



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

DIOGO JOSÉ DE OLIVEIRA BARBOSA PEREIRA

**Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica:
As notas constitutivas da Igreja no pensamento de
John Henry Newman**

Dissertação Final
sob orientação de:
Doutor José Pedro Angélico

**Porto
2015**

AGRADECIMENTOS

Com este trabalho de dissertação, deixamos uma palavra de gratidão a todos aqueles que contribuíram de um modo especial para a sua elaboração.

Primeiramente, agradecemos o acompanhamento do orientador, Doutor José Pedro Angélico, que desde a primeira hora foi solícito no contributo e sugestões para o labor deste trabalho. Reconhecemos igualmente o auxílio prestado pelo Professor Miguel de Salis Amaral na fase inicial do projecto, sobretudo no que respeitou à delimitação da sua estrutura e bibliografia.

Agradecemos também ao Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição do Porto, e a todo o corpo docente e colegas da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

Por fim, e com todo o afecto, agradecemos à família, por toda a ajuda e força que só uma família pode realmente dar para levar a bom termo a realização dum trabalho desta natureza.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	1
SUMÁRIO.....	2
SIGLAS	4
INTRODUÇÃO.....	5

PARTE I

JOHN HENRY NEWMAN NO ESPAÇO E NO TEMPO.....	12
CAPÍTULO I – CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO DA EUROPA E DA INGLATERRA NO SÉCULO XIX	13
1.1. A relação entre Igreja Católica e Liberalismo	14
1.2. Estado e Igreja no Reino Unido	21
CAPÍTULO II – VIDA E OBRA DE JOHN HENRY NEWMAN	33
2.1. Uma vida longa no “século longo”	34
2.2. Capítulos do pensamento	47

PARTE II

IGREJA UNA, SANTA, CATÓLICA E APOSTÓLICA: <i>AS NOTAS CONSTITUTIVAS DA IGREJA NO PENSAMENTO DE JOHN HENRY NEWMAN</i>	58
CAPÍTULO III – A ECLESIOLOGIA NO SÉCULO XIX	59
3.1. A herança eclesiológica de Trento	59
3.2. Tradicionalismo e ultramontanismo da Escola Francesa	68
3.3. Renovação da eclesiologia na Escola Alemã	71
3.4. Teologia e magistério em Roma	82
3.5. A noção de Igreja entre finais do século XIX e princípios do século XX	84

CAPÍTULO IV – ELEMENTOS CENTRAIS DA PERSPECTIVA ECLESIOLÓGICA DE JOHN HENRY NEWMAN.....	90
4.1. As fontes de Newman	91
4.2. O conceito de <i>desenvolvimento</i> aplicado à Igreja	101
4.3. A Igreja como comunhão	103
4.4. Síntese: características da eclesiologia de Newman	109
CAPÍTULO V – JOHN HENRY NEWMAN E AS NOTAS CONSTITUTIVAS DA IGREJA	111
5.1. Unidade da Igreja	114
5.2. Santidade da Igreja	127
5.3. Catolicidade da Igreja	138
5.4. Apostolicidade da Igreja	146
CONCLUSÃO.....	157
BIBLIOGRAFIA	161

SIGLAS

AAS	<i>Acta Apostolica Sedis</i>
AG	Decreto <i>Ad Gentes</i> , II Concílio do Vaticano
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> , II Concílio do Vaticano
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i> , II Concílio do Vaticano
OE	Decreto <i>Orientalium Ecclesiarum</i> , II Concílio do Vaticano
SC	Constituição <i>Sacrosanctum Concilium</i> , II Concílio do Vaticano
UR	Decreto <i>Unitatis Redintegratio</i> , II Concílio do Vaticano

INTRODUÇÃO

No dia 28 de Abril de 1990, num discurso proferido por ocasião do centenário da morte do cardeal John Henry Newman (1801-1890), o então cardeal Joseph Ratzinger, presidente da Congregação para a Doutrina da Fé, recordava como a descoberta do pensamento de Newman lhe permitira, na sua juventude, reconhecer que a afirmação da comunidade e da comunhão não se cruzavam com a negação do indivíduo. Com efeito, na primeira metade do século XX foi claro como o enaltecimento do líder e da raça conduziram ao esquecimento do valor da humanidade e da própria pessoa em favor do totalitarismo partidário. Como recordava o cardeal, esta negação do indivíduo plasmou-se na expressão dum dos líderes nazis – Hermann Göring – quando disse: “Eu não tenho consciência alguma! A minha consciência é Adolf Hitler”. Ratzinger compreendia, ent, que o *nós* da Igreja não se fundava na eliminação da consciência de cada um, mas unicamente se poderia desenvolver a partir dela¹.

Newman, levado pelas questões que o desafiaram no seu tempo, foi também capaz de chegar à conclusão de que, na Igreja, a comunhão não supõe o clericalismo, nem o enaltecimento da hierarquia, mas a participação e envolvimento de todas as partes dum organismo vivo, segundo os diferentes carismas e ministérios, na condução de uma sociedade visível e invisível para a perfeição da santidade na unidade. Ora, o modelo de tal comunhão é precisamente o modelo da família. Com efeito, «a unicidade da Igreja não resulta da sua política, mas de ser uma família»².

O tema que nos propomos a abordar neste trabalho de dissertação, elaborado no âmbito do curso de Mestrado Integrado em Teologia, na Universidade Católica Portuguesa - Porto, enraíza-se numa afeição pessoal pela vida e pensamento de John Henry Newman, especialmente no que se refere à sua dedicação em favor duma Igreja autêntica, fruto da autenticidade da fé vivida e testemunhada pelos cristãos. Foi no esforço de expor a razoabilidade de convicções impenetráveis para a razão dos homens

¹ Cf. RATZINGER, Joseph – *Discurso do cardeal Joseph Ratzinger no centenário da morte do cardeal John Henry Newman*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900428_ratzinger-newman_po.html. 01-03-2015 21:00.

² «The unity of the Church lay, not in its being a polity, but in its being a family» (NEWMAN, John Henry – *Apologia pro vita sua*. London: Longmans, Green, and Co., 1908, p. 204).

que Newman, *ex umbris et imaginibus in veritatem*, convidou a um salto que conduz do assentimento nocional ao assentimento real, da Religião Natural à Religião Revelada, da razão à fé, da teologia à religião, do deísmo ao cristianismo, do visível ao invisível, do humano ao divino, das ideias à experiência, da experiência pessoal de Deus à vivência comunitária da fé. Como escrevia B. Pascal, “o coração tem as suas razões, que a própria razão desconhece”³. Na *Apologia pro vita sua*, Newman mostrou que a razão não se basta a si mesma, mas, pelo contrário, mesmo no seu domínio próprio encontra dificuldades, limites e obscuridades⁴. Por este motivo, a verdade cronológica do mundo, no desenvolvimento e crescimento do próprio homem, apenas pode ser alcançada e compreendida à luz da verdade kairológica de Deus. O mundo visível não se basta, mas pede a abertura do conhecimento e do coração às realidades superiores de que é sinal.

Também a Igreja, na divindade da sua origem e como meio de salvação para o homem, obra-prima da criação de Deus, é um sinal visível de uma realidade invisível que a ultrapassa, apontando a ordem sobrenatural do Reino de Deus, a sociedade perfeita que se rege pela lei do amor. Ela é um sinal com capacidade sobrenatural em razão da sua fundação divina⁵, ou, como disse Newman no sermão *The Church visible and invisible*, em razão de ser a «Santa Casa criada por Cristo a fim de ser o tesouro e o meio da sua graça para a humanidade»⁶.

Por este motivo, a fé, que só se vive em Igreja, «é um risco que vale a pena correr»⁷, se concorremos para a salvação e a santidade de Deus. Newman optou por correr esse risco, e muito correu e lutou para, na busca afanosa da verdade de Deus, alcançar a paz da santidade. Uma busca que o conduziu pelos caminhos mais estreitos e difíceis, perseguindo sempre esse eco com que Deus seduz o homem no íntimo da sua consciência: a inteligibilidade da alma. Nesses caminhos, a conversão consciente e esclarecida de Newman à Igreja católica foi indubitavelmente um passo importante e o mais significativo. E como muitos dos passos mais importantes e discernidos da vida,

³ Cf. PASCAL, Blaise – *Pensees*. London: Penguin Books, 1995, p. 127.

⁴ Cf. GALLOIS, Vincent – *Église et conscience chez J. H. Newman: Un commentaire de la Lettre au Duc de Norfolk*. Perpignan : Artège, 2010, pp. 104-105.

⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 110-112.

⁶ «Holy House which Christ formed in order to be the treasury and channel of His grace to mankind» (NEWMAN, John Henry – *Parochial and plain sermons*. London: Longmans, Green, and Co., 1907, vol. 3, p. 220).

⁷ JOULIÉ, Gérard – Préface: Une religion odieuse à la raison et que crucifie la nature. In DESSAIN, Charles Stephen – *Pour connaître Newman*. Anthologie traduit et présentée par Gérard Joulie. Genève: Ad Solem, 2002, p. 8.

foi também aquele que lhe trouxe maiores dificuldades e incompreensões. Incompreensões sobretudo da parte daqueles que, incapazes de integrar o absoluto do dogma, se viam igualmente incapazes de compreender o sentido profundo da comunhão na fé.

Newman compreendeu, assim, que «o catolicismo não poderia “ser engolido como uma chávena de chá”»⁸. Contudo, não se deixou abalar nem desanimou perante as grandes dificuldades e desilusões que se sucederam à sua conversão. Antes manteve a convicção religiosa de que a fé católica seria aquela que se encontra verdadeiramente na linha dos ensinamentos apostólicos e patrísticos. Por isso, apesar do deserto por que estava a passar, não foi nunca tomado por tentações como a de regressar ao anglicanismo, onde gozara de grande prestígio e sucesso⁹. A conversão de Newman transpareceu realmente a sua liberdade e magnanimidade. Para o teólogo, «viver é mudar, e ser perfeito é ter mudado muitas vezes»¹⁰. A conversão foi parte desta mudança.

Pela autenticidade de vida e pensamento, Newman tornou-se verdadeiramente um profeta incompreendido dos grandes problemas do Cristianismo contemporâneo¹¹. Como disse o cardeal Cerejeira, «sabe-se o que ele sofreu da própria Igreja que servia; ou melhor, dos homens que a compunham e até governavam, por falta de visão ou compreensão»¹². É por esse testemunho eloquente da sua vida entregue à verdade, mesmo contra todas as adversidades, que nele pode ser reconhecida a santidade de um Confessor, como o reconheceu Bento XVI na homilia da missa da sua beatificação em Birmingham, no dia 19 de Setembro de 2010¹³. Além de Confessor, Newman foi portador daquele sinal característico dum grande doutor da Igreja que, além de ensinar com o seu pensamento e discursos, ensina com a sua vida¹⁴. Em Newman, pensamento e vida compenetraram-se reciprocamente.

⁸ TRACY, Gabrielle Melera – *Le cardinal Newman*. Paris: Wesmael-Charlier, 1963, p. 13.

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 10.

¹⁰ « [...] to live is to change, and to be perfect is to have changed often » (NEWMAN, John Henry – *An essay on the development of Christian Doctrine*. London: Longmans, Green, and Co., 1909, p. 40).

¹¹ Cf. CEREJEIRA, José Gonçalves – *Obras Pastorais: 1954-1959*. Lisboa: União Gráfica, 1960, vol. 5, p. 151.

¹² *Ibidem*, vol. 5, p. 151.

¹³ Cf. IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) - *Iter Apostolicum Summi Pontificis in Regnum Unium: Birminghamiae in Cofton Park, dum Eucharistia celebratur occasione beatificationis Cardinalis Ioannis Henrici Newman* [Homilia de 19 de Set. 2010]. AAS. 102: 10 (2010) 621.

¹⁴ Cf. RATZINGER, Joseph – *Discurso do cardeal*.

De todo o crescimento pessoal na fé e trabalho teológico desenvolvido por Newman, o tema que se mantém sempre presente, ainda que muitas vezes como pano de fundo de algum outro título principal, é o tema da Igreja¹⁵. De facto, foi a busca da verdadeira Igreja que guiou a evolução do pensamento de Newman, e foi a evolução do seu pensamento que o conduziu à conversão à Igreja católica. Pela autenticidade e clareza da sua perspectiva, Newman foi um autêntico visionário, ainda que não tentasse mais do que procurar resposta para as questões concretas que o abalavam na sociedade e no tempo em que viveu.

Na introdução à edição portuguesa da *Apologia pro vita sua*, F. Mello Moser escrevia que:

«Newman percorrera um longo caminho de procura de esclarecimento do conceito de Igreja em todas as suas implicações e ultrapassara consideravelmente os seus contemporâneos – ou pelo menos uma boa parte deles – não só nas suas hipóteses e intuições relativamente ao desenvolvimento da doutrina, mas até mesmo nas preocupações dominantes, pelas quais se tornou precursor e mentor do Vaticano II, através da influência que incontestavelmente exerceu, directa ou indirectamente, sobre os redactores dos documentos conciliares»¹⁶.

Nem sempre a eclesiologia é o tema mais evidente e cativante para uma abordagem teológica de John Henry Newman, mas é, sem dúvida, um dos grandes eixos do seu pensamento, e provavelmente aquele a que a teologia e magistério do século XX foram mais abertas.

A escolha do tema do presente trabalho – *Igreja Una, Santa, Católica e Apostólica: As notas constitutivas da Igreja no pensamento de John Henry Newman* – teve origem do desejo de não só aprofundar o conhecimento sobre a eclesiologia em Newman, mas também de recolher o essencial das suas considerações sobre um assunto tantas vezes abordado nas suas partes, mas tantas vezes esquecido no seu todo.

Após o Segundo Concílio do Vaticano, a eclesiologia viu-se particularmente percebida à luz das temáticas candentes da definição da Igreja-mistério segundo os

¹⁵ Cf. HONORÉ, Jean – *La pensée de John Henry Newman: Une introduction*. Paris: Ad Solem, 2010, pp. 43-44.

¹⁶ MOSER, Fernando Mello – Introdução. In NEWMAN, John Henry – *Apologia pro vita sua*. Tradução Manuel Praça. [Lisboa]: Verbo, 1974, p. XIV.

documentos conciliares. Assim, conceitos como os de Povo de Deus, Corpo de Cristo, Templo do Espírito Santo, Igreja-sacramento e Igreja-comunhão assumiram uma justa posição de destaque. Porém, sendo verdade que o século XIX foi o século da génese de todas estas concepções, não é verdade que elas estivessem já assim claras e distintas. Assim, os conceitos-base com que Newman norteou o seu pensamento sobre a Igreja no seu tempo não foram os mesmos que os do século XX. Foram os do seu tempo.

Não pretendemos, por isso, que este trabalho se minore numa tarefa arqueológica de reconstituir o que Newman disse sobre um tema que hoje será menos recorrente na reflexão teológica sobre a Igreja. Pretendemos antes redescobrir os eixos que guiaram as considerações de Newman no seu tempo, para assim procurar compreender, quanto possível, aquilo que foi profético no seu pensamento sobre as *notae ecclesiae*.

Sendo esta a aspiração principal, procuraremos ainda observar diferentes objectivos com este trabalho. O primeiro destes será o de divulgar e motivar a discussão e reflexão sobre um pensador tão importante como J. H. Newman, infelizmente «mais citado do que estudado, mais admirado do que conhecido»¹⁷, como afirmou Pedro Langa. Partilhamos com J. Ratzinger a opinião de que o contributo de Newman ainda não foi completamente aprofundado nas teologias modernas¹⁸. Porém, para introduzir esta personalidade incontornável do século XIX, aprofundaremos previamente o contexto histórico e socio-religioso do tempo em que viveu. Estes dois objectivos constituirão dois momentos da primeira parte deste trabalho, que intitulamos *John Henry Newman no espaço e no tempo*.

Numa segunda parte – *Igreja una, santa, católica e apostólica: as notas constitutivas da Igreja no pensamento de John Henry Newman* –, procuraremos entrar na temática eclesiológica central a que nos propomos, à qual dedicamos três capítulos. No primeiro, abordaremos o ponto de situação em que se encontra *A eclesiologia no século XIX*, na necessidade de compreender e apresentar o estado da investigação teológica sobre a Igreja no tempo em que Newman viveu. Para tal, ocupar-nos-emos necessariamente da herança eclesiológica de Trento, bem como das principais Escolas

¹⁷ BOIX, Aureli – Trayectoria biográfica II: Anotaciones sobre la biografía de Newman. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo [ed. lit.] – *Pasión de verdad: Newman cien años después, el hombre y la obra*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1992, pp. 32-33.

¹⁸ Cf. RATZINGER, Joseph – *Discurso do cardeal*.

teológicas que se foram desenvolvendo a partir de finais do século XVIII – Francesa, Alemã e Romana –, finalizando o capítulo com uma breve abordagem à noção de Igreja entre finais do século XIX e princípios do século XX. No segundo capítulo da segunda parte, intentamos uma introdução aos *Elementos centrais da perspectiva eclesiológica de John Henry Newman*, a fim de conhecer as suas fontes, mas também o seu pensamento em relação aos conceitos de “desenvolvimento” aplicado à Igreja, e da Igreja como comunhão. Por fim, abordaremos especificamente *John Henry Newman e as notas constitutivas da Igreja*.

Neste último capítulo, que é de algum modo o principal, procuramos abordar cada uma das quatro notas da Igreja – unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade – em três momentos distintos. Num primeiro momento, fazendo uma introdução às considerações gerais em relação à nota em questão, para, partindo daí, entrar nas considerações de Newman em relação às mesmas. Depois desta abordagem, tentamos também compreender os elementos principais a que o século XX e o Segundo Concílio do Vaticano foram mais prementes.

No que se refere à Bibliografia utilizada na elaboração deste trabalho, merece grande destaque toda a obra de John Henry Newman, publicada pela editora *Longmans, Green, and Co.* no início do século XX, e integralmente disponível no sítio www.newmanreader.com/. Merecem igualmente destaque as muitas investigações sobre o autor, publicados por periódicos como o do *Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII"* da Universidade Pontifícia de Salamanca, *Diálogo Ecuménico*, mas também pelos diversos estudiosos de Newman. Entre estes, contamos, por exemplo, Charles Dessain, Louis Bouyer, Ian Ker, Avery Dulles, Roderick Strange, entre outros. Na introdução histórica e eclesiológica, seguimos especialmente os trabalhos desenvolvidos por Hubert Jedin, Ángel Anton e Yves Congar.

Ao elaborar o presente trabalho, não temos a pretensão de olhar para Newman como alguém que possa responder a todos os problemas com que actualmente a Igreja se encontra. Com efeito, Newman escrevia sobre os problemas do seu mundo e do seu tempo. Como disse Stephen Thomas, citado por F. Parkinson, «não nos convertemos em

fundamentalistas newmanianos, com os escritos de Newman à mão, usando-o como se ele tivesse a resposta para todas as nossas perguntas»¹⁹.

Não quer isto dizer que Newman não tenha nada a acrescentar à eclesiologia nos nossos dias. De facto, ao procurar respostas para as suas questões, ele situou a relação do homem crente concreto com o Deus vivo, e o lugar da Igreja nesse mistério de relação. Podemos efectivamente perguntarmo-nos se Newman terá dito algo de novo para a eclesiologia de hoje? É F. Parkinson que responde: «Talvez não muito, mas o que disse está lá, para que os homens modernos possam ver neste victoriano um pensador aberto ao seu mundo e preparado para lutar pela verdade dentro e fora de casa»²⁰. E foi por isso que Newman seduziu e inspirou o pensamento teológico do século XX, sobretudo aquele que conduziu ao Segundo Concílio do Vaticano.

¹⁹ PARKINSON, Francis – La influencia de John Henry Newman en la eclesiologia actual. *Diálogo Ecuménico*. 31: 100 (1996) 213.

²⁰ *Ibidem*, p. 228.

PARTE I
JOHN HENRY NEWMAN NO ESPAÇO E NO TEMPO

CAPÍTULO I

CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO DA EUROPA E DA INGLATERRA NO SÉCULO XIX

No século XIX, a Europa e o mundo estão profundamente marcados por revoluções que anunciam o começo da contemporaneidade. Tais revoluções não se reduzem àquelas que deram origem a uma reviravolta dos mapas geopolíticos – e que teriam como marco inicial a Revolução Francesa, em 1789 –, mas são também as revoluções sociais, industriais, eclesiais. Revoluções que dão origem a novos Estados, novos sistemas políticos e governativos, fazendo emergir espíritos nacionalistas; revoluções que levam uma sociedade rural a viver em torno das novas indústrias, dando lugar a novas classes dominantes; revoluções que provocam e brotam de modos diferentes de olhar a realidade, o homem e a sociedade; movimentações que, a par e passo, vão permitindo entrever um renovamento na própria Igreja. Com tudo isto, vemos o decorrer de um século, o “século longo”, no qual se vai assistindo à formação da identidade e do carácter do homem e do pensamento contemporâneo, que virão a influir nos acontecimentos marcantes do século XX.

Algumas palavras-chave permitem-nos compreender o que está por detrás destas movimentações. Entre elas, poderíamos enumerar o Liberalismo, o Romantismo, o Proletariado, o Socialismo, entre outros. Podemos mesmo admitir como raiz e como fruto de tudo isto o aprofundamento da noção de “Povo”. A. Muller (1779-1829) define “Povo” do seguinte modo:

«Um povo é uma comunidade sublime de toda uma larga série de gerações passadas, vivas umas e vindouras outras, unidas todas na vida e na morte por um só vínculo íntimo e grandioso pelo qual, cada geração e em cada geração, cada indivíduo por sua vez, garante a união comum, sendo este [o indivíduo] garantido por ela [a união comum] em toda a sua existência»²¹.

No século XIX, é marcante esta ideia de que o indivíduo determina e é determinado pelo todo. Poderíamos dizer, por isso, que é a noção de povo que estará na

²¹ MULLER, Adam – Elementos de Política. In ARTOLA, Miguel – *Textos Fundamentales para la Historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, p. 554.

base das movimentações que deram lugar aos mais importantes acontecimentos sociais e eclesiais do século XIX, a despeito de que, muitas vezes, este povo tenha sido aparentemente atropelado.

1.1. A relação entre Igreja Católica e Liberalismo

O elemento transversal a todo o século XIX, que pauta o ritmo da relação entre a Igreja e a sociedade, é a discussão em torno da ideologia liberal. Tal discussão foi-se mantendo ora porque a Igreja não admitia o Liberalismo, ora porque o Liberalismo não admitia a Igreja. De facto, na filosofia do Liberalismo não havia lugar para o futuro de uma religião revelada. Apesar da força social do Liberalismo, o facto histórico é que este período assistiu a um singular florescimento religioso em todas as nações e em toda a Igreja. A marcar esta agitação religiosa, encontramos o novo interesse pela Sagrada Escritura, pela Tradição da Igreja e pelas suas fontes²², e um florescimento de novas formas de devoção. Se nas altas camadas da sociedade e do clero vemos uma crispação forçada pelo anticlericalismo e o consequente cerramento da Igreja, por outro lado, vemos o progressivo amadurecimento da própria Igreja, quando esta se abeira do seu passado e procura configurar a sua autêntica identidade à luz das suas raízes.

1.1.1. Da restauração à secundarização política do papado

Instalada a crise pelo regime napoleónico, o Congresso de Viena, em 1815, veio instaurar um novo mapa geopolítico para a Europa. O resultado dos acontecimentos que marcaram a passagem do século XVIII para o século XIX não se limitaram a isto, mas provocaram uma reviravolta nos sistemas governativos, procedendo-se a uma progressiva destruição das estruturas do *ancien régime*. Às transformações políticas, somam-se transformações sociais e transformações ideais a que a Igreja não poderá ser indiferente. No centro destas transformações estão ideias tão cristãs como as de “liberdade”, “igualdade” e “fraternidade”.

²² Cf. STELLA, Pietro – Introduzione all’edizione italiana. In MAYEUR, Jean-Marie, dir. [et. al.] – *Storia del Cristianesimo: religione – politica – cultura: Liberalismo, industrializzazione, espansione europea (1830-1914)*. Roma: Borla, 2003, vol. 11, p. 7.

Se por um lado a defesa dos novos ideais revela uma maior maturidade do povo europeu, por outro, os modos como estes eram defendidos revela uma crise da consciência europeia²³. Com tudo isto, a Europa já não vivia mais os bons tempos da cristandade. No *ancien régime*, apesar do galicanismo, do regalismo e do josefismo, os Estados concediam vários privilégios à Igreja; porém, agora, o diálogo entre os Estados, a sociedade e o Cristianismo torna-se cada vez mais difícil. As dificuldades impostas pelos novos ideais não se centram apenas ao nível das relações políticas e eclesiásticas, mas também ao nível do diálogo de valores e convicções.

Perante estas mudanças, também a Igreja procura reafirmar a sua autonomia, salientando a sua imunidade em relação aos interesses dos Estados europeus sobre ela. Podemos ver isto, por exemplo, no restabelecimento da Companhia de Jesus em 1814, por Pio VII, que anteriormente havia sido suprimida por força da influência das monarquias europeias. Também o vemos na recusa papal em aderir à Santa Aliança, promovida pelos monarcas que, no período de restauração, buscavam um retorno ao *ancien régime*. Roma procura reforçar o seu papel e supremacia no governo da Igreja, e sobretudo a sua responsabilidade a respeito de questões institucionais. Aliás, até 1815, o problema da Igreja não era o Liberalismo em si, visto que perante as investidas napoleónicas ele era tido como um mal menor e até mesmo susceptível de certas concessões²⁴.

A revolução que se dava por toda a Europa levou a Igreja assumir a postura duma contra-revolução, demarcando-se mesmo daqueles que defendiam o *ancien régime* na Santa Aliança, pugnando por salvaguardar sempre a sua própria autonomia. De facto, na nova Europa liberal, a Igreja e o clero haviam perdido uma boa parte da sua autonomia, juntamente com os bens eclesiásticos que foram confiscados, os arquivos que foram dispersos, as comunicações diplomáticas que foram interrompidas, a posição privilegiada do clero que sucumbira ao anticlericalismo, o contributo apostólico das ordens religiosas que eram fustigadas em várias nações, etc.²⁵. Mas aquilo que de mais importante a Igreja tinha perdido era a credibilidade da sua mensagem, perante a justeza dos novos ideais e a adulação das liberdades.

²³ Cf. AUBERT, Roger – La Iglesia católica después del congreso de Viena. In JEDIN, Hubert, dir. – *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia entre la revolución y la restauración*. Barcelona: Herder, 1978, vol. 7, pp. 170-171.

²⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 7, p. 172.

²⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 7, p. 173.

A súbita libertação do controlo estatal e eclesial vigente no *ancien régime* favoreceu numerosas crises de fé, a par dum relaxamento dos costumes. A fim de reconquistar a sua autonomia, impunha-se à Igreja uma ampla reestruturação, firmando as suas posições ideológicas e políticas, e purificando a sua imagem e a sua acção. Numa Europa em crise de consciência, que questionava as suas raízes, a ordem social e a política tradicional, a Igreja reencontra a sua missão fundamental na cura das almas. Assim, começam a surgir sinais de renovação religiosa, num movimento de renascimento que proclamava a união dos cristãos contra os ilustrados²⁶.

Se era verdadeira a crise de fé provocada em muitos partidários do Liberalismo, também era verdade que muitos outros, desmoralizados pela miséria e insegurança do período napoleónico, buscaram consolo na religião, projectando na ideologia racionalista do Iluminismo, herdada pelo Liberalismo, a responsabilidade da catástrofe. Como afirma R. Aubert:

«Quase em todas as partes se voltava costas à ideia do progresso, para observar de novo a tradição, uma tradição que tinha as suas raízes na idade média e cujo influxo se fez notar inclusive em círculos protestantes, donde se produziram uma série de conversões espectaculares à Igreja romana»²⁷.

Assente nas suas raízes, o Cristianismo começava a ser visto como garantia duma cultura elevada, sobretudo na perspectiva de vários artistas e escritores, como Chateaubriand, Stolberg, Schegel ou Manzoni, contrariando a acusação romântica de que a Igreja católica era sinal de obscurantismo e mediocridade intelectual.

As diferentes posturas que vão surgindo na sociedade em relação à Igreja reflectem-se de modo especial na visão e aceitação do papado. Até ao início do século XIX, há uma confluência de concorrentes que ameaçavam a soberania do Papa sobre a Igreja. A acção da Igreja estava amarrada às intenções dos Estados, mas a figura do Papa ainda tinha alguma preponderância política. Após os acontecimentos das invasões napoleónicas, Roma começa a configurar-se realmente como centro da Igreja universal num sentido supranacional, e a figura do Papa começa a erguer-se como uma autoridade moral – mais do que autoridade política – que salvaguarda a unidade, a santidade, a catolicidade e a apostolicidade da Igreja. No contexto de contra-revolução, esta moral

²⁶ Cf. *Ibidem*, vol. 7, pp. 174-175.

²⁷ *Ibidem*, vol. 7, pp. 174-175.

surge como princípio de autoridade e ordem²⁸. A atenção do mundo cristão volta-se cada vez mais para Roma e para o Papa. Com efeito, em ordem à confirmação do supremo magistério de Roma, a direcção espiritual da humanidade será mesmo a grande reivindicação dos três Papas da restauração: Pio VII, Leão XII e Pio VIII²⁹. Esta conjectura permitiu o início de uma nova política concordatária, em novos moldes. À cabeça desta política concordatária, ao tempo de Pio VII, estará o cardeal Consalvi (1717-1854), defensor de que seria positivo para a Igreja tolerar determinados aspectos do Liberalismo.

1.1.2. O Liberalismo face à Igreja: separatismo e anticlericalismo

Do ponto de vista religioso, o Liberalismo defendia a separação entre Estado e Igreja. Ou seja, a religião cabia no âmbito da liberdade individual de cada pessoa e, por isso, deveria estar reduzida ao foro privado. Porém, a prática redundava no controlo estatal da Igreja, a fim de que esta não nutrisse a força de influenciar o rumo da sociedade. A pretensão dos Estados liberais seria, por isso, a de manter o mesmo domínio que os Estados absolutistas possuíam sobre a Igreja, mas agora – em vários casos – de um modo hostil e subtil.

A separação entre Estado e Igreja, advogada pelos princípios do Liberalismo, acabou por assumir diferentes contornos, consoante a maior ou menor hostilidade dos diferentes Estados em relação ao poder eclesial e aos valores cristãos. Assim, poderíamos distinguir a existência de um separatismo hostil, caracterizado por uma postura ofensiva face à Igreja, como reacção à cumplicidade entre poder temporal e poder espiritual no *ancien régime* – é o caso dos países latinos; um separatismo puro, que defendia uma autêntica separação entre religião e política – o que acontecia sobretudo em países de influência anglo-saxónica, como os EUA; e um separatismo misto, onde o Estado, reconhecendo a Igreja como associação privada, lhe concede ainda alguns privilégios – é o caso da Bélgica.

²⁸ Cf. AUBERT, Roger – Situación de la Santa Sede. In JEDIN – *Manual de Historia*, vol. 7, pp. 195-196.

²⁹ Cf. *Ibidem*, vol. 7, p. 197.

O anticlericalismo³⁰, que se vinha a desenvolver na sociedade desde o Iluminismo, alcançou máxima força no Liberalismo do século XIX, em especial no período da restauração. O pensamento iluminado plasmado nas obras de Voltaire e de J.-J. Rousseau difunde-se cada vez mais, juntamente com a convicção de que a Igreja, representada no clero, é o que existe de mais contrário ao espírito social³¹.

1.1.3. A Igreja face ao Liberalismo: integrista católico e catolicismo liberal

Na conjuntura sócio-religiosa da restauração, toda a cristandade e a própria Cúria Romana dividem-se quanto ao comportamento a assumir em relação ao Liberalismo. Em 1825, na celebração do Ano Santo proclamado por Leão XII, é evidente a existência de dois grupos entre os Cardeais de Roma: os *politicanti* (ou *liberali*) e os *zelanti*. O primeiro grupo constituía uma minoria que considerava vantajosa para a Igreja a abertura a certas tendências modernas, contanto que estas não afectassem directamente as verdades da fé, ou pelo menos, que aquelas não se opusessem a ela abertamente. Representados pelo cardeal Consalvi, assumiam uma posição moderada a respeito da relação da Igreja com os Estados³².

O segundo grupo contava com a maioria conservadora, partidária do próprio absolutismo e do retorno à religião de Estado, mas que ao mesmo tempo não admitiria a ingerência dos governos em questões eclesiais. Mais do que por uma mentalidade reaccionária ao Liberalismo, os *zelanti* eram movidos pelas suas considerações religiosas. Estavam convencidos de que qualquer concessão às exigências liberais abriria as portas a heresias e, possivelmente, a novas cisões na Igreja, como acontecera com a Reforma protestante. Seguros de que os seus princípios eram verdadeiros e

³⁰ Sobre o anticlericalismo, são incisivas as palavras de Giacomo Martina, em parte citando Benedetto Croce, sobre uma luta que foi «dissolvendo o estado de sujeição e os vínculos teocráticos [...], que pretendia substituir cultura por cultura, pensamento por pensamento e, como se pode dizer aqui, religião por religião» (MARTINA, Giacomo – *História da Igreja de Lutero a nossos dias: A era do Liberalismo*. São Paulo: Loyola, 1996, vol. 3, p. 291). Segundo aquele historiador, no ideário anticlerical, «a Igreja foi sempre inimiga da verdade, da ciência, do progresso e com frequência recorreu à força para sufocar o pensamento. A Inquisição e Galileu voltam com frequência nos escritos do anticlericalismo, isolados do seu contexto histórico [...]. O padre é apresentado de modo desdenhoso, a ponto de causar mal-estar e ressentimento: rico, preocupado com seus próprios interesses, disposto por isso a servir-se da religião, ignorante, mulhengo, sem muita fé, apegado a uma boa cozinha e à própria posição» (*Ibidem*, vol. 3, pp. 292-293).

³¹ Cf. RUAS, Henrique Barrilaro – Rousseau (Jean-Jacques). In CABRAL, Roque, org. [et. al.] – *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Verbo, 1992, vol. 4, p. 825.

³² Cf. AUBERT, Roger – La Iglesia católica. In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, p. 176.

estavam de acordo com a vontade divina, enfrentavam com rigor e desconfiança aqueles que não pensassem como eles, acusando-os de traidores da Igreja³³.

Estas duas facções existentes no colégio cardinalício em Roma eram reflexo das divergências que se perfilavam no seio de toda a Igreja quanto ao posicionamento em relação ao Liberalismo. Tal posicionamento poderia configurar-se de dois modos: pela via da tolerância ou pela via da intransigência. Assim surgiu um duplo movimento: por um lado, o integrismo católico, e por outro, o Catolicismo liberal.

O integrismo católico não aceitava a possibilidade de um meio-termo entre a verdade e o erro do Liberalismo. Opunha-se a ele radicalmente a fim de conservar a integridade da fé e da tradição católica. Entre o tradicionalismo e o ultramontanismo, defendiam uma superioridade das verdades reveladas sobre as verdades da razão humana e viam na Igreja de Roma uma instituição capaz de se manter firme e segura, quando à sua volta tudo mudava e se desmoronava. A defender o integrismo católico encontramos figuras como Joseph de Maistre (1755-1821), Louis Veuillot (1813-1883) e, numa primeira fase, Lamennais (1782-1854).

O Catolicismo liberal, por sua vez, distinguia-se pela confiança na liberdade, numa sã convivência entre Igreja e sociedade mediante a adaptação à nova situação desta. As figuras de destaque foram Lamennais, a partir de 1829, com a sua obra *L'Avenir*, Montalembert (1810-1870), Ignaz von Döllinger (1799-1890) e o italiano Rosmini (1797-1855).

O magistério do século XIX revela que foi o ultramontanismo que saiu vitorioso entre estes dois movimentos. Com efeito, os dados revelam que, genericamente, no primeiro quartel do século XIX, tanto a Igreja Católica como as outras confissões cristãs experimentaram a revivificação de tendências unionistas, reforçadas pela tendência romântica de dar preferência à interioridade religiosa pela integridade confessional³⁴. Era predominante a consideração de que a Igreja Católica representava o único baluarte contra o ateísmo na religião e contra o individualismo na política, o que motivou mesmo uma série de conversões³⁵.

³³ Cf. *Ibidem*, vol. 7, p. 176.

³⁴ Cf. AUBERT – Situación. In JEDIN – *Manual de Historia*, vol. 7, pp. 206-207.

³⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 7, p. 207.

1.1.4. As respostas da teologia e da Igreja às movimentações sócio-religiosas do século XIX

No período da restauração, marcada pelo Romantismo, a teologia católica desenvolveu um carácter apologético, como reacção ao racionalismo triunfante do século XVIII. O intuito era o de reconstruir a credibilidade da fé e expressar a sua mensagem nas categorias filosóficas vigentes. Assim, neste âmbito, sobressaíram-se as escolas germânicas, em especial Tübingen – representada por Johann Sebastian Drey (1777-1853), cuja tese principal era a de que a teologia, ciência da fé, não é ciência enquanto acumulação de conhecimentos, mas enquanto busca de uma compreensão fundamentada da fé, pelo que tem uma orientação humana e prática – e de München – representada por Ignaz von Döllinger, cujo pensamento se centrava mais na questão histórica do que numa apologia da fé³⁶.

Em França, o pensamento teológico nos inícios do século XIX estava especialmente representado por: Joseph de Maistre, célebre pela sua oposição ao racionalismo e pela sua apologia tradicionalista na obra *Du Pape*, que viria a contribuir notavelmente para o triunfo do ultramontanismo no Primeiro Concílio do Vaticano; René de Chateaubriand (1768-1848), adepto duma apologética positiva, cujo ponto de partida era a realidade existencial, procurando dar a conhecer a beleza do Cristianismo pela sua manifestação na cultura³⁷; e Joseph Ernest Renan (1823-1892), que em 1863 publica a polémica obra *Vie de Jésus*³⁸.

A par da necessidade apologética, desenvolve-se também uma teologia social, para responder às profundas transformações da sociedade no século XIX. Tal preocupação social nasce de uma teologia da cruz, como o fez Franz von Baader (1765-1841), da Escola de München³⁹.

³⁶ Cf. HEREU I BOHIGAS, Josep – Ilustración, revolución, romanticismo y cristianismo. In CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J., coord. – *Historia del Cristianismo: El mundo contemporáneo*. Madrid: Trotta, 2010, vol. 4, pp. 95-96.

³⁷ Cf. BALTHASAR, Hans Urs von – *Gloria – una estética teológica: La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 2007, vol. 1, pp. 86-87.

³⁸ Cf. HEREU I BOHIGAS, Josep – Ilustración. In CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J., coord. – *Historia del Cristianismo*, vol. 4, pp. 97-98.

³⁹ Cf. *Ibidem*, vol. 4, p. 98.

Mas esta teologia social não se sobrepõe ao facto de que a teologia de oitocentos é sobretudo uma teologia em função do papado. As escolas romanas, até à reabertura da Universidade Gregoriana em 1818, insistiam particularmente na defesa dos direitos do Papa, contra as pretensões galicanas e febronianas. Depois disso, o aspecto central passa a ser a exaltação do Romano Pontífice em detrimento das ideologias de cariz liberal. No pontificado de Pio IX, a eclesiologia desenvolvida pelos teólogos romanos marcou o apogeu do movimento ultramontano, e a partir de então sucedem-se os documentos do magistério que condenam o Liberalismo e os que defendem a Igreja Católica, ao ponto de cada vez mais o magistério se procurar converter em critério decisivo da fé. Isso via-se já demonstrado pela Encíclica *Mirari Vos*, em 1832 (que ainda no pontificado de Gregório XVI formula o critério do exercício da autoridade papal), mas também pela Bula *Singulari Quadam*, em 1854 (na qual se exalta a Igreja como sociedade perfeita), a Encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus*, em 1864 (que denuncia os erros do Liberalismo), e mesmo pelo Primeiro Concílio do Vaticano, em 1869-70, no qual foi proclamado o primado e o magistério infalível do Papa, na constituição dogmática *Pastor Aeternus*⁴⁰.

O triunfo do ultramontanismo pedia uma teoria papal que, no futuro, fosse capaz de se desenvolver em favor da cristandade. Para tal, a preocupação do Primeiro Concílio do Vaticano não era apenas a infabilidade papal em si, mas também o aspecto sociológico da Igreja nas suas formas externas de organização hierárquica⁴¹. O Concílio quis responder aos problemas surgidos no século XIX, e ofereceu uma base necessária para a análise da fé. É claro, porém, que a ideia de Revelação imposta pelo Concílio é antifilosófica, e opõe-se directamente à razão autónoma: “Deus revela verdades”⁴².

1.2. Estado e Igreja no Reino Unido

O século XIX foi o período áureo do Reino Unido em todos os sentidos, e igualmente o período áureo do Catolicismo em meio anglicano. Na generalidade do contexto religioso, foi um período de mudança e permeabilidade. Vários factores dão corpo à situação político-religiosa de Inglaterra em princípios do século XIX: o

⁴⁰ Cf. BADA, Joan – La nueva sociedad que emerge de la revolución liberal. In CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J., coord. – *Historia del Cristianismo*, vol. 4, pp. 38-39.

⁴¹ Cf. HEREU I BOHIGAS, Josep – Ilustración. In CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J., coord. – *Historia del Cristianismo*, vol. 4, p. 104.

⁴² Cf. *Ibidem*, vol. 4, p. 106.

Protestantismo evangélico ganha terreno na *Low Church*; os católicos emancipam-se; o liberalismo político e o racionalismo teológico ameaçam com a secularização das instituições do país; o Estado pratica uma política de intromissão na vida interna da Igreja; o Anglicanismo vê em perigo a sua posição privilegiada como Igreja oficial do Estado⁴³.

A história e características da teologia anglicana não podem ser vistas isoladamente em relação à história nacional de Inglaterra. Como afirma J. M. G. Gómez-Heras:

«As interferências e influxos mútuos dos pólos “Anglicanismo” - “história nacional de Inglaterra” levam a um duplo resultado: por um lado, a Igreja Anglicana aparece como uma das maiores forças espirituais que configuram a história e cultura inglesas. Por outro, como contrapartida, o Cristianismo inglês – e por conseguinte a sua tradição teológica – foram desde sempre muito sensíveis a um conjunto de factores “não especificamente teológicos” [...]»⁴⁴.

Quer isto dizer que a teologia anglicana e a história nacional inglesa se configuraram mutuamente e em íntima interdependência e interação, de modo determinante para a formação das características de ambas. E isto foi especialmente evidente no século XIX, quer na fase georgiana, quer na fase vitoriana.

1.2.1. A religiosidade na Inglaterra vitoriana:

o Protestantismo inglês no século XIX

Em pleno século XIX, é notável a elevada religiosidade do povo de Inglaterra, uma nação que, no apogeu do reinado da rainha Victoria, era a mais urbanizada e industrializada. Inglaterra era a primeira potência industrial e comercial do mundo. Um fenómeno característico da Inglaterra vitoriana foi o lugar que a questão religiosa foi assumindo na vida política da Grã-Bretanha. Por volta dos anos trinta de oitocentos, a questão religiosa surge em primeiro plano na vida política e parlamentar britânica⁴⁵.

⁴³ Cf. GÓMEZ-HERAS, José María García – Corrientes de pensamiento en la teología protestante angloamericana del siglo XIX. *Diálogo Ecueménico*. 4: 16 (1969) 389-390.

⁴⁴ *Ibidem*, 377.

⁴⁵ Cf. GADILLE, Jaques – La Gran Bretagna. In MAYEUR, Jean-Marie, dir. [et. al.] – *Storia*, vol. 11, p. 212.

Com efeito, é levada a cabo uma intervenção política para a própria reforma do estatuto da Igreja. Nesta situação, e tendo em conta o desenrolar dos acontecimentos e do Liberalismo na Europa continental, o despertar do Anglicanismo manifesta-se diferente nas suas três tendências⁴⁶:

- 1) A *Low Church*, próxima do Protestantismo, é marcada por um despertar evangélico característico deste tempo – o *Evangelical Movement*, que prolongava o espírito do puritanismo e do metodismo;
- 2) A *High Church* ficou marcada pelo emergir do anglo-catolicismo, em muito representado pelo *Movimento de Oxford*. Repetidamente insiste-se com fervor na exigência de renovar a Igreja de Inglaterra de modo que esta se possa autonomizar em relação ao poder público. Para tal, é defendida a importância da hierarquia episcopal, a par da beleza da liturgia e da investigação da fé dos Padres da Igreja;
- 3) A *Board Church* destaca-se na relação com o movimento liberal, na tentativa de aproximação entre fé e ciência, influenciada ainda pelo racionalismo Iluminista, mas também pelo empirismo e pelo cientificismo.

Estas três tendências constituem também a base das principais orientações teológicas que caracterizaram a Igreja Anglicana no século XIX. A elas, poderíamos ainda acrescentar o grupo biblista, próximo da moderna ciência histórico-crítica, que se debruçava sobre as fontes do Cristianismo⁴⁷.

Em 1800, pelo “Acto de união”, a Irlanda foi incorporada no Reino Unido, e os católicos passaram então a representar um quarto da população total. A Igreja irlandesa, de fé maioritariamente católica, obtinha a sua força das massas populares, que desde há séculos defendiam apaixonadamente a sua fé religiosa. Porém, em Inglaterra, os membros da Igreja romana apenas somavam 2% da população total, e a divisão eclesiástica era composta por quatro vicariatos apostólicos cuja extensão dificultava uma acção eficaz no governo e na evangelização⁴⁸.

⁴⁶ Cf. HILAIRE, Yves-Marie – La Grande-Bretagne, nation religieuse au XIX^e siècle. In ARMOGATHE, Jean-Robert, dir. – *Histoire générale du christianisme : Du XVI^e siècle à nos jours*. Paris: Quadrige, 2010, vol. 2, pp. 580-581. Cf. GÓMEZ-HERAS, José María García – Corrientes de pensamiento, 380.

⁴⁷ Cf. GÓMEZ-HERAS, José María García – Corrientes de pensamiento, 380.

⁴⁸ Cf. AUBERT, Roger – Las otras iglesias europeas. In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, pp. 261-262.

Ao tempo do Congresso de Viena, era este o perfil dos católicos ingleses: viviam retirados no campo, em torno de castelos cujos proprietários, mais por fidelidade à tradição do que por convicção religiosa, mantinham um capelão católico⁴⁹. A nobreza rural mantinha, portanto, um certo monopólio sobre a Igreja. Porém, com a imigração irlandesa para Londres e outras cidades industriais, como Liverpool, a comunidade católica começou a dilatar-se, de modo que, no espaço de uma geração, o número de fiéis duplicou.

Progressivamente o Catolicismo vai assumindo um carácter urbano, mas a sua existência acontece ao nível das camadas mais baixas da sociedade. Simultaneamente, as classes dirigentes começam a mudar a sua postura face à comunidade católica: a decadência da Igreja Anglicana e o indiferentismo das classes altas deram lugar a uma atitude tolerante em relação aos católicos. Além disso, a descoberta romântica da idade média – especialmente divulgada por Walter Scott – dissipou alguns preconceitos em relação ao papismo. Deste modo, ao fim de aproximadamente 200 anos, foi possível retomar contactos oficiais e diplomáticos entre a Santa Sé e o governo britânico⁵⁰.

Por esta altura, os católicos ingleses estão já em clara emancipação, o que levanta a questão da supressão das restrições legais a que estavam sujeitos desde a reforma de Henrique VIII. Em 1813, a coroa inglesa esteve mesmo disposta a aceder a algumas concessões à nobreza católica de Inglaterra e à Congregação *De Propaganda Fide*. No entanto, várias vezes se levantaram contra tais concessões – sobretudo entre os próprios Irlandeses, apoiados por John Milner⁵¹ –, classificando-as como uma tentativa de subordinar a Igreja Católica ao Estado protestante inglês. Assim, apesar da crescente

⁴⁹ Na *Apologia pro vita sua*, Newman dá a conhecer a insignificância do conhecimento em relação à Igreja católica em Inglaterra no início do século XIX, testemunhando que «Certamente, nunca ninguém me tinha falado a respeito da religião católica, que apenas conhecia de nome. [...] Havia na aldeia uma família católica composta, supúnhamos nós, por senhoras solteironas; mas nada sabia a seu respeito. [...] O meu irmão pode testemunhar até que ponto a escola estava isenta de ideias católicas» («Certainly no one had ever spoken to me on the subject of the Catholic religion, which I only knew by name. [...] There was a Catholic family in the village, old maiden ladies we used to think; but I knew nothing but their name. [...] My brother will bear witness how free the school was from Catholic ideas.» [NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 106]).

⁵⁰ Cf. AUBERT, Roger – Las otras iglesias. In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, pp. 262-263.

⁵¹ John Milner será um autor de referência no processo religioso de John Henry Newman. Na *Apologia pro vita sua* ele próprio admite que a obra e a simplicidade desta figura o fascinaram ao ponto de ter sido determinante no desenvolvimento das suas ideias religiosas na juventude, marcando especialmente a sua predilecção pelos Padres da Igreja (cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, pp. 6-7; 31).

compreensão e indiferença da parte liberal, as negociações foram vistas com desconfiança e, inicialmente, não tiveram grandes desenvolvimentos⁵².

É de notar que a emancipação dos católicos em direitos civis e pessoais foi mais lenta no território inglês do que na Irlanda, mas não menos activa⁵³. É cada vez mais evidente a ânsia dos católicos por serem ouvidos. John Milner, vigário apostólico do distrito da Midland (1803-1826), foi a personalidade marcante do Catolicismo inglês no primeiro quartel do século XIX: compreendeu que, com a imigração irlandesa, o futuro do Catolicismo inglês estava nas cidades; reagiu contra o formalismo no exercício da piedade e procurou introduzir em Inglaterra algumas formas continentais de devoção (tais como a devoção ao Sagrado Coração de Jesus); aproveitando a influência da imprensa, apoiou a fundação do *Orthodox Journal*, a primeira revista católica mensal no Reino Unido⁵⁴.

1.2.2. Do anglo-catolicismo ao auge do Catolicismo anglo-saxão

Em 1908, o historiógrafo L. Marion identificava o século XIX como o século da «gloriosa ressurreição»⁵⁵ do Catolicismo inglês. Para tal, houve um conjunto de factores que deram grande contributo. Entre eles contam-se, para além da imigração irlandesa, as inúmeras conversões ao Catolicismo de figuras proeminentes da sociedade inglesa, bem como o passo dado pelo *Movimento de Oxford* na defesa intelectual de uma reforma na Igreja, na teologia e na religiosidade anglicana.

Um novo interesse pela Igreja Romana

Até à “Acta de Emancipação Católica” de 1829⁵⁶, o Catolicismo inglês, como minoria que era, suportava as leis penais com as quais a aristocracia secular a dominava.

⁵² Cf. AUBERT – Las otras iglesias. In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, pp. 263-264.

⁵³ Cf. *Ibidem*, vol. 7, p. 266.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 7, pp. 266-267.

