



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PEDRO MANUEL LOPES DA CUNHA

A Circularidade do Amor e da Fé:

Uma leitura a partir dos textos de John Henry Newman

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof. Doutor Alexandre Freire Duarte

Porto

2021

*«Nós conhecemos o amor que Deus nos tem,
pois cremos nele.
Deus é amor,
e quem permanece no amor permanece em Deus,
e Deus nele».*
(1Jo. 4,16)

«Cor ad cor loquitur»
(S. John Henry Newman)

RESUMO/ABSTRACT

Caminhar pela história do pensamento do século XIX remete, à primeira vista, para o seu racionalismo cerrado, muito influenciado ainda pelos ideais iluministas que haviam vingado por toda a Europa no decorrer dos dois últimos séculos. No âmbito deste trabalho de investigação, John Henry Newman será perfilado como um *verdadeiro buscador da verdade*, que marcaria, pelos seus debates e investigações, não só o pensamento do seu século, como também toda a teologia católica que lhe sucedeu – até aos dias de hoje. Ver-se-á que, por meio da circularidade do seu pensamento em torno das questões do amor e da fé, Newman reconstrói os processos intelectuais de todo o crente, procurando deixar para trás uma teologia assente nas provas racionais de Deus e dando antes lugar a novos processos da razão que colocam o lado mais íntimo e profundo da humanidade em diálogo com as Verdades da Revelação de Deus.

Palavras-chave: Fé; Amor; Assentimento; Razão; Coração; John Henry Newman; Movimento de Oxford; Oratorianos.

Walking through the history of 19th century reasoning would, at first glance, take us back to its rigid rationalism, still very much influenced by the Enlightenment ideals that had prevailed throughout Europe during the last two centuries. In the scope of this research, John Henry Newman will be profiled as a *true seeker of truth*, who would mark, by his debates and investigations, not only the thought of the century in which he lived, but also influence all the catholic theology that followed him – until our days. It will be seen that, by the circularity of his thought around the questions of love and faith, Newman reconstructs the intellectual processes of every believer, seeking to leave behind a theology based on rational proofs of God, giving way instead to new processes of reason that place the most intimate and profound side of humanity in dialogue with the Truths of God's Revelation.

Keywords: Faith; Love; Assent; Reason; Heart; John Henry Newman; Oxford Movement; Oratorians.

SIGLÁRIO BÍBLICO

Abd – Profeta Abdias
Act – Atos dos Apóstolos
Ag – Profeta Ageu
Am – Profeta Amós
Ap – Apocalipse de João
Br – Profeta Baruc
Cl – Carta aos Colossenses
Ct – Cântico dos Cânticos
1Cor – 1ª Carta aos Coríntios
2Cor – 2ª Carta aos Coríntios
1Cr – 1º Livro das Crónicas
2Cr – 2º Livro das Crónicas
Dn – Profeta Daniel
Dt – Deuteronómio
Ecl – Eclesiastes
Ef – Carta aos Efésios
Esd – Esdras
Est – Ester
Ex – Êxodo
Ez – Profeta Ezequiel
Fl – Carta aos Filipenses
Flm – Carta a Filémon
Gl – Carta aos Gálatas
Gn – Génesis
Hab – Profeta Habacuc
Heb – Carta aos Hebreus
Is – Profeta Isaías
Jb – Job
Jd – Carta de Judas
Jdt – Judite
Jl – Profeta Joel
Jn – Profeta Jonas
Jo – Evangelho de S. João
1 Jo – 1ª Carta de S. João
2 Jo – 2ª Carta de S. João

3 Jo – 3ª Carta de S. João
Jr – Profeta Jeremias
Js – Josué
Jz – Juízes
Lc – Evangelho de S. Lucas
Lm – Lamentações
Lv – Levítico
1 Mac – 1º Livro dos Macabeus
2 Mac – 2º Livro dos Macabeus
Mc – Evangelho de S. Marcos
Ml – Profeta Malaquias
Mq – Profeta Miqueias
Mt – Evangelho de S. Mateus
Na – Profeta Naum
Ne – Neemias
Nm – Números
Os – Profeta Oseias
1 Pe – 1ª Carta de S. Pedro
2 Pe – 2ª Carta de S. Pedro
Pr – Provérbios
Rm – Carta aos Romanos
1 Rs – 1º Livro dos Reis
2 Rs – 2º Livro dos Reis
Rt – Rute
Sb – Sabedoria
Sf – Profeta Sofonias
Sir – Ben Sira
Sl – Salmos
1 Sm – 1º Livro de Samuel
2 Sm – 2º Livro de Samuel
Tb – Tobite
Tg – Carta de S. Tiago
1 Tm – 1ª Carta a Timóteo
2 Tm – 2ª Carta a Timóteo
1 Ts – 1ª Carta aos Tessalonicenses
2 Ts – 2ª Carta aos Tessalonicenses
Tt – Carta a Tito
Zc – Profeta Zacarias

SIGLÁRIO

CdIC – Catecismo da Igreja Católica

Dev – An Essay on the Development of Christian Doctrine

DMC – Discourses of Mixed Congregations

IU – The Idea of a University

LD – The Letters and Diaries of John Henry Newman

LG – Constituição Dogmática Lumen Gentium

OUS – Oxford University Sermons

PL – Patrologia Latina Migne

PPS – Parochial and Plain Sermons

S – Seguinte

SPVO – Sermons Preached on Various Occasions

SSD – Sermons on Subjects of the Day

TT – Tracts for the Times

INTRODUÇÃO

«Nenhum estudo sério do catolicismo pode ignorar a massiva e profunda importância da figura de John Henry Newman. Newman tem sido categorizado como um dos pensadores mais relevantes desde S. Tomás de Aquino e foi, certamente, um dos teólogos influentes para aquilo que viria a ser o II Concílio do Vaticano. Todo o seu trabalho representa uma das primeiras e mais nobres tentativas de colocar todo o catolicismo em diálogo com o Iluminismo».

Estas declarações do bispo-auxiliar da Arquidiocese de Los Angeles, Robert Baron, as primeiras palavras por si proferidas num episódio da sua série Pivot Players dedicado ao nosso Autor, constituem uma breve, mas intensa, síntese biográfica de São John Henry Newman. Este documentário, visionado no âmbito formativo do Seminário Maior do Porto a propósito da sua futura canonização, marca o início de uma pesquisa sobre esta figura da Igreja que nos suscitou interesse. É certo que este nome não nos era de todo estranho: já o reconhecíamos enquanto convertido do Anglicanismo e autor do famoso hino *Luz, Terna, Suave*, semanalmente proclamado no Ofício de Completas de Quinta-Feira. No entanto, inquietava-nos, num primeiro momento, como é que ainda não havíamos travado muito contacto com a obra de um dos pensadores mais influentes do pensamento teológico contemporâneo.

Eis que, chegados ao momento de decidir o tema de uma investigação de carácter académico, e influenciados pela história de Newman recentemente conhecida, avançamos para a elaboração de uma dissertação que tivesse como eixo temático este teólogo inglês. Porque a sua obra é por demais vasta, optamos por delimitar a nossa primeira investigação, enveredando primeiramente pela pesquisa de artigos relacionados com o objetivo em mente. Assim, neste esforço de busca bibliográfica, deparamo-nos com um artigo da autoria de Ricardo Mauti, intitulado «*Creemos porque amamos*»¹, que procura aprofundar o diálogo entre o amor e a fé a partir dos textos do nosso Autor.

¹ Cf. MAUTI, Ricardo Miguel – Creemos porque amamos: la estructura interna del acto de fe en John Henry Newman. *Revista Teológica*. 47: 101 (2010) 139-154.

Convictos em abraçar com o devido zelo e empenho esta futura investigação, aproveitamos para definir os pontos de trabalho sobre os quais nos debruçaremos. Assim, ao longo do primeiro capítulo, procuraremos introduzir de forma sucinta, mas pertinente, a vida e obra do nosso Autor, acreditando que, aos nos confrontarmos com um contexto espaço-temporal muito próprio, a mesma seja oportuna para enquadrar o ambiente e os problemas que naturalmente influenciaram o sujeito, procurando ainda anuir se a mesma surge como resposta àquela realidade eclesial muito própria do século XIX.

Já no nosso segundo capítulo, delinearemos a linha de trabalho, que incide na definição tanto do conceito de amor como do de fé segundo a lógica de Newman. Advertimos desde já que qualquer aproximação à sua obra será sempre feita a partir da língua original, pelo que nos comprometemos a traduzir os mesmos textos, visando agilizar futuras leituras do trabalho, com a exceção tanto da *Apologia Pro Vita Sua* como do *Ensaio a Favor de uma Gramática do Assentimento*, já devidamente traduzidas e publicadas na nossa língua materna. Para facilitar a consulta dos escritos originais, recorreremos, por vezes, e por opção própria, a uma base de dados online que os disponibiliza e que será convenientemente referida nos elementos bibliográficos finais. Não se estranhará ainda o uso de um siglário próprio em grande parte das referências bibliográficas feitas, já que as mesmas, ainda que não estejam contempladas na norma portuguesa que utilizaremos, são globalmente consensuais entre aqueles que consultam a obra de John Henry Newman.

Por fim, no terceiro capítulo, e contando com um contributo maioritário de outros escritos contemporâneos já redigidos acerca desta temática, procuraremos colocar em diálogo estas duas virtudes teológicas, sempre a partir da visão original do nosso Autor. E se numa primeira parte abordaremos esta relação a partir de uma leitura mais comum – onde a fé surge como princípio precedente do amor –, na segunda parte do mesmo intentaremos refletir, segundo uma visão mais ousada, mas também já difundida entre outros autores, em como o amor não só é o princípio como também o fim deste processo circular de discernimento das questões da fé por parte do crente.

De facto, pela pertinência deste tema, é de todo o interesse que se inicie uma exposição como a que faremos. Certamente, abordar o impacto dos pequenos processos do amor e da fé na vida do crente faz cada vez mais sentido, acreditando nós que caminhamos para um período em que os mesmos, ainda que necessariamente sempre vividos em contexto eclesial, também dependem destas pequenas Revelações que vão

acontecendo no coração de todo o cristão. E não poderíamos encontrar melhor companheiro para esta jornada do que o próprio São John Henry Newman pois, segundo o então Cardeal Ratzinger, «nenhum teólogo desde Santo Agostinho tinha prestado tanta atenção ao sujeito humano»².

² GALLAGHER, Michael Paul – *Mapas de fé: dez exploradores religiosos, de Newman a Joseph Ratzinger*. Braga: Frente e Verso, 2015, p. 18.

CAPÍTULO 1: A vida de John Henry Newman

Conhecer uma obra pressupõe, em grande parte, conhecer o seu autor. John Henry Newman chega-nos até hoje como uma das mentes mais brilhantes do seu tempo, quer pela sua participação no âmbito literário, quer pelas demais reflexões no campo filosófico e teológico. Destaca-se essencialmente enquanto homem que dedicou toda a sua vida à busca da verdade, ainda que esta, por vezes, tenha passado por períodos mais sombrios, mas que, uma vez deles saída, o fez encontrar uma luz que o conduziu junto da razão e do coração – campos em que considera que jogam as questões da fé³. Se o nosso Autor se entregou a tal empreitada, não o fez apenas por si mesmo, mas antes porque acreditava que Deus lhe havia confiado uma grande missão: por meio da sua reflexão e do seu testemunho de vida, servir de guia de todos aqueles que se dispunham ou viriam a dispor a caminhar consigo⁴.

É inevitável salientar a gigante influência que rapidamente extravasa o mero contexto espaço-temporal de Newman, em que se espalhou quer por toda a Europa de oitocentos, quer pelo próprio século XIX, chegando aos nossos dias. Assinale-se a evidência de um interesse acrescido no estudo da vida e pensamento do nosso Autor, fruto do reconhecimento eclesial oficial da sua santidade. Deveras, Newman foi beatificado por Bento XVI a 19 de setembro de 2010, em Birmingham e, já mais recentemente, canonizado pelo Papa Francisco, a 13 de outubro de 2019, na cidade de Roma.

1.1 Os primeiros anos de vida

Nascido a 21 de fevereiro de 1801 na cidade de Londres, John Henry Newman viria a ser, à medida que os outros cinco irmãos iam nascendo, o mais velho rebento de uma família relativamente acomodada. O seu pai, John Newman, era um banqueiro desinteressado no que diz respeito às matérias religiosas e a sua mãe, Jemima Fourdrinier, foi a pessoa graças a quem, conjuntamente com a sua avó paterna,

³ Cf. GULISANO, Paolo – *John Henry Newman: perfil de um buscador da Verdade*. Lisboa: Paulinas Editora, 2019, p. 8.

⁴ Cf. GULISANO, Paolo – *John Henry Newman*, p. 10.

Elizabeth Newman, o nosso Autor encetou os seus primeiros contactos com a Sagrada Escritura e a doutrina anglicana⁵.

Por ter crescido no seio de uma família que lhe garantiu uma infância confortável, Newman admite não ter tido qualquer tipo de convicções religiosas na primeira fase da sua vida, ainda que soubesse de memória todos aqueles ensinamentos que lhe foram transmitidos em ambiente familiar: «ensinaram-me, desde criança, a deleitar-me na leitura da Bíblia; mas não tive convicções religiosas formadas até aos 15 anos. É evidente que possuía um conhecimento perfeito do catecismo»⁶. Isto, no parecer do teólogo Louis Bouyer, revela sintética, mas cabalmente, o cenário da «religião cristã da sua família»⁷.

É em maio de 1808 que John Henry Newman ingressou, conjuntamente com o seu irmão Charles Robert, numa escola privada em Ealing, oeste de Londres, na altura dirigida por Dr. George Nicholas. Orientada segundo os métodos de ensino do prestigiado Eton College, era uma escola que gozava de uma certa reputação e onde Newman teve a oportunidade de desenvolver aquelas notáveis capacidades intelectuais que já lhe haviam sido reconhecidas desde tenra idade.

Durante a sua estadia em tal estabelecimento de ensino, começam as primeiras tentativas de redigir prosa e verso – tinha então apenas onze anos de idade⁸. É ainda em Ealing que o nosso Pensador estabeleceu os primeiros contactos⁹ com os escritos não propriamente cristãos, quer de alguns autores que já eram tidos como “clássicos”, como é o caso de David Hume e Voltaire, quer de pensadores de relevo seus contemporâneos, como Thomas Paine. Acerca da leitura destes autores, Bouyer diz que, embora um certo semi-ceticismo tenha tido um verdadeiro impacto intelectual em Newman, a sua moralidade não saiu enfraquecida disso, «antes pelo contrário»¹⁰. Já Edward Short afirma mesmo que foi a sua solidez crente e moral que lhe permitiu «entrar na psicologia do ceticismo, ainda que subscrever e entender o ceticismo sejam duas realidades bem diferentes»¹¹.

⁵ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman: a Biography*. 3th ed. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 5.

⁶ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*. Lisboa: Verbo, 1974, p. 21.

⁷ BOUYER, Louis – *Newman: his Life and Spirituality*. San Francisco: Ignatius, 2011, p. 14.

⁸ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 2.

⁹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 23-24.

¹⁰ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 18.

¹¹ SHORT, Edward – *Newman and His Contemporaries*. New York; London: Bloomsbury, 2011, p. 211.

Em março de 1816 surgiu o início de um período que viria a influenciar o resto da vida de Newman. Fruto dos danos colaterais das guerras napoleónicas, findadas um ano antes, o banco onde o seu pai trabalhava faliu, provocando um grande impacto naquela que era, até então, a vida da sua família. O nosso Autor continuou, contudo, a encontrar “refúgio”, emocional e intelectual, naquele antes mencionado espaço de ensino que frequentava, chegando mesmo a pedir, e a lograr obter a autorização, para passar aí as férias de verão do ano de 1816, de modo a recuperar de um dos três grandes períodos de enfermidade que marcaram a sua vida. Mais tarde, admite, em diversas instâncias coligidas por Brian Martin, que houve uma clara mudança no seu espírito neste curto período veranil que ali passou¹².

Este célere e conciso período de transição deu-se maioritariamente por influência de Walter Mayers, um jovem clérigo recentemente convertido ao calvinismo evangélico¹³, professor de línguas clássicas, com quem Newman conversou abundantemente ao longo do seu período de internato¹⁴. Tendo Mayers colocado o nosso Autor em contacto com alguns autores evangélicos, começa a despertar em Newman alguns ideais mais firmes acerca da fé e da sua vivência, embora ainda não se tratasse daquela necessária conversão pessoal madura, antes apenas a ideia de um “credo” que começou a moldar o seu intelecto. Um conjunto de verdades crentes objetivas que gravou na sua mente uma série de dogmas que acabaram por nunca se extinguir ou obscurecer¹⁵. Dentre os autores antes mencionados, destaca-se Thomas Scott, acerca de quem Newman afirma:

«Um autor que influenciou o meu espírito mais profundamente que qualquer outro e a quem, humanamente falando, quase devo a minha alma: Thomas Scott de Aston Sanford. A tal ponto o admirava e me deleitava com os seus escritos que, quando era estudante, pensei fazer uma visita ao seu presbitério para ver o homem que tanto venerava (...) [mormente] devido à sua ousada falta de mundanismo e vigorosa independência de espírito»¹⁶.

Ainda estamos no começo daquilo que será a morosa conversão de Newman, totalmente contrária àqueles ideais evangélicos que sustentavam a necessidade de uma forte e agitada conversão mais emocional para que a mesma fosse tida como genuína.

¹² Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman: his Life and Work*. Londres: Continuum, 2000, p. 54.

¹³ Cf. THOMAS, Stephen – *Newman and Heresy: The Anglican Years*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 9.

¹⁴ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 15.

¹⁵ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 24.

¹⁶ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 25.

Segundo a obra biográfica de Charles Stephen Dessain, houve quem colocasse em dúvida a primeira conversão, dado que se trata unicamente de uma abertura ao transcendente do ponto de vista intelectual¹⁷. É claro que John Henry Newman já se sentia impelido a entregar a sua vida em prol da vontade de Deus, não fosse o próprio a relatar que foi neste mesmo período, imediatamente antes da sua ida de Ealing para Oxford, que vivenciou a necessidade de abraçar uma vida verdadeiramente celibatária e casta, para, desse modo, se dar mais integralmente Àquele:

«Sou obrigado a mencionar, embora com grande relutância, outra ideia profunda que se apoderou de mim nesse Outono de 1816, e de que não pode haver engano: que a vontade de Deus me tinha destinado ao celibato. Este pressentimento, que desde essa altura me manteve quase continuamente (...) estava mais ou menos relacionado no meu espírito com a ideia de que a minha vocação na vida exigia o sacrifício que o celibato implica, como exigiria, por exemplo, o trabalho missionário entre os pagãos que me atraíu vivamente durante muitos anos»¹⁸.

Apesar da brevidade das anteriores palavras do nosso Autor acerca da sua inclinação para o celibato, Louis Bouyer não hesita em referir que «a conexão entre as suas ideias acerca do celibato e a sua conversão são óbvias, e, assim, a importância do seu significado na sua subsequente evolução espiritual não requer ênfase algum»¹⁹. Ou seja, ainda que se possa e, porventura, até se deva considerar esta “primeira conversão” de Newman como uma convicção racional, a mesma teve notórios impactos práticos na sua forma de estar e de agir, tendo ele, em linha com a opção pelo celibato, chegado a tomar a firme decisão de trocar o “perecível” pelo “eterno”, a ponto de Brian Martin nos dizer:

«Esta convicção intelectual era acompanhada da convicção arraigada do ideal evangélico de santidade. Começou a viver uma vida mais austera e a esforçar-se por se concentrar mais na presença de Deus, e a fixar o pensamento em dois seres, os únicos absoluta e luminosamente evidentes em si mesmos – eu e o meu Criador. O mundo visível, tão belo e cheio de significado, parecia-lhe menos real do que mundo invisível. E isto não, não era um lindo e incipiente idealismo, mas uma maneira profundamente cristã de pensar»²⁰.

Ora, face ao que já referimos, parece-nos perfeitamente claro que estes primeiros quinze anos da vida de John Henry Newman moldaram indelevelmente o seu santo e brilhante futuro.

¹⁷ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman: Precursor do Vaticano II*. Braga: Livraria A.I., 1990, p. 20.

¹⁸ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 27.

¹⁹ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 31.

²⁰ MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 20-21.

1.2 Por Oxford: do Trinity College a Oriel

Ainda no ano de 1816, John Henry Newman aproximou-se, pela primeira vez, de Oxford. Em distintos momentos dos seus diversos relatos autobiográficos, compendiados por Ian Ker na sua monumental biografia sobre o nosso Autor²¹, Newman declara como nos finais desse mesmo ano o seu pai ainda estava indeciso se o inscreveria em Cambridge ou Oxford. Todavia, a 14 de dezembro, durante uma visita aos espaços de Oxford na companhia do reverendo John Mullens, que se havia candidato a um cargo nesta mesma instituição, este último acaba por arranjar, de uma forma totalmente accidental, uma vaga para Newman no Trinity College. John Mullens logrou ainda convencer o pai do nosso Autor de que essa não só seria a melhor opção para si mas que tudo deveria fazer para persuadir o seu filho disso mesmo.

Ainda que tenha deixado Ealing a 21 de dezembro, John Henry Newman só ingressaria em Oxford a 8 de junho de 1817. Não deixou, contudo, de aproveitar este interregno para a preparação da sua futura vida universitária, tendo-se aplicado numa continua e incansável leitura de inúmeras obras e dando-se tempo para a formação musical, graças à qual aprendeu a tocar violino²². Recorde-se que o jovem Newman tinha apenas 16 anos quando deu este gigante passo na vida académica, que foi percecionado por si como fruto da circunstância de que, quando chegou a Oxford, a extrema maioria dos alunos já tinha abandonado o *campus* universitário para as férias estivais.

Com efeito, as suas primeiras semanas ali passadas representaram tempos duros e solitários, com a agravante de que os seus olhos haviam começado a ressentir-se do seu empenho nos estudos, facto este que lhe trouxe algumas dificuldades em continuar o seu hábito de leituras quase contínuas, que, em certa parte, eram uma certa companhia para si. Não obstante, a sua vida mudou quando, ainda nesse período, conheceu John William Bowden²³, que, apesar de ser três anos mais velho, se tornou um dos seus amigos mais próximos e companheiro de escrita²⁴, tendo mesmo a sua então viúva, Elizabeth Bowden, e filhos aderido ao Catolicismo após Newman tê-lo feito. Mas não nos adiantemos.

Os anos de estudo em Oxford foram passando para John Henry Newman e a sua família começou a pensar seriamente naquele que poderia vir a ser o seu futuro. Ainda

²¹ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 6.

²² Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 17.

²³ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 7.

²⁴ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 20.

que Newman fosse ganhando alguma independência financeira, por meio de algumas bolsas de estudo e por graças a um reduzido número de aulas de apoio administradas por si a alunos mais novos, começa a sentir uma crescente pressão por parte dos seus pais que, inicialmente, não acolheram de bom grado a possibilidade de o nosso Pensador vir a enveredar por um estilo de vida consagrado à religião²⁵.

Estamos no ano de 1821 e o estado financeiro da família de John Henry Newman havia piorado imenso, levando-o a sentir a responsabilidade de acolher, junto de si, o seu irmão Francis William, para que este comesse a estudar até atingir a idade de ingresso no ensino superior²⁶. Embora não seja certa a associação entre tal resvalar financeiro e o que passaremos a referir, a verdade é que seu pai, que desejava que Newman fosse advogado, acabou por aceitar a ideia de que o seu filho mais velho ingressasse na vida clerical. O mais certo é que tal aceitação tenha decorrido do facto de o nosso Pensador não ter atingido o nível académico a que inicialmente se havia proposto, tendo terminado a primeira fase da sua formação com uma simples licenciatura. Seja como for, o pai do nosso Autor chegou a admitir que a ida elegida pelo seu filho foi a melhor opção:

«No dia anterior a Newman ter regressado para Oxford para o semestre da Páscoa, o seu pai disse-lhe que ele devia tomar uma decisão acerca do que queria vir a ser; Newman já sabia que queria ingressar na Igreja. O seu pai, ao enviá-lo para a Universidade, tinha ambicionado que ele seguisse advocacia, mas aceitou que o seu filho mais velho seguisse a vida clerical tendo em consideração a sua pobre classificação académica e as suas cada vez mais pronunciadas inclinações religiosas»²⁷.

Ainda que Newman não tenha obtido as classificações académicas que desejava, certamente devido a não ter aguentado as pressões inerentes aos estritos exames de Oxford, isso não significa que a sua vida académica tenha sido sinónimo de insucesso ou de frustração. É certo que, no dizer de Louis Bouyer, «esta alma hipersensitiva (...) experimentou um golpe fortíssimo»²⁸, mas, como também refere este sacerdote oratoriano poucas linhas depois e na mesma página, «sem jamais ter tentado dulcificar ou sequer minimizar a severidade do golpe, a sua vontade fê-lo voltar a ser senhor das suas emoções». Pouco tempo depois, após estudar para um novo exame, candidatou-se

²⁵ Cf. BOUYER, Louis – *Newman*, p. 54-55.

²⁶ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 24.

²⁷ KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 15.

²⁸ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 53.

ao cargo de tutor e membro graduado do Oriel College, também para mostrar, a quem disso duvidou, o seu enorme valor intelectual²⁹.

Tendo em apreço, desde há algum tempo, Oriel, o quinto mais antigo Colégio de Oxford, que, naquele tempo, gozava de uma certa fama no campo literário e intelectual, foi com genuína alegria que, depois de oito horas de exame, o nosso Teólogo foi aceite no mesmo e conheceu aqueles homens que haveriam de ser parte integrante da sua vida³⁰. Entre eles, que pôde conhecer no dia 12 de abril de 1822, Newman parece ter tido o gosto de quase sempre se reportar primeiramente a Richard Whately, que viria a ser, a partir de 1831, o arcebispo anglicano de Dublin e que parece ter sido, nos primeiros tempos de Newman em Oriel, uma espécie de tutor na sua vida académica profissional e, sobretudo, moral. Eis como o nosso Autor expressa, acerca de Whately, o que tentamos explicitar: «em 1822, sofri influências muito diferentes daquelas a que até então estivera sujeito. Nessa altura, Whately, como se chama então aquele que mais tarde foi arcebispo de Dublin, mostrou grande bondade para comigo durante os poucos meses que estive em Oxford, antes da sua partida definitiva»³¹, não antes de, como nos revela Charles Stephen Dessain, ter despertado em Newman «a ideia da Igreja cristã como criação divina e como corpo visível, independente do Estado, e dotado de direitos e prerrogativas e poderes próprios»³².

Entre os demais *fellows* de Oriel com que Newman estabeleceu relações duradoiras, destaque-se ainda, devido ao relevo que o mesmo adquire na biografia do nosso Autor, Edward Bouverie Pusey, que entrou para o claustro de tal Colégio um ano depois da chegada de Newman e com quem este haveria de travar uma longa e profunda relação de cumplicidade e amizade: «de facto, nesta altura (1823), eu era amigo íntimo do meu querido e verdadeiro amigo Dr. Pusey, e não podia deixar de admirar e venerar uma alma tão devotada à causa da religião, tão rica de boas obras, tão fiel nas suas afeições»³³. Diz-nos Louis Bouyer: «Pusey era apenas um ano mais velho do que Newman, mas foi um daqueles homens que parece que nunca foi jovem, e, assim, a sua enorme erudição e bondade atraíram imediatamente Newman para si (...) embora [este] tenha sentido uma veraz tristeza por ele não ter nada do espírito Evangélico»³⁴. Pusey é alguém que, a prazo, tem uma notória influência no pensamento e no desenvolvimento

²⁹ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 17.

³⁰ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 27.

³¹ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 27-28.

³² DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 23.

³³ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 36.

³⁴ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 74.

doutrinal de Newman e que, como veremos mais adiante, também faz parte do assim denominado “Movimento de Oxford”³⁵.

É ainda nesse ano que Newman é ordenado diácono da Igreja Anglicana, a 13 de junho, ficando a seu encargo o labor pastoral na igreja de Saint Clement em Oxford³⁶. Esta foi uma dura missão para o nosso Autor que, até então, quase só se tinha dedicado a estudar. Todavia, foi uma missão que lhe permitiu entregar-se apaixonada e intensamente a algumas das mais típicas funções de um diácono da Igreja da Inglaterra, como é o exemplo das suas frequentes visitas aos doentes e os esforços em prol da angariação de fundos para possíveis obras³⁷. Durante este período, o nosso Autor começou a esboçar os seus primeiros sermões, que, segundo alguns dos seus contemporâneos e a nossa própria opinião, se revelaram, num primeiro momento, muito austeros e propensos «a classificarem rispidamente as pessoas ou como conversas, ou como não-convertidas»³⁸, ignorando que, tal como diz, no mesmíssimo local e com total acerto, o autor que acabamos de citar, há distintos graus na perfeição religiosa e espiritual.

De facto, devido a essa rigidez, as suas prédicas chegaram a dividir a assembleia em diversas ocasiões, a ponto de Edward Hawkins, seu colega em Oriel e Vigário da University Church of St. Mary, no centro de Oxford, ter criticado com contumácia, não poucas vezes, ditos sermões, em especial quando Newman, ainda marcado pela doutrina Evangélica calvinista, pronunciava acerca da predestinação à salvação daqueles que haviam passado por um forte processo de conversão, negando, simultaneamente, toda e qualquer possibilidade de arrependimento ou regeneração batismal³⁹. Duas posições que, diga-se, começaram a ser abandonadas por Newman justamente graças à intervenção de Edward Hawkins⁴⁰.

Regressando ao percurso académico profissional do nosso Autor, diga-se que ele foi chamado, pelo já nosso conhecido Richard Whately, em 1825, a desempenhar o cargo de vice-diretor de St. Alban Hall, já depois de ter sido consagrado sacerdote⁴¹.

³⁵ Cf. STRONG, Rowan; HERRINGER, Carol Engelhardt (ed.) – *Edward Bouverie Pusey and the Oxford Movement*. London: Anthem Press, 2014.

³⁶ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 30.

³⁷ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 21.

³⁸ WILCOX, Peter C. – *John Henry Newman: Spiritual Director 1845-1890*. Eugene: Pickwick, 2013, p. 8.

³⁹ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 31.

⁴⁰ Cf. WILCOX, Peter C. – *John Henry Newman*, p. 10.

⁴¹ Cf. ZUIJDWEGT, Geertjan – Richard Whately. In AQUINO, Frederick D.; KING, Benjamin J. (ed.) – *The Oxford Handbook of John Henry Newman*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 197.

Contudo, Newman permaneceu nesse cargo somente durante cerca de um ano, pois, em 1826, regressou a Oriel para assumir o cargo de tutor, tendo, em consequência, «resignado o encargo na paróquia [Saint Clement]»⁴². Deveras, podemos dizer que o nosso Pensador viveu este seu novo posto com extremo zelo, sincera responsabilidade e empenhada autenticidade, tendo procurado nortear a sua ação com o intuito de influenciar e acompanhar alguns dos seus alunos para a descoberta das principais questões da fé⁴³. Todavia, a sua forma de exercer o cargo de tutor levou-o a ser progressivamente afastado do ensino, porquanto foi acusado de favorecer determinados alunos em detrimento de outros: «Newman acreditava que um tutor deveria ainda desempenhar um papel pastoral em relação ao seu próprio grupo de alunos, “A educação secular pode ser conduzida de forma a fazer-se também cura pastoral”, disse ele certo dia, (...) [mas] estimaram que isso (...) parecia ser um sistema que encorajava a influencia pessoal e o favoritismo»⁴⁴.

Fruto do antes apontado, Newman, que, entretanto, foi feito Vigário da University Church of St. Mary, que, apesar de se situar bem no centro de Oxford, também se estendia até aos subúrbios pobres de Littlemore⁴⁵, começou a ter mais tempo para se dedicar aos seus estudos acerca dos Padres da Igreja e, também, à preparação dos seus sermões. Sermões estes que, somando-se uns aos outros, passaram a constituir grande parte da sua notável obra literária, razão pela qual os usaremos para a nossa reflexão nos capítulos subsequentes desta Dissertação. Dá-se, ainda neste período, o início da sua grande reflexão escrita acerca de diversas questões a respeito da relação entre a fé e a razão, sendo estabelecidos os alicerces para uma futura reflexão pública que, mais tarde, veio a público na obra *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*⁴⁶.

No ano de 1830, já depois de uma segunda doença grave que o afligiu no outono de 1827, o nosso Pensador deixa de receber novos estudantes na sua tutoria, restando-lhe acompanhar unicamente aqueles que já haviam iniciado o percurso académico consigo. Neste contexto, escreve à sua mãe as seguintes palavras, em que é patente uma mistura de dor, aceitação e expectativa:

Note-se que se um *College* era dirigido como que comunitariamente pelos seus *fellows*, um *Hall* tinha um diretor.

⁴² DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 24.

⁴³ Cf. WILCOX, Peter C. – *John Henry Newman*, p. 8.

⁴⁴ MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 44.

⁴⁵ Cf. CUMMINGS, Owen F. – *John Henry Newman and His Age*. Eugene: Cascade, 2013, p. 28.

⁴⁶ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 46.

«Está estabelecido há já bastante tempo que o Reitor não nos dará mais alunos – a nós os três (R. Wilberforce, Froude e eu) – e morreremos gradualmente com os nossos alunos atuais. Isto pessoalmente para mim é um algo de encantador; irá aliviar naturalmente os meus labores (...). Agora que tenho mais tempo livre, estou cheio de projetos a executar. Os Padres [da Igreja] erguem-se novamente diante de mim»⁴⁷.

Como vemos, Newman procurou encontrar em todo este cenário um aspeto positivo, vendo no mesmo uma oportunidade de ouro para apostar na sua formação, sobretudo baseada nos Padres, cujas obras «encarregara Pusey, que estava então na Alemanha, de lhe comprar»⁴⁸, e no conseqüente reflorescimento do seu pensamento, tudo em prol do esclarecimento da fé, seja a sua, seja a de todo o povo de Deus ao seu encargo. Contudo, não se pense que John Henry Newman olhou para tal situação apenas como positiva. Nesta carta que acabamos de citar, ele mencionou que acredita que o que fizeram, a si e aos seus dois outros colegas por si apontados em tal missiva, foi uma triste decisão para a qualidade do ensino em Oriel.

No entanto, não foi apenas isso que o terá inquietado. É perfeitamente natural que, com a perda de rendimentos decorrente da diminuição de alunos, Newman se tenha preocupado ainda mais com o dever de cuidar da sua mãe e das suas irmãs, que, após a morte do seu pai, em 1824, decidiram mudar-se para as proximidades de Oxford, de modo a estarem mais próximas do nosso Autor e contarem com a sua ajuda económica⁴⁹.

1.3 O Mediterrâneo e o “Movimento de Oxford”

Perante os eventos que mencionamos, Newman, também para recuperar um pouco da sua debilitada saúde, decide embarcar, conjuntamente com o seu amigo Hurrell Froude, no verão de 1830, numa viagem pelo mediterrâneo que serviria, maioritariamente e na intenção de ambos, para a reflexão e o planeamento de uma futura possível secção de poesia para a *British Magazine*⁵⁰. O que ambos desconheciam é que esta viagem iria potenciar, para os dois, experiências muito difíceis e contrastantes. Focando-nos apenas em John Henry Newman, diga-se, por exemplo, que foi atacado por uma crise de febre tifoide, que se, por um lado, o deixou de rastos durante um longo período de tempo, por

⁴⁷ LD 2: carta a sua mãe, Jemima Fourdrinier Newman, 18 de junho de 1830, p. 143.

⁴⁸ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 26.

⁴⁹ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 46.

⁵⁰ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 54.

outro lado, também foi o cenário de começo de uma das mais marcantes fases do seu desenvolvimento religioso⁵¹.

Como sinal desta aparente dicotomia antes assinalada por nós, recordemos apenas o verso inicial de um dos mais famosos hinos litúrgicos de língua inglesa, escrito por Newman no começo da sua doença, quando o barco em que viajava teve que sustentar a sua viagem entre a Córsega e a Sardenha, e ainda hoje rezado no ofício de Completas da Liturgia das Horas anglicana, “*Lead, Kindly Light*”⁵². A experiência primigénia que o levou a redigir tal poema foi tão forte que o nosso Autor escreve, na sua *Apologia*, as seguintes palavras a respeito de uma outra ocorrência que, intimamente ligada àquela, viverá pouco tempo depois na ilha da Sicília⁵³:

«Embrenhei-me na ilha e adoeci com uma febre em Leonforte. O meu criado julgou que eu estava a morrer e pediu-me que lhe desse as minhas últimas instruções. Satisfiz-lhe o desejo, acrescentado, porém: “Não morrerei! Não morrerei porque não pequei contra a luz, não pequei contra a luz.” Nunca fui capaz de perceber inteiramente o que é que queria dizer»⁵⁴.

Ainda no decorrer da sua viagem, surgiu repetidamente no espírito do nosso Pensador uma ideia que o mesmo associou a tudo o que viveu e nós já relatamos: «tenho uma obra a realizar em Inglaterra»⁵⁵. Por muito que ainda não anteviesse de forma clara o que viria a acontecer num futuro não muito distante, a verdade é que aquilo que referimos já eram as bases para uma nova reforma vindoura: o “Movimento de Oxford”⁵⁶.

Este complexo grupo de ideias, pessoas amigas e obras – todas estas mais unidas por um sonho acerca do sentido da “catolicidade” da Igreja Anglicana do que por algo de muito especificamente concreto⁵⁷ –, esteve fundamentalmente radicado sobre Newman e as suas intuições espirituais tidas no decurso da sua viagem pelo Mediterrâneo. Dito isto, a historiografia acerca do “Movimento de Oxford”, baseada na humilde opinião do nosso Autor, dirá posteriormente que o seu início ocorreu com um

⁵¹ Cf. SHORT, Edward – *Newman and His Contemporaries*, p. 5.

⁵² Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 52-54.

⁵³ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 74.

⁵⁴ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 54; cf. DIVE, Bernard – *John Henry Newman and the Imagination*. London; New York: T&T Clark, 2018, p. 374.

⁵⁵ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 54.

⁵⁶ Cf. FAUGHT, C. Brad – *The Oxford Movement: a Thematic History of the Tractarians and their Times*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.

⁵⁷ Cf. GILLEY, Sheridan – *Newman and His Age*. London: Darton, Longman and Todd, 1990, p. 112.

sermão de Richard Keble, proclamado a 14 de julho de 1833, que foi editado sob o título de *National Apostasy*⁵⁸.

