

CAMILO CASTELO BRANCO E O LIVRO *DIVINDADE DE JESUS* (1865)

1. Posição religiosa de Camilo

«Camilo não pode ser lido e entendido a uma luz exclusivamente laica»¹.

O João Mendes interpreta a atitude religiosa de Camilo como profundamente ligada à sua personalidade romântica e sentimental, onde se misturam o cepticismo agnóstico e desesperado dos momentos de angústia a par do esforço teísta de organizar sistematicamente as razões da sua crença nos momentos de pacificação interior². Nessa luta de duas posições tão contraditórias, Camilo surge como modelo do drama religioso do homem no romantismo português.

A educação católica na infância, a recordação do P.^c António de Azevedo como modelo de santidade pela sua humildade e caridade, a sua fase de estudante de Teologia no curso bienal da Diocese do Porto, a sua oscilação entre o apologista polémico e o céptico agnóstico, moldaram uma feição complexa — e talvez insolúvel — da personalidade religiosa de Camilo Castelo Branco.

Teixeira de Pascoaes dedicou a Camilo o seu livro *O Penitente*³ e o título tenta expressar o drama espiritual de Camilo: o Mal e o Sofrimento — Deus e a Providência. Esta preocupação com o pro-

¹ JOÃO BIGOTTE CHORÃO, *Camilo. A obra e o homem*, Lisboa 1979, 59. Foi seguindo esta preocupação de uma leitura da personalidade crente de Camilo Castelo Branco que foi elaborado este trabalho de Tese de Licenciatura em Teologia, apresentado na Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa, a 27 de Outubro de 1987.

² JOÃO MENDES, *Literatura Portuguesa*, V, Lisboa 1979, 3-23.

³ TEIXEIRA DE PASCOAES, *O Penitente*, Porto 1942.

blema do mal transparece no sentimento de pecado e remorso na tragicidade das personagens das suas novelas — uma espécie de onnipotência do Mal e de predestinação para o infortúnio que João Bigotte Chorão apelida a «religião do sofrimento». Camilo punha a consciência do pecador como o centro do cristianismo; a sua única possibilidade de redenção é o resgate pelo remorso e a purificação pelo sofrimento⁴.

A questão do mistério do mal é um ponto fundamental para a compreensão da posição religiosa de Camilo. Mas não se pode inferir que os momentos de infortúnio sejam aqueles que correspondam a um posicionamento teísta do escritor. Pelo contrário, é nos momentos de dor que surge a personalidade do ateu, contrastando com as páginas de elevada espiritualidade dos momentos de paz. Talvez seja isto um reflexo da própria personalidade de Camilo reflectindo algo que chamo a «inocência original da paixão» em Camilo. A sua experiência de ser continuamente arrastado pela fatalidade, pelas paixões avassaladoras consentidas, apareciam-lhe como um contra-senso moral onde Camilo se considerava inocente. Terá sido essa ideia de irresponsabilidade moral do homem frente ao mal que impediu durante toda a vida de Camilo uma resposta final ao seu drama religioso?

Teixeira de Pascoaes reúne em duas frases aquilo que considera como programático de «uma teologia camiliana»: — «As lágrimas da fé, se Deus não existisse, fariam comover o Nada» (*O Filho Natural: Novelas do Minho*) e — «um coração é o maior tesouro do céu e da terra, o supremo poder abaixo de Deus, e tal, que, se um coração pudesse entrar no inferno, este seria aniquilado» (in ?)⁵. A primeira frase fala da expectativa dos crentes que aspiram à Vida Eterna — um céu mudo e fechado ao homem é uma contradição à Justiça. Na segunda, o inferno é definido como ausência de amor — o reino da insensibilidade passional, da incomunicabilidade e insolidariedade. Só o amor pode converter o inferno num lugar habitável.

⁴ J. BIGOTTE CHORÃO, *Camilo ...*, 59-65. J. MENDES, *Literatura Portuguesa*, IV, 7.

⁵ As duas citações aparecem no livro de TEIXEIRA DE PASCOAES, *O Penitente*, mas a segunda delas não foi possível confirmar. A propósito das afirmações de Teixeira de Pascoaes, veja-se J. BIGOTTE CHORÃO, *Camilo ...*, 61, onde se critica o monolitismo da afirmação de Pascoaes.

Contudo, convém não absolutizar o valor do sofrimento como única vertente do pensamento religioso de Camilo. Ele faz parte de uma espécie de itinerário existencial que tem de pôr necessariamente o problema de um Deus transcendente ao próprio drama individual e subjectivo de cada homem. O drama familiar de Camilo fá-lo intuir uma solidariedade universal misteriosa no bem e no mal pela reversibilidade de méritos. Em *Quatro Horas inocentes* escreveu: «Leve é a cruz, se repartirmos o peso dela com o ombro de outro infeliz que nos deu a provar o travor das lágrimas, e assim nos ensina a paciência e a ombridade nos reveses»⁶, e no *Amor de Perdição* diz Teresa a Simão: «Se alguma impaciência a justiça divina me condena, oferece tu a Deus, meu amigo, os teus padecimentos para que eu seja perdoada»⁷.

Nessa linha de solidariedade de todos os pecadores sofredores, o sofrimento individual, pessoal, reclama em Camilo a existência de um Deus pessoal. O Deus de Camilo é um Deus sensível ao coração, como o de Pascal; é, por isso, intimista e personalista. Talvez seja por isso que Camilo dá um relevo tão grande ao argumento moral como caminho da sua teodiceia, como mais adiante se verá. O argumento racional passa a ter um valor relativo perante a experiência vital da necessidade de Deus, embora Camilo condene em Renan o agnosticismo cósmico da razão como improvado.

Mas este caminho para Deus põe um problema intransponível para Camilo: o silêncio de Deus é um atitude de indiferença incompatível com a solicitude do Amor. O ateísmo trágico de Camilo é a violência de quem deseja a todo custo ter razões para acreditar⁸.

Nesse ateísmo trágico existe uma como que grandeza indiscutível: não se trata de uma inquietação pela inquietação, de uma atitude literária, mas de uma peregrinação de que se regressa malogrado. Nessa forma de ateísmo o olhar não se recusa à luz, nem se peca contra o espírito⁹.

⁶ CAMILO CASTELO BRANCO, *Quatro Horas Inocentes*, Lisboa, s. d.

⁷ Idem, *Amor de Perdição*, Lisboa, s. d.

⁸ J. BIGOTTE CHORÃO, *Camilo ...*, 62-63.

⁹ *Ibid.*, 64.

O mesmo autor faz notar que algumas novelas de Camilo ultrapassam em muito o mero sentido moralizante que se lhes atribui; trata-se antes de uma genial intuição do paradoxo cristão:

A infelicidade neste mundo é, estranhamente, um sinal da predilecção de Deus, que prometeu consolação aos que fossem perseguidos, e chorassem, e tivessem fome e sede de Justiça¹⁰.

As considerações anteriores serviram para mostrar como o posicionamento da questão de Deus em Camilo assume uma forma predominantemente vital e existencial, não tanto intelectual. Ora, este ponto é sobremaneira importante para avaliar a importância de todo esforço que moveu Camilo na elaboração do livro *Divindade de Jesus* em 1865. O desafio em organizar sistematicamente o seu credo de fé de maneira racional, numa atitude que nada tem de espontâneo na personalidade arrebatada de Camilo, não consistirá talvez na necessidade de se sentir interpelado pela própria fé num discurso capaz de interpelar a cultura, mas ao mesmo tempo, a existência pessoal?

