

## A CONTRIBUIÇÃO DE JOHN HENRY NEWMAN PARA O ESCLARECIMENTO DO PROBLEMA TEOLÓGICO DO DESENVOLVIMENTO DO DOGMA

Entrando já na questão que me é proposta, penso que deveria abordá-la em duas vertentes: em primeiro lugar a vertente histórica, como hoje se diz. Em segundo lugar a vertente sincrónica ou seja, tendo em conta o progresso doutrinal independentemente dos seus autores.

Neste desiderato será preciso colocar em primeiro lugar, Newman em seu tempo; em segundo lugar haurir da sua obra o essencial e comparar este com o que, nesta matéria, foi aparecendo em seguida. Talvez se possa concluir, explorando estes dois caminhos, a enorme riqueza da contribuição de Newman a tentar qualificá-la.

### I. NEWMAN EM SEU TEMPO: A QUESTÃO BIOGRÁFICA E A QUESTÃO TEOLÓGICA

Foi no XV e último dos seus sermões doutriniais, pronunciando a 2 de Fevereiro de 1843, mas que parece ter sido já redigido no ano anterior, que Newman tratou o tema do desenvolvimento doutrinal. Era o dia da Festa da Purificação de Nossa Senhora e Newman começa o sermão com a citação de Lucas 2,19: «Mas Maria guardava todas estas coisas e meditava-as em seu coração».

Ao reler agora este sermão, pensei na misteriosa relação entre palavra como caminho (*odos*), horizonte e desvelamento, tal como tem sido tratada na hermenêutica moderna. Mas, Newman não possuía neste longínquo ano de 1843, a chave desta problemática neste modo de abordagem.

Foi a sua biografia e não uma reflexão hermenêutica técnica que esteve na base do seu caminhar. O sermão de 1843, não traçava ainda o caminho que mais tarde veio a percorrer, mas já o percorria. E sobretudo situava a questão duma maneira que Newman nunca mais abandonou.

Trata-se para Newman de abordar aqui, concretamente, as relações entre fé e razão ou nas suas próprias palavras, «o emprego ou recurso à razão para examinar as doutrinas da fé»<sup>1</sup>. Mas trata-se, simultaneamente, de partir para este encontro da fé e da razão, com o pressuposto de que, ao contrário dos pastores que apenas se admiravam, Maria «*meditava estas coisas*»<sup>2</sup>.

Por outro lado acrescenta Newman, tentando analisar o fenómeno em si, si se contempla o conjunto da história, verifica-se que o «pensamento cristão não é outra coisa senão a expansão de algumas palavras pronunciadas por azar, diríamos, pelos pescadores da Galileia»<sup>3</sup>, o que prova não só que a razão está submetida à fé, mas também lhe prestou serviço<sup>4</sup>. Mais adiante traça Newman a especificidade das ideias religiosas, afirmando que não podem ser vistas como mas ideias sobre as coisas materiais simplesmente, porquanto as «impressões religiosas», que a Escritura chama conhecimento, não são comparáveis às produzidas pelos objectos sensíveis<sup>5</sup>.

Em conclusão desta especificidade do «conhecimento da fé», chega Newman à questão de «saber se tomar os nomes pelas coisas não é o erro dos ortodoxos tanto como dos heréticos, quando dogmatizam sobre «segredos que pertencem ao Senhor nosso Deus»<sup>6</sup>. Para explicar esta diferença, ao mesmo tempo que conexão, Newman atém-se, numa primeira apro-

---

<sup>1</sup> *Sermons Universitaires*. Publicados por H. Tristram, L. Bouyer e M. Nédoncelle (Paris 1954) 328.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 327.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 391.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, 344 e s.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 349.

ximação, à distinção entre implícito e explícito, mas encontra uma verdadeira dificuldade porquanto não lhe parece efectivamente, que imagens humanas e materiais possam traduzir o invisível<sup>7</sup>.