Com efeito, após o seu regresso a Inglaterra, Newman reuniu-se com um seletor grupo de amigos, em especial John Keble, Edward Pusey e Hurrell Froude, aspirando reformar aquilo que todos eles, inspirados pelo nosso Autor e na sua «redescoberta de elementos da experiência humana que haviam sido indevidamente negligenciados pela teologia e filosofia comuns do século dezoito»⁵⁹, acreditavam que eram os três principais problemas da Igreja da Inglaterra. A saber: uma estagnação espiritual; uma Igreja demasiado vinculada ao Estado; e uma doutrina demasiado heterodoxa. Ou seja, nas palavras, cridas por nós como brilhantes e que estiveram na base da nossa pretérita síntese, de Owen Chadwick:

«Os líderes do Movimento de Oxford queriam encontrar um lugar para a apreciação poética e estética; desejavam uma salmodia que partilhasse dos sentimentos e evocações dos poetas românticos; pretendiam encontrar um lugar e um valor para a tradição histórica como garante da ortodoxia, contra as mãos irrelevantes ou até sacrílegas dos autores revolucionários da teologia crítica para quem nenhuma antiguidade era sagrada; aspiravam a afastarem-se de uma razão, e mais ainda de uma razão demasiado veiculada ao pensar do Estado, que era excessivamente superficial»⁶⁰.

Por meio de diversas publicações enviadas ao jornal *The Times*, que acabaram por ser conhecidas pelo título coletivo de *Tracts for the Times*, os membros do “Movimento de Oxford” procuraram refletir sobre um leque de questões. As suas respostas acabaram por desafiar o *status quo* da Igreja Oficial do Estado Inglês⁶¹, nomeadamente alguns aspetos relacionados com a distinção entre «apostolicidade e institucionalidade»⁶² feita pelos mesmos para se oporem decididamente «às reclamações despóticas do Estado, sustidas [pelo mesmo] para resolver assuntos que só diziam respeito à Igreja»⁶³. De facto, e de tudo o que pudemos ler, a Igreja anglicana parecia ser mais movida por questões político-estatais do que pelo espírito do Senhor Jesus.

O primeiro desses textos, escrito pelo próprio Newman, surge em setembro do ano de 1833 e começa por abordar, de forma brilhante, a doutrina da sucessão

⁵⁸ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 55.

⁵⁹ ROWELL, Geoffrey – ‘Church Principles’ & ‘Protestant Kempism’. In VAISS, Paul (ed.) – *From Oxford to the People: Reconsidering Newman & the Oxford Movement*. Leominster: Gracewing, 1996, p. 18.

⁶⁰ CHADWICK, Owen – *Spirit of the Oxford Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 2.

⁶¹ Cf. THOMAS, Stephen – *Newman and Heresy*, p. 54.

⁶² ANDREWS, Robert M. – High Church Anglicanism. In STRONG, Rowan (ed.) – *The Oxford History of Anglicanism*, vol. 3: *Partisan Anglicanism and its Global Expansion, 1829-c.1914*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 162.

⁶³ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 50.

Apostólica como garantia da verdadeira Igreja de Cristo e da fé por Ele confiada aos apóstolos⁶⁴. De uma forma consideravelmente ousada e até explicitamente provocadora face ao que muitos esperavam encontrar, quer na sua pena em particular, quer na pena de um membro do clero anglicano, o nosso Autor, a 9 de setembro de 1833, começa por deixar muito claro que a Igreja Anglicana estava numa fase em que precisava urgentemente de reconhecer os seus problemas endémicos e que, por conseguinte, os seus membros necessitavam tomar posições corajosas face a um “separar de águas” que se entevia inevitável:

«Permanecer neutro por muito mais tempo, será em si mesmo tomar parte. *Escolha* o seu lado; já que em breve você deverá tomar parte de um lado, junto de um ou outro lado, mesmo que você não faça nada. Que o medo esteja com aqueles, cuja decisão é tomada para eles por circunstâncias fortuitas, e que se podem porventura encontrar com os inimigos de Cristo (...). Tal abstinência decisória é impossível em tempos difíceis»⁶⁵.

Além dos *Tracts*, pensados para serem uma força popular de reforma no pensamento dos clérigos Anglicanos, Newman dedicava-se continuamente a prover o sustento espiritual e intelectual por meio dos seus crescentemente afamados sermões, acabando por publicar alguns, em março de 1834, na coletânea *Parochial and Plain Sermons*⁶⁶. Graças a esta obra, o seu arguto pensamento continuou a inspirar e a motivar muitos dos cristãos espalhados por todo o Reino Unido.

Por seu lado, um estudo acerca da história da catolicidade enquanto característica basilar da Igreja desejada por Jesus e pelos apóstolos levou o nosso Pensador a reconsiderar as suas antigas hostilidades face a esta mesma realidade eclesial, chegando à primeira conclusão de que a Igreja não podia ser vista como uma realidade estática, antes como algo que, pelo dinamismo do Espírito Santo que a impele por todo o Mundo, se vai desenvolvendo e mudando à luz das realidades temporais e locais em que se faz presente⁶⁷. Neste cenário, John Henry Newman começou a sentir-se cativado pela ideia de que, mesmo sofrendo mutações justas e necessárias em aspetos não nucleares, é observável na Igreja uma certa linearidade, fruto da Tradição e de um espírito de comunhão supratemporal que não reconhecia no anglicanismo⁶⁸. Fruto do

⁶⁴ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 84.

⁶⁵ *TT 1: “Thoughts on the Ministerial Commission, respectfully addressed to the clergy”*, 9 de setembro de 1833, n.º 4.

⁶⁶ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 60.

⁶⁷ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardinal Newman*, p. 51; KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 120.128.143-144.

⁶⁸ Cf. BOUYER, Louis – *Newman*, p. 171; MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 69; KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 187-188.

desenvolvimento do que acabamos de ver, Newman publicou, no ano de 1845, a obra *Essay on the Development of Christian Doctrine*⁶⁹.

Relembre-se que, após a importação para Inglaterra dos ventos da reforma protestante, que, na verdade, e, apesar de muito protestar, nada reformou de saudável na vida cristã, e posterior separação da Igreja Inglesa com Roma, os católicos foram vítimas de perseguição por toda a Inglaterra. Todavia, o clima vivido durante o século XIX já havia mostrado alguma abertura para um possível diálogo. Newman também acabou por se abrir a este mesmo diálogo por meio das reformas levadas a cabo pelo “Movimento de Oxford” e, sobretudo, mediante o postular, antes de estudar mais a fundo a crise ariana do século IV, que já havia sido motivo de uma obra sua logo no começo de tal Movimento⁷⁰, concluindo, assim, que a Igreja da Inglaterra poderá ser encarada como uma via media entre o Protestantismo e o Catolicismo, que procura evitar os excessos de um e do outro.

Para aprofundar a supracitada teoria do Anglicanismo como *via media*, Newman, já depois da morte da sua mãe e do casamento das suas duas irmãs em 1836⁷¹, sabendo que iria encontrar-se sob um “fogo cruzado” dos protestantes e dos católicos⁷², proferiu uma série de conferências baseadas nos estudos que já havia feito a respeito dos Padres da Igreja. Tais conferências foram publicadas em dois livros: *Lectures on the Prophetical Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism*, do ano de 1837, e *Lectures on Justification*, do ano de 1838. Acerca do nascimento de tal teoria, o nosso Autor escreveu as seguintes palavras na sua *Apologia*:

«Fui levado a discutir as causas secundárias que explicam a adoção, a modificação ou o desenvolvimento de um sistema de doutrina e a discutir a variedade de escolas que podem caber numa mesma Igreja, assim como as fases sucessivas de uma doutrina que, todavia, permanece sempre a mesma e a única. E assim fui conduzido ao tema da Antiguidade, que era a base da doutrina da Via Média (...) [dado que], embora o objetivo do Movimento fosse opor-se ao liberalismo da época, eu achava e sentia que isso não podia ser feito com simples negativas. Era necessário que tivéssemos uma teoria positiva sobre a Igreja, assente em base bem»⁷³.

Não é de todo o nosso intuito adentrar e aprofundar esta teoria sobre a problemática da *via media*. Fizemos referência à mesma apenas como confirmação de que também Newman estudou e aprofundou as diferentes posições teológicas

⁶⁹ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 318.

⁷⁰ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 48-53.

⁷¹ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 53.

⁷² Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 139.

⁷³ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 122-125.

protestantes, anglicanas e católicas, cujo paralelismo entre as mesmas e as posições dos arianos, semiarianos e ortodoxos do século IV acabaram por levá-lo a passos largos para uma adesão ao Catolicismo Romano, a determinados momentos muito resistida.

1.4 Passagem para uma vida recomeçada

O aproximar dos anos quarenta do século XIX marcam um período de grandes controvérsias na vida de John Henry Newman. Os seus escritos presentes no *Lectures on the Prophetic Office of the Church viewed relatively to Romanism and Popular Protestantism* já haviam gerado alguma controvérsia no âmbito protestante, mas, ao ter começado a apontar, a partir da sua teoria da *vida media*, a analogia entre a Igreja Anglicana e as correntes não-ortodoxas dos primeiros séculos, as críticas começaram a também chegar, e cada vez mais, desde o âmbito anglicano.

Na verdade, e recuperando o paralelismo já demonstrado no fim da secção anterior deste nosso Trabalho, Newman, à luz do seu estudo acerca dos Padres da Igreja, acaba por afirmar que, no fundo, a *via media* do anglicanismo estava para o Catolicismo e o Protestantismo tal como a teóloga dos semiarianos de Basílio de Ancira estava para a teologia ortodoxa de Atanásio de Alexandria e para a teologia herética de Ário de Alexandria. Ou seja, o nosso Autor afirmou que, em última análise, e conforme acontecera com o semiarianismo, o anglicanismo não estava do lado da ortodoxia⁷⁴.

As correspondências entre o Catolicismo e o Anglicanismo não terminam por aqui, sendo que, no seu famoso e grandemente polémico *Tract 90*, afirmou ser possível e, até, necessário, para que o Anglicanismo não perdesse a sua relevância, um diálogo e uma aproximação entre as doutrinas da Igreja da Inglaterra e de Roma. Neste cenário, o nosso Pensador chegou ao ponto de afirmar naquele *Tract*, publicado a 25 de janeiro de 1841, que «é um dever que devemos tanto à Igreja Católica como à nossa, assumirmos a nossas confissões reformadas dentro do sentido mais Católico a ela possível; não temos mais nenhum dever para com os seus elaboradores»⁷⁵.

Note-se que, como bem diz Sheridam Giley, «por “Católico», ele [Newman] não queria dizer primariamente “Católico Romano”, mas de acordo com a fé da Igreja primitiva e ainda rejeitava particularmente as doutrinas romanas do rezar diante de

⁷⁴ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 69.

⁷⁵ *TT 90*: “*Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles*”, 25 de janeiro de 1841, 262; cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 218.

estátuas e a supremacia papal»⁷⁶. Já Michael Pahls e Kenneth Parker dão-nos mais um importante esclarecimento acerca do que, nesta altura da vida do nosso Teólogo, esse conceito – “Católico” – significava para o mesmo. Segundo eles, tal conceito pretendia exprimir algo muito próximo de “catolicidade”, termo que nós mesmos já usamos; isto é, reportava-se «a um conceito-limite, comprometendo a Igreja de Inglaterra com uma auto-compreensão que incluía uma unidade pública e contemporânea que andasse a par e de acordo com a Igreja apostólica antiga»⁷⁷.

Considerando muitos dos seus contemporâneos anglicanos, esta posição de Newman, que não queria reformar nem redefinir os dogmas fundamentais da Igreja Anglicana codificados nos “Trinta e nove Artigos” de 1571⁷⁸, antes apenas apresentar os mesmos como uma realidade viva e só vivificável se enxertada na Igreja mais antiga, foi demasiado ousada, pelo que uma série de reações adversas levou à conclusão das publicações dos *Tracts for the Times*. Ademais, o bispo anglicano de Oxford e, depois, a Universidade desta mesma cidade condenaram John Henry Newman de uma forma bastante severa⁷⁹. Louis Bouyer descreve-nos da seguinte forma o cenário em causa: parecia que o *Tract* 90 tinha dado «aos adversários do Movimento exatamente o tipo de oportunidade de que eles estavam à espera para abrirem as comportas do seu ódio e suspeição (...) acusando tal texto de ser desonesto (...) e o seu autor de ser um traidor dentro de portas»⁸⁰.

Procurando refugiar-se de mais ataques e problemas eclesiásticos, o nosso Autor decide, assim, trocar Oxford por uma pequena habitação que adquiriu em Littlemore, local nos subúrbios de Oxford em que, como já vimos, ele tivera a oportunidade de exercer a sua missão de pastor anglicano enquanto Vigário da University Church of St. Mary. Mesmo que Newman tenha reencontrado aí alguma paz, os ataques a si dirigidos não cessaram e ele acabou por se manifestar desolado e oprimido perante toda essa situação que acreditava ser profundamente injusta:

⁷⁶ GILEY, Sheridam – Life and writings. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence (ed.) – *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009, p. 10.

⁷⁷ PAHLS, Michael J. G.; PARKER, Kenneth L. – *Tract 90: Newman’s Last Stand or a Bold New Venture?*. In BROWN, Stewart J.; NOCKLES, Peter; PEREIRO, James (ed.) – *The Oxford Handbook of the Oxford Movement*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 309.

⁷⁸ MARSHALL, Peter – Settlement Patterns: The Church of England, 1553-1603. In MILTON, Anthony (ed.) – *The Oxford History of Anglicanism*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 51-60.

⁷⁹ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 68.

⁸⁰ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 232.

«Mas eles insistiam: “O que estava eu a fazer em Littlemore? A fazer lá! Não fui refugiar-me de vós? Não abandonei a minha posição e o meu lugar? Serei eu, de todos os ingleses, o único que não tem o privilégio de ir para onde quer sem lhe fazerem perguntas? Serei o único a ser espiado por olhos indiscretos e invejosos, que tomam nota se entro pela porta de trás ou pela frente, e quem são as pessoas que por acaso me visitam de tarde? Cobardes! Se eu avançasse um só passo, fugiriam; não é de vós que tenho medo: “*Di me terrent, et Jupiter hostis*”. O que me oprime é ver os bispos continuarem a atacar-me, embora eu tenha abandonado a luta: é esta inquietação de coragem que me diz em segredo que eles têm razão, pois já não tenho quinhão nem parte com eles. (...) Os animais feridos rastejam até um buraco qualquer para morrerem e ninguém lho inveja. Deixem-me em paz, não os incomodarei por muito tempo»⁸¹.

Muitos acharam que esse seu refúgio, descrito no excerto que acabamos de transcrever, e posterior formação de uma pequena comunidade de clérigos ao seu redor, mascarava o seu desejo de constituir uma nova comunidade monástica que, de modo pejorativo e a partir de um jogo de palavras, começou a ser conhecida por «Little More [than a] Monastery»⁸². Ele, contudo, sempre o negou, advogando que apenas pretendia retirar-se em prol de uma vida dedicada ao estudo profundo e a uma mais intensa oração⁸³.

De qualquer modo, algo estava a germinar. Com o avolumar de crises, e já depois de ter ficado a saber que a Igreja Anglicana desejava constituir um patriarcado em Jerusalém, em comunhão com a Igreja Luterana Prussa, que, para Newman, era outro sinal de que os bispos anglicanos estavam a tentar «fazer todos os possíveis para descaticizarem o anglicanismo»⁸⁴, o nosso Autor confessa, a 17 de Outubro de 1841 que se, fruto da censura do seu *Tract* 90, a comunhão anglicana «tender para o Protestantismo, eu pensarei que será o meu dever, se estiver vivo, de a abandonar»⁸⁵.

Cerca de dois anos depois, ao resignar a capelania da University Church of St. Mary⁸⁶, muitos começam já a associá-lo à Igreja Católica Romana. Quando consultamos a sua *Apologia*, verificamos que o próprio não o nega, descrevendo ainda este seu progressivo e cada vez mais definitivo afastamento do Anglicanismo como um processo doloroso:

«A partir do fim de 1841, caí ao leito de morte no que respeita à minha qualidade de membro da Igreja Anglicana, embora na altura só pouco a pouco tenha tomado consciência disso. Início o que tenho a dizer com esta observação a fim de justificar o tom da parte que resta da minha narrativa. Um leito de morte quase não tem história; é um

⁸¹ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 197.

⁸² Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 70.

⁸³ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 245-256.

⁸⁴ LD 8: carta a John Keble, 5 de outubro de 1841, p. 286; cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 90-91.

⁸⁵ LD 8: carta a James Robert Hope, 17 de outubro de 1841, p. 300.

⁸⁶ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 172.

declínio fastidioso, com épocas de melhoras e épocas de recaída; (...) Além disso é uma época em que as portas estão fechadas e as cortinas corridas e em que o doente se torna indiferente e incapaz de observar as fases da sua doença»⁸⁷.

Newman, neste contexto temporal, ainda não tinha decidido «desistir»⁸⁸ da sua tentativa de reforma da Igreja Inglesa e, assim, não era sua intenção romper nem com a Igreja Inglesa, nem com aqueles com quem tinha trabalhado inicialmente durante o período do “Movimento de Oxford”⁸⁹. Até nos apraz dizer que, na nossa opinião, o facto de ele não ter dado aquele primeiro passo, neste período da sua vida, deveu-se muito à consideração que ainda mantinha pelos seus amigos, por quem sentia uma enorme dívida e de quem recebia «enorme consolação com as suas visitas a Littlemore»⁹⁰. No fundo, tudo indica que Newman esperava reduzir-se gradualmente ao laicado, pois acreditava que não podia desempenhar o seu ministério enquanto não o deixassem procurar este diálogo entre Igrejas, pelo qual lutava afincadamente.

Mas não é apenas o que indicamos no parágrafo anterior que impedia John Henry Newman de, nessa ocasião, aderir ao Catolicismo: conforme já dissemos, ele ainda «permanecia na convicção de que, por exemplo, as honras prestadas pela Igreja Católica à Santíssima Virgem e aos Santos eram incompatíveis com o culto que só a Deus era devido»⁹¹. De facto, ele ainda encontrava dificuldades em aceitar um conjunto, nada irrelevante a nível qualitativo, de questões doutrinárias associadas ao Catolicismo, ainda que estas apontassem para os primórdios da Igreja primitiva⁹². Contudo, Newman não tomou o partido de uma maioria de anglicanos que entendiam tais realidades como a degradação do verdadeiro Cristianismo divulgado pelos apóstolos. Pelo contrário, ele continua a dedicar-se afincadamente ao seu estudo da evolução do pensamento doutrinário ao redor de um centro de verdades imutáveis, resultando daqui a sua obra *Essay on the Development of Christian Doctrine*, anteriormente mencionada⁹³.

Como se pode ler nessa obra, o nosso Teólogo acabou por admitir, o que muito o ajudou a ultrapassar as últimas reservas para aderir ao Catolicismo, a ideia de que, para que uma ideia se mantenha verdadeira em si mesma, deve ser capaz de se transfigurar e desenvolver:

⁸⁷ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 171.

⁸⁸ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 90.

⁸⁹ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 244.

⁹⁰ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 70.

⁹¹ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 91.

⁹² Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 172.

⁹³ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman: his life and work*, p. 73.

«De tempos a tempos há ensaios que falham e em consequência são abandonados. (...) Mas por detrás das aparências, levam aquele que se entrega a eles a entrar em territórios estranhos; fazem que pontos de controvérsia alterem o seu rumo; provocam o erguer de fações que o rodeia; patenteiam perigos e esperanças em novas relações; e os velhos princípios reaparecem-lhe sob novas formas. Ele muda com eles a fim de permanecer idêntico. Num mundo mais elevado pode ser que seja diferente, mas neste aqui em baixo, viver é mudar, e ser perfeito é ter mudado muitas vezes»⁹⁴.

Aos poucos, e a partir do seu mais íntimo ser, a sua adesão a Roma começou a surgir-lhe como algo inevitável. Ainda retirado em Littlemore, para si, e para poder ser fiel à sua consciência, a Igreja de Roma torna-se cada vez mais uma realidade incontornável, a ponto de, neste mesmo ano (1843), o próprio já evidenciar a necessidade de se retratar de diversas afirmações por si avançadas acerca do Catolicismo: «passo agora a pormenorizar os meus actos durante esta última fase da minha procura. Em 1843 dei dois passos muito significativos: 1) Em fevereiro, fiz uma retractação formal de tudo o que havia dito desagradável contra a Igreja de Roma; 2) em setembro, abandonei o benefício de St. Mary, incluindo Littlemore»⁹⁵.

Apesar da verdade de tudo o que temos vindo a expor, só em 1845 é que se pode falar de uma efetiva decisão de Newman, quando pediu a entrada no Catolicismo. Segundo o mesmo, foi no decorrer da redação do *Essay on the Development of Christian Doctrine* que as suas mais prementes reservas acerca do Catolicismo começaram a desvanecer. A 3 de outubro deste ano abandonou definitivamente Oxford, escrevendo a Edward Hawkins, então reitor do Oriel College, pedindo-lhe para se demitir do seu cargo enquanto membro graduado e para que, dois dias depois, o seu nome fosse removido «dos livros e do Colégio e da Universidade»⁹⁶. Hawkins aceitou tais pedidos, demonstrando, ao mesmo tempo, uma sincera empatia pelo nosso Autor⁹⁷.

Numa feliz coincidência, todo este decorrer de acontecimentos coincide com a passagem por Oxford do padre Dominico Barberi, religioso da Congregação da Paixão de Jesus⁹⁸, que, a pedido de Newman, acabou por visitá-lo, sem conhecer o que aquele desejava de si: «O Padre Dominic, o Passionista, vem cá hoje à noite. Ele desconhece a minha intenção – ele vem cá para ver o meu amigo Dalgairns a quem ele recebeu na Igreja [Católica] acerca de uma semana atrás – e pedir-lhe-ei para fazer a mesma obra

⁹⁴ Dev ii, 7: “*On the Development of Ideas*”, n.º 354.

⁹⁵ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 228.

⁹⁶ LD 10: carta a Edward Hawkins, 5 de outubro de 1845, p. 71; cf. SIDENVALL, Erik – *After Anti-Catholicism?: John Henry Newman and Protestant Britain, (1845-c.1890)*. London; New York: London, 2005, p. 17.

⁹⁷ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 301.

⁹⁸ Cf. BOUYER, Louis – *Newman*, p. 267.

de caridade para comigo. Isto não acabará senão no fim»⁹⁹. Por seu lado, o padre Dominic, num dos seus escritos e segundo o relatado por Brian Martin, descreve que Newman o recebeu colocando-se a seus pés com extrema humildade e devoção para que ouvisse a sua confissão e o admitisse no seio da Igreja Católica¹⁰⁰.

Na manhã seguinte à chegada do padre Dominic, acerca de quem Newman não hesitou em dizer que estava «convencido de que é um santo»¹⁰¹, o nosso Autor, terminada a sua longa confissão, foi recebido na Igreja Católica, juntamente com mais dois membros da comunidade de Littlemore, Frederick Bowles e Richard Stanton¹⁰², que cresceu consideravelmente enquanto lugar de tranquilidade para quem dela precisava por pensar aderir ao Catolicismo ou, então, por já ter aderido a este no meio de incompreensões familiares e sociais. A entrada do nosso Autor no Catolicismo ocorreu dentro de uma certa tranquilidade e naturalidade, que a descreveu como se fosse algo quase inato; uma espécie de retorno a casa após um período turbulento:

«Não tive consciência de, com a minha conversão, se ter dado no meu espírito qualquer mudança, intelectual ou moral. Não me dei conta de uma fé mais firme nas verdades fundamentais de revelação, de um maior autodomínio, nem de um maior fervor; mas era como se regressasse ao porto depois de um mar revolto; e a minha felicidade sob esse aspecto continuou até hoje, sem interrupção»¹⁰³.

1.5 Roma e os oratorianos

Ainda que a entrada do nosso Autor na Igreja Católica tivesse acabado por ser previsível, a mesma não deixou de ter as suas repercussões. Desde logo, houve uma onda de choque e comoção por toda a Inglaterra, especialmente junto daqueles que lhe eram mais próximos: uns afastaram-se de Newman, por vezes para sempre, mas outros deixaram-se inspirar pelo seu testemunho e pediram a adesão ao Catolicismo. Entre estes últimos, o caso mais emblemático, e igualmente mais testemunhado em algumas das principais biografias de John Henry Newman, é o de Frederick Faber, figura emblemática do Anglicanismo, que se converteu, juntamente com alguns jovens da sua paróquia, no mês de novembro de 1845¹⁰⁴. Entre as demais ocorrências que poderiam ser mencionadas, derivadas da conversão de Newman, destacamos o fim do “Movimento de Oxford”. É verdade que, sobretudo após o *Tract 90* ter sido publicado,

⁹⁹ LD 11: carta a Maria Giberne, 8 de outubro de 1845, p. 8.

¹⁰⁰ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 73-74.

¹⁰¹ LD 11: carta a Elizabeth Bowden, 7 de outubro de 1845, p. 5-6.

¹⁰² Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 316.

¹⁰³ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 269.

¹⁰⁴ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 319; MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 75.

as suas reflexões e publicações foram tornando-se menos relevantes, mas, com a adesão do nosso Teólogo ao Catolicismo, ocorreu, face a tal Movimento, um firme afastamento de algumas das suas mentes mais brilhantes, tanto do ponto de vista intelectual como político, e isto levou ao desmembramento do projeto¹⁰⁵.

Pouco tempo depois dos últimos eventos que temos vindo a mencionar, John Henry Newman e os seus amigos foram chamados por Nicholas Wiseman, então presidente do Colégio de Oscott e reitor do Colégio Inglês em Roma, para que recebessem o sacramento da Confirmação. Assim aconteceu a 1 de novembro de 1845, dia de Todos os Santos¹⁰⁶. Ainda sem saber muito bem o que o esperava, e preocupado com aqueles que o acompanhavam, recebe a proposta de Wiseman para se mudar para Oscott com os seus amigos. Newman ainda pediu para refletir sobre tal assunto, manifestando uma certa vontade em continuar a estudar, mas acabou por anuir a tal convite. Em 1846, o nosso Autor vê realizada a sua vontade de poder aprofundar os estudos, mas em vez de o fazer em Oscott, Wiseman considera preferível enviá-lo, juntamente «com o seu fiel discípulo Ambrose St. John»¹⁰⁷, para Roma¹⁰⁸.

Após ter recebido a prima tonsura e as ordens menores a 6 de junho, John Henry Newman prepara-se para, a 5 de setembro, dar início a uma longa viagem com destino a Roma, mais concretamente o Colégio Pontifício da *Propaganda Fide*, instituição responsável pela administração dos territórios considerados, pela Igreja de Roma, como de missão¹⁰⁹. Chegado ao seu destino, a 28 de outubro de 1846, o nosso Autor descreve o *Collegio di Propaganda*, como era conhecido em Roma, como uma das escolas mais estritas e rigorosas de toda a cidade, facto que contribuiu para o seu «sentimento profundo de descontentamento»¹¹⁰. A sua passagem pelo mesmo foi, contudo, bastante breve.

No dia 26 de dezembro de 1846, Newman, tendo decidido visitar a comunidade dos Oratorianos de São Filipe de Neri, presente na cidade eterna, vê-se confrontado com a necessidade de repensar o seu futuro, dado que sente uma profunda afinidade com o estilo de vida comunitário que encontrou nesta comunidade¹¹¹ em que os seus membros «eram homens livres, com poucas regras e chamados a aprender a viver juntos por meio

¹⁰⁵ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 75.

¹⁰⁶ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 76.

¹⁰⁷ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 106.

¹⁰⁸ Cf. NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 267.

¹⁰⁹ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 321.

¹¹⁰ Cf. BOUYER, Louis – *Newman*, p. 285.

¹¹¹ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 328.

de contatos pessoais e do conhecimento próprio e dos demais»¹¹². Menos de um mês depois, o nosso Teólogo determinou que iria formar um novo Oratório na Inglaterra e, no fim desse mesmo ano, entrou no noviciado dos Oratorianos conjuntamente com os seus amigos. Contudo, ainda antes de abandonar o colégio da *Propaganda Fidei*, a 28 de junho de 1847, é ordenado diácono e sacerdote, respetivamente a 29 e 30 de maio¹¹³.

A pouco e pouco, os planos para uma nova fundação oratoriana inglesa foram avançando. Tendo o nosso Autor convencido Nicholas Wiseman a apoiar a sua ideia, este veio a revelar-se um dos seus mais entusiásticos apoiantes. Começaram ambos a planear os primeiros projetos para uma nova casa de noviciado em Maryvale (o novo nome, dado por Newman, ao Colégio de Oscott¹¹⁴) e para uma possível comunidade experimental em Birmingham, «onde Wiseman era Vigário Apostólico»¹¹⁵. Neste ínterim, Frederick Faber pede para aderir ao projeto, mas, ainda que contando com o apoio de Wiseman, encontra as reservas de Newman, que estimava que Faber não se enquadrava na espiritualidade de São Filipe de Neri. Contudo, e apesar de todas as dúvidas do nosso Pensador, Faber acabou por se juntar ao grupo e é quem levará os oratorianos a uma plena encarnação na realidade britânica¹¹⁶.

Nesta altura, já Pio IX havia concedido autorização para que os primeiros oratórios fossem estabelecidos por terras inglesas¹¹⁷, dando a Newman a liberdade para, se necessário, e no Oratório que viesse a ser estabelecido por si, adaptar a Regra de Filipe de Neri ao temperamento psicológico e histórico britânico¹¹⁸. Regressando a Inglaterra no Verão de 1847, e, tendo sido, pouco tempo depois, nomeado superior da casa de Maryvale a par com Wiseman como seu assistente, estavam lançadas as sementes em terreno inglês para a futura fundação do Oratório sonhado por ambos¹¹⁹. De facto, tal espaço comunitário foi pensado para ser uma mera realidade passageira, sendo que o verdadeiro objetivo de ambos era o de se estabelecerem o mais próximo possível da grande cidade de Birmingham, para, assim, estarem sob os «auspícios de Wiseman»¹²⁰, dado que tinham a firme convicção de que o ambiente citadino era mais fiel à espiritualidade oratoriana. Esta mudança não tardou a ocorrer, pois Newman

¹¹² DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 107.

¹¹³ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 82-86.

¹¹⁴ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 330-333.

¹¹⁵ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 107.

¹¹⁶ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 330-333.

¹¹⁷ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 428-429.

¹¹⁸ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 107.

¹¹⁹ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 107.

¹²⁰ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 311.

adquiriu, e reconverteu rapidamente, uma velha destilaria de gin no edifício do Oratório de Birmingham e adjacente escola. em inícios de 1849, o mesmo foi consagrado¹²¹.

Os anos que se seguem aparentavam ser promissores. No findar de 1849, a comunidade em Londres, entretanto já fundada por Frederick Faber, mostrava-se económica e vocacionalmente próspera¹²², e, no início do ano seguinte, dedicou-se à publicação da obra, tida por Charles Dessain como «a sua mais perfeita sob o aspecto literário»¹²³, *Twelve Lectures on Difficulties felt by Anglicans submitting to the Catholic Church*, pensada como meio de se dirigir a todos aqueles que estiveram diretamente envolvidos no “Movimento de Oxford”, por acreditar que também eles poderiam encontrar a sua “casa” na Igreja Católica¹²⁴. Deveras, o nosso Autor jamais quis abandonar, do seu lado e tanto quanto lhe era possível, aqueles que lhe foram mais próximos, e, com essa obra, procurou encorajá-los a continuarem na sua busca da verdade, que ele sabia bem que só seria encontrada no seio da Igreja Católica.

Contudo, depois desta aparente bonança, uma nova tempestade avizinhou-se. Mesmo quando os ataques contra Newman pareciam ter cessado, uma nova e popular onda renasce nos inícios de 1851. O renascimento de uma agitação anti-Papa, que encontra um porta-voz virulento em Giacinto Achilli, «um ex-padre dominicano que se fez protestante após ter sido condenado à prisão pela Inquisição Romana por actos de imoralidade sexual, incluindo abusos»¹²⁵, parece mover uma forte onda contra os Católicos presentes por toda a Inglaterra¹²⁶. Tendo Newman tomado conhecimento de tudo isto, aquando da passagem de Achilli por Birmingham, sente-se na obrigação de intervir e dar a conhecer os factos subjacentes à adesão de Achilli ao Protestantismo, o que fez com que estoutro, «encorajado pela Aliança Evangélica»¹²⁷, lhe movesse um processo judicial por calúnia.

Newman, por um «veredicto iníquo»¹²⁸, acabou por ser condenado em tribunal, no mês de junho de 1852, dado que não logrou apresentar, a tempo e devido a diversas «procrastinações romanas»¹²⁹, provas para as suas alegações. Não obstante, a opinião pública acabou por reconhecer o seu mérito, não só por, diante de inúmeras dificuldades

¹²¹ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 340.342.

¹²² Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 347.

¹²³ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 112.

¹²⁴ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 90.

¹²⁵ KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 372.

¹²⁶ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 93.

¹²⁷ MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 93.

¹²⁸ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 348.

¹²⁹ KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 374.

e pressões, ter defendido os seus ideais, mas por se ter mantido firme às suas declarações, que foram ganhando força em diversas instâncias. É evidente que, apesar disto, toda a querela com Anchilli deixou o nosso Pensador desgastado durante longos meses, tal como ele mesmo já havia admitido, muito antes da supramencionada sentença, numa carta de novembro de 1851 ao seu amigo John Moore Capes, editor da revista *Catholic Rambler*: «a série de estranhas ocorrências relacionadas com este assunto é impossível de transmitir a qualquer pessoa que não esteja comigo. Se o diabo levantasse um redemoinho físico, me enrolasse na areia, me fizesse girar e me transportasse alguns milhares de quilómetros, não seria mais estranho, ainda que fosse um visitante mais imponente»¹³⁰.

Newman, depois da sua condenação, sentiu a necessidade urgente de abraçar novos projetos. É assim que ele, contando com a ajuda de alguns benfeitores que já o tinham auxiliado a pagar os procedimentos judiciais aquando do caso Achilli, decidiu abraçar um convite que o levou até à Irlanda¹³¹.

1.6 Pela *verde* Irlanda

A chegada à Irlanda por parte de Newman foi precedida, ainda no ano de 1852, de um convite a si formulado, por parte dos Bispos Irlandeses, para que fosse dar uma série de conferências em Dublin acerca dos princípios e benefícios de uma educação universitária. Os cinco discursos, que foram proferidos em maio de 1852, e que, mais tarde, também serviram de base para a publicação da sua obra *The Idea of University*, foram solicitados a Newman tendo em vista a possibilidade da fundação de uma Universidade Católica nessa mesma cidade, visando responder aos seculares «*Queen's Colleges* que [o ex-Primeiro Ministro Britânico Robert] Peel acabara de estabelecer na Irlanda»¹³²; ou seja, fazer evidenciar que não era tão linear quanto isso e que «não havia qualquer problema para um católico frequentar uma Universidade aconfessional, conquanto não fosse impedido de manter a sua religião no foro íntimo»¹³³. A proposta do episcopado irlandês aparentava ser bastante simples: propor, à semelhança da recém estabelecida Universidade de Lovaina¹³⁴, a toda a comunidade anglófona irlandesa (católica), tanto leigos como clérigos, uma educação ampla, séria e capaz de responder

¹³⁰ LD 14: carta a John Moore Copes, fins de novembro de 1851, p. 442.

¹³¹ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 93-96.

¹³² DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 116.

¹³³ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 334.

¹³⁴ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 376.

aos desafios do seu tempo, um desiderato com o qual Newman se identifica plenamente¹³⁵.

Demarcado este contexto, assinalemos que, já em 1851, o Arcebispo Católico de Dublin, Paul Cullen, convida oficialmente Newman para ser o primeiro Reitor da história da Universidade Católica de Dublin, mas o nosso Autor afirma que gostaria de começar a sua missão na mesma por prefeito de estudos, para poder manter os seus encargos no Oratório de Birmingham¹³⁶. Posteriormente à sua ida à Irlanda para proferir as antes aduzidas conferências, e ainda que, inicialmente, os seus irmãos do Oratório de Birmingham se tenham mostrado descontentes com a presença quase constante de Newman em Dublin, Newman foi-se consciencializando, e aos seus confrades, da necessidade de se empenhar totalmente em tal projeto educativo, caso contrário este e o próprio Newman, e, por arrasto, o Oratório de Birmingham, poderiam passar por situações complicadas e desagradáveis.

John Henry Newman foi conseguindo progressivamente corresponder ao pedido inicial da Conferência Episcopal Irlandesa, tendo-se embrenhado no projeto da Universidade Católica até ao mais ínfimo pormenor e acabando por mostrar um amplo leque de qualidades enquanto gestor, desde a idealização de todo o *campus* até à contratação do necessário *staff*, algo que fez recorrendo a conhecidos e amigos dos tempos de Oxford¹³⁷. Esta missão pareceu-lhe oportuna para pensar e implementar uma educação «baseada no conceito Helenista de *paideia* que permitisse que um cristão pudesse ser capacitado e moldado para os mais distintos e exigentes âmbitos profissionais»¹³⁸. Isto é, como o próprio dá a entender nos seus textos, uma educação superior capaz de formar e perpetuar a necessária e constante formação de uma consciência que tende para a busca da verdade, independentemente do campo intelectual a que cada pessoa se dedica:

«Assim digo que, uma Universidade, tomada na sua ideia mais elementar, e ainda muito antes de a vermos como um instrumento da Igreja, tem este objeto e missão; ela não contempla a moldagem moral, nem uma produção mecânica; não professa exercer a mente unicamente na arte, nem no dever; a sua função é a cultura intelectual; nisto pode confiar nos seus académicos e terá cumprido a sua missão quando tiver feito o mencionado. Deveras, ela existe para educar o intelecto a raciocinar corretamente acerca de todos os assuntos, de forma que este se abra à verdade e a abrace»¹³⁹.

¹³⁵ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 116-117; MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 93-96.

¹³⁶ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 98.101.

¹³⁷ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 452-453.

¹³⁸ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 334.

¹³⁹ *IU* i, 6: “*Knowledge Viewed in Relation to Learning*”, n.º 125-126.