⁵⁵ MARION, Léon – *Histoire de l'Église*. Paris: A. et R. Roger et F. Chernoviz, 1908, vol. 3, p. 719.

⁵⁶ A “Acta de Emancipação Católica”, em 1829, surge como fruto da progressiva emancipação política dos católicos no Reino Unido, promovida pelo irlandês Daniel O’Connell. No início do século XIX, os católicos em Inglaterra eram sobretudo imigrantes irlandeses com poucos recursos. Ora, a política era protagonizada pelas altas camadas da sociedade, ligadas ao Anglicanismo e à propriedade. A finalidade desta emancipação seria a de conseguir uma representação católica no Parlamento, conseguindo para os

Porém, já no século XIX, foi-se dando uma mudança no seu carácter. No Reino Unido, os influxos do Romantismo promoveram uma série de conversões entre figuras célebres da sociedade britânica, tais como Kenelm Digby, Ambrose Philipps de Lisle, George Spencer, August Welby Pugin⁵⁷. Estas conversões eram um tanto mais notáveis se tivermos em conta a desconfiança com que os convertidos eram acolhidos no Catolicismo tradicional, endurecido e receoso contra qualquer entusiasmo religioso emergente de influências liberais.

Impulsionado pela insatisfação em relação a algumas das suas formulações teológicas da Igreja Anglicana, começa a surgir no seio da Igreja inglesa um movimento paralelo, cujas ideias religiosas e rigor teológico eram afectados e influenciados pelas tendências que norteavam a generalidade da massa intelectual do século XIX: Liberalismo, Romantismo, Humanismo, etc.⁵⁸. A estimular este novo modo de pensar no Anglicanismo estiveram pensadores que defendiam uma certa razoabilidade da fé, tais como Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), segundo o qual a razão possui um poder de percepção intuitiva pela qual as verdades religiosas são directamente percebidas⁵⁹, e Charles Kingsley (1819-1875), que procurou propor um Cristianismo à luz da ciência contemporânea e do criticismo histórico⁶⁰.

O anglo-catolicismo e o Movimento de Oxford

É num contexto de descontentamento em relação à Igreja de Inglaterra, mas também de sedução pela verdade da catolicidade da Igreja, que surge o *Movimento de Oxford*, cuja influência suscitaria entre os católicos a esperança de conversões em massa. Este movimento, emergente no seio do Anglicanismo, era unânime na ideia de reforma da Igreja inglesa. A sua pretensão era a de defender a instituição eclesiástica das intervenções do governo e, assim, fazer progredir a catolicidade da Igreja

católicos uma maior relevância das decisões políticas, especialmente em ordem à consideração dos problemas dos pobres. A importância deste acontecimento associa-se sobretudo ao seu próprio significado. Com efeito, foi ela que «retirou os católicos do número dos proscritos» (TRACY, Gabrielle Melera – *Le cardinal Newman*, p. 42; cf. CORISH, Patrick J. – Gran Bretaña e Irlanda (1830-1848). In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, pp. 546-549).

⁵⁷ Cf. CORISH, Patrick J. – Gran Bretaña. In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, pp. 541-542.

⁵⁸ Cf. WALKER, Williston [et al.] – *A history of the Christian Church*. 4ª ed. Edinburgh: T&T Clark, 1986, pp. 639-640.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 640.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 641.

Anglicana. Com isso, mesmo não sendo essa a finalidade primária do movimento, seria possível uma aproximação a Roma que preservasse a tradição e as características próprias do Anglicanismo⁶¹. As personalidades proeminentes que o lideravam estavam convencidas de que o perigo de subordinação da Igreja ao Estado apenas poderia ser contornado se a própria Igreja se reformasse.

Os representantes principais do *Movimento* eram Richard Hurrell Froude⁶² (1803-1836), John Henry Newman (1801-1890), John Keble⁶³ (1792-1866), e, mais tarde, Edward Bouverie Pusey⁶⁴ (1800-1882), que viria mesmo a ser considerado como a cabeça do movimento anglo-católico⁶⁵. Com efeito, era o *Movimento de Oxford* que em grande parte dava corpo ao anglo-catolicismo que marcou a religiosidade inglesa na época vitoriana. Newman, pelos seus dotes de carácter e intelecto, era considerado como o centro espiritual do *Movimento*⁶⁶.

O início formal do *Movimento de Oxford* é habitualmente associado ao discurso de J. Keble intitulado *National Apostasy*, em 14 de Julho de 1833. Nele, declarava ser intolerável que o poder civil determinasse a sorte da Igreja Anglicana, como estava a acontecer então com a decisão tomada pelo parlamento de Londres, que responsabilizava o episcopado irlandês anglicano de suportar fiscalmente os súbditos católicos da Irlanda. Naturalmente, este motivo serviu sobretudo de pretexto para evitar que a Igreja Anglicana fosse conduzida por uma política indiferentista como aquela que alimentou a promulgação da “Acta de emancipação” dos católicos, em 1829⁶⁷. Mas aquilo que deu realmente voz ao *Movimento* foi a publicação dos escritos *Tracts for the*

⁶¹ Cf. GADILLE, Jaques – La Gran Bretagna. In MAYEUR, Jean-Marie, dir. [et. al.] – *Storia*, vol. 11, pp. 221-222.

⁶² Hurrell Froude foi o elemento do grupo de Oxford mais permeável ao espírito do Romantismo. Como acontecera com Newman, também ele iniciou um processo de aproximação ao Catolicismo por via do contacto com os escritos dos da Igreja. A sua morte prematura impediu que se evidenciasse ainda mais a excelência do seu pensamento (cf. GÓMEZ-HERAS, José María García – *Corrientes de pensamiento*, 389).

⁶³ J. Keble manteve-se sempre fiel ao Anglicanismo. Os seus escritos exaltam sobretudo o culto litúrgico como núcleo central da vida cristã (cf. *Ibidem*, 389).

⁶⁴ Pusey foi aquele que, após a conversão de Newman, evitou o fracasso do *Movimento de Oxford*, procurando polarizar a sua orientação não já em questões teológicas, mas em questões da prática religiosa em torno da liturgia e da vida sacramental. O seu pensamento revela a influência dos estudos feitos na Alemanha (Berlim e Göttingen), onde contactou com a crítica histórica de Eichhorn e com o romanticismo pietista de Schleiermacher e Tholuck (cf. *Ibidem*, 388-390).

⁶⁵ Cf. WALKER, Williston [et. al.] – *A history*, p. 642.

⁶⁶ Cf. CORISH, Patrick J. – Gran Bretaña. In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, p. 543.

⁶⁷ Cf. GONZÁLEZ MONTES, Adolfo – El movimiento de Oxford y el anglocatolicismo de Newman. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo – *Pasión de verdad: Newman cien años después, el hombre y la obra*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1992, p. 103.

*Times*⁶⁸, com os quais se pretendia propor à sociedade inglesa chaves para a reforma da Igreja.

O auge do Catolicismo no mundo anglo-saxão

Na primeira metade do século XIX, foi evidente o crescimento da Igreja Católica e do seu número de fiéis em Inglaterra, em muito graças à emigração. Em 1840 o número de vicariatos apostólicos é duplicado, de quatro para oito. Em 1850, Pio IX restabelece a hierarquia católica para Inglaterra e Gales, com a criação de 12 dioceses sufragâneas de Westminster, cujo arcebispo seria Nicholas Wiseman (1802-1865)⁶⁹. L. Marion é de opinião de que este restabelecimento da hierarquia se deve, em grande parte, à série de conversões involuntariamente provocadas pelos tractarianos⁷⁰. Havia que institucionalizar algo que começava a assumir proporções significativas, e as circunstâncias pediam-no e facilitavam-no.

Nesta primeira metade do século, a par da imigração irlandesa, a Igreja Católica inglesa ficou marcada pelas numerosas conversões de intelectuais ora seduzidos pelos ideais românticos, ora associados ao anglo-catolicismo, como J. H. Newman. O estabelecimento de uma hierarquia, apesar dos obstáculos colocados pelo Estado (como a imposição de uma multa de 100 libras para aqueles que aceitassem os títulos de sedes episcopais não existentes no Reino Unido⁷¹), permitiu e facilitou a organização pastoral, caritativa e formativa da Igreja Católica em Inglaterra. Assim surgiu como que uma nova vaga de conversões, mas agora de intelectuais seduzidos sobretudo pelo espírito ultramontano, em reacção ao antipapismo do Anglicanismo.

⁶⁸ Com a publicação dos *Tracts for the Times* (1833-1841), o grupo do *Movimento de Oxford* pretendia despertar a atenção do clero sobre os problemas teológicos que deviam ser discutidos no processo de renovação da Igreja nacional inglesa. Com eles, expuseram-se as próprias posições teológicas e o programa de renovação religiosa. Os seus autores eram os representantes e colaboradores do *Movimento*: Newman, Pusey, Keble, Froude, Bowden, Parceval, Palmer, Marriot, etc. As temáticas principais centravam-se na liturgia, teologia sacramental, espiritualidade, disciplina, escritura, tradição, etc. Mas o tema que sempre sobressaía era o da eclesiologia, e em especial o problema da sucessão apostólica. Os *Tracts* denunciavam a aspiração dos tractarianos: a de afirmar a peculiaridade e autonomia da interpretação anglicana do Cristianismo tanto frente ao Protestantismo como frente ao Catolicismo (cf. GÓMEZ-HERAS, José María García – Corrientes de pensamento, 391).

⁶⁹ Cf. CORISH, Patrick J. – El auge del Catolicismo en el mundo anglosajón. In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, pp. 718-719.

⁷⁰ Cf. MARION, Léon – *Histoire*, vol. 3, pp. 722-723.

⁷¹ Cf. CORISH, Patrick J. – El auge del Catolicismo. In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, pp. 719-720.

Uma das conversões mais significativas desta segunda fase foi a de Henry Edward Manning (1808-1892), em 1851, que viria a suceder a Wiseman, em 1865, na cátedra de Westminster. A sua opinião sócio-religiosa passava pelo ultramontanismo extremo. Este, porém, não impediu que ele se viesse a tornar uma figura nacional na Inglaterra vitoriana. Patrick Corish coloca a personalidade de Manning nos seguintes termos: «Manning tinha uma percepção segura dos problemas do seu tempo, mas também profundos receios quanto ao seu influxo na fé católica»⁷². Apesar da personalidade virtuosa do arcebispo de Westminster, é de notar que foi ele o responsável pela proibição imposta aos católicos de estudarem em Oxford ou Cambridge. Desta questão emergiram divergências entre Manning e Newman, que se assomaram a outras de maior alcance. Com efeito, a *via media* idealizada por Newman desde o *Movimento de Oxford* colidia com o ultramontanismo de Manning.

No início do século XX, a Igreja Católica inglesa contava já com 16 dioceses, 3205 padres e 1 500 000 fiéis. Números significativos, comparando com os 40 000 fiéis que se contabilizavam no final do século XVIII⁷³.

1.2.3. Liberalismo e Catolicismo em Inglaterra: *via media* ou ultramontanismo?

Apesar do sucesso do *Movimento de Oxford* no seio da sociedade inglesa, a verdade é que Roma procurou sempre impedir que os católicos ingleses aderissem à corrente anglo-católica, como o manifesta o rescrito pontifício de 16 de Setembro de 1864, *De uni(cit)ate Ecclesiae*⁷⁴, aos bispos de Inglaterra, no qual se considerava errada a teoria dos três ramos, que colocava no mesmo plano a Igreja ortodoxa, a romana e a anglicana relativamente à sucessão apostólica – teoria adoptada pelos tractarianos⁷⁵.

Ainda aquando da publicação dos *Tracts for the times*, entre 1833 e 1841, a resistência ao *Movimento*, que vinha tanto do lado anglicano como do lado católico, levou J. H. Newman a optar por uma *via media* para a Igreja reformada, proposta pelo

⁷² *Ibidem*, vol. 7, p. 721.

⁷³ Cf. MARION, Léon – *Histoire*, vol. 3, pp. 710; 724.

⁷⁴ Cf. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1846-1878 (Pio IX) – *De uni(cit)ate Ecclesiae*. In DENZINGER, Henricus – *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 21ª-23ª ed. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1987, nn. 1685-1687.

⁷⁵ Cf. GADILLE, Jaques – La Gran Bretagna. In MAYEUR, Jean-Marie, dir. [et. al.] – *Storia*, vol. 11, p. 222.

próprio nos *Tracts 38 e 41*. Reconhecendo que a teologia anglicana se situa num termo médio e equidistante entre o Protestantismo e o Catolicismo⁷⁶, tal *via media* permitiria contornar os erros de um e os exageros do outro⁷⁷, ambos distantes da verdade das raízes do Cristianismo. Os erros do Protestantismo passavam pelo «“espírito herético”, o subjectivismo e Liberalismo, o abandono da tradição, o esquecimento da liturgia, o menosprezo pela estrutura sacramental do Cristianismo e da Igreja»⁷⁸. Os erros do Catolicismo passavam pelas «práticas religiosas populares cheias de superstição, o papismo autoritário, o jurisdicionismo exagerado»⁷⁹.

Segundo Newman, a reforma da Igreja inglesa implicava a aceitação da tradição apostólica e dogmática de Roma⁸⁰. Alguns aspectos doutrinários a reconsiderar seriam, por exemplo, a natureza regenerativa do Baptismo; a importância da prática cristã da Confissão; a recepção do Corpo e Sangue de Cristo na Eucaristia – apenas validamente administrada por aqueles que estão inseridos na sucessão apostólica – como elemento necessário para a salvação⁸¹.

Na sequência desta proposta, Newman foi levado a tomar uma posição contra o Liberalismo que, segundo ele, pretendia submeter a verdade da revelação ao juízo humano⁸². No *Tract 90*, em 1841, Newman defendia que os 39 artigos anglicanos não eram absolutamente incompatíveis com a essência do Catolicismo. Como ele mesmo escrevia: «[...] quando os Artigos foram cuidadosamente trabalhados, pouco neles iria

⁷⁶ Cf. GÓMEZ-HERAS, José María García – Corrientes de pensamiento, 392.

⁷⁷ O documento mais polémico e com maior impacto do *Movimento de Oxford* foi o *Tract 90*, da autoria de Newman, o qual defendia que os 39 artigos do Anglicanismo não eram de modo algum incompatíveis com a fé católica e não colidiam com o Catolicismo romano. Para tal, Newman levou a cabo um trabalho hermenêutico de conciliação entre os 39 artigos e os decretos do Concílio de Trento. Esta interpretação catolicizante levou a que os adversários do movimento redobrassem as suas críticas. Newman acabou sendo censurado pela Universidade e pela hierarquia, e a pedido do bispo de Oxford, é suspensa a publicação dos *Tracts* (cf. GÓMEZ-HERAS, José María García – Corrientes de pensamiento, 391). Newman estava no auge da sua influência eclesial e intelectual quando o *Tract 90* foi publicado, e, apesar da grande controvérsia instalada, o *Movimento de Oxford* adquiriu um largo número de seguidores. Porém, a evolução das ideias religiosas de Newman acerca das raízes do Cristianismo levá-lo-ia à conclusão de que, apesar de todos os seus defeitos, era a Igreja de Roma que se encontrava legitimamente na tradição apostólica, e não pôde senão converter-se a ela (cf. WALKER, Williston [et. al.] – *A history*, p. 643).

⁷⁸ GÓMEZ-HERAS, José María García – Corrientes de pensamiento, 392.

⁷⁹ *Ibidem*, 392.

⁸⁰ Cf. WALKER, Williston [et. al.] – *A history*, p. 642.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, pp. 642-643.

⁸² Cf. CORISH, Patrick J. – Gran Bretaña. In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, p. 543.

interferir com a liberdade de ensinar na Igreja de Inglaterra o *semper, ubique, et ab omnibus* da Religião Católica, o ensinamento unânime dos Santos Padres»⁸³.

A sucessão dos acontecimentos e a evolução das convicções de Newman acabariam por o levar à conversão ao Catolicismo. No dia 9 de Outubro de 1845 foi recebido na Igreja Católica pelo passionista italiano Domenico Barberi.

Na segunda metade do século XIX, já depois do estabelecimento da hierarquia eclesiástica em Inglaterra, são evidentes duas facções católicas que não se confundem pela sua posição em relação ao Liberalismo. Num primeiro lugar, temos os “antigos convertidos”, isto é, aqueles que se converteram ao Catolicismo inglês levados por um ímpeto de cariz uma tanto reformista e liberal em relação à Igreja Anglicana. Para estas conversões, muito contribuíra o *Movimento de Oxford*. O exemplo candente é Newman. Os “antigos convertidos” opunham-se ao Liberalismo, mas não excluía uma possível conciliação intermédia. Com efeito, o Liberalismo podia garantir, por princípio, uma independência da Igreja face ao Estado.

Em segundo lugar, temos os “novos convertidos”, isto é, aqueles que se converteram já depois do estabelecimento da hierarquia eclesiástica liderada por Wiseman, metropolitano de Westminster. Estes demarcavam-se pela fidelidade a Roma numa postura antiliberal e extremadamente ultramontana, receosos do antipapismo anglicano, como era o caso de Manning.

A discórdia entre estas duas facções tinha origem na desconfiança e receio de falta de ortodoxia dos “novos convertidos” em relação aos “antigos convertidos”. Tal desconfiança levaria a tensão a estender-se para lá do âmbito da opinião sobre o Liberalismo, e permaneceria viva até depois do Primeiro Concílio do Vaticano e da excomunhão de Döllinger, que coroou o ultramontanismo. Foi dela que vieram os grandes problemas da fase católica de Newman, sempre comprometido pela acusação dos ultramontanos de uma postura relaxada quanto à questão liberal e à questão romana, quando o seu esforço era simplesmente o de surgir como mediador⁸⁴. Esforço feito em

⁸³ «[...] when the Articles were carefully handled, little in them would interfere with the liberty of teaching in the Church of England the *semper, ubique, et ab omnibus* of the Catholic Religion, the unanimous teaching of the Holy Fathers» (NEWMAN, John Henry – *The via media of the Anglican Church*. London: Longmans, Green, and Co., 1908, vol. 2, pp. 264-265).

⁸⁴ Cf. AUBERT, Roger – Controversias entre católicos con respecto al liberalismo. In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, p. 959-960.

vão. Na verdade, John Henry Newman era adverso ao Liberalismo, mas adepto da liberdade de consciência. Por isso era incontornavelmente visto com desconfiança pelos ultramontanos⁸⁵.

⁸⁵ Cf. HILAIRE, Yves-Marie – Le mouvement d'Oxford et John Henry Newman. In ARMOGATHE, Jean-Robert, dir. – *Histoire*, vol. 2, p. 582.

CAPÍTULO II

VIDA E OBRA DE JOHN HENRY NEWMAN

John Henry Newman, ainda que tenha sido motivo de controvérsia e incompreensão entre os seus contemporâneos, não o foi para os que lhe sucederam no tempo. A sua figura despertou o interesse de muitos outros, os quais não só aprofundaram o seu pensamento, mas também a sua pessoa. Roderick Strange dá conta dos contrastes que fascinam na vida de John Henry Newman:

«[...] o brilhante universitário que dificilmente consegue obter um diploma; o tutor de Oriel que vê os seus alunos revogados; o líder do *Movimento de Oxford* que se torna Católico Romano; o distinto convertido que não é totalmente acreditado e cujos talentos são pouco reconhecidos; e finalmente, os inesperados anos como cardeal, quando a nuvem se levanta e ele é valorizado e tratado com respeito»⁸⁶.

Estes e outros contrastes, luzes e sombras, expectativas e desilusões, grandes feitos seguidos de grandes dificuldades, pautam constantemente uma vida longa e envolvente, profunda e complexa⁸⁷.

Na opinião de Adolfo González Montes, Newman, pelo processo humano e espiritual da sua vida, demarcou-se notoriamente no seu tempo e surge mesmo na actualidade como uma figura impossível de arquivar no passado⁸⁸. Foram várias as biografias que, ao longo do tempo, foram surgindo sobre este autor. Umaz enfatizam mais o seu percurso de vida, do Anglicanismo ao Catolicismo; outras salientam o seu pensamento sobre os mais variados âmbitos; outras, ainda, procuram uma síntese que esclareça a evolução deste pensamento à luz do seu percurso de vida⁸⁹.

⁸⁶ STRANGE, Roderick – *John Henry Newman: A mind alive*. London: Darton, Longman and Todd, 2008, pp. 12-13.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 12.

⁸⁸ Cf. GONZÁLEZ MONTES, Adolfo – Introducción a un encuentro con Newman. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo – *Pasión de verdad*, pp. 7-8.

⁸⁹ José Morales, da Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra, Pamplona, destaca quatro biografias de Newman, entre o sem número das que se podem encontrar – algumas elaboradas ainda em vida do cardeal. Para Morales, a primeira biografia fidedigna de Newman é a de Wilfrid Ward (1856-1916), intitulada *The life of John Henry Cardinal Newman* (Londres, 1912). Esta, partindo sobretudo da correspondência do biografado, faz um retrato da pessoa de Newman, procurando refutar as inexactidões e falsidades que iam aparecendo associadas a ele. Outra obra de destaque é a do oratoriano francês Louis

Ainda que todos estes estudos possam permitir uma boa introdução à vida e pensamento de Newman, a obra do próprio autor é sempre o dado incontornável para o seu conhecimento. Neste sentido, as suas principais referências passam pelo escrito autobiográfico *Apologia pro vita sua* (1864) e o ensaio no qual ele expôs os principais pilares do seu pensamento filosófico-teológico: *An essay in aid of a Grammar of Assent* (1870)⁹⁰.

2.1. Uma vida longa no “século longo”

A vida de John Henry Newman abrange praticamente a totalidade do século XIX. Num tempo em que o Racionalismo e o Liberalismo “ofuscavam” o pensamento, as suas reflexões surgem como uma luz. Inicialmente sacerdote anglicano, converteu-se ao Catolicismo, pugnando meritoriamente por um aprofundamento da fé e da doutrina católica num mundo tendencialmente ateu. É, também por isso, frequentemente designado como o precursor do Vaticano II. De facto, o grande Concílio do século XX tem bem patente o cunho das suas ideias. O lugar de relevo que Newman deu à experiência pessoal no acto de fé revelou a validade de uma fé difícil de explicar pelas palavras da razão, senão impossível. Razão e fé inscrevem-se na consciência do homem, pelo que é a ela que o Criador se revela em primeira mão. Seguindo a óptica de Newman, a consciência é, portanto, o *lugar* teológico mais próximo de cada um, e acessível a todos os que tenham o coração disponível⁹¹.

Bouyer, *Newman: sa vie, sa spiritualité* (Paris, 1952). Esta é a mais relevante e completa até à sua época, concentrado em si uma boa síntese do pensamento de Newman e não descurando a exactidão dos factos da vida. Posterior a Bouyer, destaca-se o trabalho desenvolvido pelo estudioso de Newman Charles S. Dessain, que em 1961 deu início à edição crítica das Cartas e Diários do cardeal. Do seu extenso e profundo conhecimento da vida de Newman, brotou a biografia *John Henry Newman* (1966), que constitui uma breve síntese da vida e do pensamento. A mais recente biografia de referência é a de Ian Ker, *John Henry Newman: a Biography* (Oxford, 1988). Ela baseia-se amplamente nas mais de vinte mil cartas de Newman e sintetiza uniformemente a pessoa de Newman, o seu percurso, e a teologia patente no seu pensamento. (cf. MORALES, José – Newman en sus biografos. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo – *Pasión de verdad*, pp. 19-27; NEWMAN, John Henry – *Apologia pro vita sua*. Ed. Ian Ker. London: Penguin Books, 1994, pp. XXXIV-XXXV)

⁹⁰ Cf. PEREIRA, Diogo – John Henry Newman: Consciência e Sentido Ilativo, experiência pessoal de Deus: Os preliminares de uma Teologia Fundamental. *Signum*. 6: 2 (2012) 23-24.

⁹¹ Cf. PEREIRA, Diogo – John Henry Newman, 21.

2.1.1. Infância e primeira conversão

John Henry Newman nasceu em Londres a 21 de Fevereiro de 1801, o mais velho de seis irmãos. O seu pai, John Newman, banqueiro de ofício, era indiferente às matérias religiosas e simpatizava pouco com o Evangelicismo, pelo seu fervor religioso excessivo. A sua mãe, Jemima Fourdinier, era descendente de huguenotes franceses que se haviam refugiado em Londres provavelmente na sequência da revogação do Édito de Nantes (1598).

Apesar da educação religiosa básica e da escuta da Bíblia, lida pela sua tia Elizabeth Good, Newman reconhece que na sua infância «não tinha convicções religiosas determinadas»⁹². Este estado manteve-se até aos seus 15 anos, quando a sua formação se viu influenciada pelo mestre-escola Walter Mayers, um calvinista anglicano. Por essa altura, sentiu-se impelido à conversão a um Cristianismo mais dogmático, com um Credo bem definido. Esta primeira conversão é relevante porquanto marca o princípio da sua séria vida intelectual e religiosa⁹³.

2.1.2. Oxford: formação e *fellow* de Oriel

Em 1817, Newman entra no Trinity College de Oxford, onde prossegue os seus estudos. Apesar de se revelar um excelente aprendiz, é com dificuldade que, em 1820, termina estes estudos. Mais tarde, em 1822, para sua surpresa, passa no exame pelo qual foi eleito como *fellow* (associado)⁹⁴ e *tutor* (professor) no Oriel College de Oxford. O *Oriel Fellowship* constituía uma sociedade universitária de cariz intelectual progressista. Aí, Newman é influenciado pelos ensinamentos de Richard Whately, futuro arcebispo anglicano de Dublin, cujo pensamento radical ensina Newman não só a pensar, mas também a confiar em si mesmo, na sua consciência. Foi Whately que deu a conhecer a

⁹² «I had no formed religious convictions» (NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 1).

⁹³ Cf. BOUYER, Louis – *Newman: His life and spirituality*. Translation J. Lewis May. London: Burns & Oates, 1958, pp. 1-8; DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman: Precursor do Vaticano II*. Tradução Joaquim Mendes Abranches. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990, pp. 17-21; GILLEY, Sheridan – *Life and writings*. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 1-3.

⁹⁴ No século XIX, os *fellows* das universidades representadas em Oxford e Cambridge eram aqueles que estavam encarregues da sua direcção, habitualmente clérigos anglicanos. Note-se que Oxford e Cambridge eram os “baluartes” da Igreja de Inglaterra, onde se formavam os futuros ministros (cf. GILLEY, Sheridan – *Life and writings*. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 3).

Newman a importância da independência da Igreja em relação ao Estado. Outras influências no Oriel foram as de Edward Hawkins, que lhe transmitiu o valor da tradição, complementar ao da Bíblia, e de William James, que lhe comunicou uma primeira ideia sobre a sucessão apostólica. Note-se que estes três princípios – autonomia da Igreja, tradição e sucessão apostólica – viriam a ser basilares para o *Movimento de Oxford*⁹⁵. Foi também por ocasião da eleição de Newman como *fellow* de Oriel que se encontrou pela primeira vez com John Keble⁹⁶.

Em 1824, Newman é ordenado diácono, e um ano mais tarde, em 29 de Maio de 1825, é ordenado presbítero da Igreja Anglicana⁹⁷.

Um outro passo marcante no desenvolvimento do pensamento de John Henry Newman deu-se em 1828, quando se dedicou à leitura sistemática e cronológica dos Padres da Igreja, sendo particularmente permeável à teologia alexandrina e à interpretação mística das Escrituras⁹⁸. Ainda em 1828, sucede a E. Hawkins como vigário da Igreja Universitária de St. Mary the Virgin. Será neste ofício que virá a proferir grande parte dos seus famosos sermões⁹⁹.

2.1.3. Primeiros trabalhos e viagem no Mediterrâneo

A primeira publicação de John Henry Newman surge na sequência do pedido feito por Hugh Rose, em 1830, para a sua contribuição numa colecção teológica com

⁹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 3.

⁹⁶ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 17.

⁹⁷ L. Bouyer dá nota da radicalidade com que Newman recebe o primeiro grau do sacramento da Ordem na Igreja Anglicana transcrevendo as palavras do seu diário escritas na tarde de 13 de Junho de 1824, dia da ordenação diaconal (note-se que, então, o Anglicanismo já não incluía as Ordens Menores no processo para o presbiterado). Diz ele: «Está feito. Eu sou Teu, Senhor. [...] Ao imporem-me as mãos, o coração estremecia-me por dentro; as palavras “para sempre” são tremendas. Era um sentimento pouco sobrenatural, a melancolia que sentia ao pensar que deixava tudo por Ele. [...] Contudo, Senhor, não te peço comodidades, mas que me faças santo. Sinto-me como um homem repentinamente atirado em águas profundas.» («It is over. I am Thine, O Lord; [...] At first, after the hands were laid on me, my heart shuddered within me; the words “for ever” are so terrible. It was hardly a godly feeling which made me feel melancholy at the idea of giving up all for God. [...] Yet, Lord, I ask not for comfort in comparison of sanctification... I feel as a man thrown suddenly into deep water») [NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Ed. Ian Ker and Thomas Gornall. Birmingham: Clarendon Press, 1978, vol. 1, p. 177; cf. BOUYER, Louis – *Newman*, p. 74; cf. NEWMAN, John Henry – *Cartas y diarios*. Selección, traducción y notas de Víctor García Ruiz e José Morales. Madrid: Ediciones RIALP, 1996, p. 36].

⁹⁸ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, pp. 25-30.

⁹⁹ Cf. GILLEY, Sheridan – *Life and writings*. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 4.

uma obra sobre a história dos principais concílios¹⁰⁰. Assim surgiu o livro *The arians of fourth century*, em 1833. Durante este período – entre a maturação da primeira obra de Newman e o termo do ano de 1833 –, dão-se uma série de acontecimentos que marcaram de certa forma a experiência e o pensamento do autor, sobretudo no que respeita à relação entre Estado e Igreja.

Em 1832, já depois de completar o trabalho para Hugh Rose, parte com Hurrell Froude para uma viagem no Mediterrâneo. Apesar do deslumbramento de todas as coisas que via e conhecia pela primeira vez, durante toda a viagem era recorrente a preocupação sobre o estado político e religioso em que se encontrava Inglaterra, especialmente na sequência da *Reform Bill*¹⁰¹. Em Roma, Froude e Newman visitaram Wiseman, futuro arcebispo de Westminster, que era então reitor do Colégio Inglês¹⁰². A poesia foi um meio que Newman encontrou para desafogar os seus sentimentos aflorados durante toda esta excursão.

Em Maio de 1833, já depois do regresso à Inglaterra, Newman decide voltar a visitar a Sicília, onde adoece gravemente com a febre tifóide. Foi no regresso dessa viagem, entre Córsega e Sardenha, que compôs uma das suas mais belas poesias: *Lead kindly light*¹⁰³:

«[...] Guia, Tu, os meus passos!
Não peço para ver ao longe as cenas distantes da minha vida.
Basta-me caminhar passo a passo.
[...]
Ansiei escolhe e ver o meu caminho; mas agora,
Sê tu o meu guia!»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, pp. 25-26.

¹⁰¹ A *Reform Bill* refere-se à lei de reforma aprovada em 1832 pelo novo governo liberal (*Whig*) do Parlamento inglês. O seu conteúdo centrava-se essencialmente na revisão do sistema eleitoral, possibilitando uma representação ideológica mais diversificada na Câmara dos Comuns. Ora, era o Parlamento que dominava a Igreja de Inglaterra, de modo que os bispos se opuseram a esta proposta de reforma, pelos perigos que poderia trazer para uma reforma da Igreja levada a cabo pelo Estado. A *Reform Bill* provocou, então, uma discussão sobre o dever de o Estado reformar a Igreja Inglesa, mas também sobre a autonomia da Igreja em relação ao Estado (cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, pp. 47-48).

¹⁰² Cf. STRANGE, Roderick – *John Henry Newman*, p. 17.

¹⁰³ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, pp. 48-49.

¹⁰⁴ «[...] Keep Thou my feet; I do not ask to see / The distant scene – one step enough for me. / [...] I loved to choose and see my path, but now / Lead Thou me on!» (NEWMAN, John Henry – *Verses on various occasions*. London: Longmans, Green and Co., 1903, p. 156).

C. Dessain afirma que na leitura das poesias de Newman desta fase da sua vida se percebe a sua «angústia obsessiva» pelos males que ameaçavam a Igreja e a extrema necessidade de reforma em que ela se encontrava¹⁰⁵.

2.1.4. O Movimento de Oxford

Será menos de uma semana após o regresso de Newman a Inglaterra que, no dia 14 de Julho de 1833, J. Keble proferirá o famoso discurso *National Apostasy*, que marca começo do *Movimento de Oxford*. Este movimento tinha como principal objectivo reclamar a autoridade e independência saudável da Igreja em relação ao Estado, mas também aprofundar a religiosidade cristã anglicana e combater o desenvolvimento dos ideais liberais e racionalistas que proliferavam na sociedade britânica – os quais Newman, mais tarde, viria a designar como «dissolvente universal que está a agir com tanto êxito sobre as instituições religiosas»¹⁰⁶.

Opondo-se ao Liberalismo, Newman opunha-se também às correntes mais variadas que se construíam desde o início da Modernidade: o deísmo e a ilustração, o empirismo e o cepticismo, o racionalismo e o moralismo. Contudo, não deixa de ser um homem do seu tempo, influenciado pelo seu contexto. Assim, vemos que a sua oposição aos valores do Liberalismo não é mais do que um aprofundamento daquilo que este movimento pluridisciplinar tinha de melhor. Newman sabe que até a razão por si própria, quando aplicada correctamente, conduz a acreditar em Deus. Porém, nota que, em matéria de religião, a tendência do racionalismo é para a simples descrença¹⁰⁷. Chega mesmo a dizer, na *Apologia*:

«É especialmente triste, do ponto de vista religioso, o espectáculo que nos é dado pela intelectualidade educada na Inglaterra, França e Alemanha [...]! Amando o seu país e a sua raça, homens religiosos, fora da Igreja Católica, tentaram vários

¹⁰⁵ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 50.

¹⁰⁶ «[...] universal solvent, which is so successfully acting upon religious establishments» (NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 245).

¹⁰⁷ Contra o liberalismo religioso, Newman apresenta o princípio dogmático: a sujeição a uma fé com conteúdos, com verdades e ensinamentos concretos (cf. NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma gramática do assentimento*. Tradução e apresentação Artur Morão. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005, p. 11).

expedientes para deter a caminhada ardente e obstinada da natureza humana e para a conduzirem à submissão»¹⁰⁸.

Como lembra Artur Morão na introdução à edição portuguesa da *Gramática do Assentimento*, Newman é um duro crítico tanto do racionalismo como da unilateralidade do Liberalismo inspirado pelo Iluminismo, que se cegou pelos processos implícitos da uniformidade da mente raciocinante. E ainda assim, ao opor-se ao racionalismo, Newman não nega a importância da racionalidade da fé, Mas afirma que há algo mais do que isso¹⁰⁹. Há a pessoa e o seu lado vivencial. Há a sua experiência pessoal. Ou seja, Newman busca aquilo que dá plenitude à existência humana, em si já valorizada pelas “luzes”.

2.1.5. Da *via media* à conversão a Roma

Uma das questões fundamentais para o *Movimento de Oxford* era a da integridade da Igreja e da religiosidade em Inglaterra. Sobre isto, Newman estava convencido de que a Igreja de Inglaterra era um ramo da grande Igreja Católica, onde as Igrejas Romana, Oriental e Anglicana se relacionavam na ortodoxia e na herança apostólica. Newman considerava, já por esta altura em que a tendência religiosa predominante era o ateísmo, o Anglicanismo excessivamente protestante, e o Catolicismo corrompido em relação às origens¹¹⁰.

Era este o rasgo eclesiológico proposto pela sua ideia de uma *via media*, um caminho intermédio entre os excessos de Roma e os erros de Lutero. A proposta e argumentação em favor desta *via media*, especialmente configurada nos *Tracts 38 e 41*, lançaram Newman e o *Movimento de Oxford* numa sombra de controvérsia. Esta controvérsia adensou-se sobretudo com a publicação do *Tract 90*, em 1841, num período em que as convicções religiosas de Newman se inclinavam cada vez mais para o Catolicismo. De facto, a partir de 1839, a sua reflexão orientou-se cada vez mais para uma aceitação de que a verdade da Revelação e da doutrina permaneciam íntegras na

¹⁰⁸ «[...] how sorrowful, in the view of religion, [...], is the spectacle presented to us by the educated intellect of England, France, and Germany! Lovers of their country and of their race, religious men, external to the Catholic Church, have attempted various expedients to arrest fierce wilful human nature in its onward course, and to bring it into subjection» (NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 244).

¹⁰⁹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Ensaio*, p. 18.

¹¹⁰ Cf. PEREIRA, Diogo – John Henry Newman, 25.

Igreja Católica, e que uma *via media* seria apenas um recurso para atenuar alguma extremismo heterodoxo que colocasse a igreja Anglicana fora dessa integridade.

No verão desse mesmo ano, ao estudar a história da heresia monofisita, Newman deparou-se com o facto de que os monofisitas situavam a sua opinião num meio-termo entre o extremismo de Eutiques e a ortodoxia de Roma. E mesmo este meio-termo havia sido condenado por Roma. Isto levou o seu pensamento à consideração de que, na situação actual, os extremistas seriam os protestantes, Roma era Roma, mantendo-se na salvaguarda da fé, e os monofisitas seriam essa *via media* por ele proposta. Mas mesmo a *via media* não estaria totalmente dentro da doutrina da fé.

Mais tarde, Newman teve acesso ao um artigo de Nicholas Wiseman publicado na *Dublin Review*, sobre as pretensões anglicanas em relação à sucessão apostólica. Nesse artigo, sobressaiu aos seus olhos a expressão de S. Agostinho «*Securus judicat orbis terrarum*», segundo a qual, o mundo inteiro julga com segurança que não procedem bem aqueles que, em qualquer parte do mundo, se separem do mundo inteiro. A interpretação de Newman foi a de que «o julgamento deliberado em que a Igreja inteira se apoia e ao qual em definitivo adere é um preceito infalível e uma sentença final contra os seus membros que protestem e se separem»¹¹¹. Assim, a teoria da *via media* ficava «absolutamente pulverizada»¹¹². Esta ideia assombrou a sua consciência, como numa visão, numa súbita revelação, «os céus tinham-se aberto e fechado outra vez»¹¹³. Uma luz que apareceu, mas posteriormente se desvaneceu. Em 1841, um novo estudo sobre o arianismo do século IV, sugeriu novamente a ideia de que a *via media* seria como que um semi-arianismo, mas Roma permanecia a mesma¹¹⁴.

Por esta altura, Newman está no auge da sua influência, publicando sucessivamente um grande número de obras, entre as quais *Select treatises of St. Athanasius* (1842-44), *Historical Tracts of St. Athanasius* (1843), a tradução da obra de Abbé Claude Fleury *Ecclesiastical History* (1842-44), *Two essays on biblical and*

¹¹¹ «[...] the deliberate judgment, in which the whole Church at length rests and acquiesces, is an infallible prescription and a final sentence against such portions of it as protest and secede» (NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 117).

¹¹² «[...] absolutely pulverized» (*Ibidem*, 1908, p. 117).

¹¹³ «The heavens had opened and closed again» (*Ibidem*, 1908, p. 118).

¹¹⁴ Cf. GILLEY, Sheridan – *Life and writings*. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, pp. 9-10; STRANGE, Roderick – *John Henry Newman*, pp. 19-21.

ecclesiastical miracles (1843), *Universitary Sermons* (1843), e *Essay on the development of Christian Doctrine* (1845).

Esta última obra, inacabada, terminava com a consideração da Igreja Católica como a visão abençoada da paz, constituiu, de certo modo, o termo das suas buscas¹¹⁵. Mesmo antes de o concluir, já estava mesmo resolvido a ser recebido na Igreja Católica¹¹⁶. O desenvolvimento e a inquietação interior provocada pelas suas ideias religiosas desembocaram na sua conversão, em 1845. No dia 3 de Outubro de 1845 resigna das suas funções no Oriel e a 8 de Outubro escreve a vários amigos dizendo que estaria prestes a ser recebido «no que creio ser o único rebanho do Redentor»¹¹⁷. No dia seguinte o sacerdote passionista Dominic Barberi acolheu J. H. Newman na Igreja Católica.

2.1.6. Primeiros anos no Catolicismo: o Oratório e a Universidade

Com a sua recepção na Igreja Católica, Newman começou a viver como que uma segunda vida num mundo diferente¹¹⁸. Pouco tempo depois, Wiseman, vigário apostólico, enviou-o a Roma. Em 23 de Fevereiro de 1846, deixa definitivamente Oxford e instala-se em Birmingham. Em 30 de Maio de 1847, foi ordenado sacerdote da Igreja Católica, em Roma. Regressado a Birmingham funda o oratório de São Filipe de Néri, a 1 de Fevereiro de 1848¹¹⁹. Em Abril de 1849, funda uma segunda casa do Oratório em Londres, colocando Faber como responsável da mesma.

As dificuldades com os Oratórios surgiram mais tarde, em 1853, já depois do estabelecimento da hierarquia católica em Inglaterra (1851)¹²⁰, quando a comunidade de

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 23.

¹¹⁶ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 234.

¹¹⁷ «[...] what I believe to be the one and only fold of the Redeemer» (NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Ed. Charles Stephen Dessain. Birmingham: Thomas Nelson and Sons, 1961, vol. 11, p. 9). Newman dirigiu estas palavras, ou palavras semelhantes a várias pessoas, entre as quais Henry Wilberforce, Edward Badeley, R. W. Church, F. W. Faber, Mrs. William Froude, E. B. Pusey e H. E. Manning.

¹¹⁸ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 104.

¹¹⁹ Cf. GILLEY, Sheridan – *Life and writings*. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 15.

¹²⁰ Newman era da opinião de que o estabelecimento da hierarquia católica seria, naquela ocasião, um passo imprudente, ante a dificuldade que se teria em encontrar homens idóneos e suficientemente instruídos para ocupar os lugares das novas dioceses. Segundo ele, por enquanto, Inglaterra precisava

Londres se tornou independente. Por esta altura, aconteceu que os novos convertidos, que antes seguiam Newman como seu líder, se tornaram, em muitos casos, extremistas, ao ponto de o considerar apenas como um semi-católico. Agora, os defensores de Newman eram apenas os antigos católicos. Ora, entre os oratorianos deu-se o mesmo fenómeno, quando vários irmãos se tornaram apologistas ultramontanos do papado. A questão de fundo é que, desde 1851, Newman defendia sobretudo os leigos, mais do que a hierarquia, e pugnava pela evolução duma teologia crítica católica, mais do que pela instalação passiva dos ideais romanos nos leigos católicos¹²¹.

Foi em meio destas dificuldades que os bispos irlandeses vieram pedir a Newman a fundação de uma universidade católica em Dublin, em 1854. Esta era, sem dúvida, uma boa ocasião para oferecer aos leigos uma oportunidade de educação católica mais avançada. Neste período, Newman teve oportunidade de desenvolver as suas ideias em torno da pedagogia universitária. Porém, as dificuldades não se ausentaram da sua vida. Com efeito, o ambiente de desconfiança entre a burguesia e o episcopado irlandeses fez com que os meios para o sustento da Universidade se tornassem escassos. Mas esta era apenas uma das muitas questões problemáticas, que se vieram a associar à impossibilidade de alargar os horizontes da universidade ao público laico inglês e americano. Em Novembro de 1858 acaba por renunciar à reitoria da Universidade em Dublin para centrar os seus esforços no Oratório de Birmingham¹²².

2.1.7. O *Rambler* e a defesa do laicado: sombra e luz

Em 1859, a pedido do bispo de Birmingham, Ullathrone, e do cardeal Wiseman, Newman assumiu a direcção do periódico católico *Rambler*¹²³, que estava a passar por uma fase complicada na sua relação com a hierarquia católica. Newman fazia parte da solução que, agradando às duas partes, poderia resolver este conflito.

acima de tudo de teólogos católicos, e não de bispos (cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, pp. 113-114).

¹²¹ Cf. *Ibidem*, pp. 114-115.

¹²² Cf. *Ibidem*, pp. 116-122.

¹²³ Ao tempo de J. H. Newman, o *Rambler* o único defensor da causa católica nos meios intelectuais britânicos. Havia sido fundado em 1848 com o objectivo de expor os problemas católicos perante a sociedade e a cultura em geral. No ano de 1858, a propriedade da revista foi adquirida por John Acton – um discípulo de Döllinger – e Richard Simpson. A partir de então, a relação entre a hierarquia católica, em especial o cardeal Wiseman, e a revista começou a ser crispada, sobretudo por causa dos artigos de crítica teológica de Simpson, que expunha frequentemente os pontos fracos da vida católica (cf. *Ibidem*, pp. 124-125).

Como director, Newman concordava que a revista deveria mudar a tonalidade do seu discurso, mas manter-se fiel aos seus princípios. No fundo, o seu desejo era o de poder dar continuidade àquilo que iniciara com a universidade de Dublin, procurando defender algo que entendia ser essencial para a Igreja: um laicado católico responsável e culto. Contudo, estas suas intensões acabaram, também elas, por ser mal compreendidas pela hierarquia católica, de modo que quando manifestou a sua opinião de que o episcopado deveria estar atento e conhecer a opinião dos leigos nos assuntos que dizem respeito ao laicado, as reacções foram prontas. Dr. Gillow acusou tal afirmação de heresia, argumentando que laicado não tem qualquer competência em matéria doutrinal. Com maior discricção, também o bispo William Ullathrone se encontrou com Newman para lhe comunicar que a sua opinião evidenciava vestígios do antigo espírito do *Ramber*. Newman respondeu-lhe abertamente que, na sua opinião, os bispos não viam o estado real do laicado¹²⁴. Acabou por se ver forçado a afastar-se da direcção do *Rambler* um mês após a publicação do primeiro número sob a sua direcção (em Maio).

Newman, porém, estava convencido de que a sua tese sobre os leigos era o ponto essencial da Revelação sobre a natureza da Igreja. Estando ainda encarregue de preparar a edição do mês de Julho de 1859, dedicou-se a escrever um artigo onde melhor expusesse a sua opinião, ilustrando-a com a doutrina dos Padres da Igreja. Assim surgiu o artigo *On consulting the faithful in matters of doctrine*. Nele, Newman procurava mostrar que a análise das crenças gerais dos fiéis é uma das vias para alcançar as verdades reveladas, dado que existe, da parte dos fiéis, uma compreensão instintiva do conteúdo da fé, iluminada pelo “sentido ilativo”¹²⁵. Charles Dessain sintetiza a posição de Newman nestas palavras:

«A Igreja é uma comunhão de todos os seus membros com uma consciência comum, e não pode ser considerada simplesmente como mera entidade jurídica, governada por homens constituídos de autoridade. Bispos, sacerdotes e leigos formam um só corpo, e devem consultar-se mutuamente com recíproca confiança, pois os leigos são parte essencial da Igreja»¹²⁶.

¹²⁴ Cf. NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Ed. Charles Stephen Dessain. Birmingham: Thomas Nelson and Sons, 1969, vol. 19, pp. 140-141.

¹²⁵ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, pp. 126-131.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 129.

Após a publicação, O bispo de Newport, Joseph Brown, delatou o artigo de Newman como herético à Congregação *de Propaganda Fide*. A controvérsia assumiu então largos contornos de escândalo e começaram a surgir facções. Entretanto, Manning, que chegara a ser um amigo de Newman, tornou-se uma das principais figuras que abertamente se lhe opunham. Em Roma, acentuou-se também o ressentimento contra o oratoriano. Sob a suspeita de heresia, Newman acaba por se recolher ao silêncio, de modo que nada publicou entre 1859 e 1864. O fracasso em que caíra desde os preconceitos contra ele surgidos no Oratório de Londres culminaram numa “noite escura”, enquanto a postura da hierarquia se extremava contra ele¹²⁷. Catorze anos depois de se fazer católico, começam a surgir rumores de que, perante a rejeição das suas opiniões religiosas, Newman estivesse prestes a regressar ao Anglicanismo – o que não se revelou ser verdadeiro¹²⁸.

Entre finais de 1863 e inícios de 1864, Charles Kingsley voltou a sua crítica contra a posição religiosa de Newman. Primeiro, na *Macmillan's Magazine*, acusando Newman de que, ao contrário de outros clérigos católicos, não amava a sua causa. Mais tarde, para ripostar a resposta de Newman, Kingsley publicou um panfleto – *What then does Dr. Newman mean?* – no qual acusava Newman de não ter sido verdadeiro na sua conversão ao Catolicismo, a qual apenas teria como pretexto a possibilidade de minar secretamente a Igreja católica de Inglaterra. Foi esta acusação que despertou Newman do seu estado de recolhimento. Ela pendia sobre ele ao longo dos últimos 20 anos, e chegara a oportunidade de a desfazer¹²⁹.

Em resposta a esta crítica, rapidamente redigiu em opúsculos semanais a obra que intitulou *Apologia pro vita sua* (1864), uma autobiografia espiritual onde explicita e reflecte o percurso da sua vida e do seu pensamento, defendendo as suas opiniões religiosas. Esta obra foi uma «retumbante vitória»¹³⁰ para Newman. Mas depois dela, uma outra publicação veio contribuir para o restauro da sua imagem. Trata-se do poema

¹²⁷ Manning terá mesmo pretendido que o poder temporal fosse declarado como dogma de fé.

¹²⁸ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 131-133; GILLEY, Sheridan – *Life and writings*. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, pp. 20-21.

¹²⁹ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, pp. 134-135.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 135.

The dream of Gerontius (1865), que gozou de grande aceitação na sociedade inglesa e foi, inclusive, musicado por Edward Elgar¹³¹.

Em 1870, Newman termina a grande obra filosófica *An essay in aid of a Grammar of Assent*¹³², onde procura demonstrar a possibilidade do conhecimento religioso e da fé na ausência de uma explicação lógica para a mesma.

2.1.8. Primeiro Concílio do Vaticano: a questão da infalibilidade

A partir de 1864, a opinião social sobre Newman melhorou, juntamente com a conclusão de que ele não era um católico liberal. Aliás, a sua posição era bem mais próxima de Roma e do primado pontifício do que do Liberalismo.

Nas proximidades do Primeiro Concílio do Vaticano, Henry Newman foi apontado para integrar uma das Comissões preparatórias. Mais tarde, Dupanloup, líder do grupo que considerava inoportuna a definição da infalibilidade papal, também lhe pediu para ser o seu teólogo no Concílio. Porém, Newman declinou a ambos os convites pelo mesmo motivo: estava convencido de que a sua participação no Concílio, para além de irrelevante, iria interromper os seus trabalhos em Inglaterra¹³³.

Ainda que acreditasse na infalibilidade papal, considerava que tal definição fosse inoportuna, e por isso seria mais prudente guardar a sua opinião, em vez de novamente atrair olhares de suspeita sobre si. Dessain apresenta em poucas palavras a opinião de J. H. Newman sobre este assunto:

«Newman insistia em estabelecer limites à infalibilidade, que já antes tinha defendido, e frisava que uma definição da infalibilidade pontifícia não alargaria os horizontes da nossa fé dogmática, mas mostraria simplesmente com mais clareza onde

¹³¹ Cf. GILLEY, Sheridan – Life and writings. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, pp. 21-22.

