

Problemática religiosa em Portugal no século XIX, no contexto europeu

Como escrevia o cardeal Consalvi em 1815, Noé, ao sair da arca depois do dilúvio, não encontrou o mundo mais transformado do que um homem do século XVIII lançado para o novo século que se inaugurava em 1800. Acabara uma fase da história, uma civilização, que durante séculos tinha servido de suporte ao edifício religioso da Igreja. Surgia agora uma sociedade nova das ruínas deixadas pelo passado. Uma primeira pergunta que se pode legitimamente pôr é esta: qual o lugar que a Igreja de Cristo passaria a ocupar nesse novo espaço?¹

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

¹ Sobre as grandes sínteses de história moderna, de história da filosofia e de história da Igreja vide abundante e selecta bibliografia na obra *Nouvelle Histoire de l'Église*, sob a direcção de L.-Rogier, R. Aubert e M. D. Knowles, vols. IV e V, Paris, Seuil, 1966-75, pp. 505-549 e 757-870. Mais propriamente sobre a história da Igreja, vide J. Schmidlin, *Papstgeschichte der neusten Zeit*, Munique, 1933-36, 3 vols.; R. Corrigan, *The Church and the Nineteenth Century*, Milwaukee, 1938; J. Leflon, *La Crise révolutionnaire, 1789-1846*, Paris, 1949 (t. XX da *Histoire de l'Église*, de Fliche-Martin); H. Hermelink, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*, Estugarda, 1951-55, 3 vols.; E. Y. Hales (ed.), *The Catholic Church in the Modern World. A survey from the French Revolution to the Present*, Londres, 1958; K. S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age. A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Nova Iorque, 1958-62, 4 vols.; Daniel-Rops, *L'Église des révolutions*, vol. I: *En face de nouveaux destins*, Paris, 1960; A. L. Veit, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, 2.ª parte: *Im Zeichen des verdringenden Individualismus: 1800 bis zur Gegenwart*, Friburgo de Brisgóia, 1933 (t. IV da *Kirchengeschichte*, sob a direcção de J. P. Kirsch); E. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. III: *Déclin et renouveau*, Paris, 1964. Sobre a vida intelectual vide J. M. Robertson, *A History of free thought in the XIXth century*, Londres, 1929, 2 vols.; A. D. Sertillanges, *Le Christianisme et les philosophies*, Paris, 1946, 2 vols.; H. de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme athée*, Paris, 1949; P. van Thiegem, *Le Romantisme dans la littérature européenne*, Paris, 1948; A. Houtin, *La Question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, Paris, 1902; F. C. Conybeare, *History of New Testament criticism*, Nova Iorque, 1910; L. Cl. Fillion, *Les Étapes du rationalisme dans ses attaques contre l'Évangile et la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1911; J. Coppens, *Histoire critique de l'ancien testament*, Lovaina, 1938; R. Aubert, J.-B. Duroselle e A. C. Jemolo, «Le Libéralisme religieux au XIXe siècle», in *Relazioni del XI Congresso di Scienze storiche*, t. XXV, 1955; E. Hocedez, *Histoire de la Théologie Catholique au XIXe Siècle*, Paris, 1848-1947, 3 vols.; Nedoncelle e outros, *L'Écclésiologie au XIXe siècle*, Paris, 1960; R. Kothen, *La Pensée et l'action sociale des catholiques 1789-1944*, Lovaina, 1945; J. N. Moody e outros, *Church*

Assistira-se a uma profunda revolução política, ou, melhor, a uma série de revoluções de carácter político. Ao sistema aristocrático e monárquico substituíra-se o ideal monárquico; à autoridade do direito divino, a da livre escolha popular. A luta entre estes dois sistemas é a história política dos Estados na primeira metade do século XIX. Como se comportaria a Igreja perante este novo quadro, ela que estava habituada a uma organização de tipo monárquico e que na sua organização admite esse mesmo princípio? De lembrar que as igrejas protestantes praticavam desde há muito esse sistema. Era uma situação diferente.

Dizia ainda o cardeal Consalvi em Setembro de 1820: «O princípio fundamental do governo constitucional aplicado ao governo da Igreja torna-se um princípio de heresia. Se ele era introduzido no governo dos Estados da Igreja [referia-se aos Estados pontifícios], pretender-se-ia que ele fosse logo estendido ao governo da própria Igreja.»²

Por outro lado, a Revolução na Europa, pelo menos, tinha assumido uma dimensão anticatólica. Temia-se o perigo de alianças com as forças reaccionárias e conservadoras, como sucedera antes. Com a Revolução começava a surgir a criação de Estados laicos, estranhos a qualquer obediência religiosa. Ficaria agora a Igreja eliminada da vida pública?

Além disso, os povos levados pela paixão nacionalista começavam a querer dispor de si próprios, agindo contra a aristocracia e o clero, que, dentro de uma linha tradicionalista, não podiam compreender essa mudança. Tratava-se de uma incompatibilidade entre uma e outra situação? Isto já sem falar do caso concreto dos Estados pontifícios, que levantavam problemas específicos.

Assistira-se também a uma revolução económica e social. Com a Revolução Francesa acabara a antiga sociedade aristocrática, que defendia a origem divina do poder. Surgia agora uma sociedade de cariz utilitarista, que assentava na importância do lucro e dava ao papel das funções públicas uma atenção muito especial.

A nova hierarquia voltava-se para esses aspectos ligados ao progresso material e económico. A Igreja, que anteriormente tanto dependera da aristocracia e tão duramente atacara o capitalismo, como reagiria a esse novo estado de coisas? Com o aparecimento de uma classe operária, com todos os seus problemas, colocava-se à Igreja um problema demasiado complexo, ao qual era necessário dar uma resposta apropriada.

Uma das consequências dessa revolução económica e social far-se-ia sentir no terreno dos imperialismos e da colonização europeia. Como é que a Igreja encarava essa nova situação e como é que os missionários se comportariam nos territórios

and Society, Nova Iorque, 1953; *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle* (Actas do colóquio de Grenoble, 1971), Grenoble, 1974.

² Cit por J. T. Ellis, *Cardinal Consalvi and Anglo-Papal relations*, p. 158.

ultramarinos em contacto com as gentes das zonas colonizadas e administradas pelos Estados da Europa? Saberiam os mensageiros do Evangelho distinguir o contributo material que aqueles lhes davam da doutrina espiritual que deviam transmitir?

Outra revolução surgida fora a revolução intelectual. Verificava-se o afastamento de muitas pessoas da Igreja, a qual deixava de ter significado (ou tinha-o muito reduzido) para os novos tempos. E, o que é de assinalar, tratava-se de uma revolução muito diferente da que se processara no tempo da Reforma, a qual pretendia purificar a Igreja e fazer regressá-la às origens. Agora o que sucedia era que as ideologias do século XIX atacavam os próprios fundamentos do cristianismo.

Além disso, punham-se nesta altura questões novas e extremamente complexas para a Igreja: a Bíblia e as descobertas arqueológicas do Próximo Oriente, os progressos da filologia e o do método crítico em história, a história comparada das religiões — eis alguns dos problemas colocados pela primeira vez à consideração dos pensadores católicos. Muitos concluíam daí para um divórcio entre a fé e a razão.

A fermentação das ideias sociais era enorme. Basta pensar em Bentham, Saint-Simon, Comte e Marx. No domínio literário impusera-se o romantismo com a exaltação do indivíduo e a valorização do sentimento. E não se deve esquecer que os progressos da educação eram igualmente extraordinários. Ora, em qualquer destes domínios surgiam inevitavelmente pontos de conflito com as ideias tradicionalmente aceites pela Igreja. Não nos demoramos a analisá-las para não alongarmos este trabalho.

Não se pode passar em claro que as próprias bases do pensamento eram afectadas. Rejeitada a filosofia aristotélica e até os sistemas de Descartes e de Spinoza, começavam agora a dominar os de Kant, Hegel, Feuerbach e Comte, com tudo o que de profundo e revolucionário havia para a filosofia tomista tradicional.

E o que efectivamente sucedeu é que a apologética católica, nos seus diversos quadrantes, não estava preparada para enfrentar este novo mundo que agora despontava. De referir, entretanto, que as igrejas protestantes se apresentavam melhor apetrechadas para responder às questões postas pelos pensadores da época.

