

## A SANTIDADE DA IGREJA EM MATHIAS JOSEPH SCHEEBEN E NOS QUE NELE SE INSPIRARAM

---

*Miguel de Salis Amaral\**

### **Resumo**

O estudo do tema da santidade da Igreja e de sua influência na história requer uma análise detalhada e circunstancial a cada período. O século XIX, por exemplo, foi pródigo em dificuldades eclesiais. O teólogo Mathias Scheeben caracteriza bem o pensamento teológico e as dificuldades da transição entre a Escola romana e o período da Neo-escolástica. Uma colaboração que merece ser aprofundada pelo deslocamento da visão jurídica da Igreja para uma visão mais sacramental e sobrenatural.

*Palavras-chave:* Santidade da Igreja; dificuldades, visão sacramental.

### **Abstract**

*The study about the holiness of the Church and its influence on the history demands a detailed analysis of each period. The XIX century, for instance, is known on account of difficulties in the Church. The theologian Mathias Scheeben characterizes very well the theological thought and the difficulties of the transition from the Roman school to the Neo-scholastic time. It is a collaboration that must be studied, then scheeben has introduced a supernatural and more sacramental sight of the Church instead of the juridical image.*

*Key words:* Holiness of the Church; difficulties; sacramental aspect.

---

\* Prof. Dr. De Teologia da Pontifícia Universidade da Santa Cruz, Roma.

A vantagem de estudar um tema, ao longo de vários momentos da história, é poder apreciar em que medida as diversas circunstâncias da vida da Igreja afetaram esse tema e em que aspectos. É o que temos vindo a fazer em vários momentos da história com a santidade da Igreja<sup>1</sup>. Neste estudo abordamos uma época difícil na vida da Igreja: o último terço do século XIX. Se hoje em dia é habitual dizer-se que vivemos num mundo que perdeu uma série de referências de fé, que antes eram patrimônio comum, o mesmo se pode dizer daquela época. Atualmente, surgem, em vários sítios, manifestações religiosas difusas e confusas que se propõem fora do âmbito da racionalidade e da revelação. Em certo sentido, estamos a voltar a viver alguns elementos típicos do fim do século XIX, em que o positivismo mais estrito convivia com as crenças mais carentes de racionalidade. Olhando para como se tentou explicar a santidade da Igreja, no fim do século XIX, talvez possamos encontrar alguns elementos aproveitáveis para os dias de hoje, em que as “exigências do mundo” parecem pedir que a fé deixe de procurar a sua referência em Deus uno e trino.

No último terço do século XIX, nota-se especialmente a influência da Neo-escolástica, que foi muito promovida por Leão XIII como resposta à influência do racionalismo. Além disso, o Concílio Vaticano I tinha optado por uma visão da Igreja mais visível, que ajudasse na luta contra os erros ligados ao liberalismo, razão pela qual as idéias da Escola Romana, ligadas à imagem do “corpo místico de Cristo”, não tinham sido escolhidas como base dos seus documentos. Bastem estas breves referências para ilustrar a situação teológica da altura, muito polarizada contra alguns dos erros em voga.

---

<sup>1</sup> Cf. M. DE SALIS AMARAL, A santidade da Igreja no pensamento de João Paulo II (1978-2005), *Teocomunicação* 35 (2005) 719-738; ID., A santidade da Igreja no século XVI, em *Teocomunicação* 34 (2004) 795-816; ID., A santidade da Igreja nos tratados pretridentinos de eclesiologia, *Theologica* 39 (2004) 125-157.

Para poder apreciar melhor esse período, convém prestar uma especial atenção ao teólogo que faz a transição entre a Escola romana e o período da Neo-escolástica: Mathias Joseph Scheeben (1835-1888). Ele recebeu um grande influxo dos teólogos da Escola romana, e essa é a razão pela qual alguns autores o incluem nela. Devido à sua morte prematura, deixou interrompida a sua *Dogmatik*<sup>2</sup>, pelo que não dispomos do tratado destinado à Igreja nessa obra. A sua obra eclesiológica mais ampla continua a ser o *Mysterien des Christentums* (1865)<sup>3</sup>. Trata-se duma obra de juventude, em que a Igreja se insere dentro da dogmática e não, como era habitual naquele tempo, na apologética. Isso torna-o uma pessoa singular dentro do ambiente de então.

### 1 Dois modos de ver a Igreja

Na verdade, Scheeben olha para a Igreja desde dois pontos de vista diferentes: o da teoria do conhecimento teológico (vendo-a como instrumento de propagação da Revelação) e como mistério sobrenatural (dentro da dogmática especial). En-

---

<sup>2</sup> A *Dogmatik* de Scheeben tinha previsto um livro (o sétimo) dedicado à Igreja, que não foi escrito. Atzberger, discípulo dele, completou a obra do seu mestre no fim do século XIX. Usaremos a edição da *Dogmatik* de Freiburg 1933, que inclui no vol. IV (da autoria de Atzberger) o tratado *De Ecclesia*. Wilhelm e Scannell publicaram um *Manual of Catholic Theology* (em dois volumes) que segue a dogmática de Scheeben (e de Atzberger) e que também será utilizada (citaremos a 3ª ed. London 1908). Esta versão inglesa, embora apresente uma versão condensada da *Dogmatik*, segue nas suas grandes linhas o esquema dos alemães. Também tivemos à disposição, para este trabalho, a tradução francesa dos primeiros livros da *Dogmatik* (Paris 1877).