¹³² Esta obra trata-se de um ensaio sobre a adesão à fé. Ela não surge por força do ofício, ou da situação, como tantas outras, mas é a resposta a uma imposição da consciência daquele que a escreveu. Toda ela se dirige para uma finalidade fundamental: justificar o direito dos homens a ter certezas em matéria de religião. O percurso feito para alcançar este objectivo é duplo: «na primeira parte, mostra que podemos crer naquilo que não podemos compreender; na segunda, que podemos crer naquilo que não podemos absolutamente provar» (DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 162). Os pilares deste percurso são a Consciência e o Sentido Ilativo do homem: o princípio que liga a criatura com o Criador (cf. *Ibidem*, p. 161-162; NEWMAN, John Henry – *Ensaio*, pp. 25; 265).

¹³³ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 150.

reside esta infalibilidade, isto é, quais os órgãos ou autoridades na Igreja que estão imunes a qualquer erro quando expõem oficialmente a doutrina revelada. Se o Papa fosse infalível, seria só por ser a cabeça duma Igreja infalível»¹³⁴.

Como o próprio Newman explica ao longo da última parte da *Apologia*, desde a sua conversão ao Catolicismo que era defensor da infalibilidade papal e submisso à palavra do Sumo Pontífice. Porém, não o era ao jeito dos ultramontanos extremistas, que desejavam estender tal infalibilidade a todas as declarações oficiais do Papa, e que tinham alguma influência junto de Pio IX.

Quando, mais tarde, o decreto conciliar foi atacado por William Ewart Gladstone, Newman saiu em defesa daquele com o escrito *Letter to the Duke of Norfolk* (1875). Neste escrito, Newman salientava que a infalibilidade papal não significava irrepreensibilidade ou pureza, nem seria um instrumento pelo qual o Papa pudesse impor as suas opiniões teológicas privadas. O seu domínio apenas se estendia a definições oficiais em questões de fé e de moral, e nunca em questões de governo. Aliás, um pronunciamento infalível do Papa deveria estar dirigido a toda a Igreja Católica, *ex cathedra Petri*, e não apenas a uma parte dela¹³⁵.

2.1.9. *Ex umbris et imaginibus in veritatem*

Em 1878, Leão XIII sucedeu a Pio IX como bispo de Roma. Desde o início do seu pontificado, não teve problemas em abrir a Igreja ao mundo, de modo que quando lhe questionaram sobre a política que guiaria o seu pontificado, ele respondeu: «verão isso com o meu primeiro cardeal»¹³⁶. Pouco tempo depois, chega a John Henry Newman a informação de que o Sumo Pontífice o pretendia elevar a cardeal. Recebeu o cardinalato em Roma a 15 de Maio de 1879, escolhendo como lema as palavras “*Cor ad cor loquitur*”. Foi este o momento em que se elevou a nuvem que pairava sobre ele¹³⁷.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 149.

¹³⁵ Cf. GILLEY, Sheridan – *Life and writings*. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, pp. 22-23.

¹³⁶ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 382.

¹³⁷ Cf. STRANGE, Roderick – *John Henry Newman*, p. 31.

Newman morreu em Edgbaston a 11 de Agosto de 1890. O epitáfio que desejou no seu túmulo resume aquele que foi o seu percurso de vida intelectual e espiritual: *Ex umbris et imaginibus in veritatem*, desde sombras e imagens para a verdade¹³⁸. No dia 19 de Fevereiro de 2010, foi beatificado em Birmingham, durante a visita oficial de Bento XVI ao Reino Unido.

Geralmente, Henry Newman é indicado como precursor do Segundo Concílio do Vaticano. Isto acontece tendo em conta a influência que as suas posições em defesa do laicado, sobre o ecumenismo, a Revelação Divina e do Desenvolvimento Doutrinal tiveram sobre as reflexões do concílio ecuménico do século XX, por intermédio de teólogos influenciados pelo seu pensamento. Ian Ker destaca cinco áreas nas quais a actuação de Newman foi proeminente e produziu obras intelectual e literariamente consideradas clássicos: a filosofia, a teologia, a educação, a pregação e a escrita literária¹³⁹.

Quanto a esta vertente literária, destacamos que na prosa, na oratória, na poesia e na controversia, ainda hoje ele é considerado como um dos grandes mestres da língua inglesa. Neste âmbito específico, destacamos o romance *Callista: a sketch of the third century* (1856) – história que apresenta, do ponto de vista de um católico, o que terão sido os sentimentos e relações que cristãos e pagãos mantinham entre si no século III¹⁴⁰ –, e os poemas *The dream of Gerontius* (1865) e *The pillar of the cloud* (1833).

2.2. Capítulos do pensamento

John Henry Newman foi um dos mais eloquentes pensadores do seu tempo, tanto a nível teológico como a nível filosófico. Os seus trabalhos debruçaram-se sobre variadíssimos temas, de modo que podemos identificar uma série de assuntos que constituem as coordenadas do seu pensamento. Apresentamos sinteticamente algumas dessas coordenadas, especialmente aquelas de cariz filosófico-teológico e teológico-

¹³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 31.

¹³⁹ Cf. KER, Ian – La Grandeza de Newman. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo – *Pasión de verdad*, pp. 79-99.

¹⁴⁰ Cf. NEWMAN, John Henry – *Callista: A tale of the third century*. London, Longmans, Green, and Co., 1901, p. VII; NEWMAN, John Henry – *Calista, a escultora grega: Uma narrativa do século III*. Lisboa: Alêtheia, 2010, p. 7.

fundamental. Os elementos principais do pensamento newmaniano sobre a Igreja serão apresentados do Capítulo II.

2.2.1. Assentimento religioso e razoabilidade da fé

John Henry Newman não falou apenas sobre a fé nas suas várias dimensões, mas foi, ele mesmo, um exemplo do caminho e do drama duma fé vivida. O modo como viveu a fé é chave hermenêutica para a compreensão de todos os seus escritos. E a obediência à fé é também a grande chave de leitura para compreender o seu itinerário de vida¹⁴¹.

Assentimento nocional e real

Na obra de John Henry Newman estão presentes uma teologia e uma antropologia da fé. Para ele, a fé é o princípio de acção na vida do crente¹⁴². Em 1849, Newman publicou na obra *Discourses to Mixed Congregations*, na qual explicitava a natureza da fé nos seguintes termos: «[a fé] é o assentimento dado a uma doutrina como verdadeira, a qual não podemos ver, nem podemos provar, porque Deus, que não pode mentir, diz que é verdadeira»¹⁴³.

A noção de assentimento é fundamental para compreender uma fenomenologia da fé na obra de J. H. Newman. No *Essay in aid of a Grammar of Assent*, o autor apresenta a sua noção de assentimento: é uma asserção mental que acompanha alguma compreensão do conteúdo afirmado. Há dois modos de apreensão, e igualmente de assentimento: nocional e real¹⁴⁴. No assentimento nocional, a mente contempla as suas

¹⁴¹ Cf. NORRIS, Thomas J. – Faith. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 73.

¹⁴² Cf. *Ibidem*, p. 74.

¹⁴³ «[Faith] is assenting to a doctrine as true, which we do not see, which we cannot prove, because God says it is true, who cannot lie» (NEWMAN, John Henry – *Discourses addressed to Mixed Congregations*. London: Longmans, Green, and Co., 1906, p. 194).

¹⁴⁴ Cf. NEWMAN, John Henry – *An essay in aid of a Grammar of Assent*. London: Longmans, Green, and Co., 1903, pp. 13-18.

próprias criações, em vez das coisas. No assentimento real, a mente está voltada para as coisas, representadas pelas impressões que elas deixaram na imaginação¹⁴⁵.

Possibilidade da certeza em matéria religiosa

Segundo John Henry Newman, a certeza passa pelo conhecimento de uma verdade imediata da qual temos uma experiência concreta¹⁴⁶. É um acto reflexo da mente que impele à confiança (“sei que sei”, ou “sei que sei que sei”, ou simplesmente “sei”)¹⁴⁷. A certeza toma por completo a orientação das acções do sujeito. No âmbito religioso, Newman diz que ela “toma o Cristão”, *tem-no*¹⁴⁸. Já a dúvida busca uma verdade desvinculada do assentimento. A dúvida difere da investigação e é incompatível com a certeza e com a crença. «A aceitarmos isto, então a célebre frase “Meu Deus, se há Deus, salva a minha alma, se tenho alma” seria a mais alta expressão da devoção»¹⁴⁹.

Em matéria de religião, a certeza não se constrói em torno de conceitos abstractos, mas parte da experiência real do sujeito e surge enquanto assentimento real, enquanto crença. Newman afirma: «Ao coração chega-se comumente, não através da razão, mas da imaginação [...]. Muitos homens viverão e morrerão por um dogma: ninguém será mártir por uma conclusão. Uma conclusão é apenas uma opinião»¹⁵⁰. Newman conclui que o homem não é apenas o animal da razão, mas é sobretudo o animal que vê, sente, contempla e actua. É o animal da emoção¹⁵¹. O pressuposto principal para a fé é que seja uma acção “de coração”, que se funde numa convicção.

A opinião, por antonomásia, trata-se da aceitação espontânea de um conjunto de noções que um sujeito tem e mantém, embora possa não ter uma prova suficiente ou uma apreensão firme dessas noções.¹⁵² Em relação à convicção, é um assentimento

¹⁴⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 75-76.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 194-197.

¹⁴⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 196-197.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 220.

¹⁴⁹ «If this were to be allowed, then the celebrated saying, "O God, if there be a God, save my soul, if I have a soul!" would be the highest measure of devotion» (NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 19).

¹⁵⁰ «The heart is commonly reached, not through the reason, but through the imagination [...]. Many a man will live and die upon a dogma: no man will be a martyr for a conclusion» (NEWMAN, John Henry – *An essay in aid of a Grammar*, pp. 92-93).

¹⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 94.

¹⁵² Cf. *Ibidem*, pp. 58-59.

ligeiro e casual, embora genuíno e constante. «A opinião [...] é um assentimento nocional, pois o predicado da proposição em que ela é exercida é a palavra “provável”»¹⁵³.

Sentido Ilativo

O Sentido Ilativo é a instância antropológica que permite ao sujeito chegar ao assentimento incondicional, isto é, o assentimento real sem necessidade de provas explícitas que validem a verdade duma proposição. Ele é como que o juízo intuitivo do recto raciocínio cujo critério é a confiança do sujeito, baseada no testemunho de verdade dado pela própria mente¹⁵⁴. «É um sentido natural, de carácter pessoal e implícito (instintivo), que [...] proporciona que a mente dê o salto desde a inferência baseada em probabilidades para a certeza»¹⁵⁵.

A razão diante da fé

Na obra *Essay in aid of a Grammar of Assent*, Newman procura mostrar de que modo a fé é um acto racional, mesmo quando não se apoia numa demonstração positiva¹⁵⁶. Ela é um acto que não se fica pela razão, mas exige uma adesão da totalidade da pessoa. O autor pretende mostrar que podemos crer naquilo que não podemos compreender, e mostrar que podemos crer naquilo que não podemos absolutamente provar¹⁵⁷.

A fé implica a crença em certas doutrinas. O dogma é o objecto material da fé, aquilo em que se acredita. Ora, o conteúdo dos dogmas é a própria Revelação¹⁵⁸. «Acreditamos *in globo* em tudo o que Ele [Deus] nos revelou acerca de Si mesmo, e

¹⁵³ «Opinion [...] is a notional assent, for the predicate of the proposition, on which it is exercised, is the abstract word "probable"» (*Ibidem*, p. 60).

¹⁵⁴ Cf. PIÑERO MARIÑO, Ramón – Introducción a la filosofía de J. H. Newman. *Diálogo Ecueménico*. 38: 122 (2003) 354.

¹⁵⁵ PIÑERO MARIÑO, Ramón – Introducción a la filosofía, 356.

¹⁵⁶ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 164.

¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 161-162.

¹⁵⁸ Cf. NEWMAN, John Henry – *An essay in aid of a Grammar*, pp. 98-100.

justamente porque o revelou»¹⁵⁹. Trata-se, portanto, de dar assentimento àquilo que Deus diz de Si mesmo. Se este assentimento for simplesmente nocional, não será mais do que um acto teológico – do intelecto. Para ser um acto de religião e de fé, é imperativo que seja um assentimento real¹⁶⁰.

Deus dirige-se à mente através do intelecto e da imaginação suscitando uma certeza da Sua verdade. A proximidade de Deus para conosco é idêntica àquela que temos relativamente à nossa consciência¹⁶¹. Segundo a ordem da Revelação, é Deus que primeiramente se dá a conhecer ao homem: «nem a razão precisa de vir em primeiro lugar, nem a fé em segundo (embora seja esta a ordem lógica)»¹⁶². Porém, aquilo que a Revelação nos diz não deixa de ser objecto de investigação e demonstração por parte da Teologia. Assim se formará um assentimento reforçado e ponderado; o assentimento a um assentimento – a convicção.

2.2.2. Consciência e Revelação

Newman acredita que a religião cristã contém a verdade de Deus, pois foi em Cristo que Ele se revelou e se manifestou ao homem. Porém, segundo ele, o auto-desvelamento de Deus é algo que acontece já na consciência, ainda antes da recepção do Evangelho, como que numa preparação do sujeito para acolher as verdades reveladas.

Consciência e Religião Natural

Para Newman, a principal característica da consciência é o facto de os sentimentos gerados por ela estarem dotados de um profundo significado teológico. A consciência é a primeira instância do sentimento religioso e constitui para o sujeito uma Religião Natural, fruto duma apreensão espontânea da existência e da presença de Deus¹⁶³. É na experiência da consciência que o sujeito se apercebe de si mesmo, mas

¹⁵⁹ «We believe *in globo* all that He has revealed to us about Himself, and that, because He has revealed it» (*Ibidem*, p. 100).

¹⁶⁰ Cf. *Ibidem*, p. 98.

¹⁶¹ Cf. *Ibidem*, pp. 389-390.

¹⁶² «Nor need reason come first and faith second (though this is the logical order)» (*Ibidem r*, p. 492).

¹⁶³ Cf. MERRIGAN, Terrence – Revelation. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, pp. 48-49.

também de si mesmo como sujeito em relação com Deus. Por isso Newman afirma, na *Apologia*:

«Se me perguntarem porque acredito em Deus, eu respondo que é porque acredito em mim mesmo, porque penso ser impossível acreditar na minha própria existência [...] sem acreditar na existência Dele»¹⁶⁴.

A apreensão de Deus pela consciência não é o produto duma análise racional da experiência pessoal, mas uma percepção imediata, instintiva e intuitiva. Tal percepção, porém, não se trata de uma revelação privada, ou um encontro místico com Deus, nem justifica uma anarquia da fé, ou uma fé *ad hoc*. Com efeito, a primeira imagem que temos de Deus a partir da consciência é do senso comum: a voz da consciência.

Aquilo que primeiramente entendemos da consciência é que ela é «uma sanção da boa conduta»¹⁶⁵. É por isso que «estamos habituados a falar da consciência como de uma voz»¹⁶⁶. Ela caracteriza-se pelo sentido moral e pelo sentido de dever que sugerem na pessoa as emoções de boa ou má consciência, recompensa ou reprova. Esta voz da consciência é o “eco” de uma outra Voz, e anuncia a existência de Alguém perante o qual somos responsáveis, diante de quem sentimos vergonha. Alguém atento e justo, e em cujo sorriso encontramos a nossa felicidade. Trata-se de uma experiência moral, que surge como uma experiência religiosa e que garante pessoalmente a existência de Deus, um ser bom que intima ao que é bom e recto¹⁶⁷. Assim, a consciência constitui-se como princípio de conexão entre a criatura e o Criador, a base de uma relação natural do homem para Deus¹⁶⁸.

Religião Natural e Religião Revelada

Newman apela a uma Religião Natural que, apoiada na natureza humana, se associa à Religião Revelada, constituindo a base do acto de fé. Para ele, «a Religião

¹⁶⁴ «If I am asked why I believe in a God, I answer that it is because I believe in myself, for I feel it impossible to believe in my own existence [...] without believing also in the existence of Him» (NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 198; cf. MERRIGAN, Terrence – *Revelation*. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 50).

¹⁶⁵ «A sanction of right conduct» (NEWMAN, John Henry – *An essay in aid of a Grammar*, p. 106).

¹⁶⁶ «We are accustomed to speak of conscience as a voice» (*Ibidem*, p. 107).

¹⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 107.

¹⁶⁸ Cf. LEDEK, Ronald – *The Nature of Conscience and its religious significance with special reference to John Henry Newman*. London: International Scholars Publications, 1995, p. 12.

Natural baseada na consciência é uma preparação necessária para o Cristianismo»¹⁶⁹. A Religião Natural difere da Religião Revelada porquanto o elemento subjectivo da fé difere do seu elemento objectivo. Há uma dinâmica entre a subjectividade da pessoa e a objectividade da fé, relação essa que está presente no processo de conversão.

No romance *Callista, a tale of the third century*, interpretando o processo de conversão da personagem principal, podemos distinguir os dois momentos que marcam o conhecimento de Deus e do Cristianismo. Este conhecimento vai progredindo no interior de Calista, e o seu cume acontece com contacto com o Evangelho. Até aí, é um processo que se move num âmbito intelectual, com discussões, teses e antíteses entre os vários personagens cristãos, pagãos e filósofos. Calista não compreende inteiramente a experiência que os seus amigos cristãos lhe testemunham, mas também não é totalmente capaz de compreender a sua própria fé¹⁷⁰.

A história da conversão de Calista vai de encontro àquilo que Newman dizia no sermão citado por Dessain acerca da fé em Cristo:

«Os que crêem em Cristo, crêem porque sabem que Ele é o Bom Pastor. Conhecem-n’O porque escutam a Sua voz; conhecem-Lhe a voz porque são Suas ovelhas [...]. A mente divinamente iluminada vê em Cristo Aquele mesmo a Quem deseja amar e venerar, – o Objecto correlativo dos seus affectos; e confia Nele, ou acredita, porque O ama»¹⁷¹.

A validade da fé está no facto de o seu objecto ser comum e objectivo: Jesus Cristo. Tal objecto surge pela Revelação e não é de um conhecimento simplesmente subjectivo. Assim, a fé tem uma dimensão subjectiva, ligada à experiência pessoal, e uma dimensão objectiva, ligada aos dados da Revelação. É nesta dinâmica que se distinguem Religião Natural e Religião Revelada. Na *Gramática do Assentimento*, Newman reflecte sobre este tema esclarecendo o que é a *Revelatio revelata* no Cristianismo:

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 23.

¹⁷⁰ Cf. PEREIRA, Diogo – John Henry Newman, 30-34.

¹⁷¹ «Those who believe in Christ, believe because they know Him to be the Good Shepherd; and they know Him by His voice; and they know His voice, because they are His sheep [...]. The divinely-enlightened mind sees in Christ the very Object whom it desires to love and worship,—the Object correlative of its own affections; and it trusts Him, or believes, from loving Him» (NEWMAN, John Henry – *Fifteen sermons preached before the University of Oxford*. London: Longmans, Green, and Co., 1909, p. 236; cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 83).

«A genuína ideia do Cristianismo [...] é uma *Revelatio revelata*; é uma mensagem definida de Deus ao homem, transmitida distintamente pelos seus instrumentos escolhidos, e que deve ser acolhida como tal mensagem; [...].

[...] A matéria da revelação não é uma mera colecção de verdades [...] mas é um ensinamento dotado de autoridade, que dá testemunho de si mesmo [...]»¹⁷².

A importância da Religião Natural como complemento primordial da Religião Revelada está no facto de ela não ser uma dedução da razão, mas uma evidência congénita à mente humana. Newman refere-se ao Cristianismo como realização e suplemento da Religião Natural, que a reconhece e plenifica¹⁷³: «A Revelação começa onde a Religião Natural fracassa. A Religião da Natureza é um simples começo, necessita de um complemento, [...] e este complemento genuíno é o Cristianismo»¹⁷⁴.

2.2.3. Desenvolvimento da doutrina

O primeiro momento em que John Henry Newman se debruçou sobre a questão do desenvolvimento da doutrina cristã foi no último dos seus *University Oxford Sermons*, proferido na Festa da Purificação de Nossa Senhora em 1843, e subordinava-se às palavras evangélicas «Mas Maria guardava todas estas coisas, ponderando-as em seu coração» (Lc 2, 19)¹⁷⁵. O problema em questão era o de saber se a dogmatização de doutrinas cristãs ao longo da história corrompe o Cristianismo em relação às fontes da sua fé. Neste sermão, Newman situou o problema de um modo que não o voltaria a abandonar, procurando a relação de encontro entre o conhecimento da fé e o

¹⁷² «The very idea of Christianity [...] is a "Revelatio revelata"; it is a definite message from God to man distinctly conveyed by His chosen instruments, and to be received as such a message; [...].The matter of revelation is not a mere collection of truths [...] but an authoritative teaching, which bears witness to itself [...]» (NEWMAN – *An essay in aid of a Grammar*, pp. 386-387).

¹⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 387-388.

¹⁷⁴ «Revelation begins where Natural Religion fails. The Religion of Nature is a mere inchoation, and needs a complement, [...] and that very complement is Christianity» (*Ibidem*, p. 487).

¹⁷⁵ Cf. PINHO, Arnaldo Cardoso de – A contribuição de John Henry Newman para o esclarecimento do problema teológico do desenvolvimento do dogma. *Diálogo Ecuménico*. 32:102 (1997) 49; McCARREN, Gerard H. – Development of doctrine. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, pp. 119-120; NEWMAN, John Henry – *Fifteen sermons*, p. 312.

conhecimento da razão¹⁷⁶. Trata-se de articular a simultânea distinção e conexão entre o conhecimento implícito e a confissão explícita dos artigos da fé¹⁷⁷.

Já na sua primeira obra, *The arians of the Fourth Century*, ao estudar a controvérsia ariana, Newman, se havia deparado com a constatação de que, no que se refere à história dos dogmas, há uma influência gradual da verdade sobre o erro, de modo que a Divina Providência faz uso do próprio erro como preparação para a verdade. Além disso, na própria Escritura é evidente o desenvolvimento de doutrinas, e é implícita a possibilidade de posteriores desenvolvimentos mediante a reflexão teológica. A influência da Escola de Alexandria sobre esta perspectiva é evidente¹⁷⁸.

Seria este problema, gerado pelo cruzamento entre o Cristianismo dogmático e a consciência histórica, que viria a servir de mote ao *Essay on the development of Christian Doctrine*, obra interrompida e inacabada pela conversão de Newman. O autor colocava o problema nos seguintes termos:

«O seu lugar [da Igreja] é no mundo, e para a conhecer, devemos procura-la no mundo, e escutar o testemunho do mundo sobre ela.

[...] Devemos determinar, por um lado, se o Cristianismo ainda representa para nós um ensinamento definitivo vindo do alto, ou se, por outro lado, as suas declarações estiveram, por vezes, tão estranhamente em desacordo que remetemos necessariamente para o nosso juízo individual a tarefa de determinar qual é a revelação de Deus, ou mesmo se de facto existe ou existiu de todo alguma revelação»¹⁷⁹.

O princípio básico, para Newman, é o de que a Igreja apenas permanece realmente em continuidade com a Igreja primitiva se tiver como marca fundamental a fidelidade aos ensinamentos dos Apóstolos. Assim, como dizia S. Vicente de Lerins, a doutrina revelada e apostólica é *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*¹⁸⁰. Porém,

¹⁷⁶ Cf. PINHO, Arnaldo Cardoso de – A contribuição, 49.

¹⁷⁷ Cf. McCARREN, Gerard H. – Development of doctrine. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 120.

¹⁷⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 119-120.

¹⁷⁹ «Its home is in the world; and to know what it is, we must seek it in the world, and hear the world's witness of it. [...] We must determine whether on the one hand Christianity is still to represent to us a definite teaching from above, or whether on the other its utterances have been from time to time so strangely at variance, that we are necessarily thrown back on our own judgment individually to determine, what the revelation of God is, or rather if in fact there is, or has been, any revelation at all» (NEWMAN, John Henry – *An essay on the development*, pp. 4-9).

¹⁸⁰ Cf. McCARREN, Gerard H. – Development of doctrine. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, pp. 120-121.

dado que a história marca e altera a consciência humana, como pode tal identidade apostólica ser aferida? Para Newman, as considerações da história não podem ser negadas, nem tampouco depreciadas: «Num mundo mais elevado seria de outro modo, mas neste, viver é mudar, e ser perfeito é ter mudado muitas vezes»¹⁸¹. Ora, se as vicissitudes da história têm, de facto, um impacto sobre a doutrina cristã, como explicar e defender a fidelidade do Cristianismo ao seu património doutrinal? Para Newman, a tarefa é a de mostrar que toda a história do Cristianismo, apesar das suas variações, preserva a verdade da Revelação¹⁸².

Arnaldo Pinho salienta os seis aspectos que suportam a reflexão de Newman sobre o desenvolvimento do dogma: o dinamismo da ideia; a expressão *to realise* (o “tomar consciência” dum objecto singular e da sua importância no todo); o peso da história sobre o Cristianismo; a lógica do desenvolvimento; as categorias do desenvolvimento; as notas do desenvolvimento¹⁸³. Uma ideia pode ser expressa de muitas formas, mas existe um processo pelo qual os diferentes aspectos duma ideia chegam à forma e consistência. Porém, há que ter em conta que este desenvolvimento das ideias é influenciado pelo ambiente e pela comunidade em que vivem as pessoas. Por isso, em virtude da natureza da mente humana, o desenvolvimento é inevitável¹⁸⁴.

A primeira conclusão a que Newman chega é esta:

«Logo, pela necessidade do caso, pela história de todas as seitas e partidos na religião, e pela analogia e exemplo da Escritura, podemos justamente concluir que a doutrina cristã admite desenvolvimentos formais, legítimos e verdadeiros, isto é, desenvolvimentos contemplados pelo seu Divino Autor»¹⁸⁵.

¹⁸¹ «In a higher world it is otherwise, but here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often» (NEWMAN, John Henry – *An essay on the development*, p. 40).

¹⁸² Cf. McCARREN, Gerard H. – Development of doctrine. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, pp. 121-122.

¹⁸³ Cf. PINHO, Arnaldo Cardoso de – A contribuição, 52-55.

¹⁸⁴ Cf. McCARREN, Gerard H. – Development of doctrine. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 122.

¹⁸⁵ «From the necessity, then, of the case, from the history of all sects and parties in religion, and from the analogy and example of Scripture, we may fairly conclude that Christian doctrine admits of formal, legitimate, and true developments, that is, of developments contemplated by its Divine Author» (NEWMAN, John Henry – *An essay on the development*, p. 74). Na *Apologia pro vita sua*, o autor viria a elucidar de um modo diferente o problema em questão, esclarecendo que a sua teoria da evolução propõe como hipótese considerar a dificuldade que representa a diferença entre a doutrina da Igreja dos primeiros tempos e a da Igreja do século XIX. Para ele, a diferença seria a mesma que existe entre o estado da criança e o do homem adulto (cf. PINHO, Arnaldo Cardoso de – El desarrollo histórico de las ideas y el dogma católico. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo – *Pasión de verdad*, pp. 138-139).

Newman considera apenas uma autoridade externa que possui a capacidade de identificar estes desenvolvimentos contemplados pelo Divino Autor: a própria infalibilidade da Igreja, pela qual se torna possível ajuizar sobre eles, separando-os da mera especulação, corrupção e erro humanos. Assim, os desenvolvimentos da doutrina cristã podem ser encontrados exactamente onde devem ser esperados, isto é, a autoridade da Igreja antiga. E será a Igreja Católica Romana, mais do que todas as outras, aquela que está mais próxima da Igreja dos Padres¹⁸⁶.

Para completar o seu ensaio, Newman propõe sete notas pelas quais se identifique o verdadeiro e genuíno desenvolvimento da doutrina¹⁸⁷: (1) *preservação do tipo* (os verdadeiros desenvolvimentos dão lugar a uma Igreja mais consciente do seu credo, mantendo sempre a coerência doutrinal); (2) *continuidade de princípios* (verdadeiros desenvolvimentos não conduzem ao desenraizamento da Igreja em relação às suas fontes); (3) *capacidade de assimilação* (capacidade geral de a Igreja assimilar os desenvolvimentos sem perder a sua identidade); (4) *integridade católica*; (5) *antecipação de futuros desenvolvimentos*; (6) *acção conservadora sobre o passado* (os desenvolvimentos devem proteger o passado, e não sobrepor-se a ele); (7) *vigor crónico* (os verdadeiros desenvolvimentos não se desviam facilmente do seu sentido original). A finalidade destas sete notas é a possibilidade de facilmente averiguar se em determinado desenvolvimento existe ou não corrupção e perversão da verdade¹⁸⁸.

Apesar de inacabada, o ensaio de Newman sobre o desenvolvimento histórico da doutrina cristã assume uma particular preponderância teológica no seu âmbito. O grande contributo do autor foi o de articular toda a discussão clássica sobre o desenvolvimento doutrinal e estabelecer um ponto de partida sólido para a investigação sobre este tema¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Cf. McCARREN, Gerard H. – Development of doctrine. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 124.

¹⁸⁷ Cf. McCARREN, Gerard H. – Development of doctrine. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, pp. 125-127; DULLES, Avery – *John Henry Newman*. London: Continuum, 2002, pp. 74-75.

¹⁸⁸ Cf. PINHO, Arnaldo Cardoso de – A contribuição, 55.

¹⁸⁹ Cf. McCARREN, Gerard H. – Development of doctrine. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p.118.

PARTE II
IGREJA UNA, SANTA, CATÓLICA E APOSTÓLICA:
AS NOTAS CONSTITUTIVAS DA IGREJA NO PENSAMENTO DE
JOHN HENRY NEWMAN

CAPÍTULO III

A ECLESIOLOGIA NO SÉCULO XIX

Ao estudar a influência dos modelos filosóficos extra cristãos e das ciências sociais e comportamentais sobre a eclesiologia, Thomas O'Meara identifica, no século XIX, o surgimento dum modelo eclesial idealista¹⁹⁰. Este modelo, traçado pela preponderância das filosofias idealistas de Kant, Schelling, Hegel e outros, no o renascimento teológico alemão em finais do século XVIII e princípios do século XIX, proporcionou uma compreensão orgânica da realidade¹⁹¹.

Neste contexto, o ponto de partida da teologia não era o evento de Jesus Cristo, mas o transcendente, sentido pessoalmente no mistério da auto-comunicação de Deus. A Igreja surge como uma essência incompleta que se move da potência ao acto, realizando a encarnação histórica e contínua do Espírito¹⁹². Esta contínua encarnação dá-se na vida (tempo) e no símbolo (espaço), sendo que as mudanças das estruturas da Igreja viva são vistas como parte de um processo¹⁹³.

Percebe-se, assim, que a noção de Igreja que marca o século XIX é fruto dum percurso que conduziu as ciências teológicas a um ponto de compreensão orgânico da Igreja. Tal percurso delineou-se com clareza a partir do Concílio de Trento. Assim, para compreendermos a eclesiologia do século XIX, importa conhecer as suas raízes, envolvidas pelo contexto eclesial e cultural da época moderna.

3.1. A herança eclesiológica de Trento

A partir do século XIII, toda a reflexão sobre a Igreja no espaço católico esteve monopolizada pelos cânones do direito eclesiástico. A eclesiologia não assumira ainda uma posição relevante na teologia católica como a conhecemos hoje¹⁹⁴. Esta tendência

¹⁹⁰ Cf. O'MEARA, Thomas Franklin – Philosophical models in ecclesiology. *Theological Studies*. 39: 1 (1978) 3.

¹⁹¹ Cf. *Ibidem*, 14.

¹⁹² Cf. *Ibidem*, 15.

¹⁹³ Cf. *Ibidem*, 16-17.

¹⁹⁴ Cf. DULLES, Avery – A half century of ecclesiology. *Theological Studies*. 50:3 (1989) 419.

reforçou-se ao longo dos séculos, não só no período da Reforma, mas também no século XVIII e, sobretudo, século XIX, ante o choque da Igreja com o Iluminismo e o Liberalismo¹⁹⁵.

Nos alvares da Modernidade, mesmo antes do concílio tridentino, a Igreja era, por pressuposto, entendida como *communio sanctorum* e *institutum salutis*. Os desenvolvimentos eclesiológicos do século XVI foram determinantes como complemento para a doutrina eclesiológica de Trento. São dignos de referência os vários catecismos pré-tridentinos que surgiram já num ambiente de preparação do Concílio, e que foram obra de teólogos que viriam a protagonizar as próprias discussões conciliares¹⁹⁶. Estes catecismos surgem numa fase em que ainda nenhum documento se afirmara como principal autoridade teológica e doutrinal, ainda que a composição de alguns deles tenha sido estimulada pela própria hierarquia¹⁹⁷.

As referências eclesiológicas destes documentos catequéticos estiveram bastante condicionadas pela atitude apologética do ambiente de Contra-Reforma, procurando defender a doutrina católica contra os erros protestantes. As notas constitutivas da Igreja são essencialmente apresentadas na sua realidade místico-teológica e histórico-empírica, salientando sobretudo a santidade da Igreja e Jesus Cristo como fundamento último da sua unidade¹⁹⁸.

Num contexto eclesial de reacção à Reforma levada a cabo por Lutero, surgem ainda, no seio da Igreja católica, movimentações que indicam o sentido eclesiológico a ser tomado por uma Contra-Reforma. Yves Congar associa a essas movimentações o nome de Inácio de Loyola, cuja experiência espiritual «renovou o sentido católico da Igreja»¹⁹⁹. Com efeito, o espírito inaciano promoveu uma espiritualidade que, evitando um espiritualismo individual anárquico, identificava a “Igreja hierárquica” com a Igreja militante que está no mundo, na cidade de Deus²⁰⁰.

¹⁹⁵ Cf. VILLEMIN, Laurent – La constitution «Lumen Gentium» et sa réception. *Revue théologique de Louvain*. 45:3 (2014) 330.

¹⁹⁶ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, vol. 1, p. 759.

¹⁹⁷ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 759-760.

¹⁹⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 764-765.

¹⁹⁹ CONGAR, Yves – *L'Église: De saint Augustin à l'époque moderne*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1970, p. 369.

²⁰⁰ Cf. *Ibidem*, p. 369.

3.1.1. A noção de Igreja nos catecismos pós-tridentinos

Durante a realização do Concílio de Trento (1545-1563), surgiram alguns catecismos católicos relevantes no que se refere ao tratado *De Ecclesia*. Entre eles destacaram-se os trabalhos do jesuíta Pieter Kanijs (1521-1597)²⁰¹ e de Bartolomé Carranza de Miranda (1503-1576), bem como a actualização doutrinal compendiada no Catecismo Romano.

Na *Summa doctrinae christanae*, publicada em 1555, Pieter Kanijs esboça uma noção de Igreja centrada sobretudo numa perspectiva histórico-salvífica, não evidenciando um objectivo apologético ao modo dos catecismos pré-tridentinos. Ao desenvolver o tema da necessidade da Igreja para a salvação, esta é apresentada como uma nova arca de Noé, pela qual o cristão alcança a salvação e «*extra quam communionem ... nulla omnino salus mortalibus*»²⁰². Na polémica com a doutrina protestante sobre a Igreja, torna-se inevitável a relevância dada às estruturas hierárquicas e institucionais no discurso eclesiológico²⁰³.

Meses antes de assumir a cátedra de Toledo, em 1558, Bartolomé de Carranza publicou o seu *Catecismo Cristiano*, que incluía um pequeno esboço teológico sobre a Igreja centrado no nono artigo do Símbolo: *Credo unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*²⁰⁴. Carranza parte do pressuposto de que, na estrutura do *Symbolum fidei*, o *Credo Ecclesiam* se vincula ao artigo da fé no Espírito Santo – que o precede. É Ele, com efeito, que forma e santifica a Igreja²⁰⁵. Situando o seu trabalho na corrente eclesiológica tradicional, o teólogo assimila dados da eclesiologia medieval, pelos quais a Igreja se entendia como *communio sanctorum e ecclesia electorum*²⁰⁶. No que se refere às notas constitutivas da Igreja, dá especial relevância à unidade, alimentando a reflexão com as imagens bíblicas clássicas²⁰⁷.

²⁰¹ Pieter Kanijs (1521-1597) foi o teólogo responsável, no Concílio de Trento, por resumir num escrito os principais erros da Reforma protestante, e traçar uma apologia da doutrina católica que os refutasse. Deste trabalho surgiu o seu catecismo, em 1555, intitulado *Summa doctrinae christanae* (cf. ANTON – *El misterio de la Iglesia*, vol. 1, p. 766).

²⁰² *Ibidem*, vol. 1, p. 767.

²⁰³ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 767.

²⁰⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 765-769.

²⁰⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 769.

²⁰⁶ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 770.

²⁰⁷ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 771.

Em 1566, dando seguimento às instruções decretadas pelo Concílio, surge o Catecismo Romano, que propôs uma catequese completa sobre a Igreja. A noção de Igreja do Catecismo Romano centrou-se no conceito de «eleição», implícito no termo bíblico ἐκκλησία, derivado do verbo καλέω (chamar). Assim, o catecismo afirma que o mistério da Igreja radica numa *evocatio* divina em virtude da qual Deus congrega os homens em ordem à salvação²⁰⁸. A Igreja, como criação de Deus Uno e Trino, está vinculada com o mistério trinitário na realização do plano divino da salvação. É pela concretização deste que o mistério da Igreja envolve uma complexidade de aspectos visíveis e invisíveis²⁰⁹. Nesta complexidade de aspectos, a Igreja é comunidade dos que já alcançaram o prémio eterno da sua fé – Igreja triunfante –, e é comunidade dos crentes em Cristo que ainda lutam no mundo contra as forças do Maligno – Igreja militante. O catecismo insiste na afirmação de que a Igreja triunfante e a Igreja militante são uma só Igreja.²¹⁰

3.1.2. A eclesiologia dos controversistas: Thomas Stapleton e Roberto Bellarmino

Antes e depois de Trento, a temática eclesiológica ocupou um posto relevante no campo da teologia das *controversiae*, ainda que sempre condicionada por algumas opções de método teológico, ou mesmo certos pressupostos apriorísticos. Em reacção ao Protestantismo, os controversistas viram-se obrigados a assumir a centralidade das suas discussões eclesiológicas em temas como a origem divina do primado romano e a constituição hierárquica da Igreja, ilustrando-os e defendendo-os com argumentos da Escritura e da Tradição²¹¹. Nas *controversiae* desenvolve-se um «monopólio prático do tema da hierarquia»²¹², de modo que o mistério da Igreja enquanto tal é remetido para segundo plano. Isto representa uma mudança de rumo em relação ao equilíbrio do tratado *De Ecclesia* proposto pelo Catecismo Romano.

²⁰⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 772.

²⁰⁹ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 776.

²¹⁰ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 777.

²¹¹ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 855.

²¹² *Ibidem*, vol. 1, p. 856.

Entre os vários controversistas, destacaram-se principalmente os desenvolvimentos eclesiológicos propostos por Thomas Stapleton (1535-1598) e por Roberto Bellarmino (1542-1621).

Thomas Stapleton (1535-1598)

As controvérsias de Thomas Stapleton centram-se nos temas da antropologia cristã – fé e justificação –, candentes na relação com o Protestantismo. Ángel Anton recorda que, como inglês que era, o carácter polémico dos seus escritos foi um imperativo da situação histórica na qual lhe tocou viver²¹³.

O elemento-chave da doutrina eclesiológica de Stapleton é a autoridade doutrinal da Igreja. A noção de Igreja esboçada pelo controversista funda-se na consideração de que esta surge em função da necessidade, por disposição divina, de uma mediação da verdade e da graça da salvação para o homem. Nesta medida, a Igreja possui uma missão doutrinal e sacramental essencial, pela qual se apresenta como contraponto à falta de fé e à desmoralização da vida cristã do seu tempo, que têm origem na confusão doutrinal e no erro teológico²¹⁴.

Situando-se na tradição eclesiológica agostiniana, Stapleton concebe a mediação da Igreja na Palavra e nos sacramentos como verdadeira maternidade da Igreja em relação aos fiéis. A Igreja define-se enquanto *omnium fidelium mater*²¹⁵, e possui uma autoridade e missão doutrinal pela qual se realiza a sua própria eclesialidade e catolicidade. Ou seja, a fé é eclesial e católica porquanto existe em íntima ligação com a *Ecclesia docens*, que determina o elemento formal da mesma fé²¹⁶. A autoridade doutrinal da Igreja concretiza-se na infalibilidade da *Ecclesia docens*, na medida em que a certeza da fé exige a infalibilidade da Igreja: *vox docentes et attestantis ecclesiae est medium certum et infallibilis regula ipsius fidei*²¹⁷.

²¹³ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 873.

²¹⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 874.

²¹⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 874-875.

²¹⁶ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 876.

²¹⁷ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 877.

Roberto Bellarmino (1542-1621)

Roberto Francesco Romolo Bellarmino representa o apogeu da eclesiologia dos controversistas. Tendo vivido num período em que a reforma católica já tinha aberto caminho nos vários aspectos da vida eclesial, a sua noção de Igreja viria a torna-se a mais difundida nos séculos seguintes. As suas *Controversiae Generales*, publicadas entre 1576 e 1588, estruturam o lugar da Igreja diante de Deus, de Cristo e do mundo²¹⁸.

No que se refere à eclesiologia, o esforço de Bellarmino é o de poder explicar qual é a verdade da Igreja. Para tal, expõe uma ampla noção que abrange os seus diferentes estados: militante, purgante, triunfante²¹⁹. A Igreja militante é aquela que se manifesta nos elementos visíveis e na unidade hierárquica. Enquanto tal, a Igreja define-se nos seus vínculos de unidade como «a assembleia de homens ligados pela profissão da mesma fé cristã e pela comunhão dos mesmos sacramentos, sob o governo dos pastores legítimos e principalmente de um só vigário de Cristo sobre a terra, o Pontífice Romano»²²⁰. É perceptível, nesta definição de Igreja dada por Bellarmino, uma compreensão da relação entre a visibilidade e a espiritualidade da Igreja, mas também da relação entre a *caput* papal e o *corpus* eclesial²²¹.

Em Bellarmino encontramos uma dupla concepção eclesiológica: (1) a Igreja é uma sociedade, e por ser uma sociedade, exige uma autoridade; (2) conservando em Cristo a primazia de rei absoluto da Igreja, a hierarquia (Papa e bispos) é instrumento nas mãos de Cristo-cabeça²²². Assim, Bellarmino insiste que não há duas Igrejas – uma visível e outra invisível –, mas uma única Igreja de Cristo, que inclui a profissão de uma mesma fé, a participação dos mesmos sacramentos e a subordinação ao vigário de Cristo – o Papa²²³.

De modo geral, eclesiologia de Bellarmino insiste numa concepção teológica de Igreja una e universal que tem Cristo por cabeça e transcende necessariamente as fronteiras da Igreja militante. Vemos aqui um conceito eclesiológico cristocêntrico: há

²¹⁸ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, pp. 371-372.

²¹⁹ Cf. ANTON, Àngel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 1, p. 881.

²²⁰ A Igreja é «*coetum hominum, eiusdem christianae fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatum sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicari Romani pontificis*» (CONGAR – *L'Église*, p. 372).

²²¹ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 373.

²²² Cf. ANTON, Àngel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 1, pp. 889-890.

²²³ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 891.

uma dependência vital da Igreja a Cristo²²⁴. Porém, foi a dimensão apologética da definição de Igreja nas *Controversiae* de Bellarmino aquela que mais se difundiu nos manuais de eclesiologia e tratados eclesiológicos até ao século XX. O Primeiro Concílio do Vaticano, inclusive, foi bastante sensível à eclesiologia deste teólogo. Na opinião de Ángel Anton, é por este motivo que é comum considerar Bellarmino como o representante de uma noção de Igreja centrada exclusivamente nos seus aspectos externos e sociais²²⁵.

3.1.3. A eclesiologia apologética de seiscentos e setecentos

A eclesiologia dos séculos XVII e XVIII, além das influências de Trento e de teólogos como Bellarmino, foi em parte modelada pela reacção a diferentes movimentos sociológicos, espirituais, teológicos e político-eclesiásticos: jansenismo, quietismo, galicanismo, episcopalismo, josefismo, etc. Como elementos centrais ao conhecimento teológico, mantêm-se a Escritura e a Tradição, observados sobretudo de um ponto de vista apologético.

Estes dois séculos não foram capazes de se orientar para um desenvolvimento eclesiológico que situasse a teologia sobre a Igreja num tratado autónomo dentro do sistema teológico²²⁶. Assim, os tratados *De Ecclesia* mantêm-se na linha de Trento e no influxo de Bellarmino, orientados mais para as ciências canónicas do que para a especulação teológica. A noção de Igreja de Roberto Bellarmino é aquela na qual grande parte dos teólogos encontra a normatividade. Como afirma H. Fries, citado por Ángel Anton:

«As teses de Bellarmino sobre a Igreja influenciaram notavelmente o período sucessivo...; estas penetraram na teologia que foi chamada pós-tridentina, nos catecismos e, por conseguinte, no ensino proporcionado aos fiéis;

²²⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 882-883.

²²⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 884. Congar é um dos que apontam a eclesiologia desenvolvida por Bellarmino como o princípio de uma eclesiologia orientada unicamente para a construção e fundamentação da autoridade hierárquica da Igreja. Ángel Anton modera a sua posição em relação a esta crítica pelo facto de ela se centrar mais nos elementos veiculados pela história da eclesiologia do que no pensamento belarminiano em si (cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 893).

²²⁶ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, vol. 2, p. 19.

com isto, estas teses impuseram-se, condicionaram e determinaram também a imagem da Igreja»²²⁷.

No que se refere às notas constitutivas da Igreja, é de notar que neste período, os quatro atributos do Símbolo são considerados essencialmente apenas enquanto notas da verdadeira Igreja de Cristo na sua realidade externa e perceptível aos sentidos. Esta falta de desenvolvimento teológico é consequência do objectivo apologético que condicionava um pouco toda a teologia²²⁸. Do mesmo modo, o aspecto pneumático da Igreja não é tido em conta. Segundo A. Anton, «esta orientação apologética introduz uma redução do conteúdo teológico da fé da Igreja nos símbolos e que os Padres sempre tinham dado à unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade enquanto propriedades da Igreja de Cristo»²²⁹. Desenvolveu-se, assim, uma via empírica de propor as *notae Ecclesiae*. Vários teólogos apresentaram as notas da Igreja numa argumentação empírica e apologética que, por via do método, prescindia da sua realidade interna e mistérica. Esta argumentação teve grande difusão nos manuais eclesiológicos do século XIX²³⁰.

O tema da infalibilidade e inerrância da Igreja, nestes séculos, é assumido numa inseparabilidade em relação às notas da Igreja, pelo nexos com a unidade e a apostolicidade. Na sua doutrina sobre a infalibilidade, os apologetas dos séculos XVII e XVIII estão novamente bastante próximos dos controversistas do século XVI, que começaram a deslocar a infalibilidade *in credendo* para a infalibilidade *in docendo*, com especial referência ao magistério pontifício²³¹. Há uma superioridade da consideração da *Ecclesia docens* – a hierarquia – em detrimento da *Ecclesia credens* – os leigos.

No período do Iluminismo, acentua-se a compreensão ministério hierárquico como centro de gravidade da Igreja. Na doutrina eclesiológica dos catecismos, a Igreja deixa de ser essencialmente concebida como instrumento através do qual Deus realiza a salvação, de modo que a sua consideração se circunscreve à realidade jurídica e institucional. Os catecismos insistem na tripla função ministerial, porquanto são os ministros da Igreja que, governando-a e administrando os sacramentos, guiam os

²²⁷ *Ibidem*, vol. 2, p. 20.

²²⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 63.

²²⁹ *Ibidem*, vol. 2, p. 63.

²³⁰ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 63.

²³¹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 63.

homens para a salvação²³². A acentuação desta doutrina levou a uma clericalização da Igreja. O ministério hierárquico é mais facilmente considerado como uma autoridade autónoma do governo da Igreja do que como instrumento de acção de Cristo na sua Igreja²³³.

A centralização do debate eclesiológico no tema da autoridade é evidente, recebendo o contributo proporcionado por factores histórico-culturais: os problemas levantados à Igreja pelos postulados iluministas (entre os quais, a negação do princípio de autoridade); a busca de segurança no âmbito cultural e religioso, diante do caos político, social e religioso (sobretudo após 1789); a oposição da Igreja à tentativa dos Estados a subjugarem num processo de secularização da sociedade; o ultramontanismo, aliado à tentativa de restauração política e religiosa; etc.²³⁴.

3.1.4. Síntese: a problemática eclesiológica herdada pelo século XIX

O século XIX é visto, por vários autores, como um século de viragem no rumo levado pelas ciências teológicas, em especial, pela eclesiologia. Porém, é importante compreender o panorama geral da eclesiologia herdada pelo século XIX.

Vimos que, no contexto da Contra-Reforma, a Igreja era entendida e definida não como um organismo animado pelo Espírito Santo, mas como uma sociedade, ou uma organização onde Cristo intervém na origem, como fundador, e o Espírito Santo como garantia da autoridade²³⁵. Tendo isto em conta, Congar deduz que o conceito “Igreja” designaria, então, «o governo da Igreja, sobretudo o seu governo ou o seu magistério romano»²³⁶. Este é o núcleo daquilo que grande parte da teologia teria a dizer sobre a Igreja até oitocentos. A Igreja é uma *societas perfecta* que contém em si tudo o que é necessário para evitar a intervenção de um Estado: poder legislativo, judiciário e coercitivo²³⁷. Neste sentido, o axioma *extra ecclesia nula salus* tendia a colocar o seu significado em referência à instituição em si, pois só a Igreja é a depositária dos meios pretendidos e dados por Deus para a salvação de todos os homens. Na opinião de

²³² Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 147.

²³³ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 148.

²³⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 149-151.

²³⁵ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, pp. 382-383.

²³⁶ *Ibidem*, p. 383.

²³⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 383-384.

Congar, nesta eclesiologia faltava toda a dimensão escatológica da Igreja, a relação de sentido entre a instituição visível e o seu termo final²³⁸.

No início do século XIX, os homens da Igreja – apologistas, teólogos e canonistas – depararam-se com uma peculiar situação sócio-cultural adversa à religião e à Igreja: racionalismo, descrédito do sacerdócio, crítica do princípio hierárquico. Na eclesiologia, os precedentes do pensamento teológico remontam precisamente ao contexto de Contra-Reforma do século XVI²³⁹. Assim, as elaborações eclesiológicas do tratado *De Ecclesiae*, desde Trento, são dominadas pela polémica entre Igreja e Reforma, centrada no debate sobre a regra de fé. Stapleton e Bellarmino desenvolveram um *De Ecclesiae* apologético consistente, numa busca da verdadeira Igreja, o qual se revelou de grande influência. Com os protestantes, a discussão incide sobre a questão da autoridade em matéria de fé: só a Escritura, ou também a Igreja? Além desta discussão, emerge também uma concepção laicista, naturalista, e mesmo liberal que discute sobre o lugar que a Igreja, considerada em si mesma, deve ocupar na sociedade.