A empresa de Newman neste sermão parece acabar num fracasso da razão, que deve ser usada para compreender, não para contestar, «dado que a razão fracassa sem cessar sendo o crente uma simples criança que segue a fé lá onde ela o guia»<sup>8</sup>. Não podemos deixar de ver no conjunto deste sermão que illustrei com algumas citações, os reflexos de uma intuição que perseguia Newman pelo menos desde as suas *Lectures on the Prophetic Office of the Church*, publicado em 1838. Newman declarava-se aí de acordo com a afirmação de que a Igreja católica corrompeu a Igreja primitiva, dando razão aos protestantes, mas, ao mesmo tempo, achava que se tratava apenas, nestes, de substituir fórmulas actuais, por fórmulas mais antigas. Newman achava nesta data, como os teólogos do século XVI que a via estava em voltar às origens.

Mas esta ideia tinha-o abandonado. A ideia de que uma Igreja só pode evoluir para se corromper tinha deixado de o satisfazer. O sermão de 1843, mostra-a já ultrapassada. Newman busca aqui seriamente uma espécie de epistemologia da mundança que lhe permitiria distinguir as mudanças legítimas e ilegítimas. No seu Diário, a *Apologia*, Newman anota com grande argúcia e algum humor, as dificuldades sentidas interiormente na descoberta vital desta verdade, referindo-se, em 1840, a um autêntico *experimentum crucis* a que se expunha, ao tentar elucidar esta questão<sup>9</sup>. E ao iniciar o capítulo IV da *Apologia*, Newman escreve: «a partir do fim de 1841, caí no 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»<sup>10</sup>.

Efectivamente o ponto de partida de Newman, a saber, o de que a Igreja não podia evoluir sem se corromper, acabaria por se desvanecer. A questão continua a preocupá-lo: tratava-se de fundar que desenvolvimentos seriam legítimos e que desenvolvimentos não seriam. O *Ensaio* sobre o desenvolvi-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, 361.

<sup>9</sup> *Apología pro vita sua* (Lisboa 1973) 151.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 171.

mento tenta justamente responder a esta questão. Para Newman a questão está em saber se houve ou não desenvolvimento. O facto é um dado adquirido. Trata-se sim de saber se todo o desenvolvimento constituiu uma corrupção; e se não, quais as características dos desenvolvimentos que não são esta corrupção. Não é pois como uma apologia do desenvolvimento dogmático que Newman escreve o seu *Ensaio*, mas antes como uma definição e uma justificação destas mudanças e daquelas que se enquadram na permanência substancial do tipo originário.

Mas estas mudanças tinham a ver com a sua biografia, isto é com o seu caminho para a verdade, caminho que se exprimiu primeiro na renovação da Igreja anglicana contra o liberalismo, depois na sua aproximação progressiva ao Catolicismo. Tinham a ver com a sua biografia também na medida em que buscava permanentemente, uma reconciliação entre fé e razão, para lá do racionalismo ou do tradicionalismo.

## II. A REFLEXÃO DE NEWMAN

O *Ensaio* parece surgir numa trajectória absolutamente pessoal, numa busca pessoalíssima. Dificilmente encontra paralelo em seu tempo. Por outro lado, os bispos ingleses deixaram publicar a obra sem imprimatur, sem dúvida porque a achavam vinda dum convertido e dum amador. Quais as ideias fundamentais de Newman, que condicionam a sua compreensão do desenvolvimento?

### 1. Sublinharíamos, em primeiro lugar, o *dinamismo da ideia*

Esta verdadeira luz que foi vindo ao seu pensamento após uma fase dura de cortes com os amigos, com o anglicanismo e a incompreensão da Igreja Católica, que podemos ler detidamente no capítulo IV da *Apologia*, teve alguns antecedentes:

— a noção de economia associada à de analogia que aparece no *Tract 85* e a ideia de improbabilidade e desde logo de probabilidade antecedente que aparece na controvérsia com o P. Jager e Froude.

— Aparece claramente no XV sermão universitário e na obra *Ensaio sobre o desenvolvimento*.

Terá Newman tomado esta noção de Guizot, homem de Estado francês<sup>11</sup>, mas sem dúvida lhe concedeu um desenvolvimento e uma força muito original. No *Sermão XV* é a ideia de dogma que Newman considera: a história do dogma não é mais que o dinamismo duma ideia que enche milhares de homens e que reveste diversos aspectos na história: as frases inacabadas do Evangelho postulam um desenvolvimento, escreve Newman<sup>12</sup>. Trata-se dum dinamismo interior, duma fidelidade, que abrem o espírito ao real.

