo e juro obediência ao papa de Roma, sucessor de são Pedro, príncipe dos apóstolos e vigário de Jesus Cristo”, cf. bula *Iunctum nobis*, de 1564. A partir desse enunciado, Bellarmino insiste na pertinência visível à Igreja: “Para que alguém possa ser considerado como fazendo parte, em qualquer grau, da verdadeira Igreja [...] não se requer nenhuma virtude, a meu ver, além da profissão exterior da fé e a comunhão dos sacramentos, coisa acessível a nossos sentidos. Com efeito, a Igreja é uma reunião de homens tão visível e palpável quanto a assembleia do povo romano ou do reino da França ou da república em Veneza” (1870 apud SESBOŨÉ, 2005, p. 395).

<sup>23</sup> Cf. Hocedez, 1952, p. 353: “não se pode afirmar que ele tenha promovido um ‘avanço da ciência’ [teológica], mas ele era apreciado exatamente por sistematizar admiravelmente as formulações até então realizadas”.

reflexão acerca da dogmatização da fé, que foi sendo tecida, aliás, de maneira bastante diversificada. Assim, enquanto Clemente Schrader (1820-1875) apresentava-se como um dos mais decididos postuladores da autoridade pontifícia, concebida como fundamento e origem da Igreja, conforme desenvolvido na obra expressivamente intitulada *A unidade romana*, Carlos Passaglia (1812-1887), acentuou a atenção conferida à teologia positiva já presente em Perrone. Seu distanciamento do modelo centralizador de autoridade pontifícia, ao mesmo tempo em que ressaltava o papel específico dos leigos na Igreja, culminou em seu rompimento com a Companhia de Jesus, em 1859.

Uma posição intermédia, por sua vez, foi assumida por João Franzelin (1816-1886), sobretudo na obra *Tratado da Divina Tradição e Escritura*, impressa em 1870, título bastante instigante, pois nele a tradição antecede a Escritura. Dessa maneira, para Franzelin, a tradição e a Escritura precisavam ser pensadas de forma plural, pois, assim como a Bíblia era uma coletânea de registros escritos, a tradição se multiplicaria em testemunhos anteriores à compilação do texto sagrado e também em relatos posteriores, cuja função era traduzir, interpretar, atualizar esse legado, mantendo-o vivo no presente. Com isso, Franzelin manteve-se em afinidade com a orientação teológico-positiva que havia recebido de seus professores, Perrone e Passaglia, atentando para uma inserção da história na teologia (SESBOÛÉ, 2005, p. 413; VILANOVA, 1994; HOCEDEZ, 1952; ILLANES; SARANYANA, 1995, p. 296).

Outro exemplo dessa diversidade interna pode ser reconhecido na contraposição entre a obra de Victor Dechamps (1810-1887), arcebispo de Malines, e o tratado de Perrone sobre os lugares teológicos: embora ambos integrassem a “Escola Romana”, Dechamps, partindo da existência da Igreja no tempo presente, associada às características auto-outorgadas de unidade, universalidade, santidade e indefectibilidade, configurava-a como um “milagre subsistente”<sup>24</sup>, Perrone procurava demonstrar, pelo estudo histórico do Novo Testamento, que a divindade de Jesus era atestada por profecias e milagres, especialmente por sua ressurreição dos mortos, afirmando, a seguir, que Cristo tinha fundado a Igreja e garantido o magistério com a promessa de assisti-la até o final dos tempos. O Vaticano I (1869-1870) acolheu estas duas abordagens, considerando-as complementares.

De forma geral, a produção teológica da “Escola Romana” pode ser compreendida como uma leitura particular da escolástica oitocentista<sup>25</sup>, que

---

<sup>24</sup> O arcebispo Dechamps expôs sua posição em três obras principais: *Colóquios sobre a demonstração católica da religião cristã*, *A questão religiosa resolvida pelos fatos* e *Cartas filosóficas e teológicas sobre a demonstração da fé* (VACANT; MANGENOT; AMANN, 1947).