3.2. Tradicionalismo e ultramontanismo da Escola Francesa

Desde finais do século XVIII foi-se desenvolvendo, sobretudo em ambiente francês, uma eclesiologia associada ao tradicionalismo e ao ultramontanismo, protagonizada por figuras como Joseph de Maistre (1753-1827), Lamennais (1782-1854) e Louis Bonald (1754-1840).

Segundo Y. Congar, a corrente tradicionalista católica, como fruto de um espírito reaccionário às consequências sócio-religiosas da Revolução Francesa, explica-se pela própria situação desta sociedade e dos seus ideais nos inícios do século XIX, dos quais a consequência intolerável era a negação e a rejeição da autoridade²⁴⁰. A reacção da Igreja será compreensível se tivermos em conta um contexto sócio-político onde o clero e o episcopado sofrem uma substituição e são funcionarizados e subjugados ao

²³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 384.

²³⁹ Cf. CONGAR, Yves – L'ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité. In VV. AA. – *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1960, pp. 85-87.

²⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 79.

Estado; onde os crentes e homens de Igreja se deparam com uma situação de anarquia intelectual e com uma perturbação infligida a todas as autoridades tradicionais²⁴¹.

Factores como estes levaram a que as revoluções da Modernidade, em especial a Revolução Francesa, fossem historicamente entendidas como um erro dogmático, de modo que os seus ideais deveriam ser combatidos como heresias. Como escrevia o tradicionalista Donoso Cortés, citado por Yves Congar, «o Catolicismo é o bem absoluto; a civilização moderna é o mal absoluto»²⁴². Com efeito, a Revolução Francesa foi permeável e difundiu as filosofias racionalistas de Voltaire e Rousseau, particularmente adversas à presença social duma instituição religiosa como a Igreja. Quando o pensamento filosófico se racionalizou, a Igreja racionalizou também os conteúdos da sua fé, fechando-se no dogmatismo.

A posição reaccionária da corrente tradicionalista acabou por ser levada ao extremo, ao ponto de De Maistre entender a Igreja como algo inteiramente concentrado ou realizado na pessoa do Papa, sem o qual não haveria nada de verdadeiro no Cristianismo²⁴³. Ou seja, a soberania do primado pontifício sobre a Igreja seria absoluta, de modo que a infalibilidade era um atributo próprio e pessoal do Papa em todos os seus pronunciamentos, fossem eles de ordem espiritual ou temporal²⁴⁴. Outros temas nos quais se centravam as reflexões e sermões sobre a Igreja eram o dever de obediência dos fiéis à Igreja mãe; a estabilidade e certeza da Igreja diante das incertezas do mundo; a aceitação da autoridade eclesiástica como consequência da fé²⁴⁵.

O tradicionalismo extremo associou-se ao desenvolvimento das ideias ultramontanas, reflectindo-se numa eclesiologia desenvolvida sob o signo da restauração da autoridade do Papa, sendo dada uma amplitude cada vez maior à apologia da autoridade da Igreja nos tratados *De Ecclesia*.

²⁴¹ Cf. *Ibidem*, pp. 97-100.

²⁴² *Ibidem*, p. 80.

²⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 82.

²⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 83.

²⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 101.

Joseph de Maistre (1753-1827)

A obra-prima de Joseph de Maistre, *Du Pape* (1819), elaborava uma concepção eclesiológica assente em duas teses: (1) a Igreja compreende-se em total analogia com a sociedade civil; (2) a Igreja encontra a sua plena concentração e realiza-se no Papa. Isto significa que a defesa do primado soberano do Papa e da sua infalibilidade pessoal não é fruto de uma noção de Igreja, mas um pressuposto²⁴⁶. Segundo ele, a infalibilidade no âmbito espiritual e a soberania no âmbito temporal são conceitos totalmente sinónimos. Ora, tal como não pode haver sociedade humana sem governo nem governo sem soberania, também não pode haver Igreja sem a infalibilidade do Papa, que a governa²⁴⁷. O influxo de J. de Maistre sobre a doutrina ultramontana da infalibilidade papal no século XIX foi decisivo, pelo facto de proporcionar uma equiparação prática da infalibilidade com a autoridade suprema no governo e no âmbito judicial²⁴⁸.

Hugues-Félicité Robert de Lamennais (1782-1854)

O ultramontanismo de Lamennais distinguiu-se do de De Maistre na consideração de que o princípio de reestruturação da Igreja e da sociedade é o ideal da liberdade, e não a monarquia. O elemento central da sua obra eclesiológica de referência, *Essai sur l'indifférence* (1817), é a consideração da religião como um elemento necessário para o indivíduo e para a sociedade²⁴⁹. O Cristianismo não é meramente um sistema filosófico, mas uma sociedade fundada sobre uma constituição e uma autoridade hierárquica. Essa autoridade encontra o ponto culminante na infalibilidade do Papa, que não está vinculada à Sede Apostólica como um elemento institucional da Igreja, pois é mais do que um primado de jurisdição: é um atributo pessoal do Romano Pontífice²⁵⁰.

A evolução do pensamento de Lamennais levou-o a uma segunda fase, na qual considerava já que a autoridade absoluta e soberana – e a autoridade suprema do Papa –

²⁴⁶ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 153-154. Uma das críticas de Yves Congar ao pensamento de J. de Maistre é o facto de propor uma infalibilidade auto-justificativa (cf. CONGAR, Yves – *L'ecclésiologie de la révolution*. In VV. AA. – *L'ecclésiologie*, pp. 83-85).

²⁴⁷ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 152.

²⁴⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 154-156.

²⁴⁹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 157.

²⁵⁰ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 159.

apenas seria exercida quando estivesse ao serviço da *volunté générale*²⁵¹. Com efeito, a razão individual pode falhar o objectivo de reconhecer a autoridade de Deus. Assim, está presente na Igreja uma *raison générale* pela qual se chega ao encontro da verdadeira religião com a *raison de Dieu*²⁵². A infalibilidade pessoal do Papa surge apenas como postulado da certeza da fé e da fidelidade à revelação, existindo uma distinção essencial entre a opinião privada do Papa e a doutrina oficialmente proposta pela Igreja, da qual ele é governador supremo²⁵³.

Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840)

Estadista e filósofo, Louis Bonald foi um adversário declarado da Revolução de 1789, em defesa de ideias conservadoras, argumentando a monarquia como única forma constitucional válida na base da unidade do poder. Bonald opôs-se sobretudo ao individualismo da Revolução, salientando a preponderância sociopolítica da *sociedade* em relação ao *indivíduo*. É nesta consideração que se funda também a sua noção de Igreja. A sociedade civil, segundo ele, é o vínculo exterior que une os homens, e a religião é a força criadora de sociedade, concretizada de forma perfeita na Igreja católica²⁵⁴. Em defesa da função primacial do Papa, Bonald diz que há uma semelhança entre o monarca absoluto e o Papa, pois ambos constituem o órgão da *volunté générale*²⁵⁵.

3.3. Renovação da eclesiologia na Escola Alemã

Os efeitos do tradicionalismo e do ultramontanismo estenderam-se um pouco por todas as escolas europeias, entre as quais as escolas alemãs. Com efeito, a situação concreta da Igreja nos países germânicos foi também transformada e abalada pelas forças subversivas da Revolução Francesa²⁵⁶. Em ambiente alemão, o ultramontanismo fez-se sentir sobretudo no âmbito das ciências canónicas, na elaboração de concordatas

²⁵¹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 159.

²⁵² Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 160.

²⁵³ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 161.

²⁵⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 163.

²⁵⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 163.

²⁵⁶ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 177.

que reforçassem a autoridade do Papa frente às aspirações do episcopado nacional, que progressivamente perdia a sua força política²⁵⁷. Neste contexto, o papel dos canonistas foi de grande importância.

Porém, da Escola Alemã, sobressai sobretudo a renovação na teologia e na eclesiologia. O espírito da Escola de Tübingen, em especial, foi totalmente diverso à renovação católica pela via da reacção às políticas e ideologias europeias que passava pela reafirmação da autoridade eclesial. Esta Escola demarcou-se pela busca de uma visão renovada do mistério da Igreja²⁵⁸.

Desde os finais do século XVIII que a imagem da Igreja estava centrada nos aspectos da autoridade. Essa imagem era veiculada pela eclesiologia ultramontana, que procurava reforçar a autoridade da Igreja e da hierarquia, tanto no âmbito doutrinal como nas suas relações com o poder temporal²⁵⁹. Em contexto alemão, começam a surgir “fermentos” de renovação da imagem da Igreja e da eclesiologia. A concepção teológica de Igreja volta a vê-la do prisma pelo qual esta se entende como organismo vivo de quantos estão unidos entre si e com Cristo pelos vínculos sobrenaturais da graça – onde se inclui a submissão à autoridade hierárquica²⁶⁰.

O racionalismo e o deísmo típicos do século XVIII haviam proporcionado um clima teológico que dava pouca atenção ao carácter sobrenatural da religião cristã. Os dogmas não eram vistos senão como afirmações da razão humana e normas de conduta para o homem. Exemplo disso era a concepção de G. E. Lessing, segundo o qual a Revelação apenas teria por finalidade ilustrar ao homem verdades sobre as quais este apenas possui um conhecimento imperfeito mediante a razão²⁶¹.

No seio do renovamento do pensamento alemão, o Romantismo permitiu restaurar o sentido e o conceito de Tradição, devastado pelo Racionalismo e pelo Iluminismo. Este elemento foi mesmo essencial para o rejuvenescimento de todo o pensamento teológico²⁶². Dentro deste contexto de renovação, encontramos como ponto de referência a Escola de Tübingen, cuja eclesiologia é representada por teólogos como

²⁵⁷ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 177-178.

²⁵⁸ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 417.

²⁵⁹ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 218.

²⁶⁰ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 218.

²⁶¹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 219.

²⁶² Cf. RIGA, Peter – The ecclesiology of Johann Adam Möhler. *Theological Studies*. 22: 4 (1961) 569.

D. E. Schleiermacher, J. Sailer, J. Drey e A. Möhler. Mas vemos também o extremo desta renovação em Döllinger, da Escola de München, mais próxima da crítica histórica.

3.3.1. Escola de Tübingen

Na Escola católica de Tübingen, desde finais do século XVIII e sob influências do Romantismo e do Idealismo, desenvolveu-se uma corrente de regresso às fontes da Igreja que, considerando-a na linha dos mistérios da salvação, evidenciava a sua relação estrita ao mistério da encarnação de Cristo. Não se tratou tanto de uma evolução jurídico-eclesiástica no modo de compreender a Igreja, mas de um modo renovado de a considerar na teologia. A Igreja pôde, então, ser vista não só como uma sociedade, mas acima de tudo como uma comunhão, restaurando-se assim a sua noção sacramental²⁶³.

Apesar da sua dependência ao Idealismo filosófico e ao Romantismo, a Escola de Tübingen veio opor-se ao racionalismo e ao panteísmo hegeliano. Estes “novos” teólogos conseguiram alguma distância crítica face ao Romantismo e ao Idealismo típicos do seu contexto dedicando-se ao estudo das fontes genuínas da fé e da teologia – a Escritura e os Padres – e apelando ao testemunho do Cristianismo primitivo como norma para a Igreja de todos os tempos²⁶⁴.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)

Schleiermacher é identificado como o protagonista do movimento de renovação do pensamento teológico no ambiente protestante alemão, sendo mesmo identificado como um segundo renovador²⁶⁵, a seguir a Lutero. De tal modo o seu pensamento foi inovador e coerente, que se inclusive às escolas católicas, influenciando inclusive o pensamento de Möhler em pontos decisivos da sua noção de Igreja²⁶⁶.

O pensamento de Schleiermacher é orientado pelo pietismo, mas também pelo racionalismo, e o Romantismo, de modo que todo ele se orienta para o fomento de uma

²⁶³ Cf. CONGAR, Yves – L’ecclésiologie de la révolution. In VV. AA. – *L’ecclésiologie*, pp. 106-110.

²⁶⁴ Cf. ANTON, Àngel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 219.

²⁶⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 222.

²⁶⁶ Note-se, porém, que Möhler não se absteve de fazer crítica severa àqueles pontos em que discordava com Schleiermacher (cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 220-221).

religiosidade e um cristianismo vivos. O seu ponto de partida é o conceito de fé como dom de Deus e acção do homem: o crente recebe de Deus o dom da fé e vive-a em constante dependência de Deus, fomentando-a mediante a devoção e a religiosidade. Esta posição pietista de Schleiermacher exige do crente não só o assentimento religioso da fé, mas também o testemunho das boas obras e a aceitação dos postulados da sua incorporação na comunidade. É notória a revolução e continuidade desta linha de pensamento em relação às origens luteranas do Protestantismo²⁶⁷, tendo por base o imanentismo místico característico do seu pensamento teológico²⁶⁸.

A eclesiologia fornece o ponto de partida para todo o trabalho teológico de Schleiermacher. Com efeito, este teólogo encontrou na Igreja um modo histórico concreto alternativo para iniciar a sua teologia com princípios *a priori* abstractos²⁶⁹. Schleiermacher consegue conciliar a pessoalidade da religião – na relação do indivíduo com Deus – com a importância da celebração comunitária da fé. É precisamente nesta perspectiva bipolar *universum-individuum* que este teólogo desenvolve a sua eclesiologia, considerando a unidade da Igreja. A acção do Espírito Santo é o *principium unitatis* da Igreja, e a unidade surge como seu atributo essencial, porquanto configura o corpo de Cristo. Ou seja, a Igreja é necessariamente uma²⁷⁰. Vemos que a ideia de organismo é implícita a esta unidade.

Dennis Doyle identifica os aspectos essenciais da eclesiologia schleiermacheriana: (1) a Igreja é primeiramente uma associação ou comunhão com Deus, por Jesus e pelo Espírito que é partilhada entre os cristãos; (2) a Igreja é a vida corporativa trazida por Jesus, cuja fundação reside numa intimidade religiosa entre Jesus e os seus seguidores, que cresce organicamente pela difusão das relações; (3) a Igreja é uma dimensão intrínseca da revelação e não um extra adicionado; (4) a Ceia do Senhor é a mais alta representação da unidade da Igreja, articulando a relação com Cristo e a relação entre os crentes; (5) as manifestações históricas da Igreja são legitimamente diferentes, pois sua unidade não é uma uniformidade estrita, mas uma realidade que existe numa dinâmica acção recíproca de diversos elementos – unidade e

²⁶⁷ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 221.

²⁶⁸ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 420.

²⁶⁹ Cf. DOYLE, Dennis M. – Möhler, Schleiermacher, and the roots of communion ecclesiology. *Theological Studies*. 57: 3 (1996) 471-472.

²⁷⁰ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 221-222.

diversidade são complementares, ainda que contraditórios; (6) a unidade da Igreja exige normatividade nas suas expressões básicas da Revelação; (7) a Igreja é trinitária²⁷¹.

Alguns conceitos eclesiológicos propostos por Schleiermacher serão centrais para a eclesiologia desenvolvida pelos teólogos da Escola de Tübingen, entre os quais o conceito de vida²⁷², organismo, Reino de Deus, bem como o recurso aos símbolos²⁷³.

Johann Michael Sailer (1751-1832)

J. M. Sailer protagonizou, no âmbito do pensamento católico, a luta por superar a confusão ideológica causada pelas influências do Iluminismo sobre a teologia²⁷⁴. Na sua obra, o Romantismo favoreceu a redescoberta dos contributos da Idade Média e dos Padres da Igreja para a noção de Igreja. Procurando ultrapassar o juridicismo da eclesiologia das décadas precedentes, chegou à compreensão de um Cristianismo interior e vivo²⁷⁵.

A evolução da concepção eclesiológica de Sailer encontra três estádios, em cada um dos quais predominam as diferentes dimensões da Igreja como corporação humana:

- 1º Estádio – dimensão jurídica: a Igreja é uma *societas inaequalis*, e apresenta-se como instituição social que, possuindo uma natureza espiritual, é um organismo visível com uma constituição social e jurídica²⁷⁶;
- 2º Estádio – dimensão religiosa: a Igreja é um organismo vivo²⁷⁷;
- 3º Estádio – dimensão moral: a Igreja é o Corpo de Cristo, e por isso é «o Evangelho de Cristo traduzido na vida e na acção dos cristãos»²⁷⁸.

²⁷¹ Cf. DOYLE, Dennis M. – Möhler, 472-474.

²⁷² Möhler definirá a Igreja como uma “comunidade de vida” (*lebensgemeinschaft*).

²⁷³ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 225-227.

²⁷⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 227.

²⁷⁵ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 418.

²⁷⁶ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 228. Este primeiro estádio do pensamento eclesiológico de Sailer é ainda reflexo dos desenvolvimentos teológicos no âmbito da eclesiologia ao longo dos séculos XVII e XVIII.

²⁷⁷ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 228-229. Esta segunda noção de Igreja é moderada, evidenciando uma posição teológica que procura evitar o racionalismo extremo e o sentimentalismo irracional.

²⁷⁸ *Ibidem a*, vol. 2, p. 232.

O problema eclesiológico colocado por Sailer situava-se na relação entre a Igreja visível, instituída por Cristo, e a experiência interior de Cristo no contexto desta Igreja visível. Ciente dos perigos de separar os dois, Sailer afirma que não pode existir uma Igreja espiritual distinta da Igreja visível. O elemento essencial da Igreja não está na hierarquia ou na estrutura externa da Igreja, pois é a Igreja visível no seu todo que é continuação de Cristo. Portanto, o fundamento da Igreja visível é a Igreja invisível²⁷⁹.

Johann Sebastian von Drey (1777-1853)

Foi J. S. von Drey que incorporou na teologia uma concepção orgânica da unidade do projecto de salvação de Deus na história da revelação. O seu pensamento teológico pauta-se por uma busca da unidade na pluralidade²⁸⁰. Sob este quadro, vê a Igreja como sendo a manifestação do Reino de Deus, meio da sua Revelação, um organismo suscitado a partir de dentro pelo Espírito²⁸¹. Com esta concepção, Drey esboça o elemento central de uma pneumatologia na eclesiologia²⁸².

Influenciado pelo pensamento de Schelling²⁸³, Drey desenvolve uma concepção sistemática da história pela qual procura sempre encontrar, para além dos factos históricos numa historiografia fragmentária, a lei vital, ou princípio racional (*punctum saliens*) que dá à história um sentido pragmático. Na evolução do dogma, este princípio é o Espírito de Deus, presente no seu Reino²⁸⁴. A Igreja não poderia ser concebida como um sistema de ideias, mas como uma história viva e sagrada, como participação no eterno plano do qual ela é o desenvolvimento orgânico, a realidade trans-histórica²⁸⁵.

A revelação de Deus dada em Cristo é, segundo Drey, o ponto de apoio de toda a história. Deste modo, há uma ligação da Revelação à Igreja, pois foi à Igreja que esta foi historicamente confiada. Tal vinculação mútua radica-se na ideia de Reino de Deus, que

²⁷⁹ Cf. RIGA, Peter – The ecclesiology, 571.

²⁸⁰ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 232.

²⁸¹ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, pp. 418-419.

²⁸² Cf. *Ibidem*, p. 419.

²⁸³ Schelling reintroduz a dimensão histórica numa visão orgânica da teologia e da Igreja (cf. *Ibidem*, pp. 419-420).

²⁸⁴ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 232-233.

²⁸⁵ Cf. RIGA, Peter – The ecclesiology, 572.

se associa à acção de Deus na Igreja e na história²⁸⁶. Ou seja, a Igreja é o Reino de Deus na história dos homens, depositária da Revelação salvífica de Deus dada em Cristo.

Johann Adam Möhler (1796-1838)

A doutrina eclesiológica de Johann Adam Möhler está intimamente ligada ao tempo em que ele viveu e ao legado da tradição católica a respeito da Igreja²⁸⁷. À semelhança de Sailer, também o pensamento de Möhler sobre a Igreja conheceu diferentes estádios. Entre 1823 e 1825, como professor de Direito Canónico, Möhler desenvolve uma noção jurídica de Igreja subordinada ao conceito mais universal de sociedade. O seu ponto de partida era a realidade externa da Igreja enquanto sociedade religiosa. Aquilo que distinguia a Igreja das outras sociedades era o fim para o qual esta tenderia²⁸⁸.

Porém, os momentos principais da evolução do pensamento eclesiológico de Möhler ficaram marcados pelas suas grandes obras: *Die Einheit (A Unidade)*, 1825), com uma abordagem essencialmente pneumatológica da Igreja, e *Symbolik (Simbólica)*, 1832), com uma abordagem cristológica em torno da analogia da encarnação²⁸⁹.

Em 1825, na obra *Die Einheit*, Möhler identifica a Igreja como um organismo vivificado pelo Espírito: «A Igreja é a comunidade de fiéis realizada pelo Espírito de amor depois do Pentecostes»²⁹⁰. Esta ideia encontra-se na linha da pneumatologia da eclesiologia de Drey: mais do que uma sociedade, a Igreja é vista como comunidade e organismo no qual hierarquia e fiéis leigos são membros activos. Möhler assume nesta via pneumatológica as ideias românticas de organismo, vida comunitária, e mesmo de *volksgeist*, o espírito formador e inspirador de um povo²⁹¹. Mas a essência desta noção de Igreja está na ideia de “amor corporativo”: «A Igreja é, antes de tudo, um efeito da fé

²⁸⁶ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 233-234.

²⁸⁷ Cf. RIGA, Peter – *The ecclesiology*, 565.

²⁸⁸ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 241.

²⁸⁹ Segundo Peter Riga, a eclesiologia de Möhler foi influenciada por Sailer e Drey em três aspectos essenciais: (1) pneumatologia na eclesiologia; (2) os elementos visível e invisível da Igreja – a analogia da encarnação; (3) a função hierárquica da Igreja (cf. RIGA, Peter – *The ecclesiology*, 565).

²⁹⁰ MÖHLER, J. Adam – *Die Einheit in der Kirche* (1825). Citado em CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 420.

²⁹¹ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 420; ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 242-246.

cristã, o resultado do amor vivo dos fiéis reunidos pelo Espírito Santo»²⁹². Encontramos nesta noção os elementos que colocam em relação o princípio divino e o princípio humano da Igreja: o Espírito é aquele que unifica o organismo visível a que está ligado.

O protótipo da Igreja como união entre o divino e o humano esboçado no *Die Einheit* em chave pneumatológica viria a ser aprofundado por Möhler em 1832 na *Symbolik*, em chave cristológica, à luz da analogia da encarnação²⁹³. Nesta obra, o teólogo alemão propõe uma nova noção de Igreja fundada nos seguintes aspectos, que Ángel Anton identifica: (1) o sentido profundo da redenção do homem em Cristo, relacionando cristologia e soteriologia com a eclesiologia; (2) a reacção às tendências imanentistas e evolucionistas do Idealismo; (3) o Espírito como princípio vital do organismo eclesial, na linha da pneumatologia proposta no *Die Einheit*²⁹⁴; (4) uma concepção teológica orgânica da existência do homem²⁹⁵.

Segundo a analogia da encarnação, a Igreja está ligada à instituição do Verbo incarnado e vê-se como união do humano e do divino segundo uma estrutura de encarnação²⁹⁶. As palavras de Möhler, citado por A. Anton, reforçam esta ideia:

«A Igreja visível é o Filho de Deus perenemente presente na sua forma humana entre os homens, o qual não cessa de se renovar e rejuvenescer; ela é a “encarnação continuada” do mesmo; neste sentido, a Escritura chamou aos crentes Corpo de Cristo»²⁹⁷.

A epifania continuada do Filho de Deus é, portanto, a expressão central da Igreja, expressando simultaneamente a unidade das suas dimensões humana e divina, visível e invisível, institucional e carismática²⁹⁸.

Numa avaliação ao pensamento de Möhler, Congar salienta que este teólogo, inserido no movimento alemão de renovação teológica, recuperou uma compreensão verdadeiramente *theo*-lógica e sobrenatural de Igreja, contemplando-a em si mesma e na

²⁹² MÖHLER, J. Adam, *Die Einheit in der Kirche* (1825). Citado em CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 420.

²⁹³ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 421.

²⁹⁴ Segundo A. Anton, «o *pneuma* não incarnado é, para Möhler, o princípio de união entre Deus e o homem e dos membros entre si no organismo da Igreja» (ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 246-247).

²⁹⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 246.

²⁹⁶ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, pp. 421-422.

²⁹⁷ ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 248.

²⁹⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 248-249.

dependência das suas fontes divinas em Cristo e no Espírito²⁹⁹. É de notar que a formulação da noção de Igreja como uma realidade divina e humana, segundo a analogia da união hipostática proposta por Möhler, constituiu um elemento central na concepção eclesiológica dos teólogos da Escola Romana, que desenvolveram esta perspectiva em sentido ultramontano³⁰⁰.

Friedrich Pilgram (1819-1890)

Associado à Escola de Tübingen e muito especialmente à figura de Möhler, encontramos ainda, já em pleno século XIX, F. Pilgram, leigo convertido ao Catolicismo em 1846. No seu pensamento sobre a Igreja, Pilgram procura apresentar uma descrição científica e filosófica de Igreja como comunidade (*gemeinschaft*). A questão central, para este pensador, é a definição de Igreja em si e a sua própria definibilidade. Ou seja, a sua preocupação está também na ordem objectiva dos conceitos e na sua capacidade para expressar a natureza objectiva da Igreja.

Assim, do ponto de vista científico, o conceito de Igreja deve satisfazer três condições: (1) designar a sua realidade exterior; (2) descrever com precisão a sua realidade interior; (3) expressar a unidade dos aspectos externos e visíveis e dos aspectos internos e invisíveis na sua relação com Deus³⁰¹. Na base destas condições, Pilgram define a Igreja como uma “comunhão” cuja dinâmica se associa a uma *politeia*, isto é, à forma de uma sociedade pública de direito. Como ele afirma, citado por Y. Congar, «a essência da Igreja consiste em ser uma cidade, *politeia*, resultado duma comunhão entre Deus e os homens»³⁰².

3.3.2. Döllinger e a Escola de München

Na Escola de München, ainda que mais voltada para a crítica histórica do que para a eclesiologia, surge também um nome de grande importância na renovação teológica alemã. Falamos de Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890).

²⁹⁹ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 422.

³⁰⁰ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p.257.

³⁰¹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 260-264.

³⁰² CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 424.

Döllinger é referenciado pelas objeções que colocou à definição dogmática da infalibilidade papal pelo Primeiro Concílio do Vaticano. Como erudito historiador da Igreja, este teólogo opôs-se firmemente ao concílio pela suspeita difundida de que este definiria a infalibilidade pessoal do Papa. Em oposição, publicou uma série de artigos, folhetos e discursos onde se pronunciou contra a mesma³⁰³. Esta atitude cerrada e adversa ao concílio valeu-lhe a excomunhão.

Habitualmente, Döllinger e Möhler são comparados pelas consequências a que conduziram as suas inovações teológicas. Peter Riga coloca a distinção entre os dois teólogos nos seguintes termos:

«Um teólogo é, em vários sentidos, produto do seu tempo, e as suas especulações são temperadas pelo meio social no qual ele vive. São poucos os que se podem erguer sobre isso e ver todo o conspecto teológico tal como ele é. A isto junta-se o perigo de que, fazendo isso, ele irá diferir dos outros do seu tempo, representando ele mesmo um suspeito para muitos dos seus confrades. O resultado é que ele se tornará ou uma pedra de tropeço, ou um ponto de referência para a teologia futura»³⁰⁴.

Döllinger situa-se no conjunto de teólogos que, na rejeição da postura eclesial face ao Modernismo, se desviaram da ortodoxia doutrinal. Como muitos outros, também este teólogo se interessava por defender a doutrina católica frente ao ateísmo e ao materialismo. Porém, o exagero a que chegou a sua orientação teológica, levado por esta legítima intenção, foi tomado como errado pela hierarquia da Igreja.

Döllinger, titular da cadeira de história eclesiástica em München, não era tanto um pensador especulativo, mas um historiador puro, com tendência político-eclesiástica. Sentia-se impulsionado pela ideia de levar a cabo uma aproximação entre a fé católica e a ciência moderna. No entanto, condicionado pelo seu tempo, não evitava uma sobrevalorização da ciência, o que o impedia de chegar a uma ideia cabal e cristãmente crente da Igreja³⁰⁵.

Em 1868, Döllinger trabalhava numa *magnum opus* da qual esperava uma revolução da historiografia da Igreja. Esta obra, abordando temas como o papado, o

³⁰³ Cf. LORTZ, Joseph – *Historia de la Iglesia: En la perspectiva de la historia del pensamiento*. Tradujo al castellano J. Rey Marcos. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, vol. 2, pp. 415-416.

³⁰⁴ RIGA, Peter – *The ecclesiology*, 565.

³⁰⁵ LORTZ, Joseph – *Historia de la Iglesia*, vol. 2, p. 454.

ecumenismo e a censura, apresentava como aspecto central o desenvolvimento de uma crítica histórica, acompanhada de uma argumentação rigorosamente científica. O essencial do seu pensamento eclesiológico centrava-se na relação da Igreja à Eucaristia. Nesta obra, intitulada *Christentum und Kirche*, Döllinger insiste que é a Eucaristia que reforça a unidade dos membros da Igreja com Cristo, cabeça do Corpo Místico. A Eucaristia surge com sinal eficaz da unidade da Igreja, do mesmo modo que a unidade do pão e do vinho – segundo os dados da tradição – expressa a unidade do corpo eclesial³⁰⁶.

Esta ideia, de que a Eucaristia é o centro do corpo eclesial, sofreu de influências da eclesiologia de M. Scheeben, apesar do ressentimento de Döllinger em relação à Escola Romana, a qual o teólogo alemão considerava desenvolver cegamente uma teologia submetida aos ditames do magistério eclesiástico, ou dominada por uma atitude apologética. Indo mais além do que a eclesiologia gerada até ao século XIX, Döllinger é de opinião de que o facto de a Eucaristia dever ser o ponto convergente de toda a Igreja era incompatível com a noção de Igreja difundida, a qual supunha a supremacia absoluta da Igreja universal³⁰⁷.

Não estando disposto a reconhecer a definição da infalibilidade papal do Primeiro Concílio do Vaticano, Döllinger foi excomungado, em 1871. Porém, mesmo em estado de excomunhão, não deixou de aconselhar aqueles que o apoiavam a serem fiéis à Igreja romana³⁰⁸. Nas palavras de E. Manning, o Primeiro Concílio do Vaticano representou uma vitória do dogma sobre a história, vitória essa que forçou a um êxodo dos homens da ciência histórica alemã³⁰⁹. O nome de Döllinger ficou, assim, associado a um movimento separatista de reacção ao dogmatismo conciliar.

³⁰⁶ Cf. CONZEMIUS, Victor – Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du vieux catholicisme. In VV. AA. – *L'ecclésiologie*, p. 247-248; ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 435. Na opinião de V. Conzemius, Döllinger foi o líder de uma linhagem de historiadores da Igreja (CONZEMIUS, Victor – Aspects ecclésiologiques. In VV. AA. – *L'ecclésiologie*, pp. 248-249).

³⁰⁷ Cf. LORTZ, Joseph – *Historia de la Iglesia*, vol. 2, pp. 454-455.

³⁰⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 455.

³⁰⁹ Cf. CONZEMIUS, Victor – Aspects ecclésiologiques. In VV. AA. – *L'ecclésiologie*, p. 250.

3.4. Teologia e magistério em Roma

Na eclesiologia desenvolvida pelos teólogos da Escola Romana no século XIX destaca-se a proximidade ao ultramontanismo³¹⁰. Segundo Y. Congar, é uma eclesiologia que ao longo da história se foi desenvolvendo sempre numa postura de oposição: contra os poderes reais, contra Wyclif e Huss, contra a postura conciliarista, contra a Reforma luterana, contra o regalismo absolutista ou revolucionário³¹¹. Ou seja, é uma teologia ao serviço do magistério e sempre desenvolvida num passo de reacção a tudo o que constituía uma afronta ao papado e à doutrina da Igreja.

Apesar desta fácil associação dos teólogos de Roma à corrente apologética e à influência do magistério eclesial, Ángel Anton constata que também aqui se podem encontrar fermentos de renovação para a eclesiologia, influenciados por aqueles que surgem na Escola de Tubingên³¹². É evidente a presença de um influxo directo dos conceitos de Igreja e Tradição desenvolvidos por Möhler em alguns teólogos, sobretudo Carlo Passaglia e Matthias J. Scheeben. De um modo diverso à concepção sociológica e jurídica dos canonistas e apoletas romanos, estes teólogos prestaram especial atenção aos aspectos espirituais internos da realidade misteriosa da Igreja³¹³.

No âmbito do magistério pontifício, o contexto da Restauração proporcionou uma fase de reivindicação da *auctoritas Ecclesiae*, contra a pretensão dos Estados e da sociedade de, subtraindo-se à direcção e influência da Igreja, a dirigir e a influenciar³¹⁴. Esta reivindicação, sob a tónica da apologia, orientou os desenvolvimentos eclesiológicos para a defesa da autoridade doutrinal da Igreja e da infalibilidade papal. Foi também permeável aos aspectos da história e da escatologia que foram tomando lugar nos escritos do magistério – a dialéctica entre o “já” e o “ainda não” –, bem como a uma antropologia implícita de submissão e obediência³¹⁵.

³¹⁰ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 287.

³¹¹ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, pp. 428-429.

³¹² Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 287.

³¹³ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 287-288.

³¹⁴ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 424.

³¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 425.

3.4.1. Escola Romana

Na Escola Romana encontramos duas vertentes eclesiológicas: uma que valoriza uma teologia ao serviço da autoridade eclesial; outra que, encontrando as suas fontes em Möhler e nos Padres, desenvolve uma visão teológica trinitária e cristológica da Igreja como mistério sobrenatural³¹⁶. Entre os ímpetus de uma renovação e o ultramontanismo, a tendência da eclesiologia de Roma é sempre a de considerar a Igreja na perspectiva do poder e da autoridade. Yves Congar, não menosprezando esta Escola, fala da restauração duma teologia da Igreja. Porém, uma restauração político-clerical que acabou por alimentar o anticlericalismo que se prolongou até ao início do século XX³¹⁷.

Os principais teólogos da Escola Romana foram Giovanni Perrone (1794-1876)³¹⁸, Carlo Passaglia (1812-1887)³¹⁹, Clement Schrader (1820-1875)³²⁰, Johann Baptist Franzelin (1816-1886)³²¹ e Matthias Joseph Scheeben (1835-1888)³²², teólogos que se distinguiram por procurar uma visão orgânica das verdades particulares da

³¹⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 429-430.

³¹⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 428-429.

³¹⁸ Giovanni Perrone pertence, na opinião de A. Anton, «à corrente apologética da teologia escolástica pós-tridentina» (ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 287). Porém, a sua síntese doutrinal eclesiológica inclui vários elementos da *Symbolik* de Möhler. Entende a Igreja como *continuatio incarnationis*, que estende na história a encarnação de Cristo. No *De Ecclesia* de Perrone, destaca-se a polémica contra a posição protestante (que coloca o centro da interpretação da Revelação na iluminação do Espírito e nos fiéis); a aceitação da analogia entre autoridade civil e eclesiástica; a autoridade da Igreja como autoridade doutrinal; a *Ecclesia docens* como norma externa, viva e infalível da doutrina, que se opõe à auto-suficiência protestante da Escritura (cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 289-291).

³¹⁹ Em Carlo Passaglia, encontramos um pensamento eclesiológico desenvolvido em três fases: (1) defesa das prerrogativas espirituais e temporais do primado petrino, numa noção apologética da Igreja que a identifica como *societas perfecta et inaequalis*; (2) descrição da noção de Igreja recorrendo às imagens bíblicas do Povo de Deus e da Antiga Aliança, defendendo a vinculação da Igreja com Cristo e com a missão do Espírito, e procurando a analogia entre o *mysterium Christi* e o *mysterium Ecclesiae* (cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 297-308).

³²⁰ Clement Schrader desenvolve uma eclesiologia em torno do primado romano como garantia da estabilidade na Igreja (cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 308-313).

³²¹ Johann B. Franzelin representa uma mudança na direcção da Escola Romana em relação à neo-escolástica, desenvolvendo uma noção de Igreja com um enfoque histórico-salvífico. Franzelin sugere a existência de um duplo múnus da Igreja no ministério eclesiástico: a *potestas docendi* e a *potestas iurisdictionis* (cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 313-316).

³²² Matthias Joseph Scheeben, tendo sido discípulo de Passaglia e Schrader, encontra-se numa situação de proximidade à Escola Romana, se bem que o leque de influências na sua concepção eclesiológica seja bem mais alargado, estendendo-se a nomes como Möhler, J. H. Oswald e mesmo Ignaz von Döllinger. Apresenta uma noção de Igreja em torno de três categorias e quatro conceitos. As categorias que determinam a Igreja são (1) o orgânico, (2) o sobrenatural, e (3) a autoridade. Os conceitos que definem a Igreja são: “mistério”, “sacramento”, “organismo” (social e individual), e “Corpo Místico de Cristo” (cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 428-444).

salvação. Segundo Ángel Anton, «o seu interesse está em perceber a voz do Espírito em cada época histórica, e fazer assim teologia, partindo da tradição viva»³²³.

3.4.2. Magistério dos Papas

Segundo Yves Congar, o magistério pontifício do século XIX, sobretudo na sua fase inicial, propõe uma ordem hierocrática unitária da Igreja. Nesta ordem, o Papa ocupa o topo da pirâmide e identifica-se com o princípio da unidade, a norma pela qual se define a totalidade da Igreja. Contra o indiferentismo religioso, é também reformulado o axioma soteriológico de Cipriano de Cartago: *Extra Ecclesiam (Catholicam Romanam) nula salus*³²⁴.

O Papa que marcou a eclesiologia desenvolvida pelo magistério pontifício no século XIX foi Pio IX, que pontificou entre 1846 e 1878. É uma eclesiologia que se encontra limitada não só pelo contexto histórico e sócio-cultural, mas também pela conveniência da política eclesiástica. Esta procura responder essencialmente às exigências e tendências ultramontanas e restauracionistas da época, centradas sobretudo na autoridade pontifícia. Nos seus pronunciamentos, é notória a progressiva atenção dada à relação entre primado e episcopado do ponto de vista eclesiológico, sobretudo após o Primeiro Concílio do Vaticano³²⁵.

Viria a ser em Leão XIII, já nos finais do século XIX, que encontraríamos uma eclesiologia mais desenvolvida e renovadora para a Igreja. Os seus ensinamentos sobre a Igreja assentam principalmente na questão da unidade e do papel do Espírito Santo³²⁶.

3.5. A noção de Igreja entre finais do século XIX e princípios do século XX

J. A. Möhler e a Escola de Tübingen foram um grande contributo para renovar o modo de pensar a Igreja e a vida eclesiástica fora da dependência da tendência jurídica que prevaleceu até ao século XIX. Segundo L. Villoreny, um outro contributo foi o de J.

³²³ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 289.

³²⁴ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 426.

³²⁵ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 475.

³²⁶ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, pp. 450-455.

H. Newman, o primeiro a pensar a historicidade da Igreja, iluminando a sua eclesiologia com a ideia do desenvolvimento histórico dos dogmas. Möhler e Newman foram, assim, os grandes impulsionadores para um movimento de renascimento da eclesiologia que teve lugar na primeira metade do século XX³²⁷.

Os fermentos de renovação eclesiológica lançados por teólogos como estes vão sendo maturados ao longo de todo o século XIX, mas só no século XX as suas ideias viriam a ser plenamente compreendidas e realmente actuais na vida da Igreja. Realidades como o Primeiro Concílio do Vaticano, os Manuais de Teologia e a *nouvelle theologie* atestam o lento processo que conduziu à grande viragem eclesiológica do Segundo Concílio do Vaticano.

3.5.1. No Primeiro Concílio do Vaticano

Na preparação do Primeiro Concílio do Vaticano estiveram presentes duas correntes eclesiológicas de grande influência, e que sintetizavam o ponto de situação em que se encontrava o desenvolvimento do pensamento teológico sobre a Igreja naquele tempo. Por um lado, a eclesiologia renovada do “Corpo Místico”, exposta por teólogos das Escolas de Tübingen e de Roma, como fruto de um retorno às fontes bíblicas e patrísticas da teologia. Esta corrente contemplava a Igreja na óptica dos mistérios da salvação, acentuando a sua estrutura sacramental e a sua vinculação com o mistério de Cristo, Verbo incarnado³²⁸.

Por outro lado, a corrente eclesiológica ultramontana, reagente ao naturalismo e racionalismo dominantes nas sociedades oitocentistas, que procurava acentuar o princípio de autoridade e de governo centrado na pessoa do Papa. A Igreja era entendida como «instituição positiva de salvação» (*instituto salutis*) e «sociedade perfeita» (*societas perfecta*)³²⁹. Enquanto tal, ela é mediadora da verdade e da graça da salvação para os crentes e, simultaneamente, sujeito público de direitos e de poderes³³⁰.

³²⁷ Cf. VILLEMEN, Laurent – La constitution «Lumen Gentium», 331.

³²⁸ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 321.

³²⁹ *Ibidem*, vol. 2, p. 322.

³³⁰ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 321-322.

Os documentos lavrados pelo Primeiro Concílio do Vaticano revelaram, a par da predominância do ultramontanismo, uma eclesiologia de carácter jurídico que dava prioridade teórica e prática às estruturas hierárquicas da Igreja. Há uma insistência clara em colocar a autoridade como elemento central na sua imagem, orientando monarquicamente a eclesiologia para o primado do Romano Pontífice. Daqui decorre também uma preferência dada à dimensão institucional e social da Igreja enquanto *societas perfecta*. Mais do que mistério, a Igreja é instituição. Sendo um concílio de carácter dogmático, os seus decretos estão orientados não para o desenvolvimento de uma eclesiologia renovada, mas para os erros que se pretendiam condenar. Um outro sinal característico da eclesiologia do Primeiro Concílio do Vaticano é a ausência de uma perspectiva ecuménica sobre a Igreja e a fé cristã³³¹.

3.5.2. Nos tratados *De Ecclesia*

No ensinamento escolar entre o Primeiro Concílio do Vaticano e o primeiro quartel do século XX, a abordagem do tema da Igreja é feito em três sentidos, reflectindo aquilo que foram os desenvolvimentos eclesiológicos mais influentes do século XIX³³²:

- a) Apologética teológica fundamental – ao tratado *De vera religione*, em favor do Cristianismo, sucede o tratado *De vera Ecclesia*, em favor da autoridade divina do magistério católico;
- b) Criteriologia teológica – a Igreja, vendo a fé apoiada no magistério, é considerada como meio de conhecimento religioso autêntico e autoridade determinante de diversos *lugares* teológicos na sua qualidade formal;
- c) Dogma – a Igreja é apresentada numa representação de conjunto, geralmente associada à soteriologia, ou é apresentada como objecto de um tratado particular. A consideração dominante é claramente cristológica e soteriológica, assumindo elementos do pensamento de Möhler e da Escola Romana.

³³¹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 394-400.

³³² Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, pp. 455-456.

Se até ao Primeiro Concílio do Vaticano a eclesiologia se desenvolveu em torno da afirmação da autoridade pontifícia, depois disso, ela centra-se na defesa da instituição eclesial e do papado. Mas são as linhas fundamentais da eclesiologia aprovada pelo Primeiro Concílio do Vaticano que determinam os desenvolvimentos eclesiológico posteriores³³³. Importa notar que os tratados apologéticos prevaleceram sobre os tratados dogmáticos, mantendo-se uma centralidade do tema da autoridade docente da Igreja. O ponto de vista eclesiológico continua a ser a horizontalidade da Igreja enquanto instituição³³⁴. Contra o anticlericalismo crescente na sociedade em geral, acentua-se uma imagem clericalizada da Igreja, contrapondo o seu carácter hierárquico ao carácter comunitário, na constituição duma sociedade perfeita³³⁵.

No início do século XX, os manuais de teologia evidenciavam ainda uma clara predilecção por categorias jurídicas: Cristo era visto como o fundador da Igreja; a Igreja era apresentada como uma sociedade perfeita na qual os detentores do poder de governo tinham jurisdição sobre os seus membros; o Papa, como vigário de Cristo, era retratado como o governador de toda a sociedade³³⁶. As funções da Igreja eram estudadas primeiramente sob a rubrica do poder, e a eclesiologia era estruturada de forma descendente, no sentido de que se baseava mais no dogma do que na realidade concreta da Igreja. Era uma eclesiologia dedutiva³³⁷.

Na sequência das movimentações originadas pelo pensamento de alguns teólogos, pela acção de Leão XIII, que pontificou entre 1878 e 1903, e pelo apostolado laical, começam a evidenciar-se indícios de uma nova eclesiologia atenta à noção de Igreja como mistério de comunhão de vida sobrenatural que une todos os seus membros³³⁸.

³³³ Cf. ANTON, Àngel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 406.

³³⁴ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, p.456; ANTON – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 407.

³³⁵ Cf. ANTON, Àngel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 418.

³³⁶ Cf. DULLES, Avery – *A half century*, 420.

³³⁷ Cf. *Ibidem*, 420-421.

³³⁸ Cf. ANTON, Àngel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 423.

3.5.3. Da *nouvelle théologie* à *Mystici Corporis*

O século XX é habitualmente designado como “o século da Igreja”, pela orientação assumida pela reflexão eclesiológica, que se revelou capaz de renovar o modo de pensar e viver em Igreja em todos os sentidos.

Após a Primeira Guerra Mundial, vários factores desencadearam uma renovação da eclesiologia, aproximando a imagem da Igreja da teologia do Corpo Místico já ensaiada no século XIX – um conceito típico da eclesiologia de entre guerras³³⁹. Entre esses factores estiveram o despertar do sentido comunitário da Igreja, a espiritualidade cristocêntrica, a renovação litúrgica e o Movimento Litúrgico, a renovação dos estudos bíblicos, o despertar do laicado na Igreja, o movimento ecuménico, etc³⁴⁰. Os métodos apologéticos e dogmáticos dos tratados *de Ecclesia* vão sendo paulatinamente repensados, fazendo a eclesiologia convergir em temáticas como o mistério da Igreja e as suas dimensões cristológica, pneumatológica, soteriológica, escatológica, sacramental e comunitária³⁴¹.

Alguns dos teólogos que contribuíram para esta renovação da eclesiologia, inspirados nos Padres da Igreja, foram Louis Bouyer (1913-2004)³⁴², Hubert du Manoir, Henry de Lubac (1896-1991) e Jean Daniélou (1905-1974) – editores da colecção de obras patrísticas *Sources Chrétiennes* –, entre outros. De acordo com as suas perspectivas, a Igreja era vista como um prolongamento de Cristo, que age nela a partir de dentro mais do que por meio de causas eficientes externas³⁴³.

O ponto de chegada destes anos de renovação da eclesiologia em torno da noção de Corpo Místico foi a encíclica *Mystici Corporis* (1943), de Pio XII (1939-1958), que veio reafirmar a Igreja como organismo vivo, “Corpo Místico de Cristo”, mas também desfazer algumas interpretações erróneas provocadas por uma certa exclusividade desta noção na eclesiologia ao longo da década de 40. Segundo Ferdinand Holböck, «desde 1870 até aos primeiros decénios do século XX inclusive, a eclesiologia foi estudada

³³⁹ Cf. HOLBÖCK, Ferdinand – El misterio de la Iglesia dogmáticamente considerado. In HOLBÖCK, Ferdinand; SARTORY, Thomas, dir. – *El misterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1966, vol. 1, p. 287.

³⁴⁰ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 510-518.

³⁴¹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 537-538.

³⁴² O pensamento de Louis Bouyer foi particularmente influenciado pelos trabalhos de J. A. Möhler e, sobretudo, J. H. Newman, especialmente no que se refere a inspiração da visão da Igreja nos Padres (cf. DULLES, Avery – *A half century*, 435).

³⁴³ Cf. *Ibidem*, 421-422.

quase exclusivamente do ponto de vista da teologia fundamental»³⁴⁴. Unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade eram estudadas como verdades muito determinadas sobre a Igreja, como sinais externos e distintivos, mas não como propriedades procedentes da sua natureza³⁴⁵. O marco que inverteu esta tendência, juntamente com a emergência da *nouvelle théologie*, foi precisamente a encíclica *Mystici Corporis*.

Até ao Segundo Concílio do Vaticano, duas outras noções eclesiológicas viriam a assumir um papel central: a Igreja como “povo de Deus”, e a Igreja como “sacramento radical”. A eclesiologia do Segundo Concílio do Vaticano, seguindo a direcção da *nouvelle théologie*, subordinaria o tema da Igreja como instituição organizada ao tema da Igreja como mistério, sacramento e comunhão de graça.

³⁴⁴ HOLBÖCK, Ferdinand – El misterio de la Iglesia. In HOLBÖCK, Ferdinand; SARTORY, Thomas, dir. – *El misterio de la Iglesia*, vol. 1, p. 286.

³⁴⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 286.

CAPÍTULO IV

ELEMENTOS CENTRAIS DA PERSPECTIVA ECLESIOLÓGICA DE JOHN HENRY NEWMAN

Newman não possui uma eclesiologia desenvolvida de forma sistemática e orgânica. Há, porém, um dinamismo na evolução do seu pensamento eclesiológico, ele mesmo de difícil sistematização. Sendo constante a presença de uma noção de Igreja no centro de toda a sua teologia e actividade pastoral e académica, é notório o modo como esta noção acompanha e por vezes modela o progresso das suas próprias convicções pessoais³⁴⁶.

Estando certo de que as verdades reveladas e a graça eram transmitidas pela Igreja, a questão que Newman colocava era qual seria a verdadeira Igreja³⁴⁷? Assim, a noção eclesiológica de Newman brota da sua busca pela *vera Ecclesia Christi*, busca essa que o conduziu à própria conversão ao Catolicismo³⁴⁸. Segundo A. Anton, a conversão de John Henry Newman, mais do que uma ruptura com o passado, «foi para ele uma questão de consciência e fruto espontâneo de longos anos de estudo dos Padres da Igreja, da sua vida de oração e da busca afanosa da verdade»³⁴⁹. Foi a evolução lógica de um processo.

Há que reconhecer em Newman o mérito do impulso proporcionado pelas suas reflexões sobre a Igreja em ordem a uma renovação da eclesiologia, o qual foi mais apreciado pelos teólogos do século XX – como Lonergan, H. Fries, K. Rahner, Y. Congar e Fisichella –, do que pelos seus contemporâneos – tais como Manning, Kingley e Talbot, que disse que Newman era «um homem perigoso»³⁵⁰.

³⁴⁶ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 271.

³⁴⁷ Cf. DULLES, Avery – *John Henry Newman*, p. 83.

³⁴⁸ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 272.

³⁴⁹ *Ibidem*, vol. 2, p. 272.

³⁵⁰ PARKINSON, Francis – *La influencia de John Henry Newman*, 228.