Mais adiante, na mesmíssima obra, embora noutra apartado, o nosso Pensador manifesta que uma Universidade que quisesse ter o qualificativo de “Católica” teria de se afastar da tentação elitista de só querer formar católicos, o que, inevitavelmente, a levaria a se transformar numa espécie de seminário. Ao revés, tal Universidade, justamente por querer ser “Católica”, devia formar todos e jamais colocar os católicos numa redoma protetora, antes potenciando que estes crescessem numa atmosfera natural análoga à da vida fora do *campus*, pois só assim eles sairiam dela preparados para lidar com a realidade. Ora vejamos as suas próprias palavras acerca disto:

«Se a Universidade é, pois, uma preparação para o mundo, que ela seja aquilo que pretende ser. Não é um convento ou um seminário: é um lugar para preparar homens do mundo para o mundo. Nós não podemos evitar que, a seu tempo, eles mergulhem no mundo, com todos os seus hábitos, princípios e máximas: mas podemos prepará-los para o que é inevitável. Não se ensina um homem a nadar sem nunca o deixar entrar em águas agitadas. (...) Se se retirar dos livros escolares qualquer manifestação do homem natural, recordemos que estas manifestações estão sempre à espera dos alunos à porta das salas de leitura, e eles as encontrarão à espera deles com todo o charme da novidade, e com todo o fascínio da inteligência e da amigabilidade»¹⁴⁰.

Em outubro de 1853, Newman parte de vez para a Irlanda e, ainda que alguns bispos irlandeses se tenham mostrado céticos relativamente ao seu projeto, o Arcebispo Paul Cullen mantém o seu apoio incondicional quer para com tal plano, quer para com o nosso Autor. Cullen chega mesmo a sugerir a Pio IX que confirme Newman como Reitor da Universidade Católica de Dublin e que o eleve ao episcopado, de forma que ele ficasse com uma força eclesial que o protegesse no desempenho de tal cargo¹⁴¹. Newman declinou com firmeza esta última ideia, logrando convencer Cullen de que isso iria causar desconforto e confusão entre os bispos irlandeses¹⁴².

Oficialmente, a Universidade foi inaugurada a 3 de novembro de 1854, contando neste processo inicial com uma escola de Filosofia e de Letras, na qual John Henry Newman tinha o gosto de lecionar a aula de abertura¹⁴³. Finalmente tudo parecia estar a correr bem para o nosso Autor, mas, mais uma vez, a sua passagem por Dublin revelou-se muito breve, tendo ficado aí como Reitor apenas durante quatro anos.

De facto, o seu grande apoiante, Paul Cullen, começou a deixar de o proteger perante as críticas dos seus colegas no episcopado quando, depois de alertar Newman

¹⁴⁰ *IU* i, 9: “*Duties of the Church towards Knowledge*”, n.º 232-233.

¹⁴¹ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 100.

¹⁴² Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 405.

¹⁴³ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 101.

para a presença de nacionalistas irlandeses na Universidade, que poderiam levar a ondas anticatólicas¹⁴⁴, o nosso Pensador, ainda um grande desconhecedor das tensas e intrincadas relações entre católicos e protestantes na Irlanda, preferiu não lhe dar relevo. Cullen «ficou profundamente ofendido»¹⁴⁵ por esta situação e, em consequência, manifestou publicamente o seu desgosto face ao que este estava a implementar¹⁴⁶, o que desalentou e amargou Newman.

Não é que o nosso Autor não estivesse consciente de uma série de problemas que lhe foram apontados por Cullen, tais como, por exemplo, a excessiva “anglicanização” do corpo docente e a falta de disciplina, mas, apesar de todas as adversidades que apareceram nesta fase de crescimento, sentia que devia persistir¹⁴⁷. Porém, face «à impraticabilidade do Arcebispo Cullen, que passava meses e meses sem lhe responder em urgentes questões administrativas»¹⁴⁸, Newman deu-se conta de que, apesar «de só ter recebido na Irlanda bondade e delicadeza – de que me sinto indigno – de toda a classe de pessoas com quem convivi»¹⁴⁹, o seu futuro não mais passava pela Irlanda.

A 19 de novembro de 1858, e após duas cartas de resignação não respondidas, o nosso Autor retorna a Birmingham, deixando, para espanto de alguns bispos, que, contudo, nunca o tinham apoiado devidamente, o cargo na Universidade à disposição da inteira responsabilidade da Conferência Episcopal Irlandesa¹⁵⁰.

1.7 Um retorno agridoce

Regressado à Inglaterra, John Henry Newman teve de lidar com uma série de questões que necessitavam ser resolvidas. Em outubro de 1855, Faber e os seus confrades do Oratório de Londres, decidem fazer uma aplicação para se juntarem à congregação da *Propaganda Fidei*, tendo em vista corresponder ao pedido do já então cardeal Wiseman de que acompanhassem espiritualmente algumas irmãs, algo que não lhes era possível se se mantivessem na situação legal então existente¹⁵¹. Tal permissão foi-lhes dada na suposição de que Newman estava a par da mesma e com a agravante de

¹⁴⁴ Cf. BOUYER, Louis – *Newman*, p. 344.

¹⁴⁵ MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 101.

¹⁴⁶ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 461.

¹⁴⁷ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 103.

¹⁴⁸ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 121.

¹⁴⁹ LD 18: carta a John O’Hagan, 11 de outubro de 1858, p. 483.

¹⁵⁰ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 101-104.

¹⁵¹ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 417- 419.

que «foi dada não só a eles, mas, supondo-os unidos, também ao Oratório de Birmingham, coisa que os membros deste não estava minimamente desejos de ter»¹⁵².

Inicia-se, assim, uma brecha entre ambos os Oratórios, pois não só o nosso Autor desconhecia tal propósito, como os oratorianos de Londres sentiam que era demasiado tarde para voltarem atrás, pois a dita Congregação Romana já tinha avançado o processo. Por isso, Newman decide deslocar-se a Roma em finais de dezembro de 1855, não para se opor à permissão inicialmente dada ao Oratório londrino, antes para esclarecer o seu desconhecimento face a todo o processo e, ainda, para clarificar a independência entre ambas as casas: «uma solicitação pra Roma feita por um Oratório a respeito da dispensa de uma dada obrigação da regra não impunha obrigação para mais nenhum outro»¹⁵³. Aos poucos, a relação entre ambas as comunidades vai amargurando, chegando ao ponto em que se dá a separação total entre elas. Faber segue o seu caminho, conjuntamente com a comunidade que lidera, e Newman, que já se havia libertado totalmente dos encargos da Universidade, acredita que poderá assim dedicar uma total atenção e solicitude à comunidade de Birmingham¹⁵⁴.

Ocorre que, como antes, o seu sossego foi interrompido por uma série de ocorrências. A primeira deflagrou a propósito da *Rambler*, «revista literária para Católicos instruídos, fundada em 1848 com o fim de expor os problemas católicos perante a sociedade culta em geral»¹⁵⁵, que, na altura, era propriedade de John Acton, que a adquiriu por motivos políticos e intelectuais. Envolvido, desde há anos, em conflitos com os ultramontanos, este periódico já não era muito bem aceite entre distintos quadrantes ingleses e romanos. A dada altura, os bispos ingleses intervieram e demitiram o seu diretor, Richard Simpson¹⁵⁶, para, no seu lugar, colocarem Newman, com a expressa indicação de que a revista não mais publicasse textos teológicos. Ele só aceitou isso, e ainda que «com repugnância»¹⁵⁷ visceral, depois de obter o acordo de Simpson para o substituir e porque acreditava que a *Rambler* era um bom meio para a educação dos leigos¹⁵⁸.

Apesar de tudo, aquando da publicação do seu artigo “*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*”, texto perfeitamente inócuo para a nossa sensibilidade

¹⁵² BOUYER, Louis – *Newman*, p. 351.

¹⁵³ KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 427.

¹⁵⁴ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 104-107.

¹⁵⁵ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 121.

¹⁵⁶ Cf. BOUYER, Louis – *Newman*, p. 351.

¹⁵⁷ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 128.

¹⁵⁸ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 107-108.

pós II Concílio do Vaticano, o mesmo foi recebido com indignação por muitos. O bispo Joseph Brown de Newport chegou inclusive a denunciar o texto a Roma por alegada heresia¹⁵⁹, nomeadamente porque, como o título indica, defendia que também os leigos teologicamente preparados poderiam ser consultados no que diz respeito às matérias doutrinárias da Igreja. Pior ficou a situação de Newman quando este alegou que a perda dos poderes temporais do Papa Pio IX, em 1860, poderia vir a ser algo positivo¹⁶⁰. Newman ainda se sujeitou a clarificar tudo por escrito, mas os olhares depreciativos persistiram.

A segunda ocorrência espoletou em 1864, quando o escritor e clérigo anglicano Charles Kingsley deu início a uma série de ataques «levianos»¹⁶¹ que colocavam em causa a “conversão” de Newman ao Catolicismo, dado que, segundo a sua opinião, este nunca se havia associado verdadeiramente à comunhão anglicana¹⁶². Ainda que, mais tarde, Kingsley tenha retirado as suas acusações, Newman sentiu a necessidade de esclarecer a sua posição acerca desse assunto. Fê-lo por meio de oito cartas endereçadas a Kingsley, nas quais descreve a história da sua vida e as suas convicções religiosas até ter aderido ao Catolicismo, cartas essas que deram origem, nesse mesmo ano de 1864, à sua famosa obra *Apologia pro Vita Sua*¹⁶³. Mostrando que não temia uma total transparência ou confidência acerca das suas convicções religiosas, o próprio decide dar início a esta obra através das seguintes palavras:

«Facilmente se compreende a grande provação que para mim representa ter de escrever a minha própria história; mas não posso furtar-me a este dever. As palavras *Secretum meum mihi* ecoam aos meus ouvidos; mas à medida que os homens se aproximam do fim, menos lhes custa fazer confidências. E não é menor provação antever que os meus amigos, ao lerem pela primeira vez o que escrevi, lhe encontrem muito de irrelevante em face do que se pretende. No entanto, considerando o conjunto, insisto em pensar que, transmiti-lo ao público, é servir os meus propósitos»¹⁶⁴.

Fruto desta quase ininterrupta série de controvérsias, começam a correr rumores de que John Henry Newman estaria insatisfeito com a Igreja Católica, algo que ele nega frontalmente¹⁶⁵. Mesmo num clima intenso provocado por tantas celeumas, o nosso Autor não abrandava o seu ritmo de trabalho e dedica-se avidamente à escrita, sendo por

¹⁵⁹ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 486.

¹⁶⁰ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 109.

¹⁶¹ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 395.

¹⁶² Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 533-534.

¹⁶³ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 545.

¹⁶⁴ NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*, p. 21.

¹⁶⁵ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 113.

meio desta que, aos poucos, vai reconquistando a integridade da sua reputação, inclusive entre aqueles que até então o criticavam¹⁶⁶.

Ainda que, durante os anos de 1868 e 1869, muitos considerassem Newman totalmente arredado da esfera eclesial mais pública, o nosso Autor foi convidado pelo Arcebispo Paul Cullen de Dublin e por Félix Dupanloup, bispo de Orleães, para participar no I Concílio do Vaticano enquanto consultor perito das questões teológicas¹⁶⁷. Apesar de estar ciente de que este Concílio poderia vir a tratar de um amplo leque de questões teológicas que eram do seu total interesse, John Henry Newman recusa o convite de forma delicada, não só porque «nunca tinha tido grandes sucessos na colaboração com grupos e comités e dificilmente teria impacto entre os altos eclesiásticos»¹⁶⁸, mas por considerar que tinha de se dedicar, enquanto a saúde o permitisse, à elaboração do seu *Ensaio a Favor de uma Gramática do Assentimento*, que foi concluído e prontamente publicado em março de 1869¹⁶⁹.

O Concílio, que abriu a 8 de dezembro de 1869, contou com a presença de Henry Edward Manning, Arcebispo Católico de Westminster, que era o então responsável por uma «agressiva e insolente facção»¹⁷⁰ inglesa de cariz ultramontano com impacto além da Mancha¹⁷¹. Preocupado com a possibilidade de este lograr manobrar aquela reunião para que a mesma, em vez de se abrir a questões amplas, se reduzisse ao tema da infalibilidade papal, Newman decidiu dar o seu contributo indireto mediante o envio de uma apaixonada carta ao bispo de Birmingham, Bernard Ullathorne¹⁷². Uma carta em que manifestou o seu desagrado com tais extremistas, que, afunilados mentalmente numa só questão, queriam impedir o debate acerca de temas decisivos para a vida da Igreja, tais como o papel dos leigos na Igreja. O que Newman não sabia é que esta mesma missiva iria ter um impacto muito positivo e amplo, já que, apesar de confidencial, o seu destinatário a mostrou «a um ou dois Bispos, deixando-a por poucas horas noutras mãos»¹⁷³, que a fizeram circular rapidamente pelo meio eclesial, acabando

¹⁶⁶ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 520.

¹⁶⁷ Cf. BOUYER, Louis – *Newman*, p. 418-419.

¹⁶⁸ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 121.

¹⁶⁹ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 122.

¹⁷⁰ LD 25: carta a Bernard Ullathorne, de 28 de janeiro de 1870, p. 19.

¹⁷¹ Cf. BOUYER, Louis – *Newman*, p. 418-421.

¹⁷² Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 123.

¹⁷³ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 151.

por chegar a ser publicada, embora adulterada, pelo jornal *Standard*¹⁷⁴, o que fez com que o nosso Autor tivesse o ensejo de, então, a poder publicar¹⁷⁵.

1.8 Os últimos anos

Depois do mencionado anteriormente, foram quase sete os anos que sucederam com grande tranquilidade para Newman. Nesse período, e como em poucas outras ocasiões da sua existência, o nosso Autor entregou-se ao cuidado da sua vida interior, em primeiro lugar, e exterior, sobretudo no que tinha a ver com o Oratório de Birmingham.

Apenas em 1877, dá-se início a uma série de acontecimentos que marcaram os últimos anos de John Henry Newman. A 15 de dezembro desse mesmo ano, recebe um convite de Samuel William Wayte, então máximo responsável do Trinity College, para que regresse à instituição enquanto *fellow* honorário¹⁷⁶. Estamos diante de um indicador que muito mudou com o passar dos tempos, até pelo facto de que Newman já não era membro da Igreja da Inglaterra. O nosso Autor, sentindo-se lisonjeado e até comovido por tal reconhecimento, em grande parte devido à publicação da *Apologia*¹⁷⁷, responde a esse convite com as seguintes palavras, que confirmam que Oxford sempre fora, e estimava que seria, um local de enlevo para si:

«Nenhum elogio poderia eu sentir no mais íntimo do meu ser, desejar ansiosamente e aceitar prazerosamente do que o assunto que acabo de receber na sua carta. O Trinity College está e sempre esteve nos meus pensamentos habituais. As vistas dos seus edifícios estão sempre junto à minha cama e recordam-me de manhã até à noite os meus dias de formação e todos aqueles bons amigos que partiram e a quem tanto amei; e este amor que lhes mantenho manteve-se perpetuado na leal afeição que tenho ao colégio em si»¹⁷⁸.

Ainda que lhe fosse impossível não dizer que tinha uma enorme afeição por Oxford, o nosso Autor pediu, na mesmíssima carta, um tempo para reconsiderar o seu regresso, pois estimava que devia em primeiro lugar e, nomeadamente, junto de Bernard Ullathorne, aconselhar-se sobre se seria oportuno aceitar integrar-se neste modelo

¹⁷⁴ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 652-653.

¹⁷⁵ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 122-123. Note-se que, ainda que a afirmação conciliar a respeito de uma infalibilidade pontificia tenha sido incontornável, tendo em conta as problemáticas políticas vividas naquele período, a mesma não desagradou a Newman. De facto, cremos dever fazer notar que Newman, por um lado, nunca se contrapôs a ela – antes apenas a algumas das suas pretendidas, mas não concretizadas, expressões mais radicais –, e, por outro, acabou por sempre se mostrar satisfeito por ela ter surgido no meio de um clima de abertura que acabou por se fazer sentir durante o decorrer do Concílio.

¹⁷⁶ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 711.

¹⁷⁷ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 652-653.

¹⁷⁸ LD 28: carta a Samuel William Wayte, de 15 de dezembro de 1877, p. 279.

educativo que «ainda bania oficialmente os católicos ingleses»¹⁷⁹. Posto isto, Newman acabou por aceitar o convite e encontrou, quase ao mesmo tempo em que reviu Oxford «com olhos sedentos»¹⁸⁰, um novo motivo de rejubilo: o rejuvenescimento do oratório de Birmingham¹⁸¹.

Toda esta série de acontecimentos coincidiu com fortes transformações no âmbito eclesial, tendo toda a Igreja deste período testemunhado a morte do papa Pio IX, a 7 de fevereiro de 1878, ao qual sucederia Leão XIII cerca de treze dias depois, a 20 de fevereiro. À primeira vista, aparenta ser irrelevante a menção deste facto num contexto biográfico tão específico como este, mas verificaremos já de seguida como até este terá impacto no fim da vida de John Henry Newman. Deveras, logo nos primórdios do pontificado de Leão XIII, uma série de católicos influentes, aparentemente motivados pelo conhecimento da intenção do próprio Papa, que conhecera o nosso Autor aquando do seu tempo como núncio em Bruxelas¹⁸², cuidam de elaborar um primeiro pedido, levado a cabo pelo duque de Norfolk, para que Newman fosse elevado ao cardinalato pela sua ortodoxia e lealdade à Igreja¹⁸³.

Assim, deu-se início a uma corrente de consultas de opinião realizada a partir de Roma, tendo sido os nossos já conhecidos Henry Edward Manning e Bernard Ullathorne os primeiros a serem consultados pelo Secretário de Estado do Vaticano, à época Lorenzo Nina. Ao mesmo tempo, Ullathorne procurou convencer Newman a aceitar tal honra, ao que Newman manifestou que teria dificuldades em aceitá-la se isso implicasse ter de deixar o seu oratório para se mudar novamente para Roma, processo então habitual para todos os cardeais que não recebiam simultaneamente o episcopado¹⁸⁴. Eventualmente, quer Ullathorn, quer Manning, enviaram pareceres positivos para a Santa Sé, mas deixaram claro que o nosso Pensador aceitaria a elevação ao cardinalato apenas se pudesse permanecer para o resto da sua vida em Birmingham¹⁸⁵.

Nas seis semanas consequentes à mencionada troca de correspondência, seguiu-se um conjunto de mal-entendidos, fruto de um problema de comunicação por parte de

¹⁷⁹ MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 129.

¹⁸⁰ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 151.

¹⁸¹ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 129-130.

¹⁸² Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 151.

¹⁸³ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 715.

¹⁸⁴ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 177.

¹⁸⁵ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 717.

Manning ou, mais provavelmente, de uma sua «manobra para evitar»¹⁸⁶ o cardinalato de Newman. Na verdade, ele reescreveu o seu parecer para Roma, dizendo que, afinal, resultado do que supostamente lhe tinha sido dito por Ullathorn, o nosso Autor não anuí a ser cardeal. Ademais, embora todo esse processo deva ser confidencial, Manning deixa “escapar” esse «pedaço de desinformação»¹⁸⁷ a alguém próximo do jornal *The Times*, que, apesar de não poder apontar nenhuma confirmação oficial dos envolvidos, a publica a 18 de fevereiro¹⁸⁸.

Apesar de rocambolesca, a questão resolveu-se depois de intervenções firmes de Ullathorn e do duque de Norfolk junto de Manning. Este enviou uma nova correspondência para a Secretaria de Estado do Vaticano, informando que tudo não passou de um mal-entendido, não antes de ter sido ridicularizado pelo jornal satírico *Punch* como sendo um manipulador, difamador e invejoso¹⁸⁹. De facto, e para gaudium dos anticatólicos mais fervorosos, a Manning «não restou fazer uma ignóbil retratação do seu “erro”, passando a florescer em louvores exagerados ao homem [Newman] contra o qual tudo fizera para desacreditar e humilhar»¹⁹⁰.

Estando tudo devidamente esclarecido, Leão XIII responde positivamente ao pedido de Newman, explicando que a sua elevação a cardeal não implicaria obrigatoriamente o seu abandono do Oratório de Birmingham. Assim, pouco tempo depois, a 18 de março de 1879, uma carta oficial, enviada pelo Cardeal Nina, chegou Birmingham, anunciando oficialmente o cardinalato de John Henry Newman, que, depois do facto ter sido conhecido pelos meios oficiais da Santa Sé, se viu repleto de congratulações, tanto por parte de católicos como de anglicanos¹⁹¹. Como prova deste feliz reconhecimento, tomemos, como exemplo, um excerto de uma carta redigida por Octavius Ogle, clérigo anglicano e amigo no nosso Teólogo:

«Eu interrogo-me se reconhecês o quão amado és em Inglaterra e questiono-me ainda se qualquer homem, pelo menos do nosso período, terá sido tão amado pela Inglaterra e por todas as mentes religiosas inglesas. Até mesmo os inimigos da fê estão suavizados quanto aos seus sentimentos por ti. E agora pondero se este amor extraordinário e inigualável poderá ser utilizado como meio para unir definitivamente todos os ingleses crentes»¹⁹².

¹⁸⁶ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 177.

¹⁸⁷ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 421.

¹⁸⁸ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 716.

¹⁸⁹ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 131.

¹⁹⁰ BOUYER, Louis – *Newman*, p. 421.

¹⁹¹ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 130-132.

¹⁹² LD 29: carta de Octavius Ogle a John Henry Newman, de 6 de novembro de 1879, p. 195.

Um mês após a primeira proclamação oficial, Newman, então com 78 anos, viajou até Roma para receber o Chapéu Cardinalício e foi recebido afetuosamente pelo próprio Leão XIII, que rapidamente também se preocupou com o seu bem-estar e com o saudável funcionamento do Oratório de Birmingham¹⁹³. A 12 de maio de 1879, o nosso Autor foi criado cardeal, tendo escolhido como lema para o seu cardinalato o tão agostiniano, embora literalmente provindo de Francisco de Sales, “*Cor ad cor loquitur*”¹⁹⁴.

Os anos seguintes de Newman são passados «em relativa paz com a sua crescente comunidade, a sua escola, as inúmeras visitas, a vasta correspondência, só desejando fazer tudo quanto pudesse para defender a Religião Revelada»¹⁹⁵. Ao mesmo tempo, a sua saúde física entra em declínio, sobretudo depois de uma queda no seu quarto em janeiro de 1880¹⁹⁶. Foram, daí em diante, dez anos de progressiva deterioração física, não tanto mental, até que, em 9 de agosto de 1890, uma pneumonia ataca o nosso Autor, tendo-o prostrado definitivamente na cama, onde recebeu os últimos Sacramentos e faleceu dois dias depois. Oito dias depois, foi sepultado em Rednal junto do seu amigo Ambrose St. John, falecido quinze anos antes em Birmingham. Sob a sua pedra tumular estão também gravadas as palavras escolhidas pelo próprio: “*Ex umbris et imaginibus in veritatem*”¹⁹⁷.

Já vimos, precedentemente, que John Henry Newman foi beatificado e canonizado pela Igreja Católica. Vale a pena, sem dúvida, transcrever algumas palavras proferidas na cerimónia litúrgica associada ao primeiro de tais reconhecimentos, presidida por Bento XVI, a 19 de setembro de 2010, em Birmingham:

«O mote do Cardeal Newman, *Cor ad cor loquitur*, “o coração fala ao coração”, permite-nos penetrar na sua compreensão da vida cristã como chamada à santidade, experimentada como o intenso desejo do coração humano de entrar em íntima comunhão com o Coração de Deus. [...] O serviço específico ao qual o Beato John Henry Newman foi chamado exigiu a aplicação da sua inteligência subtil e da sua obra fecunda a favor de muitos dos mais urgentes “problemas do dia”. As suas intuições sobre a relação entre fé e razão, sobre o espaço vital da religião revelada na sociedade civilizada, e sobre a necessidade de uma abordagem da educação vastamente fundada e a amplo raio, não foram apenas de profunda importância para a Inglaterra vitoriana, mas continuam ainda hoje a inspirar e a iluminar muitos em todo o mundo. Desejo prestar homenagem à sua visão sobre a educação, que tanto fez para plasmar o “ethos”, a força que está na base das escolas e dos institutos universitários católicos de hoje. Firmemente contrário a qualquer

¹⁹³ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 132.

¹⁹⁴ Cf. Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 719.

¹⁹⁵ DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 178.

¹⁹⁶ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 134-135.

¹⁹⁷ Cf. MARTIN, Brian – *John Henry Newman*, p. 140-141.

abordagem redutiva ou utilitarista, ele procurou alcançar um ambiente educativo no qual a formação intelectual, a disciplina moral e o empenho religioso produzissem juntos. [...] Ele viveu aquela visão profundamente humana do ministério sacerdotal na devota solicitude pela população de Birmingham durante os anos dedicados ao Oratório por ele fundado, visitando os doentes e os pobres, confortando os esquecidos, ocupando-se de quantos estavam na prisão. Não admira que quando ele morreu milhares de pessoas se puseram em fila pelas ruas do lugar enquanto o seu corpo era levado à sepultura»¹⁹⁸.

¹⁹⁸ IGREJA CATÓLICA: BENTO XVI – *Homilia na Eucaristia celebrada por ocasião da beatificação do Cardeal John Henry Newman* (19 de setembro de 2010). *AAS* 102:10 (2010) 621-623.

CAPÍTULO 2: O amor e a fé em John Henry Newman

Feitas as devidas introduções biográficas de John Henry Newman, tomamos como objetivo neste segundo capítulo formalizar uma ambientação temática que será relevante para a posterior e última reflexão a que nos propomos. Assim, ainda que não procuraremos colocá-las já em diálogo direto, propomo-mos a viajar, ao longo das próximas páginas, pelo pensamento do nosso Autor, visando, por último, compreender aquilo que era a sua visão acerca tanto do amor como da fé.

2.1. Acerca do Amor

Entre as variadas formas de descrever o amor, já amplamente conhecidas pela humanidade desde a cultura clássica, passaremos a dar atenção ao que sobre o mesmo refere Newman. A mais nobre dádiva de Deus, ao adquirir as feições de uma virtude teologal, ganha a denominação de “caridade”. Considerada pelos cristãos como o rasgar de novos horizontes acerca de um novo paradigma por meio de Jesus de Nazaré, nomeadamente através do *ensinamento novo* presente em *Jo. 15,12-17*, não procura propriamente abolir a Lei, antes levar a mesma à sua plenitude do amor e, assim, ajudar o ser humano a restabelecer, à luz da Encarnação do próprio Deus-Filho, uma relação filial com o Pai, que visa alcançar sempre a meta última da santidade na amorização.

2.1.1. A lei e o amor

No decorrer dos últimos séculos da história da Igreja, a Tradição Católica foi considerando a razão enquanto dimensão essencial e constitutiva para o processo de desenvolvimento da fé cristã que busca a verdade¹⁹⁹. Compreende-se, assim, que o Cristianismo não é propriamente uma vivência irracional que exclui todo e qualquer processo intelectual, antes vive dos seus processos racionais, ainda que diferindo, em alguns sentidos, do mero processo de investigação científica.

¹⁹⁹ Cf. IGREJA CATÓLICA. Papa, 1920-2005 (João Paulo II) – *Fides et Ratio*: (Carta Encíclica de 14 de setembro de 1998), n.º 5-6. *AAS*. 91 (1999) 8-11.

Contudo, corremos o risco de cair no seu extremo oposto, que nos leva erradamente a viver única e exclusivamente a partir daqueles que são os limites da razão, pelo que é importante não esquecer que, para uma vivência cristã verdadeiramente encarnada, é necessário ir mais fundo do que o mero plano intelectual (cf. *CdIC* 50). Ir ao encontro daquilo que move todo o cristão implica deixar-se moldar por aquela verdade Evangélica que dá sentido à sua existência enquanto ser humano, à semelhança do Homem por excelência, Jesus Cristo.

Neste plano temático, dá-se início a uma leitura sobre aquele que foi o contributo espiritual e intelectual de John Henry Newman. Este, tendo dedicado uma parte do seu pensamento ao estudo das dimensões racionais da fé, acreditou que esta verdade que nos é revelada pelo próprio Deus apenas assume o seu verdadeiro e último objetivo quando incarnada e vivida amorosamente pelo ser humano²⁰⁰. É aqui que encontramos aquilo que dá sentido à vivência cristã: o amor, que motiva e alimenta constantemente a vivência da fé de todo o cristão, quer na relação com Deus, quer na relação com o seu próximo. Todavia, falar em amor nos tempos correntes pode revelar-se uma questão delicada, pois os ideais contemporâneos acerca do mesmo afastam-se daquela que é a realidade vivida a partir do seio do Deus-Amor e junto dele.

Não é menos apropriado compreendermos, neste primeiro momento, aquilo que é entendido por amor desde uma perspetiva mais cristã e que nos serve de contraponto às hodiernas descredibilizações que este conceito tem sofrido. C.S. Lewis²⁰¹, também influenciado, ao longo da sua vida, pelo pensamento de Newman, dedicou uma das suas obras à análise daquilo que é classicamente concebível como os “quatro amores”, por ele lidos a partir de uma lógica teológica que o fez repensar muito acerca do que antes cria, tal como se pode confirmar na marcante deixa introdutória que nos acompanha ao longo de toda a obra:

«“Deus é Amor”, diz São João [cf. *1Jo.* 4,8]. Em minha primeira tentativa de escrever este livro, eu pensava que essa máxima seria para mim um critério bastante seguro de abordagem do assunto. Imaginava poder dizer que os amores humanos só mereciam ser chamados de amores em algum sentido na medida exata em que se parecessem com o Amor que é Deus»²⁰².

A partir daqui, C.S. Lewis começa a traçar um percurso teologicamente claro e já clássico, que parte dos quatro mais tradicionais vocábulos gregos empregues para

²⁰⁰ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 261-262.

²⁰¹ Cf. LEWIS, Clive Staples – *Os quatro amores*. 3ªed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.

²⁰² LEWIS, C.S – *Os quatro amores*, p. 1.

amor, em que os três ditos “amores terrenos” ou do homem – afeição, amizade e eros – culminam na máxima lógica de Deus que é a caridade. Eis um culminar que segue a pauta de Newman na busca do amor verdadeiro, como veremos.

Aproveitamos, ainda, para abrir outro parêntese acerca destas questões. A caridade não deve ser entendida como uma tentativa de suprimir aqueles que são os amores terrenos; a caridade é necessária para cuidar dos mesmos, atribuindo-lhes uma nova cor e sabor. Contudo, não esqueçamos que também os primeiros foram dádivas de Deus e, assim sendo, viver alheados de Seus dons seria como guardar o talento no bolso com medo da severidade do Senhor (cf. *Mt.* 25,14-30). Compreendamos igualmente a caridade, enquanto amor gratuito de Deus e, depois de acolhido, amor a Deus e amor d’Este aos demais, como princípio regulador dos outros amores humanos, salvaguardando a relevância dos mesmos naquele que é o amor ao próximo:

«Os amores naturais não bastam a si mesmos. Existe algo mais – vagamente descrito, num primeiro momento, como “decência e bom senso”, mas em seguida revelado como bondade e por fim como toda a vida cristã numa determinada relação – que precisa vir em socorro do mero sentimento, para que o sentimento mantenha a própria doçura. Dizer isso não é subestimar os amores naturais, mas indicar onde está a sua verdadeira glória»²⁰³.

Tudo o que foi escrito até aqui pode, à primeira vista, revelar-se à nossa mente como algo claramente evidente. No entanto, não percamos de vista que a relação com Deus nem sempre se pautou, ou se pauta, por esta marcante lógica de vida, o que nos leva a concluir que este amor, revelado de uma forma claríssima na própria pessoa de Jesus, pode ser entendido como a maior herança ou dádiva deixada pelo Senhor Jesus.

Para uma leitura mais clara, recorramos, por exemplo, a um excerto de uma das cartas de São Paulo que se apresenta como um caso patente de contrastes. Referimo-nos ao seu célebre *Hino à Caridade* (cf. *1Cor.* 12,31-13,13), acerca do qual Newman afirma, numa primeira impressão, que aquele homem que São Paulo poderia ter em mente quando escreveu este texto, muito possivelmente ele mesmo, cingiu a sua relação com Deus ao estrito cumprimento da Lei²⁰⁴. É compreensível que assim fosse, pois, conhecendo o historial de São Paulo, concebemos que este foi o Deus que ele conheceu em primeiro lugar: Aquele que Se deu a conhecer ao povo de Israel também por meio da Lei. Por outras palavras, «como, numa metonímia, a própria Lei enquanto Origem da

²⁰³ LEWIS, C.S – *Os quatro amores*, p. 161.

²⁰⁴ Cf. BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. – *Comentário bíblico «San Jeronimo»*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972. Tomo IV, p. 14-15.

Lei, tomando-se o efeito pela causa»²⁰⁵: «Deus chega até nós como uma Lei, como Aquele que nos deu a Lei; assim, Ele estabeleceu o Seu trono connosco, permitindo-nos que lhe obedecêssemos, antes ainda de aprendermos a espelhar as nossas sensações e a compreender a Sua voz»²⁰⁶.

Também é conhecido o exemplo da “passagem” de São Paulo de uma visão judaica de YHWH para outra trinitária, quando, por meio do seu encontro com o próprio Cristo, aquilo que até então entendia como a busca do “cumprimento da lei”, rapidamente se encaminhou para uma vida animada pelo espírito da caridade Evangélica, que acabou por ser a meta da composição descritiva de tal Hino. É em tal caridade, dita de modo admirável no mencionado poema, que o ser humano, que antes procurava uma relação justa com Deus, também encontra este novo estilo de vida, pautado pelo Seu amor, e que, conseqüentemente, se faz transparecer naquelas comunidades erguidas e dirigidas pelo próprio São Paulo, ainda que, por vezes, não o parecesse. Visando compreender a vivência amorosa do Apóstolo dos Gentios, e apontando para o facto de que «há mais na disposição de uma fé viva do que a mera fidelidade mental»²⁰⁷, Newman afirma:

«A dificuldade está em compreender se o amor como São Paulo descreve, não são todas as virtudes conjugadas; e eu respondo que o são, e São Paulo não o poderia descrever ainda de uma forma mais definitiva e restritiva do que mediante aquela que faz. Por outras palavras, (o Amor) é a raiz de todas as disposições santas, das quais todas crescem e florescem. É então a matéria (por assim dizer) da qual todas as graças são feitas, a qualidade da mente que é fruto da regeneração, e na qual todo o Espírito habita»²⁰⁸.

A partir desta citação, compreende-se então que o amor, ou a caridade como fonte, leito e foz de todo o amor genuíno, é lido, pelo nosso Autor, a partir de São Paulo, como uma espécie de estado final de perfeição. Quer dizer, como um amor-absoluto e omni-abrangente que não pretende anular, ou se sobrepor, àqueles que são entendidos como amores-naturais ou humanos, antes pretende dar um novo sentido e

²⁰⁵ KUCZOK, Marcin – *The Conceptualisation of the Christian Life in John Henry Newman's Parochial and Plain Sermons*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014, p. 161.

²⁰⁶ PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, 25 de fevereiro de 1838, n.º 312.

²⁰⁷ STRANGE, Roderick – Newman at Oxford: Preaching a living faith. In VAISS, Paul (ed.) – *From Oxford to the People: Reconsidering Newman & the Oxford Movement*. Leominster: Gracewing, 1996, p. 232; cf. KER, Ian - *Newman on Being a Christian*. London: HarperCollins, 1991, p. 125, com arguta ponderação sobre o amor como a “mãe” de todas as virtudes.

²⁰⁸ PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 308.

profundidade a estes últimos, tal como nos garantiu Bento XVI na sua notável encíclica *Deus Caritas est*²⁰⁹.

Apenas assim faz sentido este Deus-Amor que, além de ter criado o ser humano, Se revela a partir do amor, fazendo-o para que nos possamos aperfeiçoar naquelas que são as nossas relações humanas, relações essas que, convém recordar com atenção, permitem que nos aproximemos cada vez mais de um pretendido estado de comunhão participativa em Deus, que nos é presenteado diariamente. Este mesmo amor, quando devidamente semeado no aqui e agora, faz-se sinal visível daquela graça invisível que é a comunhão plena com o Pai:

«Aos eleitos, o Pai, antes de todos os séculos os “discerniu e predestinou para reproduzirem a imagem de Seu Filho, a fim de que Ele seja o primogénito de uma multidão de irmãos” (*Rm.* 8,29). (...) Então, como se lê nos Santos Padres, todos os justos depois de Adão, “desde o justo Abel até ao último eleito”, se reunirão em Igreja universal junto do Pai» (*LG*, 2).

2.1.2 O coração e a conversão à doação

Newman, enquanto continua a esboçar este amor como algo gentil, tranquilo, puro e verdadeiro²¹⁰, reforça que o mesmo, quando plantado num terreno plano e propício para cultivo, como é o caso do coração do homem, pode ser espaço para o brotar de novas sementes, como uma fé que outra coisa não é senão confiar totalmente o nosso coração Àquele a Quem amamos. Mas, a convivência entre estes mesmos frutos, amor e fé, é uma questão a ser debatida posteriormente nesta mesma dissertação.

O que nos importa neste preciso momento é declarar, já com algumas e certas evidências, que o amor é realmente uma virtude necessária para a vivência cristã e eclesial. Contudo, será que isto é geralmente claro e concretizável? Afinal de contas, tal como o povo de Israel, quantos cristãos não são, desde crianças, exortados a cumprir um determinado número de normas? Não pretendemos com isto afirmar que as mesmas não são necessárias, porque o são. Não devemos é perder de vista a norma máxima que nos é dada pelo próprio Jesus e que nos aponta sempre para a lógica do amor que, ainda que possa ser codificado em certos preceitos e conselhos, transcende admiravelmente os mesmos, sendo que não é por os vivermos que chegaremos a amar, antes é por amarmos, como ouvimos dizer o nosso Autor diversas vezes, que os logamos viver

²⁰⁹ Cf. IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – *Deus Caritas est*: (Carta Encíclica de 25 de dezembro de 2005). *AAS*. 98 (2006) 217-252.

²¹⁰ Cf. *PPS* iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 314.

fecundamente. Relativamente a esta questão, o próprio Newman retoma a ideia de “cristãos hereditários”, visando levantar esta mesmo problema:

«Pode-se indiscutivelmente afirmar que a grande maioria daqueles que sinceramente e deliberadamente se entregam à religião e apostam toda a sua felicidade na mesma, fazem-no não apenas por análise de evidências, mas antes por um espontâneo movimento do coração? (...) Não tendo os seus corações interessados na religião, pode-se justamente falar de Cristãos hereditários»²¹¹.