<sup>25</sup> Alguns autores a configuram como promotora de uma “linha escolástica eclética” (ILLANES; SARANYANA, 1985, p. 295).

embora tenha passado por um arrefecimento no início do século, conquistara, a partir de meados do século XIX, um novo incremento reflexivo, em virtude da convergência de fatores distintos, entre os quais o apreço do movimento romântico pelo passado medieval e sua crítica à absolutização da razão, bem como a própria dinamização do pensamento teológico cristão encetada no período. Assim, se a “Escola Romana” abrigava diferentes interpretações internas, ela constituía-se, por sua vez, como um *locus* específico do pensamento tomista, no centro da produção escolástica, que se espalhava por vertentes variadas e, por vezes, concorrenciais; havia os seguidores da segunda escolástica ibérica, os defensores de uma leitura mais próxima a São Boaventura. Nesse sentido, a “Escola Romana” embateu-se, sobretudo, com a ótica defendida pelos professores do Colégio de Santo Tomás que, até 1873, encontrava-se sediado no célebre convento dominicano da Minerva, atualmente Universidade Pontifícia São Tomás de Aquino, mais conhecida como Angelicum<sup>26</sup>.

Tais disputas entre os jesuítas da “Escola Romana” e os professores do Colégio de Santo Tomás concentravam-se não exatamente sobre o sentido do dogma, mas principalmente sobre o método mais apropriado para compreendê-lo. Assim, enquanto o tomismo vinculava-se a uma retórica de cunho substancialista (a palavra exprimia o real), de estatuto metafísico (a existência terrena como metáfora de realidades eternas) e de contornos teológico-políticos (SOUZA, 1999, p. 10-11), algumas produções da “Escola Romana”, como as de Carlos Passaglia e Franzelin, recorreram à teologia positiva, às fontes da erudição patristica<sup>27</sup>, às análises exegéticas pautadas no método histórico-crítico<sup>28</sup> (SESBOÜÉ, 2005; HOCEDEZ, 1952, p. 356). Mais

---

<sup>26</sup> Fora da cidade de Roma (em sua representatividade de sede da autoridade pontifícia), podem também ser citados outros dois importantes centros tomistas italianos: Piacenza, onde atuavam o canonista Vincenzo Buzzetti (1777-1824) e os jesuítas Luigi Taparelli d’Azeglio (1793-1862) e Mateo Liberatore (1810-1892) – este responsável pela redação do tratado *Instituições lógicas e metafísicas* (1840-1842) –, e Nápoles, onde lecionava o canonista Gaetano Sanseverino (1811-1865) (LLORCA; VILLASLODA; MONTALBAN, 1958, p. 772; ILLANES; SARANYANA, 1985, p. 294).

<sup>27</sup> Durante a Idade Média, o termo “teologia positiva” aproximou-se de uma conotação jurídica, com base na oposição grega entre o que é “por natureza” e o que é “estabelecido pelo ser humano”; assim, a teologia positiva manteria afinidade com o direito positivo, em contraposição ao natural, tendo como papel reconhecer os testemunhos históricos da autoridade (LACOSTE, 2004).

<sup>28</sup> A exegese católica, ante o progresso da filologia cultivada pelos humanistas desde o *Quatrocento*, que juntamente com a maior facilidade de impressão, levou a teologia a conferir às fontes dos primeiros séculos do cristianismo um valor magistral. Assim, no século XVII, a *lectio* da Escritura passou a ser proferida pelos estudos eclesiásticos com base em questões histórico-críticas: na França, os bolandistas, equipe de jesuítas eruditos resi-

uma vez, porém, tais distinções não subsistiam de forma absoluta: Passaglia, Schrader e Franzelin tiveram vários de seus textos publicados na revista *La civiltà cattolica*, órgão difusor de uma escolástica mais especulativa.