## 2. Em segundo lugar a expressão “*To realize*”

Segundo Newman, no *Sermão XV*, é quase definir a heresia afirmar que ela se liga a um só artigo para fazer dele o fundamento duma fé nova, como se fosse a verdade total, em detrimento de todas as outras. Ela era assim no que rejeita deliberadamente uma parte da doutrina, isso prova que não possui realmente a proposta mesmo em favor da qual recusa outras. *Tomas consciência* duma realidade (*To realize...*) é a vida mesma dos desenvolvimentos verdadeiros: «é a obra própria da Igreja e que justifica as suas definições»<sup>13</sup>.

*Realizar* consiste, pois, em tomar consciência dum objecto singular e ao mesmo tempo da sua importância na construção do todo, ou seja simultaneamente do todo num fragmento e do fragmento num todo. A obra da Igreja consiste em escolher e guardar a integralidade da ideia dogmática e explicitá-la, desenvolvê-la; ao passo que a heresia perde o sentido do todo e da realidade privilegiando um artigo de fé.

## 3. O Cristianismo, um facto da história

O peso da história na concepção newmaniana do desenvolvimento, é surpreendente. Sobretudo se tivermos em

---

<sup>11</sup> Segundo B. D. Dupuy, o artigo «Newman», em *Encyclopaedia universalis*, vol. XI.

<sup>12</sup> *Sermons universitaires*, cit., 332.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 349.

conta, que Newman viveu numa época de racionalismo por um lado e de apologética, por outro. Com a sua habitual agudeza, o nosso autor afirma que «certos autores empreenderam invocar a história, para justificar a sua recusa de *apelar à história*»<sup>14</sup>. Newman chama a atenção da história mas é contrário ao historicismo: Admite contradições aparentes, mas parte à busca da unidade de fundo, ou seja subentende à história a ideia.

Contra Chillingworth dirá, por isso, logicamente: «Se eles podem criticar a história, os factos históricos podem também voltar-se contra eles»<sup>15</sup>.

Em busca duma unidade, durante todo o Ensaio, Newman buscará ou um facto, ou uma personalidade ou um fresco histórico, para mostrar, a força da coerência do todo e a adesão das partes.

#### 4. *A lógica do desenvolvimento*

A permanência da identidade na mudança, é para Newman, fruto da ideia que permanece. O capítulo I do *Ensaio* é consagrado a este tema e Newman faz aí considerações duma penetrante observação. Realcemos como aspectos importantíssimos, que mereciam por si só um desenvolvimento à parte, o carácter de unidade do espírito que está sob todas as manifestações e apreensões, o facto de nenhum aspecto particular esgotar a ideia geral, a maneira como mas ideias vivem naquele que as recebe, o facto de a ideia ter simultaneamente o carácter de modificar e ser modificada com o tempo.

#### 5. *As categorias do desenvolvimento*

Falando de várias categorias de desenvolvimento lógico, moral, político, Newman encontra no cristianismo o cruzamento de todos esses desenvolvimentos e escreverá de maneira singular:

---

<sup>14</sup> *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* (Paris 1964); segue de perto a edição de 1878.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 29.

«Tomando a Encarnação como dogma central, a doutrina do Episcopado, será, em Santo Inácio, um desenvolvimento de ordem política, o Theotókos de ordem lógica, a determinação da data do nascimento de Nosso Senhor de ordem histórica, a santa Eucaristía de ordem moral»<sup>16</sup>.

## 6. As notas do desenvolvimento

Newman propõe sete notas para distinguir um verdadeiro dum falso desenvolvimento. Enquanto as categorias se aplicam à extensão dos conceitos, as notas aplicam-se à compreensão. A continuidade histórica, de facto, não é suficiente, para estabelecer o desenvolvimento, se não temos em conta que ela se estabelece por uma fidelidade que preserve uma instituição ou uma doutrina.

Para descobrir o que é uma corrupção ou preversão da verdade, Newman toma exemplo do mundo físico, do mesmo modo para fazer compreender o que é uma preservação<sup>17</sup>. E aponta de seguida as conhecidas notas: preservação do tipo, continuidade dos princípios, poder de assimilação, etc.