Supomos assim, a partir da anterior afirmação, que o nosso Teólogo acredita que uma grande massa da humanidade, ainda que procure viver cristãmente, nem sempre o faz de forma plena, pois, revelando-se capaz de olhar para si mesma com alguma capacidade crítica, encontra-se, em certa medida, insatisfeita por ainda não ter atingido a verdadeira meta de santidade cristã. A mesma até pode procurar, com frequência, espaços e tempos de encontro com Cristo, por meio da oração pessoal ou pela vivência eclesial, mas ainda se sente incompleta naquilo que verdadeiramente a motiva na realização disso tudo. E isto, segundo Newman, revela-se com alguma frequência pois, infelizmente, e apesar da possível honestidade que coloca na sua demanda, «a sua razão e o seu coração não trabalham em simultâneo; o seu lado racional aponta para o divino, mas o seu coração fica-se pelo terreno»²¹².

À primeira vista, tudo isto é compreensível. Afinal de contas, é desde tenra idade que somos habituados a viver e a perseguir os fins deste mesmo Mundo, deixando-nos prender por aqueles que são os amores terrenos, sendo que até estes mesmos podem ser colocados em causa quando atentam contra os nossos limites pessoais. Já no que diz respeito às questões da fé, aparenta ser mais fácil, à primeira vista, reduzir a religião a uma série de sistemas pautados por um determinado número de normas em que Deus entra como mero fiscalizador e castigador para com aqueles que não vivem segundo a lei, mesmo que tudo isto implique a nossa própria liberdade humana.

Enquanto *cristãos hereditários*, assim definidos pelo próprio Newman, deparamo-nos com um estado muito “infantil”, de certo modo à semelhança do vivido por São Paulo numa fase anterior à sua mencionada “passagem”. Contudo, desejando-se atingir o mesmo estado espiritual daquele Apóstolo dos Gentios, não basta apenas um mero esforço ou força de vontade humana, já que uma mera conversão da razão não nos levará à procurada e necessária conversão do coração. É interessante verificar que,

²¹¹ OUS, Sermão 12: “*Love, the Safeguard of Faith against Superstition*”, 21 de maio de 1839, n.º 225s.

²¹² PPS v, Sermão 23: “*Love, the One Thing Needful*”, 10 de fevereiro de 1839, n.º 328.

mesmo tendo sido criados para amar, é muito mais complicado do que aquilo que aparenta este ato de nos deixarmos abrir ao amor de Cristo, mesmo tendo os próprios apóstolos passado por semelhante provação à nossa, no dizer do nosso Pensador: «Nosso Senhor diz: “Se Me amas, cumpre os Meus mandamentos”. Eles sentem que, embora cumprindo-os, pelo menos até um certo nível, o seu amor não é proporcional e não acompanha o ritmo da sua obediência, que, apesar de tudo, floresce de uma fonte curta de amor²¹³.

Tal como o grupo inicial dos Doze, é também bastante comum estabelecermos a partir de um certo conjunto de convicções que induzem uma falsa sensação de progresso, podendo as mesmas conduzir-nos a sentimentos como o remorso, o arrependimento ou a autocondenação. Todos estes podem ser considerados válidos mecanismos de defesa da fé, mas bem lá no fundo, segundo o pensamento de Newman, podemos presumir que não são suficientes para salvar o penitente. Escusado será continuar a reforçar a ideia de que o objetivo máximo é sempre a conversão do coração, mas realce-se novamente estes pequenos movimentos como primeiras manifestações de desejo por um amor maior.

Continuando a seguir o texto de *Love, the One Thing Needful*, que é, como bem refere Edward Short, «um dos seus mais belos sermões»²¹⁴, verificamos que o nosso Cardeal indica que o primeiro erro está em apontar e focalizar unicamente as nossas aspirações e esforços ao âmbito terreno e afirma, num dos seus textos, que, enquanto não nos capacitarmos a abstrair-nos desta realidade por breves momentos, não seremos capazes de atingir tais aspirações divinas: «Enquanto não formos capazes, num certo sentido, de nos abstermos [das inclinações] dos nossos corpos, as nossas mentes nunca atingirão um estado ideal para receber as moções divinas e exercer aspirações divinas»²¹⁵.

Deparamo-nos já com algum percurso de reflexão feito, mas continuamos sem encontrar grandes pistas que nos apontem quer para uma definição concreta de amor quer para formas possíveis de o concretizar. Não que seja esse o nosso primeiro objetivo, até porque procurar fazer desta dissertação um género de reflexão com fórmulas para a vida espiritual seria uma premissa errada desde a sua conceção

²¹³ PPS v, Sermão 23: “*Love, the One Thing Needful*”, n.º 331.

²¹⁴ SHORT, Edward – *Newman and His Contemporaries*, p. 211.

²¹⁵ PPS v, Sermão 23: “*Love, the One Thing Needful*”, n.º 337; cf. SKINNER, Gerard – *Newman the Priest: Father of Souls*. Leominster: Gracewing, 2010, p. 170, onde podemos encontrar uma interessante reflexão sobre o discernimento das moções espirituais que nos chegam.

enquanto tal. Mas, não deixa de ser relevante salvaguardar e apontar aquelas que são as deixas do próprio cardeal Newman que, pensamos nós, tem como intuito primeiro “provocar para uma possível concretização de caminho” todos aqueles que das mesmas se abeiram. E é assim que, neste primeiro momento, o nosso Autor, continuando a «salientar o facto de quão vital é para o cristão formar uma relação pessoal com Deus fora da qual nenhum amor por Deus é possível»²¹⁶, nos aponta para todo aquele amor derramado copiosamente sobre a Cruz como ponto de partida da preparação do coração:

«O amor de Cristo, diz o Apostolo, constringe-nos; este sentimento não nos conduz propriamente ao amor, sendo que não há simpatia (...), mas é (contraditoriamente) esta imagem de Cristo que nos provoca ao renovamento de coração, estando ali debaixo da Sua graça, em gesto de gratuidade para com Ele; assim, crescerá o nosso amor por Ele, e devemos só assim alegrar-nos n’Aquele benignidade que tem sido tão bondosa para nós»²¹⁷.

Esta é claramente uma proposta que provoca uma pluralidade de sentimentos simultâneos, desde uma certa ternura e reverência até ao extremo oposto dos píncaros da revolta mediante a imagem d’Aquele jovem de Nazaré. Ainda que já vivamos com a certeza da Páscoa da Ressurreição, nunca deixa de ser de extrema importância visitar sempre e cada vez mais a fatídica Sexta-Feira Santa em que o próprio Deus, após a Sua Encarnação, decide realmente dar a vida até ao fim biológico desta para nos salvar. Como propõe John Henry Newman, sejamos capazes de viver sempre a partir da Cruz, desde que nos levantamos até ao momento em que nos deitamos, estejamos nós parados para comer, a andar ou a trabalhar. Contudo, façamo-lo sempre como aquela mulher penitente (cf. *Lc.* 7,38-47) que, de forma discreta e humilde, e no meio de um turbilhão de sentimentos, abeira-se aos pés do Mestre para lhos lavar com as suas lágrimas, pedindo, assim, perdão pelas suas faltas enquanto se deixa mergulhar na Sua misericórdia e nas Suas graças.

A partir do que foi referido, deve nascer um novo propósito e hábito na nossa vida, se possível, e mediante uma sólida educação crente, desde a nossa infância: vivermos sempre voltados para a Cruz de amor infinito, para que, por meio da mesma, possamos fixar os olhos n’Aquele que se revelou para nós através do seu «Amor-Doação»²¹⁸. Assim, sentindo como o Senhor nos ama de forma tão radical, poderemos

²¹⁶ SHORT, Edward – *Newman and His Contemporaries*, p. 211.

²¹⁷ PPS v, Sermão 23: “*Love, the One Thing Needful*”, n.º 337; cf. KER, Ian - *Newman on Being a Christian*, p. 134, com breve análise ao amor (recebido) que, permitindo a fé em Deus, leva ao incremento do amor (dado).

²¹⁸ LEWIS, C.S – *Os quatro amores*, p. 5.

eventualmente transformar-nos e os nossos fardos ou obrigações do Mundo ganharão uma nova textura à luz deste processo de amorização que nos inflama por dentro: «Cristo mostra-nos o Seu amor por meio da ação, não pela Palavra, e assim também tu serás tocado pela ideia da Sua Cruz, sustentando-a também em Seu nome, muito mais do que deixando-te ficar pelos refulgentes relatos da mesma»²¹⁹.

2.1.3 O ensinamento novo como lei última

Ainda em jeito de confirmação e esclarecimento final da questão antes levantada relativamente ao binómio amor/lei a partir de São Paulo, tal assunto vai ficando cada vez mais claro. Sobre isso mesmo encontramos um sólido esclarecimento nas palavras do próprio papa Bento XVI, provindas da sua Encíclica *Deus caritas est*: «Com a centralidade do amor, a fé cristã acolheu o núcleo da fé de Israel e, ao mesmo tempo, deu a este núcleo uma nova profundidade e amplitude. (...) Jesus uniu – fazendo deles um único preceito – o mandamento do amor (...) agora o amor já não é apenas um “mandamento”, mas é a resposta ao dom do amor com que Deus vem ao nosso encontro»²²⁰.

Contando ainda com o contributo de Paul Ricoeur²²¹, podemos reconhecer que é possível conceber nos tempos contemporâneos, enquanto cristãos, que o amor não exclui, por si mesmo, toda a propensão para uma possível lógica legalista e essencialmente retributiva, sendo que, só por meio da sua compreensão e primeira aceitação seremos capazes, não de a contrapor, mas de superá-la segundo o único mandamento que nos é confiado pelo próprio Jesus, o *mandamento novo* do amor:

«E, aproximando-se um dos doutores da lei, que os tinha ouvido debater, ao ver que Ele lhes tinha respondido bem, interrogou-o: “Qual é o primeiro de todos os mandamentos?”. Jesus respondeu: “O primeiro é: Escuta Israel! O Senhor nosso Deus é o único Senhor; amarás o Senhor teu deus com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu entendimento e com toda a tua força. O segundo é este: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes”. (...) Então Jesus, ao ver que ele respondera com inteligência, disse-lhe: “Não estás longe do reino de Deus”» (*Mc.* 12,28-34; cf. *Lc.* 10,25-28; *Jo.* 15,12-17).

Rematamos e encerramos esta questão com um dos contributos de John Henry Newman, segundo o qual é conclusivo afirmar que, quando a vida se assenta sob a Lei,

²¹⁹ PPS v, Sermão 23: “*Love, the One Thing Needful*”, n.º 338.

²²⁰ IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – *Deus Caritas est*, 217.

²²¹ Cf. RICOEUR, Paul – *Amor e Justiça*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 27.

é necessário não só aceitá-la, mas expandi-la a uma nova dimensão, nunca como propriedade nossa, mas como a realidade que nos é dada e revelada pelo próprio Deus:

«O amor, e só o amor, é o cumprimento da Lei, e estas apenas estão a favor de Deus naqueles que a cumprem no seu sentido mais pleno. E isto sabemos nós bem; contudo, infelizmente, ao mesmo tempo, não podemos negar que qualquer coisa boa que tenhamos para mostrar, quer seja a nível de atividades, paciência, fé ou proficuidade nos bons trabalhos, o amor a Deus e ao homem não é nosso, ou, pelo menos, praticamos ainda numa medida muito escassa»²²².

É agora que o amor, a partir daqui também entendido como uma dádiva do *ensinamento novo* que nos chega por meio do Filho feito ser humano, procura atribuir um novo sentido à fé e à vivência cristã. Ainda que não procuremos aprofundar aquela que é a relação entre a fé e o amor, não podemos, contudo, negar que esta nova condição de vida, quando devidamente encarnada, dá um renovado sentido à experiência de ser cristão, na medida em que deixamos de viver aquilo que é entendido por muitos como uma fé socialmente condicionada, bem como a todo o conjunto de sentimentos associados a uma religiosidade mais “infantil”. Por meio do amor, Deus deixa, assim, de ser uma realidade da qual podemos sentir algum medo ou nutrir alguma distância, fruto do temor de qualquer tipo de castigo divino para as nossas ações. Contudo, não que devamos abandonar o temor construtivo a Deus, porque o mesmo é uma dádiva do Espírito Santo e, nele, existe uma sabedoria que culmina no amor. De facto, e segundo esta nova constante relação de amorização, o temor não se apresenta como algo incompatível ou repulsivo, transfigurando-se, isso sim, segundo a lógica do amor:

«Devemos aproximar-nos de Deus com temor. Contudo, é nos dito para nos aproximarmos “ousadamente ao Seu trono da graça”. Não são estas concepções incompatíveis entre si? Não, claramente que não em si mesmas, mas é provável que as entendamos incompatíveis quando atentamos contra as mesmas. (...) Nós somos amados por meio da condescendência do Senhor, pelos Seus graciosos convites, de forma tão livre, tão repetida, e tão alucinante, que vamos além da Sua própria majestade para o começar a compreender como família»²²³.

2.1.4 Os frutos do amor na santidade

Consequência desta demanda de procurar compreender o que é o amor segundo o pensamento do nosso Teólogo, parece-nos ainda oportuno indagar possíveis fontes que o auxiliam no seu percurso de busca e aprofundamento de vida espiritual. Por meio da contínua leitura dos seus textos, encontramos diversas experiências que ajudaram o

²²² PPS v, Sermão 23: “*Love, the One Thing Needful*”, n.º 328.

²²³ SSD, Sermão 9: “*Indulgence in Religious Privileges*”, 1 de maio de 1842, n.º 113.

Autor não só a teorizar sobre esta forma tão nobre de se relacionar com Deus, mas também o inspiraram a tomar as mesmas como suas e a procurar vivenciá-las.

Não pretendendo encetar voos muito distantes, nesta primeira instância começamos primeiramente por explorar as inúmeras manifestações da graça divina num dos lugares mais sublimes para isso: a Sagrada Escritura. Através dos mais variados comentários a algumas passagens bíblicas, Newman logra captar a nossa atenção ao apontar-nos o exemplo de vida de certas figuras inspiradoras e exemplares naquilo que eram as suas fortes manifestações concretas de uma vida santa e de profunda religiosidade vivida no amor. Existem alguns aspetos que podemos retirar do exemplo de tais pessoas, sobre os quais discorreremos de seguida.

Em primeiro lugar, apreendemos que a santidade não é um caminho tão linear quanto aparenta ser para quem vive assente numa lógica legalista que vê tudo a “preto e branco”. Newman, no seu discurso *Purity and Love*²²⁴, começa por nos apresentar dois exemplos de santidade que, num primeiro momento, aparentam ser bastante dispares, mas, eventualmente, se encaminham para esta meta máxima do amor de Deus:

«Ambos [os casos] podem ser encontrados entre os nossos Apóstolos, sendo representados pelos dois que mais favoreceram a companhia. (...) São João é o Santo da pureza e São Pedro é o Santo do amor. Não que o amor e a pureza possam ser separados, até porque um Santo pode recolher em si todas as virtudes; e não porque São Pedro não fosse tão puro no seu amor e São João tão amoroso na sua pureza (...) [mas] podemos falar, tal como pretendia explicar, que há duas principais classes de Santos, que intitulo como “lírio” e “rosa”, uns que brilham por meio de uma pureza angélica e outros que flamejam em amor divino»²²⁵.

A santidade aqui apontada por Newman, ainda que concretizável pelas mais diversas formas de vivência humana, é sempre considerada como o âmago de configuração ao amor. Assim o foi também para estes dois apóstolos que, apesar de terem sido chamados a fazer parte daquele grupo inicial dos Doze, viveram a sua relação com Jesus de uma forma muito variada.

Romântica e majestosamente compreendido ao longo da História da Igreja, João Evangelista, cuja vida sempre foi demarcada por um certo estado de pureza, acercou-se da companhia de Jesus ainda em tenra idade²²⁶. Predicado pela tradição como o “discípulo amado”, é ele que reclina a cabeça sobre o seio do Mestre (cf. *Jo.* 13,23) e

²²⁴ Cf. DMC, Discurso 4: “*Purity and Love*”, de data incerta do ano de 1849.

²²⁵ DMC, Discurso 4: “*Purity and Love*”, n.º 62-63.

²²⁶ Cf. HOCKING, David L. – *The Coming World Leader: Understanding the Book of Revelation*. Portland: Multnomah Press, 1988, 15; LEE, Paul Y. – *John: Loving Jesus and Keeping His Word*. Bloomington: WestBow Press, 2020, 13.

que, pouco depois, também está juntamente com Maria aos pés da Cruz (cf. *Jo.* 19,26). A sua vida foi-se fazendo cada vez mais pura à medida que se deixou arrebatado pelo chamamento de Jesus, atingindo um cume de configuração que o levou a predispor da sua própria vida para também poder beber do Seu Cálice (cf. *Mc.* 10,37-39)

Adjetivando-os a partir dos lírios, assim Newman compreende a vida destes santos, tipificados em São João, que foram capazes de experienciar plenamente esta graça divina sem nunca se afastarem dos ditos caminhos de Deus. Entenda-se que também são considerados a partir da sua própria forma. Afinal de contas, tendo sido o único que nunca abandona a Cruz, o “discípulo amado” é provavelmente dos que mais sofre com a morte do Mestre. Vejamos ainda, a partir da tradição, que também o fim da sua vida implicou sacrifícios, visto ter sido vítima de uma tentativa de martírio, que o levou a viver o resto da sua vida numa terra distante e completamente isolada²²⁷. O que John Henry Newman pretende sublinhar é que este discípulo, ainda que não tenha experienciado o discipulado de uma forma surpreendentemente dramática ou brusca, foi capaz de trespassar todas as barreiras do amor a partir da sua autenticidade, lucidez e simplicidade, podendo considerar-se como exemplo de uma vivência antecipada das graças celestes:

«Eles vivem num mundo próprio, uniforme, sereno e permanente; visando a paz, vivem já em comunhão com o céu, em antecipação da glória prometida. (...) E comumente falamos deles mais enquanto padrões de santidade do que de amor, porque no que diz respeito ao amor associa-se a necessidade de um objeto externo pelo qual devem correr atrás e trabalham em favor dos mesmos, contrariamente a estes Santos que tornaram o Objeto amado tão próximo ao ponto de garantir um convite do próprio Mestre a abeirarem-se do Seu peito e assim, juntamente com Ele, deixarem-se configurar até que se façam um só»²²⁸.

Reposicionando a nossa atenção para uma outra classe de Santos, que, ainda que tenham sido vistos notoriamente pelos seus feitos maravilhosos, não deixaram de transpassar por caminhos mais tenebrosos, em que, por vezes, também habitava o próprio pecado. Assim foi a vida de São Pedro, cuja pronta disponibilidade face ao chamamento do Mestre não denunciou as suas hesitações e inseguranças relatadas no Evangelho. Como toda a queda requer um processo de reconversão do coração, também este apóstolo se deixou arrebatado pela interpelação final de Jesus, transformando e dando, assim, um novo sentido aprofundado ao seu primeiro chamamento.

²²⁷ Cf., v.g., TERTULIANO DE CARTAGO – *Prescrições contra os hereges*, 36, *PL* 2, 497-498: «como é feliz a Igreja! À qual os apóstolos ofereceram a sua doutrina e o seu sangue (...) [e] onde o apóstolo João, mergulhado em óleo fervente sem se ferir, é condenado ao exílio numa Ilha».

²²⁸ *DMC*, Discurso 4: “*Purity and Love*”, n.º 66-67.

À luz deste mesmo exemplo, John Henry Newman pretende reforçar a ideia destes santos por si aludidos mediante o recurso à imagem da rosa, cuja vida, por vezes espinhosa, não esconde a possibilidade do renascimento à luz do amor de Deus enquanto dádiva. Afinal de contas, foi o próprio Jesus o responsável por arrebatá-lo coração deste seu discípulo, ao confrontá-lo não só por meio das Suas Palavras, mas, essencialmente, por meio da Sua dádiva de vida transparecida na Cruz. Usando as palavras do Autor deste sermão, já anteriormente mencionado, Deus puxa-nos por meio das Suas “cordas de Adão” ou, sinonimamente, das “cordas envolventes de amor”:

«Sim, sem dúvida Ele arrasta-nos “por meio das cordas de Adão”, e que são essas mesmas cordas se não, como fala o profeta no mesmo verso, as “cordas envolventes de amor”? São assim manifestação da glória de Deus na Face do próprio Jesus Cristo; (...) é a beleza da Sua santidade, a doçura da Sua misericórdia, o brilho do Seu céu, a majestade da Sua lei, a harmonia das Suas providências, o arrepiante som da Sua voz, cujas [manifestações] são antagónicas à carne e à alma que se deixam derrotar pelo mundo e pelo maligno»²²⁹.

Newman complementa esta ideia dizendo que estes *frutos* do amor, a beleza, a doçura, a majestade, a harmonia e o arrepiante som da Sua voz, são como presentes gratuitos de Deus, oferecidos a toda a humanidade, mediante os quais Ele mesmo procura transformar as nossas aspirações mundanas, canalizando-as para a caridade:

«Além disso, como diz o poeta, “Todos são atraídos pelo seu próprio prazer”, não apenas necessidade, mas por prazer; não por obrigação, mas por encantamento. (...) Se presentearias uma ovelha com um ramo verdejante, consegues encaminhá-la; os frutos são oferecidos à criança, e consegues cativá-la; a partir disto, ela desloca-se, ela corre, ela deixa-se mover por este amor. (...) Estes são os meios pelos quais Deus extrai o Santo do pecador; canalizando os seus afetos, extinguindo assim um amor meramente carnal para o transformar pela efusão da Caridade»²³⁰.

2.1.5 Aprumos finais sobre o amor

Façamos ainda um breve parêntese para esclarecer um problema que plausivelmente se levanta relativamente aos textos anteriormente citados. Por breves momentos, poderíamos questionar o papel da liberdade humana durante estes processos por parte de Deus que levam o homem à conversão interior da vida do amor. Mas, Newman deixa bem claro que tais processos são análogos à lógica das relações humanas, que, embora possa haver a primeira iniciativa de uma parte, é necessário que o respetivo recetor acolha este amor e esteja disposto a amar de volta:

²²⁹ DMC, Discurso 4: “*Purity and Love*”, 1849, n.º 69. O texto bíblico aludido pelo Autor é Os. 11,4.

²³⁰ DMC, Discurso 4: “*Purity and Love*”, 1849, n.º 70-71.

«Também já o disse que é pelo triunfo da Sua graça que Ele entra no coração do homem, persuadindo-o, prevalecendo nele e simultaneamente transformando-o. Mas Ele não viola em nada aquilo que é a constituição da mente que havia dado ao homem: Ele trata-o enquanto homem; Ele deixa-o agir na liberdade dos seus atos; Ele [antes] apela a todos os seus poderes e faculdades, à sua razão, à sua prudência, ao seu sentido moral, à sua consciência: Ele desperta os seus medos e o seu amor; Ele instrui-o acerca da prevaricação do pecado, assim como na misericórdia de Deus; e mesmo assim, no seu todo, o princípio que dará anima a esta nova vida, sendo pelo mesmo aceso e sustentado, é esta chama da caridade. Esta é a única força capaz de destruir o velho Adão, dissolvendo a sua tirania do hábito, extinguindo a chama da concupiscência e queimando as fortalezas do orgulho»²³¹.

Realizada a digressão, constate-se, com atenção, que, nestas distintas formas de viver a santidade, vemos como a graça de Deus vai sendo presenciada na sua adaptação à maneira de ser de cada uma, sendo o amor a realidade base para a salvação e santificação de ambos os casos. Em caminhos como o de São João, em que pecado nunca se demonstra em larga e grave escala, este mesmo amor revela-se como uma realidade muito inocente, calma e serena, quase como se o mesmo se deixasse envolver na própria Santidade de Deus desde o seu ventre materno. Contrariamente, em caminhos como o de São Pedro, em que a realidade os confronta com adversidades mais espinhosas, é-lhes requerido um princípio de maior proatividade em busca de uma recuperação, revelando-se o amor de todo o penitente como uma realidade flamejante e impetuosa que o faz mover sob a certeza de encontrar o perdão por parte do próprio Deus.

Deste modo, é-nos apontado um possível caminho de conversão que se deixa abeirar e entrelaçar por este Amor-Doação²³², já anteriormente referenciado, que chega até nós enquanto dádiva gratuita e desinteressada. Para todos aqueles que, assim como Pedro e, certamente mais numerosos, do que João, se deixam levar por caminhos pecaminosos, penhorando o seu coração segundo as lógicas do Mundo, Newman recomenda que retracem a sua vida pelos caminhos da reconciliação. Ele não nos apresenta este caminho como uma realidade de fácil consecução, mas antes, apelando à nossa perseverança e caridade, promete-nos uma certa serenidade e felicidade segundo a firmeza futura de um encontro final face-a-face com este Deus que é amor. Deixemo-nos, assim, cativar por este ímpeto divino que não só inflamou o Apóstolo Pedro, como também provocou muitos outros santos, ao longo da história da Igreja, a levantarem-se e

²³¹ DMC, Discurso 4: “*Purity and Love*”, 1849, n.º 71-72.

²³² Cf. LEWIS, C. S. – *Os quatro amores*, p. 5.

fazerem-se ao caminho. O próprio John Henry Newman partilha, a este respeito, o seu testemunho:

«Tu atiraste a Tua rede habilidosa, e os teus subtis processos estão entrelaçados em cada feição do meu coração, e as suas malhas têm sido um poder de Deus que cativam todo o [meu] intelecto ao serviço de Cristo. Se o mundo tem as suas coisas fascinantes, assim também o tem o Altar do Senhor (...) o meu coração e a minha carne exultam na presença do Deus vivo. É melhor um dia nas Suas cortes-reais acima de mil: eu escolhi ser um abjeto na casa do meu Senhor a deixar-me mergulhar nos tabernáculos dos pecadores»²³³.

Chegamos, assim, a um ponto desta nossa reflexão em que averiguamos que, desejando renascer reconvertidos pelo verdadeiro amor, somos convidados a direcionar a nossa atenção de coração e mente para aqueles que são os desígnios de Deus. Aparentando ser um esboço de vida aliciante e realizável, é também certamente evidente que a radicalidade do Evangelho coloca muitos cristãos em causa mediante uma série de obstáculos criaturais que os impedem de ir muito mais além de uma mera fase projetual. O nosso Autor revela isto mesmo quando diz:

«Agora suponho que muitos Cristãos, assim chamados, não vão muito além disto – deste desejo de ser religioso, e de pensar o quão agradável é ser-se religioso, sentindo até respeito pela religião e pelo homem; eles não vão muito mais além do que este certo amor pela religião em si. (...) Até dão testemunho de uma vida virtuosa e santa, consentem tudo aquilo que lhes ensinam, e leem a Escritura; mas tudo isto é bastante diferente de agir com aquilo que apreendem. Eles confessam uma coisa, mas fazem outra»²³⁴.

É constante esta busca pela cura de todo aquele que se sente chamado a ser cristão e que vive nesta espécie de “limbo” espiritual entre um desejo de perfeição, apresentando-se como um peregrino que sabe, por vezes dolorosamente, que tal busca não é isenta de muitas quedas. Newman sublinha a existência da consciência enquanto “barómetro” espiritual que pode ajudar todo o homem a situar-se relativamente à sua vida espiritual. Afinal de contas, aberto às realidades terrestres e às celestes, todo o cristão deve ser capaz de perceber quando se afasta dos ideais de santidade até então mencionados, ainda que o faça por meio de inúmeras desculpas que conduzem a uma série de realidades que, embora garantam um momentâneo bem-estar, ainda estão bem distantes do ideal de felicidade cristã.

O nosso Autor associa, neste contexto, o pecado, aqui interpretado como antónimo do amor, a uma certa dimensão consciencial quando reforça a ideia de que todo aquele que em si se deixa induzir não o faz maioritariamente por mero acaso, mas

²³³ DMC, Discurso 4: “*Purity and Love*”, n.º 69-70.

²³⁴ PPS vii, Sermão 13: “*Love of Religion, a New Nature*”, 3 de maio de 1840, n.º 180-181.

sim de forma ciente, podendo até já ser fruto de um certo historial recorrente que condiciona o sujeito a optar pelo mesmo. Deveras, e como comenta Victor Lams acerca do texto que em breve transcreveremos, uma «estratégia auto-destrutiva que as pessoas frequentemente assumem é a ilusão de dizerem “é apenas um pecado” (...), mas os pecados individuais são sempre partes de um edifício compósito»²³⁵:

«Ninguém peca sem fazer qualquer tipo de desculpas acerca do ato em si. Ele é obrigado a fazê-lo: o homem não é como as brutas bestas; foi dotado de um dom divino chamado de razão, contraindo-se assim pelas suas ações ainda antes de se sentar no trono do julgamento. (...) Cada pecado tem um historial: não é um mero acidente, mas antes consequente de ações anteriores em pensamento ou vontade; é o resultado de um hábito profundamente assente e extensamente espalhado; é assim o agravar de uma doença virológica (...). Assim, meu prezado, são estas criações do demónio que te fazem pecar, um por um, enquanto Deus os vê no seu todo»²³⁶.

Pode parecer que o nosso Teólogo está a levar-nos por uma abordagem pessimista, mas não percamos nunca de vista que esta é uma reflexão sempre feita a partir da realidade cristã em que a virtude teologal da esperança, que é o almejar um dia estarmos plenamente onde o amor já nos colocou o coração, é uma chave para a nossa cognição. É certo que, segundo Newman, todo o pecado da humanidade é consciente e, embora condicionado, é querido e exercido pelo nosso livre-arbítrio, mas o nosso Teólogo também ressalva constantemente que é essa mesma consciência que lhe permite compreender quando se deixa afundar por realidades que a afastam da lógica do amor. Assim, vivendo abertos à realidade eclesial, mesmo que ainda convivendo com o pecado, o que apontamos é visto como um bom princípio, na medida em que já existe «um certo sentido de religiosidade»²³⁷ que nos arremessa constantemente para um objetivo a ser atingido.

Tomando mais uma vez o exemplo da vida dos Santos, Newman adverte-nos para não nos deixarmos contentar com a ausência de Deus nas nossas vidas; antes, exorta-nos a caminhar até ao Seu encontro e, inspirados pela força do Espírito, a abeirar-nos d’Ele por meio da oração, pois só deixando-nos embeber pelo bater de um coração santo e renovado poderemos abstrair-nos destas realidades efémeras e terrestres para correspondermos a esta vocação máxima da santidade, garantia em penhor do eterno Reino:

²³⁵ LANG, Peter J. – *The Rhetoric of Newman’s Apologia Pro Catholica, 1845-1864*. New York: Peter Lang, 2007, p. 47.

²³⁶ DMC, Discurso 2: “*Neglect of Divine Calls and Warnings*”, de data incerta do ano de 1849, n.º 22-27.

²³⁷ Cf. PPS vii, Sermão 13: “*Love of Religion, a New Nature*”, n.º 184.

«Se te aproximas de uma forma morta, sem fé, sem qualquer tipo de bênção, sem colocar o coração ao serviço, não retirarás benefícios disso. Mas se te abeiras de uma forma viva, animada pela fé e esperança, reverência, e com o coração expectante de santidade, assim tudo se tornará uma realidade viva e ao serviço do Reino. (...) Reza assim a Deus que faça de ti um melhor Cristão. Este mundo até pode parecer um sonho, mas não retirarás nada de bom do mesmo. (...) Depende apenas do mesmo e verás como terás de te confessar por isso»²³⁸.

Convencidos, agora, de que só a caridade pode continuar a renovar o coração dos cristãos, encaminhamo-nos até este ponto do nosso estudo em que já nos é possível compreender que a vida eclesial pode e deve deixar-se renovar nos dias contemporâneos à luz destes testemunhos de santidade. Intitulados pelo Papa Francisco por *santos à beira da porta*, compreendemos estes fiéis como aqueles que se deixam enamorar pelo amor de Deus e, conseqüentemente, se fazem faróis vivos do próprio Evangelho de Cristo; do Evangelho que é o próprio Cristo. Ser santo nos dias coevos não implica obrigatoriamente ser autor de grandiosas obras, mas muito amar e esta mesma caridade também se faz transparecer nas questões mais simples da vida quotidiana. Assim afirma o atual [2021] bispo de Roma:

«Não pensemos apenas em quantos já estão beatificados ou canonizados. O Espírito Santo derrama a santidade, por toda a parte, no santo povo fiel de Deus, porque “aprouve a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluía qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em O conhecesse na verdade e O servisse santamente”. (...) Gosto de ver a santidade no povo paciente de Deus: nos pais que criam os seus filhos com tanto amor, nos homens e mulheres que trabalham a fim de trazer o pão para casa, nos doentes, nas consagradas idosas que continuam a sorrir. (...) Deixemo-nos estimular pelos sinais de santidade que o Senhor nos apresenta através dos membros mais humildes deste povo que “participam também da função profética de Cristo, difundido o seu testemunho vivo, sobretudo pela vida de fé e de caridade”»²³⁹.

Conforme já nos tem habituado, o cardeal Newman aponta, mais uma vez, para uma necessária superação do plano teórico e geral do amor, de modo que a encarnação do mesmo tome uma feição concreta na relação com o outro no trato diário. Não entendamos aqui as vãs manifestações de sentimentos, pois, segundo o nosso Teólogo, estas são apenas «sentimentos benevolentes em relação ao Mundo – sentimentos e nada mais; – apenas instáveis sentimentos, frutos de uma imaginação cedente»²⁴⁰. Este amor vive-se, isso sim, no trato com todos aqueles que nos são mais próximos e nos quais

²³⁸ PPS vii, Sermão 13: “*Love of Religion, a New Nature*”, n.º 190-191.

²³⁹ IGREJA CATÓLICA. Papa, 2013- (Francisco) – *Gaudete et Exsultate*: (Carta Encíclica de 19 de março de 2019), n.º 6-8. AAS. 110 (2018) 1112-1113.

²⁴⁰ PPS ii, Sermão 5: “*Love of Relations and Friends*”, 27 de dezembro de 1831, n.º 55.

reconhecemos algumas debilidades, mas conquanto essa vivência não seja vã nem superficial:

«Exteriorizar este amor, antes de mais, em atos e sobretudo exclusivamente numa transmissão apostólica de homem a homem seria compreender a revelação do amor absoluto de um modo puramente funcional, como meio ou impulso ao serviço de um fim humano, e não de modo pessoal e absoluto; a centralização antropológica do elemento cristão como pura ética anula a visão teológica»²⁴¹.

Antes, somos catapultados para uma séria e árdua tarefa que requer, em diversas situações, o anulamento do *ego* para se realizar o bem – não teórico e abstrato, mas prático e efetivo – do outro. Mas é nessas situações que se consegue ver refletida a face e o coração de Deus e, assim, elas mesmas ajudam o sujeito a crescer na Sua caridade. Eis porque o nosso Autor, enveredando por «um dos seus mais cortantes sarcasmos»²⁴², diz o seguinte a respeito das pessoas que falam do genuinamente impossível em qualquer sentido verdadeiro e estrito, o amor genérico e desencarnado:

«O verdadeiro amor do homem depende da prática devendo assim começar a ser exercitado nos amigos que nos rodeiam, contrariamente não existirá [concretamente]. É procurando amar os nossos próximos e os nossos amigos, submetendo-nos aos seus desejos, superando as suas enfermidades com gentileza, deixando-nos mergulhar nas suas excelências tentando-as ainda imitar, assim é que vamos formando os nossos corações a partir desta raiz da caridade, que, ainda que se expresse de forma tímida a princípio, poderá tal como a semente de mostarda crescer e ofuscar a terra»²⁴³.

No sermão de onde retiramos as palavras antes transcritas, Newman «expôs a sua compreensão do amor cristão (...) [e] apontou que a base de tal amor está numas afeições (...) que sustenta o desenvolvimento intelectual, que ultimamente nos conduz a sentir e conhecer a nossa relação com Deus, que é primeiramente perfeccionada na experiência das relações humanas familiares e amicais»²⁴⁴. Essas afeições, bem patentes no último excerto textual do nosso Autor, são mesmo intituladas pelo próprio como *afeições domésticas*²⁴⁵, no sentido de serem reações espirituais que nos surgem nesse contexto quotidiano e que constituem um caminho que é traçado mediante as negações

²⁴¹ BALTHASAR, Hans Urs von – *Só o amor é digno de fé*. 2ªed. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010, p. 95.

²⁴² KER, Ian – *Achievement of John Henry Newman*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990, p. 81.

²⁴³ *PPS ii*, Sermão 5: “*Love of Relations and Friends*”, n.º 55.

²⁴⁴ CHRISTIE, Robert – *Saint John Henry Newman: Preserving and Promulgating His Legacy*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2020, p. 141.

²⁴⁵ Cf. *PPS ii*, Sermão 5: “*Love of Relations and Friends*”, n.º 57; GRAEF, Hilda C. – *God and Myself: The Spirituality of John Henry Newman*. New York: Hawthorn Books, 1968, p. 71, com ponderosa análise a respeito da “banalidade” do amor diário como matriz para uma relação de confiança amorosa com Deus.

quotidianas ao *ego*, que «manipulam [= moldam] (...) a experiência da espiritualidade cristã»²⁴⁶ do sujeito, se faz fonte e escola de uma forma mais estendida de amor cristão.

Com isto bem arraigado, é possível consolidarmos estas ideias num novo ciclo de reflexão complementar. Para o efeito, recuemos, mais uma vez, uns passos, para aludirmos ao Apóstolo dos Gentios, que nos ressurgiu como testemunho de concretização do amor, tanto no plano divino, como no humano. A partir do momento em que o mesmo se deixou invadir pela graça divina, a sua “passagem” – “páscoa” – ao Deus-Amor, revelado sublimemente em Cristo Jesus, não deve ser entendida como um anular do seu passado, mas, antes, como um aperfeiçoamento do mesmo enquanto aberto a uma realidade maximamente densa de verdade e de sentido.

Apesar de lermos com frequência os textos de São Paulo e vermos, geralmente, o seu temperamento ardente e efusivo, ele também é lembrado por Newman como um homem que se compadece ternamente de amor para com aqueles a quem serve em nome de Jesus²⁴⁷. Afinal de contas, também foi mediante este compadecimento, vivendo os seus dramas e amando aos filhos que gerou espiritualmente nas comunidades cristãs que foi fundando, que São Paulo foi capaz de se aproximar daqueles e, junto deles, transbordar de forma transparente aquele bem maior que é a caridade, dádiva primeira do próprio Cristo:

«É maravilhoso dizer-se que, aquele que havia descansado na paz e no amor de Cristo, não se sentia satisfeito sem o amor humano também; aquele cujo a suprema compensação foi a aprovação de Deus, procurou pela aprovação dos que o rodeavam. (...) Ele amou os que lhe eram próximos, não apenas por amor a Jesus, mas também para sua própria salvação»²⁴⁸.