Mostra-se cabível, assim, sugerir que a “Escola Romana”, a despeito de ter legitimado teologicamente o fortalecimento da autoridade pontifícia, apresentava maiores condições de encetar um diálogo com as formulações do moderno conhecimento histórico do que uma escolástica de cunho mais metafísico-especulativo, que, todavia, foi escolhido pelo papado como viés interpretativo privilegiado. Em 1879, Leão XIII editou a encíclica *Aeterni patris*, seguindo-se a este documento outras publicações, como a carta *Jampridem*, de 1879, que criava a Academia Romana de São Tomás, “o patrono celestial dos estudos excelentes”. O Sumo Pontífice, que recebera a cátedra de Pedro no ano anterior, dedicava-se a implementar um projeto de recristianização da sociedade, partindo da premissa de que uma grave crise cultural afetara o mundo contemporâneo, que se expressava, também, sob contornos políticos (a exemplo das guerras que avassalavam os Estados europeus) e sociais (a penúria de um grande contingente populacional). A superação de tal crise far-se-ia, em seu entender, por meio da recuperação de uma prática intelectual-filosófica corretamente orientada para o reconhecimento da transcendência, ou seja, que priorizasse a dimensão especulativa, vindo nela a instância constitutiva da teologia como ciência da fé (ILLANES; SARANYANA, 1995, p. 301).

## A apologia da fé

O tom polêmico assumido pelos escritos que tanto preconizavam certa historicização da fé como sua maior dogmatização embasava-se em uma modalidade discursiva já clássica na produção teológica: a apologética, que tivera nos *Pensamentos* de Pascal e nas obras de Bossuet, ambos formulados no século XVII, dois de seus marcos mais representativos. A apologética articulou, de maneira sistemática, três enfoques: a *demonstratio catholica*, que se opunha à Reforma, definindo as autoridades da fé (a Escritura, as tradições e o magistério), a *demonstratio christiana*, na luta contra a religião natural e contra as correntes iluministas, que justificava, a partir do consenso do conhecimento racional de Deus, o caráter sobrenatural do cristianismo, e a *demonstratio religiosa*, que, no combate ao ateísmo, defendia a abertura da razão à transcendência e à legitimidade da religião (SESBOÜÉ, 2005).

---

dentos em Antuérpia, publicaram as *Acta Sanctorum*, enquanto os mauristas, membros da recém-fundada Congregação de São Mauro, desdobrada dos beneditinos, editaram as famosas coletâneas dos padres da Igreja, especialmente de santo Agostinho (NEVEU, 1994).

No século XIX, vários autores de Tübingen, da Gregoriana e de outros centros teológicos de excelência utilizaram-se da modalidade de escrita apologética, tais como Drey, Möhler e Perrone (HOCEDEZ, 1952, p. 354)<sup>29</sup>. Tal emprego não foi casual: a apologética apresentou-se como um recurso bastante eficaz, inclusive ao pensamento escolástico, para produção do que era tido como uma reta argumentação filosófica que viabilizasse a subsequente apresentação das verdades da fé (ILLANES; SARAYANA, 1995, p. 295). Mas, paulatinamente, na conjuntura oitocentista, a apologética passou a adotar, cada vez mais, uma faceta magisterial, com a rarefação do gênero literário “testemunho” ou “profissão”, em favor do “ensinamento”. Tratava-se, portanto, de uma produção decididamente vinculada ao magistério (termo que, aliás, foi semantizado como “delimitação da fé pela hierarquia eclesiástica” apenas ao final do século XVIII) (SESBOÛÉ, 2005, p. 182)<sup>30</sup>, o que acabou por conferir contornos bem menos flexíveis ao pensamento teológico, em sua relação com o saber histórico. Em paralelo, o discurso apologético conferiu especial atenção a um público interno ao catolicismo, e não tanto às denominações confessionais protestantes e aos modernistas, quadro que se viu alterado no início do século XX (ALBERIGO, 1999, p. 273, 276)<sup>31</sup>. E foi neste mesmo período, mais especificamente no ano de 1854, que o jesuíta alemão Heinrich Denzinger (1819-1883) publicou uma coletânea de documentos magisteriais, *Enchiridion symbolorum*, que contribuiu para viabilizar um maior acesso dos católicos aos textos magisteriais. Havia o risco implícito de suscitar uma leitura reificante, uma vez que os critérios de seleção de tais documentos e seu contexto intelectual-ecclesiológico de produção não se encontravam referenciados na obra.