Camilo, numa carta ao Visconde de Azevedo¹¹, situa esta obra como o retomar sistematicamente os estudos da juventude, esquecidos pelas múltiplas aventuras passionais durante a vida. Só a obra de Renan, e certamente, as ideias de Strauss, foram capazes de ressituar o problema de Deus em Camilo numa dimensão intelectual e racional, superando o nível meramente sensível e apaixonado doutros escritos onde transparece uma preocupação teísta.

Abordemos brevemente quais os factores que teriam contribuído para a formação do pensamento camiliano na defesa do cristianismo. Em primeiro lugar, além dos factores psicológicos próprios de Camilo, temos a divulgação no meio cultural português das obras principais da apologética francesa. Camilo leitor ou tradutor de N. Bergier, de Chateaubriand, de Frayssinous, de Lacordaire e de Rosselly de Lorgues não podia ser um homem indiferente a toda a problemática de defesa do catolicismo. Consideremos ainda o facto de em 1852 Camilo ter frequentado o curso bienal de Teologia da Diocese do Porto. Não nos interessam tanto

¹⁰ *Ibid.*, 65.

¹¹ CAMILO CASTELO BRANCO, *Divindade de Jesus e Tradição Apostólica*, Porto 1865, 7.

as motivações mais ou menos espirituais que teriam levado Camilo a pensar ser sacerdote, aliás muito discutíveis¹². Contudo, teria essa fase marcado profundamente o seu pensamento? A questão é delicada. Em primeiro lugar, é bastante provável que essa estadia no Porto lhe tenha dado acesso a um conjunto de obras de apolo-gética (a tradução de *O Cristianismo perante o século* de Rosselly de Lorgues é desta época); contudo, quanto à formação teológica o caso é mais obscuro. No livro *Horas de Paz* Camilo critica a formação do clero de então, sobretudo no campo da dogmática e da moral, que conduzia a uma ignorância generalizada dos padres e os fazia desistir rapidamente de um aprofundamento da fé e da cultura¹³. Parece, portanto, que esta fase de estudante de Teologia não terá sido determinante para a formação de um esquema sistemático do seu pensamento religioso, embora, sem dúvida, lhe tenha proporcionado informação e preocupações que irá tentar desenvolver mais tarde.

Contudo, a problemática levantada pela obra de Camilo só poderá ser melhor compreendida tendo em conta a situação do Pensamento Católico em Portugal nos meados do séc. XIX.

2. O ideário cultural português

O Verdadeiro Método de Estudar, de Luís António Verney, publicado em 1746, tem sido apontado como o grande ponto de viragem na história do pensamento em Portugal. A proposta de um novo método, mais experimental, mais aberto à interdisciplinaridade e integrando a nova cosmovisão moderna, pretendeu ser a abertura do meio cultural português aos padrões culturais europeus de então. Não se tratava de uma urgência completamente nova: a esterilidade especulativa que se fazia sentir na decadência da escolástica conimbricense contrastava com a movimentação humanista que acompanhara o desenvolvimento da ideia de Estado Moderno, sobretudo com o Marquês de Pombal. Esta movimentação em todos os sectores da vida nacional, político, social, cultural e religioso, consiste na busca de uma nova significação do homem e da sociedade perante os novos ideais de Progresso.

¹² Cf. ALVARO DÓRIA, *Ainda e sempre Camilo*, in *Boletim da Casa de Camilo*, III série, 2, Dezembro de 1985, 125-129.

¹³ Cf. CAMILO CASTELO BRANCO, *Horas de Paz*, 2, Lisboa 1976, 67-73.

António José Saraiva¹⁴ destaca a relevância dos mitos históricos na compreensão dos grandes movimentos da História enquanto eles são uma «forma de consciência fantasmagórica com que um povo define a sua posição e a sua vontade na história do mundo»¹⁵. Na análise que o autor faz dessas formas de consciência colectiva capazes de auto-justificar e movimentar um povo, ele caracteriza o primeiro grande mito do povo português como sendo o «mito de Cruzada». Numa primeira fase, este ter-se-ia associado ao período da Conquista e da formação da nacionalidade, convertendo-se depois no ideal expansionista do período das Descobertas. O mito de Cruzada relia a história nacional como reflexo da providencial missão divina da nação portuguesa ao serviço da fé entre todos os povos. Contudo, a desproporção entre o território continental e os novos mundos descobertos trazia consigo o desafio administrativo e organizativo a que não foi possível responder. Foi-se, inclusive, caminhando para uma nova vida cultural mais pobre em erudição num país onde todos os homens válidos eram mobilizados para a colonização ou para a missão dos novos mundos. Isto não impediu, contudo, que o séc. XVII produzisse grandes génios literatos, entre eles o P.^o António Vieira, bem como um florescimento cultural notável, embora de costas voltadas aos movimentos intelectuais europeus.

No séc. XVIII tornava-se mais premente a necessidade de responder ao novo espírito científico, à nova «Razão» do Iluminismo, ao crescimento do poder do Estado e à liberalização da vida profissional. *O Verdadeiro Método de Estudar* tenta ser o pioneiro dessa nova mundividência moderna na história do pensamento em Portugal, mas a reforma do ensino operada pelo Marquês de Pombal não foi capaz de restituir a unidade espiritual e sócio-política tão ambicionada.

A ruptura crescente entre uma cultura profana e a cultura católica torna-se irreparável a partir de 1834 com a expulsão das ordens religiosas. Toda a tradição intelectual eclesiástica é abalada e com ela, uma mundividência cultural: desaparecendo os conventos desapareceram também as bibliotecas, desapareceram os investigadores, desapareceram os literatos.

¹⁴ ANTÓNIO JOSÉ SARAIVA, *A Cultura em Portugal. Teoria e História*, 1, Lisboa 1982, 118-123.

¹⁵ *Ibid.*, 118.

O séc. XIX representa o ponto de viragem na procura de um novo ideal de nação com Alexandre Herculano. Na sua *História de Portugal*, Herculano tenta sistematizar o 'municipalismo' como forma de identidade social intrínseca da nação portuguesa no seu apogeu. Esta visão implicava um juízo extremamente crítico em relação aos movimentos históricos depois do séc. XV como que significando a decadência da genuína personalidade cultural portuguesa. A necessidade de uma regeneração, de uma reforma, implicava vencer a distância da História, que Herculano não conseguiu impôr. As gerações seguintes considerarão essa necessidade de um novo ideário cultural de formas diversas em Antero de Quental, Teófilo Braga, Oliveira Martins e muitos outros, mas a incapacidade de dar resposta consolidou aquilo que António José Saraiva chama «o contra-mito da decadência», forma de expressar a inadaptação de Portugal ao mito europeu e burguês de Progresso, o vazio deixado pelo abandono do mito de Cruzada e a incapacidade de encontrar outro elemento polarizador e unificador da vida colectiva nacional.

3. Pensamento católico

Muito embora inadaptada ao ideal europeu de Progresso, a sociedade portuguesa acompanhou o movimento de fortalecimento do funcionalismo estatal, a liberalização profissional, o industrialismo embrionário e a laicização da cultura. O Prof. Borges de Macedo faz notar:

(...) a tecnicização de numerosas actividades estimula a ideia experimental de que o problema da unidade espiritual e da finalidade da vida, pode ser posto e atingindo de modo diferente do princípio cristão — teórico e concreto — da intrínseca dignidade espiritual do homem¹⁶.

É fácil perceber a posição pouco favorável de uma Igreja que preenchia institucionalmente muitos sectores da vida pública perante o fortalecimento do poder do Estado. As relações Igreja-Estado não se punham a nível de discussão teórica e doutrinal,

¹⁶ JORGE BORGES DE MACEDO, *O anticlericalismo em Portugal no séc. XIX*, in *Communio*, 5, 1985, Lisboa, 441.

aliás já viciado pelas ideias regalistas vigentes desde o Marquês de Pombal, mas eminentemente prático. Num Estado confessional, que se afirma católico, que julga ter por missão prover todas as necessidades materiais e espirituais do cidadão, a tentação e a prática de intervenção do poder temporal sobre o espiritual são uma constante. É dessa falta de liberdade dada à Igreja que nascerão muitos dos escritos de controvérsia católica no séc. XIX e XX.