Mas de toda esta fermentação tinham resultado consequências salutareis para a Igreja. Demos a palavra a G. de Bertier de Sauvigny: «Dans la plupart des États catholiques, avant 1789, l'Église était soumise au bon plaisir de monarques qui l'utilisaient parfois à des fins purement politiques. L'épiscopat, presque entièrement recruté dans l'aristocratie, menait souvent une vie luxueuse peu compatible avec les soucis évangéliques, et qui mettait, en tout cas, un fossé entre lui-même et le bas-clergé; en Allemagne, notamment, se perpétuaient un certain nombre de princes-évêques, souverains temporels plus que pasteurs. Les papes, même s'ils n'avaient pas été eux-mêmes trop absorbés par des soucis temporels, se trouvaient dépourvus

des moyens d'imposer leur direction aux évêques et au clergé. La Révolution, en détruisant les trônes protecteurs, en chassant les évêques, portait le clergé à se retourner vers le Saint-Siège, pour y chercher l'inspiration et une ligne de conduite. La destruction des anciennes structures politiques dégageait l'organisation ecclésiale de ses compromissions temporelles. L'épreuve de la persécution et de la pauvreté éliminait du clergé des éléments impurs ou faibles, ravivait chez les meilleurs le sens de leur vocation, faisait éclore les fleurs d'héroïsme et de sainteté. Il en était de même dans le peuple chrétien, et en regard de l'apostasie d'une partie des classes bourgeoises, moteurs et bénéficiaires de la Révolution, on pouvait enregistrer, comme une promesse d'avenir, la fidélité touchante, parfois héroïque, des masses d'humbles gens. D'autre part, dans l'aristocratie de naissance et d'intelligence, celle qui la première avait donné dans l'incrédulité, se manifestait un retour; le mythe du progrès, les prestiges de la raison, avaient été rudement bonculés par les horreurs de la Révolution; sous le choc de la désillusion, au feu des épreuves, certains se retournaient vers la consolation de la Foi; d'autres se persuadaient qu'il n'était d'autre voie, pour une restauration de l'ordre politique et social, qu'une alliance étroite avec la papauté, symbole d'autorité et gardienne de la morale. Des protestants eux-mêmes en venaient à cette conclusion, un Ludwig von Haller, par exemple.»³

O pensamento católico, entre 1800 e 1846, apresenta uma fisionomia característica, marcada por todo um processo que se iniciara no século XVI, quando começaram a surgir certas ideologias hostis ou estranhas à religião. Em princípios do século XIX, tudo se congregava para favorecer um renascimento intelectual profundo. Estava-se numa época de paz política, de liberdade de pensamento e de expressão e de progresso da técnica. O terreno era propício para o fervilhar de ideias, de modos de expressão literária novos e de outros sistemas filosóficos e para o avanço das ciências. Diferentes, pois, eram os modos de sentir e de compreender dos legados pelo passado, não faltando ainda uma reflexão política e econômica que antes não se verificara.

A Igreja, de uma maneira geral, mantinha-se à margem de tudo isso. A inteligência católica ou era marginalizada ou então ela própria se afastava do processo em curso, concentrando-se mais sobre si mesma. A restauração seguir-se-ia à violenta tempestade que varrerá os espíritos mais desprevenidos.

A atmosfera romântica, aliás, favorecia esse anti-intelectualismo palpável em praticamente quase todos os sectores da Igreja, pois punha-se em evidência o papel do sentimento e da intuição em prejuízo da razão. Chateaubriand escrevia: «Nada há de doce, de grande, na vida a não ser as coisas misteriosas.» E Schleiermacher, por seu turno, dizia: «A minha religião é a religião do coração; não há em mim lugar para outra.» Ou

seja, a fé servia para tudo e a apologética encontrava-se sem bases científicas sólidas.

Quando surge a *Vida de Jesus*, de Strauss, em 1840, nota-se que era flagrante a falta de gente preparada para a refutar. E o que vale para este caso concreto aplica-se igualmente a outros domínios, como, por exemplo, à Bíblia, que sofria de vários lados, desde o evolucionismo à egiptologia e ao estudo comparado das religiões, críticas muito fortes, e os mais responsáveis não estavam em condições de responder aos problemas surgidos.

Se nos reportamos às doutrinas filosóficas que, no dizer de Henri de Lubac, haviam de conduzir ao «humanismo ateu», vemos que o idealismo kantiano e hegeliano, o materialismo de Feuerbach e o positivismo comtiano abalaram profundamente o pensamento católico. Por paradoxal que pareça, verifica-se que, enquanto, no que toca às fontes da Revelação, se notava um grande desinteresse entre os escritores católicos, já no respeitante ao modo de repensar a fé as coisas apresentavam outra fisionomia. Aqui verifica-se que, de uma maneira geral, se voltam as costas à tradição e à escolástica e se recorre frequentemente aos sistemas modernos. Locke, Condillac e Descartes inspiram certos manuais de filosofia utilizados nos seminários de França, como foi o caso das *Leçons élémentaires de Philosophie* (1812), do P.^e Flotte, e da obra *Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec la Philosophie* (1826), de Gebert, que se orienta segundo o tradicionalismo de Blondel e de Lamennais. Malebranche é acomodado pelo cardeal Gerdil.

No que concerne à Alemanha, refira-se que Hermes elabora a sua teologia a partir de Kant e de Fichte, enquanto Dobmaier e Sailer se situam na esteira de Schleiermacher e Möhler na de Hegel e do atrás referido Schleiermacher.

Do que fica dito não se conclua que o tomismo tenha sido pura e simplesmente rejeitado. Especialmente em Itália, a sua implantação revelou-se muito significativa dentro de uma preocupação de conciliar a ordem natural com a ordem sobrenatural. E em Espanha e Portugal também se assistiu a um interesse muito grande pela doutrina do Aquinense ⁴.

⁴ Sobre este assunto vide R. Aubert, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, cit., vol. V, pp. 178-199. Os dois principais centros foram Placência, à volta do Colégio Alberoni, e sobretudo Nápoles, onde G. Sanseverino, encorajado pelo seu bispo Mons. Riarío Sforza, amigo do cardeal Pecci, organizara, a partir de 1846, uma academia tomista e lançara a revista *Scienza e fede* para a propagação das suas ideias. O projecto foi continuado após a sua morte por S. Talamo. Também em Bolonha se fez sentir esse sopro de renovação tomista, tendo aí o jesuíta Cornoldi lançado uma revista combativa a seu favor, *La Scienza italiana*, e em Perusia, onde o cardeal Pecci fundou uma Academia de São Tomás. Para o estudo da *Æterni Patris* vide *Acta Sanctæ Sedis*, XII, 1879, pp. 97-115, e F. Ehrle, *Zur Enzyklika «Æterni Patris»*. *Texte und Kommentar*, nova ed. por F. Pelster, Roma, 1954. Foi ainda nesta perspectiva que Leão XIII encarregou os Padres Dominicanos de elaborarem uma edição crítica integral das obras de São Tomás. No que respeita a Portugal, há a assinalar que o bispo de Coimbra, D. Manuel Correia de Bastos Pina, instituiu a disciplina de Filosofia Escolástica de São Tomás no seminário diocesano, que foi confiada a Luís Maria da Silva Ramos. Lecionaram-na ainda Augusto Eduardo

Mas foi, sem dúvida, na Alemanha que o pensamento católico mais se desenvolveu e impôs. Graças às Faculdades de Teologia existentes e ao impulso recebido da *Aufklärung* católica, ao movimento romântico e à influência do protestantismo, as ciências eclesiásticas conheceram um extraordinário surto de progresso e um brilho notável. O grande mestre foi, indiscutivelmente, Schleiermacher, professor em Berlim e autor da importante obra *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, na qual dá uma atenção muito particular ao *Gefühl*. Outros nomes que então se celebrizaram pelos seus escritos de carácter teológico foram Von Harless, Tischendorf, Ranke, Strauss, Baur, Sailer, Drey, Möhler, Görres, Döllinger e Hermes, cujas obras os impuseram dentro e fora da Alemanha.

A revelar a vitalidade das ciências eclesiásticas em território francês, basta apontar os nomes dos insignes escritores Chateaubriand, de Maistre, Bonald, Lamennais, Bautain, os quais, segundo orientações diferentes, davam àquelas um incremento notável.