<sup>3</sup> Citaremos a edição espanhola (“Los misterios del cristianismo”, 2 vols., Barcelona 1953, em diante citado “Misterios”, seguido do número de parágrafo e de página) ou a edição francesa da parte específica dedicada à Igreja (*Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, Paris 1946, em diante citado “Le Mystère de l'Église”, seguido do número de parágrafo e do número de página).

quanto norma de fé, trata da Igreja na primeira parte da *Dogmatik* (1873)<sup>4</sup>. Destacamos nesse texto a “autoridade de Deus” sobre a fé, idéia fundamental dessa obra, que quer responder ao protestantismo liberal e a todos aqueles que não vêm na fé mais do que um auxiliar do homem para conhecer a Revelação (esquecendo o “sacrifício da inteligência”, segundo as suas palavras). Para Scheeben, a Revelação conhece-se pela fé, e isso quer dizer que ela é sobrenatural e depende de Deus. Não depende da capacidade racional do homem, ou da sua vontade de aceitá-la, e sim da autoridade de Deus que dispõe a sua mensagem salvífica de tal forma que chegue efetivamente a todos os homens, através dos seus *enviados autorizados*. Por isso, a “autoridade de Deus” é a sua majestade sobre a fé e abrange também os meios escolhidos por ele para garantir que a Revelação chegará a todos os homens<sup>5</sup>.

Além disso, dizíamos, Scheeben vê a Igreja como “mistério sobrenatural”, na sua inter-relação com os outros mistérios da

---

<sup>4</sup> Cap. 2, § 7ss.

<sup>5</sup> Em termos mais atuais, aqui diz-se que o acesso à Revelação não depende essencialmente das capacidades superiores do homem porque Deus é o autor da Revelação em sentido próprio e profundíssimo: ele é capaz de comunicar-se clara, verdadeira e eficazmente ao homem, e a sua Revelação não está, portanto, disponível para ser instrumentalizada ou rebaixada pelo homem (por exemplo, não pode ser uma mera inspiração para a vida do homem). Daí se conclui que ele também é capaz, devido à sua autoridade, de poder garantir que a sua comunicação chegue a todos os homens, através dos instrumentos que ele escolheu para essa transmissão; (cf. M.-J. SCHEEBEN, *Dogmatik* (1873), vol 1, cap. 2, § 7, n° 64s; J. WILHELM-TH.; B. SCANNELL, *A Manual of Catholic Theology*, vol. 1, 3rd. ed., London 1908, p. 17). Há que dizer que Scheeben não cinge toda a função de comunicação da Revelação ao Magistério hierárquico (“enviados autorizados”), porque afirma que há outros meios, instituídos, por Deus ou nascidos no correr do tempo por permissão da Providência divina, que não são inúteis nem supérfluos. No entanto, só um é fundamental, essencial e o mais útil, e os outros recebem a sua eficácia dele e a ele devem estar subordinados (cf. M.-J. SCHEEBEN, *Dogmatik* (1873), vol 1, cap. 2, § 7, n° 66).

fé e não como princípio teológico. Nessa inter-relação a Igreja aparece (segundo a ordem de “Os Mistérios do cristianismo”) depois de ter falado de Cristo e da Eucaristia, e antes de falar dos sacramentos, da graça, da glória e da predestinação<sup>6</sup>.

Dessa articulação vale a pena tirar duas ou três pequenas conclusões para a santidade da Igreja: ela (Igreja) aparece como uma realidade concreta e visível, através da qual Cristo e o Espírito Santo comunicam os bens da Redenção aos homens; a Eucaristia destaca-se dos outros sacramentos realçando-se a sua função unificadora (une Cristo e a Igreja, oferecendo, portanto, uma visão da Igreja como organismo vivo unido por vínculos sobrenaturais). A Igreja aparece como meio de aplicação dos frutos da Redenção – imagem muito soteriológica – que acentua a dimensão divina da sua santidade.

Outras acentuações da santidade da Igreja são a sua dimensão cristológica, a pneumatológica (muito ligada à anterior), o seu caráter sobrenatural, de novidade, o papel da Eucaristia no crescimento (e aperfeiçoamento) dessa santidade e a dimensão mariológica. Passemos, pois, ao estudo dessas dimensões.