4.1. As fontes de Newman

A principal fonte do pensamento de Newman sobre a Igreja é a sua própria reflexão. Os seus escritos têm o cunho da sua mente e da sua alma, registando uma história pessoal e uma experiência. Com efeito, o seu estilo «reflecte fielmente o percurso da sua mente nos vários estados»³⁵¹. Mas, qual é o estilo de Newman? Wilfrid Ward afirma que é a busca da verdade das coisas. A característica mais marcante dos seus escritos é a aproximação realista à verdade, alcançada por pensamento e convicção, e demonstrada com grande vigor retórico³⁵². H. F. Davis dá conta desta autenticidade e originalidade dos seus escritos com estas palavras:

«Newman foi profundamente inglês, sem ser, contudo, representativo dos ingleses do século XIX. Ele foi profundamente católico, sem ser, contudo, representativo da teologia romana. Ele teve a mentalidade dum Padre da Igreja, e, contudo, foi bastante aberto às tendências do pensamento moderno»³⁵³.

Não podemos ignorar, porém, que Newman se inseria num tempo, e que certamente terá contactado com as correntes teológicas e socioculturais próprias desse tempo. Estas, directa ou indirectamente, terão orientado de algum modo a formulação das suas ideias. É o próprio Newman que, na *Apologia pro vita sua*, se ocupa de dar a conhecer as pessoas e os livros que contribuíram para a formação das suas convicções religiosas. Mas, apesar desta sua consciência, não deixa de fazer sentido perguntarmos até que ponto terão ido as influências sobre o seu pensamento eclesiológico?

4.1.1. Oxford, o Movimento de Oxford e a Via Media

Como vimos, na *Apologia pro vita sua*, a preocupação inicial de Newman é a de dar a conhecer as obras e pessoas que marcaram a formação e a evolução das suas ideias religiosas, e que dessa forma contribuíram para o seu enriquecimento doutrinal³⁵⁴.

³⁵¹ Cf. WARD, Wilfrid – *The genius of Cardinal Newman*. London: Longmans, Green, and Co., 1918, p. 49. Obra disponível no site <http://www.newmanreader.org/biography/ward-genius/index.html>. 15-09-2014 16:00.

³⁵² Cf. *Ibidem*, pp. 50-55.

³⁵³ DAVIS, H. Francis – Le rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïc dans la théologie de l'Église chez Newman. In VV. AA. – *L'ecclésiologie*, p. 329.

³⁵⁴ Cf. AGULLES, Juan – La Iglesia en el pensamiento y en la vida del cardenal Newman. *Diálogo Ecueménico*. 27: 87-88 (1992) 165.

Tendo em vista esta necessidade, faz especial referência àqueles que, nos primeiros anos de Oxford, o influenciaram num processo de afastamento em relação às ideias do evangelismo. Entre essas figuras contam-se Dr. Hawkins e William James, que o levaram a tomar em maior consideração questões próximas ao Catolicismo, como a *tradição* e a *sucessão apostólica*³⁵⁵. Na mesma altura, a leitura da obra de Joseph Butler (1692-1752), *Analogy of religion, Natural and Revealed*, colocou-o em contacto com as ideias duma Igreja visível, depositária da verdade e modelo de santidade, dos deveres da religião exterior, e do carácter histórico da Revelação³⁵⁶. Posteriormente, Hurrell Froude introduziu Newman na admiração pela Igreja de Roma³⁵⁷.

A partir de 1833, com o surgimento do *Movimento de Oxford*, a eclesiologia desenvolvida e pressuposta por Newman encontra-se de mãos dadas com a teologia desenvolvida pelos tractarianos. Sendo Newman um dos líderes do movimento, a noção eclesiológica desenvolvida por um é representativa do outro. Em breves palavras, Gómez-Heras apresenta os fundamentos da eclesiologia proposta no contexto do movimento tractariano:

«A teologia do *Movimento de Oxford* é uma contínua fuga da subjectividade e uma busca afanosa da objectividade sacramental onde acontece o encontro do cristão com Cristo. Isso supõe a superação da religiosidade individual em proveito da [religiosidade] social-comunitária»³⁵⁸.

Este desejo de superar o subjectivismo e chegar à objectividade da fé conduziu os tractarianos a descobrir a essência do mistério da Igreja: a Igreja torna presente na história a salvação operada em Cristo. Tendo isto em conta, desenvolvem a “Teoria dos três ramos”, assente nas seguintes ideias: (1) a Igreja de Cristo é uma só; (2) à semelhança de Deus uno e trino, a Igreja encontra-se dividida em três partes legítimas – anglicana, católica-romana e ortodoxa oriental –, que são como que três ramos do mesmo tronco da única árvore que é a Igreja de Cristo; (3) o fundamento comum dos três ramos é a sucessão apostólica, a pedra angular do edifício eclesiológico, mantida nos bispos; (4) o poder e a legitimidade do ministério litúrgico-sacramental assentam na

³⁵⁵ Cf. *Ibidem*, 162-163; NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, pp. 8-9.

³⁵⁶ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 10-11; AGULLES, Juan – *La Iglesia en el pensamiento*, 163.

³⁵⁷ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 24; AGULLES, Juan – *La Iglesia en el pensamiento*, 164.

³⁵⁸ GÓMEZ-HERAS, José María García – *Corrientes de pensamiento*, 392.

sucessão apostólica; (5) o episcopado é o garante da pureza da doutrina mediante o magistério e o transmissor do poder sacerdotal; (6) a origem divina do poder episcopal fundamenta a autonomia da Igreja frente ao Estado; (7) o episcopado tem a missão de interpretar as Escrituras³⁵⁹.

Os elementos eclesiológicos anglicanos desenvolvidos por Newman no âmbito do *Movimento de Oxford* são integráveis e estão integrados na noção católica de Igreja. Por isso, «ao entrar na Igreja católica, Newman não teve que renunciar às suas convicções fundamentais»³⁶⁰, com exceção para a opinião especificamente relacionada com a Igreja de Roma, da qual não aceitava uma supremacia papal sobre a Igreja de Inglaterra.

No contexto do *Movimento de Oxford*, Newman desenvolveu a teoria da *Via Media*. Segundo esta teoria, Newman reafirmava a posição moderada da Igreja anglicana entre o extremo reformista e cismático do Protestantismo e as dificuldades da Igreja romana em contornar o centrismo papal e as alienações temporais que isso provocava. Porém, segundo o autor, para que a Igreja de Inglaterra se pudesse manter neste caminho, necessitava de uma restauração – mais do que uma reforma –, a fim de evitar as tendências protestantes evangelistas e manter a sua doutrina litúrgico-sacramental e a continuidade com a tradição apostólica³⁶¹.

Esta teoria foi especialmente proposta por Newman, recorrendo à dialéctica, nos *Tracts for the times*, números 38 e 41, publicados em 1834. No primeiro *Tract* sobre o tema, Newman declara que «a glória da Igreja Inglesa é que esta tenha assumido a *via media*, como é designada. Ela situa-se *entre* os (assim chamados) Reformadores e os Romanistas»³⁶². No segundo *Tract*, o autor, novamente personificando o diálogo entre o *Laicus* – que procura respostas – e o *Clericus* – que apresenta propostas –, desenvolve as ideias introduzidas no *Tract 38*, mostrando até que ponto e sob que fundamentos

³⁵⁹ Cf. GÓMEZ-HERAS, José María García – Corrientes de pensamiento, 393.

³⁶⁰ AGULLES, Juan – La Iglesia en el pensamiento, 164.

³⁶¹ Cf. NEWMAN, John Henry – *The via media*, vol. 2, p. 21-48; THOMASSET, Alain Y. – *L'ecclésiologie de John Henry Newman Anglican: 1816-1845*. Leuven: Leuven University Press, 2006, pp. 473ss.

³⁶² «The glory of the English Church is, that it has taken the *via media*, as it has been called. It lies *between* the (so called) Reformers and the Romanists » (NEWMAN, John Henry – *The via media*, vol. 2, p. 28; cf. KER, Ian – *John Henry Newman: A biography*. Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 105).

deve ser levada a cabo a restauração e o desenvolvimento doutrinal no contexto do Anglicanismo³⁶³. Deste modo, Newman afirma que:

«à medida que o tempo passa, são necessários novos artigos de fé para assegurar a pureza da Igreja, consoante o surgimento de sucessivas heresias e erros. Todos estes artigos estiveram escondidos, por assim dizer, no seio da Igreja desde o princípio, e foram suscitados de acordo com o acontecimento»³⁶⁴.

4.1.2. O estudo dos Padres da Igreja

No início da sua carreira como académico, Newman admirava a opinião de Hurrell Froude, amigo seu que prezava «aceitar a tradição como principal instrumento de ensinamento religioso»³⁶⁵. Porém, a sua especial predilecção pelos Padres da Igreja remontava já ao período da sua juventude, quando leu a *Church History*³⁶⁶, de Joseph Milner (1744-1797). Nesta obra, não se sentiu apenas atraído pelos extractos das obras patrísticas, mas também pela exposição da religiosidade dos primeiros cristãos. Uma vez inserido no *Movimento de Oxford*, Newman estava convencido de que o estudo dos Padres apenas o poderia tornar um melhor anglicano³⁶⁷.

Ainda durante o verão de 1928, Newman recorda que leu, por ordem cronológica, os textos dos Padres³⁶⁸, que ele mesmo afirma terem sido «[...] uma das fontes das minhas opiniões, que está longe de ser a menos importante. [...], reavivava-se a minha antiga devoção pelos Padres da Igreja»³⁶⁹.

³⁶³ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 105.

³⁶⁴ «[...] as time goes on, fresh and fresh articles of faith are necessary to secure the Church's purity, according to the rise of successive heresies and errors. These articles were all hidden, as it were, in the Church's bosom from the first, and brought out into form according to the occasion» (NEWMAN, John Henry – *The via media*, vol. 2, p. 40).

³⁶⁵ «[...] accepting Tradition as a main instrument of religious teaching» (NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 24).

³⁶⁶ Cf. *Ibidem*, 1908, pp. 6-7. Supõe-se que Newman, ao mencionar esta obra na sua *Apologia pro vita sua*, se esteja a referir ao mais famoso trabalho de Joseph Milner intitulado *History of the Church of Christ* (Londres, 1794-1809), cujos três primeiros volumes de cinco foram ainda completados em vida do autor.

³⁶⁷ Cf. DALEY, Brian E. – The Church Fathers. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 29.

³⁶⁸ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 25.

³⁶⁹ «[...] one source of my opinions to be mentioned, and that far from the least important. [...], my early devotion towards the Fathers returned» (*Ibidem*, 1908, p. 25).

Para Newman, a autenticidade da fé e da prática cristãs podiam ser encontradas nos Padres da Igreja, que nos primeiros séculos da história cristã deram a conhecer, mediante escritos e pregações, o pleno sentido do Evangelho. Além disso, defendia firmemente que a identidade comum entre os cristãos católicos, ortodoxos e anglicanos se encontrava na Igreja antiga, em especial nos Padres e nos primeiros Concílios ecuménicos³⁷⁰. Do estudo dos Padres da Igreja, brotou a sua obra *The Arians of fourth century* (1833), sobre a controvérsia ariana e o Concílio de Niceia. Nesta obra, Newman não expunha apenas as teses arianas e as teses conciliares nas suas bases teológico-espirituais, mas procurou revelar o modo como a Igreja no seu todo se manteve na ortodoxia da fé, mediante o princípio de formação e proposição do Credo, em sintonia com as forças religiosas e filosóficas em tensão desde o século II³⁷¹.

Com a elaboração desta sua primeira obra, Newman compreendeu a evolução da consciência da Igreja sobre a sua própria tradição doutrinal e litúrgica nos tempos antigos, bem como o progresso eclesial na interpretação fundamental do Evangelho de Cristo³⁷². Na sequência deste trabalho, evidenciou-se também a afeição do teólogo pela Escola de Alexandria. Ele mesmo o afirma nestes termos:

«Não sei quando é que, pela primeira vez, aprendi a considerar a Igreja primitiva como o verdadeiro expoente das doutrinas do cristianismo e a base do Anglicanismo; mas tenho a certeza de que as obras do bispo Bull, que li nessa altura, foram a minha principal inspiração. A sequência que dei às leituras, ao compor o livro [*The Arians of fourth century*], era directamente adequada para desenvolver este princípio no meu espírito»³⁷³.

E continua:

«O que me atraía principalmente no período anterior a Niceia era a grande Igreja de Alexandria, centro histórico do ensino naqueles tempos. [...]. A vasta filosofia de Clemente e de Orígenes arrebatava-me – a filosofia e não a doutrina teológica – e

³⁷⁰ DALEY, Brian E. – The Church Fathers. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 29.

³⁷¹ Cf. *Ibidem*, pp. 30-31.

³⁷² Cf. *Ibidem*, p. 30.

³⁷³ «I do not know when I first learnt to consider that Antiquity was the true exponent of the doctrines of Christianity and the basis of the Church of England; but I take it for granted that the works of Bishop Bull, which at this time I read, were my chief introduction to this principle. The course of reading, which I pursued in the composition of my volume, was directly adapted to develop it in my mind» (NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 26).

delineei-lhe as características nessa minha obra, com o entusiasmo, a frescura, mas também com a parcialidade de um neófito»³⁷⁴.

Na opinião de Rowan Williams, citado por Brian Daley, para Newman, Alexandria é a Escola que se caracteriza pela verdadeira teologia e pela expectativa de que a Bíblia será sempre profundamente misteriosa. É uma teologia que dá prioridade a Deus, e que se opõe à teologia antioquena, que no pensamento de Newman surge como imagem tipo da teologia ditada pela sabedoria e pelo desejo humanos, relutante perante a interpretação da Revelação³⁷⁵.

Mediante o estudo dos Padres da Igreja, Newman descobriu a realidade do desenvolvimento histórico na Igreja³⁷⁶. Com efeito, o modo como os Padres leram e interpretaram a Escritura levou-o à conclusão de que a Escritura oferece as linhas principais e os detalhes gerais do sistema dogmático, mas não contém o seu pleno desenvolvimento³⁷⁷. Como afirma o próprio Newman:

«A Escritura, digo, começa uma série de desenvolvimentos os quais não termina; ou seja, por outras palavras, é um erro procurar todas as proposições da doutrina católica na Escritura»³⁷⁸.

Com tudo isto, Newman foi aprendendo a «considerar a Igreja primitiva como verdadeiro expoente das doutrinas do Cristianismo»³⁷⁹. Via no pensamento dos Padres e dos primeiros cristãos a verdadeira interpretação das doutrinas cristãs³⁸⁰. Note-se, porém, que estas convicções brotavam ainda do seu Anglicanismo, e a própria Igreja

³⁷⁴ «What principally attracted me in the ante-Nicene period was the great Church of Alexandria, the historical centre of teaching in those times. [...] The broad philosophy of Clement and Origen carried me away; the philosophy, not the theological doctrine; and I have drawn out some features of it in my volume, with the zeal and freshness, but with the partiality, of a neophyte» (*Ibidem*, 1908, p. 26).

³⁷⁵ Cf. DALEY, Brian E. – The Church Fathers. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 31. A Escola de Alexandria caracterizava-se pelo recurso a uma interpretação alegórica e espiritual da Escritura, mais do que no literalismo do cânone bíblico, vendo em Jesus Cristo o verdadeiro Filho de Deus. Numa perspectiva diferente, a Escola de Antioquia era permeável à influência das filosofias judaicas e da especulação platónica, de modo que assumiu uma aproximação racionalista e historicista no modo de interpretar a Escritura, vendo em Jesus Cristo apenas um grande profeta ou um mediador sobre-humano de natureza intermédia entre a transcendência de Deus e a imanência do homem.

³⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 38.

³⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p. 36.

³⁷⁸ «Scripture, I say, begins a series of developments which it does not finish; that is to say, in other words, it is a mistake to look for every separate proposition of the Catholic doctrine in Scripture» (NEWMAN, John Henry – *Fifteen sermons*, p. 335).

³⁷⁹ «[...] to consider that Antiquity was the true exponent of the doctrines of Christianity» (NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 26).

³⁸⁰ Cf. THOMASSET, Alain Y. – *L'ecclesiologie*, pp. 213; 369.

Anglicana declarava também que a Igreja primitiva, a seguir à época dos Apóstolos, era sem dúvida puríssima, e portanto deveria ser especialmente seguida³⁸¹.

Tendo em conta a história da Igreja, em especial da Igreja dos primeiros cristãos, Newman adquire um profundo sentido da identidade eclesial e das consequências da sua presença no mundo. Olhando a Igreja primitiva e a doutrina dos Padres da Igreja, os seus costumes e a vivência que faziam da fé cristã, Newman vai compreendendo cada vez melhor que, em pleno século XIX, a visão profundamente clericalizada e hierárquica da Igreja não permite conceder aos leigos o seu devido lugar no seio do povo de Cristo. Referindo-se ao pensamento do teólogo sobre esta questão, Dessain escreve:

«Uma das deficiências da Igreja foi a sua clericalização, e conseqüentemente, a posição inferior dos leigos dentro dela. Newman, que bebera o Catolicismo nas fontes da Revelação, e nelas aprofundara que a Igreja não era só clero, mas eram todos os que receberam o Espírito Santo, sentiu muito ao vivo esta verdade. E procurou sempre endireitar este desvio»³⁸².

Estas palavras de Dessain ajudam a compreender a opinião de Brian Daley, segundo o qual, um aspecto central para a atracção dos Padres de Alexandria sobre Newman foi a ênfase que colocavam na unidade orgânica da Igreja, centrada na pessoa de Cristo³⁸³.

Vemos como o estudo dos Padres da Igreja foi determinante para o modo como Newman via e compreendia a Igreja, pela importância da sua relação e proximidade às origens do Cristianismo. Entre as inúmeras obras deste autor, enumeramos algumas das que evidenciam esta especial predilecção de Newman pelos Padres: *The Arians of fourth century* (1833), *Select treatises of St. Athanasius* (1842-44), *An essay on the development of Christian doctrine* (1845), *On consulting the faithful in matters of doctrine* (*Rambler*, Julho de 1859), *An essay in aid of a Grammar of Assent* (1870), *Essays critical and historical* (1871), *Historical sketches* (1872), *Historical tracts of St. Athanasius* (1843) e o romance *Callista* (1855). A influência dos Padres da Igreja foi

³⁸¹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia*, 1908, p. 82.

³⁸² DESSAIN, Charles Stephen – *O cardenal Newman*, p. 115.

³⁸³ Cf. DALEY, Brian E. – The Church Fathers. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 39.

verdadeiramente um pilar no pensamento e na vida de John Henry Newman, modelando as suas próprias convicções, além da totalidade da sua obra.

4.1.3. Influências da Escola Romana

Em virtude do período de tempo de formação passado em Roma em ordem ao sacerdócio católico, após 1845, somos levados a ter em consideração a possibilidade de influxo da Escola Romana sobre o pensamento eclesiológico de Newman. Yves Congar afirma que, como católico, as linhas de fundo da visão newmaniana de Igreja concordavam fundamentalmente com as da Escola Romana, centrando-se em duas convicções essenciais: (1) o princípio sacramental de união entre o visível e o invisível; (2) a ideia de que a religião sobrenatural é uma religião de autoridade, em oposição ao princípio protestante do julgamento privado³⁸⁴.

Ainda como anglicano, Newman afirmara já a necessidade da autoridade da Igreja para a religião, ainda que na altura negasse que o ponto mais elevado onde esta autoridade se concentrava fosse o Pontífice Romano. A propósito da questão da infalibilidade papal, Newman viria a reafirmar que não há religião nem fé sem autoridade, não há Cristianismo sem Igreja, não há Igreja sem infalibilidade – a qual não se remeteria em exclusividade ao Papa, mas seria fruto de uma qualidade eclesial associada ao desenvolvimento doutrinal³⁸⁵.

No entanto, o ponto de chegada de Newman sobre a visão de Igreja é substancialmente diverso do da Escola Romana. Com efeito, mais do que porta-voz ou Apóstolo da eclesiologia romana – como o foram Ward, Manning e Faber uma vez convertidos ao Catolicismo –, Newman procurou acima de tudo a fidelidade e o amor à Igreja³⁸⁶. E manteve esta postura, mesmo a despeito das consequências e inimizades que ela pudesse provocar, como atesta A. Anton:

«As dificuldades de Newman e dos seus amigos convertidos com ele ao Catolicismo radicavam no problema de conciliar a fé com a ciência e a Igreja com a

³⁸⁴ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, pp. 435-436.

³⁸⁵ Cf. CONGAR, Yves – *L'ecclésiologie de la révolution*. In VV. AA. – *L'ecclésiologie*, pp. 101-103.

³⁸⁶ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 272.

cultura, segundo os pontos de vista da eclesiologia ultramontana, que dominava nos ambientes teológicos romanos»³⁸⁷.

Newman consegue conciliar na sua perspectiva eclesiológica uma visão histórica e uma visão personalista. Visão histórica, porque assume os factos da história, mesmo os pouco gloriosos – como os cismas e divisões. Visão personalista porque não vê a Igreja como mero sistema ou instituição, mas sobretudo como uma relação da graça dada por Deus àqueles que constituem a unidade do seu corpo. Isto leva Newman a reconhecer as possibilidades de acção eclesial dos fiéis leigos e o seu papel na missão da Igreja. Daí que veja a infalibilidade como uma característica do Povo de Deus³⁸⁸.

4.1.4. Influências do renovamento eclesiológico alemão

O pensamento de Newman em todos os âmbitos demarca-se não só pela originalidade, mas também pela autenticidade. Newman não só procura ser livre no pensamento teológico – de modo que este vá de encontro às suas convicções pessoais –, mas também é autêntico nos raciocínios, pelo que não faz uma mera apropriação das ideias de outros autores do seu tempo. Assim, ainda que no pensamento de Newman possamos encontrar vários pontos de proximidade em relação às correntes de renovação teológica do século XIX – em especial a renovação teológica alemã –, a verdade é que não podemos justificar uma associação de influências directa.

Alguns desses pontos de proximidade poderiam ser encontrados na relação entre Newman e Möhler. Com efeito, quando Newman escreve o seu ensaio sobre o desenvolvimento da doutrina cristã, evidencia uma provável estima pelas ideias eclesiológicas expostas na *Symbolik* de Möhler³⁸⁹. E quando escreve o artigo *On consulting the faithful in matters of doctrine*, chega mesmo a mencionar o teólogo alemão³⁹⁰. A obra eclesiológica de Möhler foi indubitavelmente a mais fecunda contribuição para a união cristã que se foi desenvolvendo ao longo do século XIX. Porém, segundo Sheridan Gilley, as referências do Newman anglicano ao teólogo

³⁸⁷ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 272.

³⁸⁸ Cf. CONGAR, Yves – *L'Église*, p. 436.

³⁸⁹ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 270.

³⁹⁰ É de notar que, na mesma obra, Newman cita também o teólogo Giovanni Perrone, associado à Escola Romana.

alemão revelam que provavelmente não teve contacto directo com a sua obra³⁹¹. Apesar do objectivo comum de renovar a Igreja e a eclesiologia induzir uma associação entre ambos os autores, é de excluir que tenha existido um contacto ideológico entre os dois precursores da eclesiologia do século XX³⁹².

O que dizemos da relação entre Newman e Möhler já não é válido para a relação do teólogo inglês com Ignaz von Döllinger. Com efeito, entre estes dois pensadores há não só uma partilha de ideias, mas também de histórias de vida. O primeiro encontro entre Newman e Döllinger de que Ian Ker dá conta aconteceu em Dezembro de 1847, quando, após concluir a formação no Colégio da Propaganda e no Oratório de Roma, tendo sido ordenado sacerdote católico, Newman regressa ao Reino Unido via Alemanha para fundar o Oratório Inglês³⁹³.

Newman e Döllinger partilham várias semelhanças, particularmente a mesma fé na revelação de Deus em Jesus Cristo, a mesma paixão pela comunidade de crentes na Igreja, e a mesma dependência relativa ao contexto político-eclesiástico da Igreja³⁹⁴. Possuíam entre si uma relação de amizade, se bem que Newman procurasse sempre manter a distância conveniente. Reflexo disso foi quando, em Julho de 1858, estando Döllinger de passagem por Inglaterra, Newman declinou ao convite de Sir John Acton – um amigo comum e antigo aluno de Döllinger – a encontrar-se com ele na sua residência de campo³⁹⁵. Newman identificava-se com o Catolicismo liberal de Döllinger e Montalembert, mas estava consciente de que isso poderia significar um conflito com as autoridades romanas³⁹⁶.

³⁹¹ Cf. GILLEY, Sheridan – Life and writings. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 15. Segundo S. Gilley, apesar de Newman não ter contactado directamente com a obra de Möhler, é de notar a influência deste eclesiólogo sobre William George Ward, um dos discípulos de Newman.

³⁹² Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 270; AUBERT, Roger – Situación. In JEDIN, Hubert – *Manual de Historia*, vol. 7, pp. 207-208.

³⁹³ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 331. A expressão usada nos diários de John Henry Newman para descrever este encontro com Döllinger no dia 18 de Dezembro é «tomou chá com Döllinger» («took tea with Döllinger») [NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Ed. Charles Stephen Dessain. London: Thomas Nelson and Sons, 1962, vol. 12, p. 132].

³⁹⁴ Cf. CONZEMIUS, Victor – Newman und Döllinger: Vom umgang mit konflikter in der kirche. *Stimmen der Zeit*. 206 (1988) 723. [Texto disponível no site http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/archiv/beitrag_details?k_beitrag=2496044&k_produkt=2503750. 20-09-2014 12h30].

³⁹⁵ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 470. Note-se que, por esta altura, se tinha já instalado a polémica em torno do periódico *The Rambler*, e em breve Newman assumiria a direcção da revista, a pedido do bispo Ullathrone do cardeal Wiseman.

³⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 539.

Victor Conzemius nota que no pensamento de Newman, como no pensamento de Döllinger, a Igreja assume um lugar de grande relevância, de modo que a comunicatividade do discurso de ambos aumentava calorosamente quando se referiam a ela. Contudo, destaca que a visão da Igreja traçada por Newman era mais relativa do que a de Döllinger. Newman era capaz de se colocar em perspectiva e conceber uma noção de Igreja sempre coerente com a sua imagem de Deus³⁹⁷, não radicalizando as suas opiniões perante as adversidades do ultramontanismo

Vemos que a proximidade de Newman à Escola Alemã se concretizou sobretudo numa proximidade a München e ao espírito renovador inspirado pelo Romantismo, que incitava a uma nova perspectiva sobre a história da Igreja baseada nas fontes do Cristianismo. Segundo Newman, a compreensão que a Igreja tem dos dogmas deve assentar num critério histórico. Se é verdade que a Igreja existe na história e a teologia se desenvolve na história, como seria possível pensar a Igreja segundo um critério inadvertidamente alheio à realidade vivida pelos homens? O ponto de partida que conduziu Newman a este ponto de vista encontra-se na redescoberta que fez dos Padres da Igreja e o modo como viviam os cristãos na Igreja primitiva.

4.2. O conceito de *desenvolvimento* aplicado à Igreja

Na sua apresentação da eclesiologia newmaniana, Ángel Anton identifica que na raiz do conceito de Igreja em Newman está a ideia de «evolução». A evolução dogmática na Igreja surge como realização vital do tesouro da fé³⁹⁸. Com efeito, o conceito de «desenvolvimento» acompanha todos os passos de Newman, seja na vida espiritual, seja no domínio das ideias teológicas. Vemos isso, por exemplo, na decisão da sua entrada na Igreja católica romana, que acontece na altura em que se aproxima do termo duma obra sobre a evolução do dogma – *An essay on the development of the Christian Doctrine*.

Aplicando a ideia de desenvolvimento à evolução histórica da Igreja, Newman pretende afirmar que a verdadeira Igreja é aquela cuja doutrina, mantendo a ligação às suas raízes fundamentais, é capaz de se moldar e manter coerente no confronto com

³⁹⁷ Cf. CONZEMIUS, Victor – Newman und Döllinger, 725-726.

³⁹⁸ Cf. ANTON, Àngel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 273.

ideias e contextos diversos. Este processo difere daquele que está presente nas doutrinas heréticas, que após um momento inicial de novidade e separação, cerram a sua posição doutrinal. Para Newman, a reforma que se realiza em linha com a tradição é, por isso, sinal da vitalidade da Igreja. Esta concepção, segundo L. Bouyer, pode ser mesmo entendida em paralelo com a teoria do Evolucionismo desenhada por Darwin³⁹⁹.

Considerando ser de extrema importância «a vida cristã como foi vivida nos primeiros séculos»⁴⁰⁰, Newman facilmente percebe que os tempos mudam, os modos de pensar progridem, mas a Igreja permanece a mesma, e é sua obrigação adaptar-se aos novos contextos vivendo a fé sempre com a mesma intensidade que os primeiros cristãos. Estando consciente disto, Newman escrevia na introdução do escrito *The Church of Fathers*⁴⁰¹:

«Este é um mundo de conflitos, e de vicissitudes entre os conflitos. A Igreja é sempre militante; umas vezes ganha, outras vezes perde; e mais frequentemente ela ganha e perde simultaneamente em diferentes partes do seu território. O que é a história eclesiástica senão um registo do sempre incerto destino da luta, ainda que o seu problema não seja incerto? Ora estamos nós a cantar *Te Deum*, quando devemos mudar para os nossos *Misereres*; ora estamos em paz, quando estamos em perseguição; ora alcançamos um triunfo, quando somos enfrentados por um escândalo. Não, nós fazemos progressos por expressões de reversos; as nossas aflições são as nossas consolações; perdemos Estevão, para ganhar Paulo, e Matias substitui o traidor Judas»⁴⁰².

Para Newman, a Igreja é a realidade actual da Revelação, que encontra a sua plenitude em Cristo, e se desenvolve na transmissão histórica através dos séculos. Nela, mediante a assistência do Espírito, faz-se eficazmente presente a obra redentora de

³⁹⁹ Cf. BOUYER, Louis – *L'Église de Dieu: Corps du Christ et Temple de l'Esprit*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970, pp. 144-146.

⁴⁰⁰ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 82.

⁴⁰¹ Este escrito foi publicado no segundo volume da colectânea de artigos intitulada *Historical Sketches*. Nela, Newman procura descrever, em esboços biográficos dos Padres da Igreja, a atmosfera, os sentimentos e os costumes da Igreja primitiva.

⁴⁰² «This is a world of conflict, and of vicissitude amid the conflict. The Church is ever militant; sometimes she gains, sometimes she loses; and more often she is at once gaining and losing in different parts of her territory. What is ecclesiastical history but a record of the ever-doubtful fortune of the battle, though its issue is not doubtful? Scarcely are we singing *Te Deum*, when we have to turn to our *Misereres*: scarcely are we in peace, when we are in persecution: scarcely have we gained a triumph, when we are visited by a scandal. Nay, we make progress by means of reverses; our griefs are our consolations; we lose Stephen, to gain Paul, and Matthias replaces the traitor Judas» (NEWMAN, John Henry – *Historical Sketches*. London: Longmans, Green and Co., 1906, vol. 2, p. 1; cf. NEWMAN, John Henry – *Esquisses patristiques: Le siècle d'or*. Traduction Denys Gorce. [s.l.]: Desclée de Brouwer, 1962, p. 1).

Cristo. Percebemos, assim, que a aplicação da noção de «desenvolvimento» no âmbito da eclesiologia não se limita à questão do desenvolvimento doutrinal, mas alcança um enfoque histórico-salvífico numa concepção eclesiológica inspirada na teologia dos Padres da Igreja⁴⁰³.

No âmbito do conceito de “desenvolvimento” aplicado à Igreja, é de mencionar ainda a série de conferências, proferidas em 1837 por Newman na paróquia de Sta. Mary the Virgin, intituladas *Lectures on the Profetical office of the Church*. Nelas, Newman começa por descrever a Igreja como indefectível, mas não infalível. Segundo ele, a infalibilidade seria uma característica duma Igreja una. Ora, tal promessa havia sido perdida com a divisão da Igreja. Apesar disso, a Igreja continua a ser divinamente guiada para ensinar o essencial, guardando indefectivelmente a verdade⁴⁰⁴. Esta transmissão dos elementos essenciais da Revelação por parte da Igreja é uma tarefa da própria Igreja, constituindo aquilo que Newman designa por *função profética da Igreja*.

Por *função profética da Igreja*, Newman entende a capacidade e obrigação da Igreja de transmitir a fé apostólica através das gerações⁴⁰⁵. A explicitação deste múnus eclesial serviu a Newman para refutar o princípio protestante do *Sola Scriptura* como depósito único da Revelação. Com efeito, a Revelação reside no Povo de Deus, que profeticamente a transmite de geração em geração. Por si só, o *Sola Scriptura* é incapaz de satisfazer os fins da economia Cristã de levar o nome e a salvação de Cristo a todos os homens⁴⁰⁶. Para demonstrar esse facto, Newman apela à antiguidade, aos Padres da Igreja, e à *praxis* da Igreja primitiva.

4.3. A Igreja como comunhão

Ainda antes do início do *Movimento de Oxford*, Newman assume uma postura de rejeição da ideia de um Cristianismo individual⁴⁰⁷. Apesar do personalismo que marca o seu pensamento teológico e eclesiológico, Newman é claro na certeza de que a fé na

⁴⁰³ Cf. ANTON, Àngel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 273.

⁴⁰⁴ Cf. STRANGE, Roderick – *John Henry Newman*, p. 19.

⁴⁰⁵ Cf. DULLES, Avery – *John Henry Newman*, p. 88.

⁴⁰⁶ Cf. THOMASSET, Alain Y. – *L’ecclésiologie*, pp. 464-465.

⁴⁰⁷ Cf. KER, Ian – *The Church as communion*. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 137.

Revelação e a Religião Revelada se vivem comunitariamente, ao contrário da Religião Natural, que se remete ao foro privado da consciência.

Newman desenvolve esta reflexão na sua obra *An essay in aid of a Grammar of Assent*, onde afirma que «na indagação religiosa, cada um de nós pode falar só por si»⁴⁰⁸. Com efeito, «o nosso grande mestre interior da religião é [...] a nossa consciência»⁴⁰⁹. Além disso, «de Deus não dimana religião alguma que contradiga o nosso sentido do bem e do mal»⁴¹⁰. Porém, «a verdade, enquanto tal, assenta decerto em motivos intrínseca, objectiva e abstractamente demonstrativos»⁴¹¹, de modo que a Religião Revelada não pode senão ser vivida em comunhão. Na Igreja, esta comunhão torna-se institucionalmente visível e sacramentalmente simbólica na constituição do Corpo de Cristo⁴¹². Comunhão visível que é também imagem da comunhão de uma Igreja invisível e carismática, e que se estende à *Communio Sanctorum*⁴¹³.

A comunhão na Igreja dá-se também numa tensão criativa entre autoridade hierárquica e liberdade dos leigos. De facto, para Newman, a comunhão eclesial inclui necessariamente os leigos – «a Igreja seria absurda sem eles»⁴¹⁴ –, ao ponto de considerar que o desenvolvimento doutrinal não é uma tarefa exclusiva do episcopado⁴¹⁵.

4.3.1. A acção do Espírito Santo na Igreja

Um elemento característico da ideia de Igreja em Newman é o espaço dado à pneumatologia na eclesiologia. É o Espírito Santo que faz da Igreja uma só, una e única

⁴⁰⁸ «In religious inquiry each of us can speak only for himself» (NEWMAN, John Henry – *An essay in aid of a Grammar*, pp. 384-385).

⁴⁰⁹ «Our great internal teacher of religion is [...] our Conscience» (*Ibidem*, p. 389).

⁴¹⁰ «[...]no religion is from God which contradicts our sense of right and wrong» (*Ibidem*, p. 419).

⁴¹¹ «Truth certainly, as such, rests upon grounds intrinsically and objectively and abstractedly demonstrative» (*Ibidem*, p. 410).

⁴¹² Cf. KER, Ian – The Church. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 137.

⁴¹³ Cf. TOLHURST, James F. – La Iglesia como comunidad en los sermones anglicanos de John Henry Newman. *Diálogo Ecuménico*. 17: 58 (1982) 217.

⁴¹⁴ «[...] the Church would look foolish without them [the Laity]». (NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries*, vol. 19, p. 141).

⁴¹⁵ Cf. KER, Ian – The Church. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence – *The Cambridge companion*, p. 142.

realidade⁴¹⁶. Num dos seus sermões anglicanos Newman afirma radicalmente que «a Igreja deixaria de ser Igreja se o Espírito Santo a abandonasse; existe unicamente pelo Espírito»⁴¹⁷.

Para Newman, o Espírito Santo não é meramente o santificador dos cristãos individualmente, mas deve ser considerado como aquele que os une e entrelaça num só corpo. Ou seja, a acção do Espírito Santo na Igreja dedica-se a duas tarefas essenciais: o crescimento da graça nos cristãos, e a edificação do grande corpo de crentes. Não só une os cristãos a Si, mas une-os entre si⁴¹⁸. É, por isso, o fundamento da comunhão na Igreja.

4.3.2. Tradição Episcopal e Tradição Profética na Igreja

A teoria sobre a Tradição Episcopal e a Tradição Profética na Igreja foi apresentada por Newman nas conferências *Lectures in the Profetical office of the Church*, em 1837, no período anglo-católico do seu pensamento.

Newman reconhece que a Tradição é uma categoria de fronteira, capaz de abarcar matérias de diversos graus de importância e autenticidade. Porém, existe um núcleo da Tradição cristã que consiste num conjunto de verdades formalmente seladas pelos Apóstolos, a qual requer o assentimento dos fiéis da Igreja⁴¹⁹. Assim, Newman identifica dois âmbitos da Tradição cristã: a Tradição Episcopal (*Episcopal Tradition*) e a Tradição Profética (*Prophetical Tradition*).

A Tradição Episcopal é constituída pelo conjunto de normas de fé – *regula fidei* – transmitidas pelos Apóstolos e contidas no Credo primitivo, que são transmitidas desde a Igreja primitiva, mediante a sucessão apostólica, de bispo para bispo⁴²⁰.

⁴¹⁶ Cf. AGULLES, Juan – La Iglesia en el pensamiento, 167.

⁴¹⁷ «[...] the Church would cease to be the Church, did the Holy Spirit leave it; and it does not exist at all except in the Spirit» (NEWMAN, John Henry – *Parochial*, vol. 3, p. 224).

⁴¹⁸ Cf. TOLHURST, James F. – La Iglesia como comunidad, 187-218.

⁴¹⁹ Cf. DULLES, Avery – *John Henry Newman*, pp. 66; 89.

⁴²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 66; THOMASSET, Alain Y. – *L'ecclésiologie*, p. 494. Para explicar a natureza da Tradição Episcopal Newman escreve: «[...] o Credo é um conjunto de artigos definidos, distintos desde o princípio, que passaram de mão em mão, ensaiados e confessados no Baptismo, consolidados e recebidos de bispo para bispo, colocados à consideração de cada cristão, e, portanto, exigindo e assegurando a devida explicação do seu significado. É recebido naquilo que pode justamente ser chamado [...] Tradição

A Tradição Profética refere-se aos conteúdos não oficiais da Tradição cristã. É um âmbito mais vasto da Tradição, menos formal, e que envolve o núcleo indispensável da Tradição Episcopal.

Ainda que o ensinamento da Igreja primitiva se sintetize no Credo, não é verdade que se limite a ele. Assim, a doutrina cristã envolve um vasto sistema doutrinal que ultrapassa o conteúdo específico da Tradição Episcopal⁴²¹. Envolvendo a Igreja como uma atmosfera, a Tradição Profética interpreta a Revelação e desdobra os seus mistérios⁴²², constituindo uma vasta e amorfa colecção de ideias e costumes que, estando em coerência com a doutrina dos Apóstolos, se desenvolveram de variados modos, de acordo com o tempo e a cultura, propagando profeticamente no mundo e sempre de novas formas o núcleo essencial da Tradição cristã⁴²³.

Episcopal. Além disso, é delineado e reconhecido na Escritura em si, [...], e uma vez mais, nos escritos dos Padres» («[...] the Creed is a collection of definite articles set apart from the first, passing from hand to hand, rehearsed and confessed at Baptism, committed and received from Bishop to Bishop, forced upon the attention of each Christian, and thus demanding and securing due explanation of its meaning. It is received on what may fitly be called [...] Episcopal Tradition. Besides, it is delineated and recognized in Scripture itself, [...] and again, in the writings of the Fathers» [NEWMAN, John Henry – *The via media of the Anglican Church*. London: Longmans, Green and Co., 1901, vol. 1, p. 249]).

⁴²¹ Cf. THOMASSET, Alain Y. – *L'ecclésiologie*, p. 497.

⁴²² Cf. STRANGE, Roderick – *John Henry Newman*, p. 19.

⁴²³ Cf. DULLES, Avery – *John Henry Newman*, pp. 66-67. Sobre a Tradição Profética, Newman escreve: «[...] existe [...] um certo corpo de verdades que perpassa a Igreja como uma atmosfera, [...]; por vezes apenas é separável conceptualmente da Tradição Episcopal, enquanto que outras vezes se destaca quando toca os confins da lenda ou da fábula. Parte é escrita, parte não; parte surge como interpretação [da Escritura], parte como seu suplemento; parte é conservada em expressões intelectuais, parte está latente no espírito e no temperamento dos cristãos; difundida nas liturgias, nas obras apologeticas, em fragmentos obscuros, em sermões, em costumes locais. Esta, que eu chamo Tradição Profética, existe primariamente no seio da Igreja e é referida, na medida em que aprouve à providência, nos escritos de homens eminentes. É obviamente de uma espécie diferente da Tradição Episcopal, mas quanto à origem é igualmente apostólica e, no seu conjunto, exige de nós ser salvaguardada com zelo. [...]. Este é o corpo de doutrinas que é oferecido a todos os cristãos cada dia, se bem que segundo formas e medidas diferentes de verdades, nas várias partes da cristandade, tal como um comentário em acréscimo aos artigos do Credo» («[...] there is [...] a certain body of Truth, pervading the Church like an atmosphere, [...]; at times separable only in idea from Episcopal Tradition, yet at times melting away into legend and fable; partly written, partly unwritten, partly the interpretation, partly the supplement of Scripture, partly preserved in intellectual expressions, partly latent in the spirit and temper of Christians; poured to and fro in closets and upon the housetops, in liturgies, in controversial works, in obscure fragments, in sermons, in popular prejudices, in local customs. This I call Prophetic Tradition, existing primarily in the bosom of the Church itself, and recorded in such measure as Providence has determined in the writings of eminent men. This is obviously of a very different kind from the Episcopal Tradition, yet in its first origin it is equally Apostolical, and, viewed as a whole, equally claims our zealous maintenance. [...]. This is that body of teaching which is offered to all Christians even at the present day, though in various forms and measures of truth, in different parts of Christendom, partly being a comment, partly an addition upon the articles of the Creed» [NEWMAN, John Henry – *The via media*, vol. 1, pp. 250-251.]).

4.3.3. O *consensus fidelium* e a consulta dos fiéis em matéria doutrinal

No artigo *On consulting the faithful in matters of doctrine*, publicado em Julho de 1859 na revista *The Rambler*, Newman apresenta um conjunto de ideias acerca da interacção entre o episcopado e o corpo crente da Igreja, maioritariamente constituído por leigos⁴²⁴. O teólogo inglês propõe a possibilidade de a hierarquia considerar e consultar os leigos antes de se pronunciar em questões doutrinárias. O modelo no qual se baseou foi a prática da hierarquia cristã no contexto da crise ariana⁴²⁵. No artigo, Newman sustenta que:

«[...] a tradição dos Apóstolos, confiada ao conjunto inteiro da Igreja, *per modum unius*, com os diversos elementos e funções que a constituem, se manifesta diversamente em diversos momentos: umas vezes pela boca do episcopado, umas vezes pelos doutores, umas vezes pelo povo, umas vezes pelas liturgias, ritos, cerimónias e costumes, pelos acontecimentos, as querelas, os movimentos, e todos os demais fenómenos que se incluem sob o nome de história. Daqui se segue que nenhum dos ditos canais da Tradição deve ser tratado com menosprezo, reconhecendo ao mesmo tempo que o dom de discernir, distinguir, definir, promulgar e fazer cumprir uma parte qualquer desta tradição reside unicamente na *Ecclesia docens*»⁴²⁶.

Ao propor este raciocínio, Newman reafirma claramente a autoridade doutrinal da Igreja, e onde esta é hierarquicamente reconhecida. Mas recorda também que a totalidade dos crentes não deve ser esquecida no processo de aprofundamento da

⁴²⁴ Cf. DULLES, Avery – *John Henry Newman*, p. 105.

⁴²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 106.

⁴²⁶ «[...] the tradition of the Apostles, committed to the whole Church in its various constituents and functions *per modum unius*, manifests itself variously at various times: sometimes by the mouth of the episcopacy, sometimes by the doctors, sometimes by the people, sometimes by liturgies, rites, ceremonies, and customs, by events, disputes, movements, and all those other phenomena which are comprised under the name of history. It follows that none of these channels of tradition may be treated with disrespect; granting at the same time fully, that the gift of discerning, discriminating, defining, promulgating, and enforcing any portion of that tradition resides solely in the *Ecclesia docens*» (NEWMAN, John Henry – *On consulting the faithful in matters of doctrine. The Rambler*. (Jul. 1859) 205). O acesso a este texto foi obtido, com possibilidade de citação, através do site <http://www.newmanreader.org/works/rambler/consulting.html>. 02-10-2014 16:00. O texto integral inglês habitualmente citado foi editado por John Coulson (London, 1961). Para melhorar a tradução das referências a esta obra, recorreremos à publicação espanhola disponibilizada pelo Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”: NEWMAN, John Henry – *Consulta a los fieles en materia doctrinal*. Ed. Fernando Rodríguez Garrapucho. Traducción y notas de Aureli Box Duch. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 2001.

doutrina cristã, pois, como sabiamente afirmara S. Ilário, «os ouvidos dos fiéis são mais santos do que os corações dos bispos»⁴²⁷.

Tendo em conta o procedimento da Santa Sé na preparação da declaração do dogma da Imaculada Conceição, bem como as declarações de membros da hierarquia eclesial – como o bispo Ullathrone –, Newman tem por pressuposto que «a Santa Sé não coloca de parte o sentido dos fiéis entre os actos preliminares a uma definição doutrinal»⁴²⁸. Newman recorre ao trabalho teológico e eclesiológico desenvolvido por Perrone, Möhler e Ullathrone, entre outros, para afirmar a importância da autoridade eclesial ter em consideração a opinião conjunta dos crentes em matéria doutrinal. Deste modo, o rumo da Igreja assentaria na relação entre dois pilares essenciais: o *juge Ecclesiae magisterium* e o *communis fidelium sensus*⁴²⁹.

A fundamentação da importância eclesial que se deve dar ao *sensus fidelium* reside no facto de existir, na Igreja e entre os crentes, um *consensus fidelium*, que assenta num sentido eclesial da fé (*Ecclesiae sensus*)⁴³⁰. Este *consensus fidelium* funciona como um *sensus communi fidelium*. Daí que «em questão de fé, o sentido geral do povo fiel merece uma grande confiança»⁴³¹, como afirma Newman citando Melchor Cano (1509-1560). No decorrer da sua argumentação, Newman recorre também às palavras de Ullathrone, bispo de Birmingham, que afirmara que «não se deve descuidar a convicção universal dos católicos piedosos, como se tivesse pouca importância no argumento geral; pois esta crença piedosa, e a devoção que é fruto dela, são o reflexo fiel do ensinamento pastoral»⁴³².

Em síntese, Newman explica o que entende pelo *consensus* dos fiéis: é (1) um testemunho do dogma apostólico; (2) como uma espécie de instinto (φρόνημα) profundamente enraizado no Corpo Místico de Cristo; (3) como uma orientação dada pelo Espírito Santo; (4) como uma resposta à oração dos fiéis; (5) como uma desconfiança em relação ao erro, o qual o povo fiel experimenta imediatamente como

⁴²⁷ DULLES, Avery – *John Henry Newman*, p. 106.

⁴²⁸ «[...] the sense of the faithful is not left out of the question by the Holy See among the preliminary acts of defining a doctrine» (NEWMAN, John Henry – *On consulting*, 200).

⁴²⁹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Consulta a los fieles*, p. 36.

⁴³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 28.

⁴³¹ No texto original, a citação surge em latim: «*In questione fidei, inquit, communis fidelis populi sensus haud levem facit fidem*» (NEWMAN, John Henry – *On consulting*, 207).

⁴³² «Nor should the universal conviction of pious Catholics be passed over, as of small account in the general argument; for that pious belief, and the devotion which springs from it, are the faithful reflection of the pastoral teaching» (*Ibidem*, 210).

objecto de escândalo⁴³³. A teoria de Newman é a de que o grande corpo de fiéis, como um todo, rejeita naturalmente uma falsa doutrina, pois rege-se pelo princípio da ortodoxia, sob a assistência do Espírito Santo. Trata-se de um profundo sentido da verdadeira fé, que ultrapassa os próprios limites da teologia científica. Não quer isto dizer que, por si sós, os leigos sejam infalíveis em matéria doutrinal⁴³⁴. Os fiéis da Igreja, constituindo um corpo universal, receberam o Espírito Santo, e corporativamente possuem o sentido sobrenatural da fé. Quando o magistério oficial e os leigos universalmente concordam em matéria de fé, o seu juízo colectivo é, portanto, infalível⁴³⁵.

Ángel Anton dá nota de que, no valor teológico atribuído ao *consensus fidelium* para o desenvolvimento da doutrina, se percebe novamente a influência do personalismo de Newman nas suas reflexões teológicas sobre a fé e sobre a Igreja⁴³⁶. Walter Kasper recorda a teoria de John Henry Newman e a sua proximidade às palavras do Segundo Concílio do Vaticano, para afirmar que «a experiência e a praxis da fé dos fiéis participam igualmente no testemunho eclesial»⁴³⁷. A estas palavras acrescenta ainda que «a verdade do Evangelho só sobressai através do consenso de todos. A eclesialidade da fé não se exprime, primariamente, por meio da obediência ao ministério eclesial; [...] mas na audição e consideração mútuas»⁴³⁸. Com efeito, a obediência na Igreja constitui um acontecimento recíproco⁴³⁹.

4.4. Síntese: características da eclesiologia de Newman

Na síntese que faz à eclesiologia newmaniana, Ángel Anton aponta sumariamente alguns aspectos característicos da visão de Igreja em John Henry Newman: ausência de um tratado sistemático sobre a Igreja; esforço por ancorar a Igreja na história da acção de Deus entre os homens; presença constante do tema da santidade da Igreja; redescoberta do lugar e da missão dos leigos na Igreja.

⁴³³ Cf. *Ibidem*, 211.

⁴³⁴ Cf. DULLES, Avery – *John Henry Newman*, pp. 106; 108.

⁴³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 158.

⁴³⁶ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 275.

⁴³⁷ KASPER, Walter – *Introdução à fé*. Tradução de A. Morão. Porto: Telos, 1973, p. 137.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 137.

⁴³⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 136-137.