Uma palavra é devida ao que se passava nos seminários na época em estudo. Era grande o número destas instituições de formação para o sacerdócio, mas o declínio intelectual revelava-se confrangedor, como se depreende das palavras de Lamennais: «A teologia é hoje, na maior parte dos seminários, apenas uma escolástica mesquinha e degenerada, e cuja secura rebota os alunos e não lhes dá nenhuma ideia do conjunto da religião nem das suas relações maravilhosas com tudo o que interessa ao homem.» Era acentuada a crise dos estudos teológicos e as publicações religiosas encontravam-se em estado de deplorável estagnação. O mesmo se passava com a apologética, como já se disse anteriormente, que carecia de fundamentações consistentes para fazer frente às ideologias nascentes ou em curso. Era manifesta a absorção pela luta contra a doutrina racionalista do século XVIII, punha-se o acento tónico nos aspectos políticos, com menosprezo pelas questões sociais, vivia-se com os olhos voltados para o passado, salvo honrosas excepções.

Pio IX, no dizer de R. Aubert, era extremamente emotivo e influenciável, pouco dotado intelectualmente e rodeado de pessoas que se manifestavam pela intransigência e que desejavam lançar contra os que se opunham aos ensinamentos tradicionais o anátema dentro de uma conduta ultra-

Nunes e Manuel de Azevedo Araújo e Gama. Depois viria a estabelecer-se em Coimbra o Dr. Tiago Sinibaldi, autor de *Elementos de Filosofia* (1891). Foi também criada a Academia de São Tomás, que desde 1883 a 1893 teve como órgão a revista *Instituições Christãs*. Outros tomistas célebres da época foram Martins Capela, Gustavo Miller e Ferreira Deusdado, autor de *A Filosofia Tomista em Portugal*, recentemente publicada em versão portuguesa actualizada por J. Pinharanda Gomes (Porto, 1978). Sobre o tomismo em Portugal vide ainda J. M. da Cruz Pontes e Prudêncio Quintinho Garcia, *A Teologia Tomista em Portugal* (prefácio, notas e aditamentos por J. Pinharanda Gomes), Porto, 1979, e o nosso trabalho, «O ensino de S. Tomás na Universidade de Coimbra», in *Didaskalia*, IV, 2, 1974, pp. 297-320.

montana. Influenciado pela filosofia tradicionalista em voga no mundo católico em meados do século XIX, não foi capaz de discernir entre o que nos princípios estabelecidos em 1789 tinha valor positivo e o que era apenas a transformação em termos políticos de uma ideologia racionalista herdada do século das luzes. Diz acerca deste pontífice Roger Aubert: «Confondant la démocratie avec la 'Révolution' et celle-ci avec le bouleversement de toutes les valeurs chrétiennes traditionnelles, ne comprenant pas d'autre part que c'était une impossibilité historique que de prétendre obtenir à la fois pour l'Église la protection de l'État et la pleine liberté à laquelle il tenait tant, il n'a pas su s'adapter à la profonde évolution politique et sociale qui caractérise le XIX^e siècle.»⁵ E prossegue o mesmo historiador: «Mais, au delà de ces confusions et de ces incompréhensions, il y avait la perception confuse, maladroitement exprimée de la nécessité de rappeler à une société, grisée par une certaine conception scientiste du progrès, la primauté de ce que les théologiens appelaient 'l'ordre surnaturel', de la vision biblique de l'homme et de l'histoire du salut, qui s'oppose à uns sens de l'histoire considérée comme un affranchissement progressif des valeurs religieuses et une confiance dans les possibilités de l'homme telle qu'il n'y a plus de place pour un rédempteur: Il importe, pour comprendre la rigueur avec laquelle Pie IX n'a cessé pendant tant d'années de combattre le libéralisme, qu'il stigmatisait comme 'l'erreur du siècle', de situer cette lutte en fonction des efforts qu'il n'a cessé de déployer en vue de centrer à nouveau la pensée chrétienne sur les données fondamentales de la Révélation, efforts dont le concile du Vatican devait dans son idée marquer le couronnement.»⁶

No seu pontificado ocuparam um lugar importante a definição dos dogmas da Imaculada Conceição e da infalibilidade pontifícia e a promulgação do *Syllabus*, que, como veremos mais adiante, tiveram grande eco em Portugal.

Leão XIII, mais aberto ao diálogo e às interrogações do seu tempo, embora continuasse em muitos pontos a obra do seu antecessor, mostrou-se mais cauteloso no que toca a condenações das novas correntes de pensamento, tentou situar o poder civil num plano de independência em relação ao poder eclesiástico, procurou abrir novos caminhos na esfera da justiça social e ir ao encontro das massas populares e deu um relevo muito particular ao papel dos leigos, às missões e às igrejas orientais. Ouçamos de novo Roger Aubert: «Alors que Pie IX s'était le plus souvent borné à condamner les directions de recherches qui lui paraissaient inacceptables, avec Léon XIII apparaît enfin le souci de donner aux catholiques des mots d'ordre positifs, et ce changement de climat, qui fut très remarqué par ses contemporains, rendra possible 'la rentrée en force des catholiques dans le domaine scientifique et spécialement dans le domaine

⁵ R. Aubert, *Nouvelle Histoire de l'Église*, cit., vol. V, p. 11.

⁶ Id., *ibid.*, pp. 11-12.

des études historiques où ils s'étaient depuis longtemps laissé distancer' (H. Marrou)... L'encyclique *Rerum Novarum*, bien qu'assez timide encore, marquera la prise de conscience par la papauté de la question ouvrière et son désir d'intervenir dans sa solution.»⁷

Um dos capítulos mais relevantes da vida da Igreja no século XIX diz respeito à posição tomada quanto ao liberalismo. Enquanto muitos católicos procuravam defender a Igreja autoritária e antiliberal, manifestando dessa forma uma acentuada nostalgia do passado, em que se revelou célebre a obra de Donoso Cortés *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) e veio a desempenhar um papel de primeira plana a revista *Civiltà Cattolica*, criada em 1849 pelos padres da Companhia de Jesus, outros, dentro de uma linha mais receptiva aos condicionalismos da época, denunciavam o regresso às concepções da Restauração e afirmavam ser utópico esperar do Estado protecção para a Igreja, pois, diziam, aquele, ao fazer isso, só por interesse praticaria uma tal política.

Alguns iam mais longe ainda e, sensíveis aos valores autênticos do liberalismo, mostravam-se dispostos a uma abertura, a uma concepção mais moderna do homem e mais respeitadora dos direitos da pessoa humana e à autonomia da ordem temporal. Uns, os optimistas, julgavam que a Igreja devia ir ao encontro do mundo moderno e «baptizar» as instituições liberais, como sucedera séculos atrás com a civilização greco-romana, com o movimento da autonomia comunal do século XII e com as aspirações humanísticas da Renascença. Preconizavam, por conseguinte, o lançamento dum véu sobre os anátemas da encíclica *Mirari vos*. Ao passo que outros, vendo no liberalismo um enorme perigo para a Igreja, apelavam para as condenações, como foi o caso de D. Guéranger e de Mons. Pie, que denunciavam incansavelmente o naturalismo num desejo de separação total da Igreja e do Estado e numa tentativa de recristianização radical das instituições em ordem a superá-las. Ainda nesta ordem de ideias, não se devem esquecer os que preconizavam o poder directo e absoluto da Igreja e do papado sobre a sociedade, imaginando ser possível voltar ao Estado cristão medieval.

A essas posições extremistas opunha-se o grupo de Mons. Maret, decano da Faculdade de Teologia da Sorbonne, que defendia a efectivação de concordatas como meio de colaborar na liberdade da Igreja e numa sociedade secularizada; e o grupo do *Correspondant*, «grupo académico e mundano», segundo Palanque, com o apoio de Montalembert e de Mons. Dupanloup, bispo de Orleães, que pretendia reconstruir uma sociedade nova, uma cristandade que servisse os fins da Igreja com novos meios, ou seja, com instituições conformes às aspirações modernas, as únicas possíveis na altura. Esta hipótese ganhou bastante eco na Universidade de Lovaina e na Ale-

manha, onde Ketteler, em 1862, escrevia a obra *Freiheit, Autorität und Kirche*.

Mas em Roma fazia-se notar que onde os liberais chegavam ao poder era logo aprovada legislação desfavorável à Igreja, pelo que Pio IX, receoso, e não esquecendo o que se passara com Döllinger, na Alemanha, e com Acton e a sua revista, *The Rambler*, na Inglaterra, foi induzido a publicar a encíclica *Quanta cura* e o *Syllabus*, em 1864. A tudo isso não era alheio o que se passava em Itália no campo político.