## **2 Dimensão cristológica e pneumatológica**

Parece-nos que a dimensão cristológica da santidade da Igreja é mais profunda que noutros autores, e isso provém do método usado por ele. Como Scheeben procura sublinhar o que é sobrenatural (contra o racionalismo), quer ir mais além da origem divina da Igreja (entendida como mera fundação por parte de Cristo), dos seus aspectos extrínsecos e dos seus aspectos morais. Vale a pena recordar que muitos dos manuais então em voga explicavam a relação de Cristo com a Igreja, acentuando o seu papel de fundador da Igreja e não tanto de “fundamento” da Igre-

---

<sup>6</sup> Cf. A. KERKVOORDE, *Introduction*, em M.-J. SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église*, Paris 1946, p. 39.

ja (se quisermos usar uma linguagem mais atual)<sup>7</sup>. Eram manuais em que a Igreja aparece como instituição que garante um depósito doutrinal, um culto e uma regra moral que lhe foram confiados por Cristo na altura da sua fundação.

Scheeben quer ir mais além de tudo aquilo que na Igreja possa mostrar continuidade com a natureza humana, porque, por essa via da “continuidade”, poderia contribuir para uma “racionalização” do mistério eclesial nivelando-o por baixo. Por essas razões, dizíamos, Scheeben vai afirmar a incorporação *real* da Igreja em Cristo e dizer que ela é elevada à altura do Verbo encarnado<sup>8</sup>. A metodologia deixa para trás, como passos superados desse *iter* que procura o que é especificamente sobrenatural, uma

---

<sup>7</sup> Para ver alguns manuais contemporâneos de Scheeben, que manifestam este tipo de visão, cf. J.-B. BOUVIER, *Institutiones Theologicae. De vera religione, de Ecclesia (1818)*, vol. 1, (14 ed., Parisii 1873); C. REGNIER, *Tractatus de Ecclesia Christi (1789)*, em J.-P. MIGNE (ed.), “Theologiae Cursus Completus”, t. 4, Parisii 1838; T.-M.-J. GOUSSET, *Théologie Dogmatique*, vol. 1, Paris 1848 (10 éd., Paris 1866); F. X. SCHOUPE, *De Ecclesia Christi*, Parisiis 1862 (26ª edição, Paris 1899).

<sup>8</sup> “La fe descubre en la Iglesia infinitamente más. Por la fe vemos en la Iglesia una institución *que no está destinada únicamente a la educación y dirección del hombre natural, sino que da al hombre un nuevo ser y una nueva vida, una posición y un destino completamente nuevos, sobrenaturales, y que ha de apoyarle, confortarle y conducirlo en el esfuerzo que haga por conseguir su destino*. Para la fe la Iglesia no solamente fué instituida y legitimada por Dios o por un enviado divino, sino que se funda en el Hombre-Dios, le está incorporada, se ve levantada a su altura, apoyada y llenada por su dignidad y su fuerza divinas; es *el cuerpo del Hombre-Dios*; todos los que entran en ella se hacen miembros del Hombre-Dios, a fin de que, vinculados en este cuerpo y mediante este cuerpo entre sí, participen de la vida divina, de la gloria divina de su Cabeza. Para la fe, por fin, la Iglesia no es simplemente una servidora de Dios o del Hombre-Dios, no sólo ha de mediar para establecer cierto trato entre Dios y los hombres, sino que, a fuer de cuerpo místico de Cristo, es a la par *su verdadera esposa*, que fecundada por la virtud divina del Esposo, ha de darle a él y a su Padre celestial hijos celestiales” (M.-J. SCHEEBEN, *Misterios (1865)*, § 77, p. 570s, os sublinhados e o itálico, sempre que não se diga nada em contrário, são do original).

série de aspectos que não são negados, mas sim relegados a um segundo lugar. Chegamos a uma união “misteriosa” da Igreja com Cristo, que se desenha como corpo em relação à Cabeça e como Esposa e Mãe em relação ao seu Esposo. Se quisermos dizê-lo com outras palavras, a santidade da Igreja, desde o ponto de vista de Scheeben, é a vida *de* Cristo *na* Igreja (não do ponto de vista moral, ou de referência inspiradora à que se imita e sim desde um ponto de vista ontológico). Essa vida *de* Cristo *na* Igreja é vista preferentemente no que tem de definitivo e na sua fecundidade geradora. A santidade da Igreja é sempre vista desde o Verbo encarnado que vive nos homens, como vida de Cristo na qual os homens participam. A Eucaristia exprime e dá essa vida em Cristo aos homens, vendo-se também como o sacramento que une Cristo à Igreja (e por isso a Igreja é vista como realidade soteriológica e como conjunto dos homens que vivem *em* Cristo<sup>9</sup>). A Eucaristia é o coração da Igreja, e os outros sacramentos são como as artérias pelas que se canaliza essa vida de Cristo. Esta centralidade da Eucaristia desglossa-se na sua dimensão de sacrifício e de presença sacramental, numa óptica diferente dos manuais clássicos (em que se afirmava que a Igreja era santa, porque possuía dons que eram santos, entre os quais estavam os sacramentos).