Note-se ainda que o séc. XVIII representa em Portugal um empobrecimento especulativo que contrasta com a influência crescente da popularidade dos grandes ideais da filosofia francesa. O próprio Camilo faz notar a indiferença lusitana frente à filosofia moderna como sendo já de longa data: «... os portugueses dormiam o folgado sono da fé antes que Pombal derramasse os livros franceses entre os seus vassallos»¹⁷. A responsabilização do Marquês de Pombal é exagerada, mas ilustra a desconfiança em que tinham caído as reformas pombalinas.

Fortunato de Almeida faz notar a persistência dos postulados da filosofia francesa nas polémicas do séc. XIX¹⁸. Este influxo estrangeiro sobre a cultura portuguesa foi alimentado pelas invasões francesas, pelas reformas liberais, quer ainda pelo espírito fortemente anticlerical que se consolidava teoricamente. É significativo que os participantes na controvérsia «Fé e Razão» façam uma refutação do «Voltaireanismo» como base de discussão. O próprio Camilo manifestará esta tendência em fases distintas: em 1852 na controvérsia com Pedro Amorim Viana¹⁹; e em 1865 no livro *Divindade de Jesus*. Contudo, temos que acentuar as condições peculiares em que a especulação filosófica francesa se divulgou em Portugal, a qual não se identifica sem mais com os movimentos intelectuais europeus. Alberto Ferreira esboça um panorama sociológico da cultura portuguesa do séc. XIX e mostra como em Portugal o «sentimentalismo romântico» conduziu a uma

¹⁷ CAMILO CASTELO BRANCO, *Notas*, in ROSSELLY DE LORGUES, *Jesus Christo perante o século*, Porto 1852, 341.

¹⁸ FORTUNATO DE ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, t. IV, par. III, 41.

¹⁹ ALEXANDRE CABRAL, *Polémicas de Camilo Castelo Branco*, II, Lisboa 1981, 133-188.

hipertrofia ideológica²⁰. As ideias da especulação filosófica europeia não encontraram eco na reflexão metafísica lusíada, aliás inexistente; tornaram-se antes um programa ideológico de reforma, temido e escandaloso, mas igualmente desarticulado e adiado.

Com essa ausência de uma reflexão autónoma, o pensamento católico em Portugal no séc. XIX não se situa no âmbito da Faculdade de Teologia, desacreditada pelas sucessivas reformas, nem nas escolas conventuais já extintas. O influxo da apologética francesa moldará um novo tipo de consciência católica, não já restrita aos círculos eclesiásticos, mas integrando leigos de grande peso na vida cultural nacional: Castilho, o Visconde de Azevedo, Camilo, Pinheiro Chagas, João de Lemos e o Duque de Saldanha²¹.

A leitura dos originais franceses ou de traduções capacitou estes autores para um diálogo entre a Fé e a Cultura efectivo, embora, claro está, segundo os modelos da época: de Nicolas Bergier, temos o *Dictionnaire Théologique*, Paris, 1788, com os argumentos em favor do cristianismo e da Sagrada Escritura tratados sistematicamente; de Chateaubriand, as obras *Génie du Christianisme*, Paris, 1802, traduzido por Camilo em 1854, e os *Natchez*, Paris, 1826, traduzidos em 1837, onde se facultava uma abordagem estética do cristianismo, de grande impacto na sensibilidade romântica; de Denis Frayssinous, *Défense du Christianisme*, Paris, 1825, possibilitando uma nova demonstração positiva da Revelação partindo da religião natural, e a necessidade do cristianismo como fundamento da moral e base do progresso da sociedade; de H. D. Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, Paris, (1835-1851), onde aparece a tentativa de superação do dualismo Fé-Razão como realidades incomunicáveis, e a necessidade do cristianismo como realidade institucional de facto e como garante da Moral. A presença destas obras nas bibliotecas pessoais, embora de carácter superficial, permitiam uma intervenção católica bastante ampla, quer em pequenos ensaios, quer na constante presença do jornalismo.

²⁰ ALBERTO FERREIRA, *Estudos de Cultura Portuguesa (séc. XIX)*, Lisboa 1980, 43-62.

²¹ Cf. D. MAURÍCIO, *Apologética. VII) A A. em Portugal*, in *Enciclopédia Verbo*, II, Lisboa 1964, 778-784; F. DE ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, t. IV, par. III, 41.

4. O acesso à pessoa de Jesus

A necessidade de constituir uma biografia unitária sobre a pessoa de Jesus não é um fenómeno exclusivo da mentalidade do séc. XIX até ao séc. XX. Corresponde a um imperativo universal de identificação vital do crente com Jesus de Nazaré recebido como Filho de Deus na comunidade eclesial.

Até ao séc. XIV, a única fonte biográfica sobre Jesus eram os Evangelhos e os comentários parenéticos dos escritores eclesiásticos. A partir do séc. XV começam a surgir as primeiras biografias de Jesus, de feição predominantemente ascética e mística. Este movimento pietista esteve bem representado numa obra que conseguiu uma divulgação notável, a *Vita Jesu Christi*, de Ludolfo de Saxónia, publicada em Estrasburgo em 1474. Portugal acompanhou também este movimento. A obra de Ludolfo divulgada em Portugal foi traduzida em Português por Frei Bernardo de Alcobaca e impressa em Lisboa em 1495, constituindo um dos trabalhos mais antigos da imprensa²². Não só a leitura de trabalhos estrangeiros foi bem acolhida em Portugal. Representou também um período de fecundidade que atravessa todo o séc. XVI e XVII onde a literatura sobre Jesus se desenvolveu extraordinariamente. Pode-se destacar dois trabalhos de maior relevo e as sucessivas reedições: *Os Trabalhos de Jesus*, de Frei Tomé de Jesus, publicado em Lisboa entre 1602 e 1609, e reeditado em 1606²; —; 1781⁴; 1865⁵. E de João Baptista de Castro, a *Vida de Jesus Cristo, Senhor Nosso*, publicado em Lisboa em 1751; 1771³; 1790⁴. Estas datas, só por si, manifestam a divulgação da literatura biográfica sobre Jesus que chegou até ao séc. XIX²³.

Contudo, se a maior parte das biografias sobre Jesus até ao séc. XVII mantiveram o seu pendor místico, outros movimentos se desenhavam na Europa, e com eles apareciam novas sensibilidades na relação do homem com Jesus de Nazaré.

²² J. S. SILVA DIAS, *Correntes do sentimentalismo religioso em Portugal*, t. 1, Coimbra 1960, 250-254; WALTER BAIER, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der «Vita Christi» des Ludolf von Schen. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zu Geschichte der Passions theologie*, 1977.

²³ J. S. SILVA DIAS, *Correntes do sentimentalismo...*, 328-342.

A Reforma Luterana não influenciou directamente a cultura portuguesa, mas torna-se necessário abordar aqui, ainda que sumariamente, todo o problema das origens do historicismo dos sécs. XVIII-XIX para compreender a questão cristológica que opôs Camilo a Renan.

A preocupação de Lutero em conhecer o «solus Christus» pela «sola Scriptura» levou-o à negação da Igreja como lugar da presença viva de Cristo. O que lhe importava era a relação vital do cristão com Cristo, a possibilidade de fazer um encontro imediato com Cristo na fé. A Igreja, enquanto veículo da Tradição, surgia-lhe como um intermediário que impedia uma relação vital imediata.