Assim, à luz do testemunho dos santos que não instrumentalizam os demais como caminhos para Deus, também nós somos hoje convidados a este «conhecimento e amor pela natureza humana»²⁴⁹, que, num sublime intercâmbio, decorrente de uma Encarnação que não anulou o humano, antes o elevou à estatura da própria vivência divina, nos ajudará a mergulhar no próprio amor de Deus. Afinal de contas, o primeiro dever da caridade é sempre «entrar na mente e nos sentimentos do outro»²⁵⁰ para que, neste processo de aproximação, também nós possamos irradiar no Mundo com a luz de

²⁴⁶ KUCZOK, Marcin – *The Conceptualisation of the Christian Life*, p. 171.

²⁴⁷ Cf. *SPVO*, Sermão 8: “*St Paul’s Gift of Sympathy*”, de data incerta do ano 1857.

²⁴⁸ *SPVO*, Sermão 8: “*St Paul’s Gift of Sympathy*”, n.º 114.

²⁴⁹ *SPVO*, Sermão 8: “*St Paul’s Gift of Sympathy*”, n.º 107.

²⁵⁰ DESSAIN, Charles Stephen – *The Letters and Diaries of John Henry Newman: Between Pusey and the Extremists – July 1865 to December 1866*. Vol XXII. Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 69.

Cristo, pois «a santidade, afirma Newman reiteradamente, é o melhor meio para se mudar o mundo»²⁵¹ para melhor, ainda que, porventura, contra a expectativa do mundano que o enferma. Só assim poderemos fazer-nos partícipes desta inumerável descendência da qual também nós, nos tempos contemporâneos, somos um elo de comunicação; só assim nos transfiguraremos cada vez mais em *santos à beira da porta*, testemunhas do Reino de Deus no aqui e agora.

Em suma, e visando situar-nos no pensamento de John Henry Newman, a santidade é aqui vista como concretização suprema da caridade. Antagonizando-se com o Mundo visto como um falso profeta²⁵² que coloca em provação a fé de toda a humanidade, salvaguarda-nos o testemunho dos Santos vistos como espelhos do amor de Deus; aqueles que, por meio de uma vida aparentemente banal e trivial, também demarcada por júbilos e pesares, atingem um estado espiritual decorrente de terem deixado converter o seu coração, sem colocar condições a este amor transformador e absoluto. Citando novamente o Papa Francisco, podemos evocar aqui umas palavras que iluminam o que temos estado a referir:

«Os santos não são super-homens, nem nasceram perfeitos. Eles são como nós, como cada um de nós, são pessoas que antes de alcançar a glória do Céu levaram uma vida normal, com alegrias e sofrimentos, dificuldades e esperanças. Mas o que mudou a sua vida? Quando conheceram o amor de Deus, seguiram-n'O com todo o seu coração, de maneira incondicional. (...) Esta é a vida dos santos: pessoas que, por amor a Deus, na sua vida não Lhe puseram condições»²⁵³.

Não se pense que estamos a enunciar propriamente um novo paradigma ao discorrermos sobre o testemunho dos Santos enquanto luz e testemunho da fé. Esta é uma visão adquirida desde os tempos da Igreja Primitiva onde, desde os séculos II e III, já se afirmava categoricamente que «o sangue dos cristãos é semente»²⁵⁴. Também Newman se faz servir de tais seus, e nossos, irmãos “maiores” na vida cristã, que, deixando-se apaixonar de forma tão radical pelo Evangelho, vão contra toda e qualquer ordem do Mundo em nome do verdadeiro e único serviço ao amor de Deus:

«Entretanto, é encorajante pensarmos em quantos protestam e ensinam, apenas pelos esforços que fazem para servir a Deus de forma fiel. (...) Um mártir ou confessor é factual, e torna-se por si mesmo testemunha; e, enquanto desarranja as teorias do

²⁵¹ BLEHL, Vincent Ferrer – *Pilgrim Journey: John Henry Newman 1801-1845*. London; New York: Burns & Oates, 2001, p. 111.

²⁵² Cf. OUS, Sermão 7: “*Contest between Faith and Sight*”, 27 de maio de 1832, n.º 120.

²⁵³ FRANCISCO – *Angelus: Solenidade de todos os Santos* (01/11/2013).

²⁵⁴ TERTULIANO DE CARTAGO – *Apologético*, 50, 13, PL 1, 535B.

conhecimento humano, também invade as seguranças e reclusões que levariam todo o homem do mundo a renegar o pensamento religioso»²⁵⁵.

É assim que também nós, enquanto cristãos «chamados e obrigados a tender à santidade e perfeição do próprio estado» (LG 42), somos convidados a irradiar, no aqui e agora, o amor para o Mundo a partir deste amor que Deus difunde constantemente nos nossos corações por meio do Espírito Santo. Afinal de contas, o próprio Filho de Deus, que manifestou o Seu amor ao ponto de dar a vida por todos nós, pede-nos “apenas” «que vos ameis uns aos outros como Eu vos amei» (Jo. 15,12); é, em última análise, participando neste Amor-Doação do próprio Jesus que permaneceremos neste estado espiritual da caridade, solidamente moldado por esta; um estado que Newman nos apontou como puro e pleno, mas simultaneamente transformador.

2.2. Acerca da Fé

A este ponto do nosso trabalho de investigação, já nos parece minimamente dedutível que uma primeira aproximação Newmaniana aos processos da fé requer, na sua base, um diálogo com o campo da razão, método próprio que surge como necessidade face aos evidentes problemas do século XIX, que também provocaram o nosso Autor a desenvolver-se e a elevar-se por meio do seu pensamento. Veremos então como é que o próprio se faz capaz de confrontar com as implicações externas, sendo que, por meio da consciência e do assentimento, encontra a resposta para a sua maior inquietação: um possível estabelecer das verdades da fé que permita ao homem reconhecer-se e afirmar-se claramente enquanto crente.

2.2.1 Os processos da razão

Vivendo num período demarcado pelo florescimento do racionalismo, o cardeal Newman sente a necessidade de dar a todos os fiéis a possibilidade de refletirem e viverem na certeza acerca das matérias da religião. Nisso, ele mostrou-se um genuíno “homo ecclesiasticus”, pois entrou no seio da matriz da ampla demanda de uma Igreja que, após uma centena de anos debaixo de fogo de variados sistemas filosóficos e de um certo sentido liberalismo que preparava o homem para um período marcado pela

²⁵⁵ OUS, Sermão 7: “*Contest between Faith and Sight*”, n.º 134.

descrença, se questionava acerca dos caminhos que devia percorrer para lograr continuar a ser significativa para os seus contemporâneos²⁵⁶. Tendo, até dado momento da sua vida, dedicado grande parte dos seus escritos a resolver questões de cariz mais pontual, John Henry Newman passa a expressar a sua vontade de refletir e esclarecer acerca de um conjunto vasto de questões relacionadas com a fé:

«Em tudo quanto escrevi, fui na maior parte das vezes levado por motivos que em certo modo chamaria oficiais: livros inspirados pelo desempenho de algum ofício, ou de algum compromisso tomado. (...) O ensaio sobre o Assentimento à fé é quase a única exceção. (...) Durante anos, eu senti na minha consciência que não deveria partir deste mundo sem o ter feito»²⁵⁷.

Ainda que, neste texto citado, se refira em concreto à sua obra *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, que também utilizaremos posteriormente para a nossa reflexão, parece-nos plausível afirmar que esta foi uma preocupação que percorreu, pelo menos de modo latente, o pensamento do nosso Autor ao longo dos seus vastos escritos, que manifestam o apelo a que todo e qualquer cristão viva na convicta certeza da sua fé, tal como podemos ler num texto provindo já da sua fase Católica:

«A Igreja Católica não pode constantemente permitir que os seus filhos duvidem da divindade e da verdade das suas palavras. Meras investigações no campo da nossa fé não servem para levantar duvida. (...) Como pode ela [a Igreja], possuindo a prerrogativa da infalibilidade, permitir que os seus filhos duvidem dos seus dons?»²⁵⁸.

Enveredando pela leitura dos textos do cardeal Newman, o primeiro aspeto que nos parece relevante esclarecer é a racionalidade da fé. Apontando novamente para o tempo histórico em que o mesmo se insere, que se compreende como um período vivido a partir de uma certa tensão, fruto do «contraste entre Fé e Razão»²⁵⁹, a fé, na pior das hipóteses, acabava estereotipada pelos detratores da mesma – e numa enorme injustiça, quer àquela, quer à própria racionalidade –, como um processo «mau ou insuficiente da razão por basear-se mais em presunções e menos em evidências»²⁶⁰.

Fazendo uma breve inclusão de uma das suas reflexões metafísicas, Newman enuncia com clareza a existência de seres que existem por si só e que são totalmente

²⁵⁶ Cf. BOYCE, Philip – Christian perfection in the writings of John Henry Newman. *Ephemerides Carmeliticæ*. 2: 24 (1973) 243.

²⁵⁷ WARD, Wilfrid – *The life of John Henry Cardinal Newman: based on his private journals and correspondence*, Vol. 2. London: Longmans, Green, and Co, 1913, p. 400.

²⁵⁸ DMC, Discurso 11: “*Faith and Doubt*”, de data incerta do ano de 1849, n.º 226-227.

²⁵⁹ Cf. OUS, Sermão 11: “*The Nature of Faith in Relation to Reason*”, 13 janeiro de 1839, n.º 202.

²⁶⁰ OUS, Sermão 11: “*The Nature of Faith in Relation to Reason*”, n.º 204; cf. BLEHL, Vincent Ferrer – *Pilgrim Journey*, p. 324, onde nos deparamos com um pertinente comentário acerca da natureza “crente” dos sentidos.

independentes da nossa existência²⁶¹. Entre estes mesmos seres, deparamo-nos com os que existem materialmente, sobre os quais nós temos um conhecimento direto por meio dos nossos sentidos, e os que não são perceptíveis do ponto de vista material. Ora, tratando-se a fé destes últimos, parece-nos oportuno entender a reflexão do nosso Autor acerca dos mesmos, também porque estes eram – e ainda são – alvo de uma maior crítica por todos aqueles que «buscam a verdade unicamente como um processo silogístico».²⁶²

O nosso Teólogo começa por desmistificar esta abordagem meramente “silogística” e a sua inerente lógica, ao explicar que a razão, contrariamente a uma mera serva dos sentidos, como afirmavam alguns pensadores na linha do empirismo mais crasso, existe como uma faculdade espiritual humana que permite suprimir a necessidade de conhecer as realidades externas ao nosso campo sensitivo, como acontece, por exemplo, com a noção do infinito que, apesar de não provir dos sentidos, pode ser conhecida com exatidão a nível mental. Além de não se basear unicamente em factos palpáveis e visíveis, a razão existe como uma faculdade que não tem como fim último compreender, na totalidade, aquilo que é suscetível de ser conhecido – Deus, por exemplo, que pode ser conhecido, embora apenas parcialmente. Ela, de facto, permite-nos transcender o campo das meras realidades físicas, tal como se torna evidente quando se constata que, mediante as mesmíssimas evidências encaradas por distintos sujeitos, é bastante comum verificarmos que estoutros manifestam, fruto de razões diversas, divergências de pensamento²⁶³. A partir daqui, Newman pretende afirmar que a própria razão em si também depende de atos ou processos de fé em sentido amplo, na medida em que a mesma também precisa de recorrer a uma data de fatores externos ao campo sensitivo para que possa prosseguir e evoluir nos seus processos:

«Agora, se isto é razão, um ato ou processo de fé, simplesmente considerar [algo] é em si também um processo de razão. (...) É a aceitação das coisas como reais, mesmo daquelas que não convêm aos sentidos, a partir de fatores precedentes; é um instrumento de conhecimento indireto que se preocupa com coisas que são externas à nossa existência»²⁶⁴.

²⁶¹ Cf. *OUS*, Sermão 11: “*The Nature of Faith in Relation to Reason*”, n.º 206.

²⁶² *OUS*, Sermão 11: “*The Nature of Faith in Relation to Reason*”, n.º 211; cf. BURRELL, David B. – Newman in Retrospect in KER, Ian; MERRIGAN, Terrence (ed.) – *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009, p. 257, com comparação entre quem envereda por tal frio e impessoal caminho silogístico – e fracassa – e quem segue por um pessoal e envolvente caminho “terra a terra” – e é bem-sucedido.

²⁶³ Cf. *OUS*, Sermão 11: “*The Nature of Faith in Relation to Reason*”, n.º 209-210.

²⁶⁴ *OUS*, Sermão 11: “*The Nature of Faith in Relation to Reason*”, n.º 207; cf. AQUINO, Frederick – Epistemology. In AQUINO, Frederick D.; KING Benjamin J. (ed.) – *The Oxford Handbook of John Henry Newman*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 377 e DIVE, Bernard – *John Henry Newman*

Perante tudo isto, que aponta substancialmente para a realidade de que a fé é «um veraz exercício da razão (...) não essencialmente diferente dos demais processos de atividade intelectual»²⁶⁵, já nos podemos questionar sobre a relevância de todo este esforço em provar a racionalidade da fé, que nos parece bastante evidente que, relativamente a esta interrogação, a Revelação solicita a razão e confia nela para o seu progresso, de igual modo que a graça pressupõe a natureza e procura aperfeiçoá-la²⁶⁶. Assim, a fé não deve temer a razão, antes deve dedicar-se a ser exercitada a par com a mesma como, no dizer de São João Paulo II, «duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade»²⁶⁷. Contrariamente, uma encarnação da fé que não pressupõe qualquer tipo de razoabilidade pode conduzir o homem a uma espécie de fanatismo que o levaria a encerrar-se em dogmatismos demasiado cerrados que, ao invés de orientar ao progresso da relação com Deus, apenas faria com que ele se fechasse sobre si a partir de um certo sentido de posse ou, pelo menos, de apropriação:

«É peculiar que a fé forme julgamentos a partir de um certo sentido de dever e responsabilidade, tendo sempre em vista a conduta pessoal a partir das direções reveladas, ainda que confessando sempre um certo sentido de ignorância, com uma certa despreocupação sobre as consequências, conjugando um certo sentido de aprendizagem e humildade de espírito, ainda que a partir de uma gama de objetos que a Filosofia não pode suprimir. Em todos estes aspetos [a fé] é contrastada com a teimosia. Homens de mente fechada, longe de confessar a sua ignorância e mantendo a verdade apenas como dever (...) consideram-se possuidores da doutrina»²⁶⁸.

Deveras, «a fé pode assumir perspectivas discursivas, ainda que não de um modo estritamente sistemático, não tendo a faculdade de fazer ligações exteriores entre uma coisa e outra como tem a Sabedoria (...) – forma superior, pois dom aperfeiçoador [da fé] comunicado pelo Espírito Santo – (...) e os obstinados creem possuir»²⁶⁹.

Seja como for, e ainda dentro dos atributos da razão, os processos de fé também se destacam a partir das suas peculiaridades. Com efeito, quanto ao binómio constituído pelo conhecimento e pela fé, deve entender-se que ambos fazem parte dos processos da mesma razão, mas, se ao primeiro incumbe o estudo das próprias realidades do intelecto

and the Imagination, p. 255, com relevantes reflexões acerca da inferência nos processos racionais e, inerentemente dentro do contexto em que se move o nosso Autor, da própria fé.

²⁶⁵ KER, Ian – *Achievement of John Henry Newman*, p. 40; cf. KER, Ian - *Newman on Being a Christian*, p. 4, com argumentação substancialmente idêntica.

²⁶⁶ Cf. *Fides et Ratio*, n.º 43. *AAS*. 91 (1999) 38-40.

²⁶⁷ *Fides et Ratio*, Introdução. *AAS*. 91 (1999) 5.

²⁶⁸ OUS, Sermão 14: “*Wisdom, as Contrasted with Faith and with Bigotry*”, 1 junho de 1841, n.º 305.

²⁶⁹ BLEHL, Vincent Ferrer – *Pilgrim Journey*, p. 327.

do ser humano, a fé, sobretudo no seu sentido mais estrito – aqui encarado, por Newman, como tendo como objeto primeiro e específico o conhecimento das realidades divinas –, debruça-se sobre os dados de uma Revelação que, não menos do que a razão, não é, em si mesma, nem ilógica nem irracional²⁷⁰.

Contrariamente à afirmação de que as duas realidades – a fé e o conhecimento – são opostas e até contraditórias, o nosso Teólogo defende a sua complementaridade, dizendo, nesse sentido, que «o conhecimento perfeito [= sabedoria] pertence de forma especial aos pregadores do Evangelho e a fé é a graça perfeita requerida por todos, especialmente àqueles que os escutam»²⁷¹. Por outras palavras, a «sabedoria é a razão exercida com o conhecimento característico da fé»²⁷². Assim, e conforme nos relata o próprio São Paulo na *Primeira Carta aos Coríntios*, os procedimentos da fé, além do necessário conhecimento da razão, vivem, também e essencialmente, desta demonstração do poder do Espírito, manifestando-se como um exercício da razão muito espontâneo, puro e inconsciente: «a minha palavra e a minha pregação nada tinham dos argumentos persuasivos da sabedoria humana, mas eram uma demonstração do poder do Espírito, para que a vossa fé não se baseasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus» (*1Cor. 2,4*).

Aproveitemos ainda estas afirmações relativas à racionalidade da fé para esclarecer algumas questões regularmente associadas à idolatria e imputadas aos crentes, que, quando assim o são, devemos entender como desvios de um caminho de fé esclarecido. Aqui, encontramos a preocupação, associada à aplicação “farisaica” das questões dogmáticas, de cuidar do aprofundamento e esclarecimento da fé, que tem como objetivo último conduzir a uma superação desse plano legalista, quando devia, contrariamente, conduzir o sujeito a uma profunda fidelidade ao Espírito; aquele Espírito que nos aproxima cada vez mais de uma comunhão plena com Deus e que, conseqüentemente, permite uma realização e aplicação mais fiel e própria das verdades Evangélicas²⁷³.

Clarifique-se que, com as afirmações anteriormente feitas, não estamos a aduzir que, para o nosso Autor, há a necessidade de se negar a importância da existência de afirmações dogmáticas, sendo que o mesmo reconhece e afirma o seu apreço por essas

²⁷⁰ *Fides et Ratio*, n.º 66. AAS. 91 (1999), 56.

²⁷¹ OUS, Sermão 14: “*Wisdom, as Contrasted with Faith and with Bigotry*”, n.º 279.

²⁷² DIVE, Bernard – *John Henry Newman and the Imagination*, p. 346.

²⁷³ Cf. BERNASCONI, Oliviero – “Pecador/pecado”. In FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo (ed.) – *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. 2ªed. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983, vol. 2, p. 1119.

realidades, como se vê no estudo que empreendeu, desde o ponto de vista histórico, à recepção dos dogmas no séc. IV²⁷⁴. Aliás, os dogmas, apesar de serem mais frequentemente utilizados por pensadores de pendor mais formalista, são reconhecidos por John Henry Newman como importantes alicerces para a vida da fé da Igreja no seu todo. De qualquer modo, o nosso Pensador advoga que as afirmações dogmáticas, em regra geral, não devem ser aplicadas a questões meramente associadas a este Mundo, antes às realidades divinas:

«Novamente, é verdade que tanto a fé como a intolerância mantêm afirmações dogmáticas que vão além do mero conhecimento. [A fé] faz uso de palavras, frases, proposições, aceita doutrinas e práticas que apenas poderão ser entendidas parcialmente ou até mesmo não compreendidas de todo. Agora, desde que estas afirmações não se relacionem com questões deste mundo, mas com coisas divinas, claro que não há qualquer tipo de evidência de teimosia. Assim como a experiência mais ampla de vida não seria capaz de remover o caráter misterioso da doutrina da Santíssima Trindade, também aqueles que pensam de forma mais reduzida nos podem privar de a afirmar»²⁷⁵.

Após esta breve reflexão de caráter elucidativo, é possível afirmar que a fé não se coloca diante das demais áreas do saber racional, como se lhe incumbisse colocar de parte sistemas mais ou menos complexos de racionalidade para, livre de impedimentos, propor uma simples reflexão obediente aos dados revelados²⁷⁶. Não tem, nem nunca terá, como seu fim último procurar persuadir ou induzir outros por meio da popularidade, a demagogia retórica ou o sucesso. Com efeito, a racionalidade da fé não vive para seu benefício próprio, mas para fazer a vontade de Deus, tendo sempre como fim último levar a que o crente seja cada vez mais capaz de, em tudo, tudo fazer para Sua glória (cf. *1Cor.* 10,31).

2.2.2 Clarificações acerca da fé

É aqui, e quase somente aqui, que encontramos uma realidade que procura atrair todos aqueles que buscam cada vez mais uma profissão de fé sincera, pois é essa compreensão da fé que motiva todos aqueles que vivem numa *constante busca* para se fazerem instrumentos da vontade de Deus, procurando sempre, com ousadia e coragem, ir mais longe. Ainda que o caminho pareça longo ou desconhecido, nada temem ao ponto de ficarem bloqueados, porque sabem que contam com a Sua presença. Diz-nos o nosso Autor acerca disto: «[Tais pessoas] podem até preparar tudo para se fazerem “ao

²⁷⁴ Cf. DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman*, p. 27.

²⁷⁵ OUS, Sermão 14: “*Wisdom, as Contrasted with Faith and with Bigotry*”, n.º 299.

²⁷⁶ Cf. OUS, Sermão 14: “*Wisdom, as Contrasted with Faith and with Bigotry*”, n.º 300.

largo”, ainda que não saibam muito bem para onde vão. Fé, pelo menos, devem ter; sabedoria, podem até não ter muito; mas a fé alimenta-os para que se façam instrumentos e órgãos, a voz, as mãos e os pés d’Aquele que é invisível, a Divina Sabedoria da Igreja»²⁷⁷.

Agora que começamos a compreender um pouco melhor a perspectiva de Newman acerca da fé enquanto processo racional, é possível clarificarmos um leque de distintas peculiaridades que a diferencia dos demais processos racionais.

Desde logo, e contrariamente àquilo que se poderia especular, o facto de sempre se partir, na sua indagação racional das coisas divinas e das derivadas destas, dos dados da Revelação, garante-lhe uma certa estabilidade de pensamento. Afinal de contas, «ainda que o Mundo esteja em constante mutação, os princípios da doutrina de Cristo serão sempre os mesmos; ainda que na sua forma e cor possa ir sofrendo diferentes leituras consoante as realidades que assume»²⁷⁸.

Quanto ao aprofundamento da fé, podemos também considerar que este deve ser constante e necessário ao crescimento no exercício da razão, na medida em que, ao deixar-se entregar a esta atitude de total confiança, se deixa moldar a partir de um leque de princípios que reconhece não estar em sua posse, antes ao serviço do seu desenvolvimento pessoal. A partir daqui, situamo-nos naquilo que o cardeal Newman entende por “mente religiosa”²⁷⁹, que corresponde ao processo da razão suscetível de ser exercido pela humanidade no âmbito da consciência. Esta “mente religiosa” não permite ao homem fechar-se sobre si mesmo e leva-o a sair de si a partir deste seu sentido interior, que é uma fonte de motivação na busca dos sinais de Deus no Mundo: «ele (o ser humano) busca fora de si aquela Palavra Viva que possa confirmar aquilo que ecoou no seu coração; e tendo a certeza que deve ser encontrada em algum lado, ele está predisposto a alcançá-la, e mesmo quando a acha ter encontrado descobre que afinal ainda não chegou à sua última conclusão»²⁸⁰. Por outras palavras, agora de Roderick Strange, «viver pela fé é viver em obediência à consciência. A voz da consciência alesta o crente para a autoridade do amor sobre a qual a fé assenta»²⁸¹.

²⁷⁷ OUS, Sermão 14: “*Wisdom, as Contrasted with Faith and with Bigotry*”, n.º 302.

²⁷⁸ OUS, Sermão 14: “*Wisdom, as Contrasted with Faith and with Bigotry*”, n.º 303.

²⁷⁹ Cf. PPS ii, Sermão 2: “*Faith without Sight*”, 21 de dezembro de 1834, n.º 18.

²⁸⁰ PPS ii, Sermão 2: “*Faith without Sight*”, n.º 18; cf. STRANGE, Roderick – *John Henry Newman: A Mind Alive*. London: Darton Longman & Todd, 2008, p. 129, em que este autor articula com habilidade a noção de “consciência” com a de “amor” que informa e conforma a realidade e a operatividade daquela.

²⁸¹ STRANGE, Roderick – *Newman at Oxford*, p. 229.

Com a sua habitual perspicácia, que aqui aflora de modo mais claro, afirma ainda o nosso Autor a propósito do imprescindível papel da consciência:

«Isto é a consciência; e, a partir da natureza do caso, a sua própria existência permanece na nossa mente apontando para um Ser exterior a nós; (...) a sua própria existência arremessa-nos para fora de nós mesmos e para lá do nosso próprio ser, para que possamos sair em busca d’Aquele em cuja altitude e profundidade a Sua Voz ressoa, (...) assim, este nosso Mundo interior, não só nos vai instruindo até um certo ponto como necessariamente eleva a nossa mente à ideia de um Professor; e quanto mais nós escutamos a Sua Palavra, não só constatamos que aprendemos cada vez mais d’Ele como também as Suas lições e a Sua voz vai ressoando cada vez mais alto»²⁸².

Partindo dos textos anteriormente mencionados, em que «da existência da Lei se pode chegar à do Dador da mesma»²⁸³, Newman deixa-nos convictos de que estamos perante a afirmação segura do papel da consciência enquanto primeira garantia das estruturas da fé do – e no – ser humano. É também perceptível, nas suas palavras, que este não é um processo do mero campo do domínio humano, mas uma dádiva de Deus na qual somos inseridos desde a nossa concepção, sendo mesmo por meio desta graça que o homem se sente sedento e impaciente por aquele conhecimento que lhe havia sido sussurrado no coração pelo próprio Senhor.

A partir daqui a consciência também é interpretada à vista dos processos racionais, ainda que se distinga dos demais por não encaminhar para respostas concretas ou matemáticas. Porém, não é o facto de assentar sobre uma reflexão mais especulativa que todo o crente perde o direito de sair de si em busca de fundamentações e argumentos para justificar a sua consciência religiosa. Aliás, a especulação aqui assume um sentido diferente daquele outro, geral e infelizmente pejorativo, decorrente da sua associação ao pensamento filosófico que a reduz a uma mera conjectura mais ou menos insegura, senão mesmo quimérica. De facto, no contexto que estamos agora a ponderar a partir do nosso Autor, a especulação é entendida como aquela contemplação dos processos nocionais que, por si sós, são opostos ao concreto dos sentidos. Note-se, porém, que estas vivências mentais não deixam de ser consideradas, pelo menos em parte, como procedimentos concretos, pois representam aquilo que a humanidade considera justificável por meio dos sentidos. Ora atentemos às palavras de Newman:

«Especulação é uma das palavras que, no vernáculo, têm um sentido muito diferente daquele que comportam na filosofia. Supõe-se comumente que ela significa uma

²⁸² SPVO, Sermão 5: “*Dispositions for Faith*”, de data incerta do ano 1856, n.º 65; cf. GRAVE, Selwyn Alfred – *Conscience in Newman’s Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 76, com pertinente síntese da importância da consciência humana no processo de “saída amorosa de si” por parte do crente.

²⁸³ KER, Ian – *Healing the Wound of Humanity: The Spirituality of John Henry Newman*, London: Darton, Longman, & Todd, 1993, p. 12.

conjetura ou um aventurar-se à sorte; mas o seu significado genuíno é visão mental, ou contemplação das operações mentais e dos seus resultados enquanto opostos à experiência, ao experimento ou aos sentidos»²⁸⁴.

Prosseguindo com outra afirmação que pode parecer ousada, podemos concluir que este processo de especulação marcado pela fé não é apenas próprio dos processos específicos da fé, mas também abarca grande parte do desenvolvimento das outras áreas do saber essencialmente racionais; áreas estas para onde o ser humano avança mediante linhas maioritariamente desconhecidas e que dificilmente são abarcadas na sua totalidade:

«Quer consideremos os processos de fé ou qualquer outro exercício da razão, o homem avança em frente por terrenos desconhecidos, onde muitas vezes não consegue produzir fruto e mesmo quando consegue, pode nem sempre ser possível prová-los enquanto verdadeiros mediante enunciações latentes ou antecedentes, já dadas como adquiridas»²⁸⁵.

Com isto em linha de conta, a fé já nos é clara e, seguramente, patenteada como um processo também dependente da razão humana – e, em algumas circunstâncias, vice-versa –, e não se pode senão concluir que o mesmo não pode depender unicamente de uma dádiva gratuita e amorosa de Deus, requerendo-se também ao homem que acolhe uma certa predisposição interior que o impulse ao encontro da mesma. É claro que uma vasta maioria das pessoas pode até acreditar em realidades que não consegue provar racionalmente, mas não se deve pensar, nem que as verdades da Revelação são algo difícil de acolher, nem que as mesmas só estão ao alcance de pessoas com enorme maturidade e destreza racional. Afinal de contas, Cristo veio pregar a Boa Nova essencialmente aos pobres e perseguidos (cf. *Mt.* 5,3-12), afirmando ainda que aos mais pequenos será dado o Reino dos Céus (cf. *Lc.* 9,48).

Assim, partindo dos escritos do próprio Newman, entendemos que, para acreditar racionalmente, não é requerido à humanidade um grande esforço lógico ou intelectual, antes uma firmeza na fé, compreendida aqui em sentido amplo e como primeiro ponto de partida para tal crença. Mais do que procurar provar certezas a partir de elaborados processos lógicos, pede-se apenas que se creia com firmeza, bastando

²⁸⁴ NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2005, p. 100.

²⁸⁵ OUS, Sermão 11: “*The Nature of Faith in Relation to Reason*”, n.º 212-213; cf. KER, Ian - *Newman on Being a Christian*, p. 5 e DIVE, Bernard – *John Henry Newman and the Imagination*, p. 255, onde encontramos esclarecimentos acerca do facto de que a fé é a racionalidade característica do sujeito crente.

apenas apelar ao nosso senso comum, no qual eventualmente encontraremos estes processos como operações naturais.

Aqui, mais do que procurar chegar a uma certeza, requer-se apenas que se sinta amorosamente essa mesma certeza no mais íntimo do nosso ser, modulado pelo amor por meio daquilo que o nosso Teólogo compreende como *sentido ilativo* ou processo racional com uma forte vertente implícita e até inconsciente que se molda, não de proposições que seguem silogismos abstratos, mas do concreto para uma dada conclusão. Deixemos que Newman nos esclareça:

«Preservando seriamente, como farei, com esta última escola de filósofos, a certeza do conhecimento, penso que, em vista da sua demonstração, é suficiente apelar para a voz comum da humanidade. Deve tal considerar-se uma operação normal da nossa natureza, que os homens, no concreto e em geral, exemplificam. (...) O nosso acto de esperar é uma prova de a esperança, enquanto tal, não é uma extravagância; e a nossa posse da certeza é uma prova de que não é uma fraqueza ou uma absurdidade estar certo. Não é incumbência minha determinar como é que poderemos estar certos; basta-me que a certeza seja sentida»²⁸⁶.

2.2.3 Outras instâncias da fé

A primeira e ideal instância de fé introduzida por Newman retoma novamente a ideia da consciência como espaço em que Cristo é visto como *Educador, Rei e Juiz*²⁸⁷. Contudo, para que este processo aconteça, é requerida a firmeza natural anteriormente mencionada, e grandemente moldada pelo amor que conaturaliza o ser humano a Deus, sendo a mesma aquela realidade que move o sujeito a uma relação com Deus. Conjuntamente, e «fazendo reconhecer que não se pode estar numa luz que seja ainda escuridão»²⁸⁸, podemos afirmar com clareza que a «fé implica confiança na mente humana, para que o predicado acreditado seja entendido como verdadeiro; e, assim como foi primeiramente [reconhecido como] verdadeiro, nunca poderá voltar a ser visto como falso»²⁸⁹. A fé assemelha-se, portanto, à relação estabelecida pelo amor de amizade²⁹⁰, em que, para que haja uma séria relação, é necessária esta amorosa e mútua crença e entrega total.

É também aqui que a fé começa por se distinguir do amor tido como sentimento²⁹¹, algo que, sabemos bem, não é o mais correto, pois o amor não é senão

²⁸⁶ NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, p. 339-340.

²⁸⁷ Cf. *SPVO*, Sermão 5: “*Dispositions for Faith*”, n.º 68.

²⁸⁸ SHORT, Edward – *Newman and His Contemporaries*, p. 148.

²⁸⁹ *DMC*, Discurso 11: “*Faith and Doubt*”, n.º 216.

²⁹⁰ Cf. *DMC*, Discurso 11: “*Faith and Doubt*”, n.º 218.

²⁹¹ Cf. *DMC*, Discurso 11: “*Faith and Doubt*”, n.º 216-217.

um querer conexo a tal seu sentimento homónimo que é uma realidade sempre flutuante. Deveras, do ponto de vista do amor assim entendido, a relação pode até oscilar, mas a fé requer uma confiança total e, a partir de certo momento, cega no outro – até aí é discernida o melhor possível –, para que se possa realmente estabelecer a relação crente símile à da do amor de amizade. O nosso Autor inclina-se, então, por meio de uma certa radicalidade subjetiva, à exclusão da possibilidade de existência de dúvidas radicais no campo da fé, sendo que, para ele, quando colocado diante do fenómeno da descrença, o sujeito é o único responsável por enveredar por um conjunto de disposições desfavoráveis, essencialmente ao nível do querer, para lograr acolher os dados da Revelação:

«Por vezes ouvimos, por exemplo, católicos que se afastam, afirmando que o fazem por descobrirem nas Escrituras um certo sentido de *não-escrituralidade*. (...) Não; não foi a Escritura que os fez desacreditar (é impossível!); eles desacreditam quando abrem a Bíblia num certo espírito de descrença, fazendo-o tendo em vista um propósito de descrença»²⁹².

Ao se afirmar esta radicalidade, parece que Newman nos está a encerrar em espaços cheios de certezas, como se devêssemos esquecer todo o caminho que necessita ser feito para se chegar a uma fé devidamente apoiada. Todavia, o cardeal Newman não esquece aqueles que ainda estão a caminho daí, afirmando que muitos, como já vimos mais acima, precisam de se fazer “ao largo” em busca deste «desejo sincero de que Deus Se revele, dispondo-se sempre com um olhar atento na esperança de O encontrar»²⁹³. Face a isto, é totalmente compreensível que este processo seja primeiramente realizado a partir de questões interiores; aliás, o nosso Teólogo afirma que as «questões precedem a fé [apoiada], mas não procedem após a sua existência»²⁹⁴. Assim sendo, é concebível que, num primeiro processo de aproximação, todos levantem questões, mas o mesmo não se poderá dizer sobre todos aqueles que já chegaram àquela disposição que lhes permite serem tocados pela própria graça de Deus.

Ora, se tal “toque” realmente aconteceu e teve o devido impacto no crente, é porque a referida graça foi capaz de transformar de uma forma tão radical a sua existência que o mesmo passou a não sentir a necessidade de questionar mais sobre aquilo em que acredita. Note-se que isto não quer dizer que a Igreja deva, ou sequer possa, inibir os cristãos a questionarem-se, até porque isto seria resvalar para a

²⁹² DMC, Discurso 11: “*Faith and Doubt*”, n.º 217.

²⁹³ SPVO, Sermão 5: “*Dispositions for Faith*”, n.º 68.

²⁹⁴ DMC, Discurso 11: “*Faith and Doubt*”, n.º 229.

obstinação e até para o fideísmo. A Igreja deve, vivendo aqueles numa natural certeza interior, procurar apelar a todos os crentes para que também nela encontrem os meios de se sustentarem, nos momentos de crise, na mesma primeira fé que os anima interiormente.

«Assim, quanto às religiões estabelecidas, podem até conceber que haja [no seu seio] quem proíba o inquérito sobre as suas alegações; contudo, atrevem-se a afirmarem-se como totalmente infalíveis? Se não o fazem (e nenhuma realmente é capaz de o fazer), como podem assim proibir que coloquem em causa as suas afirmações ou até mesmo reclamar uma fé radical e absoluta dos seus membros? A fé – debaixo destas circunstâncias – não será realmente fé, mas antes obstinação. Nem se aventurem a exigir com normalidade esta radicalidade; não devem afirmar negativamente “Não duvidem!”, mas contrariamente podem afirmar de forma positiva “Tem fé!”»²⁹⁵.

Passado este processo de crescimento e descoberta na fé, chegamos à então requerida vivência convicta crente para a qual já fomos apontando e acerca da qual Newman refere, numa aproximação que requer um ulterior esclarecimento, que se identifica com uma «convicção [que] é um estado de mente, e é algo que vai muito além dos meros argumentos necessários ou resultantes da mesma»²⁹⁶, sendo justamente ela que permite cada vez mais a evolução de uma *mente religiosa*²⁹⁷, «que evita a busca incessante de mais argumentos que pode ser apenas [tal busca] uma espécie de procrastinação espiritual»²⁹⁸. Eis o que permite a todo o crente viver na constância da relação com o Deus-Amor que também é Palavra Viva e Vivificante que o alimenta e motiva diariamente a um aprofundamento da relação com Ela, o que leva a que se chegue a um estado de fé em que o sujeito deixa de se prender por questões que não o deixam prosseguir em direção à perfeição no amor que envolve todo este itinerário, preferindo antes viver com a máxima naturalidade e abertura de coração à verdade Revelada pelo próprio Deus, ao ponto de se colocar na posição de humilde servo que afirma «aqui estou» (*ISm.* 3,5).

Agir de forma contrária conduzir-nos-ia a uma total desobediência à nossa consciência, onde passaria apenas a reinar uma total autorreferencialidade²⁹⁹, sinal primeiro de um possível cárcere mundano ao qual está condenado todo aquele que vive

²⁹⁵ DMC, Discurso 11: “*Faith and Doubt*”, n.º 230.

²⁹⁶ DMC, Discurso 11: “*Faith and Doubt*”, n.º 234; cf. DIVE, Bernard – *John Henry Newman and the Imagination*, p. 235 e KER, Ian – *Achievement of John Henry Newman*, p. 51, que, cada um a seu modo, antecipam os esclarecimentos que nós mesmos daremos mais à frente, ainda que também vinquem, com um relevo que não poderemos dar neste trabalho, a realidade de que o assentimento segue a inferência.