A Igreja aparece diante nos nossos olhos como o “plero-  
ma” (*Ef* 1, 22), o mistério da “expansão” da vida de Cristo<sup>10</sup>. Isso

---

<sup>9</sup> “De modo que ser miembro de la Iglesia es lo mismo que ser verdadero miembro del cuerpo de Cristo” (M.-J. SCHEEBEN, *Misterios* (1865), § 78, p. 572; “La Iglesia es la comunión más íntima y real de los hombres con el Hombre-Dios, tal como se expresa ésta del modo más real y perfecto en la Eucaristía” (*Idem*, § 77, p. 571).

<sup>10</sup> Tal como em alguns Padres e em N. Cabasilas, Scheeben admite dois tipos de união do Verbo encarnado com a humanidade: uma pela assunção da natureza humana (entendida como uma única família, embora alguns textos seus pareçam admitir que essa união vem da unidade de natureza entendida no sentido platônico) e outra pela fé e pelos sacramentos na Igreja (cf. M.-J. SCHE-

talvez deixe na sombra os membros pecadores na Igreja, mas na nossa opinião não é um esquecimento do autor e sim uma exigência do seu método, que quer reparar principalmente no *novo* princípio de vida que cresce nos homens através dos sacramentos<sup>11</sup>. Portanto, num diálogo com Scheeben, parece-nos mais interessante avaliar a oportunidade da metodologia do que uma análise dos conteúdos existentes em cada um dos seus tratados.

Antes de concluir este breve percurso pela dimensão cristológica, vale a pena observar que o lugar da Eucaristia, no discurso sobre a Igreja (e a sua santidade), não era muito típico da teologia manualística de então. Faz lembrar, em alguns aspectos, a eclesiologia eucarística da segunda metade do século XX, ancorada nalguns Padres da Igreja e nalguns documentos litúrgicos preservados pela Tradição, que foram entretanto revalorizados, e nos trabalhos de alguns autores ortodoxos do século XX, como N. Afanas'ev e outros autores do Instituto "Saint-Serge" de Paris<sup>12</sup>. Também vale a pena observar que é uma visão da Igreja

---

EBEN, *Misterios* (1865), § 78, p. 572s; A. KERKVOORDE, *Introduction*, em M.-J. SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église*, Paris 1946, p. 44).

<sup>11</sup> "Al tratarse de todas las demás sociedades humanas hemos de interpretar en un sentido mitigado la imagen que empleamos cuando decimos que con la entrada en una de ellas *el miembro se ve transplantado como una planta en un suelo nuevo e injertado en un nuevo tronco*. Porque en este caso el suelo y el tronco de la sociedad sólo podrán dar una nueva dirección al desarrollo del miembro y ayudarle a desenvolver sus disposiciones ya existentes; no podrán transformar su ser más íntimo, la raíz de su vida; no habrá más que una intervención, una influencia moral. Mas al hacerse el hombre miembro de la Iglesia, se ve admitido en Cristo y mediante Cristo en el seno de Dios, es transplantado a un suelo celestial, injertado en un tronco divino; entra en una esfera nueva, sobrenatural, donde su naturaleza es transformada y sublimada, donde se le infunde una vida completamente nueva, y esta nueva vida es alimentada y cuidada bajo la luz y el rocío del nuevo cielo" (M.-J. SCHEEBEN, *Misterios* (1865), § 78, p. 574s).

<sup>12</sup> Para um desenvolvimento da eclesiologia eucarística no século XX, em vários autores de diferentes épocas do século XX, cf. A. NICHOLS, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev*

que parte da vida sobrenatural, que se dá ao homem num dom gratuito, não é uma Igreja que parte do exterior para chegar ao interior, que era a metodologia mais comum no século XIX.

Na obra de Scheeben, o Espírito Santo tem um papel principal. Tal como em Möhler e Newman, o Espírito Santo anima a Igreja e “cristifica-a”. Ele vive nela e é a alma<sup>13</sup>. Para Scheeben, a ação do Espírito Santo na Igreja compara-se à ação do mesmo Espírito na Humanidade Santíssima do Verbo numa analogia forte (não é uma simples comparação) mas diferente<sup>14</sup>.

Devido à sua ação, à sua presença continuada e vivificante na alma, o fiel é introduzido na vida íntima intratrinitária (vida em Cristo e como filho do Pai). Esse aspecto, unido à dimensão cristológica já indicada, mostra-nos que a santidade da Igreja não é só – para este autor – um dom do Deus uno ou, se quisermos, um efeito diretamente atribuível à natureza divina sem mais especificações. Com outras palavras, a dimensão intratrinitária da santidade da Igreja não se resume a meras atribuições. Embora

---

(1893-1966), Cambridge 1989; J. FONTBONA I MISSÉ, *Comunión y sinodalidad, la eclesiología eucarística después de N. Afanassieff en I. Zizioulas y J. M. Tillard*, Barcelona 1994; M. DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Pamplona 2003.

<sup>13</sup> Talvez por isso Atzberger diga que o Espírito Santo é o princípio formal da santidade da Igreja; *Dogmatik*, § 276, n° 1609ss, § 282a, n° 1766.