*A ausência de um tratado sistemático sobre a Igreja é o elemento mais evidente para quem procure aprofundar o pensamento eclesiológico de Newman. O teólogo inglês não via a Igreja primariamente como um aspecto sistemático e doutrinal. Esta visão supera uma consideração institucional da Igreja. Segundo uma perspectiva personalista, Newman afirma que o que a constitui são as almas com as quais ela conta⁴⁴⁰. No *esforço por ancorar a Igreja na história da acção de Deus entre os homens*, Newman propõe também novas perspectivas sobre a historicidade da Igreja enquanto Reino de Deus, e sobre a sua missão de verdade e graça⁴⁴¹.*

A presença constante do tema da santidade da Igreja assenta a sua reflexão no estudo dos Padres da Igreja. Este estudo levou Newman a reconhecer na Igreja dos Padres um modelo de santidade que completava o ideal da Igreja primitiva⁴⁴²;

Newman redescobriu, ainda, *o lugar e a missão dos leigos na Igreja*. Tal redescoberta evidencia-se em diferentes aspectos do seu pensamento: a insistência no papel decisivo do povo cristão na garantia da ortodoxia da fé; a consideração do papel do laicado como participação na função profética da Igreja; o progressivo entendimento dos cristãos leigos como sujeito activo da Tradição; a insistência na necessidade de formação dos leigos católicos; a proposta duma maior atenção ao *sensus fidelium* e ao *consensus fidelium* nos actos prévios às definições dogmáticas; a consideração de que no *consensus* dos cristãos está a voz da Igreja infalível; a afirmação de que o testemunho dos leigos não deve ser meramente passivo, porquanto estes participam da triplo múnus de Cristo, Sacerdote, Profeta e Rei⁴⁴³.

⁴⁴⁰ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 275-276.

⁴⁴¹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 276-277.

⁴⁴² Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 277.

⁴⁴³ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 277-281.

CAPÍTULO V

JOHN HENRY NEWMAN E AS NOTAS CONSTITUTIVAS DA IGREJA

Desde os começos da vida da Igreja e da reflexão sobre a doutrina cristã, os Símbolos foram introduzindo a afirmação explícita da Igreja como objecto de fé, desenvolvendo os seus atributos essenciais: unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade⁴⁴⁴. Assim, foi-se formando uma tradição de desenvolver a reflexão teológica sobre a Igreja a partir das suas notas constitutivas.

Yves Congar aprofundou esta questão, concluindo que as notas constitutivas da Igreja são propriedades inter-relacionadas que se caracterizam mutuamente: a unidade é apostólica; a santidade é católica; a catolicidade é una; a apostolicidade é católica⁴⁴⁵. Existe, portanto, uma unidade essencial e uma interioridade mútua entre as notas constitutivas da Igreja:

«[...] unidade, porque existe um só mediador; santidade, porque nos restabelece e nos introduz na comunhão com o Deus santo; catolicidade, porque é o sacramento do amor salvífico de Deus para todos os homens e para o homem todo; apostolicidade, porque procede de Jesus Cristo, “homem que se entregou como resgate por nós”»⁴⁴⁶.

Nas *notae Ecclesiae* encontramos aqueles elementos que, sendo constitutivos da natureza da Igreja, evidenciam a sua origem em Cristo. São, por isso, elementos que identificam a verdadeira Igreja. Só a Igreja una, santa, católica e apostólica é que tem verdadeira origem em Cristo.

A unidade e a santidade identificam-se na sequência do testemunho dos Apóstolos, como eco dos temas paulinos e neotestamentários. À medida que a Igreja crescia na sua auto-consciência e compreendia em maior profundidade a sua missão e essência, descobriu também a sua catolicidade plasmada no destino a que se encontra chamada, ilimitado no espaço e no tempo. A consciência de que a sua autenticidade se

⁴⁴⁴ Cf. SARTORI, Luigi – Iglesia. In BARBAGLIO, Giuseppe; DIANCH, Severino, dir. – *Nuevo Diccionario de Teologia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, vol. 1, p. 730.

⁴⁴⁵ Cf. CONGAR, Yves – Propiedades esenciales de la Iglesia. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. – *Mysterium Salutis: Manual de Teologia como historia de la salvación*. Edición española por Juan Alfaro. Madrid: Cristiandad, 1973, vol. 4, t. 1, pp. 376-377.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, pp. 377-378.

encontra na fidelidade ao seu fundamento nos Apóstolos levou-a ainda a descobrir a apostolicidade como elemento que a configura na origem, na continuidade da acção do Espírito de Cristo na história⁴⁴⁷.

Segundo J. F. Tolhurst, os sermões de John Henry Newman proporcionam uma fonte única de informação sobre o desenvolvimento da eclesiologia de Newman⁴⁴⁸. No sermão anglicano *On the One Catholic and Apostolic Church*, Newman questiona-se sobre o significado do nono artigo do Credo, em que se professa a fé na Igreja una, santa, católica e apostólica. Situando a essência da Igreja na sua proximidade a Cristo e aos Apóstolos, o pregador adianta que por “Igreja” se compreende «aquela sociedade e corpo cristão instituído por Cristo e os seus Apóstolos, professando a fé do Evangelho, governado por determinados líderes, e associado por determinadas leis, onde, contudo, os seus membros poderão estar divididos pela diferença de país, língua, conduta ou civilização»⁴⁴⁹.

Com esta definição, Newman estabelece a relação entre a essência da Igreja e os elementos fundamentais da sua unidade, não escondendo a matriz anglicana do seu pensamento à altura, bem como o reconhecimento de que o estado do Cristianismo no seu tempo poderia representar a quebra da unidade eclesial original. Parafraseando palavras de Newman, Ian Ker explica que «o Templo Judeu foi destruído, mas Israel permaneceu “um povo santo”; assim, também, a unidade inicial da Igreja foi um “testemunho divino”, mas a sua perda não foi “fatal” para a Igreja»⁴⁵⁰. Esta ordem de ideias revela um aspecto que será essencial para as considerações eclesiológicas de J. H. Newman sobre as *notae Ecclesiae*: o princípio divino da Igreja prevalece sobre os defeitos humanos.

Num outro sermão, intitulado *Outward and inward notes of the Church*, Newman fala de notas internas e notas externas da Igreja. Com esta terminologia, o autor procura expressar que a natureza e essência da Igreja se evidenciam através de

⁴⁴⁷ Cf. SARTORI, Luigi – Iglesia. In BARBAGLIO, Giuseppe; DIANCH, Severino, dir. – *Nuevo Diccionario*, vol. 1, pp. 730-731.

⁴⁴⁸ Cf. TOLHURST, James F. – La Iglesia como comunidad, 188.

⁴⁴⁹ «[...] that visible Christian body and society instituted by Christ and His Apostles professing the one faith of the gospel, governed by certain officers, and associated by certain laws, however the members of it may be divided by difference of country, language, manners or civilization» (NEWMAN, John Henry – *Sermons 1824-1843*. Ed. Francis J. McGrath. Oxford: Clarendon Press, 2011, vol. 4, p. 43).

⁴⁵⁰ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 188.

elementos internos e externos⁴⁵¹. Segundo ele, a primeira nota da Igreja na ordem da evidência é o facto de ser uma instituição social e pública (uma *politas*), pois é católica. Tal consideração insere-se perfeitamente na linha eclesiológica assumida pela teologia e pelo magistério desde Bellarmino. Com efeito, a despeito da pessoalidade da fé e da relação da alma com Deus, tão presentes no seu pensamento teológico-filosófico, Newman entende que o Cristianismo:

«é uma religião social [isto é, constituída em sociedade], e dirige-se a indivíduos como partes de um todo. E sendo social, deve ter tudo em ter tudo em comum [...]. E, ainda mais, se é social, deve ser uma religião pública, uma “cidade situada no alto de um monte”»⁴⁵².

Para Newman, as *notae Ecclesiae* são características evidentes para o mundo da verdade da Igreja: «[...] as notas externas da Igreja, que são posse comum a todos os homens, são até certo ponto um sinal para os não crentes mais do que para os crentes, e para o mundo mais do que para os cristãos [...]»⁴⁵³. Miguel de Salis Amaral sintetiza que Newman considera que as notas da Igreja são para os não crentes, visto que para os crentes há sinais interiores que superam os exteriores⁴⁵⁴.

Newman identifica as *notae Ecclesiae* numa relação entre as dimensões humana e divina, visível e invisível da Igreja. Assim, escrevia ele na introdução ao primeiro volume da *Via Media*: «[a Igreja] é simultaneamente uma filosofia, um poder político, e um rito religioso. Como religião, é Santa; como filosofia, é Apostólica; como poder político, é imperial, isto é, Una e Católica»⁴⁵⁵. Acrescente-se que a Igreja é considerada por Newman como «imperial» por analogia: ela é una e universalmente extensa como um Império, mas não é imperialista. Já no período católico da sua vida, Newman identifica esta “prosperidade temporal” como uma nota característica da Igreja, alertando que a ela se deveriam juntar sempre a “humildade” e a “pobreza”. No entanto,

⁴⁵¹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Sermons on subjects of the day*. London: Longmans, Green, and Co., 1902, pp. 237-256.

⁴⁵² «[...] is a social religion, and addresses individuals as parts of a whole. And, being social, it must have all things in common, [...]. And, further, if it is social, it must be a public religion, "a city set upon a hill"» (*Ibidem*, p. 325).

⁴⁵³ «[...] the public notes of the Church, which are the common property of all men, are rather a sign to unbelievers than to the faithful, and to the world than to Christians» (*Ibidem*, p. 328).

⁴⁵⁴ Cf. AMARAL, Miguel de Salis – A santidade da Igreja em John Henry Newman. *Humanística e Teologia*. 30: 1 (2009) 212.

⁴⁵⁵ «[...] is at once a philosophy, a political power, and a religious rite: as a religion, it is Holy; as a philosophy, it is Apostolic; as a political power, it is imperial, that is, One and Catholic» (NEWMAN, John Henry – *The via media*, vol. 1, p. XL; cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 703).

Newman não se refere a estas características como elementos que caracterizem o ser da Igreja, ainda que o evidenciem e expressem⁴⁵⁶.

5.1. Unidade da Igreja

A unidade é formalmente a primeira nota constitutiva da Igreja que surge no Credo, e também aquela a que a eclesiologia actual mais se dedica, pela sua relação directa às mais diversas temáticas do pensamento teológico. A reflexão sobre a unidade da Igreja, enquanto característica que define o ser cristão, está bastante presente no pensamento de John Henry Newman. As referências deste autor a ela enquadram-se em reflexões sobre a natureza da unidade da Igreja, a acção do Espírito Santo como construtor da unidade, a relação da unidade eclesial à vida cristã, o reflexo da unidade na vida sacramental, a harmonia entre unidade e diversidade na Igreja, a resistência da unidade ao perigo de cisma, o sentido escatológico da unidade da Igreja.

5.1.1. Considerações gerais sobre a unidade da Igreja

Desde a era apostólica, sempre existiram na Igreja formas pelas quais se manifestou e concretizou a sua unidade, especialmente pela fidelidade ao ensinamento dos Apóstolos, à comunhão fraterna, à oração e à fracção do pão (cf. Act 2, 42). Tendo isto em conta, Yves Congar identifica três modos pelos quais a unidade da Igreja se torna concreta: unidade pela aceitação do ensinamento apostólico; unidade no plano da vida social da comunidade fraterna; e unidade na celebração do culto.

Na história da teologia, estas formas foram traduzidas como vínculos da unidade da Igreja: a mesma fé; o mesmo culto e sacramentos; a mesma orientação e governo da vida social da comunidade⁴⁵⁷. As rupturas da unidade da Igreja resultam da quebra de comunhão em torno destes vínculos. No entanto, elas não rompem nem corroem a unidade essencial da Igreja, porquanto o cisma e a heresia são fruto de situações de pecado e de afastamento em relação àquela que é a verdadeira Igreja.

⁴⁵⁶ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 485.

⁴⁵⁷ Cf. CONGAR, Yves – Propiedades esenciales. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. – *Mysterium Salutis*, vol. 4, t. 1, pp. 386-389.

Newman não deixou nunca de se questionar pela verdade da Igreja e pela verdadeira Igreja. É uma questão que faz sentido colocar quando se constata que, no seu percurso histórico e fruto de vicissitudes humanas e doutrinárias, o erro introduziu a divisão numa Igreja que inicialmente era visível e plenamente una. Como conjugar então a predicação da unidade da Igreja? Em que Igreja – ou confissão cristã – reside essa autêntica unidade? Qual é a verdadeira Igreja? Hans Küng, na sua obra *L'Église*, também colocou esta questão, chegando à conclusão de que a formulação do princípio de autenticidade e os vínculos da unidade da Igreja – que identificam a sua verdade – não emergem de uma intenção apologética, mas duma intenção teológica de manter actual a sua fidelidade às origens⁴⁵⁸.

O motivo primário da unidade da Igreja encontra-se no próprio mistério de Deus Uno e Trino – Y. Congar fala de uma uni-diversidade, isto é, uma unidade que respeita a diversidade⁴⁵⁹. Ela é uma marca dada por Cristo à Igreja que permanece na sua verdade essencial, apesar das diferenças, diversidade e divisões a que ela historicamente está sujeita. A configuração histórica da Igreja apresenta elementos que à partida denunciam uma Igreja fragmentada, mas a convicção da unidade como elemento essencial da verdadeira Igreja transcende o agir e o pensar do homem. Neste contexto, de diversidade, a fidelidade à acção do Espírito ergue-se como garantia da unidade⁴⁶⁰.

5.1.2. A unidade da Igreja em Newman

A natureza da unidade da Igreja

No entender de Newman, a unidade, como atributo essencial da Igreja, não depende da fragilidade de alianças e boas relações entre os homens, mas remete-se para a estabilidade de uma realidade estabelecida por Cristo. O fundamento de tal inferência é o facto de a Igreja não ser simplesmente uma instituição humana, nem uma

⁴⁵⁸ Cf. KÜNG, Hans – *L'Église*. Traduction H. Rochais; J. Evrard. Burges: Desclée de Brouwer, 1968, vol. 2, pp. 374-381.

⁴⁵⁹ Cf. MABANDZA, Yvon Bienvenu – *La notion de "communion" dans l'ecclésiologie d'Yves Congar*. Excerto de dissertação de doutoramento em Teologia apresentada na "Pontificia Università Lateranense" de Roma em 2006. Texto policopiado, pp. 25-35.

⁴⁶⁰ Cf. PEREIRA, Diogo – Yves Congar e a eclesiologia da comunhão: A recepção conciliar da eclesiologia congariana. *Signum*. 6: 2 (2012) 71-74.

organização política, nem a criação de um Estado de cuja vontade e inspiração dependesse, mas uma realidade divina, obra autêntica de Deus⁴⁶¹.

A unidade da Igreja não se define nos termos de uma concepção federativa, ainda que brote da união ente aspectos humanos institucionais e aspectos divinos carismáticos. Num dos seus escritos, Newman sistematiza quatro características manifestas da Igreja do tempo dos Apóstolos: ela era visível, una, católica, e organizada⁴⁶². Na articulação entre estas características, compreendemos que a essência da Igreja como um corpo ultrapassa a institucionalidade das organizações corporativas entre os homens.

É constante, em Newman, a consciência de que a unidade da Igreja, como nota constitutiva, está profundamente unida à sua origem, sendo por isso da ordem do divino, do invisível. Não quer isto dizer que na Igreja não existam elementos visíveis capazes de manifestar essa unidade, mas o seu sentido profundo ultrapassa tudo aquilo que, à vista humana, possa ser compreendido. Um desses elementos visíveis é a comunhão eclesial. Nas palavras de Ian Ker, o Newman define a Igreja como uma comunhão sacramental orgânica que se opõe ao individualismo religioso⁴⁶³. Na mesma linha, J. Agulles salienta que, em concordância com o carácter personalista do pensamento de Newman, é de notar que nas suas considerações sobre a Igreja, todos os meios estão ao serviço desta comunhão eclesial⁴⁶⁴.

Referindo-se aos vínculos da unidade entre os cristãos, Newman defende que, em última análise, a fé é a regra da unidade, sobretudo naquilo que é tarefa dos homens em relação à Igreja. Daí que o povo crente *in globo*, em virtude do *consensus fidei*, não erre em matéria doutrinal⁴⁶⁵.

⁴⁶¹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Pensamientos sobre la Iglesia*. Ed. O. Karrer. Trad. Sebastián Fuster. Barcelona: Estela, 1964, pp. 214-216.

⁴⁶² Cf. *Ibidem*, pp. 216-217.

⁴⁶³ Cf. KER, Ian – The Church. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 137.

⁴⁶⁴ Cf. AGULLES, Juan – La Iglesia en el pensamiento, 167.

⁴⁶⁵ Cf. NEWMAN, John Henry – *Pensamientos*, pp. 221-222.

O Espírito Santo e a unidade da Igreja

Ao falar da unidade da Igreja, Newman introduz a pneumatologia na eclesiologia para afirmar que o Espírito Santo é o cimento desta unidade. É Ele que vem ao encontro dos homens no conjunto da Igreja e no coração de cada cristão. Existe um mesmo Espírito que, agindo na Igreja toda e em cada um dos seus membros, forma um único Templo santo. Assim, cada cristão, habitado e inspirado pelo Espírito desde o batismo, representa e contribui para a unidade da Igreja toda⁴⁶⁶.

Para Newman, a unidade da Igreja tem a sua raiz na unidade do Espírito Santo: «[Cristo] formou os seus Apóstolos numa sociedade visível; mas quando veio de novo na pessoa do Seu Espírito, Ele fez de todos eles um só em sentido real, não apenas em nome»⁴⁶⁷. Dando continuidade a esta ideia, proposta no sermão *The Communion of Saints*, Newman acrescenta:

«[Os Apóstolos] não estavam mais dispostos numa mera forma de unidade, como podem estar os membros dos mortos, mas eram partes e órgãos de um poder invisível [...]; as suas pessoas distintas foram levadas a uma união misteriosa com realidades invisíveis, foram enxertados sobre e assimiladas no corpo espiritual de Cristo, que é Uno, mesmo através do Espírito Santo, no qual Cristo veio novamente para nós. Assim, Cristo veio, não para nos fazer um, mas para morrer por nós: o Espírito veio para nos tornar um com Ele, que tinha morrido e estava vivo, ou seja, para formar a Igreja»⁴⁶⁸.

E continua Newman:

«Esta é a especial glória da Igreja cristã, que os seus membros não dependem apenas do que é visível; não são meras pedras de um edifício; mas são um e todos os nascimentos e manifestações de um mesmo princípio ou poder invisível e espiritual,

⁴⁶⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 222-223.

⁴⁶⁷ «[Christ] formed His Apostles into a visible society; but when He came again in the person of His Spirit, He made them all in a real sense one, not in name only» (NEWMAN, John Henry – *Parochial and Plain Sermons*. London: Longmans, Green, and Co., 1909, vol. 4, p. 169).

⁴⁶⁸ «[The Apostles] were no longer arranged merely in the form of unity, as the limbs of the dead may be, but they were parts and organs of one unseen power; they really depended upon, and were offshoots of that which was One; their separate persons were taken into a mysterious union with things unseen, were grafted upon and assimilated to the spiritual body of Christ, which is One, even by the Holy Ghost, in whom Christ has come again to us. Thus Christ came, not to make us one, but to die for us: the Spirit came to make us one in Him who had died and was alive, that is, to form the Church» (*Ibidem*, vol. 4, pp. 169-170).

“pedras vivas”, internamente conectadas, como os ramos de uma árvore [...]. Eles são membros do Corpo de Cristo»⁴⁶⁹.

Neste sermão, Newman defende que Cristo incarnado constituiu os Apóstolos num corpo visível provido de uma unidade externa. Um grupo de seguidores fiéis. Mas foi pelo envio do Espírito Santo, no Pentecostes, que Cristo entrou no coração de quantos nele acreditaram e acreditam, unindo-os num mesmo Espírito. Assim, a Igreja não é apenas uma realidade visivelmente una pela sua organização societária, mas a sua unidade estende-se à ordem do invisível e divino⁴⁷⁰. Com efeito, «[o Espírito Santo], sendo Um, entrelaçou a todos num só»⁴⁷¹. A Igreja é una pela força do Espírito, o qual, tornando os cristãos um com Cristo, os constitui em Seu Corpo Místico⁴⁷²:

«Assim é a Igreja cristã, um “corpo vivo”, e “uno”; não são um mero quadro arranjado artificialmente para se parecer com um. O seu estar vivo é que o torna um; fosse morto, seria constituído pelas mesmas tantas partes, pois tem membros; mas o Espírito vivo de Deus desceu sobre ele no dia de Pentecostes, e o fez uno, dando-lhe a “vida”»⁴⁷³.

É, portanto, nesta relação vital de união com o Espírito que os cristãos se evidenciam como um corpo vivo.

A unidade da Igreja e os sacramentos

Para Newman, na sequência da unidade do Espírito, torna-se evidente a existência de uma associação entre a unidade da Igreja e o sacramentos, especialmente o sacramento do Baptismo. É o Baptismo que faz com que todos os cristãos constituam

⁴⁶⁹ «This then is the special glory of the Christian Church, that its members do not depend merely on what is visible, they are not mere stones of a building, piled one on another, and bound together from without, but they are one and all the births and manifestations of one and the same unseen spiritual principle or power, "living stones," internally connected, as branches from a tree, [...]. They are members of the Body of Christ» (*Ibidem*, vol. 4, p. 170).

⁴⁷⁰ Cf. *Ibidem*, vol. 4, pp. 169-170.

⁴⁷¹ «[The Holy Ghost] being One, knit them all together into one» (*Ibidem*, vol. 4, p. 169).

⁴⁷² Cf. KER, Ian – The Church. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, p. 138.

⁴⁷³ «Such is the Christian Church, a *living body*, and *one*; not a mere framework artificially arranged to look like one. Its being alive is what makes it one; were it dead, it would consist of as many parts as it has members; but the Living Spirit of God came down upon it at Pentecost, and made it one, by giving it *life*» (NEWMAN, John Henry – *Parochial*, vol. 4, pp. 169-171).

um corpo vivo, uno e único, reunidos no mesmo Espírito⁴⁷⁴. Por este motivo, tanto quanto possível, os cristãos deveriam viver em comunhão numa sociedade visível, não como uma multidão desconexa, mas organizados e unidos uns aos outros. Ora, tal unidade entre os cristãos brota primeiramente do Baptismo⁴⁷⁵.

Ma é também o mandato baptismal de Cristo que fundamenta uma existência institucional da Igreja, como elemento visível dessa unidade. Newman defende-o nestes termos: «o grande sacramento do Baptismo, tal como foi prescrito pelo Senhor aos Apóstolos, implica a existência de uma associação visível de cristãos, e uma só»⁴⁷⁶. Ou seja, a unidade no Espírito conferida pela graça baptismal pede que da parte dos cristãos exista um esforço que os encaminhe para uma unidade visível. Pede que os cristãos não estejam somente unidos no mesmo Espírito, mas reunidos na ἐκκλησία, na assembleia dos convocados, na comunidade. O próprio Newman sagazmente acrescenta que «a graça não nos baptizará enquanto estamos sentados em casa, desdenhando dos meios designados por Deus; mas devemos “vir ao Monte Sião, e à cidade do Deus vivo, a celestial Jerusalém”»⁴⁷⁷.

Um outro meio, além do Baptismo, através do qual o Senhor assegura a unidade e permanência da Igreja é o desígnio de governadores e ministros, incumbidos pelos dons da graça e inseridos numa sucessão. Referindo-se à questão das raízes da unidade da Igreja, Ian Ker recorda que, em 1844, Newman confessou a W. Froude ter tido grandes dificuldades em compreender a teoria anglicana segundo a qual a Igreja era uma por ser «uma sucessão», mais do que por ser «um Reino, um corpo público». Isto significaria que o único elemento necessário para a comunhão dos bispos com a Igreja seria estarem legitimamente inseridos na sucessão apostólica. Ora, para Newman, tal perspectiva seria pouco verosímil para a Igreja anglicana, uma vez que, na sua situação peculiar, a sucessão estava em «possessão» do Estado⁴⁷⁸.

⁴⁷⁴ Cf. NEWMAN, John Henry – *Parochial and Plain Sermons*. London: Longmans, Green, and Co., 1908, vol. 7, pp. 231-233.

⁴⁷⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 7, pp. 234-235.

⁴⁷⁶ «[...] the very Sacrament of Baptism, as prescribed by our Lord and His Apostles, implies the existence of one visible association of Christians, and only one» (NEWMAN – *Parochial*, vol. 7, p. 236).

⁴⁷⁷ «Grace will not baptize us while we sit at home, slighting the means which God has appointed; but we must "come unto Mount Sion, and unto the city of the living God, the heavenly Jerusalem"» (*Ibidem*, vol. 7, p. 237).

⁴⁷⁸ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 285.

Segundo Newman, portanto, a visibilidade da unidade pede uma sucessão ministerial estável, a menos que o desígnio ocorresse de modo miraculoso. Trata-se de uma sucessão que revela a capacidade regenerativa da Igreja, pelo sacramento da Ordem⁴⁷⁹. Assim, vemos a unidade da Igreja plasmada no facto de que, até aos nossos dias, «os ministros da Igreja universal são descendentes dos verdadeiros Apóstolos. Por entre todas as mudanças deste mundo, a Igreja construída sobre Pedro e os outros continuou até agora na linha ininterrupta do ministério»⁴⁸⁰. Percebemos, com isto, a íntima relação entre a unidade e a apostolicidade da Igreja.

Unidade e diversidade na Igreja

No sermão anglicano *On Church – union, and the sin of schism*, Newman aborda a unidade e as suas expressões na era apostólica. Afirma ele que a unidade da Igreja se manifestava no seguimento que os cristãos faziam da vontade de Deus⁴⁸¹. O exemplo disto encontra-se na própria figura de Pedro, modelo da unidade: «Quando Nosso Senhor declarou a São Pedro que nele haveria de construir a Sua Igreja, fez dele não só a fundação da Sua Igreja, como todos os Apóstolos o foram, mas também o modelo de unidade»⁴⁸².

No entanto, Newman reconhece que neste corpo uno, fundado nos Apóstolos, existe uma diversidade de funções, como testemunham os Actos dos Apóstolos e as epístolas neotestamentária. Ao formarem um só corpo pelo baptismo, os cristãos não são colocados ao mesmo nível, pois mantêm a sua individualidade pelos diferentes dons e carismas. Portanto, à definição da Igreja como um corpo, deve acrescentar-se que ela é um corpo organizado⁴⁸³:

«Nos escritos dos Apóstolos, temos abundantes provas de que o corpo cristão, o qual o nosso Salvador orientou para viver e agir como um, não só estava reunido por um bom entendimento mútuo, mas havia realmente distinção em diferente funções e

⁴⁷⁹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Parochial*, vol. 7, pp. 237-238.

⁴⁸⁰ «[...] the ministers of the Church universal are descended from the very Apostles. Amid all the changes of this world, the Church built upon St. Peter and the rest has continued until now in the unbroken line of the ministry.» (*Ibidem*, vol. 7, p. 240).

⁴⁸¹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Sermons 1824-1843*, vol. 4, p. 55.

⁴⁸² «When our Lord declared to St Peter that on him He would build His Church, He made him not only a foundation of His Church, as all the Apostles were, but a type of unity» (*Ibidem*, vol. 4, p. 57).

⁴⁸³ Cf. *Ibidem*, vol. 4, pp. 57-58.

serviços, e era governado por leis reconhecidas, e a desobediência a estas era pecado»⁴⁸⁴.

A unidade da Igreja requer uma unidade no seu governo, e requer a existência e presença de ministros que realmente a governem⁴⁸⁵.

Unidade da Igreja e perigo de cisma

Referindo-se à relação entre a unidade da Igreja e o perigo de cisma, Newman volta a mencionar a acção do Espírito Santo na condução da história e na inspiração dos fiéis, gerando o *consensus fidelium*. Ora, a atenção ao *consensus fidelium* é precisamente uma expressão da unidade e catolicidade da Igreja⁴⁸⁶.

Segundo o teólogo inglês, cada alma é uma síntese da Igreja una. Assim, cada cristão começa por constituir a Igreja a partir de si mesmo, e deve estar atento a que o espírito por que se deixa guiar seja aquele Espírito que procede de Deus e é partilhado por todos os crentes. Um espírito que conduz unicamente à satisfação de vontades e desejos pessoais não conduz à unidade da Igreja, mas gera divisão. Um tal espírito é diabólico, ainda que incline os afectos para as mais puras atitudes religiosas. Foi assim que surgiram os grandes e pequenos cismas e heterodoxias na Igreja⁴⁸⁷.

No sermão intitulado *Submission to Church Authority*, Newman desenvolve a ideia de que a variedade e dispersão de separatistas e dissidentes na Igreja nunca se assemelhou nem violou a sua autêntica unidade, como único Corpo de Cristo e vasto corpo católico⁴⁸⁸.

Além das cisões doutrinárias e disciplinares que afectam a Igreja e colocam em causa a sua unidade essencial, Newman também considera as diferenças entre católicos, afirmando, na mesma linha, que não prejudicam a unidade da Igreja. Na obra *Certain*

⁴⁸⁴ «In the writings of the Apostles, then we have abundant proof that the Christian body, which our Saviour had directed to live and act as one, not only was joined together by mutual good understanding, but was actually distinguished by different ranks and offices, and governed by recognized laws, and that disobedience to them was a sin» (*Ibidem*, vol. 4, p. 61).

⁴⁸⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 4, pp. 61-62.

⁴⁸⁶ KER, Ian – The Church. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion*, pp. 142-143.

⁴⁸⁷ Cf. NEWMAN, John Henry – *Pensamientos*, p. 213.

⁴⁸⁸ Cf. NEWMAN, John Henry – *Parochial*, vol. 3, p. 191.

difficulties felt by Anglicans in catholic teaching – texto de carácter apologético dirigido a anglicanos em processo de conversão ao Catolicismo –, Newman reconhece que dentro da Igreja existem diferenças, e diferenças que por vezes se reflectem mesmo em discórdias. Porém, estas não desfazem a sua unidade essencial, de modo que a Igreja é não só nominalmente uma, mas constitutivamente uma⁴⁸⁹.

Como instrumento da graça divina, a Igreja ultrapassa a natureza humana, isto é, aquilo que ela faz pelo homem supera o próprio homem. A unidade da Igreja é expressão disto mesmo: «Ela faz algo pela natureza acima e além da natureza. Assim, quando se diz que ela faz dos seus membros um, isto supõe que pela natureza, eles não são um, e não viriam a ser um»⁴⁹⁰. O modo como a Igreja católica sempre lidou com os movimentos cismáticos e heréticos, mas também o modo como ela foi capaz de chegar a todo o mundo e culturas demonstra que a sua unidade é sempre o ponto de partida e o resultado final: «A longa história do Catolicismo é a prova coordenada da sua unidade essencial»⁴⁹¹.

Sentido escatológico da unidade da Igreja

Entrecruzando no pensamento de John Henry Newman as considerações eclesiológicas associadas ao desenvolvimento histórico, é possível entrever que a unidade da Igreja possui um sentido escatológico que emerge da relação entre Igreja visível e invisível, comunidade de fiéis e Comunhão dos Santos.

Um tema recorrente nos sermões anglicanos de Newman é este, da sua unidade enquanto Igreja visível e invisível⁴⁹². Para se referir a esta questão, Newman associa a Comunhão dos Santos à unidade como nota constitutiva da Igreja. Segundo o autor, a verdadeira Igreja, imutável e indivisível, e fora da qual não há salvação é aquela onde se constitui a Comunhão dos Santos, o corpo invisível da Igreja⁴⁹³. A Comunhão dos

⁴⁸⁹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching*. London: Longmans, Green, and Co., 1901, vol. 1, pp. 296-297.

⁴⁹⁰ «She does something for nature above or beyond nature. When, then, it is said that she makes her members one, this implies that by nature they are not one, and would not become one» (*Ibidem*, vol. 1, p. 300).

⁴⁹¹ «The long history of Catholicism is but a coordinate proof of its essential unity» (*Ibidem*, vol. 1, p. 313).

⁴⁹² Cf. DULLES, Avery – *John Henry Newman*, p. 83.

⁴⁹³ Cf. NEWMAN, John Henry – *Parochial*, vol. 4, pp. 174-175.

Santos é um elemento essencial à unidade da Igreja em todas as suas dimensões. Assim, Newman escreve:

«Quando rezamos em privado, não estamos sós; outros estão reunidos connosco “em nome de Cristo”, com Cristo no meio deles, ainda que não os vejamos. [...] Quando recorremos ao sagrado em nome de Jesus, ou ao sinal que nos foi dado pelo Baptismo, o que fazemos senão renunciar aos homens de maldade, e ganhar força para lhes resistir?»⁴⁹⁴.

E continua:

«Assim é a Cidade de Deus, a Santa Igreja Católica por todo o mundo, manifesta e agente através do que em cada país é chamado Igreja visível; a qual realmente depende unicamente nisto: o invisível – não no poder civil [...], não em nada que seja visível, a menos que de facto o céu pudesse depender da terra, a eternidade do tempo, os Anjos dos homens, os mortos dos vivos»⁴⁹⁵.

A Comunhão dos Santos introduz a Igreja no seu sentido escatológico e na sua missão de conduzir os homens à salvação. Por isso, quando dizemos *extra ecclesiam nulla salus*, é a esta Igreja invisível que nos referimos, a qual não é uma Igreja diferente daquela que conhecemos. É a mesma Igreja, constitutivamente una, aquela que leva à salvação. Com efeito, como conclui Newman:

«O mundo invisível, através do poder e misericórdia de Deus, invade este mundo [visível]; e a Igreja que é visível é apenas a sua porção através da qual ele o invade; e, assim, embora as Igrejas visíveis de Santos neste mundo pareçam raras e dispersas, aqui e acolá, como ilhas no mar, eles são, na verdade, os cumes dos montes eternos, altos e grandes e profundamente enraizados, que um dilúvio cobre»⁴⁹⁶.

⁴⁹⁴ «When we pray in private, we are not solitary; others "are gathered together" with us "in Christ's Name," though we see them not, with Christ in the midst of them. [...] When we use the sacred Name of Jesus, or the Sign given us in Baptism, what do we but bid defiance to devils and evil men, and gain strength to resist them?» (*Ibidem*, vol. 4, p. 177).

⁴⁹⁵ «Such is the City of God, the Holy Church Catholic throughout the world, manifested in and acting through what is called in each country the Church visible; which visible Church really depends solely on it, on the invisible,—not on civil power [...], not on any thing that is seen, unless indeed heaven can depend on earth, eternity on time, Angels on men, the dead on the living» (*Ibidem*, pp. 177-178).

⁴⁹⁶ «The unseen world through God's secret power and mercy, encroaches upon this [visible] world; and the Church that is seen is just that portion of it by which it encroaches; and thus though the visible Churches of the Saints in this world seem rare, and scattered to and fro, like islands in the sea, they are in truth but the tops of the everlasting hills, high and vast and deeply rooted, which a deluge covers» (*Ibidem*, vol. 4, p. 178).

5.1.3. De Newman à compreensão teológica da unidade da Igreja no Segundo Concílio do Vaticano

Ainda que distante da renovação eclesiológica do século XX, o magistério de Pio XI foi particularmente rico em reflexões sobre a Igreja, mantendo a fidelidade de magistério aos seus predecessores. Na sua carta encíclica *Ecclesia Dei* (1923), dedicada à unidade e universalidade como notas constitutivas da verdadeira Igreja, Pio XI afirmava que a Igreja forma um corpo único porque Cristo-cabeça e o Espírito que o anima asseguram a sua unidade⁴⁹⁷. O garante visível desta unidade é o Papa, como sucessor de Pedro, pelo que a raiz dos cismas na Igreja é, em última análise, a não-aceitação deste primado. Pio XI dá relevância aos aspectos visíveis da unidade da Igreja tais como o Pontífice Romano e a língua latina⁴⁹⁸.

A encíclica *Mystici Corporis*, de Pio XII dá novamente relevo à temática das notas constitutivas da Igreja⁴⁹⁹. Segundo o Papa, a unidade da Igreja deve ser tomada no horizonte mais amplo da solidariedade do género humano em ordem à salvação. Porém, o pecado, rompendo a harmonia das relações humanas, compromete esta unidade⁵⁰⁰. Pio XII salienta ainda que a unidade da Igreja não redundava numa uniformidade. Podemos entrever, nesta nota, um avanço em relação ao magistério de Pio XI, que defendia formas visíveis que, pela semelhança e igualdade, evidenciassem a unidade eclesial. Para Pio XII, a Igreja encontra uma grande diversidade de formas concretas de realizar a sua missão nas diferentes culturas e nações, mantendo sempre essa unidade⁵⁰¹.

Yves Congar, um dos teólogos mais influentes na eclesiologia que conduziu ao Segundo Concílio do Vaticano, faz frequentes referências às obras de Newman. Num dos textos propostos na obra *Esquisses du mystère de l'Église*, salienta que a unidade constitutiva da Igreja se manifesta no seu ser Corpo de Cristo. Com Cristo, ela forma uma só realidade: com Cristo e na Igreja, os cristãos constituem um só corpo⁵⁰². Um dos aspectos destacados por Y. Congar no que se refere às notas constitutivas da Igreja é o facto de todas elas radicarem em Cristo como fundamento:

⁴⁹⁷ Cf. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1922-1939 (Pio XI) – *Ecclesiam Dei*. AAS. 15 (1923) 573-574.

⁴⁹⁸ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 535-536.

⁴⁹⁹ Cf. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1939-1958 (Pio XII) – *Mystici Corporis*. AAS. 35 (1943) 193-248.

⁵⁰⁰ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 600.

⁵⁰¹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 602.

⁵⁰² Cf. CONGAR, Yves – *Esquisses du mystère de l'Église*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1966, p. 21.

«A Igreja é *una* porque Cristo é um, do qual ela é corpo; é *santa* porque o ser que Cristo lhe dá é um ser santo, celeste, “pneumático”; é *católica* porque o seu Senhor tem o poder de lhe comunicar, e comunica-lhe efectivamente, uma vida e um movimento capazes de reunir para ela, em si, *todas as coisas*, as que estão acima dos céus e as que estão sobre a terra»⁵⁰³.

Esta concepção era já clara, como pressuposto fundamental, na reflexão de John Henry Newman sobre as notas da Igreja.

Um dos aspectos típicos do pensamento de Newman ao qual a teologia do Segundo Concílio do Vaticano foi notoriamente premente foi o do seu personalismo. O indivíduo – a pessoa cristã – é a chave de compreensão, inclusive, da vida comunitária da Igreja. Trechos dos documentos conciliares tais como LG 8, UR 1, 12 e 20, e GS 92 evidenciam que, na linha de pensamento de J. H. Newman, sendo a fé o princípio unitário da Igreja, é necessário que cada um dos cristãos coopere na busca da unidade sobretudo em si mesmos. Esse passo pessoal é indispensável para que a unidade de espírito que move a Igreja seja de facto uma unidade visível⁵⁰⁴.

Segundo Charles Dessain, este personalismo de Newman e o seu sentido da Igreja como corpo existente na história levaram-no a olhá-la como comunhão, no sentido de que a Igreja “é” os seus membros, sendo formada por todo o povo de Deus⁵⁰⁵.

Entre 1920 e 1940, a unidade da Igreja era apresentada num duplo sentido: união com o Pai, pelo Filho, no Espírito (unidade vertical); e união dos seus membros entre si (unidade horizontal). O ponto de convergência destes dois sentidos é a figura de Cristo. No Segundo Concílio do Vaticano, o tema da unidade associa-se recorrentemente aos temas da Igreja-mistério e Igreja-comunidade, deixando de acentuar unilateralmente esta nota, como acontecia na eclesiologia da Igreja-sociedade perfeita. Significa isto que a unidade da Igreja não é vista como um exclusivo daquela Igreja que se submete ao primado pontifício, mas também pertence às Igrejas ecumenicamente próximas de

⁵⁰³ CONGAR, Yves – *Esquisses du mystère*, p. 20.

⁵⁰⁴ IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Const. Dogm. *Lumen Gentium*, n. 8b. AAS. 57 (1965) 12; cf. PELÀ, Giovanni – Newman y el desarrollo de la teología que inspiró al Vaticano II. *Diálogo Ecuménico*. 18: 87-88 (1992) 180-181.

⁵⁰⁵ Cf. DESSAIN, Charles Stephan – O cardeal Newman como profeta. *Concilium*. 7 (1968), 80.

Roma. Todas elas pertencem à Igreja una de Cristo⁵⁰⁶. Esta consideração é bastante coerente com a abertura proposta por Newman no seu sentido escatológico da unidade da Igreja.

A unidade da Igreja expressa pelo Segundo Concílio do Vaticano não é aquela que se fecha em si mesma. Sem renunciar à unicidade, os documentos dão um novo significado à pluralidade das Igrejas e confissões cristãs, traçando uma noção de unicidade “para fora”. Ao falar da Igreja como o todo formado pelas muitas Igrejas, está aberta uma nova porta para o diálogo ecuménico⁵⁰⁷. Porém, este espírito ecuménico não é “dado de barato”. Com efeito, o Concílio não deixa de afirmar que a Igreja única de Cristo, una, santa, católica e apostólica, como sociedade constituída e organizada neste mundo, «subsiste na Igreja Católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele»⁵⁰⁸.

A Igreja una é «sacramento de unidade»⁵⁰⁹, porque na unidade da família dos filhos de Deus, completa e torna mais forte a união da família humana, sendo sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano⁵¹⁰. O sagrado concílio estabelece ainda a proximidade entre a unidade da Igreja e os sacramentos, em especial os sacramentos do Baptismo e da Eucaristia, onde «a unidade da Igreja não apenas se significa mas também se realiza»⁵¹¹.

Segundo J. C. Groot, a unidade essencial da Igreja expressa pelo Concílio manifesta-se na sua comunhão (*communio*), na união pneumática e sacramental entre Cristo, o Pai, e uma comunidade humana de fé, esperança e amor. Assim, a única Igreja universal não será o resultado final da soma das Igrejas locais, mas o resultado da coesão entre estas, unidas na comunhão, formando a Igreja de Cristo na unidade e na

⁵⁰⁶ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 551.

⁵⁰⁷ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 915-916; IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 4. AAS. 57 (1965) 94-96; IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, n. 2. AAS. 57 (1965) 76.

⁵⁰⁸ LG, 8b. AAS. 57 (1965) 12; cf. DANIELOU, Jean [et. al.] – *A Igreja do Concílio Vaticano II: Comentário à constituição dogmática «Lumen Gentium»*. Porto: Livraria Apostolado da Oração, 1966, pp. 82-83.

⁵⁰⁹ IGREJA CATÓLICA. II Concílio Vaticano, 1962-1965 – Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 26a. AAS. 56 (1964) 107.

⁵¹⁰ Cf. LG, 1. AAS. 57 (1965) 5; IGREJA CATÓLICA. II Concílio Vaticano, 1962-1965 – Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 42. AAS. 58 (1966) 1060-1061; COELHO, J. Barbosa, org. – *Sinopse: Constituições, decretos, declarações: Concílio Vaticano II*. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 1968, p. 466.

⁵¹¹ UR, 2a. AAS. 57 (1965) 91.

diversidade⁵¹². Este binómio de tensão eclesiológica é precisamente um daqueles para os quais o concílio busca um equilíbrio⁵¹³. A unidade fundamental da Igreja não redundava numa uniformidade, mas eleva-se sobre a legítima diversidade que a compõe, a pluralidade própria de um organismo vivo⁵¹⁴.

5.2. Santidade da Igreja

Entre os vários estudiosos da eclesiologia e do pensamento de Newman, é unânime a opinião de que um dos temas eclesiológicos, desenvolvidos pelo teólogo, mais influentes para a renovada imagem da Igreja tecida no século XX foi o da sua santidade constitutiva. Sendo um tema amplamente aprofundado nos estudos sobre J. H. Newman, não foi, contudo, uma presença constante na sua obra.

Na abordagem que Newman faz a esta nota, são significativas algumas tónicas próprias da sua perspectiva, tais como: a santidade como insígnia autêntica da Igreja; a santidade como dom e tarefa dos cristãos; e o binómio Igreja santa e pecadora. É de notar, também, a íntima ligação entre a santidade e a catolicidade e apostolicidade da Igreja. Sendo constitutivamente santa, a Igreja tem por missão conduzir todos os homens à santidade e à salvação.

5.2.1. Considerações gerais sobre a santidade da Igreja

Yves Congar afirma que a santidade foi o primeiro predicado a ser associado ao termo “Igreja”⁵¹⁵. Porém, é um conceito que pode ser entendido segundo várias e diferentes acepções. Em que sentido é que a Igreja é santa?

Ao longo da história da teologia, foi-se aprofundando a consciência de que a Igreja é santa na sua origem, de modo que tal santidade não se anula pelo pecado dos

⁵¹² Cf. LG, 13. AAS. 57 (1965) 17-18; GROOT, J. C. – Une nouvelle définition de l'Église universelle. In LAMBERT, Bernard, dir. – *La nouvelle image de l'Église: Bilan du Concile Vatican II*. Paris: Maison Mame, 1967, pp. 26-27.

⁵¹³ Cf. IGREJA CATÓLICA. II Concílio Vaticano, 1962-1965 – Decr. *Ad Gentes*, n. 22. AAS. 58 (1966) 973-974.

⁵¹⁴ Cf. LG, 22. AAS. 57 (1965) 25-27; ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 936-938.

⁵¹⁵ Cf. CONGAR, Yves – Propiedades esenciales. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. – *Mysterium Salutis*, vol. 4, t. 1, p. 472.

homens que a constituem. Pelo contrário, é missão da Igreja santificar o mundo e conduzir os homens a esse horizonte escatológico da santidade plena⁵¹⁶. Compreendemos, assim, que a Igreja é santa pela sua essência, pela sua missão, e pela sua acção mediadora da graça. Com efeito, ela é verdadeiro sacramento das coisas santas, meio pelo qual a graça salvífica já operada em Cristo e ainda não levada à plenitude permanece entre os homens. Assim, vemos que, sendo a Igreja santa, por obra de Deus, também os cristãos são santos, porque santificados pela graça do Seu Espírito⁵¹⁷.

Ao falarmos da santidade como predicado da Igreja, referimo-nos necessariamente à Igreja na sua globalidade essencial, como Igreja una, católica e apostólica. Na verdade, a tentativa de aplicar este predicado a uma ideia de Igreja que apenas a tomasse numa das suas dimensões correria o risco de se revelar imprópria. Se falamos, por exemplo, da Igreja peregrina, a Igreja terrena, veremos que esta possui uma santidade imperfeita, que não foi ainda levada à plenitude⁵¹⁸. No entanto, a Igreja peregrina, na Comunhão dos Santos, antecipa já a santidade do Reino escatológico de Cristo. A santidade na Igreja, será devidamente compreendida se tiver em conta o equilíbrio entre o seu ser “dom de Deus”, e o seu ser “tarefa dos homens”⁵¹⁹.

Afirmar a santidade da Igreja não é excluir dela o pecado, mas atribuir-lhe a legitimidade da sua origem, proclamando a indissolubilidade da sua união com Cristo⁵²⁰. Dizemos que a Igreja é santa porque é de Deus, isto é, em razão daquilo que recebeu e recebe de Deus enquanto sacramento de salvação para os homens. Dizemos também que é santa porque habitada pelo Espírito de santidade; é santa em razão da santificação operada pelo Espírito⁵²¹.

⁵¹⁶ Cf. *Ibidem*, vol. 4, t. 1, p. 485. A este respeito, é curiosa a observação de H. Küng, que nota que a realidade concreta da Igreja, em boa medida, pouco corresponde à sua essência. No entanto, a estrutura fundamental da Igreja é a correcta chave de leitura para a interpretação e clarificação da sua realidade terrena, sem romantismos. Com efeito, a «Igreja real» é uma Igreja pecadora (cf. KÜNG, Hans – *L'Église*, vol. 2, pp. 440-450).

⁵¹⁷ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 456-457.

⁵¹⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 440

⁵¹⁹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 459-463.

⁵²⁰ Cf. CONGAR, Yves – Propiedades esenciales. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. – *Mysterium Salutis*, vol. 4, t. 1, p. 477.

⁵²¹ Cf. BALTHASAR, Hans Urs von – *Credo: Meditações sobre o símbolo dos Apóstolos*. Tradução Maria Armanda Esteves. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1997, p. 83.

Hans Urs von Balthasar salienta que a Comunhão dos Santos assume relevância na compreensão da santidade da Igreja, porquanto expressa que a Igreja reúne coisas santas e se constitui como comunidade das pessoas santas⁵²².

5.2.2. A santidade da Igreja em Newman

Santidade da Igreja: «insígnia do Império Cristão»

Em várias situações, no período anglicano da sua vida, uma das chaves de leitura com que Newman fala da Igreja é a do Reino de Deus manifesto ao mundo num Império de ordem visível e invisível. Nesta chave de leitura, Newman afirma que a santidade é a insígnia deste “Império Cristão”⁵²³. No sermão *Sanctity: the token of the Christian Empire*, Newman apresenta tal insígnia da Igreja em interacção com os paradoxos da vida cristã. Com efeito, o que é a santidade da Igreja senão tudo o que é contrário à glória dos homens? Essa é a insígnia deste Reino. É de um modo anacrónico que a santidade da Igreja deve ser compreendida, do mesmo modo que é anacrónica a dilatação da “Igreja-Império”:

«Nós conquistamos voltando a face para o agressor; pagando o mal com o bem; orando pelo perseguidor [...]; sofrendo pelo fraco; protegendo a viúva e o órfão; sendo vencedores dos pobres; pela fortaleza, firmeza, constância, imparcialidade, justiça, moderação, nobreza, bondade, auto-sacrifício, e auto-controlo; pela paciência em enfrentar a hostilidade, e pela perseverança em fazer o bem»⁵²⁴.

É numa anacronia tal que se revela e torna evidente a santidade da Igreja. Estas palavras de Newman resumem aquilo que é a santidade cristã, no sentido do Evangelho. Ela só pode ser lida e compreendida à luz das Bem-aventuranças. Com efeito, «assim se completa o paradoxo de sermos uma Igreja santa, ainda que contendo “não só vasos de

⁵²² Cf. BALTHASAR, Hans Urs von – *Credo*, pp. 84-85.

⁵²³ Cf. NEWMAN, John Henry – *Sermons on subjects*, p. 237. Recordamos a aceção analógica de “Império” assumida por Newman, que rejeita que a presença da Igreja seja vista exclusivamente segundo critérios sociológicos, ainda que haja pontos de semelhança capazes de contribuir para uma melhor compreensão da sua essência.

⁵²⁴ «We conquer by turning the cheek to the smiter; by repaying good for evil; by praying for the persecutor [...]; by suffering for the feeble; by sheltering the widow and the fatherless; by being champions of the poor; by fortitude, firmness, constancy, disinterestedness, fairness, moderation, nobleness, bountifulness, self-sacrifice, and self-command; by patience in enduring ill, and perseverance in doing well» (*Ibidem*, p. 244).

ouro e prata, mas também de madeira e barro; uns para usos honrosos, outros para usos ignóbeis” (cf. 2 Tim 2, 20)»⁵²⁵. A Igreja é santa, ainda que nem todas as coisas que ela humanamente inclui sejam perfeitas. Em primeiro lugar, porque é por meio das coisas imperfeitas aos olhos do homem que ela prospera; em segundo lugar, porque a sua santidade, pela graça de Cristo, supera o pecado e não se afecta pela concupiscência do homem. O exemplo dos santos de todos os tempos sustenta a fé e é auxílio à perseverança na Igreja⁵²⁶.