²⁹⁷ Cf. PPS ii, Sermão 2: “*Faith without Sight*”, n.º 18.

²⁹⁸ SHORT, Edward – *Newman and His Contemporaries*, p. 145.

²⁹⁹ Cf. SPVO, Sermão 5: “*Dispositions for Faith*”, n.º 68.

apenas segundo as lógicas, por vezes desumanas, deste Mundo. Esta falta de vontade de superar o Mundo é, para o nosso Autor, sinónimo de uma certa pobreza de espírito, expressa regularmente também por uma falsa sensação de sagacidade face ao que o rodeia³⁰⁰. Segundo John Henry Newman, tudo isto aqui descrito é resultado de uma leitura muito pobre daquilo que é o ser humano e o Mundo em que se insere; aquilo que o Autor descreve como *mente fraca* e que é característico de todos aqueles que preferem única e exclusivamente confiar nas suas próprias presunções³⁰¹.

Relativamente a esta mentalidade cética, o nosso Teólogo apresenta-nos a mesma como um problema que está no próprio sujeito, acabando por afirmar que «ainda que [quem a ela se acomoda] vissem Deus (...) mesmo assim continuariam a ser unicamente fiéis à sua miserável certeza»³⁰². Para contrariar esta falsa imagem de independência, Newman convoca-nos novamente a acreditar numa atitude de total confiança e entrega de amor de amizade e, assim, a consideramos que a fé, similarmemente a um processo de obediência, também requer este ato de vontade, o mesmo que leva ao amor em sentido veraz, que supera qualquer esforço racional e nos move à abertura da graça de Deus. Uma graça que, se assim o pudermos dizer, permite que se passe do reconhecimento da força de um argumento à crença na proposição que tal argumento demonstra e, por outro lado, revela que «não é por voluntarismo que se passa por cima de um “querer” sobre o qual não se tem poder»³⁰³:

«Há muitos homens que reúnem as condições necessárias para acreditar, desejam acreditar, mas não o conseguem fazer. Será sempre sua própria culpa, sendo que Deus concebe a Sua a graça a todos os que assim desejam. (...) A fé não é uma mera convicção na razão, mas antes um firme assentimento, é a clara certeza superior a qualquer outra certeza possível. (...) Assim como a obediência decorre da vontade de obedecer, também a fé é o resultado da vontade de acreditar»³⁰⁴.

Procurando aprofundar estes dois atributos da fé, a confiança e a entrega, somos inevitavelmente confrontados com a necessidade de correremos um certo risco no progresso daquela esma fé. A própria Sagrada Escritura dá-nos a conhecer uma série de testemunhos de homens e mulheres que, sentindo-se postos em causa de uma ou outra forma, também se sentem capacitados a se aventurarem cada vez mais pelos desígnios de Deus. À luz desses testemunhos, torna-se patente que, ainda que os crentes tenham a

³⁰⁰ Cf. PPS ii, Sermão 2: “*Faith without Sight*”, n.º 20.

³⁰¹ Cf. OUS, Sermão 11: “*The Nature of Faith in Relation to Reason*”, n.º 204.

³⁰² PPS i, Sermão 15: “*Religious Faith Rational*”, 24 de maio de 1829, n.º 198.

³⁰³ DIVE, Bernard – *John Henry Newman and the Imagination*, p. 235.

³⁰⁴ DMC, Discurso 11: “*Faith and Doubt*”, n.º 224-225.

promessa de que serão devidamente recompensados do ponto de vista espiritual, mormente pela própria participação na vida mais íntima de Deus-Amor, sempre que se entregam com fé pura à vida com Este, este empreendimento pelo Reino tem associado a si um certo fator de tribulação, razão pela qual tais crentes nunca sabem *a priori* se se sentirão bem-sucedidos no decurso desse processo: «Ninguém entre nós vive na certeza de que irá perseverar; contudo, para que haja uma mínima chance de sucesso, temos de nos venturar. Como indivíduos, é verdade que todos nós devemos tomar alguns sacrifícios pelo Reino dos Ceus, ainda que não tenhamos a certeza de que seremos bem-sucedidos»³⁰⁵.

Se moldamos a nossa existência sob a ideia de uma espécie de presunção de Salvação, e de uma autorrealização perigos para a auto-Salvação, seremos homens miseráveis (cf. *1Cor.* 15,19). De facto, o objetivo da própria Encarnação do Filho foi, é e sempre será, a de nos provocar e interpelar a nos fazermos ao largo numa atitude de total confiança, à semelhança do próprio Abrão (cf. *Gn.* 12,1). Newman incita-nos a querermos arriscar, por saber o quão fácil é para nós, enquanto cristãos, deixarmo-nos confinar por uma data de verdades gerais, usando maioritariamente as mesmas como argumentos favoráveis para as nossas afirmações, mas sem nos deixarmos implicar ou agir de acordo com as mesmas. Assim, o nosso Autor coloca todos os seus interlocutores numa posição desconfortável ao confrontá-los com a próxima, absolutamente perspicaz, questão «que aponta, sem titubear, para a fragilidade humana e a capacidade de autodeceção»³⁰⁶ face à magnitude do nosso amor ante o preço de amor pago pelo Senhor: «que apostamos nós em função da promessa de Cristo?»³⁰⁷.

A verdade é que fazemos planos e colocamos esperança nas coisas mais mundanas: do âmbito económico ao familiar, facilmente colocamos todos os nossos esforços e esperanças em realidades terrenas. Contudo, e como refere muito bem o cardeal Newman, isso pode comportar o risco de que muito pouco disso seja feito em prol do plano Salvífico proposto pelo próprio Deus:

«Eu realmente temo, quando feito o devido exame [de consciência], que não encontraremos nada resolvido, nada feito, nada evitado, nada escolhido, nada que tenhamos abdicado, nada que tenhamos perseguido em favor daquilo que perseguimos

³⁰⁵ PPS iv, Sermão 20: “*The Ventures of Faith*” 21 de fevereiro de 1836, n.º 296; cf. SKINNER, Gerard – *Newman the Priest: Father of Souls*, p. 206, onde este autor apresenta, desde o âmbito da espiritualidade, para as ramificações do que Newman diz para o crescimento numa confiança em Deus que não seja presunçosa.

³⁰⁶ AQUINO, Frederick – Epistemology. In AQUINO, Frederick D.; KING Benjamin J. (ed.) – *The Oxford Handbook of John Henry Newman*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 235.

³⁰⁷ PPS iv, Sermão 20: “*The Ventures of Faith*”, n.º 300.

(...) se Cristo não tivesse morrido, e o céu não fosse já não nos tivesse sido prometido. Eu realmente temo que muitos daqueles que se intitulam como cristãos, independentemente do que professam ou pensam, independentemente daquilo que sentem ou amam como coisa própria, cheguem à conclusão que nada fizeram em favor daquilo que acreditam ou, ainda pior, tenham passado uma vida a reduzir todas as suas crenças a meras fábulas»³⁰⁸.

O facto é que, desde que o Cristianismo é Cristianismo, sempre houve homens de coração sincero que se precipitaram de forma confiante nos braços de Deus, aceitando tomar parte das próprias provações de Cristo decorrentes do Seu amor. Assim aconteceu com alguns dos apóstolos ao longo das Escrituras, como Tiago e João, que se comprometeram a beber do mesmo cálice de Jesus (cf. *Mt.* 20,22). Acreditamos que estas palavras, proferidas pelos filhos de Zebedeu, são totalmente sentidas e significativas, não deixando, contudo, de acarretar uma certa ignorância face às suas possíveis consequências.

À luz desta passagem bíblica, levanta-se a possibilidade de se poder revisitar quantos compromissos foram feitos ao longo da nossa vivência cristã e, dentre os mesmos, quantos foram verdadeiramente assimilados e devidamente encarnados. Deveras, se pela Confirmação assumimos, de forma plena e consciente, aquelas primeiras promessas feitas no momento do Batismo, a verdade é que, semelhantemente aos apóstolos, não poucas vezes corremos o risco de não ponderarmos as consequências que tais promessas assumem ou, pelo menos, deveriam assumir na nossa vivência da fé. Face às afirmações anteriormente feitas, Newman recomenda-nos a caminhar gradualmente ao encontro de Deus, junto de Quem, por meio dos nossos sacrifícios amorosos e do amor de simplicidade, encontraremos a aduzida recompensa que, sendo «o próprio Deus e Senhor que da Cruz subiu à Glória»³⁰⁹, suprirá e suplantarà todos os empenhos e compromissos que possamos ter feito com as realidades perecíveis existentes neste Mundo:

«Repito-me; o que são os nossos empreendimentos e riscos face à verdade da Sua Palavra? Sendo que Ele nos diz de forma expressa: “E todo aquele que tiver deixado casas, irmãos, irmãs, pai, mãe, filhos ou campos por causa do meu nome, receberá cem vezes mais e terá por herança a vida eterna. Muitos dos primeiros serão os últimos, e muitos dos últimos serão os primeiros”»³¹⁰.

³⁰⁸ PPS iv, Sermão 20: “*The Ventures of Faith*”, n.º 301.

³⁰⁹ BLEHL, Vincent Ferrer – *The White Stone: The Spiritual Theology of John Henry Newman*. Petersham: St. Bede’s Publications, 1993, p. 159.

³¹⁰ PPS iv, Sermão 20: “*The Ventures of Faith*”, n.º 306. O texto bíblico aqui citado pelo Autor é *Mt.* 19,29-30.

2.2.4 A fé numa lógica eclesiológica

Tal como vimos anteriormente a respeito da experiência do amor, também no campo da fé nos encaminhamos passos largos para uma reflexão em torno da realidade eclesial, aqui vista como primeiro e principal depósito de uma convicção fortemente encarnada e essencialmente animada pelo fogo do Espírito. Afinal de contas, e fazendo nossas as palavras de Bruno Forte, é por meio da Igreja que todo o mistério cristão, enquanto desígnio de salvação, se faz presente, ao longo da história, nas suas mais variadas vertentes: «o “mistério cristão”, isto é, o desígnio de salvação, revelado progressivamente ao longo da história até à plenitude em Jesus Cristo, é tornado presente na Palavra de Deus proclamada nos sacramentos da Igreja, para ser vivido e testemunhado na existência redimida. Depois, o seu pleno cumprimento deve ser invocado na oração»³¹¹.

O que acabamos de ver é uma graça necessária, sendo o testemunho dos outros, no seio desta Igreja, uma cura para a descrença endémica de todo aquele que, por uma decisão da sua vontade, não quer crer. Ainda que, face à realidade de todos os batizados serem poucos, quer aqueles que foram reconhecidos eclesialmente e de modo oficial como exemplos de santidade, quer os que entre nós já vivem com um amor contrito, os mesmos fazem-se luz para muitos outros que os ponderam. Assim, mesmo sendo os Santos/santos pouco numerosos, é necessário que se promova a nomeada vivência comunitária no seu todo, pois só se levando os crentes de hoje a participar numa Igreja viva, na sua dupla dimensão de visível-terrena e invisível-celestial, podem tais Santos/santos ser testemunhas para outros:

«Nesta Igreja Visível a Igreja Invisível vai sendo gradualmente moldada e maturada. É formada aos poucos e de forma variada pelo Espírito Santo de Deus que vai inspirando um ou outro homem que se faz partícipes deste corpo. (...) E assim, nas suas esferas, de forma mais ou menos visível, aqueles poucos fiéis fazem-se também testemunhas; são testemunhas de Deus e de Cristo nas suas vidas por meio das suas contestações, sem julgar outros ou exultando-se a si mesmos. São testemunhas em diversos graus, para diversas pessoas, consoante as necessidades de cada um»³¹².

A par com estas testemunhas, também o Espírito Santo continua a intervir na vida da Igreja ao longo dos anos, sendo o próprio e verdadeiro Criador de uma luz

³¹¹ FORTE, Bruno – *Eis o Mistério da Fé: crer, viver, testemunhar*. 3ªed. Lisboa: Paulinas Editora, 2012, p. 3-4.

³¹² PPS iii, Sermão 17: “*The Visible Church and Encouragement to Faith*”, 14 de setembro de 1834, n.º 241-242; cf. BLEHL, Vincent Ferrer – *The White Stone*, p. 108, em que se pode ver a ligação entre a missão redentora de Jesus e o papel da Igreja na possibilitação da assunção dos seus frutos pela humanidade; e, depois, DULLES, Avery – *Newman*. New York: Bloomsbury, 2003, p. 85, para a Igreja enquanto instrumento da própria Revelação.

natural que a irradia em tempos mais sombrios. Responsável pelo consolo dos aflitos, que procuram amparo em períodos sombrios, também o Espírito é o garante e o testemunho da vida na fé de todos aqueles que se abeiram desta realidade eclesial.

Citemos Newman:

«Em verdade, Satanás nunca poderá extinguir ou escurecer a luminosidade da Igreja. Poderá até incrustar com as suas criações malignas, mas como até os corpos opacos transmitem luz, a Verdade brilhará sempre pelo seu brilho celestial (...) O Espírito Santo garante o Seu esplendor e assim a Igreja permanecerá iluminada por meio dos seus sinais visíveis ou privilégios mais desconhecidos. Vendo-a de bem perto, a sua superfície permanecerá sempre iluminada. (...) E ainda que acolha em si uma testemunha difusa – semelhante a uma nuvem – eventualmente esta brilhará naturalmente, como uma Via Láctea no meio do negrume dos céus»³¹³.

Visando rematar este conjunto tríplice de sinais da Igreja apresentados por Newman, não podemos colocar de parte os serviços sagrados³¹⁴, também eles responsáveis pelo suporte da fé e da esperança do povo de Deus. Por meio dos mesmos, todos aqueles que se procuram aproximar de Deus por esta via, encontram nesta manifestação de vida eclesial um espaço feito por aqueles mesmos exemplos de santidade que foram mencionados no primeiro ponto. Aqui também se conclui que a Igreja, enquanto comunidade que caminha para uma cada vez mais madura vida na fé, nada mais é do que isto: um povo que vive pelo perpétuo amor de Deus. Portanto, contrariamente à atitude comum do homem atual, que vive apenas do presente para projetar o futuro, nós, enquanto povo de Deus que integra em si a ideia de memorial, devemos sentir-nos implicados neste constante ciclo que procura no passado testemunhos para espelhar o presente e o futuro.

Este ciclo faz-nos ser cada vez mais uma comunidade em que, contrariando uma atitude egocêntrica, também nós nos fazemos partícipes do projeto salvífico de Deus, projetado por Este desde toda a eternidade:

«O homem do mundo ora vive no presente ora especula sobre o futuro; mas a fé também recai sobre o passado e os seus conteúdos. Faz do passado um espelho para o futuro ao recontar a lista destes fiéis dos servos de Deus, aqui referidos por São Paulo, permitindo com que nunca nos sintamos sós. Abraão e os Patriarcas, Moisés, Samuel e os profetas, David e os reis que caminham sobre os seus passos, todos estes são também patriarcas de todo o cristão. Por graus vai aprendendo a tê-los como imagens familiares diante da sua mente, unindo-se às suas causas e, tendo em conta que as suas histórias o confortam, defende-nos até ao fim dos dias»³¹⁵.

³¹³ PPS iii, Sermão 17: “*The Visible Church and Encouragement to Faith*”, n.º 243.

³¹⁴ Cf. PPS iii, Sermão 17: “*The Visible Church and Encouragement to Faith*”, n.º 250.

³¹⁵ PPS iii, Sermão 17: “*The Visible Church and Encouragement to Faith*”, n.º 244-245. O texto bíblico mencionado pelo Autor é *Hb.* 12,1.

Conclui-se, assim, reconhecendo que a fé não procura tanto um suporte para si num leque de sistemas racionais, mas reconfigura a própria razão para que esta viva essencialmente deste necessário caminho ao encontro de Deus por parte da humanidade. Quer seja no seio da sua própria consciência ou por meio de outros fatores externos, alguns dos quais nós mesmos apresentamos, importa que o homem nunca deixe cessar tal sede interior que o faz procurar ser mais do que está chamado a ser à luz d'Aquele que o ilumina. Deste modo, «na medida em que se abrem, de coração sincero, ao amor e se põem a caminho com a luz que conseguem captar, já vivem – sem o saber – no caminho para a fé»³¹⁶.

³¹⁶ IGREJA CATÓLICA. Papa, 2013- (Francisco) – *Lumen Fidei*: (Carta Encíclica de 29 de junho de 2013), n.º 35. *AAS*. 105 (2013) 578.

CAPÍTULO 3: A circularidade causal entre a fé e o amor

Uma vez terminada a apresentação de algumas impressões do pensamento do nosso Autor acerca das virtudes teológicas da fé e do amor, dedicaremos este terceiro e último capítulo da nossa Investigação ao estudo reflexivo de tais virtudes, no qual procuraremos que o amor e a fé se conjuguem constantemente num coeso diálogo. No fundo, este capítulo tentará ser um mapear dos trilhos que relacionam a fé e o amor entre si, seja a nível das suas naturezas enquanto tal, seja a nível das suas estruturas de intercausalidade recíproca.

3.1. A fé como substrato para o amor

Neste primeiro subcapítulo, começaremos por inverter quer a ordem apresentada no segundo capítulo, em que começámos por falar do amor para, somente depois, abordarmos a fé, quer a sequência causal que pode ser pertinente considerar e que apresentaremos na segunda parte do presente capítulo. Por outras palavras, tentaremos constatar, logo de início, uma certa precedência da fé face ao amor, apenas enquanto expressão de fidelidade ao nosso processo de investigação. Esta lógica surgiu como possibilidade aquando do primeiro contacto com a reflexão de diversos autores acerca da relação entre a fé e o amor em John Henry Newman. Todavia, note-se que, embora trilhemos um caminho aparentemente inverso àquele que percorre a substancial relação causal entre a fé e o amor no nosso Autor, este caminho ajudar-nos-á a refletir acerca do facto de o amor ser condição necessária para a fé.

Para principiar a nossa reflexão, consideremos a opinião de Jay Newman, filósofo norte-americano radicado no Canadá, presente num artigo publicado no ano de 1979 e intitulado *Newman on Love as the safeguard of Faith*. De uma forma introdutória e sucinta, podemos começar por mencionar que o pensamento deste autor se relaciona com a ideia de que John Henry Newman, sentindo-se cercado numa dialética relativista entre fé e razão, havia apontado o amor como solução para um problema que se prendia inicialmente com questões de organização conceptual

sistemática³¹⁷. Num primeiro relance, até nos parece plausível que o nosso Teólogo possa ter chegado à temática da importância do amor para a fé, justamente devido a tais preocupações, pois, tal como já havíamos visto, Newman situa-se num período demasiado marcado pelo racionalismo e relativismo; um período epocal que o levou a se sentir na obrigação de salvaguardar a fé, não só face àqueles que a negavam, mas também perante muitos outros que se iam deixando cair em formas de superstição ou fanatismo.

Deveras, como pudemos observar no decorrer da leitura de alguns dos seus escritos, e tal como cremos que deixamos patente no capítulo precedente, Newman foi capaz de manter um corajoso diálogo com aqueles que pretendiam reduzir toda a experiência a meros factos epistemológicos, sem nunca os hostilizar nem sequer descredibilizar, mas antes procurando ajudá-los a ler as suas realidades a partir de uma nova perspetiva apresentada por ele. O próprio Jay Newman acaba por concordar com o que acabamos de mencionar:

«É claro», conclui Newman, ‘que alguma salvaguarda para a Fé é necessária, algum princípio correlativo que a segure de correr, plantar ou tornar-se superstição ou fanatismo’. (...) A visão em voga, diz-nos ele, defende que ‘a fé é construída sob a razão, e a razão é a sua salvaguarda’. De acordo com os racionalistas, a forma correta de prevenir a fé de se tornar superstição, é erguendo um bunker contra a infidelidade, ajudando o homem a cultivar a sua própria razão (...) Newman rejeita a proposta dos racionalistas para uma apropriada salvaguarda da fé e dá-nos ainda uma forma interessante de a rejeitar. (...) A linha orientadora do argumento de Newman defende que a fé envolve uma especial forma de razão, uma razão ‘implícita’ (ou real), acreditando que já havia atingido o seu esclarecimento nos seus anteriores sermões de Oxford»³¹⁸.

Posto isto, note-se, com atenção, que, contrariamente àquilo que Jay Newman sustenta, estas indagações da parte de John Henry Newman vão muito além do mero campo dialético. Efetivamente, e conforme já vimos no capítulo biográfico, o nosso Autor dedicou, de modo primeiro e essencial, todo o seu estudo e reflexão à formação das pessoas que faziam parte do povo de Deus, de modo que estas pudessem crescer e se fortalecer conjuntamente numa fé devidamente esclarecida e fundamentada. Não nos parece que Jay Newman não estivesse ciente disto. De facto, ele manifesta ter consciência dessa realidade, nomeadamente quando, de modo assaz injusto, acusa o nosso Autor de se deixar cair num certo anti-intelectualismo e irracionalismo. Na

³¹⁷ Cf. NEWMAN, Jay – Newman on Love as the Safeguard of Faith. *Scottish Journal of Theology*. 32:2 (abril de 1979) 144.

³¹⁸ NEWMAN, Jay – Newman on Love as the Safeguard of Faith, 141-142.

verdade, John Henry Newman visava unicamente conceber uma teologia que, ao articular a razão, a fé e o amor, fosse madura e, simultaneamente, acessível a todos³¹⁹.

Todavia, na nossa opinião, o maior erro de Jay Newman é o de associar a aduzida tríplice dialética entre fé, razão e amor a questões meramente epistemológicas, quando, como veremos mais tarde de forma mais clara, o amor também surge como resultado do assentimento real vital e como uma superação dos limites encontrados nas meras questões da razão unicamente nocional, tal como podemos entrever, por exemplo, na seguinte passagem de *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*:

«Destes dois modos de apreender proposições, o nocional e o real, este último é mais forte; entendo por mais forte o mais vivo e intenso. Importa, por isso, elucidar a verdadeira razão por que ele tem a ver com o que é real ou tido por real; pois as ideias intelectuais não podem competir em eficácia com a experiência de factos concretos. Diversos provérbios e máximas me autorizam a falar assim, como “Os factos são coisas duras”, “A experiência ensina”, “Ver é crer”; e o contraste popular entre teoria e prática, razão e vista, filosofia e fé. Não é que a apreensão real, enquanto tal, leve à ação, mais do que a nocional; mas excita e estimula os afectos e as paixões, aduzindo-lhes factos como causas motrizes. Suscita, pois, indirectamente o que a apreensão de princípios amplos, de leis gerais ou de obrigações morais, jamais poderia levar a efeito»³²⁰.

Ainda antes de começarmos a traçar o caminho que nos conduzirá da fé ao amor, importa abrir um breve parêntesis para recordar e esclarecer este preciso conceito de “razão”, que também nos ajudará a distanciar do pensamento de Jay Newman. Fá-lo-emos, em grande parte, parafraseando Leslie Armour, filósofo canadiano que, como Jay Newman, laborava em Ottawa, quando este, num dos seus artigos, responde às teses deste seu colega, presentes no texto que tivemos a oportunidade de referenciar. Deveras, encontrámos uma grande afinidade entre a nossa própria opinião e a veiculada por Armour num texto que nos chegou às mãos já depois daquela ter sido consolidada.

Ora bem, quando, aqui e com John Henry Newman, tomamos em consideração a noção de “razão”, não nos estamos a referir concretamente a uma posição lógica, antes a um estado da mente com o qual o crente deve procurar sintonizar-se para que possa levantar questões de forma significativa. Quer dizer, falamos numa espécie de “super-razão” que vai além das faculdades racionais, que procuram apenas estabelecer-se sob medidas ou conceitos assentes em frias e desencarnadas premissas lógicas³²¹. Assim sendo, podemos afirmar que esta espécie de ato da razão, num primeiro momento, parte

³¹⁹ Cf. NEWMAN, Jay – Newman on Love as the Safeguard of Faith, 139.

³²⁰ NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, p. 42-43.

³²¹ Cf. ARMOUR, Leslie – Faith, Reason, and Love: A Reply on behalf of Cardinal Newman. *Scottish Journal of Theology*. 34:5 (1981) 439.

de um juízo pessoal que encontra o seu elemento principal nas experiências e crenças do próprio sujeito; um juízo que necessita ainda de algo como um ato de confiança, sustentado também pela experiência pessoal – sobretudo amorosa – de tal sujeito, para que possa dar um determinado dado como certo. Na verdade, Newman parece ter tido o cuidado de garantir que não basta à nossa razão ter em sua posse um conjunto de dados factuais para que estes sustentem um processo de adesão e de aprofundamento da fé. É necessário, de modo especial, que o sujeito se entregue ao exercício de confiança, também amorosa, que lhe permita abrir-se, num primeiro momento, à experiência crente que poderá levá-lo à própria crença em Deus:

«É óbvio que nós confiamos na nossa memória. Nesse preciso momento não testemunhamos presencialmente o que vimos ontem; contudo não temos dúvidas de que aconteceu exatamente como o relembramos. Nós recordamos de forma clara as circunstâncias que decorreram durante a manhã e durante a tarde. A confiança na nossa memória é tão forte que um homem pode até argumentar connosco durante todo o dia, sem que nos consiga persuadir a acreditar que dormimos durante todo o dia, ou que regressámos de uma longa viagem, quando a nossa memória nos diz o contrário. Ou seja: temos fé na nossa memória; e, contudo, o que é que há de irracional nisto?»³²².

Este exercício de confiança experiencialmente inegável, é assim compreendido, pelo nosso Pensador, num nível bastante básico do ponto de vista biológico, ainda que encontre já em si substratos que sustentarão uma estrutura antropológica, outorgada pelo Deus-Amor a dar-Se em amor, a qual, segundo Nuria Martinez-Gayol, é inseparavelmente fiducial, expectante e amante, e de onde poderão brotar justamente a fé e o amor de uma forma mais amadurecida³²³.

Mas voltemos a nossa atenção para a confiança básica, que, desde a nossa leitura e estudo dos textos de John Henry Newman, nada mais é do que um estado de confiança primordial que todo o ser humano adquire mediante as experiências vividas na alvorada da própria existência. Em outras palavras, vividas as experiências, o sujeito constrói, através dos seus sentimentos, relações de confiança e, depois, estabelece-as não só com os outros seres humanos, como também com o Mundo em geral e com o que dá ordem a este. Este primeiro estado de confiança é crucial para possíveis futuras experiências teológicas, pois é nestes primeiros exercícios de confiança que o homem toma contacto com primeiras instâncias tanto de crença como de amor. Também aqui nos parece que poderão ser de ajuda umas palavras da teóloga espanhola Nuria Martinez-Gayol:

³²² PPS i, Sermão 15: “*Religious Faith Rational*”, 24 de maio de 1829, n.º 191.

³²³ Cf. FERNÁNDEZ, Nuria Martínez-Gayol – Virtudes teologale. In PÉREZ, A. Cordovilla (dir.) – *La lógica de la fe: manual de teología dogmática*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013, p. 741.

«A confiança básica seria como o substrato quase-biológico tanto da estrutura antropológica fiduciosa, quanto da esperança. A confiança básica seria esse estado de confiança primário na realidade que se adquire nos alvares da vida no calor da ternura, isto é, de um amor e uma entrega pessoal, que criam no infante uma visão positiva do mundo. O apoio e segurança física que proporciona a ternura é que gera também esta “confiança básica”, que não diz respeito apenas à confiança no Outro e no outro, mas também na confiança pelo mudo e numa suprema ordem que o rege e o preenche de sentido (...) Com ela somos conduzidos até à raiz antropológica das comumente denominadas virtudes teologais, ao revelar-se a confiança básica como condição de possibilidade do saber-se e sentir-se incondicional e gratuitamente amado e cuidado; e portanto a consciência que permite a autocompreensão de si como alguém que é digno de amor. (...) Existe, portanto, uma conexão íntima e profunda entre a dimensão teologal das denominadas *virtudes teologais* com as experiências e estruturas antropológicas humanas»³²⁴.

Assim, neste primeiro momento, parece termos encontrado na confiança um espaço de superação da mera racionalidade da fé. Mas, Ricardo Miguel Mauti, que também se dedicou a percorrer um caminho de reflexão semelhante ao nosso, alerta-nos que esta instância também se demonstra insuficiente para sustentar de forma mais absoluta as questões da fé. Diz este autor argentino que tal testemunho dos sentidos e do próximo pode, quando tomado de modo isolado, ser falível, sendo bastante comum sermos enganados tanto por uns como por outros, agravando-se isto ainda com a possibilidade do nosso raciocínio nem sempre nos conduzir a uma conclusão propriamente lógica.³²⁵

Analisando de modo curioso os escritos de John Henry Newman, Ricardo Mauti parece apontar para o facto de que se deve levar em consideração a possibilidade de nos encontrarmos, no nosso Autor, ante uma nova teoria acerca do conhecimento; uma que delinea o espaço possível para a concretização do progresso deste primeiro exercício de confiança³²⁶. Adentrando-nos, também com Mauti como guia, na obra *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, deparamo-nos com conceitos clássicos como “apreensão real” e “apreensão nocional”, responsáveis por expressar este novo estado de conhecimento, adquirido de forma mais perfeita, que tanto nos ajudará a ir ao encontro da primeira instância da fé racional, assente unicamente na confiança.

Observe-se, na citação que será transcrita a seguir, e que nos parece relevante para o que acabámos de apontar, que a terminologia usada pelo próprio Newman é usada de forma metódica e rigorosa, para não dar lugar a equívocos que possam reduzir a sua proposta ao campo do conhecimento meramente conceptual. Com efeito,

³²⁴ FERNÁNDEZ, Nuria Martínez-Gayol – Virtudes teologales, p. 741-742.

³²⁵ Cf. MAUTI, Ricardo Miguel – Creemos porque amamos, 142.

³²⁶ Cf. MAUTI, Ricardo Miguel – Creemos porque amamos, 142.

está patente, uma vez mais, que nos encontramos perante uma lógica que, em último lugar, nos conduz a situações devidamente encarnadas:

«Utilizei a palavra *apreensão*, e não *compreensão*, porque esta última é de significado incerto, surgindo, umas vezes, em lugar da faculdade ou do acto de conceber uma proposição, outra, em lugar do acto de a compreender; nenhum deles se apresenta no sentido da *apreensão*. É possível apreender sem compreender. Apreendo o que intenta, ao dizer que João é o marido da tia do pai da esposa de Ricardo, mas, se eu for incapaz de captar estas relações sucessivas de modo a compreender o resultado do todo, a saber, que João é o tio-avô por afinidade de Ricardo, não posso dizer que entendo a proposição»³²⁷.

Convém, agora, clarificar que, para o nosso Autor e na sua originalidade, há duas formas distintas de apreensão da realidade: a “real” e a “nocional”. A “apreensão nocional” é compreendida como a relação do sujeito com um determinado objeto, de acordo com determinadas categorias, chegando-se, assim, a uma conclusão mais generalista, por exemplo: o homem é um ser racional. Por outras palavras, que nos foram transmitidas pelo nosso Orientador, por esse processo nós anuímos a algo que é pensado de uma maneira abstrata e, assim, ampla e superficial. Em contrapartida, a “apreensão real” diz respeito a uma determinada experiência ou realidade concreta que toca o sujeito de forma mais pessoal e íntima³²⁸. Ou seja, ela, segundo as palavras do nosso Orientador, é o meio pelo qual assentimos a algo que é pensado de uma forma concreta e, por conseguinte, aprofundada e afunilada.

Ainda que distintas, ambas as formas de apreensão não são incompatíveis entre si. Pelo contrário, convivem sempre mutuamente, de forma a proporcionarem ao sujeito um conhecimento último mais claro, ainda que numa primeira fase do processo de razão, sintetizando, de modo mais fidedigna, a experiência enquanto ser. Contudo, é de se reter, com grande cuidado, devido à sua importância para o subsequente desenrolar do nosso estudo, que «a apreensão real é o horizonte, a meta e o teste da apreensão nocional [...] estimulando, ao contrário desta última, os afetos e as paixões»³²⁹. Assim, esta distinção assenta única e exclusivamente numa certa lógica hierárquica, considerando-se sempre como prioritárias as apreensões de cariz real, por serem mais eficazes face ao mero mundo das ideias conceptuais:

³²⁷ NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, p. 51.

³²⁸ Cf. MAUTI, Ricardo Miguel – *Creemos porque amamos*, 143.

³²⁹ CONNOLLY, John R. – *John Henry Newman: A View of Catholic Faith for the New Millennium*. Oxford: Sheed & Ward, 2005, p. 59.

«Destes dois modos de apreender proposições, o nocional e o real, este último é o mais forte; entendo por mais forte o mais vivo e intenso. Importa, por isso, elucidar a verdadeira razão por que ele tem a ver com o que é ou real ou tido por real; pois as ideias intelectuais não podem competir em eficácia com a experiência de factos concretos (...) A apreensão real pode dizer-se mais forte do que a nocional porque as coisas, que são os seus objectos, são confessadamente mais impressivas e afectivas do que as noções, que são os objectos nocionais. As experiências e as suas imagens assaltam e ocupam a mente de um modo que as abstracções e as suas combinações não conseguem»³³⁰.

Procurando transportar o que temos estado a constatar para uma fé cristã devidamente encarnada na vivência do sujeito, podemos afirmar que começamos a compreender como a experiência tem um papel fundamental no processo de apreensão espiritual do crente e nas suas reações perante a amorosa Presença Divina. Acabamos de nos referir à experiência, mas tenha-se o cuidado de não nos equivocarmos quanto ao significado desse conceito, do qual Newman não pretendia resvalar, nem para o mero subjetivismo emocional, nem para os ideais empiristas do século XVIII, muito menos para o idealismo de Kant³³¹. Com ele, e nós com ele, Newman pretendia referir-se a uma necessária separação do ato da fé e da emotividade flutuante; isto é, «daquelas emoções passageiras que não têm raízes profundas e que fazem depender todo o assentimento dos demais estados de animo»³³².

Assim sendo, tal experiência pode ser considerada, quando bem entendida, como o fruto da coabitação das duas instâncias distintas da apreensão a que nos referimos. Eis, justamente, o que nos permite afirmar que ela pode ser entendida como uma experiência objetiva, dado que, ainda que tome como ponto de partida as experiências comuns do ser enquanto tal, contém também em si estruturas que permitem ao sujeito identificar-se com as questões da fé, não somente de um ponto de vista subjetivo, como também a partir de um todo comunitário, a partir do qual deve procurar crescer e moldar-se, também para dessubjetivar o que vive³³³. De uma forma mais simplificada, o teólogo irlandês Michael Paul Gallagher afirma que «a fé, na sua perspectiva, nunca pode ser feita à medida do ego: pelo contrário, implicará a erosão de todas as nossas complacências»³³⁴.

³³⁰ NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, p. 42.68.

³³¹ Cf. ARMOUR, Leslie – Faith, Reason, and Love, 445.

³³² Cf. MAUTI, Ricardo Miguel – Creemos porque amamos, 144.

³³³ Cf. ARMOUR, Leslie – Faith, Reason, and Love, 445.

³³⁴ GALLAGHER, Michael Paul – *Mapas de fé*, p. 19.

No âmbito da apreensão, e a par da experiência, importa ainda mencionar o papel da consciência que, ainda que já tenha sido devidamente referido no capítulo anterior, interessa neste momento relembrar. Recordemos que já havíamos exposto que esta faculdade poderia ser considerada uma espécie de “barómetro espiritual” que ajudaria o sujeito a localizar-se nos percursos da fé, podendo ele ainda servir-se da mesma para encontrar a presença de Deus. Sem embargo, Newman acrescenta algo acerca deste assunto, pois, mais do que apontar a consciência como fruto do próprio esforço humano, considera-a uma espécie de eco amoroso de Deus, sendo confiada, tal como tudo o que existe no ser humano, como uma graça amorosa aquando do ato da sua criação levada a cabo pelo Amor que Deus é³³⁵. É esta mesma consciência que serve como guia das matérias religiosas e que nos pode iluminar nesta nova forma de conceber o conhecimento no campo da fé³³⁶.

Se assim é, a consciência não é contrária à razão, mas, ao mesmo tempo, também não depende dos processos mais avançados da mesma. Ainda que se deduza a necessidade de alguns processos básicos, Ian Ker dá-nos a exemplo o caso de uma criança ou de um adulto com menos formação intelectual: ainda que estes possam não ser capazes de produzir complexos processos do ponto de vista racional, isto não os impede de colocar a consciência ao serviço da fé, mesmo que o façam sem elaborar mentalmente complexas linhas racionais que os ajudem a entender os seus atos ou sentimentos³³⁷, Assim se reforça a certeza de que também os métodos da fé se distinguem dos da razão, pelo que, se é verdade que a fé necessita de agir segundo considerações prévias, ela, contrariamente aos argumentos mais racionais, não requer evidências diretas que podem conduzir a conclusões definitivas.

A este ponto da nossa reflexão, podemos anuir que já fomos introduzidos numa nova lógica de racionalidade da fé que se afasta muito da ideia inicial, assente unicamente num formalismo lógico, dando lugar às experiências do sujeito que, tendo na sua base original o próprio amor de Deus-Amor e as relações de amor que dão confiança, eventualmente também o conduzirão à meta última do seu caminho pessoal, e da própria virtude teologal da fé, que é o amor. Mas, ainda antes de avançarmos para os últimos estádios da nossa reflexão, e visando colocar um ponto final nesta nossa contra-argumentação face aos argumentos de Jay Newman, servir-nos-emos das

³³⁵ Cf. MAUTI, Ricardo Miguel – Creemos porque amamos, 146.

³³⁶ Cf. ARMOUR, Leslie – Faith, Reason, and Love, 440.