<sup>14</sup> “...la presencia y la operación del Espíritu Santo en los miembros de la Iglesia – como en miembros de Cristo – han de ser tan admirablemente íntimas y misteriosas porque han de considerarse como emanación y continuación de aquella presencia y de aquella operación con las que inhabitaba en la humanidad del Hijo de Dios. Saliendo él mismo del Hijo de Dios y perteneciéndole por esto, necesariamente entra también en la humanidad del mismo y en todo su cuerpo místico; pertenece también a éste. Le pertenece tanto más por cuanto el Hijo de Dios en la Eucaristía mora corporal y substancialmente, con la plenitud de su divinidad, entre sus miembros que están en el seno de la Iglesia y en él y mediante él mora también allí el Espíritu Santo personal y substancialmente, para ser el Espíritu propio, el alma misma de la Iglesia” (M.-J. SCHEEBEN, *Misterios (1865)*, § 78, p. 575; cf. A. KERKVOORDE, *Introduction*, em M.-J. SCHEEBEN, *Le Mystère de l’Église*, Paris 1946, p. 64.

na sua fonte a santidade da Igreja seja comum às três Pessoas divinas, o homem santificado (inserido na vida intratrinitária) tem uma relação em certo sentido diferente com cada Pessoa divina (não pelo fato de ser criatura e sim pelo fato de um novo princípio de vida sobrenatural habitar nele pelo Espírito Santo)<sup>15</sup>. Neste espaço não é possível mais do que indicar a questão da “contextura” intratrinitária da santidade da Igreja que se depreende da vida sobrenatural no homem em quem habita o Espírito Santo.

### **3 A novidade do mistério cristão e sua manifestação na santidade da Igreja**

O que acabamos de dizer introduz-nos num aspecto central da obra de Scheeben, que é o caráter de novidade, de transcendência e de mistério do “sobrenatural”. Trata-se de ver a santidade da Igreja desde a doação, da parte de Deus, dum dom que inclui a humanidade no seio da sua vida íntima. E de ver a Igreja na sua realidade sobrenatural, cujos vínculos são misteriosos (Scheeben vê a Igreja como corpo e esposa de Cristo em cada um dos seus membros e a comunidade desses membros desde dentro e naquilo que tem de sobrenatural)<sup>16</sup>. O aspecto visível da Igreja é visto como âmbito onde se deve refletir o interior, que lhe é totalmente transcendente mas unido, e essa união dos dois níveis (natural e sobrenatural, segundo o autor) é manifestação da glória de Deus<sup>17</sup>.

Essa acentuação na realidade do sobrenatural entende-se melhor, se tivermos em conta que o grande inimigo de Scheeben é o racionalismo, que defende o estatuto natural do conhecimento daquilo que é sobrenatural. Por isso ele defende sempre a fé como meio de acesso à Revelação e explica a incapacidade da

---

<sup>15</sup> Cf. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*, Pamplona 2000, p. 129.

<sup>16</sup> Cf. A. KERKVOORDE, *op. cit.*, p. 49s.

<sup>17</sup> Cf. A. KERKVOORDE, *op. cit.*, p. 50.

razão para conhecer o “sobrenatural”, que ele desglosa no elenco dos “mistérios” (realidades que superam a razão). Como dissemos antes, a sua metodologia orienta-o no sentido de sublinhar o aspecto de novidade, de transcendência, daí o aspecto imutável e ancorado no presente que a santidade da Igreja apresenta na sua obra.

Essa “imutabilidade” não quer dizer que a Igreja não realize a sua ação santificadora. O que quer dizer é que esta é vista partindo das ações em que a graça se oferece sacramentalmente. Por isso Scheeben concentra-se na ação santificadora de Deus e de uma parte da Igreja (os ministros). Nesta última o caráter sacramental, tal como ele o vê, tem um papel principal.

A ação santificadora da Igreja caracteriza-se por ser sacerdotal, pelo que os sacerdotes cooperam realmente com Deus na geração sobrenatural dos novos filhos de Deus<sup>18</sup>. Essa cooperação vê-se como maternidade (que é real no nível sobrenatural), porque é através do sacerdócio que a Igreja transmite a vida sobrenatural. Essa visão da ação santificadora vai mais além da visão institucional da Igreja e insere-se dentro duma perspectiva que também é espiritual e mística, visto que os sacramentos se entendem como manifestações da vida de Cristo de que a Igreja é o grande mistério. Noutros termos, os sacramentos não são meros dons dados a uma instituição, pois Scheeben vê a Igreja e os sacramentos a partir daquilo que têm em comum, isto é, a partir da ordem sobrenatural dos dois<sup>19</sup>.

Essa ação santificadora da Igreja, ao ser vista na ordem sobrenatural, apóia-se só na eficácia de Deus, que é o único que pode realizá-la. Por isso, trata-se duma ação infalível e perene, que era um dos sentidos medievais da santidade da Igreja que – entretanto – se tinha perdido. No entanto, há algumas diferenças,

---

<sup>18</sup> Cf. M.-J. SCHEEBEN, *Misterios* (1865), § 79, p. 576s.