Como sabemos o ponto final do *Ensaio* foi a conversão de Newman ao Catolicismo. Alguns meses mais tarde, em Roma, quis Newman certificarse que os seus pontos de vista estavam de acordo com a fé comum. Falou com o P. Perrone que lhe pediu para redirigir em latim, sob a forma de teses, um resumo da sua obra. Os dois estimavam-se e entre o teólogo escolástico e o inglês não houve dissensões. Newman ficou em paz.

## III. A CONTRIBUIÇÃO DE NEWMAN

A maneira como Newman se acerca da questão do desenvolvimento dos dogmas, tem a ver com a sua própria biografia, naturalmente, como vimos e toma um ponto de partida perfeitamente original. Colocando de parte a ideia de que um retorno às origens (ideia protestante) era tão falso como um positivismo dogmático (ideia católica), Newman,

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 218 e s.

encontrou-se com a questão das relações entre verdade e história. A sua questão não parece poder ser reduzida às meras questões seguintes: a das relações entre Escritura e Magistério, a das relações entre revelação acontecimento e revelação palavra; não pode entenderse na mera área da história dos dogmas, não parece também poder reduzir-se às relações entre verdade proclamada e verdade recebida, nem mesmo ao aspecto não conceptual do nosso conhecimento de Deus. Por outro lado, a epistemologia de Newman, ou seja o seu modo de encontrar um caminho para o conhecimento, não se pode assimilar à doutrina do dinamismo do espírito em Maréchal que sustém e ultrapassa todas as representações.

As ideias básicas de Newman estão no seu conceito de ideia e no seu conceito de *To realize*, que já analisamos. Transpondo esses dois conceitos, de facto provavelmente irreduzíveis, gostaríamos de fazer uma apreciação crítica da contribuição de Newman, sob os termos de verdade e história.

Já vimos como para Newman a ideia consiste numa visão integral do objecto, que recebe, o impacto do meio em que se difunde, se influencia e é influenciada, quer por parte dos espíritos que a recebem, quer dos acontecimentos que influencia.

A ideia representa, como vimos, não uma abstracção particular mas uma visão dinâmica global, contendo as suas produções. Quanto ao desenvolvimento, Newman define-o assim:

«É esta progressão, rápida ou de longa duração, graças à qual os aspectos duma ideia tomam consistência e forma, que eu chamo o seu desenvolvimento; é a germinação, a maturação duma verdade, real ou aparente, num vasto campo mental<sup>18</sup>. Mas não se poderá falar de desenvolvimento senão, acrescenta Newman a seguir, quando «os aspectos cuja síntese constitui a forma definitiva, pertencem realmente à ideia original»<sup>19</sup>.

Conquanto Newman distinga os desenvolvimentos históricos dos morais ou políticos, não podemos todavia de deixar de pensar que o desenvolvimento em Newman é sempre a manifestação duma verdade numa história, que vai duma

<sup>18</sup> *Ibid.*, 218 e s.

<sup>19</sup> *Ibid.*



ideia fundadora a um dinamismo que se realiza, sem perder a identidade em várias manifestações temporais. A problemática de Newman era uma crise de fé motivada por razões de observação de algumas controvérsias: uma questão epocal. Mas a resposta alcançada por Newman, reveste uma tal densidade que não apenas foi útil quando se colocaram novas questões como a da definição de novos dogmas, como permanece um modelo inigualável de entendimento da tradição em sua ligação, à palavra e à Escritura, questão universal, a das relações entre verdade e história.

Entre os contemporâneos de Newman, a questão só foi tematizada por Maurice Blondel. Pierre Gauthier forneceu-nos um importante estudo resultante da aproximação destes dois eminentes pensadores —dois dos maiores do Catolicismo— na conhecida obra *Newman et Blondel, tradition et développement du dogme*<sup>20</sup>. Newman escreveu em o *Ensaio* em 1845 e Blondel nasceu em 1861.

Newman tentou resolver uma questão de fé dentro da diversidade anglicanos/católicos, Blondel preocupou-se com o problema do Modernismo. Ambos se preocuparam sem dúvida por criar uma alternativa ao racionalismo por um lado e à apologética pelo outro. Mas enquanto Blondel se preocupou sobretudo com a questão da Tradição, em Newman transparece melhor uma problemática mais vasta que foi bem notada por Jean Guitton ao escrever:

«Se Newman tivesse criado uma escola, teríamos visto desenvolver-se uma psicologia do pensamento implícita e da vida profunda, uma lógica da convicção, uma sociologia da ideia e da influência, uma metafísica da ordem moral, uma espiritualidade do individual, uma história do sentimento religioso, uma teologia simultaneamente dogmática, psicológica e positiva, uma mística da Igreja-morada das almas e verdadeiro temporal-eterno»<sup>21</sup>.