Muitos não católicos viram logo no *Syllabus* a confirmação clara da incompatibilidade radical entre a doutrina católica e os modos de pensar e de viver do século XIX, ao passo que Mons. Dupanloup procurava com certa habilidade fazer várias distinções no texto pontifício de maneira a dissuadir muitos católicos liberais de abandonarem a Igreja. É neste contexto que se compreende o choque entre liberais radicais e ultramontanos.

A eleição de Leão XIII, saudada pelos católicos liberais como uma vitória para o futuro, era, de facto, uma esperança. Não que o novo papa fosse um liberal, mas o certo é que procurou formular de forma positiva e adaptada aos condicionismos da época a teoria católica das relações das esferas temporal e espiritual, do Estado e da Igreja. E, assim, na encíclica *Libertas* (1888) procura discernir com bastante lucidez o que é efémero do que é permanente, explicando o que é admissível nas ideias do tempo no respeitante à liberdade de culto, de consciência e de imprensa.

Mas, vistas bem as coisas, mesmo assim o que houve foi uma mudança de tom e de acento. Escreve Roger Aubert: «Léon XIII, tout en reprenant l'essentiel de la doctrine de ses prédécesseurs, apporte un certain nombre de précisions importantes, qui amorcent une évolution vers des points de vue plus modernes. En particulier, Léon XIII, à la différence de Pie IX, ne se borne plus à revendiquer les droits de l'Eglise, il complète cet aspect de la doctrine en s'appliquant à définir également les droits de la puissance civile, sa perfection dans son ordre et sa légitime indépendance par rapport aux autorités ecclésiastiques. Tout en continuant à rappeler la toute-puissance spirituelle de l'Eglise avec une insistance que nous trouvons aujourd'hui trop cléricale, il inaugure ainsi, dans les encycliques *Immortale Dei* (1885) et *Sapientiae christianae* (1890), une réhabilitation du temporel 'où le plan théologique est mieux situé par rapport à l'histoire et au droit'. Servi par sa philosophie thomiste d'inspiration aristotélicienne, il présente une théologie de l'Etat et de la société civile qui en reconnaît la consistance propre dans son ordre. C'était là des choses assez neuves pour l'époque en milieu catholique et les avoir exprimées, avec prudence sans doute mais avec fermeté, est un des grands mérites de Léon XIII. De même, par les conseils qu'il donne aux catholiques de France ou d'Espagne de se 'rallier' aux régimes nouveaux en renonçant à un légitimisme ignorant du mouvement de l'histoire, il dépasse le simple opportunisme de Grégoire XVI

et ébauche les premiers jalons d'une théologie de la Révolution.»⁸

Acerca da questão autoridade-liberdade convém, entretanto, dizer que Leão XIII, colocando-se em função da teoria da *Potestas*, e não da da comunidade popular, não perfilha a doutrina política da Idade Média, de S. Tomás em particular, e sofre, sim, a influência da tradição absolutista dos séculos XVI e XVII. Como diz Aubert: «Par tempérament d'ailleurs tout autant que par formation, il était tout le contraire d'un démocrate.»

Para não alongarmos demasiado esta parte da comunicação, digamos, em resumo, que o movimento do Sillon, que iria surgir depois, continuava o do Avenir, em que Lamennais desempenhou um papel notável. Os adeptos do Sillon procuravam cristianizar a democracia moderna graças à influência dos leigos na vida da sociedade, ganhar as classes populares para a Igreja e reconciliar esta com a República, tentativa essa que viria a ser condenada por Pio IX, em 1910, interrompendo-se assim o avanço do catolicismo liberal.

Em muitos sectores católicos sentia-se que a história é irreversível e que um católico atento aos sinais dos tempos não devia ter mais a preocupação de só condenar e anatematizar. Assim pensavam muitos professores de Lovaina, apoiados pelo arcebispo de Malines, D. Jacques Mercier, e por muitos intelectuais católicos de França, Itália, etc.

Nas vésperas do Concílio Vaticano I, as relações entre a Santa Sé e o nosso país dominavam as preocupações dos políticos e pensadores portugueses. Vivia-se em plena época do liberalismo e em 1833 dera-se o corte de relações com Roma, o que poderia significar o desejo de emancipação em relação à Igreja, em ordem a colocar Portugal à margem do catolicismo⁹.

A Carta Constitucional salvaguardava o lugar privilegiado da religião católica «como religião do Reino» (artigo 6.º) e, quanto a outros pontos, como a nomeação dos bispos, o Governo parecia não querer abdicar de nada que pudesse pôr em risco os interesses nacionais. Acrescia a tudo isto que os governos liberais não se poupavam a críticas à Igreja na sua pretensão de continuar vinculada às alianças do passado, que se opunham inteiramente ao genuíno espírito evangélico.

O clero e as ordens religiosas procuravam a todo o transe defender a sua situação de privilégios, ou seja, a sua posição social, não certamente movidos pelo «zelo da Casa de Deus».

Com o reatamento das relações com a Santa Sé, em 1841, o padroado passou a ocupar o primeiro lugar das preocupações governamentais e eclesiásticas, vindo a ser estabelecidas as concordatas de 1848, 1851 e 1857 para regular a situação do

⁸ R. Aubert, *op. cit.*, pp. 51-52.

⁹ Vide, sobre a projecção em Portugal do Concílio Vaticano I, a tese de licenciatura, dactilografada, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra por Fernanda Farinha Nogueira, *O Concílio do Vaticano I. Sua Projecção em Portugal à Luz da Imprensa Católica Portuguesa e da Correspondência Oficial (1867-1871)*, Coimbra, 1970.

País nas suas relações com Roma. Verificou-se então que a Igreja tentava jogar com o facto para fazer as suas imposições ao Governo Português, pois, ao reconhecer-se o padroado, eram limitados os poderes da Nação e o Governo, por seu turno, passava a fazer política à custa da religião, aparecendo aos olhos de todos como «bom católico».

O quadro religioso das dioceses apresentava-se ensombrado de nuvens carregadas, porquanto, após as invasões de Napoleão, a ausência da família real para o Brasil e os inícios da revolução liberal, entrara-se numa fase de conturbações políticas, religiosas e sociais que afectaram bastante a vida das dioceses. Perante as ameaças das novas ideias vindas do estrangeiro, certos bispos pronunciaram-se sobre obras estrangeiras. Foi o caso de D. Miguel da Anunciação, que, em meados do século XVIII, numa carta pastoral condenava diversas obras de filósofos franceses e vários livros ímpios... «muito em voga entre professores e estudantes da Universidade» e citava os nomes de Voltaire e Rousseau, o mesmo tendo feito a Real Mesa Censória.

Quase simultaneamente com a interrupção das relações com a Santa Sé teve lugar a supressão das ordens religiosas, as quais se mantinham bastante ligadas ao absolutismo e detinham enorme quantidade de bens, constituindo assim um perigo político e económico para a Nação, pelo que vieram a ser objecto de perseguição, não devendo esquecer-se que em todo esse processo não faltava um certo zelo apostólico.

A independência dos bispos, lesada pelo decreto de 1862, e a intromissão do poder governamental na sua esfera específica levaram os prelados a fazer uma representação ao monarca na qual se queixavam do que estava sucedendo.

Perante tudo isso, a imprensa católica, como *Echo de Roma*, *A Nação*, *O Bem Público*, *A União Católica*, começava então a reagir e a pôr as suas esperanças no concílio, que se iniciaria em 1869. Ele era aguardado ansiosamente por muitos como um sinal de esperança e seria o começo de uma nova era para a vida religiosa do País. Ao mesmo tempo que denunciavam o mal-estar reinante, apontavam para a assembleia conciliar como meio de se ultrapassar a situação confusa existente.

Aliás, a encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus*, que condenavam o racionalismo nas suas diversas formas e manifestações, davam razão àqueles que se voltavam para Roma esperando de lá uma resposta para os graves problemas em que se debatia a sociedade e a Igreja. Curioso notar, contudo, que esse entusiasmo se não fazia sentir nas pastorais dos bispos portugueses, que se mantinham alheios e até desinteressados quanto ao concílio, salvo raras excepções.

Convém, contudo, dizer que no que se escreveu então acerca do concílio se nota uma grande incerteza e ambiguidade de argumentação no que respeita ao discernimento da própria natureza da Igreja, a qual para uns se devia voltar totalmente para o passado e defender os seus privilégios, ao passo que para outros ela se devia inserir no tempo e nas realidades sociais,

como acontecia noutros países. A primeira atitude ocupava sem dúvida um lugar de preferência, o que se ficou devendo à forte influência que a revista *Civiltà Cattolica* exercia nos nossos pensadores católicos.