<sup>19</sup> Cf. M.-J. SCHEEBEN, *Misterios* (1865), § 82, p. 598; A. KERKVOORDE, *op. cit.*, p. 51.

pois o teólogo alemão insiste mais sobre a natureza infalível do ato de elevar a natureza humana à nova vida sobrenatural ou, se queremos, de gerar a nova vida<sup>20</sup>. Depois dessa acentuação nos ministros (ou de Deus, através dos ministros, para sermos mais precisos), convém salientar que Scheeben não nega a ajuda de todos os fiéis na formação dos novos membros do Corpo de Cristo<sup>21</sup>, mas o seu discurso está centrado no “mistério sacramental” que o cinge a um determinado tipo de ações santificadoras (sem negar a existência de outras).

Sem dúvida, o homem é receptor do sobrenatural (recebe o invisível no visível, segundo as suas palavras) e para isso configura-se com Cristo. Mas, quando o homem se torna instrumento de santificação, tem de estar configurado de algum modo *específico* com o Homem-Deus. É aqui que tem um papel fundamental o caráter, que é o “elo espiritual”, reflexo e manifestação da divindade e da humanidade de Cristo, e aquilo que torna o homem participante da missão de Cristo, dando-lhe uma consagração para realizar (ou receber, nos casos do Batismo e da Confirmação) uma *res sacra*. Como para o teólogo alemão a ação de Cristo se concentra no seu sacerdócio, a cooperação da Igreja plasma-se na celebração do sacrifício (enquanto ela é instrumento de Cristo) ou na participação (enquanto receptora)<sup>22</sup>.

Scheeben concentra a ação santificadora da Igreja no sacerdócio ministerial (na sua tríplice função) e, em alguns textos,

---

<sup>20</sup> “Cristo obra mediante ellos como órganos suyos; y esta actividad será siempre fecunda o infalible, prescindiendo de la disposición personal de los órganos; será fecunda en el ejercicio del poder sacerdotal, infalible en el ejercicio del *pleno* poder pastoral en punto a la fe y a las costumbres. Este es el sentido concreto de las palabras muchas veces entendidas de una manera asaz vaga: la Iglesia como tal no puede errar; los tropiezos de sus miembros y de sus ministros no le llegan. Su seno quedará siempre inmaculado y santo, porque no es sino sede y vehículo de la fuerza fecundadora y regidora del Espíritu Santo” (M.-J. SCHEEBEN, *Misterios* (1865), § 80, p. 587).

<sup>21</sup> Cf. M.-J. SCHEEBEN, *Misterios* (1865), § 80, p. 586.

<sup>22</sup> Cf. M.-J. SCHEEBEN, *Misterios* (1865), § 84, p. 615-621.

parece que é só nesse âmbito que se dá a ação santificadora dela (união da natureza com a graça), mas ele afirma também uma ação santificadora que é geral (de toda a Igreja: hierarquia e fiéis). Fica pouco espaço para a ação santificadora do fiel na Igreja, porque ele vê essa ação desde Deus que cria, eleva e une a natureza humana com ele. Se tudo se vê desde o prisma da união com Deus e do seu caráter *provocador* de elevação (na pessoa unida ou no mundo), fica pouco espaço para a inter-relação com os outros e para o uso das faculdades próprias na interação humana. Haveria que mudar de método para salientar aspectos mais morais, outros mutáveis (como a criatividade humana e a renovação) e não estritamente relacionados com a ação sacramental propriamente dita. Mas, tudo seja dito, talvez outro método não saliente com tanta claridade o caráter sobrenatural do cristianismo, podendo confundi-lo com um humanismo elevado ou nivelando-o com as religiões do mundo.

Enfim, a santidade da Igreja, em geral, tem um tom mariológico que lhe vem da mútua iluminação dos dois mistérios. Assim Maria é tipo e imagem da Igreja como Mãe pura e santa, divinizada, e também é a realização antecipada do ideal da Igreja. A Igreja tem nela a sua realização plena já presente, mas ainda não levada à sua plenitude<sup>23</sup>. Nesse sentido, é possível ver aqui uma antecipação das reflexões sobre Nossa Senhora como tipo e Mãe da Igreja, que ficaram recolhidas no capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*.

Podemos resumir a santidade da Igreja em Scheeben, dizendo que ele a vê como desdobrar-se da ação redentora e como vida de Cristo nos homens. Na sua dinâmica, ela é vista em circunstâncias determinadas, marcadas pelo caráter sacramental – que serve de elo entre Cristo e a Igreja (enquanto seu instrumento) –, comunicando-se a outros homens nos seus sacramentos.

---

<sup>23</sup> Cf. A. KERKVOORDE, *Introduction*, em M.-J. SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église*, Paris 1946, p. 64.

Por outro lado, ela é a reunião harmônica, orgânica, sobrenatural e viva, nova, da humanidade com o Deus uno e trino. Essa santidade da Igreja tem uma dimensão cristológica, pneumatológica e mariológica importantes.