A evolução da Teologia Liberal Protestante vai extremar a posição de Lutero e estendê-la não só ao magistério da Igreja, mas também à interpretação da Sagrada Escritura. O influxo iluminista sobre o método histórico aplicado à crítica do texto bíblico partia de alguns pressupostos: 1) *a razão histórica dá-se unicamente no universo dos possíveis intramundanos*, isto é, o facto histórico é algo susceptível de ser objectivado totalmente, capaz de ser apreendido pela razão e explicado por ela. Algo que a transcenda não pode constituir um «facto histórico» uma vez que não pode ser apreendido e explicado pela razão. 2) *a analogia universal de toda a ocorrência histórica*; baseada na constância das leis cósmicas (a concepção do universo como uma máquina), só poderia ser considerado como «facto histórico» o que se pudesse demonstrar ser possível também no presente. Embora cada ocorrência histórica tenha a sua identidade fundamental, ela só se torna criticamente razoável ao ser aproximada e explicada analogicamente por algo que a minha razão possa conhecer experimentalmente. Em consequência, 3) *a razão histórica tem de definir a priori o universo dos possíveis racionais*, o historiador domina sobre a realidade da ocorrência histórica. A História aparecerá, desde então, submetida a um princípio ordenador unicamente dependente do sujeito.

Se Lutero tinha já operado uma ruptura entre o Cristo da Fé e o Cristo da Igreja, para o racionalismo a separação será entre o Cristo da Fé e o Cristo da História. As dificuldades de aproximação crítica ao texto da Sagrada Escritura pela necessidade de um princípio ordenador de razão histórica apriorística fez que as respostas do movimento racionalista, que aqui considero idêntico, quanto aos postulados fundamentais, quer ao racionalismo puro,

quer à teologia liberal protestante, sucedessem caoticamente segundo a vontade dos seus autores, em geral devido à escolha de uma característica psicológica de Jesus de Nazaré que considerassem a «autêntica personalidade de Jesus»²⁴.

Os escritos de Reimarus, publicados por Lessing entre 1774-1778, propunham a tese de um Jesus histórico como um judeu que defendia uma realeza messiânica terrena e política. Não haveria em Jesus uma revelação sobrenatural, mistérios ou milagres, mas sim, apenas ensinamentos morais e normas de boa conduta. O fracasso da instauração do reino messiânico, significado no drama da cruz, fez que a comunidade espiritualizasse a figura de Jesus, transformando a urgência apocalíptica e revolucionária da sua mensagem na espera pacífica de uma segunda vinda. Assim, a divinização de Jesus é obra da comunidade, que espiritualizou uma mensagem unicamente terrena. Põem-se assim duas realidades distintas neste tipo de abordagem: a relação de Cristo e a religião cristã.

A interpretação naturalista de Reimarus não era ainda convincente e os escritores sucessivos salientavam outros aspectos da personalidade de Jesus, vendo nele ora um guerrilheiro zelota, ora uma profunda consciência religiosa na linha essénia. Nestas abordagens da figura humana faltava ainda uma justificação intrínseca da utilização do método histórico, correndo o risco frequente de parcialidade e de superficialidade em que facilmente se caiu. David Fr. Strauss tenta fundamentar a legitimidade do uso do método histórico com a defesa de uma interpretação mítica dos Evangelhos. Não era necessário negar a base histórica do Evangelho. O mito é, para Strauss, uma projecção mais ou menos reflectida de um Cristo ideal. A ponte de união possível entre o Jesus histórico e o Cristo da Fé é essa interpretação mítica que projecta em Jesus a imagem ideal de homem existente na razão humana. Daí, a separação entre o Cristo da Fé, a que se chega por uma via existencial, e o Jesus histórico, abordado pelo método histórico ou se torna inconciliável ou trata-se de uma síntese apenas do sujeito, sintoma de uma evolução religiosa posterior ao facto em si.

²⁴ Cf. WALTER KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1982⁴, 32-36.

5. A controvérsia renaniana

O esforço de escrever uma biografia «desmitificada» do Jesus histórico levará ao aparecimento das *Vidas de Jesus* que se multiplicaram ao longo do séc. XIX até meados do séc. XX. A organização da maioria destas obras de carácter historicista anticatólico partem de dois pressupostos fundamentais apontados por Strauss: 1) o Cristo ideal opõe-se ao Jesus histórico; 2) o carácter sobrenatural a que alguns textos aludem só se podem compreender como uma evolução religiosa posterior.

Entre essas biografias de Jesus que maior impacto teve no mundo ocidental destaca-se a *Vie de Jésus* de Ernest Renan em 1863. Sem a erudição de Strauss, alia os pressupostos deste a uma beleza literária notável. Renan sistematiza os princípios racionalistas numa abordagem psicologista de Jesus. Para Renan, o verdadeiro Jesus estava convencido da sua união profunda a Deus desde a sua origem, como uma relação de um filho com seu pai. Ele ter-se-ia mesmo convencido que os profetas tinham vaticínios acerca dele, e, por isso, a sua consciência moral e religiosa se eleva bastante sobre o comum dos homens. Convencido da sua filiação divina, inicia a pregação do reino de Deus que queria fundar na terra para dar a participar a outros homens da sua união íntima com Deus e nessa acção era continuamente sustentado e apoiado pelos discípulos. Assim, Jesus cria a sua própria lenda, anunciando com mais tenacidade o reino que vinha estabelecer, suscitando o ódio e a inveja dos chefes do judaísmo. Percebendo a sua morte como inevitável, Jesus ter-lhe-ia atribuído um valor salvífico e redentor, que os discípulos teriam exaltado como acção de um deus.

A descrição psicológica que Renan dá de Jesus faz ver nele um exaltado romântico, um alucinado fanático, embora Renan nunca aceite que se lhe atribua o título de impostor ou demente. No entanto, apesar dos preconceitos racionalistas de que estava dependente e de um certo aventureirismo em imaginar traços omissos da personalidade que desenhara para o seu Jesus, Renan revelava também uma laboriosa escolha de documentos, combinando uma certa erudição crítica com uma genialidade literária, bem ao gosto do romantismo. Talvez por isso, a obra teve repercussões rapidamente notáveis.

Já foi referida a ambiência anticlerical que se consolidava no séc. XIX, sobretudo na crítica a uma sociedade guiada por princípios católicos e onde a presença institucional da Igreja na vida pública era grande. A tradução da obra *Vie de Jésus* de Renan por Silva Vieira em 1864 veio dar o enquadramento ideológico-religioso que faltava, constituindo, por assim dizer, o catecismo do laicismo romântico.

Assim, os escritores católicos depressa se aperceberam da necessidade de uma resposta ao repto de Renan, compreendendo estar em jogo não a questão política, mas uma questão fundamental de fé para o futuro da Igreja em Portugal — a credibilidade da Igreja assenta no próprio testemunho da divindade de Jesus.

Logo em 1864, surge no Porto a obra *O Cristianismo e o Século. Resposta à obra de Mr. Renan — Vie de Jésus*, de João Joaquim de Almeida Braga²⁵. O autor elabora uma apologética progressiva, em que defende a autenticidade dos Evangelhos, a verdade dos dogmas do cristianismo e a presença da Igreja no mundo como factor de progresso da civilização. Os argumentos são em grande parte copiados quase literalmente da apologética francesa, mas coligidos de uma forma bastante acessível.

De maior projecção foram os artigos publicados na coluna «Litteratura» da *Gazeta de Portugal*. Em 22 de Junho, Pinheiro Chagas publica o artigo «Vida de Jesus por Ernesto Renan»²⁶. Numa linguagem cheia de ironia, critica o entusiasmo criado à volta da obra de Renan em três pontos fundamentais: 1) o acesso à divindade de Jesus é primeiramente uma questão de Fé que ultrapassa o domínio do método histórico-crítico; 2) a persistência do cristianismo como religião universal e código moral universal atestam a sua divindade; 3) os acontecimentos relativos a Jesus, em especial os milagres, são factos que não se põem à razão humana, mas ultrapassam-na.