O concílio aparecia como uma resposta para as questões surgidas nas diversas áreas da vida da sociedade e dele se esperava convictamente uma solução para os problemas que atormentavam os espíritos angustiados. Mas, enquanto uns olhavam para ele como meio de o papa reforçar o seu poder numa perspectiva ultramontana, outros viam-no como um instrumento de regeneração espiritual da Igreja de acordo com a mentalidade da época.

O Governo e certa imprensa, como *O Jornal do Comércio*, *A Revolução de Setembro* e *O Diário Popular*, manifestavam uma clara indiferença quanto ao concílio, se não mesmo uma oposição directa, como sucedia lá fora com Döllinger e Ricciardi e os grupos que os apoiavam. É que no pensamento de todos estava bem viva a lembrança do *Syllabus* e, além disso, conhecia-se bem a mentalidade de Pio IX e da corte pontifícia.

Pode dizer-se que entre 1848 e 1870 se assistiu a uma evolução na questão do poder papal, pois, ao lado dos protestos que choviam de vários quadrantes, houve também uma aceitação optimista de acordo com a aragem liberal que se fazia sentir cada vez mais intensamente e de que são eco algumas cartas pastorais e, em particular, a atitude do bispo de Viseu, D. António Alves Martins¹⁰, e a de Manuel Nunes Giraldes, autor da obra *O Papa-Rei e o Concílio*.

No fundo, aqui como lá fora, embora em Portugal com implicações específicas, a questão que se levantava era a mesma: como conciliar a fé e a razão, a liberdade e a autoridade, o progresso e o passado. Mas não se pode falar em Portugal de um movimento oposicionista semelhante ao empreendido na Alemanha, pois a Geração de 70, se ironizou o dogma, fê-lo no mesmo plano em que atacava a Igreja e a sua aliança com as velhas estruturas, condenando-se sim as péssimas consequências do absolutismo religioso inaugurado em Trento e as do «pesado dogmatismo» imposto pelo espírito católico. O Vaticano II é apresentado como síntese e ponto de chegada de uma evolução a que é preciso resistir para a ultrapassar, dizia-se.

A pouco e pouco, nos meios católicos, através de artigos aparecidos na *Revista de Sciencias Ecclesiasticas*, em *O Catholico*, etc., e com a tradução da obra francesa *A Igreja Triunfante no Concílio Vaticano* começava a encarar-se com novos

¹⁰ Sobre D. António Alves Martins vide a dissertação de licenciatura, dactilografada, apresentada à Faculdade de Letras por Carlos Marques de Almeida, *Vida e Obra de D. António Alves Martins o Célebre Bispo de Viseu*, 2 vols., Coimbra, 1970.

Ver mais bibliografia em Verbo — Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, Lisboa, vol. XII, p. 1725.

olhos o concílio e o que ele pretendia, ou seja, a defesa espiritual da Igreja.

Entre as várias questões surgidas em Portugal no século XIX e que opuseram nomeadamente Alexandre Herculano aos seus inimigos antiliberais — a questão da batalha de Ourique, que originou a célebre polémica «Eu e o Clero», o problema do padroado e da concordata de 1857, as polémicas congreganistas sobre a educação do sexo feminino, o casamento civil e o papado — escolhemos, na linha do que temos vindo a desenvolver, a última, a ela associando as definições dos dogmas da Imaculada Conceição e da infalibilidade, a doutrina do *Syllabus* e o Vaticano I¹¹.

O historiador de Vale de Lobos manifestou a sua clara oposição aos dois dogmas referidos a propósito da supressão das Conferências do Casino, tendo também escrito cartas a José Fontana e a Barros Gomes, repudiando as suas definições como sendo contrárias ao catolicismo tradicional e genuíno.

Contra Herculano ergueu-se a voz de D. António de Almeida, Francisco António Rodrigues de Azevedo, José Sousa Amado, João Cândido de Carvalho, Sena Freitas, Luís Manuel da Silva Ramos, visconde de Seabra, etc., que, em artigos e opúsculos, o atacaram duramente, o mesmo sucedendo com as revistas *O Bem Público*, *A Nação*, *O Amigo da Religião*, etc.

Porque contrários ao catolicismo tradicional e à razão, porque favorecendo o ultramontanismo do clero reacçãoário e jesuítico e porque ameaçadores do liberalismo e da liberdade de consciência e da tolerância religiosa, tais dogmas e o *Syllabus* deviam ser pura e simplesmente banidos da religião católica, até porque constituíam igualmente uma tentativa de teocracismo espiritual e político.

Ao liberalismo opõe-se com vigor o ultramontanismo de alguns pensadores, que, em artigos nas revistas já referidas, não escondem a sua ideologia, a mesma aliás que impulsionara a defesa do *Syllabus* e que a reacção utilizava na defesa do concílio e do espírito que o rodeou. Os liberais, por seu lado, atacavam a Igreja por, através do concílio, tentar readquirir e fixar o seu poder temporal, que havia perdido.

¹¹ Vide sobre Alexandre Herculano a dissertação de licenciatura, dactilografada, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra por Maria Palmira Valente Amador Pinho, *Aspectos Históricos e Doutrinários do Antiliberalismo em Portugal no Século XIX*, Coimbra, 1964; J. Veríssimo Serrão, *Herculano e a Consciência do Liberalismo Português*, Lisboa, 1977; A. José Saraiva, *Herculano e o Liberalismo em Portugal*, Lisboa, 1977; id., *Herculano Desconhecido (1851-1853)*, Porto, 1953; V. Nemésio, *A Mocidade de Herculano até à Volta do Exílio (1810-1832)*, Lisboa, 1934; id., *Herculano e Döllinger*, Coimbra, 1938; Paulo Merea, «O liberalismo de Herculano», in *Biblos*, XVII (1491); J. Barradas de Carvalho, *As Ideias Políticas e Sociais de Alexandre Herculano*, Lisboa, 1949. Recentemente foi publicado o volume com as conferências realizadas no Porto por ocasião das comemorações do primeiro centenário da morte de A. Herculano, sob o patrocínio da Câmara Municipal e do Gabinete de História da cidade; os estudos são da autoria de V. Nemésio, J. A. Seabra, O. Lopes, V. M. Godinho, J. Veríssimo Serrão e J. Prado Coelho.

Apelidando-se de «velho católico», Herculano, que tanto atacou o Governo por causa da supressão das Conferências do Casino e a Igreja por ter defendido os dogmas definidos anteriormente, não o foi como aqueles que aderiram ao cisma aberto na Alemanha, mas somente na linha de Döllinger, pretendendo defender a perpetuidade da fé frente a um suposto erro praticado pela Igreja institucional.

Perante o eclectismo, o idealismo alemão, o cientismo, o materialismo, o positivismo, o evolucionismo, o socialismo e o racionalismo em sentido estrito, os professores da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra manifestaram-se de várias maneiras, mas quase sempre no sentido de uma oposição radical àquelas correntes de pensamento. Manuel Eduardo da Mota Veiga, Luís Maria da Silva Ramos, Augusto Eduardo Nunes, Manuel Azevedo de Araújo e Gama, António Garcia Ribeiro de Vasconcelos, Joaquim Alves da Hora, José Maria Rodrigues, Bernardo Augusto Madureira, Manuel de Jesus Lino, António João França Bettencourt, Francisco António Rodrigues de Azevedo, António Bernardino de Meneses, Damásio Jacinto Fragoso, etc. — em livros e artigos de revistas, como *Revista de Theologia, Civilização Católica, A Ciência Católica, Instituições Christãs, Revista das Ciências Eclesiásticas*, etc. — foram os que mais se distinguiram na polémica anti-racionalista, nas suas diversas perspectivas ¹².

Todo o esforço apologético se desenvolveu no sentido de defender as estruturas cristãs do assalto racionalista, como se dizia, que procurava abalar a integridade da Igreja. O positivismo, o imanentismo, o monismo materialista ou idealista e o subjectivismo minavam pela base, escrevia-se, as crenças religiosas. A ciência punha em destaque a incompatibilidade da fé com o ideal de progresso. A crítica histórica apontava à Igreja e aos dogmas origens puramente humanas. A história comparada das religiões e a filosofia religiosa pretendiam ter demonstrado que o cristianismo não era senão o termo de uma evolução necessária do espírito humano.