#### 4 Três aspectos indicativos da santidade da Igreja

Antes de terminar, queríamos debruçar-nos sobre três aspectos em que o tratamento explícito da santidade da Igreja emerge nesse autor, e nos quais vemos uma certa relação diversificada com a inspiração dominante dos manuais da época. A primeira é o seu conhecimento e uso da via empírica da apologética – assumida pelo Concílio Vaticano I na Const. Dogm. *Dei Filius* –, que apresenta a Igreja como milagre moral e em que a sua santidade está em função da manifestação da verdadeira Igreja<sup>24</sup>. Esse primeiro aspecto não mostra particulares novidades em relação à época histórica em que Scheeben viveu, nem parece dar-nos mais indicações úteis para a problemática presente.

A segunda é o seu conhecimento e tratamento do tema da existência de membros pecadores da Igreja e, especificamente, do caso dos ministros que – na sua óptica – devem gerar os novos filhos de Deus. Para ele, o pecado existe *na* Igreja, mas não vem *da* Igreja. Além desse aspecto, que mostra claramente a indefectibilidade da Igreja enquanto geradora de santos (v. *supra*), o pecado e os erros dos fiéis mancham a face visível da Igreja e impedem ver a vida em Cristo e os frutos dessa vida de Cristo na Igreja. Isso quer dizer que o pecado tem um efeito real na Igreja (ao esconder a sua realidade mais íntima aos olhos dos homens)

---

<sup>24</sup> Cf. M.-J. SCHEEBEN, *Misterios* (1865), § 77; ID., *Le Mystère de l'Église*, Paris 1946, p. 78; Id, *Dogmatik* (1873), vol. 1, § 9, nn. 106-108 e § 42; J. WILHELM-TH.; B. SCANNELL, *A Manual of Catholic Theology* (1908), vol. 1, 3rd. ed., London 1908, p. 19.

e, portanto, há um lugar no sistema de Scheeben para a purificação e renovação do visível aos olhos dos homens.

No entanto, o pecado não afeta o nível sobrenatural a não ser naquilo que tem de manifestativo (não na ação geradora dessa vida, nem naquilo que é em si diferente da natural). Como Scheeben se move no nível sobrenatural, a existência de membros pecadores aparece só na sua dimensão de ocultação da glória de Deus aos olhos dos homens. Portanto, a dramaticidade da santidade dada que tenta uma e outra vez manifestar-se e comunicar-se (típica de Newman, e que supõe uma variedade de possibilidades históricas de resposta conjunta de Deus e do homem em determinados aspectos ou dimensões da ação geradora) não aparece no seu discurso<sup>25</sup>.

Aqui pode ser útil fazer uma breve contextualização. Vê-se claramente que Scheeben admite um “efeito” do pecado na Igreja, situado no nível manifestativo. Se olharmos para os manuais dos anos seguintes, não encontramos um discurso nesses termos até aos anos 30 do século XX. Nesse sentido, Scheeben foi uma novidade. Mas, se olharmos para as obras de Newman, teremos de afirmar que Scheeben fica aquém da análise do cardeal inglês. Na época do Concílio Vaticano II, era já amplamente reconhecido que o pecado dos membros tinha efeitos na santidade da Igreja na linha da ocultação ou escurecimento da sua santidade, e chegou-se mais longe, porque também se reconheceu que o

---

<sup>25</sup> “Más precisamente porque los portadores de la maternidad admirable de la Iglesia no responden siempre en la propia persona a su dignidad, y porque, además, los hijos de la Iglesia no siempre se comportan como tales, porque se oponen a la fecundidad de su madre, y se sustraen a su dirección, el rostro visible de esa esposa celestial tiene muchas manchas y está deformado; por esto brota *en* su seno – y no *de* su seno – mucha mala hierba, que cubre y oculta con su sombra las flores celestiales” (M.-J. SCHEEBEN, *Misterios* (1865), § 80, p. 587; veja-se também Id., *Le Mystère de l'Église*, Paris 1946, p. 98s).

pecado obstaculizava ou atrasava a realização da missão da Igreja<sup>26</sup>.

A terceira é o tratamento da santidade da Igreja, dentro do capítulo sobre as notas e propriedades essenciais da Igreja, que os seus seguidores apresentam<sup>27</sup>. Os dois dizem seguir a inspiração de Scheeben, mas, ao tratar especificamente da santidade da Igreja, entram no enquadramento manualístico clássico em que a idéia de “dedicação a Deus” e a capacidade de santificar os homens (como dom pertencente à Igreja nos seus sacramentos) marcam a pauta do discurso<sup>28</sup>. A essas idéias se une a negação dos erros mais tradicionais ligados a uma visão da Igreja como “comunidade dos eleitos”, que implicitamente nega a pertença a ela de todos aqueles que pecam mortalmente ou, admitindo-os no seu seio, conclui que ela não é santa.