Em 16 de Julho de 1865, o Visconde de Azevedo publica outro artigo no mesmo jornal, onde na primeira parte critica o método

²⁵ Tem especial importância o prólogo desta obra para a compreensão do sentido da polémica religiosa em Portugal no séc. XIX. Cf. *ibid.*, 5-6.

²⁶ M. PINHEIRO CHAGAS, «Litteratura». *Vida de Jesus por Ernesto Renan*, in *Gazeta de Portugal*, 5.º ano, n.º 476, 22 de Junho de 1865.

histórico usado por Renan²⁷. Reconhece em Renan o esquema filosófico do séc. XVIII, em especial de Voltaire, e os postulados liberais protestantes de Strauss. Temos ainda outro texto mais desenvolvido da apologética do Visconde de Azevedo na «Carta ao Sr. Camilo Castello Branco» a propósito do livro «Divindade de Jesus e Tradição Apostólica», publicada no livro de Camilo²⁸.

As referências de Camilo a *Vie de Jésus* de Renan manifestam todo o espírito irónico e mordaz do homem de Ceide. Comentando o sucesso da obra de Renan, Camilo compara o sentimentalismo romântico do escritor francês com a frivolidade da sociedade portuguesa²⁹. Aliás, considera a pouca originalidade de Renan que copiou os seus pressupostos filosóficos dos «voltairianos» em nada melhores que os adversários dos primórdios do Cristianismo³⁰. A fragilidade da argumentação de Renan transparece das suas dúvidas quanto à autenticidade os Evangelhos³¹. Finalmente, conclui: a única vitória de Renan é a ignorância dos seus leitores³², incapazes de argumentar com a erudição da refutação de Renan como forma de restabelecer o diálogo entre a Fé e a Cultura³³.

Quanto à persistência da influência de Renan na cultura portuguesa, ela foi bastante grande, pelo menos até 1874 ano em que Renan foi proposto como sócio correspondente estrangeiro da Academia Real das Ciências, com os votos de Castilho, Latino Coelho, Barbosa du Bocage e até Pinheiro Chagas, revelando a importância da questão levantada dez anos antes³⁴.

²⁷ FRANCISCO LOPES DE AZEVEDO, «Literatura» in *Gazeta de Portugal*, 5.º ano, n.º 495, 16 de Julho de 1865.

²⁸ CAMILO CASTELO BRANCO, *Divindade de Jesus ...*, VII-XXXVII.

²⁹ *Ibid.*, 15-16.

³⁰ *Ibid.*, 14, 16-18.

³¹ *Ibid.*, 18-24.

³² *Ibid.*, 15.

³³ *Ibid.*, 13-17, 27-28.

³⁴ FORTUNATO DE ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*, t. IV, par. III, 57-60. Cf. A. CASTRO, *Renan (Ernest)*, in *Enciclopédia Verbo*, XVI, Lisboa 1974, 270-271.

6. A obra «Divindade de Jesus»

A estrutura literária do livro *Divindade de Jesus* é bastante simples, desenvolvendo uma apologética progressiva de influência francesa, com uma relativa sobriedade no discurso, onde aborda os argumentos teóricos do racionalismo prescindindo deliberadamente de um confronto com argumentos de crítica histórica.

No 1.º capítulo, intitulado «A razão do homem intérprete dos actos de Deus», elabora uma crítica ao historicismo procedendo a uma análise dos limites da razão como método de apreensão da realidade. Em seguida, estabelece o plano da sua apologética situando o cristianismo na história das civilizações como constituindo um 'facto' que se impõe à razão histórica, precedendo o próprio postulado racionalista do 'poder-ser'. Finalmente, põe em causa os critérios de autenticidade na interpretação do Antigo Testamento, tal como são propostos pelos racionalistas, e propugna a necessidade de um novo método mais atento à especificidade da história religiosa de Israel.

No 2.º capítulo, intitulado «Profecias», aborda uma interpretação tipológica do Antigo Testamento e em seguida as profecias messiânicas como referidas a Cristo. Nesse contexto, revê a história de Israel como toda ela orientada pela esperança de um acontecimento salvador, que na própria consciência do povo de Israel ultrapassava as condições espaço-temporais em que eram preditas, apontando para uma personalidade e divindade do Messias. As profecias justificam a missão e a divindade de Jesus, manifestam como Cristo resume em si toda a esperança de Israel, mas, ao mesmo tempo, como a sua divindade transcende extraordinariamente tudo aquilo que o povo podia imaginar ou esperar. Os critérios de autenticidade de um acontecimento histórico do racionalismo não penetram em conceitos tipológicos ou de promessa de uma realidade vivida na fé. Assim, argumenta Camilo, atentam contra a autenticidade histórica das profecias apenas para negar a divindade de Jesus, mas assim, em nome da «razão histórica» acabam por negar a própria História.

No 3.º capítulo, intitulado «Jesus», começa por situar Jesus na esperança de um «redentor» comum entre os povos pagãos no tempo de Cristo. Depois, desenvolve uma apologia de Cristo em três níveis: 1) o nível psicológico de Jesus nos Evangelhos implica a pergunta sobre que espírito o animava; 2) o nível doutrinal,

moral e dogmático do ensinamento de Jesus, ao contrário daqueles que o querem religar aos movimentos no interior do judaísmo, é algo completamente novo, onde Jesus revê em si mesmo todo o Antigo Testamento — a sua autoridade abona em favor da sua divindade; 3) o nível testemunhal, e neste os milagres e a morte e ressurreição de Jesus, são o sinal por excelência. É esta triologia que impõe à razão o problema da divindade de Jesus como um *facto* que, se bem não possa ser explicado totalmente pela razão, porque se tratam de mistérios, podem ser apreendidos inteligivelmente. Camilo julga que os pressupostos racionalistas são construções falaciosas que negam a própria psicologia do acto de conhecer.

No 4.º capítulo, «Discípulos, apóstolos e mártires», Camilo esboça uma tentativa de reconciliar o problema do acesso a Jesus com a tradição eclesial que testemunhou a sua divindade a partir da experiência pascal. Primeiramente, salienta o testemunho da pregação apostólica: o acontecimento da ressurreição dá uma nova luz sobre as palavras e acções de Jesus de Nazaré. Em seguida, faz notar a novidade radical do anúncio da ressurreição no mundo judaico e greco-romano. Finalmente, alude à veracidade moral dos apóstolos e dos mártires nos testemunhos dos escritores pagãos seus contemporâneos.

Em conclusão, Camilo resume os principais pontos da sua apologética: 1) o testemunho apostólico é um *facto* que impõe à razão a consideração do seu conteúdo — o milagre e o mistério recebidos na fé; 2) na análise dos seus próprios fundamentos a razão experimenta os seus próprios limites, uma vez que os seus pressupostos assentam numa forma diversa de conhecimento; 3) é possível, e necessária, a cooperação da fé e da razão para um conhecimento superior; 4) a fé na redenção universal operada na pessoa de Jesus é a garantia de uma dessacralização do mundo e de uma autonomia real das ciências: contra o panteísmo e o materialismo, o cristianismo abre as portas ao progresso e à ciência; mas o problema do sentido moral da criação impõe a questão teológica.