Essa originalidade de Newman, talvez possa ser elucidada à luz do que escreveu, Walter Kasper, justamente numa reflexão intitulada «verdade e história»:

---

<sup>20</sup> Pierre Gauthier, *Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme* (Paris 1988).

<sup>21</sup> J. Guitton, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement* (Paris 1933) XL.

«O imenso trabalho histórico da teologia na modernidade, permanece quase estéril do ponto de vista teológico. A falta é menos desta geração, marcada pelos grandes nomes de Denifle, Ehrle, Baeumker Grabmann e Funk, que à situação pouco favorável da época. A forma necessariamente, mas demasiado exclusivamente apologética do pensamento tornava estéreis os melhores trabalhos, mesmo sob os pontos onde se impunham correcções e ideias novas. (...) Muitas monografias históricas não constituíam outra coisa senão um boletim de voto suplementar em favor duma tese já fixa anteriormente»<sup>22</sup>.

Colocando como observa ainda Kasper, «o método histórico ao serviço da Apologética, utilizava-se de facto de maneira contrária ao seu fim: argumenta-se historicamente duma maneira anti-histórica»<sup>23</sup>. A originalidade de Newman num contexto que não era o do Continente na época de Blondel, consistiu em construir uma justificação da fé, usando os argumentos da história não para provar verdades ou dogmas, mas para compreender o dinamismo das ideias, ou seja Newman usou a história historicamente.

#### IV. COORDENADAS DA RELAÇÃO ENTRE VERDADE E HISTÓRIA NO DESENVOLVIMENTO

Partindo da ideia de analogia de seu compatriota Butler, Newman defende a necessidade da infalibilidade, como meio de fixar os verdadeiros desenvolvimentos<sup>24</sup>. Introduce uma distinção importante entre os factos e os princípios: o argumento extraído da analogia estabelece uma relação mais própria dos princípios que dos factos: os factos são singulares, mas não análogos, os princípios porém são análogos<sup>25</sup>.

Newman ensaia, por outro lado, uma conciliação entre o crescimento da verdade e a garantia contra o erro, por meio da aceitação do sistema como globalidade: não se pode aceitar o sistema pondo de parte uma parte do mesmo; inversamente aceitar uma parte é expor-se a aceitar um dia o todo. Esta coerência

<sup>22</sup> Walter Kasper, *Renouveau de la méthode théologique* (Paris 1968) 36.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>24</sup> *Essai*, 107 e s.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 117, 118.

não é todavia uma questão intelectual, mas uma questão prática e deve ser regulada pela mediação da instituição<sup>26</sup>.

Não era pois por presunção contra a história que Newman propunha a probabilidade do desenvolvimento, mas ao contrário, aplicando aos factos um esquema, pretendia saber se a história era conforme ao esquema mental do desenvolvimento. Comentando a originalidade do pensamento newmaniano, num longo prefácio às obras filosóficas, Nédoncelle afirmará que em Newmann:

«...entre a ideia e seus aspectos históricos existe uma relação como entre uma curva e sua linha assintótica: parece dar-se sempre um excedente em benefício da ideia, que encerra um resíduo misterioso e desconhecido. Mas a ideia é inconcebível sem a série de suas manifestações. Em cada manifestação está ao mesmo tempo totalmente presente por suas virtualidades e parcialmente compreendida em seu conteúdo explícito. Os aspectos participam da totalidade e não lhe são todavia equivalentes (...) Para Newman a ordem da presença dos aspectos doutrinais constitui uma economia. A ideia não se separa dos aspectos e todavia é outra coisa diferente deles. E por conseguinte não se pode reduzir o cristianismo a um dogma particular por mais importante que ele seja. A realidade da ideia é, mais precisamente, a harmonia mesma dos seus aspectos. Esta harmonia não é um aspecto, é um ethos uma realidade que irradia. É a presença da ideia e é única»<sup>27</sup>.