³³⁷ Cf. KER, Ian – *John Henry Newman*, p. 259.

próprias palavras do nosso Autor, quando este se demonstra claramente discordante do formalismo lógico, já diversas vezes referido, essencialmente assente sob argumentos de autoridade e que gerou muitos problemas ao longo da história da Igreja no que diz respeito ao âmbito da fé. Ei-las:

«Muitos adeptos de uma escola filosófica, que se expressam com fluência, não prestam assentimento quando, aparentemente, anuem aos *dicta* do seu mestre, porque talvez de tal se dão pouca conta. Nem estão ao abrigo do auto-engano em virtude do conhecimento dos argumentos em que esses *dicta* se baseiam, pois podem aprender os argumentos de cor, tal como um estudante descuidado prepara o seu Euclides. Esta prática de asserir só na base da autoridade, com a pretensão e sem a realidade do assentimento, é o que se indica por formalismo. Dizer «não entendo uma proposição, mas aceito-a por mor da autoridade» não é formalismo, mas fé; [contudo] não é um assentimento directo à proposição, mas é um assentimento à autoridade que enuncia; aqui, porém, refiro-me à declaração de compreender sem compreensão. É assim que se criam os motes políticos e religiosos; primeiro, adopta-os um homem de nome, depois outro, até que o seu uso se torna popular e, então, cada um os professa, porque todos os demais assim o fazem. Tais palavras são «liberalidade», «progresso», «luz», «civilização»; (...) todas elas, nas bocas de pensadores conscienciosos, têm um significado determinado, mas são usadas pela multidão como gritos de guerra, alcunhas, *shibboleths*, com pouco mais do que a mínima apreensão gramatical para permitir que sejam, na verdade, consideradas outra coisa além de asserções»³³⁸.

Concluimos então, segundo estas palavras de John Henry Newman, que os argumentos de autoridade, próprios dos sistemas racionais filosóficos, ainda que procurem impor-se enquanto assentimentos, pouco mais encontram em si do que inferências ou asserções. Assim, uma racionalidade da fé devidamente fundamentada não deve unicamente levar-nos a assentir, antes deve conduzir-nos a um verdadeiro assentimento real e confiado face ao mistério³³⁹.

Mas, recordemos, agora neste novo contexto em que nos estamos a mover, o que já mencionamos acerca da relação entre as duas formas de assentimento. O nosso Autor também não exclui a necessidade do campo nocional no que diz respeito aos assuntos religiosos. Ele afirma que estas noções provindas desse campo de ação são importantes enquanto primeiros impulsionadores do pensamento no campo teológico, mas apenas poderão ser consideradas verdades de fé quando impulsionam para o campo real e pessoal da religião: «falei, até agora – diz Newman –, do conhecimento secular; mas a religião pode igualmente ser um tema de assentimento nocional, e assim acontece no

³³⁸ NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, p. 72-73.

³³⁹ Cf. NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, p. 75.

nosso país. A teologia, enquanto tal, porque científica, é sempre nocional; a religião, enquanto pessoal, deve ser real»³⁴⁰.

Salvagarde-se ainda que todo o assentimento, sendo precedente à apreensão, também pode ser entendido como nocional e real. Contudo, no que diz respeito ao campo da crença, e para que seja considerado mais forte, deverá proceder da apreensão real; afinal de contas, apenas por meio destas impressões mais efetivas, afetivas e reais se poderá superar as noções unicamente concebidas na mente do sujeito:

«A apreensão real pode dizer-se mais forte do que a nocional porque as coisas, que são objectos, são confessadamente mais impressivas e afectivas do que as noções, que são objectos da nocional. (...) Um acto de assentimento é, parece, o mais perfeito e elevado da sua espécie, quando se exerce sobre proposições que são apreendidas como experiências e imagens, isto é, que estão em vez das coisas; e, por outro lado, um acto de inferência é o mais perfeito e elevado da sua espécie quando é exercido sobre proposições que são apreendidas como noções, isto é, que são criações da mente (...) Se assim é, então é verdadeiro o paradoxo seguinte: quando a inferência é mais clara, menos força terá o assentimento; e quando o assentimento é mais intenso, menos clara será a inferência»³⁴¹.

Já se compreende, então, que é no seio do assentimento real que tratamos firmemente as experiências vividas pelo sujeito quando este trava contacto com as coisas reais que lhe são exteriores. Assim, somente por este assentimento é que se poderá chegar a um reconhecimento existencial de Deus que realmente tem impacto no sujeito crente. Deste modo, podemos comprovar novamente que Newman dá prioridade a uma reflexão muito mais antropológica, em detrimento dos demais argumentos académicos ou escolásticos, que visavam unicamente a prova da existência de Deus no mero campo conceptual. O entretanto falecido jesuíta Michael Paul Gallagher diz o seguinte acerca deste assunto:

«Chegar à crença cristã em Deus envolve mais do que aquilo a que ele chamou “assentimento especulativo”: vai para além de qualquer aceitação intelectual ou teórica da existência de Deus. Em vez disso, precisa de ser profundamente pessoal e, por consequência, requer “assentimento real”, no sentido de um reconhecimento existencial e Deus que nos transforma. Newman insistia na banalidade de como acreditamos e no carácter extraordinário daquilo em que acreditamos: “agimos com confiança cada hora das nossas vidas... são as coisas em que se acredita, não o ato de acreditar nelas, que é peculiar à religião” (*PPS*, I, 191) (...) Newman escolheu um percurso muito mais psicológico, com ênfase na interioridade humana. Ele tinha um temperamento muito introspetivo e via as nossas predisposições vividas como muito mais relevantes para a fé do que os argumentos mais externos dos seus colegas académicos. Não estava interessado em provas da existência de Deus, mas em certas predisposições pessoais que um indivíduo precisará de ter em ordem a chegar à fé»³⁴².

³⁴⁰ NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, p. 83.

³⁴¹ NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, p. 68-71.

³⁴² GALLAGHER, Michael Paul – *Mapas de fé*, p. 20-21.

Procurando traduzir isto por meio da vivência concreta de todo o crente, e tomando aqui o exemplo das comuns relações estabelecidas na Sagrada Escritura, o assentimento real permite que os vínculos de fé, feitos por meio dos textos da mesma, trespassem a esfera do mero campo narrativo para chegar a um novo estágio em que aquelas verdades relatadas acabam por transformar a vida do homem religioso quando este se deixa identificar com aquela nova realidade que agora é também assumida intimamente como sua. Fruto disto, o crente, ao deixar-se revolver por meio dos dados da Revelação, embarca numa viagem que o ajuda a reconhecer o mais profundo do seu ser crente³⁴³. Aqui vê-se a verdadeira força do assentimento real nas experiências de fé: quando estas impressões ultrapassam o primeiro estágio das questões intelectuais e nocionais, acabam por tocar o mais profundo e íntimo da vida do homem religioso, permitindo-lhe crescer enquanto sujeito, quer face aos demais, quer face ao Divino que busca constantemente:

«Nos seus assentimentos nocionais e nas suas inferências, a mente contempla as suas próprias criações em vez das coisas; nos reais, está voltada para as coisas, representadas pelas impressões que elas deixaram na imaginação. Estas imagens, quando a elas se anui, têm uma influência sobre o indivíduo e a sociedade, que as meras noções não conseguem exercer. (...) Para o homem devoto e espiritual, a Palavra Divina fala de coisas, não só de noções. E, mais uma vez, o desamparado, o tentado, o perplexo e o sofredor experimentam, graças às suas provações, um alargamento do pensamento que os capacita para nela ver antes o que nunca vislumbraram. Doravante, abre-se-lhes uma realidade nos seus ensinamentos, que eles reconhecem como um argumento, e o melhor dos argumentos, pela sua origem divina. Daí, a prática da meditação em torno do Texto Sagrado, tão altamente apreciada pelos católicos. Ao lermos os Evangelhos, como é prática nossa, desde a juventude, corremos o perigo de com eles nos tornarmos tão familiares que morremos para a sua força e os vemos como uma simples história. O propósito, porém, da meditação é levá-los à realização; fazer que os factos que eles relatam se ponham diante das nossas mentes como objectos, de modo que possam ser apropriados por uma fé tão viva como a imaginação que os apreendeu»³⁴⁴.

Se assim é, note-se que, se até agora estes processos de razão, inclusive no campo da fé, dependiam quase unicamente de um primeiro esforço antropológico, agora começamos a antever como, nesta constante inter-relação com a esfera divina, o homem se situa muito mais como recetor mediante um primeiro processo de abertura para com os dados da Revelação que, não esqueçamos, já são, em grande parte, um plasmar do amor divino acolhido na fé humana, baseada na confiança amorosa que responde a tal

³⁴³ Cf. GALLAGHER, Michael Paul – Making faith real: Insights of John Henry Newman. *The Furrow*. 66: 11 (novembro de 2015) 584.

³⁴⁴ NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, p. 101-105.

amor. Por outras palavras, a experiência necessária para os processos dos assentimentos reais não depende primeiramente da relação com os dados teológicos, antes daquilo que motiva o crente a aproximar-se dos mesmos, ou seja, o ato de crer não assenta previamente nos dados da Revelação em si mesmos, pois o crente só chega a estes porque previamente depositou a sua fé num Deus que os originou e revelou³⁴⁵.

Toda a existência cristã é agora lida segundo esta nova dinâmica, em razão da qual toda a humanidade, enquanto povo já justificado, é chamada a participar na graça divina que nos atrai, por vezes admirados, até si. Simultaneamente, todo o cristão, descobrindo-se chamado, reconhece-se como filho e isto, por sua vez, leva a descobrir-se como livre o que também implica, e manifesta, uma predisposição para aceitar que toda a obra que havia sido iniciada pelo próprio Deus se possa também concretizar em si enquanto sujeito, provocando-o e conduzindo-o a um possível crescimento na fé n’Aquele que agora também já ama³⁴⁶.

Assim sendo, tal dinâmica de relação com o Divino pode ser explicada mediante o conceito de *dinamismo virtuoso teologal*, pois, como fomos observando, as realidades teológicas são feitas de relações ativas e em constante mutação, ainda que se voltem para o mesmo fim: a única e definitiva comunhão no seio do Amor do Pai. A já citada teóloga espanhola Nuria Martínez-Gayol diz:

«A experiência fundamental que se aloja por trás das virtudes teológicas podia ser reformulada segundo os termos de *dinamismo virtuoso teologal*. *Dinamismo* porque não se trata de uma realidade já dada de uma vez para sempre pois, como havíamos dito, depende deste crescimento na vida da graça que se vai configurando com Cristo por meio do Espírito. (...) Dinamismos que, por sua vez, orientam-se para uma única e definitiva convergência: a comunhão de Amor com o Pai, na participação filial do Filho e pela força do Espírito Santo, até que “Deus seja em todos” (1Cor. 15,28)»³⁴⁷.

Tudo isto leva Ricardo Mauti a afirmar que Newman compreendia os processos racionais da fé segundo um diálogo entre o “eu” da criatura e o “Eu” do Criador, entregando-se o primeiro a uma lógica de interdependência com o Outro que o catapulta além das realidades passageiras e o ajuda a expandir-se racionalmente para as realidades Divinas³⁴⁸. Ainda que não seja o primeiro responsável por estas relações da fé, requer-se, contudo, ao homem tais predisposições do coração, contrárias ao existente nos

³⁴⁵ Cf. NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, p. 124.

³⁴⁶ Cf. FERNÁNDEZ, Nuria Martínez-Gayol – *Virtudes teológicas*, p. 714.

³⁴⁷ FERNÁNDEZ, Nuria Martínez-Gayol – *Virtudes teológicas*, p. 716.725.

³⁴⁸ Cf. MAUTI, Ricardo Miguel – *Creemos porque amamos*, 151.

tempos de John Henry Newman, marcado pelo racionalismo frio, e sem as quais as verdades religiosas nunca serão vitais ao sujeito:

«Como afirmou [Newman] num sermão da universidade, o ‘erro fatal’ do pensamento secular é julgar a “verdade religiosa sem preparação do coração”. E acrescentou a sua crítica de um intelectualismo frio na apologética: “nas escolas do mundo os caminhos para a Verdade são considerados estradas principais abertas a todos os homens, sejam quais forem as suas predisposições, em todos os tempos. A verdade é para ser abordada sem preito”. Isto é Newman, o mais resumidamente possível: qualquer caminho frutuoso para a fé precisará sempre de uma certa receptividade espiritual enquanto oposta a uma distância arrogante; na sua visão, o horizonte religioso torna-se real, não através da argumentação inteligente, mas apenas quando “o coração está vivo”. Sem esta qualidade de procura honesta não podemos chegar ao “reconhecimento ativo” que é a fé e que traz a sua certeza própria»³⁴⁹.

Em suma, os processos de fé mais claros traduzem-se sempre a partir desta abertura obediencial a Deus por meio do coração amante, exigindo-se, assim, uma certa humildade e abnegação por parte do próprio, para que esta possa crescer e, simultaneamente, os demais processos possam decorrer de forma clara, ajudando-o ainda a aprofundar-se nos caminhos racionais da fé enquanto explorador e indagador e não enquanto juiz ou censor³⁵⁰:

«E se apenas obedecemos a Deus estritamente, com o tempo (e através da Sua bênção) a fé tornar-se-á uma visão clara; não teremos mais dificuldade em encontrar o que agrada a Deus assim como não temos quando movemos os nossos membros ou compreendemos uma conversa com os nossos familiares ou amigos. Esta é a bem-aventurança da obediência confirmada. Procuremos alcançá-la; e [obtendo-a] em qualquer proporção agora desfrutemo-la, louvemos e bendizemos o nosso Deus pelo Seu dom indescritível»³⁵¹.

É, por fim, associado à obediência, aqui interpretada como primeiro grande garante dos dados da fé, que o pensador argentino Ricardo Mauti aponta no pensamento de Newman o amor, não estritamente como base, mas como vínculo unitivo e sustento deste primeiro dom da fé³⁵² que no amor tem o seu ápice, cume ou meta. Para apoiar o seu pensamento, Mauti faz-se servir de uma passagem de um dos mais emblemáticos sermões do nosso Santo, que, inclusive, serviu de mote para todo este nosso trabalho de investigação:

«Fé e esperança são graças de um estado imperfeito e que cessarão com esse mesmo estado; porem, o amor é maior, porque é perfeição. (...) A fé não estará lá quando houver visão, nem a esperança quando houver gozo; porém, o amor aumentará (conforme vamos acreditando) cada vez mais durante toda a eternidade. A fé e a

³⁴⁹ GALLAGHER, Michael Paul – *Mapas de fé*, p. 24.

³⁵⁰ Cf. MAUTI, Ricardo Miguel – *Creemos porque amamos*, 151.

³⁵¹ *PPS* i, Sermão 15: “*Religious Faith Rational*”, n.º 202.

³⁵² Cf. MAUTI, Ricardo Miguel – *Creemos porque amamos*, 152.

esperança são meios pelo qual expressamos o nosso amor: [em ultimo recurso] acreditamos na palavra de Deus porque amamos; esperamos o céu porque amamos»³⁵³.

Ainda que Newman venha a afirmar, de seguida, que o amor é a raiz desde a qual toda a fé cresce³⁵⁴, é esta mesma breve passagem que nos fez crer, num primeiro momento, que poderíamos falar sobre uma certa precedência da fé enquanto estado imperfeito, que caminha para esta meta máxima que é o amor. Afinal de contas, do ponto de vista do intelecto e da vontade humana, podemos pensar logicamente que o indivíduo toma contacto com os dados da Revelação por meio da fé e que é por meio da mesma que, mais tarde, pode expandi-los e encarná-los de uma forma mais perfeita até atingir a meta máxima do amor.

Com efeito, não nos parece de todo descabido considerar, numa primeira aproximação aos textos do nosso Autor, uma certa precedência da fé face ao amor, aqui visto como instância última. Afinal, esta convicção aparenta ser bastante comum entre alguns comentadores de John Henry Newman, seja porque os seus textos podem tender a induzir tal convicção, seja porque as virtudes teologais, originalmente assim expressas no texto de *I Cor.* 13,13, podem compelir-nos a tal lógica. Mas, a verdade é que, ainda que seja possível esta abordagem, será uma breve porção de uma abordagem, um pensamento circular de maior extensão e profundidade, que será desenvolvido ao longo da segunda parte deste capítulo.

Podemos, assim, concluir este apartado, dizendo que todo o itinerário percorrido ao longo das últimas páginas, ainda que valido, é apenas uma faceta de algo que precisa de ser complementado. Tocamos claramente neste Deus-Amor enquanto meta final de todo o cristão; mas, contrariamente àquilo que fomos considerando até agora, o amor humano, e mais ainda o amor de Deus-Amor, não pode ser visto como uma mera instância última, mas como o princípio ordenador de toda a vivência cristã. Se assim é, a experiência da fé, por mais que, enquanto virtude de fé, seja um começo que se transforma, pelo amor, num ato de fé assentida e que tem justamente no amor o seu término, pressupõe uma aproximação ao amor que, posteriormente, se encontrará refratado nesta fé assentida pelo próprio crente.

³⁵³ PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 309.

³⁵⁴ Cf. PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 314.

3.2. Amor como substrato para a fé

Recordamos, uma última vez, que nos continuamos a mover sob a influência do século XIX, período em que imperou um certo excesso de confiança na razão, até no que diz respeito às questões da fé. E, se uma leitura mais convencional do pensamento de Newman, revista ao longo da primeira parte do presente capítulo, nos apontava para o amor como uma certa forma de superação final do diálogo entre fé e razão, também pensada pelo nosso Autor, entraremos, agora, numa nova frequência de pensamento que procura encontrar a fonte para toda a crença e vivência cristã no amor. Afinal de contas, e segundo as célebres palavras de Blaise Pascal, que citaremos a partir de uma obra de Michael Paul Gallagher, «conhecemos a verdade não apenas através da razão, mas também através do coração»³⁵⁵.

Já vimos e sabemos, de modo inequívoco, que a nossa meta, enquanto seres humanos e cristãos, será sempre a coabitação final em Deus-Amor, que Newman não hesita em conceber como uma divinização³⁵⁶; uma meta que só será atingida mediante uma verdadeira experiência de fé assentida que se plenifica no amor. No entanto, a pergunta que se impõe é: para que haja um tal assentimento, não se deve pressupor uma prévia experiência de amor? Afinal de contas, como já lemos anteriormente, para que se observe um assentimento real, são necessárias prévias experiências relacionais, muitas delas entretecidas pelo amor e que potenciam este mesmo ato. Debruçar-nos-emos sobre esta questão de seguida.

Começaremos a presente linha de reflexão considerando que todas as virtudes, pelo menos as compreendidas como dádivas de Deus, são sempre vistas como um meio para que todo o ser humano possa corresponder ao seu chamamento último para a santidade. Mesmo contrariando³⁵⁷ uma visão mais clássica que entende as virtudes naturais – aquelas inerentes à própria natureza humana³⁵⁸ – como irrelevantes para o último bem maior do ser humano, pois são pensadas como meramente ativas no aperfeiçoamento da natureza humana, sem uma ação especial da graça, a verdade é que as próprias virtudes naturais, e por maioria de razão as teologais, são fruto do, sempre

³⁵⁵ GALLAGHER, Michael Paul – *Livres para acreditar: dez passos para a Fé*. 2ªed. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 2021, p. 75.

³⁵⁶ Cf. KING, Benjamin J. – *Newman and the Alexandrian Fathers: Shaping Doctrine in Nineteenth-Century England*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009, p. 146-147.

³⁵⁷ Cf. OUS, Sermão 3: “*Evangelical Sanctity the Perfection of Natural Virtue*”, 6 de março de 1829, n.º 51.

³⁵⁸ Cf. ROMERO, Eduardo Vadillo – *Antropología Teológica I: Introducción teológica a la creación, vocación sobrenatural y pecado original*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2012, p. 525.

primeiro, ato de Amor do Criador. Assim sendo, podemos começar por entender que, na base da existência de toda a vivência verdadeiramente humana, está presente e ativo o amor dadivoso e transformador do Deus-Amor, que funciona como sustentáculo de toda a Criação desde as suas origens:

«O amor de Deus por toda a humanidade é esta energia criativa que mantém toda a criação incluindo o ser humano. Ele [o ser humano] inicialmente dá mais valor ao Seu amor do que propriamente se preocupar em corresponder-lhe. Contudo, Deus responde ainda à bondade da criação com mais amor e estabelece uma relação com a humanidade. A humanidade [continua] a responder a Deus com amor humano. A Sua divina iniciativa convida a resposta do ser humano. [Contudo,] a sua resposta só atingirá o seu nível máximo de expressão na pessoa de Jesus»³⁵⁹.

Além das virtudes naturais, temos as já antes consideradas virtudes teológicas (cf., por exemplo, *1Cor.* 13,13), que são entendidas como os meios não-sacramentais mais seguros, eficazes para, em Jesus Cristo, estabelecermos o nosso processo relacional com Deus³⁶⁰. Considerando primeiramente a fé enquanto virtude teológica, entendemos que ainda não estamos a falar de modo concreto daquele estágio de crença assentida que, tocando o amor ao Amor que Deus é, também nos recorda que toda a virtude teológica tem Deus como fim. Estamos, sim, a encarar essa fé como «um dom de Deus, e não um mero ato nosso»³⁶¹, que resulta da iniciativa amorosa da parte de Deus³⁶², o Qual confia ao sujeito esta capacidade primeira de se abeirar junto de Si. Este amor também permite que todos os nossos sentimentos, quando associados à dita fé e, assim, sendo «verdadeiros e retos, (...) [sejam] resultado de moções interiores do amor divino, e que a disposição que, eles comportando, suscitam para se confiar (...) [seja] um elemento inerente à natureza da própria fé»³⁶³.

O mesmo pode ser dito acerca da caridade, pois, ainda que o amor seja algo intrínseco ao ser humano em geral e ao renovado no Batismo em particular – «o amor é, então, o movimento interior do novo espírito, o coração santo e renovado que o Espírito Santo nos dá; e, como tal, vemos como pode existir em crianças»³⁶⁴ –, ele apenas se potencia enquanto virtude teológica quando é evidentemente sustentado nesta abertura do sujeito face ao primigénio amor de Deus.

³⁵⁹ TESTA, Michael A. – John Henry Newman on the Human Person and the Gift of Faith, *Churchman*. 109: 4 (1995) 362.

³⁶⁰ Cf. GELABERT, Martín Gelabert – *Para encontrar a Dios: vida teológica*. Salamanca: San Esteban; Madrid: Edibesa, 2002, p. 63-78.

³⁶¹ DMC, Discurso 11: “*Faith and Doubt*”, n.º 224.

³⁶² Cf. GELABERT, Martín Gelabert – *Para encontrar a Dios*, p. 129-132.

³⁶³ *Essays* i, 7: “*Prospects of the Anglican Church*”, de abril de 1839, n.º 275.

³⁶⁴ Cf. PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 313.

Em suma, toda e qualquer virtude, incluindo as teologais, não é um meio primeiro em si mesmo; é, antes, inspirado por este primeiro amor de Deus-Amor, que se traduz, conseqüentemente, e segundo as palavras do próprio Newman, na posterior necessidade de uma “*pia affectio*” ou “*voluntas credendi*”, que inspira a necessária predisposição por parte da criatura humana para amar e crer, tal como Bernard Dive deixa claro numa das suas obras:

«Em 1871, ele [Newman] havia comentado: “Isto não traduz propriamente amor, mas uma virtude de religiosidade, sob a qual se poderá transformar numa *pia affectio* ou *voluntas credendi*”. A nota indica o sentido no qual ele, enquanto Católico, está disposto a sustentar a ideia de que nós “acreditamos porque amamos”: há uma disposição para acreditar, envolvida em crença, mas ainda não é “amor de forma precisa”, nem caridade, mas antes uma “vontade para acreditar”, uma boa vontade [inspirada por amor]. Newman sugere que a *voluntas credendi*, esta vontade de acreditar, surge [amando-se] sob a “virtude de religiosidade”. Esta “virtude de religiosidade”, contrariamente à fé, não é teológica, porque não tem Deus enquanto objeto formal ainda. A “virtude de religiosidade” é antes uma disposição para retornar a Deus o que Lhe é de direito»³⁶⁵.

É de um modo progressivo que o ser humano, conforme vá acolhendo e assumindo estas virtudes teologais enquanto realidades suas, na medida que exercidas por si, começa a deixar-se moldar por uma lógica que desperta diferentes formas de amor. Entre estas, incluímos, num primeiro estágio, o amor natural que, sempre enquanto dom de Deus, vai evoluindo aos poucos, em colaboração com Deus, e adquirindo uma nova e mais perfeita configuração no amor especificamente cristão, aquele que é «o maior dom e que, devido à sua perfeição, nunca cessará de viver em nós se nele vivermos»³⁶⁶. Aquele que leva, enfim, «a uma fé substancial; a uma esperança santa e a uma caridade que nunca cessará de fluir»³⁶⁷.

Podemos dar-nos conta que de acabamos de entrar, paulatinamente, no âmbito, que agora sabemos que é intermediário, do nosso próprio esquema mental acerca da relação entre fé e amor em John Henry Newman. Aquele âmbito que corresponde ao que vimos na primeira parte deste capítulo; aquele âmbito mais comumente abordado

³⁶⁵ DIVE, Bernard – *John Henry Newman and the Imagination*, p. 310-311. O texto da nota de Newman, presente no começo do presente texto de Dive transcrito por nós, encontra-se em: OUS, Sermão 12: “*Love, the Safeguard of Faith against Superstition*”, n.º 236; cf., acerca disto e com grande interesse, as duas seguintes obras: MORADO, Guillermo Juan – *Tambien nosotros creemos porque amamos: tres concepciones de lacto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange: estudio comparativo desde la perspectiva teológico-fundamental*. Roma: Editrice Pontifica Università Gregoriana, 2000, p. 115; MAGILL, Gerard – *Religious Morality in John Henry Newman: Hermeneutics of the Imagination*. New York; London: Springer, 2015, p. 174.

³⁶⁶ Cf. PPS iv, Sermão 10: “*The Visible Church for the Sake of the Elect*”, 14 de setembro de 1834, n.º 159.

³⁶⁷ Cf. PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 309.

e estudado por outros autores e que, anteriormente, já nos havia feito crer na possibilidade de um primado da fé face ao amor. Afinal de contas, se desconsiderarmos todos os processos anteriores a esta fase, e mesmo já existindo alguns resquícios de amor humano, para que chegue à verdadeira caridade é necessário que este eduque a sua fé e vontade querente, colocada em prática sublimemente no exercício no amor, e assim, possa começar a tender para um amor cada vez mais cristão. Mais uma vez, Bernard Dive pode esclarecer isto mesmo:

«No ato de fé, o ato da vontade, que é aperfeiçoado pela caridade, precede o ato do intelecto, que é aperfeiçoado pela fé, assim como a causa que precede o seu efeito»; assim entendemos que a ‘caridade precede a fé’. Mas enquanto ‘algum ato de vontade [amor] é requerido anteriormente à fé, não é requerido um ato de vontade vivificado pela caridade. Este último ato [caridade] pressupõe em si a fé, porque a vontade não pode tender para Deus com perfeito amor enquanto o intelecto não possuir uma fé correta [em ação] acerca de Si»³⁶⁸.

Atingindo-se o ápice das demais virtudes teológicas por meio da caridade, por si elevadas à própria gratuidade congénita, pode parecer que o nosso caminho está encerrado. Afinal de contas, já constamos que o amor do Deus-Amor é sempre o princípio ordenador de todas as virtudes, sejam elas naturais ou teológicas, podendo-se afirmar, claramente e já neste momento, que o amor do Deus-Amor, e até o nosso amor decorrente deste, antecede sempre todo e qualquer processo de discernimento da fé humana.

Todavia, pensamos que podemos ir um pouco mais longe, dado que vimos, ao longo das reflexões anteriores, que, para o nosso Teólogo, as últimas instâncias da fé não se prendem unicamente ao campo abstrato desta virtude. Deveras, e como ele diz, reportando-se a uma suposta leitura católica de *ICor. 13*, «a fé mais firme, capaz de mover montanhas, pode existir sem amor; isto é, a fé verdadeira, tão verdadeira fé no sentido estrito da palavra quanto a fé de um mártir ou de um médico, pode ser dissociada do amor»³⁶⁹. Estas instâncias decorrerão sempre de uma fé que ousa ir mais longe, até se incarnar pelo amor mais concreto, pois, com a colaboração da graça que age no coração do sujeito, tal amor exerce uma influência positiva na fé e leva-a ao terreno da preocupação, pela realização do bem verdadeiro de toda e qualquer pessoa com que tal sujeito se relaciona³⁷⁰.

³⁶⁸ DIVE, Bernard – *John Henry Newman and the Imagination*, p. 312.

³⁶⁹ *Dif. i*, Discurso 9: “*The Religious State of Catholic Countries*”, n.º 275.

³⁷⁰ Cf. TESTA, Michael A. – *John Henry Newman on the Human Person and the Gift of Faith*, 364.

Uma fé em ato, ou, então, recuperando uma terminologia que já nos é familiar, uma fé devidamente assentida e comprometida com o amor de si inseparável, é o resultado de um discernimento feito durante uma primeira aproximação à virtude da fé, que, eventualmente, será enriquecida por este amor cristão, o qual, ao contrário da razão, tal como vimos anteriormente, garante uma certa segurança no caminho que está a ser trilhado, evitando atitudes imaturas e insensatas:

«A salvaguarda da fé é um estado de coração correto; é o amor. É isso que lhe dá origem e também a disciplina. Isso é o que a protege de intolerância, da credulidade e do fanatismo. É a santidade, ou a nova criação, ou a mente espiritual, como quer que digamos, que é o princípio vivificador e iluminador da verdadeira fé, dando-lhe olhos, mãos e pés. É o amor que a forma do caos rude numa imagem de Cristo; ou, em linguagem escolástica, é *fides formata charitate*»³⁷¹.

Tenhamos em consideração o seguinte: ao afirmar que o amor, sempre e inevitavelmente crístico se é verdadeiro, é a mais segura e fecunda salvaguarda da fé, John Henry Newman aponta para o importante facto de que é o amor do Deus-Amor a ser dado ao sujeito – a graça, pois – como poder motivador, inspirador, sustentador e finalizador, que ratifica a verdade da fé³⁷². Ainda que possamos pressupor que, em certas alturas, é necessário um certo abandono de si a Deus – sem se pensar que a fé é cega, pois pressupõe um caminho seguro de discernimento –, é de se reforçar a ideia de que, para que Ele possa devidamente atuar no coração do ser humano «além de um estado em que se Lhe professa muita fé, mas se O ama pouco»³⁷³, é essencial uma prévia e santa predisposição do coração; uma predisposição que seja, de uma ou outra maneira, sinónima do amor, através da qual «nos aproximamos d’Ele para a Ele nos dedicarmos, seguirmos e obedecermos (...) numa vida santa»³⁷⁴.

Assim sendo, também aqui constatamos que o amor é um pilar fundamental para a fé assentida, não se podendo pressupor qualquer processo cognitivo de um ato crente verdadeiro sem que este amor cristão esteja presente no mesmo, pelo que ele, em certo sentido, é o primeiro responsável por despertar esta necessária predisposição para o acolhimento da Revelação. De facto, segundo o nosso Pensador, aqueles que são movidos a tal acolhimento, são-no por um amor ao “Objeto” revelado – Deus-Amor –, razão pela qual Newman afirma de modo apodítico que «se a fé quiser estar viva, ela

³⁷¹ OUS, Sermão 12: “*Love, the Safeguard of Faith against Superstition*”, n.º 234; cf., para uma outra aproximação a esta problemática: NORRIS, Thomas J. – Faith. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence (ed.) – *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, p. 77.

³⁷² Cf. CONNOLLY, John R. – *John Henry Newman*, p. 22.

³⁷³ PPS v, Sermão 23: “*Love, the One Thing Needful*”, n.º 337.

³⁷⁴ Cf. PPS vii, Sermão 13: “*Love of Religion, a New Nature*”, n.º 190-191.

precisa de amor; ela precisa de amar amorosamente no Autor da fé como um Ser verdadeiro e vivo, *in Deo vivo et vero*»³⁷⁵.

Dito de outro modo, e seguindo nós uma explicação preclara de John R. Connolly, não há fé sem uma amorosa aceitação pessoal da sempre primeira e irrestrita oferta do amor de Deus; uma aceitação que leva o sujeito a uma vivência transformadora do amor incondicional de Deus, que pode ser designada, com propriedade, como fé³⁷⁶. Eis o que leva John Henry Newman a afirmar que «o amor é o progenitor da fé»³⁷⁷ e, noutro local, o leva a sustentar, de uma forma axiomática, que «cremos, pois amamos»³⁷⁸. Guillermo Juan Morado, na sua Tese de Doutorado defendida na Universidade Gregoriana, que tem justamente como título principal esta frase de John Henry Newman citada por nós, clarifica o que afirmamos com as seguintes palavras:

«É o amor que inicia o dinamismo cognoscitivo da fé: é o ‘olho da fé’ e o seu ‘princípio de discernimento’. O amor é a condição moral necessária para aderir-se à Revelação. (...) A fé inclui [assim] como elemento constitutivo o amor, a disposição moral ou ‘estado correto de coração’, que a qualifica como um princípio subjetivo de conhecimento capaz de fazer aderir à Revelação. É [este] dom do Espírito que vivifica e ilumina a fé verdadeira, ‘o que dá olhos mãos e pés’, o que faz possível que ocorra um princípio de conhecimento e um princípio de ação»³⁷⁹.

Aos poucos vamos, então, confirmando que todas as virtudes, quer teologais, quer naturais, vão-se envolvendo entre si, não só num “círculo” virtuoso, que apresentaremos em esquema mais à frente, mas num “novelo” virtuoso, que nos dificulta o trabalho de estabelecer uma hierarquia ou até uma sequência causal inequívoca entre elas. Contudo, e reconhecendo isto, podemos continuar esta nossa jornada em direção à sustentação de que o amor é verdadeiramente uma condição necessária para o ato de crer de um sujeito que se torna conatural com Deus-Amor: «é a nova vida, e não a razão natural, que conduz a alma a Cristo. A criança confia nos pais porque provou a si mesma que eles o são seus pais e que eles são capazes e desejam fazer-lhe o bem, ou por uma inclinação afetiva? A verdade é que, como diz Newman, nós acreditamos porque amamos»³⁸⁰. E isso é assim, a ponto de se poder inclusive

³⁷⁵ OUS, Sermão 12: “*Love, the Safeguard of Faith against Superstition*”, n.º 236.

³⁷⁶ Cf. CONNOLLY, John R. – *John Henry Newman*, p. 120.

³⁷⁷ D&A iii, 8: “*Difficulties of the Jewish and Christian Faith compared*”, n.º 251.

³⁷⁸ D&A vi: “*An internal Argument for Christianity*”, n.º 367.

³⁷⁹ MORADO, Guillermo Juan – *Tambien nosotros creemos porque amamos*, p. 114-115.

³⁸⁰ Cf. MORADO, Guillermo Juan – *Tambien nosotros creemos porque amamos*, p. 112.

considerar o amor primeiro de Deus como sustentáculo das necessárias predisposições subjetivas que garantem a autenticidade do ato de fé em si³⁸¹.

Entendemos, neste preciso momento, que esta experiência, quando aspira a sustentar toda a experiência da fé numa primeira aproximação do sujeito ao amor, não deve erroneamente intentar à possível investigação de indícios num passado histórico que confirme inabalavelmente o princípio ordenador desta relação com Deus³⁸². Afinal de contas, esta forma de agir de nada serve se não despertar no sujeito uma certa capacidade de se deixar maravilhar pelas questões da imaginação, a ponto do jesuíta irlandês Michael Paul Gallagher ter afirmado, acerca de Pascal, mas tendo Newman igualmente em mente, que aquele autor francês:

«Acreditava firmemente na investigação racional de indícios históricos que pudessem apoiar a fé cristã. Mas pensar em ‘provar’ Deus parecia-lhe ser algo demasiado pretensioso. (...) Pascal queria evitar ‘dois extremos: descartar a razão e não admitir nada senão a razão’. Se não houver também uma certa atitude de reverência ou de capacidade de se maravilhar, a razão não consegue chegar a nenhum tipo de verdade mais profunda. Somos mais do que meras inteligências»³⁸³.

Ora, neste intento de se encontrar um equilíbrio perfeito entre os dois extremos da razão, chegamos a este estágio da imaginação que, em muitos aspetos, podemos considerar que está a trabalhar a par das questões do coração, em que o ato de prestar reverência, ou de se deixar maravilhar pelas questões de Deus e n’Ele crer teologalmente, é quase sinónimo de uma escuta atenta das razões do amor. Uma escuta que, em abono da verdade, antecede toda e qualquer relação de confiança crente estabelecida com Deus. Assim também se define esta primeira aproximação às realidades divinas por meio do amor: quebrando as antigas provas racionais da existência de Deus por meio do “tudo-ou-nada”, partimos para esta nova capacidade de deslumbramento por meio da imaginação, em que o coração, segundo as ideias do próprio Newman, se deixa abraçar por um novo meio mais autêntico e contrário às dimensões superficiais e irreais, sustentadas pelas demonstrações impessoais e desconsideradoras da afetividade:

«O melhor argumento, melhor que todos os livros no mundo, melhor que a astronomia, a geologia, a física, e todas as outras ciências possam suportar – um argumento inteligível que não poderia ser lido por todos – um argumento que provem ‘do nosso interior’ – um argumento intelectualmente conclusivo, e praticamente persuasivo, quer

³⁸¹ Cf. OUS, Sermão 12: “*Love, the Safeguard of Faith against Superstition*”, n.º 235.

³⁸² Cf. GALLAGHER, Michael Paul – *Livres para acreditar*, p. 75.

³⁸³ GALLAGHER, Michael Paul – *Livres para acreditar*, p. 75; na mesma linha vai: DIVE, Bernard – *John Henry Newman and the Imagination*, p. 256.

seja por provar o Ser de Deus, ou por se sustentar nas bases do Cristianismo – é o que surge de uma atenção cuidadosa dos ensinamentos do coração e da comparação entre os clamores da consciência e os anúncios do Evangelho»³⁸⁴.

Consultando agora a obra, a nós recomendada pelo nosso Orientador, *Faith comes from what is heard* de Lawrence Feingold, apercebemo-nos como este teólogo, apoiando-se no nosso Autor, identifica e expressa, embora de forma mais sucinta, a existência de uma circularidade entre a fé e o amor, em que as ditas ‘razões do coração’ são o princípio ordenador do, por si denominado, ‘círculo vital’³⁸⁵. De uma forma bastante simplificada, podemos entender, segundo as palavras que Feingold escreve acerca do tema que concentra a nossa atenção, que as razões do coração, que também levam à fé, pressupõem a existência de uma forma genuína de amor, precedente do primeiro Amor divino que subjaz à condição humana desde o ato de criação. Mas não só: elas também nos levam a saber que, enquanto participantes nesse amor de Deus, estamos habilitados a acreditar cada vez mais n’Ele e na Sua Auto-Revelação.