Impõe-se uma breve observação quanto ao esquema da argumentação de Camilo. Ele é inovador em relação ao tipo de apologética que se fazia até então. Camilo evita contrapor argumento contra argumento, obra que ele considera já realizada por outros autores que refutaram a obra de Renan. Preocupa-se antes na

defesa da razoabilidade do cristianismo contra o criticismo racionalista, e isto numa época em que a questão sobre razão e fé não estava ainda definida dogmaticamente. Camilo intui que o caminho de acesso à divindade de Jesus terá de consistir num restabelecimento da tradição eclesial na interpretação da Sagrada Escritura — e isto não só como apologia do magistério eclesial, mas sobretudo na compreensão da fé pascal testemunhada no próprio Evangelho, isto é, os próprios textos da Sagrada Escritura já nos dão a releitura pascal de Jesus de Nazaré como única via de acesso à pessoa de Jesus.

Julgo que terá interesse comparar a estrutura de pensamento de Camilo com outras duas obras que circulavam na mesma época: *Jesus Christo perante o século*, de Rosselly de Lorgues, que Camilo anotou em 1852³⁵, e *O Cristianismo e o século* de João Joaquim de Almeida Braga³⁶. A influência da apologética francesa nestas obras é notável, em especial o pensamento de Lacordaire e de Rosselly de Lorgues. Todas iniciam com uma crítica dos postulados do racionalismo aplicados na interpretação dos dogmas católicos. Partilham o mesmo tipo de argumentação, apresentando as mesmas provas para defender a historicidade dos Evangelhos, embora Camilo e Almeida Braga apresentem uma notável simplificação dos argumentos, o que mostra que a preocupação do concordismo entre fé e ciência era bem menor, ou pelo menos não era tão central na controvérsia contra Renan.

Contudo, enquanto Rosselly de Lorgues e Almeida Braga, dependente do primeiro, elaboram uma apologética que conduz à afirmação da necessidade do cristianismo como fundamento da moral e do progresso social, aliás como transparece inclusive dos títulos dos últimos capítulos de cada uma destas obras, respectivamente «Jesus Christo em presença do século»³⁷ e «O século»³⁸, em Camilo esse argumento de filosofia social encontra-se sobretudo no primeiro capítulo, isto é, constitui o ponto de partida da apologética inserido na crítica do racionalismo. Curiosamente, é muito concisa e sóbria a argumentação, limitada em Camilo a apenas duas páginas, onde estabelece a divindade do cristia-

³⁵ ROSSELLY DE LORGUES, *Jesus Christo perante o século*, Porto 1852.

³⁶ J. J. ALMEIDA BRAGA, *O Cristianismo e o século*, Porto 1864.

³⁷ Cf. ROSSELLY DE LORGUES, *Jesus Christo ...*, 308-330.

³⁸ J. J. ALMEIDA BRAGA, *O Cristianismo e o século*, 134-172.

nismo em quatro pontos: 1) os factos precedentes à sua fundação; 2) as circunstâncias coevas da sua origem e estabelecimento; 3) o testemunho da fé dos cristãos; 4) a sua conservação ao longo dos séculos³⁹.

Facto mais curioso, e considero que se trata da intuição mais genial de Camilo, foi o concluir o livro *Divindade de Jesus* com o testemunho da divindade de Jesus na fé pascal dos discípulos, apóstolos e mártires: «são os discípulos as primeiras testemunhas que depõem sobre a divindade de Christo»⁴⁰. Camilo explicita logo a seguir o sentido que têm as palavras «testemunhas» e «depôr» no seio da controvérsia cristológica — é a fé dos discípulos que se confronta «no tribunal da razão filosófica do séc. XIX»⁴¹. O facto de querer concluir a sua apologética com os seguintes argumentos já aludidos: 1) a pregação apostólica testemunha a nova luz que a ressurreição de Jesus dá sobre as suas palavras e acções; 2) a novidade radical da ressurreição de Jesus no contexto religioso e filosófico do mundo judaico e greco-romano; 3) a veracidade moral dos apóstolos e mártires; — estes argumentos parecem ser um claro indício de que o único acesso a Jesus Cristo passa necessariamente pela aceitação da tradição apostólica da Igreja que testemunha a sua divindade. Já foi dito como este ponto era uma questão importante a partir da Reforma. O restabelecimento da Tradição para Camilo não é a negação da História, ou a resignação a um dogmatismo abstracto, mas pelo contrário, a exigência de plena inteligibilidade histórica do mistério da divindade de Jesus ligado à possibilidade de uma relação vital e existencial com Jesus Cristo a partir da própria experiência feita pelos discípulos, ou seja, a possibilidade de um reencontro do Cristo da História com o Cristo da Fé.

7. A apologia camiliana

Retomo agora três pontos que julgo mais significativos em ordem a uma sistematização do pensamento de Camilo na tentativa de um juízo aproximativo do contributo da obra *Divindade de Jesus* no contexto do pensamento católico português do séc. XIX.

³⁹ CAMILO CASTELO BRANCO, *Divindade de Jesus ...*, 41-42.

⁴⁰ *Ibid.*, 89.

⁴¹ *Ibid.*

7.1. *Razão e Fé*

Camilo situa a tensão entre Razão e Fé como uma experiência pessoal do próprio escritor que precedeu a obra *Divindade de Jesus*. Assim, na carta ao Visconde de Azevedo refere o seu itinerário espiritual:

Nos muitos e melhores anos que me fugiam distraídos da religião, por vezes, algumas altas ideias me surpreendiam nos êrmos, onde eu, como a fugir de mim próprio, ia esconder-me e consultar-me. A necessidade de compreender as obras divinas mais contingentes à humanidade, guiava os meus raciocínios até ao dogma. Chegado aqui, tomava-me o desalento, a desconfiança, e logo a inércia da indiferença⁴².

A sua crítica ao racionalismo será comandada por essa experiência existencial e reflexiva em que Camilo intui a insuficiência da razão para além da experiência⁴³, denominando essa concepção racionalista como «razão cativa». A experiência de unidade antropológica, de ser um homem que pensa, que age e que ama põe-no diante da necessidade de um conceito de razão que corresponda às dimensões do homem todo⁴⁴, e não a insuficiência do racionalismo experimentada no drama religioso que se põe mais vivo nos momentos críticos da existência⁴⁵.

Perante a frustração da razão especulativa, Camilo propõe o «primado dos factos»⁴⁶, devendo o investigador proceder lealmente, como se a verdade ou falsidade da mensagem pouco importasse a quem estuda⁴⁷: «estudei os factos do christianismo, sem pospôr, como perigosos à imparcialidade dos meus estudos, os formidáveis syllogistas, os sectários da doutrina positiva»⁴⁸.

⁴² *Ibid.*, 8.

⁴³ *Ibid.*, 9.

⁴⁴ *Ibid.*, 9-10.

⁴⁵ *Ibid.*, 10-11.

⁴⁶ *Ibid.*, 11.

⁴⁷ *Ibid.*, 41.

⁴⁸ *Ibid.*, 11.

Vejamos como este primeiro passo na consideração do problema da Fé e Razão é um confronto com o método que guiou Renan na linha do intelectualismo na sua *Vie de Jésus*:

La question du surnaturel est pour nous tranchée avec une entière certitude, par cette seule raison qu'il y a pas lieu de croire à une chose dont le monde n'offre aucune trace expérimentale. (...) Il suffit de cette expérience toute négative, mais aussi démonstrative que la meilleure preuve directe, qu'on n'a jamais constaté une telle influence⁴⁹.