Para Newman não tem lugar o apriorismo historicista, pelo qual poderíamos julgar por antecipação sobre que forma reveste a revelação. A revelação introduz um novo princípio racional. Ou seja é o método da Revelação como está na Bíblia, o que há-de condicionar o desenvolvimento e não os apriorismos do método ou do positivismo histórico ou dogmático.

## V. ALGUMAS APRECIACÕES À TEORIA NEWMANIANA

Como mostrou Gadamer<sup>28</sup>, a mentalidade dogmática constitui um fenómeno especificamente moderno, o que

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>27</sup> M. Nédoncelle, em J. H. Newman, *Oeuvres Philosophiques*. Introdução e notas de M. Nédoncelle (Paris 1945) 163.

<sup>28</sup> H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubinga 1965) 487 e s.

explica porque não existe uma teologia dogmática, no sentido moderno, antes do séc. XVIII. O facto dos dogmas e as conhecidas tensões entre historicidade e eclesialidade estiveram na origem de muitas tensões, sobremaneira durante a crise modernista. Muitos autores sublinharam as insuficiências de Newman e houve mesmo quem, como Gardeil, achou que Newman reduziu a vida intelectual ao plano biológico.

As obras de Chadwick e de Walgrave, podem ser estudadas, pela sua seriedade<sup>29</sup> no contexto duma apreciação moderada do contributo de Newman à teoria do desenvolvimento dos dogmas. Segundo Walgrave «as reflexões de Newman não se integram a não ser no centro da intuição que rege o seu pensamento»<sup>30</sup>. Chadwick, apreciando embora a obra de Newman, minimiza a importância dos critérios. Quanto aos critérios<sup>31</sup> Walgrave situa-os «no plano dos pressupostos morais, práticos e abstractos, não em artigos concretos do dado revelado: fazem crescer a doutrina sem crescer eles próprios»<sup>32</sup>.

Por sua vez von Balthasar coloca Newman no catálogo da apologética que privilegia as razões do coração. Assim escreve:

«Com as suas *raisons du coeur*, Pascal desenvolve a linha augustiniano-bernardina, mas entendendo-a já num sentido mais pessoal que afectivo. O que ele chama coração é o órgão central da pessoa e não se contrapõe à inteligência, mas funda-a justamente com todas as facultades particulares. Newman remata esta ideia em todas as suas consequências quando entende o acto central da realização, não de um modo anti-intelectualista, mas como o aprofundamento de uma percepção conceptual no contexto de uma percepção experimental de toda a pessoa»<sup>33</sup>.

Efectivamente mais importante que os critérios é a sua integração e submissão ao princípio global da Revelação.

<sup>29</sup> O. Chadwick, *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development* (Cambridge 1987); H. J. Walgrave, *Le développement du dogme* (Tournai-Paris) 1957.

<sup>30</sup> *Cit.*, 281.

<sup>31</sup> *Cit.*, 143-149.

<sup>32</sup> *Cit.*, 141.

<sup>33</sup> H. U. von Balthasar, *Gloria*, vol. I. *La perception de la forma* (Madrid 1985) 155.

Todavia seria necessário juntar a estas apreciações a concepção tão penetrante de Nédoncelle, quando julga a originalidade e grandeza de Newman, comparando-a com a de Blondel:

«Blondel legou-nos páginas admiráveis sobre a tradição activa cujo sujeito é a Igreja. Mas este trabalho, em certa medida teórico, exigirá um complemento. Não basta descrever apenas a tradição como sujeito, isto é o título da Igreja como leitora do passado. Será necessário, além disso, justificar a tradição como objecto, quer dizer como uma série de leituras efectuadas que formam um organismo doutrinal em desenvolvimento. Seria necessário, numa palavra, examinar o desenvolvimento histórico dos dogmas, meter a mão na massa, fazendo-se simultaneamente historiador e teólogo da crença cristã. Não era a tarefa de Blondel, mas foi a de Newman, em seu *Ensaio*»<sup>34</sup>.