É isto que pode permitir que cada crente se reconheça como participante do desígnio salvífico universal de Deus. Este está crescentemente inserido numa dinâmica traduzível no seguinte esquema circular que nós mesmos estabelecemos: “amor de Deus-Amor” → “amor humano” → “*fé como virtude*” → “*fé em ato pelo amor cristão*” → “amor pleno” → “amor em Deus-Amor” – se reconheça como participante do desígnio salvífico universal de Deus. Este diálogo entre as realidades interpenetráveis do amor, fé e razão encontra o seu encerramento circular quando esta fé produz em nós uma nova e última forma de amar, pois é reconhecendo-nos amados primeiramente por Deus que também somos capacitados a amar cada vez mais, tanto a Ele como aos que nos rodeiam³⁸⁶.

O que acabamos de apresentar sobre o pensamento de Lawrence Feingold, baseado na reflexão de John Henry Newman, confirma, desde outra ótica, a nossa própria compreensão acerca da existência de uma veraz circularidade entre a fé e o amor, que pressupõe a existência do amor como primeiro e último garante de todo este movimento. O amor de Deus, vivido pelo sujeito também no seu amor, leva à fé que, por seu lado, adquire no amor o verdadeiro «princípio iluminador»³⁸⁷ em colaboração

³⁸⁴ SPVO, Sermão 5: “*Dispositions for Faith*”, n.º 74.

³⁸⁵ Cf. FEINGOLD, Lawrence – *Faith comes from what is heard: an introduction to Fundamental Theology*. Ohio: Emmaus Academic, 2016, p. 80.

³⁸⁶ Cf. FEINGOLD, Lawrence – *Faith comes from what is heard*, p. 82.

³⁸⁷ OUS, Sermão 12: “*Love, the Safeguard of Faith against Superstition*”, n.º 234.

com a «Luz da graça celeste»³⁸⁸, que leva ao amor pleno no próprio Deus. Podemos ainda encontrar, na antes citada obra do teólogo norte-americano, um esforço, que nós mesmos não cremos que poderíamos realizar com mais perspicuidade, de fornecer imagens clarificadoras das realidades que temos estado a ponderar, dado que, embora de modo analógico, elas tocam a experiência humana mais concreta:

«Além do mais, sabe-se que a experiência genuína humana do amor, quer se aplique aos pais, ao esposo, aos filhos, ou aos amigos mais próximos, é uma excelente preparação para melhor entender a existência de Deus e o Seu amor pela humanidade porque nos demonstra que aqueles que amamos precisam e merecem mais amor do que aquele que somos capazes de lhes fornecer. [Contudo,] dificilmente perentimos que a nossa finalidade é amar e sermos amados de uma forma divina, muito mais do que qualquer relação finita possa oferecer. Se Deus não existe, qualquer finalidade humana seria totalmente em vão»³⁸⁹.

Recordemos: Feingold está a basear-se em Newman e o nosso próprio Autor também já havia feito referência a algo bastante semelhante, tal como vemos nesta citação daqueloutro teólogo que nos tem co-acompanhado nas últimas páginas, quando define o que entende por assentimento na sua “genuína natureza”. Ainda que tenhamos visto outras formas de assentimento, decorrentes de um disperso e, por vezes, moroso processo de discernimento, o nosso Autor procura ainda, nos primórdios da sua *Gramática*, abstrair-se dos fundamentos e motivos destes mesmos processos, intentando, antes, buscar as condições intrínsecas desta forma de relacionamento. Chega, assim, e numa imagem que já foi desenvolvida algumas páginas atrás neste nosso trabalho³⁹⁰, à mais genuína relação que pode existir entre um filho e uma mãe, considerando que esta não depende propriamente de um princípio de autoridade, mas de um primeiro amor inerente a esta natural condição filial:

«É claro que, embora a criança dê um assentimento à veracidade da sua mãe, sem porventura ser consciente do seu próprio acto, este seu particular assentimento tem em si uma força e uma vida que os outros assentimentos não possuem, porquanto ela aprende a proposição, que é o seu sujeito, com maior persistência e energia do que a que cabe à sua apreensão de outras. A veracidade, a autoridade da mãe não é para a criança uma verdade abstracta ou um artigo de conhecimento geral, mas está associada à imagem e ao amor da sua pessoa, que é parte dela própria e a íntima directamente a anuir, sem mais, em geral os ensinamentos maternos. Por conseguinte, em virtude desta circunstância da sua apreensão, ela não hesitaria em dizer, se os seus anos tal consentissem, que daria a vida em defesa da veracidade da sua mãe. (...) [Isto] mostra o carácter complexo e absoluto do assentimento na sua genuína natureza»³⁹¹.

³⁸⁸ OUS, Sermão 12: “*Love, the Safeguard of Faith against Superstition*”, n.º 249.

³⁸⁹ FEINGOLD, Lawrence – *Faith comes from what is heard*, p. 81.

³⁹⁰ Cf., *supra*, nota 382.

³⁹¹ NEWMAN, John Henry – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*, p. 48-49.

Não nos resta qualquer dúvida de que os primeiros «argumentos do coração»³⁹² são realmente efetivos, conseguindo, assim, persuadir-nos a tomar este passo que nos conduzirá a possíveis estados relacionais mais aprofundados. Simultaneamente, não nos podemos esquecer de que, enquanto movimentos genuínos do coração amante, poderão ser reduzidos a categorias próprias da afetividade, não no sentido de emocionalidade ou doçura, mas de se deixar afetar pelo amor: «foi a natureza regenerada enviada desde o Pai das Luzes que conduziu os discípulos ao céu – que fez os seus afetos saírem ao encontro do Noivo e neles fixarem esses afetos Nele, até que fossem como cordas de amor, mantendo o coração sobre o Eterno»³⁹³. Eis uma realidade que, por si só, pode ser desconsiderada por muitos autores, desconhecedores do papel dos afetos na vida humana e no processo crente e amante, por, de certo modo, não se revelarem tão aparentemente eficazes quanto os processos mais racionais, sobretudo, como diz Newman, em períodos «em que o amor est[á] frio»³⁹⁴.

Relativamente a esta problemática, também Lawrence Feingold encontra uma resposta que nos parece assaz atinada e que sobrescrevemos com poucas ou nenhuma reservas. Enveredando igualmente por uma tentativa de lograr provar a possibilidade de se chegar à anuição da existência de Deus, Feingold refere que o facto de se considerar, com toda a propriedade, o amor como um dom ou impulso do Espírito Santo que é o próprio Deus-Amor – um dom que nos recoloca numa lógica diferente, mas não totalmente isolada da razão –, leva-nos a reconfirmar com clareza que este amor de Deus afirma-se e demarca-se como ponto de partida para um verdadeiro e consistente relacionamento – amoroso, crente e esperançoso – com Deus. Assim sendo, o coração, ao coordenar os afetivos (e efetivos) movimentos da vontade, orienta a mente do sujeito face à presença do verdadeiro sentido da bondade; facto este que, por sinal, também sintoniza o ser humano num natural, mas também racional, estado de busca pelas verdades da fé:

«O coração inclui também os afetivos movimentos da vontade que dispõem a atenção da mente face a presença do valor e da bondade. Estes movimentos afetivos, por sua vez, abrem-se à fortificação por meio dos impulsos da graça e dos dons do Espírito Santo. De forma sumária, as razões do coração não são [totalmente] irracionais! Contrariamente, são supremamente racionais, ainda que não sejam formuladas por meio de silogismos»³⁹⁵.

³⁹² SPVO, Sermão 5: “*Dispositions for Faith*”, n.º 98.

³⁹³ OUS, Sermão 12: “*Love, the Safeguard of Faith against Superstition*”, n.º 235.

³⁹⁴ OUS, Sermão 10: “*Faith and Reason, contrasted as Habits of Mind*”, de 6 de janeiro de 1839, n.º 197.

³⁹⁵ FEINGOLD, Lawrence – *Faith comes from what is heard*, p. 82.

Por fim, numa tentativa de realçarmos a validade e acerto desta nossa opinião de que o amor é condição necessária para a fé, um último elemento pode ainda ser considerado se se atentar agora na fé como uma forma de expressão do próprio amor. Para este efeito, começaremos primeiramente por reler as palavras do próprio John Henry Newman, quando, no seu famoso e já aqui abordado sermão *Faith and Love*, afirma que a fé é um instrumento do amor e que a mesma cessará quando chegarmos, na nossa vida escatológica em Deus-Amor, à *visio beatifica*, ficando apenas o amor como condição para a constituição da vida eterna³⁹⁶.

Deveras, ainda que «a fé seja o primeiro elemento da religião e o amor da santidade»³⁹⁷ e que, assim, o amor sustente o coração e a fé, pelo modo como se age no Mundo, a ponto de Newman afirmar que «a fé serve ao amor e o amor confere à fé a sua excelência»³⁹⁸, é claramente indiscutível que a santidade pode existir sem que um sujeito possua qualquer forma de fé aprofundada do ponto de vista religioso ou doutrinal: «bebés batizados, antes de atingirem a idade de entendimento, são santos; [ainda que] eles não sejam religiosos»³⁹⁹. Tomemos a título de exemplo todas as crianças que são batizadas pouco depois do seu nascimento: estas, mesmo depois da celebração desse Sacramento, ainda não possuem a capacidade nem de crerem, nem de viverem religiosamente numa idade tão pueril. Contudo, nada nos impede de falar de um certo espírito de santidade nas mesmas, dado que elas receberam a graça de, pelo Batismo, estarem a viver, fruto da ação do Espírito Santo purificador e santificador, de um modo novo em Jesus Cristo e, assim, terem passado a estar embebidas, de um modo mais firme, pelo amor de Deus⁴⁰⁰.

E não só o amor é anterior aos processos da fé, como também os acompanha ao longo dos seus trilhos de desenvolvimento e, acaso estes não desvaneçam – e, no limite, mesmo quando isto ocorra –, permanece como realidade última após ter transformado o coração humano à imagem de Deus: «quando os homens crescem e mudam as suas opiniões crentes, não são só estas opiniões que mudam, mas os seus corações»⁴⁰¹. Visando fundamentar aquela ideia anteriormente apresentada num inciso, a de um amor

³⁹⁶ Cf. PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 309-311.

³⁹⁷ PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 312.

³⁹⁸ PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 314.

³⁹⁹ PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 312.

⁴⁰⁰ Cf. PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 312.

⁴⁰¹ Cf. PPS viii, Sermão 15: “*Sudden Conversions*”, de data incerta de janeiro de 1832, n.º 312.

que pode ser real mesmo quando a fé parece desaparecer, recordemos, por exemplo, a experiência de tantos místicos que passaram, ao longo da história da Igreja, por certos períodos de incerteza face às questões da fé. Relembre-se que tratamos de homens e mulheres que viveram experiências de fé amadurecidas e verdadeiramente assentidas, mas que, fruto das circunstâncias da sua existência, se encontraram perante certos momentos de uma relativa incerteza crente. Certamente, foram tempos duros, mas pode falar-se de uma total ausência de Deus nestes casos? Ou permanece algo de fundo que os pode sustentar neste novo contexto espiritual em que a fé parece titubear?

Podemos, a este respeito, recordar o caso de Thérèse de Lisieux através do olhar de um teólogo bastante conhecido em Portugal nos tempos contemporâneos: Tomáš Halík. Na sua obra *Paciência com Deus*⁴⁰², que se dedica à necessidade de um diálogo constante com aqueles que estão à margem das questões da fé, mas que continuam em busca de algo, este autor checo aponta os dias finais da vida terrena daquela carmelita francesa como uma esperança para todos aqueles que ainda não encontraram a graça de acreditar em Deus. Como é comumente sabido, Thérèse passou por uma enorme, dura e até psicologicamente dilacerante crise de fé no leito da sua morte. Contudo, restava-lhe algo que lhe preenchia este enorme espaço vazio da fé: o amor de, e a, Deus.

Aceitando com gratidão e alegria até os momentos de maior fraqueza, Thérèse sabia que também os momentos de maior incerteza podiam transformar-se em espaço em que a misericórdia e a bondade de Deus podiam atuar⁴⁰³. Mesmo nesta dialética do vazio, esta Santa e Doutora da Igreja Católica atingiu o ápice da sua relação com Deus por meio deste amor maior do que toda a sensibilidade e capacidade de fé nocional e confiante; um amor que esteve com ela desde o princípio e que haveria de sobreviver até ao fim da sua vida terrena, atravessando os períodos mais sombrios da sua fé:

«O facto de Teresa ser o ‘amor no coração da Igreja, um amor que brilha até na noite da fé, que se mantém mesmo quando a fé ‘morreu’, prova que esse amor – e por isso também o misterioso ‘coração da Igreja’, a sua profunda dimensão oculta – é muito mais vasto, profundo e generoso do que anteriormente parecia ou parece, visto do exterior. (...) A dialética do vazio e da saciedade familiar é familiar a muitos místicos, e não só aos cristãos. Só essa pobreza pode ser completamente preenchida por Deus. Só a partir das profundezas desse abismo se pode vislumbrar ‘o comprimento e a largura, a altura e a profundidade, e ... conhecer o amor de Cristo que ultrapassa o conhecimento’, a que se refere Paulo nos seus escritos (*Ef. 3,19*)»⁴⁰⁴.

⁴⁰² HALÍK, Tomáš – *Paciência com Deus: oportunidade para um encontro*. Lisboa: Paulinas Editoras, 2013.

⁴⁰³ Cf. HALÍK, Tomáš – *Paciência com Deus*, p. 69.

⁴⁰⁴ HALÍK, Tomáš – *Paciência com Deus*, p. 72.

Não desejamos, nem podemos esclarecer, agora, este grande enigma, só conhecido de poucas pessoas, do amor que persiste quando a fé parece falhar. De qualquer modo, o exemplo apontado recorda a fé, que é certamente central na vida de toda a Igreja e que permite a todo o cristão percorrer e aprofundar-se nesta relação com Deus, pelo que é por meio da mesma que o amor se torna alegre e amadurece⁴⁰⁵. Contudo, é inegável que o amor não só é o princípio que funda, guia e regenera a fé, também justificante⁴⁰⁶, nos seus primeiros passos, como também é a meta última da própria fé, quando esta fé assentida se eleva a uma nova gratuidade infinita vivida no amor em Deus⁴⁰⁷: «se o amor que leva à fé nos permite abdicar deste mundo, a fé que leva ao amor permite-nos entrar no próximo mundo»⁴⁰⁸. Todo e qualquer caminho de fé dirige-se para esta confiança amorosa em que a única evidência final é a certeza de que vivemos num amor pleno com Deus e, n'Este, com os demais. Assim, podemos finalmente confirmar que o amor é condição necessária para a fé.

⁴⁰⁵ Cf. PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 315.

⁴⁰⁶ Cf. SHERIDAN, Thomas L. – Justification. In KER, Ian; MERRIGAN, Terrence (ed.) – *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, p. 112.

⁴⁰⁷ Cf. TESTA, Michael A. – John Henry Newman on the Human Person and the Gift of Faith, 368.

⁴⁰⁸ PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, n.º 315.

CONCLUSÃO

Percorrer e necessariamente revisitar com frequência a obra de São John Henry Newman confronta-nos com uma linha de reflexão que, embora despontada no século XIX, revela-se cada vez mais atual e influente naquele que tem sido o pensamento teológico contemporâneo mais recente. Claramente incompreendido pelos seus coetâneos, o tempo foi-nos revelando que este é, à semelhança dos profetas, alguém com um profundo sentido de futuro, atento às questões da fé, tanto do ponto de vista do sujeito como num âmbito mais eclesial e geral. Isto mesmo o afirma Michael Paul Gallagher, ao concluir que «a originalidade da sua abordagem tem influenciado a reflexão sobre a crença religiosa desde então e ele permanece precursor do melhor que temos em teologia da fé ao longo do último século».⁴⁰⁹

Despertamos a nossa atenção para esta figura por meio de alguns elementos que surgiram a propósito da sua beatificação no ano de 2019, tentando averiguar o que levaria muitos a afirmar que Newman, enquanto verdadeiro buscador da Verdade⁴¹⁰, se revela um verdadeiro mestre da fé, capaz de inquietar e tocar a mente e o coração de muitos homens e mulheres num mundo cada vez mais marcado pela laicização. E não levou muito tempo até que, deparando-nos com algumas reflexões acerca do tema em questão, concluíssemos que a resposta para os nossos desassossegos se defronta com um aprofundamento das questões do Amor, causa principal que o nosso Autor considera como ponto de viragem para uma fé efetivamente esclarecida e vivida no âmago de todo o crente.

Compreender o que motivou tal processo de pensamento não foi certamente uma tarefa simples, mas os primeiros contactos com os textos depressa esclareceram. Se partimos para a investigação com uma ideia prévia acerca do tema, esta rapidamente cedeu lugar ao que o teólogo inglês propunha. Numa primeira aproximação ao seu perfil biográfico, compreendemos claramente como, desde tenra idade, o jovem Newman, não apenas por influência familiar, mas também por confronto com uma data de escritos clássicos, vai-se deixando interrogar interiormente por uma sede interior que o move

⁴⁰⁹ GALLAGHER, Michael Paul – *Mapas de fé*, p. 18.

⁴¹⁰ Cf. GULISANO, Paolo – *John Henry Newman*, p. 5.

nesta tentativa de se aproximar cada vez mais das verdades de Deus. Ainda que crescendo num período marcado pela primazia da razão face às questões da fé, cedo se declarou como forte opositor ao racionalismo corrente que imperava. Sob influência das escolas inglesas, que estavam muito presentes nos sistemas europeus, esta corrente filosófica acreditava que podia substituir o modo impositivo dos processos da fé por argumentos que conduzissem a uma nova forma de ser, por meio de um assentimento do coração.

A pouco e pouco, começamos a compreender que Newman optou por percorrer um caminho de fé muito mais assente na interioridade humana, sem nunca se deixar cair num mero subjetivismo sentimentalista ou descartar, de forma total, os processos da razão, também considerados fundamentais na descoberta das verdades da fé. Propusemo-nos a refletir, ao longo de toda a nossa dissertação, sobre o modo como todo o crente necessita de se deixar confrontar não só com os Recursos decorrentes da racionalidade, mas também com todas as predisposições pessoais que o cercam desde o primeiro ato amorífico da criação e que o acompanharão até ao estado final de uma fé verdadeiramente amadurecida. Este estado será vivido na sua plenitude na Pátria Celeste.

Aos poucos, fomos ainda confrontados com uma conceção de Fé que não descarta nunca os movimentos da razão humana. Antes, procura sintonizar-se de forma diferente, deixando de se preocupar em encontrar argumentos que sustentem exteriormente as certezas que encontra dentro de si. É neste sentido que o novo movimento intelectual se rege pela confiança total e pela vontade de se maravilhar pela novidade que se apresenta diante de si. Este movimento, segundo o pensamento do nosso Autor, é o fator decisivo dos processos da fé, isto é, a capacidade de «correr o risco de nos rendermos à liberdade do amor de Deus»⁴¹¹.

Em modo de conclusão, já nos é possível anuir com clareza que o Amor é uma condição essencial a todo o crente, não só enquanto motor primeiro, mas também enquanto sustento dos processos de fé decorrentes do seu crescimento. De resto, toda a humanidade, ao ser tocada por este primeiro ato de Amor de Deus que é a própria Criação, é dotada de uma capacidade que tende para os primeiros atos de fé. Contudo, segundo as palavras do próprio Apóstolo Tiago, não é possível progredir na fé sem obras (cf. *Tg* 2,14-26), que dizem respeito à capacidade de sair, ao jeito do peregrino, à

⁴¹¹ GALLAGHER, Michael Paul – *Livres para acreditar*, p. 83.

descoberta das verdades de Deus que nos interpelam constantemente. Só assim nos aproximaremos aos poucos daquilo que Newman entendia como assentimento real, ou seja, uma fé que, aos poucos, vai sendo mais esclarecida e assentida no âmago do ser crente, sendo concomitantemente já vivida no seio do amor de toda a comunidade cristã. Assim, inserido nesta comunidade eclesial que vive pelo amor, todo o crente vive em tensão para aquela realidade escatológica em que espera ser acolhido no seio de-Deus – Amor.

Não podemos deixar de sublinhar que, assim como referimos no decorrer do nosso trabalho, esta síntese por nós realizada escapa à mais comum leitura que sobre o nosso autor se faz, relativamente a questões que envolvem a fé e o amor. Como indica a Tradição da Igreja nas virtudes teologais e, do mesmo modo, a lógica introduzida pelo próprio apóstolo Paulo na Carta aos Coríntios (cf. *1Cor* 13, 13), o Amor – sinónimo da caridade – surge como estado perfeito final, em consequência da fé e da esperança. Muitos autores, que aludimos na primeira parte do terceiro capítulo, debruçaram-se sobre a obra de J. H. Newman a partir deste prisma. Não obstante, alertados pelo nosso orientador, compreendemos que esta nova lógica circular, ainda que pouco usual, fora já promovida por vários pensadores.

Deste modo, partimos com a consciência de que muito mais poderia ser abordado ao longo deste trabalho. Dois temas diretamente implicados nos nossos assuntos dizem respeito ao papel da consciência e da imaginação. Ambas, por diferentes motivos, formam também parte deste processo de descoberta de Newman acerca das verdades da fé, ainda que não tenham sido aqui devidamente aprofundados, para evitar a dispersão da redação por áreas que exigem uma nova composição. Porém, a complexidade e profundidade dos problemas levantados merecem uma nova investigação.

Assim, da nossa leitura dos textos deste grande teólogo inglês, percebemos que seria interessante abordar este autor a partir de várias perspetivas dentro da Teologia e não só: perceber as relações Igreja-Estado numa Inglaterra do século XIX, que ostracizava os católicos e muito mais aqueles que a Roma convertia a partir do anglicanismo; compreender o ecumenismo a partir dos textos de Newman, que, dessa maneira, alcançariam um novo patamar de compreensão, não conhecesse John Henry Newman as realidades das duas confissões; e, por último, procurar determinar a influência inegável de Newman em autores como Balthasar, Lubac, Rahner ou Ratzinger. Não podemos, pois, em decorrência do antes exposto, deixar de procurar

compreender o influxo do pensamento deste autor nos textos do Concílio Vaticano II e na correspondente reforma da Igreja que marcou o séc. XX.

Traçamos uma proposta assente na esperança de que esta última seja a que mais ressoe na conclusão de todo este trabalho. Num mundo dividido e marcado pelos acérrimos secularismos e pelos fanatismos religiosos, resta-nos apenas um espaço intermédio, destinado tanto àqueles que já estão verdadeiramente a caminho como aos outros que iniciaram agora a caminhada; um espaço destinado àqueles que procuram esta fé que «brota da simples alegria e encanto frente ao mundo e à sua forma de ser – uma fé, talvez, suspeita de ingenuidade, mas cuja sinceridade e autenticidade não podem ser negadas»⁴¹². Para os cristãos, este espaço não é utópico. Muito pelo contrário, é já concretizável quando intuído a partir, com e no seio do Amor de Deus. A nós, cabe-nos continuar a investigar e a conhecer o papel do nosso autor e, a partir disso, caminhar na busca da face do Deus que se revela sempre, Amor.

⁴¹² HALÍK, Tomáš – *Paciência com Deus*, p. 16.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

Fontes Primárias

NEWMAN, John Henry – *Apologia pro Vita Sua*. Lisboa: Verbo, 1974.

————— – *Ensaio a favor de uma Gramática do Assentimento*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2005.

————— – *Works of John Henry Newman*. <https://www.newmanreader.org/works/>. 01-12-2021 16:20.

D&A iii, 8: “*Difficulties of the Jewish and Christian Faith compared*”.

D&A vi: “*An internal Argument for Christianity*”.

Dev ii, 7: “*On the Development of Ideas*”.

Dif. i, Discurso 9: “*The Religious State of Catholic Countries*”.

DMC, Discurso 2: “*Neglect of Divine Calls and Warnings*”, de data incerta do ano de 1849.

DMC, Discurso 4: “*Purity and Love*”, de data incerta do ano de 1849.

Essays i, 7: “*Prospects of the Anglican Church*”, de abril de 1839

IU i, 6: “*Knowledge Viewed in Relation to Learning*”.

IU i, 9: “*Duties of the Church towards Knowledge*”.

LD 2: carta a sua mãe, Jemima Fourdrinier Newman, 18 de junho de 1830.

LD 8: carta a John Keble, 5 de outubro de 1841.

LD 8: carta a James Robert Hope, 17 de outubro de 1841.

LD 10: carta a Edward Hawkins, 5 de outubro de 1845.

LD 11: carta a Elizabeth Bowden, 7 de outubro de 1845.

LD 11: carta a Maria Giberne, 8 de outubro de 1845.

LD 14: carta a John Moore Copes, fins de novembro de 1851.

LD 18: carta a John O’Hagan, 11 de outubro de 1858.

LD 25: carta a Bernard Ullathorne, de 28 de janeiro de 1870.

LD 28: carta a Samuel William Wayte, de 15 de dezembro de 1877.

LD 29, p. 195: carta de Octavius Ogle a John Henry Newman, de 6 de novembro de 1879.

OUS, Sermão 3: “*Evangelical Sanctity the Perfection of Natural Virtue*”, 6 de março de 1829

OUS Sermão 7: “*Contest between Faith and Sight*”, 27 de maio de 1832.

OUS, Sermão 11: “*The Nature of Faith in Relation to Reason*”, 13 janeiro de 1839.

OUS, Sermão 12: “*Love the Safeguard of Faith against Superstition*”, 21 de maio de 1839.

OUS, Sermão 14: “*Wisdom, as Contrasted with Faith and with Bigotry*”, 1 junho de 1841.

PPS i, Sermão 15: “*Religious Faith Rational*”, 24 de maio de 1829.

PPS ii Sermão 5: “*Love of Relations and Friends*”, 27 de dezembro de 1831.

PPS ii, Sermão 2: “*Faith without Sight*”, 21 de dezembro de 1834.

PPS iii, Sermão 10: “*The Visible Church for the Sake of the Elect*”, 14 de setembro de 1834.

PPS iv, Sermão 20: “*The Ventures of Faith*”, 21 de fevereiro de 1836.

PPS iv, Sermão 21: “*Faith and Love*”, 25 de fevereiro de 1838.

PPS v, Sermão 23: “*Love, the One Thing Needful*”, 10 de fevereiro de 1839.

PPS vii, Sermão 13: “*Love of Religion, a New nature*”, 3 de maio de 1840.

PPS viii, Sermão 15: “*Sudden Conversions*”, de data incerta de janeiro de 1832.

SPVO Sermão 5: “*Dispositions for Faith*”, de data incerta do ano 1856.

SPVO Sermão 8: “*St Paul’s Gift of Sympathy*”, de data incerta do ano 1857.

SSD Sermão 9: “*Indulgence in Religious Privileges*”, 1 de maio de 1842.

TT 1: “*Thoughts on the Ministerial Comission, respectfully addressed to the clergy*”, 9 de setembro de 1833.

TT 90: “*Remarks on Certain Passages in the Thirty-Nine Articles*”, 25 de janeiro de 1841.

Fontes Secundárias

Bíblia Sagrada: Edição Pastoral. 8ªed. Lisboa: Paulus Editora, 2012.

IGREJA CATÓLICA: COMISSÃO INTERDICASTRIAL PARA O CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA – *Catecismo da Igreja Católica*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.

IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. *AAS*. 57 (1965) 5-71.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 1920-2005 (João Paulo II) – *Fides et Ratio*: (Carta Encíclica de 14 de setembro de 1998). *AAS*. 91 (1999) 5-93.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2013 (Bento XVI) – *Deus Caritas est*: (Carta Encíclica de 25 de dezembro de 2005). *AAS*. 98 (2006) 217-252.

————— – *Homilia na Eucaristia celebrada por ocasião da beatificação do Cardeal John Henry Newman* (19 de setembro de 2010). *AAS* 102:10 (2010) 620-623.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2013- (Francisco) – *Angelus: Solenidade de todos os santos* (01/11/2013).
http://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2013/documents/papa-francesco_angelus_2013_1101.html. 25.01.2021 21:43.

————— – *Gaudete et Exsultate*: (Carta Encíclica de 19 de março de 2019). *AAS*. 110 (2018) 1112-1161.

————— – *Lumen Fidei*: (Carta Encíclica de 29 de junho de 2013). *AAS*. 105 (2013) 555-1018.

TERTULIANO DE CARTAGO – *Apologético*, *PL* 1, 257a – 536a.

————— – *Prescrições contra os hereges*, *PL* 2, 9a – 74a.

ESTUDOS

ANDREWS, Robert M. – High Church Anglicanism. In STRONG, Rowan (ed.) – *The Oxford History of Anglicanism*, vol. 3: *Partisan Anglicanism and its Global Expansion, 1829-c.1914*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 141-165.

AQUINO, Frederick – Epistemology. In AQUINO, Frederick D.; KING Benjamin J. (ed.) – *The Oxford Handbook of John Henry Newman*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 375-394.

ARMOUR, Leslie – Faith, Reason, and Love: A Reply on behalf of Cardinal Newman. *Scottish Journal of Theology*. 34: 5 (outubro de 1981) 437-446.

BLEHL, Vincent Ferrer – *Pilgrim Journey: John Henry Newman 1801-1845*. London; New York: Burns & Oates, 2001.

————— – *The White Stone: The Spiritual Theology of John Henry Newman*. Petersham: St. Bede's Publications, 1993.

BOYCE, Philip – Christian perfection in the writings of John Henry Newman. *Ephemerides Carmeliticae*. 2: 24 (1973) 215-290.

BOUYER, Louis – *Newman: his Life and Spirituality*. San Francisco: Ignatius, 2011.

CHADWICK, Owen – *Spirit of the Oxford Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CHRISTIE, Robert – *Saint John Henry Newman: Preserving and Promulgating His Legacy*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2020.

- CONNOLLY, John R. – *John Henry Newman: A View of Catholic Faith for the New Millennium*. Oxford: Sheed & Ward, 2005.
- CUMMINGS, Owen F. – *John Henry Newman and His Age*. Eugene: Cascade, 2013.
- DESSAIN, Charles Stephen – *O cardeal Newman: Precursor do Vaticano II*. Braga: Livraria A.I, 1990.
- – *The Letters and Diaries of John Henry Newman: Between Pusey and the Extremists – July 1865 to December 1866*. Vol XXII. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- DIVE, Bernard – *John Henry Newman and the Imagination*. London; New York: T&T Clark, 2018.
- DUFFY, Eamon – The Anglican Parish Sermons. In AQUINO, Frederick D.; KING Benjamin J. (ed.) – *The Oxford Handbook of John Henry Newman*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 221-242.
- DULLES, Avery – *Newman*. New York: Bloomsbury, 2003.
- FAUGHT, C. Brad – *The Oxford Movement: a Thematic History of the Tractarians and their Times*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- GALLAGHER, Michael Paul – Making faith real: Insights of John Henry Newman. *The Furrow*. 66: 11 (2015) 582-588.
- – *Mapas de fé: dez exploradores religiosos, de Newman a Joseph Ratzinger*. Braga: Editorial Frente e Verso, 2015.
- GRAEF, Hilda C. – *God and Myself: The Spirituality of John Henry Newman*. New York: Hawthorn Books, 1968.
- GRAVE, Selwyn Alfred – *Conscience in Newman's Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- GILLEY, Sheridan – *Newman and His Age*. London: Darton, Longman and Todd, 1990.
- GULISANO, Paolo – *John Henry Newman: perfil de um buscador da Verdade*. Lisboa: Paulinas Editora, 2019.
- KER, Ian – *Achievement of John Henry Newman*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- – *Healing the Wound of Humanity: The Spirituality of John Henry Newman*, London: Darton, Longman, & Todd, 1993.
- – *John Henry Newman: a Biography*. 3thed. Oxford: Oxford University Press, 2019.

- – *Newman on Being a Christian*. London: HarperCollins, 1991.
- KER, Ian; MERRIGAN, Terrence (ed.) – *The Cambridge Companion to John Henry Newman*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.
- KING, Benjamin J. – *Newman and the Alexandrian Fathers: Shaping Doctrine in Nineteenth-Century England*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
- KUCZOK, Marcin – *The Conceptualisation of the Christian Life in John Henry Newman's Parochial and Plain Sermons*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- LANG, Peter J. – *The Rhetoric of Newman's Apologia Pro Catholica, 1845-1864*. New York: Peter Lang, 2007.
- MAGILL, Gerard – *Religious Morality in John Henry Newman: Hermeneutics of the Imagination*. New York; London: Springer, 2015.
- MARSHALL, Peter – Settlement Patterns: The Church of England, 1553-1603 In MILTON, Anthony (ed.) – *The Oxford History of Anglicanism*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 45-63.
- MARTIN, Brian - *John Henry Newman: his life and work*. Londres: Continuum, 2000.
- MAUTI, Ricardo Miguel – Creemos porque amamos: la estructura interna del acto de fe en John Henry Newman. *Revista Teológica*. Argentina. 47: 101 (2010). 139-154.
- MORADO, Guillermo Juan – *Tambien nosotros creemos porque amamos: Tres concepciones de lacto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange. Estudio comparativo desde la perspectiva teológico-fundamental*. Roma: Editrice Pontifica Università Gregoriana, 2000.
- NEWMAN, Jay – Newman on Love as the Safeguard of Faith. *Scottish Journal of Theology*. 32: 2 (1979) 139-150.
- ROWELL, Geoffrey – 'Church Principles' & 'Protestant Kempism'. In VAISS, Paul (ed.) – *From Oxford to the People: Reconsidering Newman & the Oxford Movement*. Leominster: Gracewing, 1996, p. 17-60.
- SHORT, Edward – *Newman and His Contemporaries*. New York; London: Bloomsbury, 2011.
- SIDENVALL, Erik – *After Anti-Catholicism?: John Henry Newman and Protestant Britain, (1845-c.1890)*. London; New York: London, 2005.
- SKINNER, Gerard – *Newman the Priest: Father of Souls*. Leominster: Gracewing, 2010.

STRANGE, Roderick – *John Henry Newman: A Mind Alive*. London: Darton Longman & Todd, 2008.

————— – Newman at Oxford: Preaching a living faith. In VAISS, Paul (ed.) – *From Oxford to the People: Reconsidering Newman & the Oxford Movement*. Leominster: Gracewing, 1996, p. 223-237.

STRONG, Rowan; HERRINGER, Carol Engelhardt (ed.) – *Edward Bouverie Pusey and the Oxford Movement*. London: Anthem Press, 2014.

TESTA, Michael A. – John Henry Newman on the Human Person and the Gift of Faith, *Churchman*. 109: 4 (1995) 361-373.

THOMAS, Stephen – *Newman and Heresy: The Anglican Years*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TRISTRAM, Henry – *Newman and his friends*. Londres: John Lane, 1993.

WARD, Wilfrid – *The life of John Henry Cardinal Newman: based on his private journals and correspondence*. Vol. 2. London: Longmans, Green, and Co, 1913.

WILCOX, Peter C. – *John Henry Newman: Spiritual Director 1845-1890*. Eugene: Pickwick, 2013.

ZUIJDWEGT, Geertjan – Richard Whately. In AQUINO, Frederick D.; KING, Benjamin J. (ed.) – *The Oxford Handbook of John Henry Newman*. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 196-221.

SUBSÍDIOS

BALTHASAR, Hans Urs von – *Só o amor é digno de fé*. 2ªed. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. – *Comentário bíblico «San Jeronimo»*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972.

BERNASCONI, Oliviero - “Pecador/pecado”. In FIORES, Stefano de; GOFFI, Tullo – *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. 2ªed. Madrid: Ediciones Paulinas, 1983. Vol. 2, p. 1104-1121.

FEINGOLD, Lawrence – *Faith comes from what is heard: an introduction to Fundamental Theology*. Ohio: Emmaus Academic, 2016.

FERNÁNDEZ, Nuria Martínez-Gayol – Virtudes teologales. In PÉREZ, A. Cordovilla (dir.) – *La lógica de la fe: manual de teología dogmática*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013, p. 713-755.

- FORTE, Bruno – *Eis o Mistério da Fé: crer, viver, testemunhar*. 3ªed. Lisboa: Paulinas Editora, 2012.
- GALLAGHER, Michael Paul – *Livres para acreditar: dez passos para a Fé*. 2ªed. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 2021.
- GELABERT, Martín Gelabert – *Para encontrar a Dios: vida teologal*. Salamanca: San Esteban; Madrid: Edibesa, 2002.
- HALÍK, Tomáš – *Paciência com Deus: oportunidade para um encontro*. Lisboa: Paulinas Editoras, 2013.
- HOCKING, David L. – *The Coming World Leader: Understanding the Book of Revelation*. Portland: Multnomah Press, 1988.
- LEWIS, Clive Staples – *Os quatro amores*. 3ªed. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2005.
- LEE, Paul Y. – *John: Loving Jesus and Keeping His Word*. Bloomington: WestBow Press, 2020.
- RICOEUR, Paul – *Amor e Justiça*. Lisboa: Edições 70. Coleção Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 2010.
- ROMERO, Eduardo Vadillo – *Antropología Teológica I: Introducción teológica a la creación, vocación sobrenatural y pecado original*. Toledo: Instituto Teologico San Ildefonso, 2012.

INDÍCE

RESUMO/ABSTRACT	3
SIGLÁRIO BÍBLICO.....	5
SIGLÁRIO	7
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1: A vida de John Henry Newman	13
1.1 Os primeiros anos de vida	13
1.2 Por Oxford: do Trinity College a Oriel.....	17
1.3 O Mediterrâneo e o “Movimento de Oxford”.....	22
1.4 Passagem para uma vida recomeçada	27
1.5 Roma e os oratorianos	32
1.6 Pela verde Irlanda	36
1.7 Um retorno agridoce.....	39
1.8 Os últimos anos.....	43
CAPÍTULO 2: O amor e a fé em John Henry Newman.....	49
2.1. Acerca do Amor.....	49
2.1.1. A lei e o amor.....	49
2.1.2 O coração e a conversão à doação	53
2.1.3 O ensinamento novo como lei última.....	57
2.1.4 Os frutos do amor na santidade.....	58
2.1.5 Aprumos finais sobre o amor.....	61
2.2. Acerca da Fé	69
2.2.1 Os processos da razão	69
2.2.2 Clarificações acerca da fé.....	74

2.2.3 Outras instâncias da fé.....	78
2.2.4 A fé numa lógica eclesiológica.....	84
CAPÍTULO 3: A circularidade causal entre a fé e o amor	87
3.1. A fé como substrato para o amor	87
3.2. Amor como substrato para a fé.....	101
CONCLUSÃO.....	115
BIBLIOGRAFIA	119
INDÍCE	127