Para Newman, a santidade da Igreja cumpre as profecias veterotestamentárias a seu respeito. Neste ponto, o teólogo encontra mesmo uma profunda relação entre a santidade e a catolicidade da Igreja. Esta afirmação está presente no sermão *The glory of the Christian Church*, quando afirma: «As profecias a respeito da Igreja foram cumpridas naquela época [dos Apóstolos] em dois aspectos: no que diz respeito à sua santidade e à sua catolicidade»⁵²⁷. Com efeito, os profetas, em especial Isaías, referindo-se aos tempos da vinda de Cristo, revelam a promessa de uma universalidade e de uma pureza para um povo novo que se há-de erguer (cf. Is 49, 16-18; 54, 10-13; 60, 18; 62, 3-5)⁵²⁸.

Esta santidade manifesta-se também na grandiosidade alcançada pela Igreja. Uma grandiosidade que lhe veio não pela ambição de se dilatar, mas pela sua humildade, como recordam as Bem-aventuranças de Jesus: «Bem-aventurados os humildes, porque possuirão a terra» (Mt 5, 5)⁵²⁹. Assim, Newman declara: «Tal é a lei do Reino de Cristo, tal o paradoxo pelo qual é visto na história. Ele pertence aos pobres em espírito; pertence aos perseguidos; é possuído pelos humildes; é sustentado pelos pacientes»⁵³⁰. A vitória da Igreja é a santidade, e para o autor, o modelo da vitória da Igreja é a vitória de Cristo na Sua Paixão⁵³¹.

⁵²⁵ «Thus it fulfils the paradox of being a holy Church, yet containing "not only vessels of gold and of silver, but also of wood and of earth; and some to honour, and some to dishonour"» (*Ibidem*, p. 244).

⁵²⁶ Cf. NEWMAN, John Henry – *Pensamientos*, p. 71.

⁵²⁷ «Thus the prophecies concerning the Church were fulfilled at that time in two respects, as regards its sanctity and its Catholicity» (NEWMAN, John Henry – *Parochial and Plain Sermons*. London: Longmans, Green, and Co., 1908, vol. 2, p. 81).

⁵²⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 88.

⁵²⁹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Sermons on subjects*, pp. 247-248.

⁵³⁰ «Such, then, is the law of Christ's kingdom, such the paradox which is seen in its history. It belongs to the poor in spirit; it belongs to the persecuted; it is possessed by the meek; it is sustained by the patient» (*Ibidem*, p. 249).

⁵³¹ Cf. *Ibidem*, pp. 254-255.

Dom de Deus e missão dos homens

O paradoxo proposto por Newman salienta a santidade da Igreja como dom de Deus que supera as lógicas humanas. No entanto, o teólogo inglês sabe que a santidade na Igreja é também uma tarefa e um esforço daqueles que a constituem. No sermão *The apostolical christian*, Newman insurge-se contra os falsos cristãos, que piamente «criam uma religião para si mesmos»⁵³² apresentando uma conduta de vida dupla em relação às vias da fé cristã. A fim de desmascarar estes falsos cristãos, Newman traça o perfil de santidade dos verdadeiros cristãos: vivem no mundo, mas não para o mundo⁵³³; constituem um corpo simples, inocente, importante, humilde, dócil, amável, livre de privilégios terrenos ou influências mundanas (cf. Act 4, 32-35)⁵³⁴; mantêm-se alegres em todas as circunstâncias, numa alegria que brota da liberdade em relação ao mundo e da confiança em Cristo⁵³⁵.

Pelo Espírito Santo, a santidade da Igreja adquire um tom divino: não é simples fruto do necessário esforço daqueles que a constituem, mas essencialmente é dádiva Daquele que a forma⁵³⁶.

Em 1841, numa carta endereçada ao bispo de Oxford sobre o *Tract 90*, Newman escrevia:

«É a santidade do coração e da conduta que nos encomendam a Deus. Se formos santos, tudo em nós será bem [...]. A santidade é a grande nota da Igreja [...]. Irei unir-me como irmão com todas as pessoas que têm esta nota, sem qualquer distinção de facção»⁵³⁷.

No pensamento de Newman, observamos a consideração da relação de Cristo com a Igreja, mas também da comparação da Igreja com Cristo. Numa linha próxima à analogia de Möhler, Newman propõe que, ao passo que a humanidade de Cristo era sem mancha nem pecado, a Igreja é um instrumento manchado, porque os homens se

⁵³² «[...] make a religion for themselves» (*Ibidem*, p. 276).

⁵³³ Cf. *Ibidem*, p. 278.

⁵³⁴ Cf. *Ibidem*, p.282.

⁵³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 286.

⁵³⁶ Cf. AMARAL, Miguel de Salis – A santidade da Igreja, 208.

⁵³⁷ «It is sanctity of heart and conduct which commends us to God. If we be holy, all will go well with us [...]. Sanctity is the great Note of the Church [...]. I will unite with all persons as brethren, who have this Note, without any distinction of party» (NEWMAN, John Henry – *The via media*, vol. 2, p. 422; cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 223).

desviam da sua fé. Por este motivo, ganha relevância a necessidade de uma vida de santidade por parte dos cristãos, para que a Igreja se pareça e aproxime da humanidade santa do Senhor⁵³⁸.

Santidade da Igreja e o pecado dos homens: Igreja santa e santificadora

Newman encontra a santidade da Igreja na sua origem, como elemento constitutivo: «A Igreja cristã tinha, no dia do seu nascimento, a plenitude de santidade e de paz invocadas sobre si e seladas em si, as quais, vendo-se como desígnio de Deus, a abençoaram [...]»⁵³⁹. Esta santidade da Igreja deriva da santidade e redenção de Cristo, que é a sua cabeça. Porém, não anula a corrupção dos homens da Igreja, do mesmo modo que, na Antiga Aliança, a eleição de Deus não impedia o pecado do Povo⁵⁴⁰. Também nesta dinâmica reside o mistério da Igreja, na relação entre a sua dimensão humana e a dimensão divina.

Vista na sua unidade, «a Igreja é ainda a Sua imagem [de Cristo e da Sua infinita santidade] como no princípio, pura e sem mancha, Sua esposa toda gloriosa, a mãe dos santos»⁵⁴¹. A santidade da Igreja é, assim, uma bênção que brota inesgotavelmente da redenção de Cristo. É dom de Deus, de modo que «faça o que fizer, Satanás não consegue extinguir ou escurecer a luz da Igreja»⁵⁴².

A Igreja é santa em razão de uma santidade que não pode perder. Sendo inhabitada pelo Espírito de graça, a Igreja permanece santa, apesar do pecado de muitos dos seus membros. Assim, Newman contorna o argumento de que homens pecadores não podem constituir uma Igreja verdadeira, afirmando que os homens pecadores não são verdadeiros membros da Igreja. Eles são como os ramos secos numa árvore viva e

⁵³⁸ Cf. AMARAL, Miguel de Salis – A santidade da Igreja, 206.

⁵³⁹ «[...] the Christian Church had in the day of its nativity all that fulness of holiness and peace named upon it, and sealed up to it, which beseemed it, viewed as God's design [...]» (NEWMAN, John Henry – *Parochial*, vol. 2, p. 86).

⁵⁴⁰ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 89-90.

⁵⁴¹ «the Church is still His image [of Christ and His infinite holiness] as at the first, pure and spotless, His spouse all-glorious within, the Mother of Saints» (*Ibidem*, vol. 2, p. 91).

⁵⁴² «[...] do what he will, Satan cannot quench or darken the light of the Church» (NEWMAN, John Henry – *Parochial*, vol. 3, p. 243).

frondosa. O facto de estarem espiritualmente mortos não conduz a que a Igreja a que pertencem esteja igualmente morta⁵⁴³.

No primeiro volume da obra *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching*, Newman sustenta duas opiniões sucessivas em relação à santidade da Igreja: (1) o estado social dos países católicos não prejudica a santidade da Igreja⁵⁴⁴; (2) o estado religioso dos países católicos não prejudica a santidade da Igreja⁵⁴⁵. Na verdade, acontece precisamente o contrário: é a Igreja que traz a santidade ao mundo. Após a sua conversão, Newman confessa que «é minha sensação interior de que a Igreja católica é a única arca da salvação»⁵⁴⁶.

A Igreja não se dirige às nações nem é constituída pelas nações no seu todo, mas são os homens que a constituem e aos quais ela se dirige. Com esta posição, evidencia-se o personalismo de Newman, destacando o indivíduo em relação à sociedade. Por este motivo, Newman afirma sobre a Igreja que «o seu campo de batalha próprio é o coração dos fiéis»⁵⁴⁷. Assim, a missão da Igreja é levar a salvação de Cristo aos homens, e a tantos homens quantos ela seja capaz, e o seu objectivo primário é o de reconciliar as almas com Deus, trazendo-as à santidade e ao amor⁵⁴⁸.

O progresso do mundo possui a natureza como aliado. Porém, no entender de Newman, a Igreja, na sua acção no coração dos homens, tem a natureza como inimigo, devido à resistência da concupiscência humana à pureza e à santidade⁵⁴⁹. Com efeito, a natureza humana tende para o vício, ao passo que a obra da Igreja é levar os homens à virtude e à santidade. Ora, a natureza humana não se altera mesmo que uma nação inteira seja baptizada. A graça do baptismo por si não entrega aos homens a plenitude da santidade, mas enquanto peregrina na terra, a Igreja tem por missão conduzir os homens a essa santidade oferecida por Deus. Desta feita, a santidade da Igreja não pressupõe a

⁵⁴³ Cf. DULLES, Avery – *John Henry Newman*, p. 86.

⁵⁴⁴ Cf. NEWMAN, John Henry – *Certain difficulties*, vol. 1, p. 229.

⁵⁴⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 261.

⁵⁴⁶ «[...] it is my intimate sense that the Catholic Church is the one ark of salvation» (*Ibidem*, vol. 1, p. 4; cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 356).

⁵⁴⁷ «[...] its proper battle-field is the heart of the individual» (NEWMAN, John Henry – *Certain difficulties*, vol. 1, p. 236).

⁵⁴⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 237-243.

⁵⁴⁹ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 264.

santidade dos homens, porquanto levar os homens à santidade é o encargo da Igreja santa⁵⁵⁰.

Síntese sobre a santidade da Igreja em Newman

O tema da santidade da Igreja não ocupou o centro do pensamento eclesiológico de John Henry Newman, mais voltado para questão da autoridade e a apostolicidade da Igreja⁵⁵¹. Miguel de Salis Amaral propõe cinco pontos para agrupar as principais ideias sobre a santidade da Igreja em Newman: a dimensão cristológica; a dimensão pneumatológica; o desenvolvimento dogmático como fruto da santidade da Igreja; a santidade no quadro duma Igreja visível e invisível; o carácter comunitário da santidade da Igreja.

A *dimensão cristológica* evidencia-se na associação natural entre a santidade da Igreja e a vida da Igreja em Cristo, ou seja, a Igreja recebe a sua santidade da união com Cristo. Contudo, note-se que o teólogo inglês vê a Igreja unida a Cristo não só na sua origem/fundação (entendendo Cristo como causa da santidade), mas também no momento presente (sendo, então, Cristo o garante da santidade). Com efeito, não é possível estar com Cristo, e não estar com a Igreja, que é o seu Corpo⁵⁵².

A *dimensão pneumatológica*, por sua vez, encontra-se no facto de segundo Newman, ser o Espírito Santo que dá a fé e edifica os fiéis na santidade, inundando a Igreja com a Sua presença. O Espírito não habita a Igreja como num templo, onde está estaticamente guardado, mas age nela continuamente de um modo real e inefável. A Sua presença e a Sua acção são a irrupção do eterno na história, que acontece de uma forma real, invisível e permanente, e antecipa a santidade definitiva da Igreja⁵⁵³.

Um terceiro ponto – *O desenvolvimento dogmático como fruto da santidade da Igreja* – decorre da dimensão pneumatológica da santidade da Igreja. Newman entende o desenvolvimento doutrinal como consequência da acção do Espírito Santo na Igreja, mediante a inspiração das almas e a resposta fiel dos cristãos a estas inspirações. Há, na

⁵⁵⁰ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 272.

⁵⁵¹ Cf. DULLES, Avery – *John Henry Newman*, p. 86; AMARAL, Miguel de Salis – *A santidade da Igreja*, 205.

⁵⁵² Cf. *Ibidem*, 206.

⁵⁵³ Cf. *Ibidem*, 207-208.

Igreja, um progresso que vem da sua vida espiritual e da fé vivida, e que a faz caminhar para uma santidade que se identifica não numa simples ausência de erro doutrinal, mas no crescente amor à verdade que é Cristo⁵⁵⁴.

Para Newman, *a santidade da Igreja* compreende-se, ainda, *no quadro duma Igreja visível e invisível*. É um erro pensar a santidade da Igreja apenas por referência à sua dimensão invisível e escatológica, como era tipicamente considerada no seu tempo. Não assumindo uma visão negativa sobre a institucionalidade da Igreja, o teólogo afirma claramente que é enquanto sociedade visível que ela é mediadora da graça salvífica e santificante de Deus⁵⁵⁵. Nesse sentido, a Igreja «vem de Deus e vai crescendo na terra, sem ser terrena»⁵⁵⁶.

Por fim, *o carácter comunitário da santidade da Igreja* revela que, para Newman, a pessoalidade da relação com Deus não se reveste de um carácter pietista, pois a vida em Deus enquadra-se na comunhão com os irmãos: o cristão é sempre parte do Corpo de Cristo, que é a Igreja. Assim, a santidade da Igreja não é uma soma das santidades individuais, ainda que não as silencie⁵⁵⁷.

Nestes cinco pontos, M. de Salis sistematiza com clareza o essencial do pensamento newmaniano sobre a santidade da Igreja. Poderemos mesmo afirmar que estas são chaves de leitura que, de um modo ou de outro, configuram todo o pensamento eclesiológico de Newman, especialmente no que se refere às *notae Ecclesiae*.

5.2.3. De Newman à compreensão teológica da santidade da Igreja no Segundo Concílio do Vaticano

Pio XI, no seu magistério, foi permeável à ideia de que a santidade da Igreja se manifesta num duplo sentido: a Igreja é fonte de santidade (na sua doutrina, sacramentos, indulgências, culto, etc.), e é capaz de apresentar um grande número de filhos seus como modelos de santidade⁵⁵⁸. Esta perspectiva, decorrente de um certo narcisismo sociológico característico do magistério da Igreja no século XIX, viria a ser

⁵⁵⁴ Cf. *Ibidem*, 209.

⁵⁵⁵ Cf. *Ibidem*, 210.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, 210.

⁵⁵⁷ Cf. *Ibidem*, 212.

⁵⁵⁸ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 536.

apurada por Pio XII, segundo o qual a Igreja é santa porque está destinada por Deus a ser uma expressão da santidade divina. Na *Mystici Corporis* afirmava que é Cristo que santifica o seu Corpo Místico, sendo a causa eficiente da santidade da Igreja. O Espírito Santo, por sua vez, faz com que esta Igreja seja uma comunhão de santos. É Ele o santificador do povo cristão⁵⁵⁹.

Na obra *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Yves Congar clarifica as duas premissas subjacentes à consideração da santidade da Igreja, das quais Newman tinha também plena consciência: por um lado, a Igreja é uma instituição vinda de Deus, e por isso é santa⁵⁶⁰; por outro lado, a Igreja é o povo cristão, a assembleia de fiéis constituída por homens, e por isso está sujeita ao pecado⁵⁶¹. Assim, a santidade da Igreja, como sua nota constitutiva, funda-se no facto de ela ser primordialmente uma instituição vinda de Deus. Essa é uma santidade objectiva e indestrutível, em virtude da promessa de Deus⁵⁶².

Para sustentar a sua tese, Congar recorda as palavras de Newman no prefácio à terceira edição da *Via Media*, em 1877, que estabelecia uma analogia para compreender a relação dos elementos divino e humano na Igreja. Segundo o teólogo inglês, uma ideia em si pode ser pura, mas acontece que a vida se desenrola sempre num mundo onde as coisas não se podem entrecruzar sem ficar um pouco sujas⁵⁶³. Esta perspectiva de Newman contribui para compreender que a Igreja, apesar da sua santidade, está sujeita aos condicionamentos do contexto e da história.

Segundo Congar, um outro modo de iluminar esta diferença é colocando-a sob os termos de “cristianismo” e “mundo cristão”: por um lado, vemos a Igreja da fé e os seus dogmas; por outro lado, vemos o modo como ela é veiculada na história pela religiosidade dos homens⁵⁶⁴.

A abordagem do Segundo Concílio do Vaticano à santidade da Igreja surge por diferentes temáticas: a Igreja é santificada por Cristo; a Igreja e o povo cristão são

⁵⁵⁹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 602-603.

⁵⁶⁰ Cf. CONGAR, Yves – *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. 2ªEd. Paris : Les Éditions du Cerf, 1968, p. 99.

⁵⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 102.

⁵⁶² Cf. *Ibidem*, p. 101.

⁵⁶³ Cf. *Ibidem*, pp. 113-114.

⁵⁶⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 117-118.

chamados à santidade; a santidade da Igreja e a imperfeição dos homens, etc⁵⁶⁵. Gustave Martelet, comentando a constituição dogmática *Lumen Gentium*, afirma que há uma relação entre a santidade da Igreja e Cristo através da união dos contrários. Com efeito, não estando desprovida de raízes terrenas, o concílio reconhece que a Igreja é um paradoxo de contrários que não podem ser dissociados⁵⁶⁶. O paradoxo a que nos referimos aqui é o do binómio da Igreja santa e pecadora.

A Igreja é santa porque é santificada por Cristo, «santo, inocente, imaculado»⁵⁶⁷. Ela é, com efeito, «a esposa que Jesus Cristo purificou e quis unida e sujeita a Si no amor e na fidelidade»⁵⁶⁸. Porém, como salientam as palavras finais de LG 8, «a Igreja contém pecadores no seu seio e, por isso, ao esmo tempo que é santa, precisa sempre de purificação, e sem descanso prossegue no seu esforço de penitência e renovação»⁵⁶⁹. A santidade da Igreja não anula o facto de que, historicamente, ela conviva com o pecado. Por este motivo, Martelet estabelece uma distinção entre “pecado na Igreja” e “pecado da Igreja”. A Igreja, enquanto comunidade e corpo de Cristo, é a mediadora da graça e não do pecado, da ordem e não da desordem., pelo que ela não é sujeito do pecado ainda que esteja sujeita ao pecado dos homens que a constituem⁵⁷⁰. Citando Richard Niebuhr, este teólogo recordava ainda que «se permanecemos na Igreja como pecadores, é por meio de nós que o pecado está nela e nas suas estruturas»⁵⁷¹. Com efeito, a Igreja abraça a todos os afligidos pela debilidade humana e «esforça-se por lhes aliviar a indigência»⁵⁷².

A imperfeição da santidade da Igreja peregrina traduz também a índole escatológica da vocação da Igreja à santidade: só na glória celeste a santidade da Igreja alcançará a sua realização plena⁵⁷³. Daí o constante convite à santidade na Igreja que, santificada por Cristo, tem por missão santificar os homens⁵⁷⁴.

⁵⁶⁵ Cf. COELHO, J. Barbosa, org. – *Sinopse: Constituições, decretos, declarações*, p. 466

⁵⁶⁶ Cf. MARTELET, Gustave – *Las ideas fundamentales del Vaticano II: Iniciación al espíritu del Concilio*. Barcelona: Editorial Herder, 1968, p. 85.

⁵⁶⁷ LG, 8c. AAS. 57 (1965) 12.

⁵⁶⁸ LG, 6e. AAS. 57 (1965) 9.

⁵⁶⁹ LG, 8c. AAS. 57 (1965) 12.

⁵⁷⁰ Cf. MARTELET, Gustave – *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, pp. 90-92.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 92.

⁵⁷² LG, 8c. AAS. 57 (1965) 12.

⁵⁷³ LG, 48a. AAS. 57 (1965) 53.

⁵⁷⁴ Cf. LG, 10. AAS. 57 (1965) 14-15; GS, 40. AAS. 58 (1966) 1057-1059; AG, 6. AAS. 58 (1966) 952-955.

O mistério da Igreja manifesta-se na força e na debilidade, na pobreza e na perseguição, tal como Cristo. De facto, é dever da Igreja seguir os passos do seu mestre. Tal como defendera Newman num dos seus sermões, no Segundo Concílio do Vaticano voltou a ressoar o desejo de que a pobreza fosse uma nota característica da acção da Igreja, porquanto é sinal da Encarnação. Assim o declarava o cardeal Lercaro, na primeira sessão do Concílio: «Se a Igreja for fiel à pobreza, descobrirá o método mais apto para pregar integralmente o Evangelho, mensagem de Deus, que por amor a nós, sendo rico, se fez pobre»⁵⁷⁵.

Sobre a vocação dos cristãos à santidade, LG 39 declara que «a santidade da Igreja manifesta-se incessantemente e deve manifestar-se nos frutos da graça que o Espírito Santo produz nos fiéis»⁵⁷⁶. Os documentos conciliares procuram um equilíbrio entre os aspectos sociais e pessoais na vida eclesial dos cristãos, dos quais se espera uma vivência cada vez mais intensa às exigências comunitárias da sua pertença à Igreja⁵⁷⁷.

Segundo G. Pelà, a influência do pensamento de J. H. Newman sobre a eclesiologia do Segundo Concílio do Vaticano é notável e notória. Neste concílio, a originalidade do seu pensamento teológico adquire toda a sua actualidade e influência, sobretudo em temas como a santidade da Igreja, a Tradição e a Escritura, o papel dos leigos, a evolução dos dogmas, as relações da Igreja com o mundo e a cultura, a liberdade de consciência e o ecumenismo⁵⁷⁸.

5.3. Catolicidade da Igreja

A Igreja é católica na sua origem e na sua missão. Isto é, ela está fundada sobre a totalidade e integridade da salvação operada em Cristo, que está presente nela e a impele para todos os homens. A reflexão de John Henry Newman sobre a catolicidade da Igreja está mais desenvolvida precisamente na fase católica do seu pensamento, ainda que, enquanto anglicano, também não a tenha colocado de parte, reconhecendo a

⁵⁷⁵ DANIELOU, Jean [et. al.] – *A Igreja do Concílio Vaticano II*, p. 85.

⁵⁷⁶ LG, 39. AAS. 57 (1965) 44.

⁵⁷⁷ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 927-929.

⁵⁷⁸ Cf. PELÀ, Giovanni – Newman y el desarrollo, 171-172.

natureza católica da Igreja e da fé cristã. Recordemos que Newman se inseriu no grupo de intelectuais que deu origem ao anglo-catolicismo.

Os aspectos essenciais do pensamento de Newman sobre esta nota constitutiva da Igreja centra-se sobretudo na ligação entre a Igreja e a fé. Ou seja, a catolicidade manifesta a vitalidade da Igreja e a eclesialidade da fé. Neste sentido, o teólogo pensa a natureza católica da Igreja numa ligação à adesão de cada cristão à fé.

5.3.1. Considerações gerais sobre a catolicidade da Igreja

Inácio de Antioquia foi o primeiro a aplicar a catolicidade como epíteto da Igreja, para designar a sua totalidade, demarcando um conceito universal de “Igreja” das “Igrejas locais”. Com este conceito, desde então se começou a expressar o sentimento dos cristãos e das Igrejas locais de que pertencem a um corpo único e de extensão universal⁵⁷⁹. Mais tarde, durante a Idade Média, os grandes escolásticos interpretavam a catolicidade como um elemento que está na essência própria e profunda da Igreja, mesmo antes de se evidenciar na sua expansão sobre o mundo. Uma catolicidade que se efectiva na plenitude da salvação dada em Cristo e operante na Igreja⁵⁸⁰.

Estes dois elementos do desenvolvimento histórico da reflexão sobre a catolicidade da Igreja permitem-nos observar que esta se funda na sua missão original de levar o conhecimento da salvação em Cristo a todos os homens de todos os tempos. Porém, não são os homens que, constituindo o Corpo de Cristo, constroem esta catolicidade. É o Espírito de Deus que faz a Igreja ser universal no espaço, no tempo, na fé, e na missão de levar Cristo ao conhecimento de todos os homens. É o Espírito que faz com que esta missão se torne possível, realista e realizável.

A catolicidade da Igreja refere-se, portanto, às proporções universais da sua natureza e missão. Hans Urs von Balthasar salienta que esta nota se compreende no seu carácter totalizante: a Igreja, «encerrando em si o mistério de toda a verdade viva de Deus, é chamada a comunica-lo a toda a criatura, através do seu envio ao mundo

⁵⁷⁹ Cf. CONGAR, Yves – Propiedades esenciales. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. – *Mysterium Salutis*, vol. 4, t. 1, pp. 493-494.

⁵⁸⁰ Cf. *Ibidem*, vol. 4, t. 1, pp. 498-508.

todo»⁵⁸¹. A Igreja é como que um movimento iniciado por Deus para comunicar a “todas as nações” (cf. Mt 28, 18-20) a salvação plena no Espírito e destino de Jesus Cristo⁵⁸². Hans Küng, por sua vez, destaca que as razões da catolicidade da Igreja ultrapassam a sua expansão geográfica, quantidade numérica, variedade sociocultural, e continuidade temporal⁵⁸³. Vemos que esta consideração teológica, desenvolvida já no século XX, ultrapassa a concepção de Newman sobre a Igreja católica, marcada pelo pensamento do seu tempo.

5.3.2. A catolicidade da Igreja em Newman

A compreensão de Newman sobre a catolicidade da Igreja enquadra-se nas teorias eclesiológicas próprias do seu tempo, remetendo-se essencialmente para a sua extensão espaço-temporal.

A natureza católica da Igreja

No sermão *The glory of the Christian Church*, Newman esclarece a natureza católica da Igreja, situando-a no âmbito da sua universalidade e capacidade de chegar a todos os homens, apesar das suas diferenças:

«A Igreja cristã é constituída como ser capaz de se expandir nos seus diferentes ramos em todas as regiões da terra; de modo que em todas as nações pode ser encontrada uma ramificação representativa da Sociedade sagrada e oferecida, configurada uma vez para sempre por nosso Senhor após a Sua ressurreição»⁵⁸⁴.

Por outras palavras, a catolicidade da Igreja faz com que a sua definição supere todas as diferenças nacionais de carácter religioso, mantendo a unidade⁵⁸⁵. Citando os Padres da Igreja, Newman afirma, na obra *An Essay on the development of the Christian*

⁵⁸¹ BALTHASAR, Hans Urs von – *Credo*, p. 83.

⁵⁸² Cf. *Ibidem*, p. 83.

⁵⁸³ Cf. KÜNG, Hans – *L'Église*, vol. 2, pp. 424-425.

⁵⁸⁴ «The Christian Church is so constituted as to be able to spread itself out in its separate branches into all regions of the earth; so that in every nation there may be found a representative and an offshoot of the sacred and gifted Society, set up once for all by our Lord after His resurrection» (NEWMAN, John Henry – *Parochial*, vol. 2, p. 80)

⁵⁸⁵ Cf. NEWMAN, John Henry – *Certain difficulties*, vol. 1, p. 268.

Doctrine, que a afirmação da catolicidade da Igreja é a prova e o símbolo de que ela é una em todos os lugares onde esteja presente⁵⁸⁶. A explicação de tal unidade está no facto de a universalidade da Igreja católica se explicar pela sua descendência apostólica⁵⁸⁷.

Segundo Newman, a catolicidade da Igreja distingue-se pela adesão unânime dos fiéis às evidências da Revelação cristã. Tal unanimidade representa uma nota externa de que esta Revelação é digna de ser seguida, sem o perigo de se estar a submeter a um juízo privado. Um caminho de fé solitário não é eclesial e muito menos católico, e representa seguramente uma forma de idolatria⁵⁸⁸. A partir de 1841, Newman começa a dar-se conta de que, se a Igreja de Inglaterra se afastou da catolicidade, estaria precisamente a percorrer esse caminho auto-referencial⁵⁸⁹. Assim, chega mesmo a desabafar com A. L. Phillipps, como relata Ian Ker:

«Deixa os católicos romanos trabalhar pela unidade, ajudando a Igreja de Inglaterra a tornar-se mais católica; então, se ela “estiver preparada para a união, ela estabelecerá as suas condições” com Roma»⁵⁹⁰.

Daqui se compreende que a catolicidade aponta o caminho para um modo comunitário e universal de viver e compreender a fé.

Catolicidade e vitalidade da Igreja

Em Newman, destaca-se a consideração de que a nota da catolicidade da Igreja está intimamente ligada a uma característica que lhe é essencial: a “vida”⁵⁹¹. Ora, o princípio vital da Igreja católica, no que depende dos cristãos, é a fé⁵⁹². Assim, a catolicidade, estando já inscrita na essência da Igreja, é também fruto da fé. Sendo a Igreja “mãe” de todos os cristãos, a sua maternidade revela-se na fecundidade⁵⁹³, e a

⁵⁸⁶ Cf. NEWMAN, John Henry – *Development*, p. 262.

⁵⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 265.

⁵⁸⁸ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 198.

⁵⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 230.

⁵⁹⁰ «Let Roman Catholics work for unity by helping to make the Church of England more Catholic; then, if she “were prepared for a union, she might make her terms” with Rome» (*Ibidem*, p. 231).

⁵⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 188.

⁵⁹² Cf. NEWMAN, John Henry – *Sermon notes of John Henry Cardinal Newman: 1849-1878*. Edited by Fathers of the Birmingham Oratory. London: Longmans, Green, and Co., 1913, p. 32.

⁵⁹³ Cf. NEWMAN, John Henry – *Certain difficulties*, vol. 1, p. 330.

fecundidade tem como sinal evidente a sua dimensão e proporção, capazes de alcançar a eternidade.

Nos primeiros tempos da Igreja, a nota da catolicidade servia para identificar a verdadeira Igreja de Cristo. Na obra *Certain difficulties*, Newman escreve:

«Desde o início, a Igreja não era senão uma Comunhão entre os muitos que sustentavam o nome de cristãos, [...]; até que finalmente a sua nota da Catolicidade foi inferida e alcançada simplesmente na designação de “Católica”, e até certo ponto, então, era uma propriedade visivelmente peculiar para si mesma e para si só. Daí o famoso conselho dos Padres, de que se algum dos fiéis fossem para uma cidade estrangeira, não deveria perguntar pela “Igreja”, pois existem tantas Igrejas pertencentes a diferentes confissões que certamente ficaria perplexo e enganado, mas pela Igreja Católica»⁵⁹⁴.

Note-se que, mesmo as comunidades heréticas já formavam comunhões à parte da comunhão da Igreja católica, caracterizada pela unidade da fé. Assim, a catolicidade da Igreja remetia para a universalidade e para a proximidade. Uma Igreja que está perto de todos os homens, concedendo-lhe uma identidade comum.

Na sequência daquilo que afirma sobre a santidade da Igreja, Newman destaca também que foi por meio da mansidão e da caridade que a Igreja alcançou a catolicidade e universalidade por que tantos impérios e confissões religiosas em vão aspiraram. Este resultado é fruto daquilo que distingue a Igreja, na sua natureza divina, dos reinos do mundo⁵⁹⁵. Do mesmo modo, a nota da catolicidade evidencia que há uma diferença essencial entre a Igreja cristã e as outras religiões. Tal como a Igreja, todas professam estar em posse da verdade. Mas nenhuma outra professa que, enquanto sociedade, foi fundada pelo próprio Deus, sendo por isso de origem divina⁵⁹⁶.

Notamos que, para Newman, a catolicidade inscreve-se na essência da Igreja como consequência da sua fundação divina. É fruto da fé e descrição da missão que a impele para todos os homens.

⁵⁹⁴ «From the first, the Church was but one Communion among many which bore the name of Christian, [...]; till at length her note of Catholicity was for a while gathered up and fulfilled simply in the name of Catholic, rather than was a property visibly peculiar to herself and none but her. Hence the famous advice of the Fathers, that if one of the faithful went to a strange city, he should not ask for the "Church," for there were so many churches belonging to different denominations that he would be sure to be perplexed and to mistake, but for the Catholic Church» (*Ibidem*, vol. 1, p. 342).

⁵⁹⁵ Cf. DULLES, Avery – *John Henry Newman*, p. 85.

⁵⁹⁶ Cf. NEWMAN, John Henry – *Sermon notes*, p. 155.

Catolicidade e missão da Igreja

A catolicidade da Igreja significa o seu ser “para todos e para tudo”, evidenciando-se na diversidade de cristãos de todos os tempos, todos os lugares, todas as classes sociais e todos os graus de cultura⁵⁹⁷. Ao seu tempo, Newman estava em condições de afirmar que nada no mundo, senão a Igreja católica, estava apto a estar em todos os lugares⁵⁹⁸. No entanto, a catolicidade da Igreja ultrapassa este tipo de demarcações, definindo-se pelo facto de esta oferecer um remédio universal para um mal universal⁵⁹⁹. Assim, a catolicidade é uma nota fundamental da essência da Igreja, mas também da sua missão.

Só a Igreja, pela sua catolicidade, é capaz de abarcar todos os homens como irmãos, incitando simultaneamente a inteligência e o coração, o temor e o amor, a actividade e a contemplação. Para Newman, este facto é um sinal característico do Catolicismo: ser capaz de se aproximar dos mais importantes da sociedade e dos mais humildes, dos mais cultos e dos mais simples⁶⁰⁰.

Catolicidade da Igreja e adesão à fé

Newman estabelece uma relação de semelhança entre a fé cristã e a catolicidade da Igreja. Com efeito, ambas constituem um todo que não pode ser dividido sem o risco de se desfazerem os dois. Tanto na fé como na Igreja, a adesão a uma das suas partes exige a adesão à sua totalidade. Deste modo, uma pessoa não pode afirmar ter fé cristã, embora não acredite, por exemplo, no dogma da Imaculada Conceição; e também não se pode dizer membro da Igreja católica, embora não se sujeite à obediência a Roma⁶⁰¹. Fé e Igreja são elementos de pertença que implicam a totalidade da pessoa e a totalidade da causa.

⁵⁹⁷ Cf. NEWMAN, John Henry – *Pensamientos*, p. 203; NEWMAN, John Henry – *Discourses addressed*, p. 246.

⁵⁹⁸ Cf. NEWMAN, John Henry – *Sermon notes*, p. 32.

⁵⁹⁹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Pensamientos*, pp. 203; 330.

⁶⁰⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 203-204.

⁶⁰¹ Cf. *Ibidem*, p. 206.

Por outra parte, a catolicidade da Igreja dá lugar e expressão à relação entre unidade e diversidade no seu seio. A unidade católica da Igreja abarca e ultrapassa as particularidades nacionais. Cada parte da Igreja católica tem qualidades próprias que diferem das outras. Ou seja, existem diferenças locais no todo da Igreja, mas, a essência daquilo que a Igreja é num determinado tempo e lugar é a mesma que nos outros. A realidade católica da Igreja não se opõe às realidades locais e particulares, e estas não anulam aquela⁶⁰², desde que os seus princípios não sejam contrários.

5.3.3. De Newman à compreensão teológica da catolicidade da Igreja no Segundo Concílio do Vaticano

Pio XII, na *Mystici Corporis*, destaca que a catolicidade da Igreja se funda na missão recebida por Cristo, estando por isso destinada a abraçar todos os homens numa só família⁶⁰³. Uma outra perspectiva que trouxe algo de novo à eclesiologia foi a de que, sendo católica, a Igreja não é estrangeira em nação alguma. Ela é uma realidade supranacional, pelo que a romanidade se torna sinónimo da catolicidade⁶⁰⁴. Apesar da novidade desta visão, notamos que ela não foi concebida em chave ecuménica, como o viria a ser pelo Segundo Concílio do Vaticano.

Yves Congar veio reafirmar que a catolicidade da Igreja manifesta a sua universalidade na unidade. Segundo este autor, ela constitui-se na comunhão das Igrejas, e brota da sua co-responsabilidade solidária e mútua, do seu *être-ensemble* (ser-juntos)⁶⁰⁵. Por outro lado, Congar afirma também que a Igreja é católica pela catolicidade daquele que está na sua origem e no seu centro, que é Cristo⁶⁰⁶:

«A catolicidade é a capacidade universal de unidade, ou ainda, a universalidade dinâmica dos princípios de unidade da Igreja. E assim, se a unidade é dada de um sopro, a catolicidade, que é a universalidade, tem algo de potencial [...]: é por isso que falamos de universalidade dinâmica»⁶⁰⁷.

⁶⁰² Cf. *Ibidem*, p. 206.

⁶⁰³ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, pp. 603-604.

⁶⁰⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 605.

⁶⁰⁵ Cf. PEREIRA, Diogo – Yves Congar e a eclesiologia da comunhão, 72.

⁶⁰⁶ Cf. CONGAR, Yves – *Esquisses du mystère*, p. 20.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 90.

Em J. H. Newman, esta ideia sobre a catolicidade da Igreja está particularmente expressa no seu conceito de *consensus fidelium*, no qual temos o testemunho da plenitude da ideia católica da Igreja⁶⁰⁸.

Entre 1920 e 1940, com a redescoberta da corrente eclesiológica do Corpo Místico, abriram-se novas perspectivas ecuménicas capazes de contribuir para uma noção mais ampla da catolicidade da Igreja. Esta abertura ecuménica ficou consagrada pelo Segundo Concílio do Vaticano, que reconheceu que a Igreja católica não esgota a catolicidade da Igreja⁶⁰⁹. Com efeito, os documentos conciliares realçam o carácter “total” da essência e da missão da Igreja como chave de abordagem do tema da *unidade* da Igreja dentro de uma *católica multiplicidade*⁶¹⁰.

O envio da Igreja a todos os povos é uma missão que brota da sua própria catolicidade, obedecendo ao mandato de Jesus de anunciar o Evangelho a todos os homens⁶¹¹.

A catolicidade da Igreja traduz a sua unidade e universalidade⁶¹², ou seja, a Igreja, sendo universal, conserva a sua unidade⁶¹³. Transcendendo os limites do espaço e do tempo⁶¹⁴, a Igreja é um chamamento e a porta para que todos os homens se unam em Cristo no novo povo de Deus. Assim afirma o concílio na constituição dogmática *Lumen Gentium*:

«Todos os homens são chamados a unir-se no novo Povo de Deus. É por isso que este Povo, permanecendo uno e único, deve dilatar-se até aos confins do mundo inteiro e em todos os tempos, para se dar cumprimento ao desígnio de Deus, [...]».

Assim, o único Povo de Deus estende-se a todos os povos da terra, aos quais vai buscar os seus membros, cidadãos dum reino de natureza celeste e não terrena»⁶¹⁵.

Esta ideia expressa pelo Concílio termina sintetizando que:

⁶⁰⁸ Cf. PELÀ, Giovanni – Newman y el desarrollo, 177.

⁶⁰⁹ Cf. LAMBERT, Bernard – Une nouvelle vision de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. In LAMBERT, Bernard, dir. – *La nouvelle image de l'Église*, p. 566.

⁶¹⁰ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 930.

⁶¹¹ Cf. AG, 1a. AAS. 58 (1966) 947.

⁶¹² Cf. LG, 13. AAS. 57 (1965) 17-18.

⁶¹³ Cf. DANIELOU, Jean [et. al.] – *A Igreja do Concílio Vaticano II*, pp. 111-112.

⁶¹⁴ Cf. LG, 9. AAS. 57 (1965) 12-14.

⁶¹⁵ LG, 13a, b. AAS. 57 (1965) 17.

«A esta unidade católica do povo de Deus, que prefigura e promove a paz universal, são chamados todos os homens; a ela pertencem, ou para ela se orientam [...] tanto os católicos como todos os cristãos, e mesmo todos os homens em geral, chamados pela graça de Deus à salvação»⁶¹⁶.

Há uma catolicidade inerente à missão da Igreja que equilibra novamente dois aspectos aparentemente contrários do seu mistério: por um lado, a particularidade da Igreja visível, e por outro a universalidade da salvação; o carácter limitado do meio, e a universalidade ilimitada do termo⁶¹⁷. Este número da *Lumen Gentium* evidencia ainda que a catolicidade da igreja não se limita a ser reflexo da sua universalidade por estar presente em todo o mundo, mas traduz a sua orientação para o todo: a “unidade-na-diferença”⁶¹⁸. Traduz a sua capacidade de ultrapassar todas as barreiras culturais para chegar a todos os homens. Assim se diz, ainda no mesmo número, que «em virtude da catolicidade da Igreja, cada uma das partes traz às outras e a toda a Igreja os seus dons particulares [...]»⁶¹⁹. O Concílio descreve, deste modo, a imensa diversidade reflectida nos vários carismas e ministérios exercidos pelos baptizados e nos diversos caminhos para a santidade⁶²⁰.

5.4. Apostolicidade da Igreja

A inspiração de Newman em relação à apostolicidade da Igreja encontra-se alicerçada no pensamento dos Padres da Igreja, centrando-se essencialmente na questão da sucessão apostólica como elemento de legitimação da autoridade do corpo episcopal na Igreja, da validade dos sacramentos, e da autenticidade e verdade da doutrina cristã. Deste modo, a origem apostólica da Igreja e a fidelidade a essa origem mediante a sucessão apostólica garantem a estabilidade histórica da Igreja. São estes os conteúdos fundamentais do pensamento de John Henry Newman sobre a apostolicidade da Igreja.

⁶¹⁶ LG, 13e. AAS. 57 (1965) 18.

⁶¹⁷ Cf. MARTELET, Gustave – *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, p. 111.

⁶¹⁸ Cf. CLIFFORD, Catherine E.; GAILLARDEZ, Richard R. – *As «chaves» do Concílio: à descoberta do Vaticano II*. Lisboa: Paulinas Editora, 2012, p. 200.

⁶¹⁹ LG, 13e. AAS. 57 (1965) 18.

⁶²⁰ Cf. CLIFFORD, Catherine E.; GAILLARDEZ, Richard R. – *As «chaves» do Concílio*, p. 206.

5.4.1. Considerações gerais sobre a apostolicidade da Igreja

A apostolicidade determina uma propriedade em virtude da qual a Igreja conserva, através dos tempos e em continuidade, a identidade dos seus princípios de unidade tal como os recebeu de Cristo. Estes princípios de unidade remontam, portanto, aos Apóstolos, e envolvem a sua doutrina, os sacramentos, a forma social da vida eclesial, e o governo de pastores que herdaram dos Apóstolos o seu ministério⁶²¹.

Hans Küng interpreta a apostolicidade – o fundamento apostólico da Igreja – como aquela nota que autentica a verdade da Igreja na sua unidade, catolicidade e santidade. Pode ser legítima a existência de vários motivos que nos levem a questionar a unidade da Igreja perante a diversidade, a catolicidade perante a identidade local, a santidade perante o pecado. Porém, o quarto atributo da Igreja assume-se como critério decisivo para identificar a verdade destas notas como elementos constitutivos da Igreja. A Igreja é una, santa e católica porquanto seja apostólica⁶²².

A ideia da apostolicidade remonta aos princípios da Igreja, na concepção que dela se tinha como comunidade começada nos Apóstolos, mas chamada a uma extensão indefinida, de modo que a Igreja fosse, no fundo, a dilatação espacial e temporal do primeiro núcleo apostólico, enquanto realidade dinâmica⁶²³. Entre os numerosos textos antigos em que a Igreja é apresentada como prolongação da comunidade apostólica, Yves Congar dá especial ênfase às palavras de Tertuliano, que afirma claramente que as várias Igrejas:

«são consideradas como apostólicas enquanto são filhas das Igrejas apostólicas.

Tudo deve ser caracterizado necessariamente pela sua origem. Por isso estas Igrejas, por numerosas e grandes que sejam, não são mais do que a primitiva Igreja apostólica, da qual todas elas procedem [...], a única tradição de um mesmo mistério»⁶²⁴.

Devemos notar, portanto, que a apostolicidade, enquanto propriedade essencial e nota constitutiva da Igreja, é tridimensional. Com efeito, ela refere-se à sua origem, à sua doutrina, e ao seu ministério. Ou seja, a Igreja é apostólica porque é fiel à sua

⁶²¹ Cf. CONGAR, Yves – Propiedades esenciales. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. – *Mysterium Salutis*, vol. 4, t. 1, p. 547.

⁶²² Cf. KÜNG, Hans – *L'Église*, vol. 2, p. 483.

⁶²³ Cf. CONGAR, Yves – Propiedades esenciales. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. – *Mysterium Salutis*, vol. 4, t. 1, pp. 550-551.

⁶²⁴ *Ibidem*, vol. 4, t. 1, p. 552.

origem nos Apóstolos, porque é fiel à doutrina recebida dos Apóstolos, e porque se situa numa linha de continuidade (e dá continuidade) ao ministério dos Apóstolos⁶²⁵. Assim, a fidelidade aos Apóstolos inscreve-se na essência e na missão da Igreja, manifestando a sua autenticidade.

Aprofundando a apostolicidade da Igreja no seu serviço missionário, recorreremos às palavras de H. Küng, que recorda que «O Apóstolo é o mensageiro de um outro»⁶²⁶. Esta ideia, perspicazmente formulada pelo teólogo suíço, recorda-nos a profunda conexão entre a sucessão apostólica, a doutrina eclesial, o ministério apostólico, a Tradição e a comunicabilidade da fé. Com efeito, o apostolado da Igreja configura também a sua apostolicidade. A missão fundamental do cristão é ser testemunha de Cristo, ser mensageiro de um Outro, ser Apóstolo.

5.4.2. A apostolicidade da Igreja em Newman

A origem apostólica da Igreja

A razão primária da apostolicidade da Igreja é que, como comunidade visível, ela existe desde o tempo dos Apóstolos, sobre os quais foi fundada e estabelecida⁶²⁷. A Igreja cristã, na perspectiva exposta por Newman no seu sermão anglicano *On the One Catholic and Apostolic Church*, assemelha-se a uma corporação, que não é uma mera colecção de indivíduos, mas antes uma sociedade, um sistema composto por várias partes diferentes entre si, e no entanto, todas unidas constituindo um só corpo⁶²⁸. Esta unidade tem o seu fundamento na apostolicidade da Igreja. Desta afirmação decorre que o protótipo da Igreja está presente na unidade da comunidade apostólica.

Na Última Ceia, explica Newman, Cristo expressou o propósito de que os discípulos se reunissem a fim de repetir aqueles gestos em Sua memória. Não pretendia que fizessem memória Dele apenas nos seus corações, mas visivelmente, abertamente, uns com os outros e continuamente. Assim, os Apóstolos constituíram a primeira Igreja,

⁶²⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 4, t. 1, p. 555.

⁶²⁶ KÜNG, Hans – *L'Église*, vol. 2, p. 492.

⁶²⁷ Cf. NEWMAN, John Henry – *Sermons 1824-1843*, vol. 4, p. 43.

⁶²⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 4, pp. 43-44.

e instituíram também diferentes ministérios, entre os quais, o ministério daqueles que os sucederam como testemunhas de Cristo⁶²⁹.

O Novo Testamento dá nota dos procedimentos dos Apóstolos em relação às Igrejas que fundavam e com que contactavam. A preocupação missionária dava lugar ao zelo para que se preservasse a religião cristã, a pureza da doutrina, a piedade e santidade, e a ordem⁶³⁰. Tendo em vista que esta Igreja não terminasse com as suas mortes, os Apóstolos providenciaram que uma sucessão de ministros desse continuidade ao seu testemunho da verdade através dos tempos, mantendo a Igreja na unidade do espírito, fé e disciplina⁶³¹.

É de notar que, neste sermão anglicano – *On the One Catholic and Apostolic Church* –, Newman expressa uma visão empiricamente lógica da apostolicidade da Igreja: a Igreja tem a sua raiz nos Apóstolos, logo ela é apostólica. Identifica a apostolicidade como uma característica que brota da sua origem, e da necessidade de se manter numa linha de continuidade e pureza em relação a essa origem.

A sucessão apostólica

Num outro sermão, *The Visible Church: an encouragement to faith*, Newman falava das notas visíveis da Igreja como um estímulo para a fé. Referindo-se especificamente à apostolicidade, afirma:

«A Igreja visível de Deus é aquela única sociedade que os cristãos conhecem por enquanto; ela foi criada no Pentecostes, tendo os Apóstolos por fundadores, os seus sucessores por governadores, e todos os cristãos professos por membros. Nesta Igreja visível, a Igreja invisível é gradualmente modulada e maturada. Ela é formada lentamente e de várias formas pelo Espírito de Deus, na instância deste e daquele homem, que pertence à generalidade do corpo»⁶³².

⁶²⁹ Cf. *Ibidem*, vol. 4, pp. 44-47.

⁶³⁰ Cf. *Ibidem*, vol. 4, pp. 48-49.

⁶³¹ Cf. *Ibidem*, vol. 4, pp. 50-52.

⁶³² «The Visible Church of God is that one only company which Christians know as yet; it was set up at Pentecost, with the Apostles for founders, their successors for rulers, and all professing Christian people for members. In this Visible Church the Church Invisible is gradually moulded and matured. It is formed slowly and variously by the Blessed Spirit of God, in the instance of this man and that, who belong to the general body» (NEWMAN, John Henry – *Parochial*, vol. 3, pp. 240-241).

Nestas palavras, encontramos dois conceitos eclesiais classicamente associados à apostolicidade da Igreja: a origem apostólica da Igreja; a sucessão apostólica como legitimação do governo da Igreja.

No mesmo sermão, Newman introduz uma nota digna de referência: a apostolicidade da Igreja fala-nos de algo que é constitutivamente identitário da mesma, contudo, foi Cristo que ergueu a Igreja sobre «o fundamento dos Seus doze Apóstolos»⁶³³. Os Apóstolos constituíram a primeira Igreja, que perdura no tempo mediante a sucessão apostólica, mas a sua origem primária é Jesus Cristo.

A Igreja apostólica é aquela que se mantém radicalmente unida a Cristo e à comunidade dos seus discípulos na fidelidade aos vínculos da unidade, isto é, aquela cujas raízes estão em Cristo e nos Apóstolos. Com efeito, ela é ainda viva, e mais antiga do que todos aqueles que se opuseram a ela⁶³⁴.

Vamos percebendo que, para Newman, a apostolicidade da Igreja não identifica apenas as suas origens como critério empírico de autenticidade, mas também a sua natureza real e actual. A apostolicidade está nos princípios da Igreja, e permanece constitutivamente e activamente nela mesmo no presente. Assim, a verdadeira Igreja é a aquela que é governada por bispos legitimamente inseridos na sucessão apostólica, e que preservem devidamente o núcleo da fé apostólica. Como recorda Avery Dulles, Newman salienta que, se justamente reverenciamos a antiguidade das linhagens da nobreza, com mais razão devemos reverenciar a real antiguidade da dinastia dos Apóstolos, pela qual a Igreja, como sociedade visível, é não só Reino, mas também Império⁶³⁵.