Leão XIII, como se disse atrás, fez renascer a filosofia tomista em ordem a enfrentar as dificuldades que punham em causa a verdade cristã. Trata-se de uma apologética defensiva preocupada com responder aos ataques dos adversários e simultaneamente de uma apologética construtiva que procurava convencer da veracidade e da credibilidade da fé católica. Os teólogos portugueses, como de outros países, esforçam-se por preservar a religião católica das críticas demolidoras que o racionalismo movia à Igreja. Contudo, diga-se, em abono da verdade, que a perspectiva defensiva ocupava o lugar cimeiro em tal trabalho.

¹² Sobre a Faculdade de Teologia em relação às ideologias do tempo vide Maria F. Reis Figueira, «A Faculdade de Teologia perante o materialismo (1861-1905)», in *Revista de História das Ideias*, vol. I, 1977, pp. 237-286.

Mas em Portugal, convém também confessar, os escritos aparecidos não conseguiram atingir o nível dos estrangeiros. Não demonstram os nossos teólogos possuir uma sólida cultura filosófica e científica. A argumentação de que se servem é pobre de conteúdo e meramente formal. A Faculdade de Teologia atravessava um período de estagnação e enorme decadência, não acompanhando o ritmo e o progresso alcançados pelas suas congêneres de além-fronteiras. Perdera-se o sentido de criatividade, nada de novo se encontra nas obras dos seus mestres, apenas se traduzem alguns livros que, ainda assim, trazem uma lufada de ar fresco que a custo consegue renovar os espíritos.

As fontes de que se servem os teólogos conimbricenses foram essencialmente as encíclicas pontifícias, como a *Mirari Vos*, de Gregório XIV, a *Qui Pluribus*, a *Quanta Cura* e o *Syllabus*, de Pio IX, a *Quod Apostolici Muneris*, a *Diuturnum Illud*, a *Humanae Genus*, a *Imortale Dei* e a *Libertas Praestantissima*, de Leão XIII.

Entre os autores estrangeiros que certamente exerceram forte influência nos professores de Teologia de Coimbra contam-se Wisemann, Balmes, Lacordaire, Pedro Ventura, Willm, Libermann, Hettinger, Zellinger, Steininger, Perrone, Knoll, Dobmayer, Keutgen e D'Hulst. As ideias do tradicionalismo espanhol que encontramos no livro de Donoso Cortés, já referido anteriormente, *Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) e no de Balmes *El Protestantismo comparado con el Catholicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842) foram muito úteis e seguidas por aqueles lentes da Universidade de Coimbra.

Quanto ao processo utilizado nos sermões proferidos pelos mesmos professores, não foram estranhos os métodos de Lacordaire, Revignam e Félix nas célebres conferências de Notre-Dame.

No fundo, o que se passava entre nós, como no resto da Europa, era a preocupação de explicar o binómio fé-razão. Em 1830 estavam plenamente estabelecidos o tradicionalismo em França e o semi-racionalismo na Alemanha. Várias foram as respostas dadas pelo racionalismo, pelo semi-racionalismo, pelo tradicionalismo, pelo fideísmo e pelo ontologismo. Dois autores ficaram célebres pelas propostas apresentadas numa perspectiva semi-racionalista, Hermes e Günther, cujas obras alcançaram extraordinário sucesso. O tradicionalismo proposto por De Bonald e De Maistre encontrou brilhantes defensores em Lamennais e em Bautain. Na escola portuguesa é francamente manifesta a influência tradicionalista. É esta que sobressai entre todas.

Nos finais do século XIX, antes de rebentar a crise modernista, duas graves questões consternavam os espíritos: uma era a defesa da Igreja dos seus inimigos exteriores; a outra era a que internamente dividia os católicos em progressistas e conservadores, sendo de salientar que entre estes últimos havia os moderados e os exagerados ou extremistas. As duas

tendências chocavam-se sobretudo por parte dos partidários de ideias extremistas de ambos os lados, cujas concepções se opunham abertamente. Tal como sucedera no século XIII com o augustinismo e com o aristotelismo, o conflito é de princípios, e daí a sua complexa gravidade.

A primeira controvérsia verifica-se aquando do renascimento da escolástica, pois a restauração do tomismo veio a encontrar fortes resistências em França, Alemanha e Itália, tendo neste último país por opositor o rosminismo. Com efeito, a encíclica *Æterni Patris*, de Leão XIII, aparecida em 1879, se é certo que encontrou grande apoio por parte de muitos intelectuais católicos, suscitou também, por outro lado, violentas reacções, no que se evidenciou Laberthonnière.

Ou seja, concluindo, antes do Concílio Vaticano I, o problema que mais agitava os espíritos era o da conciliação entre os direitos da filosofia e as exigências do dogma, os limites da razão natural na demonstração e explicação dos mistérios sobrenaturais, as relações entre a fé e a filosofia. Nos finais do século XIX eram ainda estes pontos que constituíam mais frequentemente objecto de controvérsia entre os principais pensadores de então. Isto sem esquecer também as questões de ordem social que igualmente muito agitaram os espíritos, mas que propositadamente não quisemos abordar neste trabalho por ser assunto a abordar por outro palestrante deste colóquio ¹³.

Os professores da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra situavam-se, sem qualquer dúvida, no grupo dos conservadores, embora também aqui se deva distinguir entre moderados e extremistas. Mas eram, quer uns quer outros, bons conservadores, que não ousavam enveredar por qualquer linha avançada do pensamento. As palavras de Mota Veiga no artigo «A theologia catholica e o século actual», publicado na *Revista de Theologia*, são elucidativas: «Somos, com a Igreja catholica, a favor do principio de auctoridade contra a anarchia, do legitimo uso da razão contra os seus abusos e desvairamentos; a favor da ordem material e moral contra a desordem e contra a negação dos principios sociais; a favor da verdadeira liberdade contra a licença; a favor da religião contra a impiedade pública; em uma palavra, a favor da verdade, que é o Christianismo, contra todos os systemas d'incredulidade e d'atheismo, fonte perenne de todas as desgraças sociais.»

Quer isto dizer que os frutos da encíclica *Æterni Patris* entre nós não foram tão positivos como a princípio se esperava e como sucedeu lá fora. Esse importante documento constituiu «nicht nur ein spezielles Lerschreiben über die philosophische und theologische Orientierung der katholischen Schulen, sondern ist als die Grundlegung des gesamten Programms zu betrachten, das Leo XIII. in seinem Pontifikat verfolgen will», escreve

¹³ Trata-se do Dr. Manuel Braga da Cruz, que se tem dedicado devotadamente a estes estudos e que recentemente escreveu a obra *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, GIS-Presença, 1980.

O. Köhler¹⁴. Alguns dos nomes que mais se evidenciaram na aplicação da encíclica leonina foram F. Satolli, G. Cornoldi, S. Schiffini, L. Billot, C. Mazzella, D. Mercier, D. Palmieri, etc. Na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e em Lovaina fizeram-se sentir os efeitos dos ensinamentos pontifícios de uma forma bastante incisiva, ao passo que, entre nós, as coisas se passaram de um modo mais modesto. De recordar ainda a criação, em 1880 e em Placência, da revista *Divus Thomas*; o aparecimento do *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, em 1888; do *Pastor Bonus* em Trier, em 1888; da *Revue Thomiste* em Paris em 1893; da *Revue Néo-scholastique de Philosophie* em Lovaina, em 1894; e da *Rivista di filosofia neoscholastica* em Milão, em 1909.

Para não tornarmos demasiado extenso este trabalho, não iremos agora desenvolver certos temas que se inserem dentro deste vasto programa de renovação do tomismo e da escolástica. Em Roma, na Alemanha, na Áustria, na Suíça, na França, surgiram então figuras célebres de filósofos e teólogos que deram um importante impulso ao desenvolvimento das ideias tomistas. De especial significado se revestiu o trabalho levado a cabo por F. Ehrle, H. Denifle, C. Baeumker e M. Grabmann no campo da investigação da escolástica medieval.