Por fim, a apologética recorria a uma retórica de cunho alegórico ou, mais especificamente, à *allegoria in factis*<sup>32</sup>, que buscava identificar o sentido inscrito

<sup>29</sup> Como exemplos da escrita apologética de G. Perrone podem ser citadas as obras *O protestantismo e as diretrizes da fé*, de 1853; *A ideia cristã da Igreja transmitida pelo catolicismo e a ideia cristã destruída no protestantismo*, de 1862; *São Pedro em Roma: a verdade histórica da viagem histórica de São Pedro a Roma*. Foram também editados dois livros em latim: *De D. N. J. C. divinitate adversus hujus aetatis incredulos, rationalistas et mythicos*, de 1870 e *De Romani Pontificis infallibilitate, seu vaticana defensio, contra novos haereticos asserta e vindicata*, de 1874.

<sup>30</sup> Segundo o autor, a primeira menção surgiu com Martin Gerbet, abade de Saint-Blaise, sendo introduzida no começo do século XIX pelos canonistas alemães, que distinguiam três poderes: o do magistério, o da ordem e o da jurisdição. “Pela expressão ‘poder magisterial’ visavam a um ‘corpo eclesiástico qualificado’, que exerce, na Igreja, a missão de ensinar com autoridade para definir o que é de fé” (apud CONGAR, 1976).

<sup>31</sup> Tais embates ficaram conhecidos como “crise modernista”, tendo no então padre Alfred Loisy (1857-1940) seu maior protagonista (GIBELLINI, 2002; SESBOÛÉ, 2005; FELÍCIO, 2002).

<sup>32</sup> A alegoria teológica subdividia-se em duas modalidades, *allegoria in verbis* e *allegoria in factis*. A alegoria verbal, apropriada da retórica greco-latina, atribuía a pelo

por Deus nos dois “livros” por ele compostos: o mundo e a Bíblia. Tal alegoria tem por pressuposto algo estranho à retórica da Antiguidade greco-latina, o essencialismo (HANSEN, 2006, p. 113), pois ela postula uma metafísica de qualidades das coisas, pessoas e eventos, indispensável à sua associação analógica à divindade (DE CERTEAU, 1982). A *alegoria in factis* veio a ser também chamada de tipologia, pois a presença oculta do sentido nas Escrituras, na natureza e na história poderia ser desvelada por meio da identificação de exemplos modelares, ou “tipos”. Outra de suas denominações possíveis é a de “modo sacramental”, pois a figura alegórica anuncia algo acerca do divino que se encontra encoberto na Palavra ou na vida, tendo sua maior expressão na eucaristia (presença invisível da divindade sob as espécies visíveis) (PÉCORA, 1994).

É possível discernir uma inter-relação entre a matriz tomista e o discurso apologético, pois a mesma *epistème* substancialista defendida pela escolástica concebia o ser humano como uma unidade indissociável entre corpo e alma, a qual, por sua vez, comportaria três dimensões. A primeira delas, a sensitiva, veicularia as informações trazidas pelos cinco sentidos externos (como o tato, o paladar, o olfato...), a serem reelaboradas pelos quatro sentidos internos: o senso comum promoveria uma primeira unificação das informações; a fantasia inseriria tais dados em uma configuração espaço-temporal; a memória armazenaria todos esses registros em imagens; a potência cognitiva atuaria de maneira a refletir sobre tais elementos, interligando-os aos não sensíveis, isto é, aos vícios e virtudes (apresentando-se, portanto, já orientada para o universal). Assim, o ser humano, enquanto existisse em um corpo não glorioso, necessitaria, para significar, do sensível e do fantástico; em contrapartida, tais dimensões seriam suscetíveis aos apetites e às paixões, necessitando serem depuradas pela dimensão racional (Pacheco 2004). A racionalidade, de forma recíproca, dotaria de sentido a percepção do real dada pelos sentidos externos (*espécie sensível impressa*) e sua representação pelos internos (*espécie sensível expressa*) mediante sua transposição para a ordem conceitual (*espécie inteligível impressa*). Todo esse processo culmina na formulação da *espécie inteligível expressa*, explicitada no conceito, o qual, por sua vez, precisa corporificar-se novamente, isto é, ser comunicado por um meio sensível (voz, gesto, música...) (MASSIMI, 2005). Desta maneira, a maior abstração conceitual promovida por um teólogo tomista não poderia prescindir de representações sensíveis, isto é, da recorrência a metáforas.