Nota-se aqui o ponto de partida intelectualista de Renan que guiou a sua abordagem da pessoa de Jesus. Parece-me que Camilo percebeu claramente que este postulado que prefacia a *Vie de Jésus* de Renan é a afirmação do seu autor da absoluta suficiência do pensamento humano (no sentido de ciência), conceptual e discursivo, em matéria moral e religiosa. Se bem que o ponto de partida do intelectualismo seja a crença absoluta no saber científico, e, portanto, distinto do subjectivismo racionalista do séc. XIX, Camilo percebe a incoerência de impor um sistema conceptual das ciências naturais a toda a realidade. Nesta linha, o historiador só poderia considerar verdadeiro aquilo que a priori tinha já determinado conceptualmente como verdadeiro e possível. Esta mesma observação dos limites do método histórico-crítico aparecerá no campo da teologia em 1906 com a obra de A. Schweitzer que analisa a história da investigação sobre Jesus como um aglomerado caótico de perspectivas fundamentadas numa má utilização do método histórico-crítico, iniciando assim a preocupação de novos métodos de investigação⁵⁰. Camilo não sistematiza um novo método, mas dando relevo ao fenoménico, o primado dos factos parece-lhe ser o caminho que evita a parcialidade de um historicismo estéril.

Camilo não se limita à crítica, sente antes a necessidade de afirmar a razoabilidade da fé positivamente. As alusões de Camilo à razoabilidade da fé são diversas⁵¹, em geral fundada em argu-

⁴⁹ E. RENAN, *Vie de Jésus*, Paris, 13^e édition, s. d.

⁵⁰ Cf. WALTER KASPER, *Jesús el Cristo*, 35; CHARLES PERROT, *Jésus et l'Histoire*, Paris 1979, 54-61; BRUNO FORTE, *Jesus de Nazareth*, Paris 1984, 94-101.

⁵¹ CAMILO CASTELO BRANCO, *Divindade de Jesus ...*, 24, 34-36, 40-41 e 45.

mentos extrínsecos de ordem cosmológica e histórica acerca do cristianismo. No entanto, Camilo dá a entender que, mesmo assim, os pontos de contacto da razão na Fé têm de se deter no mistério transcendente de Deus. Quanto ao pensamento de Camilo sobre a gnoseologia e a teodiceia, temos de integrá-lo no seu livro *Horas de Paz* onde se pode recolher o seu pensamento no ano de 1852⁵². Aí Camilo desenvolve uma teodiceia não tanto centrada no argumento cosmológico, mas sobretudo na experiência moral: a existência do bem e do mal. «A razão abraça um mistério que a Tradição e a Escritura nos revelam. É o mistério do bem e do mal»⁵³. Este argumento moral, onde a razão questiona a consciência moral, fundamenta a razoabilidade de cinco dogmas fundamentais: a existência de Deus, a criação, a queda primitiva, a redenção e o juízo final⁵⁴.

Camilo reconhece que, embora o argumento moral possa estabelecer os princípios de razoabilidade do dogma cristão, não basta a razão para mover o homem todo, isto é, a sua noção de razoabilidade da fé não se reduz a uma identificação da fé com a razão:

Se quero provar pela ciência o cristianismo, estudo-lhe os seus fenómenos físicos, morais, e intelectuais. A natureza, livro aberto a todos os olhos, entidade colectiva para todas as contemplações, é a minha primeira noção. Depois vem a Escritura, depois a tradição oral, depois o homem, com o seu orgulhoso préstimo das ciências, com a sua coroa imperatária no centro das criaturas, com as suas esperanças insaciáveis no mundo, com a sua consciência insubornável — tudo me encaminha a pena fecunda nas provas do cristianismo, tudo me anuncia a existência de Deus. Porém, que é a substância divina? Moisés conta-me a transição do caos à criação; mas quem me explica o acto criador? Quem viu a transição do nada ao ente? Eu sei que a humanidade está degradada da sua primitiva pureza; mas na minha substância não vejo o mais ligeiro indício desse vício original, que tanto se manifesta nos meus actos exteriores!⁵⁵

⁵² Idem, *Horas de Paz*, 1.º vol., Lisboa 1966⁶, 124-127.

⁵³ *Ibid.*, 127.

⁵⁴ *Ibid.*, 136.

⁵⁵ *Ibid.*, 138-139.

Quanto à natureza do acto de fé a posição de Camilo é mais sinuosa. Partindo dos axiomas da própria ciência⁵⁶, Camilo descreve a fé como um acto subjectivo de vontade, de silêncio quanto ao sentido último das coisas. Qualquer estudo sério do cristianismo, onde a razão se aplica à inteligibilidade dos dogmas, tem que pôr naturalmente o problema da adesão de fé do sujeito⁵⁷.

Este posicionamento subjectivo do acto de fé parecia não salvar a transcendência do acto de fé e a necessidade da Revelação divina, o que valeu a Camilo a polémica com Amorim Viana⁵⁸. Mas Camilo logo procura salvar a transcendência da revelação e o carácter obediencial do acto de fé:

Eu quis confirmar a supremacia espiritual da Igreja pela razão, e pela fé, não raciocinada; não há, porém uma só palavra que defina a fé como complemento do estudo. Sei que não há verdade fora da Igreja Católica; mas esta crença não faz implicância ao que a própria consciência me testemunha das verdades, que a Igreja Católica me ensina⁵⁹.

Ainda na linha da afirmação da transcendência do acto de fé, Camilo percebe que ela não se esgota na racionalidade, mas é sempre uma atitude de acolhimento da Revelação divina, sobretudo quando se trata da fé na ressurreição de Jesus como testemunho da sua divindade⁶⁰.

Outra reflexão que Camilo faz é sobre a origem da incredulidade: ela não é devida à Razão, mas trata-se antes de um dinamismo da vontade que não quer crer, devido à indiferença e ao preconceito filosófico⁶¹.

Veja-se ainda a proposta que Camilo faz de estabelecer os preâmbulos da fé na divindade de Jesus acessíveis à razão:

O cristianismo é divino por seu fundador: provam-no os factos precedentes à fundação; as circunstâncias coevas do seu estabelecimento e origem; o testemunho (pascal de apóstolos e mártires); e a sua conservação⁶².

⁵⁶ *Ibid.*, 139-143.

⁵⁷ *Ibid.*, 143-148.

⁵⁸ ALEXANDRE CABRAL, *As polémicas de Camilo*, II, Lisboa 1981, 113-188.

⁵⁹ CAMILO CASTELO BRANCO, *Horas de Paz*, I, 157.

⁶⁰ *Idem*, *Divindade de Jesus ...*, 91.

⁶¹ *Ibid.*, 33-37.

⁶² *Ibid.*, 41.

Podemos classificar estas linhas como a orientação apologética de Camilo. Ela está dependente do ponto seguinte, a questão bíblica, mas as intuições do escritor estão na linha das orientações dos estudos contemporâneos de Cristologia⁶³.

Finalmente, é curioso notar que toda a reflexão camiliana precede a doutrina do magistério do Concílio Vaticano I sobre as relações entre Fé e Razão na constituição dogmática *Dei Filius* (DS 3019), com pontos de referência fantásticos, que o próprio Concílio Vaticano II retomará na Constituição *Dei Verbum* n.º 5 (DS 4354); e ainda a análise da incredulidade muito semelhante às posições de Pio XII na Encíclica *Humani Generis* (DS 3876). Não é necessário defendermos que Camilo seja o precursor da Teologia contemporânea. As suas intuições não partem do seio da Teologia, são antes as impressões que a Fé pode produzir nos pensadores católicos do séc. XIX que estavam comprometidos no mundo da cultura. Se elas vieram a constituir o caminho da Teologia de hoje, isso mostra bem como o diálogo Fé e Cultura pode em cada tempo provocar novos horizontes dentro do próprio discurso teológico.