Estas palavras de O. Köhler traduzem bem o que significou a tarefa realizada pelos neotomistas: «Man muss die von Leo XIII. Ausgegangene und an wichtigen Punkten fruchtbar gewordene Initiative zur Erneuerung des Thomismus und die Anstrengung dieser 'neuen Philosophen' trotz ihres Gegensatzes zur Neuscholastik zusammensehen, wenn man ein geschichtlich angemessenes Bild davon gewinnen will, mit welcher Ernsthaftigkeit Philosophen und Theologen jener Jahrzehnte sich um die intellektuellen Bedingungen bemühten, unter denen der christliche Glauben in der modernen Welt erfahren und verantworten werden kann.»¹⁵

¹⁴ O. Köhler, «Das Lehramt und die Theologie», in *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. VI/2: *Die Kirche in der Gegenwart*, 2.ª parte: *Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878 bis 1914)*, ed. por H. Jedin, Friburgo de Brisgóia-Basileia-Viena, 1973, p. 316. Esta obra, assim como as citadas na nota 1 deste trabalho e as enciclopédias *Dictionnaire de Théologie Catholique* (ed. por A. Vacant e E. Mangenot e continuada por E. Ammann, Paris, 1932 e segs.), *Lexicon für Theologie und Kirche* (Friburgo de Brisgóia, 2.ª ed., 1957-68), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3.ª ed., Tübinga, 1956 e segs.), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* (ed. por A. Baudrillard e outros, Paris, 1912 e segs.), contém abundante bibliografia sobre este ponto, bem como sobre figuras e acontecimentos referidos neste trabalho. Em concreto sobre a encíclica *Aeterni Patris*, o neotomismo, a neo-escolástica e os «novos filósofos» de então vide: A. Walz, «Sguardo sul movimento tomista nel secolo XIX fino all'enciclica *Aeterni Patris*», in *Aquinas*, 8 (1965), pp. 351-379; R. Aubert, «Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII», in *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma, 1961; M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie*, nova ed., Darmstadt, 1961, pp. 218-281; e diversos artigos de G. Söhngen, O. H. Pesch, R. Aubert, F. van Steenberghen, J. Schmitz, em revistas e obras de carácter filosófico e teológico.

¹⁵ O. Köhler, *op. cit.*, p. 327.

Ficaram, como facilmente se compreende, muitos problemas por aprofundar neste estudo. No que toca a Portugal, torna-se extremamente útil e muito recomendável a consulta de alguns trabalhos publicados por membros do Instituto de História e Teoria das Ideias e do Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra sobre temas importantes relacionados com o século XIX¹⁶. Através deles se poderá compreender melhor o que foi a problemática religiosa em Portugal no século XIX.

Não queríamos, entretanto, concluir este trabalho sem dizer algumas palavras sobre a importância que têm hoje as investigações de antropologia religiosa e de história religiosa à luz das últimas aquisições da ciência e da pesquisa. Vale a pena transcrever aqui o que se lê na recensão feita por Marcel Mauss e Henri Hubert ao livro de L. Arréat, *Le Sentiment religieux en France* (Alcan, 1903), a qual apareceu em *Année sociologique* de 1902-3 (pp. 212-214): «Les changements religieux ne s'expliquent que si l'on admet que les changements sociaux produisent chez les fidèles des modifications d'idées et de désirs tels qu'ils soient nécessités à modifier les diverses parties de leur système religieux. Il y a un va-et-vient continuel, une infinité de réactions entre les phénomènes religieux, la position des individus à l'intérieur de la société et les sentiments religieux des individus. Densité de la population, communications plus ou moins étendues, mélange des races, oppositions des textes, des générations, des classes, des nations, inventions

¹⁶ L. M. Reis Torgal, *Tradicionalismo e Contra-Revolução — o Pensamento e a Acção de José da Gama e Castro*, Coimbra, 1973; J. E. Horta Correia, *Liberalismo e Catolicismo — o Problema Congreganista (1820-1823)*, Coimbra, 1973; J. Esteves Pereira, *Silvestre Pinheiro Ferreira — o Seu Pensamento Político*, Coimbra, 1974; M. Manuela Tavares Ribeiro, *Conflitos Ideológicos do Século XIX — o Problema Pautal*, Coimbra, 1976; J. Raposo Costa, *A Teoria da Liberdade — Período de 1820 a 1823*, Coimbra, 1976; Z. M. Osório de Castro, *Manuel Borges Carneiro e a Teoria do Estado Liberal*, Coimbra, 1976; J. Esteves Pereira, *Henriques Nogueira e a Conjuntura Portuguesa, 1846-1851*, Coimbra, 1976; A. J. da Silva Pereira, *O «Tradicionalismo» Vintista e o Astro da Lusitânia*, Coimbra, 1976; J. F. de Almeida Policarpo, *O Pensamento Social do Grupo Católico de «A Palavra» (1872-1913)*, vol. I, Coimbra, 1977; F. de Almeida Catroga, *Os Inícios do Positivismo em Portugal — o Seu Significado Político-Social*, Coimbra, 1977; A. da Silva Pereira, *Estado de Direito e «Tradicionalismo» Liberal*, Coimbra, 1979; J. F. de Almeida Policarpo, *O «Bom Operário» — Estudo de Uma Mentalidade*, Coimbra, 1979. Estão anunciados para próxima publicação: J. S. da Silva Dias, *Individualismo e Racionalismo em Portugal (1840-1870)*; F. de Almeida Catroga, *Positivismo e Republicanismo no Pensamento e Acção de Manuel Emídio Garcia*; M. F. Reis Figueira, *A Faculdade de Teologia de Coimbra e o «Racionalismo» do Século XIX*; A. J. da Silva Pereira, *«Tradicionalismo» e Pensamento Liberal (1820-1823)*; Z. M. Osório de Castro, *Manuel Borges Carneiro — a Acção e a Doutrina Política*; M. M. Tavares Ribeiro, *António Lopes de Mendonça e os Primórdios do Socialismo em Portugal*; F. de Almeida Catroga, *A Filosofia Social de Antero*; Z. M. Osório de Castro, *A Doutrina da Sociedade e da Soberania em Manuel Borges Carneiro*; A. Carvalho Homem, *A Influência do Positivismo Comteano na Obra de Silva Cordeiro*; M. H. Carvalho Santos, *João Bernardo da Rocha e os Primórdios do Liberalismo em Portugal*.

scientifiques et techniques, tout cela agit sur le sentiment religieux individuel et transforme ainsi la religion [...] Parmi les nations peu semblent offrir un terrain plus fertile en résultats que notre pays où nous assistons précisément à une sorte de crise des systèmes religieux et du sentiment religieux [...]»¹⁷.

E dá logo a seguir alguns exemplos: «On sait à peu près le nombre d'églises qui se sont bâties, le nombre des chapelles qui se sont ouvertes; l'accroissement s'est-il produit en raison direct des accroissements des populations? On sait à peu près les sommes dépensées pour les cultes par les fabriques, les chiffres de certains casuels, les legs autorisés: toutes ces sommes traduisent des besoins et des actes. Sur les pèlerinages on peut aussi réunir des documents de ce genre, de même sur les missions; et l'on peut mesurer de la sorte soit le fétichisme des masses, soit le prosélytisme des chrétiens. De toutes parts les sujets précis d'étude abondent. Des transformations pourraient donc apparaître. L'état de la religiosité française pourrait être analysé, à coup sûr, de la même façon que les statisticiens étudient l'état de la moralité à travers les statistiques morales et criminelles.»

Como diz D. Julia, este programa de investigação francamente moderno, apresentado há já tanto tempo, tem sido aceite e cumprido? Parece que não, diz, pelo que escreveu o responsável pela secção de história do jornal *Le Monde*, André Latreille, especialista de história religiosa, numa apreciação da obra de Jean Delumeau *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, a que deu o título de «Les églises chrétiennes de Luther à Rousseau» (*Le Monde* de 12 e 13 de Setembro de 1971). Diz Latreille: «[...] la part faite à la sociologie religieuse est écrasante [...] à l'exclusion d'autres centres d'intérêts essentiels comme le mouvement des idées ou de l'art.»