## VI. A CONTRIBUIÇÃO DE NEWMAN

De maneira lapidar, e mau grado algumas críticas, vindas em parte da área do tomismo, (Gardeil, Walgrave) com a sua fina percepção, Nédoncelle, espelha nesta frase aquilo que penso ser o contributo absolutamente intransponível de Newman. Gostaria, de, finalmente, o desenvolver, para terminar, pois se trata de tentar definir aquilo que poderíamos qualificar como a glória de Newman. Reflectindo sobre a hermenêutica da consciência histórica, Paul Ricoeur afirma que a *distância* temporal (*Abstand*) não é apenas um intervalo de separação, mas também um processo de mediação, marcado pela cadeia de interpretações e reinterpretações das heranças do passado<sup>35</sup>. E sugere a noção de distância atravessada (*distance traversée*) para definir o que entende: «opõe-se ao passado compreendido como simplesmente passado, abolido e a ideia duma contemporaneidade integral que foi o ideal hermenêutico da filosofia romântica».

Pois, de facto, a tradição, como reconhece, não escolhe entre a distância irremontável e a distância anulada». A tra-

---

<sup>34</sup> M. Nédoncelle, *Histoire et dogme*, em *Intersubjectivité et ontologie* (Lovaina 1974) 349.

<sup>35</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, vol. III: *Le temps raconté* (Paris 1985) 319.

dicionalidade (traditionalité) designa sobretudo a dialéctica entre afastamento e de distanciação e faz do tempo, segundo a palavra de Gadamer, «o fundamento e a solução do processo (*Geschehen*) onde o presente tem as suas raízes»<sup>36</sup>.

Segundo Gadamer, de facto a tradicionalidade da verdade compreendese pela relação entre situação e horizonte:

«O horizonte, escreve Gadamer, é, mais precisamente, algo em que fazemos o nosso caminho e que faz caminho conosco. Para quem se move o horizonte, acompanha. Da mesma forma o horizonte do passado, de que vive toda a vida humana, e que está presente sob a forma de tradição transmitida, está, ele também, sempre em movimento. A consciência histórica não é a primeira a colocar em movimento o horizonte que engloba tudo. Nela simplesmente, este movimento tomou consciência de si mesmo»<sup>37</sup>.

Servindo-nos desta noção de tradicionalidade, que nos reporta Ricoeur e Gadamer, onde se frisa que a distância temporal não é «um intervalo morto, mas uma transmissão geradora de sentido»<sup>38</sup>, noções que Newman desconheceu formalmente, podemos dizer que o cardeal inglês, tematizou à luz da sua biografia e da sua consciência religiosa<sup>39</sup> mais do que a noção de tradição, a noção de tradicionalidade da verdade. Ela permitiu-lhe sair de uma *via media* impossível (justamente porque não tinha em conta a história) que constituiu a primeira forma do movimento de Oxford. Como escreveu em seu *Ensaio* é grandiosa a interpretação levada a cabo pelos teólogos da escola anglicana. Essa escola oferece um princípio inteligível e um ar racional. Ela satisfazia também o espírito inglês, que segundo Newman toma naturalmente uma posição intermédia, não pondo de lado os Padres, mas recusando o Papa. Ela coloca mesmo um critério simples para apreciar o valor de cada facto histórico e colocando uma fronteira com Roma, permite atacar o Protestantismo.

Mas «presta-se, escreveu Newman a uma dupla interpretação: se a tomamos de maneira estrita, contra a catolicidade do

<sup>36</sup> *Ibid.*, 319.

<sup>37</sup> Por P. Ricoeur, *cit.*, 319.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 320.

<sup>39</sup> Cf. R. Ladek, *The nature of Conscience and its religious significance with special reference to John Henry Newman* (Londres 1996).

Credo de Pio IV, ela torna-se igualmente mortal para o símbolo de Atanásio; e se a alargamos de maneira a compreender as doutrinas retidas pela Igreja de Inglaterra, ela não pode mais excluir certas doutrinas romanas que esta Igreja rejeita. Ela não permite condenar S. Tomás e S. Bernardo ao mesmo tempo que defendemos Santo Atanásio e S. Gregório de Nazianzo»<sup>40</sup>. Ou seja o dinamismo da tradição é muito mais dinâmico que as suas fixações parecem poder provar. A ideia possui um dinamismo que talvez pudéssemos traduzir pelo conceito ricoeuriano de *traditionalité*. Esse dinamismo não apenas proíbe ler-se a parte fora do dinamismo do todo, como permite verificar que o uso da história contra a sua abrangência é fatal.