---

menos um dos elementos de sua analogia o estatuto de signo, não lhe conferindo, portanto, uma dimensão real e histórica. A alegoria teológica distinguia-se da simbolização estética, que a partir do romantismo, configurava-se como uma esfera autonomizada, sendo empregada na escrita letrada em formato subjetivado ou psicologizado, e integrando os manuais de gramática com o nome de “tropos e figuras” ou “figuras de estilo” (HANSEN, 2006).

Ademais, para o catolicismo, o significado das trajetórias subjetivas e sociais ao longo da história só pode ser vislumbrado mediante o estabelecimento de analogias: como Deus fizera o mundo “à sua imagem e semelhança”, o sentido da criação inexoravelmente remeteria a relações de similitude entre o ser divino e os entes criados (coisas, sujeitos e eventos). Todavia, o delinear dessa associação (pautada em critérios de proporção e de participação, e jamais de completa identidade) conduziria, de forma paradoxal, ao reconhecimento de uma diferença irreduzível entre a realidade natural ou histórica e a Trindade, linguisticamente expressa por meio de metáforas (ou, no caso da teologia oitocentista, de alegorias) (BOFF, 1998).

O discurso teológico-apologético discerniu na alegoria uma estratégia discursiva viabilizadora da difícil, delicada e geralmente tensional articulação da historicidade e da dogmatização da fé. Assim, por exemplo, o Vaticano I retomou extratos de uma exortação de São Vicente de Lerins, formulada no século V, na qual o presbítero tecia uma metáfora da Igreja como indivíduo inserido, de forma inevitável, na passagem do tempo. A Igreja e seus dogmas, assim como o ser humano, mostrar-se-iam, portanto, afeitos à mudança histórica, mas de maneira apenas contingente – sua identidade basilar não seria atingida pela passagem dos anos, pois se trataria da mesma pessoa, nas mais diferentes idades de sua vida (LERINS apud BOFF, 1998, p. 263):

Não haverá desenvolvimento algum da religião na Igreja de Cristo? Há certamente e enorme. Pois que pessoa será tão invejosa, com tanta aversão a Deus que se esforce por impedi-lo? Todavia, deverá ser um verdadeiro progresso da fé e não uma alteração. Com efeito, ao progresso pertence o crescimento de uma coisa em si mesma. À alteração, ao contrário, a mudança de uma coisa em outra.

É, portanto, necessário que, pelo passar das idades e dos séculos, cresçam e progridam tanto em cada um como em todos, no indivíduo como na Igreja inteira, a compreensão, a ciência, a sabedoria. Porém, apenas no próprio gênero, a saber, no mesmo dogma o mesmo sentido e a mesma significação. (LERINS apud INSTRUÇÃO GERAL, 1999, p. 314).

## Referências

- ALBERIGO, G. **A Igreja na história**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- BOFF, C. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BORGES, M. L. Moralidade e protestantismo em Hegel. In: VVAA. **Hegel, a moralidade e a religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BOUTRY, P. Um catolicismo intransigente. O “momento Pio IX” (1846-1878). In: CORBIN, A. (Org.). **História do cristianismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- COMBY, J. **História da Igreja II: do século XV ao século XIX**. São Paulo: Loyola, 1994.