Wilhelm e Scannell reconhecem que a santidade da Igreja não se adapta muito bem ao esquema apologético. Para eles, é a nota mais difícil de aplicar, porque é interna (embora se manifeste exteriormente) e porque a santidade de vida não é condição essencial para se ser membro da Igreja (entendida como instituição; cf. *op.cit.*, p. 355). A influência de Scheeben nesses autores vê-se principalmente na infalibilidade da ação santificadora da Igreja no seu conjunto, que sempre age eficazmente<sup>29</sup>, embora a resposta do homem seja diversificada (nesse sentido, parece-se com a santidade formal já indicada por Torquemada na sua *Summa de Ecclesia*, I, 12). Também se vê a sua influência,

---

<sup>26</sup> Cf. Const. Past. *Gaudium et Spes*, nº 43, em EV 1/1459; Const. Dogm. *Lumen Gentium*, nº 8, em EV 1/306s.

<sup>27</sup> Realizado por Atzberger, no vol. IV da *Dogmatik (1898)*, § 332, p. 347-351 e por J. WILHELM-TH.; B. SCANNELL, *A Manual of Catholic Theology (1909)*, vol. 2, 3rd. ed., § 242, p. 349-351.

<sup>28</sup> Cf. L. ATZBERGER, *op. cit.*, p. 347s e J. WILHELM-TH.; B. SCANNELL, *op. cit.*, p. 349ss.

<sup>29</sup> Cf. L. ATZBERGER, *op. cit.*, p. 348s e J. WILHELM-TH.; B. SCANNELL, *op. cit.*, p. 355.

quando eles dizem que a santidade da Igreja, como sobrenatural que é, não pode depender da ação do homem, mas supõe a sua colaboração (recordemos que a metodologia de Scheeben sublinha muito o carácter não-racional e sim divino do sobrenatural). Enfim, os autores reconhecem que há *sempre dentro* da Igreja pessoas com um grau de santidade excelente, que servem de nota distintiva da verdadeira Igreja de Cristo, juntamente com a retidão moral de tantos outros membros<sup>30</sup>. Nesse caso, não encontramos uma recepção de toda a visão de Scheeben, e sim um aproveitamento de algumas das suas idéias dentro dum discurso clássico e apologético.

Os três aspectos ajudam a mostrar que Scheeben assume muitos elementos da sua época, e que também sabe ter uma posição pessoal diferente da dos seus colegas, levado pela sua intuição das implicações do carácter sobrenatural do mistério da Igreja.

### **Balanço final**

Parece claro que a santidade da Igreja em Scheeben tem um carácter mais divino, acentuando os aspectos ontológicos e a sua transcendência em relação à ordem natural. No seu movimento descendente, desde a Santíssima Trindade, a atenção está metodologicamente orientada para a linha sacramental, onde a ordem natural coopera com Deus de uma forma real e muito determinada, que serve para realçar o carácter sobrenatural e misterioso da Igreja.

Outro tipo de ação santificadora em que a união da ordem natural e sobrenatural não seja vista exclusivamente na óptica sacramental não é tão tratada. Não é possível dizer até que ponto o seu discurso seria desligado de outro tipo de atuações eclesiais mais atentas ao mundo circundante ao que a Igreja foi enviada.

---

<sup>30</sup> Cf. L. ATZBERGER, *op. cit.*, p. 348s e J. WILHELM-TH.; B. SCANNELL, *op. cit.*, p. 355 e 357.

Como o teólogo alemão não pôde completar a sua eclesiologia, ficamos sem um critério que ajude a ver como a resposta natural do homem admite e cria uma variedade e riqueza *na* santidade da Igreja e é causa (não sacramental, mas ligada certamente aos sacramentos) de um crescimento maior dessa santidade<sup>31</sup>. Ao dizer “resposta natural do homem”, estamos a referir-nos a todo aquele âmbito em que a Igreja se pode parecer mais ao seu Senhor no seu caminhar histórico, em que colabora e responde criativamente aos impulsos do Espírito Santo e aos desafios da difusão da fé, da esperança e da caridade. Esse âmbito parece ser particularmente importante nos dias que correm, em que a Igreja deve evangelizar, de uma forma renovada, sem perder a sua identidade sobrenatural.

Comparado com os teólogos daquela época, Scheeben mostra ter uma visão mais dogmático-espiritual. A visão de Scheeben abre um desafio aos teólogos de hoje, que é o de recolher as suas melhores contribuições – a percepção do caráter transcendente da fé cristã, e, portanto, da Igreja e de outras conseqüências dessa transcendência –, mas seguindo uma metodologia que permita uma visão mais dinâmica e abrangente da ação santificadora da Igreja na história e no mundo ao que foi enviada.

---

<sup>31</sup> Alguns autores entendem isso como um nível fenomenológico, existencial ou, às vezes, moral, da santidade da Igreja. Sem o negar, parece-nos interessante sugerir uma maior unidade entre o discurso ontológico e o existencial que se baseie na unidade entre o ser e o agir de Cristo e, no nível filosófico, na unidade que existe em cada ente entre substância e acidentes (nos entes mais perfeitos, obviamente, com mais unidade).