A crise da relação entre fé e história que desde o Modernismo afecta a consciência eclesial coloca a Kasper o problema de se perguntar «se esta crise não é devida em certa medida ao facto que se designou para a investigação histórica uma carga de demonstração dogmática que a sua natureza mesma era incapaz de suportar. Descobrir a única *auctoritas* entre as numerosas *auctoritates* não pode ser tarefa do método histórico, pertence exclusivamente aos «olhos da fé» que possui a teologia, como sua natureza»<sup>41</sup>. Na busca deste princípio tem-se caído em várias respostas abstractas que vão desde o lugar do magistério (excessivo) até à tarefa do Espírito Santo (invisível).

Newman perguntou-se pela *única traditio* pela via da abertura do espírito humano e seu compromisso com o Absoluto. A presença de Deus na consciência é talvez aquilo que permite explicar o dinamismo da ideia. Participa aqui Newman, do esforço daqueles que modernamente, partem do princípio de que o espírito humano, na sua abertura ao ser e ao dinamismo da transcendência se concretiza numa história. Quando Rahner escreve que «a história da evolução do dogma é ela mesma desvelamento progressivo do seu mistério. E que «na Igreja a realidade viva do saber consciente da fé chega progressivamente mais e mais a si mesma, não numa reflexão prévia ao acto, mas no acto mesmo», não estará a retomar o velho tema da ideia do *realize*?

Por mais que se afirme que a teoria newmaniana não é rigorosa, e inclusive por mais que se afirme que se coloca o

<sup>40</sup> *Essai*, 34.

<sup>41</sup> *Cit.*, 40.

essencial na globalidade da percepção do sentido mais que nas notas em si mesmas permanece de pé a verdade de que Newman não só incluiu na sua compreensão da verdade a subjetividade, mas também foi capaz de traçar o perfil epistemológico desta compreensão. Por essa via superou não apenas o positivismo histórico, como o racionalismo razoável, ligando à sua maneria a verdade e o método a tomada de consciência e o horizonte, o desvelamento da verdade e o sujeito, a tradição e as tradições, o carácter positivo e o carácter relacional da crença, a eclesialidade e a subjectividade da fé.

Para aprofundar a riqueza do pensamento de Newman, parecem-me pouco aptos os argumentos utilizados por autores como Cahadwick ou Walgrave, mesmo ainda os métodos de Gardeil. Poderia utilizar-se com grande sucesso aquilo que Ricoeur chamou a hermenêutica da consciência histórica<sup>42</sup> que é também uma hermenêutica da manifestação. Esta aplicação permitiria talvez, relativizando os seus utensílios conceptuais, perceber melhor a grandeza de Newman.

No livro que consagrou a Newman, uma das personalidades mais fascinantes da história do catolicismo, Ch. S. Dessain, refere uma novela sobre o Canadá francês *Shadows on the Rock*, em que a protagonista refere que quando não há sol resta a hipótese de se orientar como os índios. Como?, perguntou o companheiro.

É difícil de explicar, respondeu Frichette. Mas há tantas indicações que a gente pode perceber... Por exemplo os ramos das árvores são geralmente mais compridos para o lado sul; o musgo dos troncos é limpo e seco do alto norte e mais macio e um tanto murcho do lado sul. Há muitos sinais cada um deles insignificantes, mas que tomados em conjunto nos apontam a correcta direcção.

Talvez para perceber integralmente o *Ensaio* em toda a sua grandeza e originalidade, seja preciso ter passado um dia pela situação de ter de se orientar pelas sombras como os índios.

Não está sobre o túmulo do cardeal escrito e escolhido por si, o epitáfio que diz: «*Ex umbris et imaginibus in veritatem*»?

ARNALDO CARDOSO DE PINHO  
Universidade Católica Portuguesa  
Oporto

<sup>42</sup> C. S. Dessain, *O Cardeal Newman* (Braga 1990) 170.



## SUMMARY

The article situates Newman in his own time in order to relate better the biography and theological development of the English cardinal. He goes on to explain the idea of "dogmatic evolution" on the basis of the dynamism which controls the development of ideas and which Newman applies to the historical development of Christianity. Later he describes the characteristics of a correct evolution of Christian dogma in accordance with the nature of revelation and it is understood and takes shape in the life of the Church. The authors evaluate the contribution of Newman and his originality which is still valid for theology.