- CONGAR, Y. Pour une histoire sémantique du terme ‘magisterium’. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, n. 60, p. 85-98, 1976.
- CORBAIN, A. O segredo do indivíduo. In: ARIÉS, P.; DUBY, G. (Orgs.). **História da vida privada**. V. 4: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- DE CERTEAU, M. **La fable mystique**, 1. XVIe.-XVIIe. Paris: Gallimard, 1982.
- \_\_\_\_\_. **La faiblesse de croire**. Paris: Du Seuil, 1987.
- DEJEAN, J. **Antigos contra modernos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FELÍCIO, M. R. Na viragem do século (XIX-XX), a crise modernista. **Máthesis**, n. 11, p. 373-387, 2002.
- GADILLE, J. Grands courants doctrinaux et de spiritualité dans le monde catholique. In: MAYEUR et al. Histoire du christianisme des origines à nos jours. T. XI. **Libéralisme, industrialization, expansion européenne (1830-1914)**. Paris: Desclée de Brower, 1995.
- GERBOD, P. **L’Europe culturelle et religieuse de 1815 à nos jours**. Paris: Presses Universitaires de France, 1977.
- GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2002.
- GUIMARÃES, M. L. S. Usos da história: refletindo sobre identidade e sentido. **História em Revista**. Dossiê: historiografia. Pelotas, v. 6, p. 21-36, 2000.
- HANSEN, J. A. **Alegoria: construção e interpretação da metáfora**. São Paulo/Campinas: Hedra/Unicamp, 2006.
- HOCEDEZ, E. **Histoire de la théologie au XIXe. siècle**. T. II. Bruxelles/Paris: Universelle S.A./Desclée de Brower, 1952.
- ILLANES, J. L.; SARANYANA, Josep I. **Historia de la Teología**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- INSTRUÇÃO GERAL sobre a liturgia das horas. **Liturgia das horas**. São Paulo: Vozes/Paulinas/Paulus/Ave Maria, 1999.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- KOSELLECK, R. Le Concept de l’Histoire. In: \_\_\_\_\_. **L’expérience de l’histoire**. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.
- LACOSTE, Y. (Dir.). **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2004.
- LEXICON. Dicionário Teológico-Enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003.
- LLORCA, B; GARCIA VILLOSLADA; MONTALBAN, F. Historia de la Iglesia Católica. T. 4. **Edad Moderna (1648-1958)**. Madrid: Católica, 1958. (Coleção Biblioteca de Autores Cristianos).
- MARTINS, J. P. **Política e história no reformismo ilustrado pombalino (1750-1777)**. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – UFMG/Departamento de Pós-Graduação em História. Belo Horizonte.
- MASSIMI, M. Conceitos e formas de conhecimento pressupostos nos sermões. **Palavras, almas e corpos no Brasil colonial**. São Paulo: Loyola, 2005.
- NEVEU, B. **Érudition et religion aux XVII et XVIII siècles**. Paris: Albin Michel, 1994.

- PACHECO, P. R. de A. Experiência como fator de conhecimento na psicologia filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII). **Memorandum**, out. 2004.
- PÉCORA, A. **Teatro do sacramento**: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira. São Paulo/Campinas: Universidade de São Paulo/Universidade de Campinas, 1994.
- QUADROS, E. G. Os fundamentos do lugar: uma análise da obra de Cônego Trindade. **Cultura e sociedade**, UFG, n. 9, p. 151-160, 2006.
- RÉMOND, R. **Histoire de la France religieuse**. T. 4. Paris: Du Seuil, 1992.
- ROGIER, L. J.; AUBERT, R.; KNOWLES, M. D. Nova história da Igreja. In: \_\_\_\_\_. **A Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno**. T. I. Petrópolis: Vozes, 1975. v. 5.
- SCHOLTZ, G. Herméneutique et dogmatique chez Schleiermacher. In: LAKS, A.; MEX-CHEKE, A. (Orgs.). **La naissance du paradigme herméneutique**: Schleiermacher, Humboldt, Broeckh, Droysen. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1990.
- SESBOUÉ, B. (Dir.). História dos dogmas. **Os sinais da salvação**: séculos XII-XX. v. 3. São Paulo: Loyola, 2005.
- SESBOUÉ, B., THEOBALD, C. História dos dogmas. **Palavra da salvação**: séculos XVIII-XX. v. 4. São Paulo: Loyola, 2006.
- SOUZA, R. A. de. **O Império da eloquência**: retórica e poética no Brasil oitocentista. Rio de Janeiro, UERJ/EdUFF, 1999.
- VACANT, A. MANGENOT, E. AMANN, E. **Dictionnaire de théologie catholique**. Paris: Letouzey et Ané, 1947.
- VILANOVA, E. La escuela de Tubinga. In: **Historia de la teologia cristiana**. T. III. Siglos XVIII, XIX y XX. Barcelona: Herder, 1992.
- WALSHAM, A. **Providence in early modern England**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

*Email para contato com a autora: v-buarque@hotmail.com.*