Em agosto de 1867, numa carta endereçada a E. Pussey, Newman reconhece que a comunhão com o Papa não foi a consideração que o levou a tornar-se católico, mas «o facto de que a Comunhão Romana moderna era a herdeira e a imagem da Igreja primitiva»⁶³⁶. Ou seja, a verdade da Igreja apostólica não reside apenas na legitimidade da sucessão apostólica, mas também na sua proximidade e semelhança às origens.

⁶³³ «[...] on the foundation of His Twelve Apostles» (*Ibidem*, vol. 3, p. 246).

⁶³⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 3, p. 247.

⁶³⁵ Cf. DULLES, Avery – *John Henry Newman*, p. 84.

⁶³⁶ «the visible fact that the modern Roman Communion was the heir and the image of the primitive Church» (NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Edited by Charles

Mais tarde, em 1875, Newman viria a afirmar que existe na Igreja Católica actual um princípio vital que se funda no “sistema ético” da Igreja primitiva, e que não está de modo algum presente nas formas protestantes do Cristianismo. É esse *ethos* da Igreja que a mantém próxima da fé dos Apóstolos e dos Evangelistas⁶³⁷:

«Sejam os mártires dos primeiros séculos, ou a luta contra os Arianos no quarto século, ou as reformas de Hildebrando, ou a história mais recente dos Jesuítas, “eu digo que a Igreja Católica é veemente e singularmente, na sua relação com a filosofia humana e estadismos, tal como era a Igreja apostólica”»⁶³⁸.

A apostolicidade refere-se, por isso, ao núcleo essencial dos elementos que identificam aquela Igreja que teve a sua fundação nos Apóstolos.

Apostolicidade e estabilidade histórica da Igreja

No sermão *The unity of the Church*, Newman identifica a apostolicidade como o elemento essencial donde deriva a estabilidade da Igreja. Referindo-se à passagem de Mt 16, 18 («Também Eu te digo: tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja e as portas do inferno nada poderão contra ela»), afirma:

«Em S. Pedro, que é aí feito a rocha na qual a Igreja é fundada, nós vemos, como imagem tipo, a sua unidade, estabilidade, e permanência. Ela é construída num só nome, e não em vários, a fim de mostrar que é uma»⁶³⁹.

Com estas palavras, Newman propõe novamente a apostolicidade da Igreja como critério identificativo da verdadeira Igreja, que permanece una ao estar ligada à “rocha” sobre a qual foi fundada. A apostolicidade da Igreja foi uma temática especialmente desenvolvida por Newman para se referir à verdade e autenticidade da Igreja de Roma, mas também à autoridade do Pontífice Romano.

Stephen Dessain. Oxford: Clarendon Press, 1973, vol. 23, p. 288; cf. KER – *John Henry Newman*, p. 611).

⁶³⁷ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 678.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 678; cf. NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Edited by Charles Stephen Dessain. Oxford: Clarendon Press, 1973, vol. 27, p. 387.

⁶³⁹ «In St. Peter, who is there made the rock on which the Church is founded, we see, as in a type, its unity, stability, and permanence. It is set up in one name, not in many, to show that it is one» (NEWMAN, John Henry – *Parochial*, vol. 7, p. 231).

Na obra *Certain difficulties*, argumentando que a história da Igreja não prejudica a sua apostolicidade, Newman afirma:

«O Cristianismo não é uma questão de opinião, mas um facto externo, inserido, realizado e indissociável da história do mundo. Tem uma ocupação corpórea do mundo; é um facto ou realidade contínua, a mesma na sua totalidade, distinta de tudo o resto: ser cristão é participar e submeter-se a isto mesmo; [...]; a Igreja, hoje chamada católica, é a mesma realidade hereditariamente descendente, na organização, nos princípios, na posição, nas relações externas, que era a Igreja Católica então [nos primeiros tempos]; nome e realidade sempre estiveram unidos, mediante uma conexão e sucessão ininterruptas, desde então até hoje. Se ela foi corrompida nos seus ensinamentos era, na melhor das hipóteses, uma questão de opinião. Foi indefinidamente mais evidente o facto de que ela pisava o chão e o lugar da antiga Igreja, como sua herdeira e representante, do que essas peculiaridades nos seus ensinamentos fossem realmente inovações e corrupções»⁶⁴⁰.

Newman procura explicar que a Igreja Católica, apesar do estado a que os desenvolvimentos da história a conduziram, é sempre a verdadeira Igreja apostólica, fiel e herdeira da Igreja primitiva. Na verdade, como afirma mais adiante, a Igreja Católica do século XIX não é muito diferente da Igreja antiga, se tivermos especialmente em conta a sua autêntica identidade e harmonia⁶⁴¹.

Portanto, apesar da necessária relativização que o contexto e desenvolvimento histórico impõem sobre as diferenças da Igreja actual em relação à Igreja dos primeiros tempos, este facto não pode simplesmente ser ignorado ou menosprezado. Sabendo disto, Newman salvaguarda que ao longo da sua história, a Igreja sempre procurou distinguir a verdadeira da falsa doutrina, de modo a permanecer fiel às suas origens. O desenvolvimento doutrinal é fruto disso mesmo:

⁶⁴⁰ «Christianity is not a matter of opinion, but an external fact, entering into, carried out in, indivisible from, the history of the world. It has a bodily occupation of the world; it is one continuous fact or thing, the same from first to last, distinct from everything else: to be a Christian is to partake of, to submit to, this thing; [...]; the Church called Catholic now, is that very same thing in hereditary descent, in organization, in principles, in position, in external relations, which was called the Catholic Church then [in the first age]; name and thing have ever gone together, by an uninterrupted connection and succession, from then till now. Whether it had been corrupted in its teaching was, at best, a matter of opinion. It was indefinitely more evident a fact, that it stood on the ground and in the place of the ancient Church, as its heir and representative, than that certain peculiarities in its teaching were really innovations and corruptions» (NEWMAN, John Henry – *Certain difficulties*, vol. 1, pp. 368-369).

⁶⁴¹ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 370.

«O drama da religião e o combate entre a verdade e o erro sempre foram uma e a mesma realidade. Os princípios e procedimentos da Igreja de agora foram os mesmos da Igreja de então [...]»⁶⁴².

Mais adiante, Newman dá continuidade a esta ideia escrevendo que:

«quando consideramos os ritos da Igreja, o cerimonial da religião, as devoções pessoais dos cristãos, as opiniões genericamente reconhecidas, e os modos comuns de agir, o que encontramos se não uma [...] espantosa prova da identidade entre o Cristianismo primitivo e o Catolicismo moderno? Nenhuma outra forma de Cristianismo, a não a presente Comunhão Católica, tem a pretensão de se parecer, ainda que na mais ténue sombra, com o Cristianismo da antiguidade, visto como uma religião viva na jornada do mundo»⁶⁴³.

Esta apostolicidade da Igreja é mesmo atestada pela história do desenvolvimento das definições doutrinárias, que igualmente demonstra a plena identidade, fidelidade e continuidade entre a Igreja Católica dos primeiros tempos, e a Igreja Católica em que Newman foi acolhido no seu tempo⁶⁴⁴.

Ian Ker dá nota de que, na obra *An Essay on the development of Christian Doctrine*, Newman está convicto de que, se porventura algum dos grandes Padres da Igreja voltasse à vida, não haveria dúvida de que a comunhão que assumiria como sua seria a comunhão da Igreja Católica. Sem dúvida se encontraria em melhor companhia junto de homens como S. Bernardo ou S. Inácio de Loyola⁶⁴⁵. Assim, Newman sustenta que o *corpus* doutrinário que caracteriza o Catolicismo é aquele que melhor se enquadra na apostolicidade da Igreja, sabendo já que a Igreja Católica é a continuação histórica do Cristianismo primitivo⁶⁴⁶.

Newman associa a apostolicidade constitutiva da Igreja à explicação do desenvolvimento histórico da doutrina cristã. A sua questão de central é formulável

⁶⁴² «The drama of religion and the combat of truth and error were ever one and the same. The principles and proceedings of the Church now were those of the Church then [...]» (*Ibidem*, vol. 1, p. 387).

⁶⁴³ «when we consider the ritual of the Church, the ceremonial of religion, the devotions of private Christians, the opinions generally received, and the popular modes of acting, what do we find but a [...] most striking proof of the identity between primitive Christianity and modern Catholicism? No other form of Christianity but this present Catholic Communion, has a pretence to resemble, even in the faintest shadow, the Christianity of Antiquity, viewed as a living religion on the stage of the world» (*Ibidem*, vol. 1, pp. 392-393).

⁶⁴⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 395-396.

⁶⁴⁵ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 306.

⁶⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 307.

nestas palavras: qual é o desenvolvimento dogmático que se encontra na linha do ensinamento dos Apóstolos, e que não seguiu um caminho herético auto-referencial e idolátrico? É para aferir a veracidade de tal doutrina que Newman propõe as sete provas pelas quais se possa determinar a sua autenticidade eclesial e proximidade apostólica, como vimos já na primeira parte deste trabalho⁶⁴⁷. Porém, esta ordem de ideias conduziu-o à conclusão de que a universalidade atribuída pelos Padres à Igreja Católica se situa não somente na sucessão apostólica, mas no facto de ela ser um Reino⁶⁴⁸. Com efeito, como afirma Newman, apenas «um Reino admite a possibilidade de existirem rebeldes, tal como a Igreja envolve cismáticos e sectários, mas nunca porções independentes»⁶⁴⁹.

5.4.3. De Newman à compreensão teológica da unidade da Igreja no Segundo Concílio do Vaticano

Situando a sua reflexão na linha do magistério que o precedeu, Pio XI esclarece que a apostolicidade da Igreja se dá, antes de mais, na legítima sucessão no primado de Pedro, em defesa do qual fala a própria história da Igreja⁶⁵⁰. Esta perspectiva é bastante próxima daquela que foi consagrada pelo Primeiro Concílio do Vaticano, com a novidade de acertadamente chamar a história da Igreja em sua defesa.

Pio XII, por sua vez, procurou associar a apostolicidade à missão da Igreja. Assim, a Igreja é apostólica porque a proclamação da mensagem cristã é uma missão apostólica, além de possuir a sucessão ininterrupta da autoridade apostólica, que encontra no ministério petrino e nos bispos a legítima expressão dessa continuidade e fidelidade às raízes da Igreja⁶⁵¹.

⁶⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 307.

⁶⁴⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 311-312.

⁶⁴⁹ «[...] a kingdom admits of the possibility of rebels, so does such a Church involve sectaries and schismatics, but not independent portions» (NEWMAN, John Henry – *Development*, p. 266).

⁶⁵⁰ Cf. ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia*, vol. 2, p. 536.

⁶⁵¹ Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp. 606-608.

Y. Congar, que reconhece que a apostolicidade da Igreja Católica foi o grande motivo da conversão de Newman, defende que a apostolicidade da Igreja situa o espaço para os diferentes ministérios na sua natureza constitutiva,⁶⁵²:

«A Igreja não é somente sacramental; ela é apostólica e hierárquica (no sentido original deste último termo: povo sagrado)»⁶⁵³.

Congar associa a estrutura hierárquica da Igreja à sua apostolicidade, mas afasta uma imagem societária da mesma, alertando que a hierarquia da Igreja é fruto da sua sacralidade. Apostolicidade e hierarquia estão em íntima relação com a acção do Espírito Santo na Igreja, que a habita como seu *pneuma* próprio desde os Apóstolos⁶⁵⁴.

As funções do ministério hierárquico fundam-se no ministério dos Apóstolos, que agiam como testemunhas de Cristo, ministros dos sagrados mistérios e chefes das comunidades dos fiéis. Assim, a apostolicidade da Igreja insere-se na sua constituição como Corpo Místico de Cristo, porquanto caracteriza as funções e carismas dos seus membros⁶⁵⁵. Esta associação entre a apostolicidade da Igreja e o ministério hierárquico tem uma presença muito forte no pensamento eclesiológico de John Henry Newman, sobretudo quando se referia à legitimidade do primado de Pedro sobre toda a Igreja.

Um outro aspecto do pensamento de Newman que foi recuperado na reflexão sobre a apostolicidade da Igreja no século XX foi o da evolução do dogma, cuja fidelidade aos dados da Revelação permitiu manter a identidade apostólica da doutrina cristã através dos tempos. Este facto está particularmente expresso em LG 8⁶⁵⁶.

O Segundo Concílio do Vaticano reafirma o fundamento da apostolicidade da Igreja em Cristo, que «depois da Sua ressurreição, confiou a Pedro para a pastorear, encarregando-o a ele e aos outros Apóstolos de a difundirem e de a governarem»⁶⁵⁷. Notamos que a temática da apostolicidade da Igreja não é central no desenvolvimento

⁶⁵² Cf. CONGAR, Yves – *Sainte Église: Études et approches ecclésiologiques*. Paris : Les Édition du Cerf, 1964, p. 569; CONGAR, Yves – *Esquisses du mystère*, p. 32.

⁶⁵³ CONGAR, Yves – *Esquisses du mystère*, p. 32.

⁶⁵⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 33-34.

⁶⁵⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 34-37.

⁶⁵⁶ Cf. PELÀ, Giovanni – Newman y el desarrollo, 174.

⁶⁵⁷ LG, 8b. AAS. 57 (1965) 12.

da eclesiologia conciliar, e surge sempre associada aos fundamentos da missão evangelizadora da Igreja e do ministério episcopal⁶⁵⁸:

«Jesus Cristo, pastor eterno, instituiu a santa Igreja, e, enviando os Apóstolos, como Ele próprio fora enviado pelo Pai, quis que os sucessores destes, os bispos, fossem os pastores na Sua Igreja até ao fim do mundo»⁶⁵⁹.

Assim, existem dois aspectos a ter em conta na fundamentação da apostolicidade como nota constitutiva da Igreja: o mandato de Jesus Cristo aos seus Apóstolos, e a sucessão apostólica figurada nos bispos. Pela sua apostolicidade e fidelidade ao ministério apostólico exercido pelos bispos no seu múnus de ensinar, governar e santificar o povo cristão, a Igreja dá continuidade à missão de Cristo, enviado pelo pai, levando o conhecimento da salvação a todos os povos⁶⁶⁰.

⁶⁵⁸ Cf. LG, 17, 20. AAS. 57 (1965) 20-21, 23-24.

⁶⁵⁹ LG, 8b. AAS. 57 (1965) 12.

⁶⁶⁰ Cf. LG, 18, 20. AAS. 57 (1965) 21-22, 23-24; DANIELOU, Jean [et. al.] – *A Igreja do Concílio Vaticano II*, pp. 133-136.

CONCLUSÃO

No seu tempo, John Henry Newman surgiu deveras como um profeta, sendo capaz de se elevar no pensamento e visão da realidade acima dos seus contemporâneos. Todavia, o mundo teve necessidade de uma maturação para escutar a sua voz e reconhecer o valor e pertinência do seu pensamento. Foi necessário à teologia percorrer todos os passos de um caminho que a conduzisse ao realismo e autenticidade com que Newman via a Igreja. Assim, só no século XX é que algumas das ideias-chave por ele desenvolvidas se viram consagradas e exploradas na sua profundidade eclesiológica pelos teólogos e pelo magistério.

Ao longo deste trabalho, procurámos evitar a ambição de reler o pensamento de John Henry Newman segundo categorias eclesiológicas que lhe fossem posteriores, a fim de expor essencialmente e com a objectividade possível a sua visão, os eixos transversais ao seu pensamento sobre cada uma das notas da Igreja. Tendo isso em conta, aferimos que, além das suas ideias e temáticas eclesiológicas mais recorrentes, em Newman, assumem grande acuidade algumas sonâncias em relação às diferentes notas constitutivas da Igreja.

No que se refere à unidade da Igreja, encontramos o valor dado à relação da unidade com vida concreta das comunidades, sobretudo nos sacramentos e no sentido escatológico da Igreja. É o Espírito Santo que cimenta esta unidade, harmonizando a relação entre unidade e diversidade, e imunizando a unidade da Igreja face ao perigo de cisma, pelo seu princípio divino. Neste sentido, a Igreja diferencia-se em relação às sociedades de carácter humano, porquanto é um organismo vivo e vivificado pelo Espírito. Estando provida de uma unidade externa, a Igreja está também munida de uma unidade interna, que é sinal da realidade invisível à qual está indissociavelmente ligada. Esta concepção da ligação entre as dimensões visível e invisível, humana e divina da Igreja foi particularmente significativa na elaboração do modelo eclesiológico que entende a Igreja como mistério de comunhão.

Quanto à santidade, vimos como ela, em Newman, é especialmente apresentada num sentido evangélico das Bem-aventuranças, paradoxal para a razão humana, mas

sempre dom de Deus. A santidade é a insígnia da Igreja, não porque esta seja visivelmente santa na sua dimensão humana, mas porque se move segundo um princípio de santidade que lhe é conferido por Deus. Sendo dom de Deus, a santidade da Igreja, cuja missão é santificar os homens, é imune ao seu pecado. A eclesiologia do século XX foi sensível a diferentes aspectos relativos à santidade da Igreja em Newman, entre os quais o mistério de uma Igreja cuja força se manifesta na debilidade, e cuja imperfeição traduz precisamente a sua índole escatológica como chamamento dos homens à santidade.

A catolicidade, por sua vez, ergue-se como manifestação da vitalidade da Igreja, não só na sua universalidade, mas também na sua ordem transcendente e capacidade de ultrapassar todas as fronteiras, expandindo-se nos seus diferentes ramos em todas as regiões da terra e tempos da história. Um aspecto específico onde a catolicidade da Igreja se manifesta é o *consensus fidelium*, cuja importância Newman advogava, e no qual temos o testemunho da ideia católica da Igreja.

Por fim, a apostolicidade, numa perspectiva bem mais próxima da reflexão eclesiológica do seu tempo, é proposta por Newman como critério de reconhecimento da verdadeira Igreja, identificando a sua origem e expressando a sua estabilidade histórica. Nova em Newman é a ideia de que esse critério se plasma num *ethos* presente na Igreja, o qual a mantém próxima da fé dos Apóstolos, a despeito das suas variações históricas e desenvolvimentos doutrinários, próprios de um organismo vivo.

As quatro notas constitutivas da Igreja não foram um tema candente da eclesiologia do Segundo Concílio do Vaticano, mais voltada para a renovação da imagem duma Igreja descentrada de questões doutrinárias e disciplinares. Mas não pode ser negada a esta temática a sua importância na fundamentação de tal renovação do esquema eclesial, centrado agora no mistério da Igreja, Povo de Deus.

A abordagem que John Henry Newman fez das *notae ecclesiae*, por sua vez, foi distinta das abordagens do seu tempo, que tratavam as quatro características essenciais da Igreja professadas no Credo com o fim de dar desenvolvimento a um tratado sistemático e justificativo de um modo de ser e duma estrutura fincada da Igreja. Newman, de maneira diferente, aprofundou as notas da Igreja, cada uma delas, com o intuito de melhor interpretar e expor o mistério duma Igreja visível e invisível. Nisto,

aproximou-se profeticamente dos desenvolvimentos eclesiológicos que lhe seriam posteriores no tempo.

Reconhecemos que não terá havido uma influência directa do pensamento de J. H. Newman sobre o tratamento dado às notas da Igreja no século XX, do mesmo modo que este assunto não foi a temática eclesiológica mais recorrente do mesmo período. Porém, encontramos em Newman sinais indicativos duma reflexão que, associada a todo o sistema do seu pensamento, teve reflexos evidentes na teologia da Igreja neste século, bem como no Segundo Concílio do Vaticano.

No intuito de levar a cabo esta investigação, não pudemos deixar de dar importância a um aprofundamento metodológico do contexto histórico, sociológico e eclesial do autor, bem como da situação em que se encontrava a reflexão teológica sobre a Igreja no tempo em que viveu. Assim se justifica o conjecturável alongamento com que nos detivemos nestes assuntos, intransponíveis para uma boa compreensão do tema a que nos propusemos.

Depois deste trabalho de dissertação, muitos outros se afiguram como possíveis investigações posteriores. Desde logo, um aprofundamento de cada uma das notas constitutivas da Igreja no pensamento de John Henry Newman. Quanto a isto, apontamos a existência de vários trabalhos deste género em relação à unidade da Igreja, e, mais recentemente, sobre a santidade. Tais investigações poderão mesmo servir como ponto de partida para uma solução ecuménica sobre a relação entre as diferentes confissões cristãs. Outros assuntos que se aventam com particular relevância seriam estudos sobre as implicações do *consensus fidelium* no modelo eclesiológico actual, ou sobre a noção de desenvolvimento aplicada à Igreja, na sua relação com as necessárias acomodações que se erguem diante de si pelos desafios da nova evangelização.

O pensamento de Newman é rico pela clareza com que intui aspectos de difícil sistematização para a teologia. Atrevemo-nos a afirmar que foi e continua a ser esse o seu grande contributo para a eclesiologia e para a teologia dos nossos tempos. Mais ainda, agradecemos-lhe por não ter ajustado ideias tão ricas e profundas numa teoria delineada e delimitada, possibilitando para nós a contínua reflexão sobre a densidade de temáticas que não cabem dentro de manuais.

Muitos outros trabalhos de investigação sobre o pensamento eclesiológico de John Henry Newman seriam possíveis e plausíveis. Neste, que apresentamos e que nos propusemos a aprofundar, quisemos trazer à luz da reflexão teológica uma temática importante e, por vezes, um tanto secundarizada no seu todo, ou pelo menos relegada para um segundo plano na abordagem de diferentes temas provavelmente de maior relevância na medula da eclesiologia. Mas, ao tratarmos das notas constitutivas da Igreja, tratamos o seu fundamento, o ponto de partida primordial para a intelecção da sua realidade profunda. Compreender as notas da Igreja é o primeiro passo de quem se propõe a compreender o seu mistério.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

1.1. Obras de John Henry Newman

Nota: a consulta da obra integral de John Henry Newman foi possível através do sítio www.newmanreader.com/.

NEWMAN, John Henry – *An essay in aid of a Grammar of Assent*. London: Longmans, Green, and Co., 1903.

NEWMAN, John Henry – *An essay on the development of Christian Doctrine*. London: Longmans, Green, and Co., 1909.

NEWMAN, John Henry – *Apologia pro vita sua*. London: Longmans, Green, and Co., 1908.

NEWMAN, John Henry – *Callista: A tale of the third century*. London, Longmans, Green, and Co., 1901.

NEWMAN, John Henry – *Certain difficulties felt by Anglicans in catholic teaching*. London: Longmans, Green, and Co., 1901, vol. 1.

NEWMAN, John Henry – *Discourses addressed to Mixed Congregations*. London: Longmans, Green, and Co., 1906.

NEWMAN, John Henry – *Fifteen sermons preached before the University of Oxford*. London: Longmans, Green, and Co., 1909.

NEWMAN, John Henry – *Historical Sketches*. London: Longmans, Green and Co., 1906, vol. 2.

NEWMAN, John Henry – On consulting the faithful in matters of doctrine. *The Rambler*. (Jul. 1859) 198-230.

NEWMAN, John Henry – *Parochial and Plain Sermons*. London: Longmans, Green, and Co., 1908, vol. 2.

- NEWMAN, John Henry – *Parochial and plain sermons*. London: Longmans, Green, and Co., 1907, vol. 3.
- NEWMAN, John Henry – *Parochial and Plain Sermons*. London: Longmans, Green, and Co., 1909, vol. 4.
- NEWMAN, John Henry – *Parochial and Plain Sermons*. London: Longmans, Green, and Co., 1908, vol. 7.
- NEWMAN, John Henry – *Sermons 1824-1843*. Ed. Francis J. McGrath. Oxford: Clarendon Press, 2011, vol. 4.
- NEWMAN, John Henry – *Sermon notes of John Henry Cardinal Newman: 1849-1878*. Edited by Fathers of the Birmingham Oratory. London: Longmans, Green, and Co., 1913.
- NEWMAN, John Henry – *Sermons on subjects of the day*. London: Longmans, Green, and Co., 1902.
- NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Ed. Ian Ker and Thomas Gornall. Birmingham: Clarendon Press, 1978, vol. 1.
- NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Ed. Charles Stephen Dessain. Birmingham: Thomas Nelson and Sons, 1961, vol. 11.
- NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Ed. Charles Stephen Dessain. London: Thomas Nelson and Sons, 1962, vol. 12.
- NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Ed. Charles Stephen Dessain. Birmingham: Thomas Nelson and Sons, 1969, vol. 19.
- NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Edited by Charles Stephen Dessain. Oxford: Clarendon Press, 1973, vol. 23.
- NEWMAN, John Henry – *The letters and diaries of John Henry Newman*. Edited by Charles Stephen Dessain. Oxford: Clarendon Press, 1973, vol. 27.
- NEWMAN, John Henry – *The via media of the Anglican Church*. London: Longmans, Green and Co., 1901, vol. 1.

NEWMAN, John Henry – *The via media of the Anglican Church*. London: Longmans, Green, and Co., 1908, vol. 2.

NEWMAN, John Henry – *Verses on various occasions*. London: Longmans, Green and Co., 1903.

1.2. Traduções e edições das obras de John Henry Newman

NEWMAN, John Henry – *Apologia pro vita sua*. Ed. Ian Ker. London: Penguin Books, 1994.

NEWMAN, John Henry – *Apologia pro vita sua*. Tradução Manuel Praça. [Lisboa]: Verbo, 1974.

NEWMAN, John Henry – *Calista, a escultora grega: Uma narrativa do século III*. Lisboa: Alêtheia, 2010.

NEWMAN, John Henry – *Cartas y diarios*. Selección, traducción y notas de Víctor García Ruiz e José Morales. Madrid: Ediciones RIALP, 1996.

NEWMAN, John Henry – *Consulta a los fieles en materia doctrinal*. Ed. Fernando Rodríguez Garrapucho. Traducción y notas de Aureli Box Duch. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 2001.

NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma gramática do assentimento*. Tradução e apresentação Artur Morão. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005.

NEWMAN, John Henry – *Esquisses patristiques: Le siècle d'or*. Traduction Denys Gorce. [s.l.]: Desclée de Brouwer, 1962.

NEWMAN, John Henry – *Pensamientos sobre la Iglesia*. Ed. O. Karrer. Trad. Sebastián Fuster. Barcelona: Estela, 1964.

1.3. Documentos do Magistério da Igreja

IGREJA CATÓLICA. II Concílio Vaticano, 1962-1965 – Const. Dogm. *Lumen Gentium*. *Acta Apostolica Sedis*. 57 (1965) 5-71.

IGREJA CATÓLICA. II Concílio Vaticano, 1962-1965 – Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 42. *Acta Apostolica Sedis*. 58 (1966) 1025-1115.

IGREJA CATÓLICA. II Concílio Vaticano, 1962-1965 – Const. *Sacrosanctum Concilium*. *Acta Apostolica Sedis*. 56 (1964) 97-144.

IGREJA CATÓLICA. II Concílio Vaticano, 1962-1965 – Decr. *Ad Gentes*, n. 22. *Acta Apostolica Sedis*. 58 (1966) 947-990.

IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, n. 2. *Acta Apostolica Sedis*. 57 (1965) 76-89.

IGREJA CATÓLICA. II Concílio Vaticano, 1962-1965 – Decr. *Unitatis Redintegratio*. *Acta Apostolica Sedis*. 57 (1965) 90-112.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 1846-1878 (Pio IX) – *De uni(c)itate Ecclesiae*. In DENZINGER, Henricus; UMBERG, Iohannes – *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 21^a-23^a ed. Friburgi Brisgoviae: Herder, 1987, n. 1685-1687.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 1922-1939 (Pio XI) – *Ecclesiam Dei*. *Acta Apostolica Sedis*. 15 (1923) 573-582.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 1939-1958 (Pio XII) – *Mystici Corporis*. *Acta Apostolica Sedis*. 35 (1943) 193-248.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) - *Iter Apostolicum Summi Pontificis in Regnum Unitum: Birminghamiae in Cofton Park, dum Eucharistia celebratur occasione beatificationis Cardinalis Ioannis Henrici Newman* [Homilia de 19 de Set. 2010]. *Acta Apostolica Sedis*. 102: 10 (2010) 620-623.

RATZINGER, Joseph – *Discurso do cardeal Joseph Ratzinger no centenário da morte do cardeal John Henry Newman*. http://www.vatican.va/roman_curia/

congregations/ cfaith/ documents/ rc_ con_ cfaith_ doc_19900428_ ratzinger-newman_po.html. 01-03-2015 21:00.

2. Estudios

2.1. Monografías

ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, vol. 1.

ANTON, Ángel – *El misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, vol. 2.

AUBERT, Roger – Controversias entre católicos con respecto al liberalismo. JEDIN, Hubert, dir. – *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia entre la revolución y la restauración*. Barcelona: Herder, 1978, vol. 7, pp. 945-973.

AUBERT, Roger – La Iglesia católica después del congreso de Viena. In JEDIN, Hubert, dir. – *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia entre la revolución y la restauración*. Barcelona: Herder, 1978, vol. 7, pp. 166-193.

AUBERT, Roger – Las otras iglesias europeas. In JEDIN, Hubert, dir. – *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia entre la revolución y la restauración*. Barcelona: Herder, 1978, vol. 7, pp. 252-281.

AUBERT, Roger – Situación de la Santa Sede. In JEDIN, Hubert, dir. – *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia entre la revolución y la restauración*. Barcelona: Herder, 1978, vol. 7, pp. 194-208.

BADA, Joan – La nueva sociedad que emerge de la revolución liberal. In CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J., coord. – *Historia del Cristianismo: El mundo contemporáneo*. Madrid: Trotta, 2010, vol. 4, pp. 17-43.

BALTHASAR, Hans Urs von – *Credo: Meditações sobre o símbolo dos Apóstolos*. Tradução Maria Armanda Esteves. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1997.

- BALTHASAR, Hans Urs von – *Gloria – una estética teológica: La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 2007, vol. 1.
- BOUYER, Louis – *L'Église de Dieu: Corps du Christ et Temple de l'Esprit*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.
- BOUYER, Louis – *Newman: His life and spirituality*. Translation J. Lewis May. London: Burns & Oates, 1958.
- CEREJEIRA, José Gonçalves – *Obras Pastorais: 1954-1959*. Lisboa: União Gráfica, 1960, vol. 5.
- CLIFFORD, Catherine E.; GAILLARDETZ, Richard R. – *As «chaves» do Concílio: à descoberta do Vaticano II*. Lisboa: Paulinas Editora, 2012.
- CONGAR, Yves – *Esquisses du mystère de l'Église*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1966.
- CONGAR, Yves – L'ecclésiologie de la révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité. In VV. AA. – *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1960, pp. 77-114.
- CONGAR, Yves – *L'Église: De saint Augustin à l'époque moderne*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1970.
- CONGAR, Yves – Propiedades esenciales de la Iglesia. In FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus, dir. – *Mysterium Salutis: Manual de Teologia como historia de la salvación*. Edición española por Juan Alfaro. Madrid: Crisandad, 1973, vol. 4, t. 1, pp. 371-605.
- CONGAR, Yves – *Sainte Église: Études et approches ecclésiologiques*. Paris : Les Édition du Cerf, 1964.
- CONGAR, Yves – *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. 2^aEd. Paris : Les Éditions du Cerf, 1968.
- CONZEMIUS, Victor – Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du vieux catholicisme. In VV. AA. – *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1960, pp. 247-279.

- CORISH, Patrick J. – El auge del Catolicismo en el mundo anglosajón. In JEDIN, Hubert, dir. – *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia entre la revolución y la restauración*. Barcelona: Herder, 1978, vol. 7, pp. 718-749.
- CORISH, Patrick J. – Gran Bretaña e Irlanda (1830-1848). In JEDIN, Hubert, dir. – *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia entre la revolución y la restauración*. Barcelona: Herder, 1978, vol. 7, pp. 540-549.
- DANIELOU, Jean [et. al.] – *A Igreja do Concílio Vaticano II: Comentário à constituição dogmática «Lumen Gentium»*. Porto: Livraria Apostolado da Oração, 1966.
- DAVIS, H. Francis – Le role et l’apostolat de la hiérarchie et du laïcat dans la théologie de l’Église chez Newman. In VV. AA. – *L’ecclésiologie au XIX^e siècle*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1960, pp. 329-349.
- DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman: Precursor do Vaticano II*. Tradução Joaquim Mendes Abranches. Braga: Apostolado da Imprensa, 1990.
- DULLES, Avery – *John Henry Newman*. London: Continuum, 2002.
- GADILLE, Jaques – La Gran Bretagna. In MAYEUR, Jean-Marie, dir. [et. al.] – *Storia del Cristianesimo: religione – politica – cultura: Liberalismo, industrializzazione, espansione europea (1830-1914)*. Roma: Borla, 2003, vol. 11, pp. 212-220.
- GALLOIS, Vincent – *Église et conscience chez J. H. Newman: Un commentaire de la Lettre au Duc de Norfolk*. Perpignan: Artège, 2010.
- BOIX, Aureli – Trayectoria biográfica II: Anotaciones sobre la biografía de Newman. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo [ed. lit.] – *Pasión de verdad: Newman cien años después, el hombre y la obra*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1992, pp. 29-38.
- GONZÁLEZ MONTES, Adolfo – El movimiento de Oxford y el anglocatolicismo de Newman. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo [ed. lit.] – *Pasión de verdad:*

Newman cien años después, el hombre y la obra. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1992, pp. 103-124.

GONZÁLEZ MONTES, Adolfo – Introducción a un encuentro con Newman. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo [ed. lit.] – *Pasión de verdad: Newman cien años después, el hombre y la obra*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1992, pp. 7-18.

GROOT, J. C. – Une nouvelle définition de l’Église universelle. In LAMBERT, Bernard, dir. – *La nouvelle image de l’Église: Bilan du Concile Vatican II*. Paris: Maison Mame, 1967, pp. 19-36.

HEREU I BOHIGAS, Josep – Ilustración, revolución, romanticismo y cristianismo. In CARMONA FERNÁNDEZ, Francisco J., coord. – *Historia del Cristianismo: El mundo contemporáneo*. Madrid: Trotta, 2010, vol. 4, pp. 68-112.

HILAIRE, Yves-Marie – La Grande-Bretagne, nation religieuse au XIX^e siècle. In ARMOGATHE, Jean-Robert, dir. – *Histoire générale du christianisme : Du XVI^e siècle à nos jours*. Paris: Quadrige, 2010, vol. 2, pp. 580-581.

HILAIRE, Yves-Marie – Le mouvement d’Oxford et John Henry Newman. In ARMOGATHE, Jean-Robert, dir. – *Histoire générale du christianisme : Du XVI^e siècle à nos jours*. Paris: Quadrige, 2010, vol. 2, p. 582.

HOLBÖCK, Ferdinand – El misterio de la Iglesia dogmáticamente considerado. In HOLBÖCK, Ferdinand; SARTORY, Thomas, dir. – *El misterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1966, vol. 1, pp. 283-461.

HONORÉ, Jean – *La pensée de John Henry Newman: Une introduction*. Paris: Ad Solem, 2010.

JEDIN, Hubert, dir. – *Manual de Historia de la Iglesia: La Iglesia entre la revolución y la restauración*. Barcelona: Herder, 1978, vol. 7.

JOULIÉ, Gérard – Préface: Une religion odieuse à la raison et que crucifie la nature. In DESSAIN, Charles Stephen – *Pour connaître Newman*. Anthologie traduit et présentée par Gérard Joulivé. Genève: Ad Solem, 2002, pp. 7-9.

- KASPER, Walter – *Introdução à fé*. Tradução de A. Morão. Porto: Telos, 1973.
- KER, Ian – *John Henry Newman: A biography*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- KER, Ian – La Grandeza de Newman. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo [ed. lit.] – *Pasión de verdad: Newman cien años después, el hombre y la obra*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1992, pp. 79-102.
- KÜNG, Hans – *L'Église*. Traduction H. Rochais; J. Evrard. Burges: Desclée de Brouwer, 1968, vol. 2.
- LAMBERT, Bernard – Une nouvelle vision de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. In LAMBERT, Bernard, dir. – *La nouvelle image de l'Église: Bilan du Concile Vatican II*. Paris: Maison Mame, 1967, pp. 565-567.
- LEDEK, Ronald – *The Nature of Conscience and its religious significance with special reference to John Henry Newman*. London: International Scholars Publications, 1995.
- LORTZ, Joseph – *Historia de la Iglesia: En la perspectiva de la historia del pensamiento*. Tradujo al castellano J. Rey Marcos. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, vol. 2.
- MABANDZA, Yvon Bienvenu – *La notion de “communion” dans l'ecclésiologie d'Yves Congar*. Excerto de dissertação de doutoramento em Teologia apresentada na “Pontificia Università Lateranense” de Roma em 2006. Texto policopiado.
- MARION, Léon – *Histoire de l'Église*. 3ª Ed. Paris: A. et R. Roger et F. Chernoviz, 1908, vol. 3.
- MARTELET, Gustave – *Las ideas fundamentales del Vaticano II: Iniciación al espíritu del Concilio*. Barcelona: Editorial Herder, 1968.
- MARTINA, Giacomo – *História da Igreja de Lutero a nossos dias: A era do Liberalismo*. São Paulo: Loyola, 1996, vol. 3.

- MOSER, Fernando Mello – Introdução. In NEWMAN, John Henry – *Apologia pro vita sua*. Tradução Manuel Praça. [Lisboa]: Verbo, 1974, pp. IX-XVII.
- MORALES, José – Newman en sus biografos. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo [ed. lit.] – *Pasión de verdad: Newman cien años después, el hombre y la obra*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1992, pp. 19-28.
- PASCAL, Blaise – *Pensees*. London: Penguin Books, 1995.
- PINHO, Arnaldo Cardoso de – El desarrollo histórico de las ideas y el dogma católico. In GONZÁLEZ MONTES, Adolfo [ed. lit.] – *Pasión de verdad: Newman cien años después, el hombre y la obra*. Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos “Juan XXIII”, 1992, pp. 137-148.
- STELLA, Pietro – Introduzione all’edizione italiana. In MAYEUR, Jean-Marie, dir. [et. al.] – *Storia del Cristianesimo: religione – política – cultura: Liberalismo, industrializzazione, espansione europea (1830-1914)*. Roma: Borla, 2003, vol. 11, pp. 7-17.
- STRANGE, Roderick – *John Henry Newman: A mind alive*. London: Darton, Longman and Todd, 2008.
- THOMASSET, Alain Y. – *L’ecclésiologie de John Henry Newman Anglican: 1816-1845*. Leuven: Leuven University Press, 2006.
- TRACY, Gabrielle Melera – *Le cardinal Newman*. Paris: Wesmael-Charlier, 1963.
- WALKER, Williston [et al.] – *A history of the Christian Church*. 4^a ed. Edinburgh: T&T Clark, 1986.
- WARD, Wilfrid – *The genius of Cardinal Newman*. London: Longmans, Green, and Co., 1918. [<http://www.newmanreader.org/biography/ward-genius/index.html>. 15-09-2014 16:00].

2.2. Artigos

AGULLES, Juan – La Iglesia en el pensamiento y en la vida del cardenal Newman. *Diálogo Ecuménico*. 27: 87-88 (1992) 161-170.

AMARAL, Miguel de Salis – A santidade da Igreja em John Henry Newman. *Humanística e Teologia*. 30: 1 (2009) 203-217.

CONZEMIUS, Victor – Newman und Döllinger: Vom Umgang mit Konflikten in der Kirche. *Stimmen der Zeit*. 206 (1988) 723-732. [http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/archiv/beitrag_details?k_beitrag=2496044&k_produkt=2503750. 20-09-2014 12h30].

DESSAIN, Charles – O cardeal Newman como profeta. *Concilium*. 7 (1968) 68-86.

DOYLE, Dennis M. – Möhler, Schleiermacher, and the roots of communion ecclesiology. *Theological Studies*. 57: 3 (1996) 467-480.

DULLES, Avery – A half century of ecclesiology. *Theological Studies*. 50:3 (1989) 419-442.

GÓMEZ-HERAS, José María García – Corrientes de pensamiento en la teología protestante angloamericana del siglo XIX. *Diálogo Ecuménico*. 4: 16 (1969) 375-412.

O'MEARA, Thomas Franklin – Philosophical models in ecclesiology. *Theological Studies*. 39: 1 (1978) 3-21.

PARKINSON, Francis – La influencia de John Henry Newman en la eclesiología actual. *Diálogo Ecuménico*. 31: 100 (1996) 211-231.

PEREIRA, Diogo – John Henry Newman: Consciência e Sentido Ilativo, experiência pessoal de Deus: Os preliminares de uma Teologia Fundamental. *Signum*. 6: 2 (2012) 21-45.

PEREIRA, Diogo – Yves Congar e a eclesiologia da comunhão: A recepção conciliar da eclesiologia congariana. *Signum*. 6: 2 (2012) 61-81.

- PIÑERO MARIÑO, Ramón – Introducción a la filosofía de J. H. Newman. *Diálogo Ecuménico*. 38: 122 (2003) 301-357.
- PINHO, Arnaldo Cardoso de – A contribuição de John Henry Newman para o esclarecimento do problema teológico do desenvolvimento do dogma. *Diálogo Ecuménico*. 32:102 (1997) 49-65.
- PELÀ, Giovanni – Newman y el desarrollo de la teología que inspiró al Vaticano II. *Diálogo Ecuménico*. 18: 87-88 (1992) 171-182.
- RIGA, Peter – The ecclesiology of Johann Adam Möhler. *Theological Studies*. 22: 4 (1961) 563-587.
- TOLHURST, James F. – La Iglesia como comunidad en los sermones anglicanos de John Henry Newman. *Diálogo Ecuménico*. 17: 58 (1982) 187-218.
- VILLEMIN, Laurent – La constitution «Lumen Gentium» et sa réception. *Revue théologique de Louvain*. 45:3 (2014) 329-359.

3. Instrumentos

3.1. Dicionários e Enciclopédias

- MULLER, Adam – Elementos de Política. In ARTOLA, Miguel – *Textos Fundamentales para la Historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1968, pp. 553-555.
- RUAS, Henrique Barrilaro – Rousseau (Jean-Jacques). In CABRAL, Roque, org. [et. al.] – *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Verbo, 1992, vol. 4, pp. 821-826.
- SARTORI, Luigi – Iglesia. In BARBAGLIO, Giuseppe; DIANCH, SSeverino, dir. – *Nuevo Diccionario de Teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, vol. 1, pp. 715-740.

3.2. Compêndios e Sinopses

COELHO, J. Barbosa, org. – *Sinopse: Constituições, decretos, declarações: Concílio Vaticano II*. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 1968.

DALEY, Brian E. – The Church Fathers. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 29-46.

GILLEY, Sheridan – Life and writings. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 1-28.

KER, Ian – The Church as communion. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 137-155.

McCARREN, Gerard H. – Development of doctrine. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 118-136.

MERRIGAN, Terrence – Revelation. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 47-72.

NORRIS, Thomas J. – Faith. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence, ed. lit. – *The Cambridge companion to John Henry Newman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 73-97.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	1
SUMÁRIO.....	2
SIGLAS	4
INTRODUÇÃO.....	5

PARTE I

JOHN HENRY NEWMAN NO ESPAÇO E NO TEMPO	12
---	-----------

CAPÍTULO I – CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO DA EUROPA E DA INGLATERRA NO SÉCULO XIX	13
--	-----------

1.1. A relação entre Igreja Católica e Liberalismo	14
1.1.1. Da restauração à secundarização política do papado	14
1.1.2. O Liberalismo face à Igreja: separatismo e anticlericalismo	17
1.1.3. A Igreja face ao Liberalismo: integrista católico e catolicismo liberal.....	18
1.1.4. As respostas da teologia e da Igreja às movimentações sócio-religiosas do século XIX	20
1.2. Estado e Igreja no Reino Unido	21
1.2.1. A religiosidade na Inglaterra vitoriana: o Protestantismo inglês no século XIX	22
1.2.2. Do anglo-catolicismo ao auge do Catolicismo anglo-saxão	25
<i>Um novo interesse pela Igreja Romana</i>	<i>25</i>
<i>O anglo-catolicismo e o Movimento de Oxford.....</i>	<i>26</i>
<i>O auge do Catolicismo no mundo anglo-saxão</i>	<i>28</i>
1.2.3. Liberalismo e Catolicismo em Inglaterra: <i>via media</i> ou ultramontanismo? .	29

CAPÍTULO II – VIDA E OBRA DE JOHN HENRY NEWMAN	33
---	-----------

2.1. Uma vida longa no “século longo”	34
2.1.1. Infância e primeira conversão	35

2.1.2. Oxford: formação e <i>fellow</i> de Oriel.....	35
2.1.3. Primeiros trabalhos e viagem no Mediterrâneo.....	36
2.1.4. O <i>Movimento de Oxford</i>	38
2.1.5. Da <i>via media</i> à conversão a Roma	39
2.1.6. Primeiros anos no Catolicismo: o Oratório e a Universidade	41
2.1.7. O <i>Rambler</i> e a defesa do laicado: sombra e luz	42
2.1.8. Primeiro Concílio do Vaticano: a questão da infalibilidade	45
2.1.9. <i>Ex umbris et imaginibus in veritatem</i>	46
2.2. Capítulos do pensamento	47
2.2.1. Assentimento religioso e razoabilidade da fé.....	48
<i>Assentimento nocional e real</i>	48
<i>Possibilidade da certeza em matéria religiosa</i>	49
<i>Sentido Ilativo</i>	50
<i>A razão diante da fé</i>	50
2.2.2. Consciência e Revelação	51
<i>Consciência e Religião Natural</i>	51
<i>Religião Natural e Religião Revelada</i>	52
2.2.3. Desenvolvimento da doutrina.....	54

PARTE II

IGREJA UNA, SANTA, CATÓLICA E APOSTÓLICA:

AS NOTAS CONSTITUTIVAS DA IGREJA NO PENSAMENTO DE

***JOHN HENRY NEWMAN*** 58

CAPÍTULO III – A ECLESIOLOGIA NO SÉCULO XIX..... 59

3.1. A herança eclesiológica de Trento

 59

3.1.1. A noção de Igreja nos catecismos pós-tridentinos

 61

3.1.2. A eclesiologia dos controversistas: Thomas Stapleton e Roberto Bellarmino

 62

Thomas Stapleton (1535-1598)

 63

<i>Roberto Bellarmino (1542-1621)</i>	64
3.1.3. A eclesiologia apologética de seiscentos e setecentos	65
3.1.4. Síntese: a problemática eclesiológica herdada pelo século XIX.....	67
3.2. Tradicionalismo e ultramontanismo da Escola Francesa.....	68
<i>Joseph de Maistre (1753-1827)</i>	70
<i>Hugues-Félicité Robert de Lamennais (1782-1854)</i>	70
<i>Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840)</i>	71
3.3. Renovação da eclesiologia na Escola Alemã.....	71
3.3.1. Escola de Tübingen	73
<i>Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)</i>	73
<i>Johann Michael Sailer (1751-1832)</i>	75
<i>Johann Sebastian von Drey (1777-1853)</i>	76
<i>Johann Adam Möhler (1796-1838)</i>	77
<i>Friedrich Pilgram (1819-1890)</i>	79
3.3.2. Döllinger e a Escola de München	79
3.4. Teologia e magistério em Roma	82
3.4.1. Escola Romana.....	83
3.4.2. Magistério dos Papas.....	84
3.5. A noção de Igreja entre finais do século XIX e princípios do século XX.....	84
3.5.1. No Primeiro Concílio do Vaticano.....	85
3.5.2. Nos tratados <i>De Ecclesia</i>	86
3.5.3. Da <i>nouvelle théologie</i> à <i>Mystici Corporis</i>	88

CAPÍTULO IV – ELEMENTOS CENTRAIS DA PERSPECTIVA

ECLESIOLOGICA DE JOHN HENRY NEWMAN

4.1. As fontes de Newman	91
4.1.1. Oxford, o <i>Movimento de Oxford</i> e a <i>Via Media</i>	91
4.1.2. O estudo dos Padres da Igreja	94
4.1.3. Influências da Escola Romana	98
4.1.4. Influências do renovamento eclesiológico alemão.....	99

4.2. O conceito de <i>desenvolvimento</i> aplicado à Igreja.....	101
4.3. A Igreja como comunhão.....	103
4.3.1. A acção do Espírito Santo na Igreja.....	104
4.3.2. Tradição Episcopal e Tradição Profética na Igreja.....	105
4.3.3. O <i>consensus fidelium</i> e a consulta dos fiéis em matéria doutrinal.....	107
4.4. Síntese: características da eclesiologia de Newman.....	109

CAPÍTULO V – JOHN HENRY NEWMAN

E AS NOTAS CONSTITUTIVAS DA IGREJA..... 111

5.1. Unidade da Igreja.....	114
5.1.1. Considerações gerais sobre a unidade da Igreja.....	114
5.1.2. A unidade da Igreja em Newman.....	115
<i>A natureza da unidade da Igreja</i>	115
<i>O Espírito Santo e a unidade da Igreja</i>	117
<i>A unidade da Igreja e os sacramentos</i>	118
<i>Unidade e diversidade na Igreja</i>	120
<i>Unidade da Igreja e perigo de cisma</i>	121
<i>Sentido escatológico da unidade da Igreja</i>	122
5.1.3. De Newman à compreensão teológica da unidade da Igreja no Segundo Concílio do Vaticano.....	124
5.2. Santidade da Igreja.....	127
5.2.1. Considerações gerais sobre a santidade da Igreja.....	127
5.2.2. A santidade da Igreja em Newman.....	129
<i>Santidade da Igreja: «insígnia do Império Cristão»</i>	129
<i>Dom de Deus e missão dos homens</i>	131
<i>Santidade da Igreja e o pecado dos homens: Igreja santa e santificadora</i>	132
<i>Síntese sobre a santidade da Igreja em Newman</i>	134
5.2.3. De Newman à compreensão teológica da santidade da Igreja no Segundo Concílio do Vaticano.....	135
5.3. Catolicidade da Igreja.....	138
5.3.1. Considerações gerais sobre a catolicidade da Igreja.....	139

5.3.2. A catolicidade da Igreja em Newman	140
<i>A natureza católica da Igreja</i>	140
<i>Catolicidade e vitalidade da Igreja</i>	141
<i>Catolicidade e missão da Igreja</i>	143
<i>Catolicidade da Igreja e adesão à fé</i>	143
5.3.3. De Newman à compreensão teológica da catolicidade da Igreja no Segundo Concílio do Vaticano.....	144
5.4. Apostolicidade da Igreja	146
5.4.1. Considerações gerais sobre a apostolicidade da Igreja	147
5.4.2. A apostolicidade da Igreja em Newman	148
<i>A origem apostólica da Igreja</i>	148
<i>A sucessão apostólica</i>	149
<i>Apostolicidade e estabilidade histórica da Igreja</i>	151
5.4.3. De Newman à compreensão teológica da unidade da Igreja no Segundo Concílio do Vaticano.....	154
CONCLUSÃO.....	157
BIBLIOGRAFIA	161