Depois de aludir ao percurso feito desde 1900 até aos nossos dias, em que aparecem referenciados alguns dos nomes mais famosos, como Durkheim, Pareto, Weber e Lucien Febvre, que na obra *Au cœur religieux du XVI^e siècle* foi peremptório em dizer: «Il faut que, dans sa structure profonde, la mentalité des hommes les plus éclairés de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle ait différé et radicalement de la mentalité des hommes de notre temps; il faut qu'entre eux et nous des révolutions se soient déroulées.» (Ed. de 1957, pp. 301-309.) E escreve logo depois D. Julia: «Non que l'historien, le sociologue ou le psychologue de la religion puissent prétendre se placer du point de vue de Sirius. Mais l'objet des sciences humaines est désormais le langage, les lois selon lesquelles s'organisent les langages sociaux, historiques, ou psychologiques. La conscience n'est plus alors qu'une *représentation* — le plus souvent fallacieuse — des déterminismes qui l'organisent. Elle ne peut plus prétendre être le réel. Ce qui dévoile une analyse

¹⁷ Cf. D. Julia, «La Religion — Histoire religieuse» in *Faire de l'histoire* (dir. de J. Le Goff e P. Nora), vol. II, Paris, 1974, pp. 137-167.

histórico ou sociológico ce sont les règles de fonctionnements sociaux», servindo-se do que disseram C. Lévi-Strauss e M. Foucault, este último em *Les Mots et les choses* e em *L'Archéologie du savoir*.

À pergunta sobre se se pode continuar a falar de uma especificidade das «ciências religiosas» responde D. Julia: «En fait les phénomènes religieux ne sont pas traités différemment des objets profanes par les sciences humaines», como pensa M. de Certeau («La rupture instauratrice: le christianisme dans la culture contemporaine», in *Esprit*, Junho de 1969, pp. 1177-1214»). E prossegue: «Ils [os fenómenos religiosos] entrent à titre d'éléments dans le découpage qu'une analyse historique ou sociologique opère en relevant les unités qu'elle estime pertinentes par rapport au modèle interprétatif qu'elle s'est donné. Ce qui intéresse l'opérateur, ce n'est pas le statut de vérité des énoncés religieux qu'il étudie, mais le rapport qu'entretiennent ces énoncés avec le type de société ou de culture qui en rendent compte. Ils sont ainsi devenus *symptômes*, signes d'autre chose que ce qu'ils prétendent dire. Qu'il s'agisse du clergé, des pratiques de piété ou des théologies, nous interrogeons les phénomènes religieux en fonction de ce qu'ils sont susceptibles de nous apprendre d'un certain statut social, alors que justement ces théologies *fondaient* la société pour les contemporains. D'eux à nous, l'expliqué est devenu ce qui nous rend intelligible leurs explications.» E, a propósito, cita de novo M. de Certeau, «L'histoire religieuse du XVII^e siècle. Problèmes de méthodes», in *Recherches de sciences religieuses*, 1969, pp. 231-250.

Como exemplos apresenta os casos de J. le Goff, que escreveu sobre as ordens mendicantes dos séculos XII a XV, com o fim não de fornecer uma história nova do apostolado dominicano ou franciscano, mas sim de descobrir as etapas da urbanização da França medieval («Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation géographique et sociologique des ordres mendiants aux XIII-XV^e siècles», in *Annales E. S. C.*, 1968, pp. 335-352; e «Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale», *ibid.*, 1970 pp. 954-965).

O outro exemplo é o de P. Vilar, que estudou os teólogos espanhóis do século XVI, a fim de encontrar neles os primeiros conceitos de uma teoria económica ainda balbuciante («Les primitifs de la pensée économique. Quantitativisme et bullionisme», in *Mélanges Marcel Bataillon*, número especial do *Bulletin hispanique*, 1962, pp. 261-284).

Continuando a sua análise sobre a história religiosa, aponta as diversas tentativas feitas e os estudos mais importantes sobre o tema ou que podem ajudar a compreender melhor o problema, como os de: H. Desroche, *Marxisme et religions* (Paris, 1962) e «Genèse et structure du nouveau christianisme saint-simonien», in *Archives de sociologie religieuse*, n.º 26, Julho-Dezembro de 1968, pp. 27-54; L. Goldmann, *Le Dieu caché*, (Paris, 1955); S. Freud, *Essais de psychanalyse appliquée* (1971); L. Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e siècle* (1957)

e *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais* (1942); C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (1955); J. Delumeau, *L'Homme et la mort en Anjou* (1971); G. Le Bras, «Réflexions sur les différences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale», in *Archives de sociologie des religions* (Julho-Dezembro de 1959, pp. 5-14); X. Lon-Dufour, «L'égétète et l'événement historique», in *Recherches de sciences religieuses* (n.º 58, 1970, pp. 551-560); H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (reed., 1967-68); L. Febvre, *Combats pour l'histoire* (1953); H. Desroche, *Sociologies religieuses* (1968); R. Jaulin, *La Mort sacra* (1965) F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* (1954); G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse* (1956) e outros do mesmo autor; G. Duby, *Des sociétés médiévales* (1971); M. Eliade, *La Nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions* (1971); F. Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Âge* (1971); M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961); L. Perouas, *Le Diocèse de la Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale* (1964); M. I. Pereira de Queirós, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles, histoire et ethnologie des mouvements mesianiques* (1968); E. Le Roy Ladurie, *Les Paysans de Languedoc* (1966); R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle* (1968); etc.

E termina o seu estudo falando da sociologia, da antropologia e da linguística como meios que abrem a história religiosa novos caminhos. Os métodos sociológicos penetraram ainda pouco a história religiosa. Como escreve: «Au risque de paraître paradoxal, il faut bien avouer que les méthodes sociologiques ont encore peu pénétré l'histoire religieuse. Le premier plaidoyer pour une histoire sérielle dans ce domaine date d'un peu plus de cinq ans, les thèses des disciples de Gabriel le Bras d'un peu plus dix ans. Pourtant de très nombreuses *terrae incognitae* demeurent, sans la découverte desquelles aucune tentative d'articulation entre les divers niveaux d'analyse n'est possible. Une étude sociologique des groupes religieux s'avère indispensable pour déterminer le rapport qui peut exister entre ces groupes et leur spiritualité ou leur théologie. Sur ce point les manques sont encore patents, malgré les recherches en cours. Pour prendre un exemple, il faudrait pouvoir mesurer à l'époque moderne les différences qui séparent le recrutement du clergé séculier des ordres religieux anciens (Bénédictins ou Cisterciens) des congrégations nouvelles (Jésuites, Oratoriens, Ursulines, Visitandines).» Como exemplo dum estudo sobre correntes de espiritualidade cita o de R. Taveneaux, *Le Jansénisme en Lorraine, 1640-1789* (1960).

As atitudes diante da vida e da morte, problemas essenciais para qualquer sociedade, foram até há pouco tratadas. Há, contudo, algumas obras que se revestem de enorme interesse e que vieram desbravar novas pistas como a de M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*.

Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments (1973); J. Delumeau, *La Peur en Occident (XVI^e-XVIII^e siècles)* (1978); e P. Chaunu, *La mort à Paris (16^e, 17^e, 18^e siècles)* (1978).

Quanto à linguística, escreve D. Julia: «La quantification lexicographique permet à l'auteur d'élaborer une grille sémantique qui débouche sur l'analyse du 'paysage mental' de son héros: elle souligne l'enracinement cosmique de la prédication, l'attention portée aux odeurs, saveurs, impressions visuelles, tactiles ou auditives, la fréquence, dans une polyvalence de sens, du terme 'cœur'. De pareilles études permetterraient de restituer les cohérences d'une spiritualité, ses permanences et ses déformations, ses transferts et ses innovations. Dans la même optique, les pistes de recherche ouvertes par Michel Foucault pour une analyse des formations discursives devraient requérir tout notre attention. Autant de voies neuves, qui peuvent évaluer de l'histoire spirituelle un impressionisme souvent dangereux.» Refere-se à obra de M. Foucault *L'Archéologie du savoir* (1969). E entre os exemplos cita o estudo de A. Godin *Spiritualité française en Flandre au XVI^e siècle: l'homénaire de Jean Vitrier* (1971).

Este excursu, que, de certo modo, se afasta do tema do presente trabalho, teve como objectivo chamar a atenção para uma lacuna que nos parece grave quando se trata de história religiosa. Sem uma revisão total de processos e de métodos e sem a aplicação de novas linhas de investigação, a história religiosa não se pode fazer de forma satisfatória. O estudo das mentalidades, da sociologia, da antropologia, da linguística, etc., reveste-se de uma importância capital para fazer uma autêntica história religiosa. Oxalá, em Portugal, essas preocupações comecem a manifestar-se segundo critérios mais científicos. É certo que já alguma coisa se tem feito. Mas o caminho a percorrer é ainda muito longo. No caso que nos interessa, devemos dizer que só assim o século XIX, com toda a sua problemática religiosa, poderá ser entendido perfeitamente.