7.2. *Sagrada Escritura*

Naturalmente Camilo percebeu que a controvérsia com Renan não se limitava apenas aos preconceitos racionalistas herdados do séc. XVIII. A questão agora era da própria fonte da Tradição, o problema do método histórico-crítico aplicado na interpretação da Sagrada Escritura. É fácil concluir a fragilidade da argumentação de Camilo comparada com a erudição crítica de Renan. O séc. XIX representa ainda uma fase de novas experiências nos estudos bíblicos: a interpretação simbólica e ascética da Sagrada Escritura dava lugar a uma crítica histórica e linguística cada vez mais erudita e especializada. Neste ponto, Camilo não podia seguir a preparação técnica de Renan.

Contudo, e este esforço deve ser salientado, Camilo não deixa de levantar observações quanto à validade intrínseca do método histórico-crítico aplicado à Bíblia.

⁶³ Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 13-45; Ch. PERROT, *Jésus et l'Histoire*, 70-72; BRUNO FORTE, *Jésus de Nazareth*, 47-56.

Em primeiro lugar Camilo faz notar a falta de clareza quanto à datação dos Evangelhos, e disto conclui que Renan se precipita nas conclusões que toma⁶⁴: elas não são o resultado das suas investigações mas as conclusões da sua indecisão e dos seus pressupostos racionalistas.

Além das observações quanto às indecisões críticas de Renan, Camilo chama a atenção para o facto de que a Bíblia não pode ser abordada como um livro qualquer; ela reflecte em primeiro lugar a história de um povo em todas as suas dimensões — ela cria e justifica historicamente as instituições políticas, sociais e religiosas, e assume os modelos e a linguagem da época em que foram escritos. A autenticidade não se julga apenas a nível de conceitos e palavras hoje incompreensíveis, mas sim enquanto texto sagrado permanece o retrato indiscutivelmente fiel de um povo⁶⁵. Para isso é necessário considerar a autenticidade a partir dos testemunhos judaicos; a Bíblia reflecte a história religiosa e a compreensão do mundo de um povo concreto. Quanto aos extra-judaicos, não há contradição entre o dado histórico e outras fontes; este silêncio, segundo Camilo, nada conclui, uma vez que a omissão não é critério decisivo de autenticidade. E finalmente, há que considerar o testemunho intrínseco da Sagrada Escritura, a coerência da mensagem religiosa que transmite, a santidade de Deus e a experiência religiosa de um povo⁶⁶. Disto Camilo conclui, citando Rosselly de Lorgues, que é necessário conhecer melhor todo o contexto histórico e religioso, a visão do mundo e a linguagem dos autores sagrados antes de qualquer pronunciamento crítico que acabaria por ser apenas a atitude subjectiva do investigador⁶⁷.

Seguindo o modelo da apologética da época, o escritor mostra como o método histórico dos racionalistas não está adaptado para a interpretação de outro tipo de realidades, como exemplifica no caso das profecias.

Faz uma abordagem do sentido tipológico da Sagrada Escritura, a releitura cristã das profecias messiânicas em Jesus e vê que a própria linguagem está ao serviço de uma mensagem religiosa. O tipo de linguagem e o tipo de realidade a que se referem

⁶⁴ CAMILO CASTELO BRANCO, *Divindade de Jesus* ..., 19-21.

⁶⁵ *Ibid.*, 45.

⁶⁶ *Ibid.*, 45-54.

⁶⁷ *Ibid.*, 54.

não é uma realidade do tipo das ciências naturais — a fragilidade do método dos historicistas não penetra neste tipo de linguagem. Ainda neste contexto, Camilo dá grande importância ao cumprimento das profecias em Jesus como prova testemunhal da sua autenticidade⁶⁸.

É necessário avaliar agora as intuições de Camilo. O escritor não podia perceber toda a problemática crítica acerca da origem e composição dos Evangelhos; aliás, nem tinha sequer esta preocupação, pelo próprio facto de reconhecer a sua inaptidão nesse campo. Mas as considerações que esboça sobre a questão bíblica são a afirmação clara de que a abordagem de Cristo pela fé tem de passar pelo reconhecimento de que Jesus de Nazaré é o Senhor da História que nos é revelado pelos Evangelhos. A necessidade da Escritura para o acto de fé reclama também uma adesão racional. Camilo não nega a necessidade de uma abordagem crítica da história, mas vê que o acesso ao texto bíblico exige um método especial que ainda estava longe de ser sistematizado.

A que se deverá essa intuição crítica de Camilo? Se é certo que não tinha acesso às novas metodologias críticas do séc. XIX, tem de certeza a sensibilidade de um literato que vê numa obra algo mais de realidade que superam os limites espaço-temporais que o método científico procura determinar; e ainda, a sensibilidade profunda de um homem dramaticamente crente que procurava a todo custo as razões para poder acreditar.

7.3. *A divindade de Jesus*

Tendo considerado o pensamento de Camilo sobre a razoabilidade do dogma da Fé e a necessidade de uma metodologia histórica de interpretação da Sagrada Escritura adequada, falta considerar o objectivo próprio do livro de Camilo: o acesso à divindade de Jesus.

Camilo situa a sua reflexão como tendo sido despoletada pela leitura da *Vida de Jesus* de Renan⁶⁹. Segundo o pensamento de Camilo, trata-se da obra mais perigosa escrita contra o cristia-

⁶⁸ *Ibid.*, 56-58. Cf. CAMILO CASTELO BRANCO, *Nota 9.*, in ROSSELLY DE LORGUES, *Jesus Christo ...*, 369-386.

⁶⁹ CAMILO CASTELO BRANCO, *Divindade de Jesus ...*, 7-8.

nismo. A obra de Strauss «apenas abaíou as crenças d'algumas que não o lêram, e se espantaram do assombroso criticismo alemão»⁷⁰. Mas o livro de Renan tornou-se popular, divulgado nos círculos literários, e, por isso, constitui um perigo imensamente maior. As razões são fundamentalmente duas: a primeira é o fantasiosismo sentimental e lírico da personagem de Jesus aliado a um estilo inegavelmente genial, que corresponde bem ao gosto da época; o segundo, é a erudição dos autores consultados por Renan, tantos que o leitor não tem vagar de confrontar⁷¹.

Como quer que seja, o mais damnhinho e depravador escripto devia ser uma vida de Jesus, com feitiço de romance, agradável em linguagem, commovente, e, a espaços, sombreada de ideas melancólicas; e, por sobre tantas condições meritórias, lustrada pelo verniz da sciencia com que o author, às vezes, marcheta os seus períodos rendilhados⁷².

A resposta de Camilo não pretende ser original. Camilo quer apenas explicitar as razões da sua consciência de fé que sempre acompanhou o cristianismo em todos os tempos: «os impugnadores de Renan trasladaram fielmente os antigos defensores da origem divina do cristianismo»⁷³.

A importância de se confrontar com Renan surge em Camilo como a necessidade de uma fé esclarecida a afirmação da divindade de Jesus é a garantia de verdade e de razoabilidade de toda a Fé:

Sabemos sobre que alicerces ha de o escriptor christão cimentar o edificio da Fé, se intenta dar-lhe a RAZÃO por cúpula e remate. Cumpre-lhe demonstrar a divindade de Jesus⁷⁴.

Camilo critica fortemente o esquema psicologizante com que Renan interpreta os Evangelhos. Renan pretende reduzir Jesus à mera humanidade, depreciando a valia dos Evangelhos⁷⁵ que dão o testemunho mais antigo da sua divindade: o Jesus de Renan é

⁷⁰ *Ibid.*, 14.

⁷¹ *Ibid.*, 14-16.

⁷² *Ibid.*, 16.

⁷³ *Ibid.*, 17.

⁷⁴ *Ibid.*, 36.

⁷⁵ *Ibid.*, 18.

um alucinado que se julgava tão filho de Deus como os outros homens; os sinais da sua autoridade divina nada mais são do que as embustices de um curandeiro; a sua ressurreição resume-se a uma alucinação de uma mulher apaixonada⁷⁶. Ao mesmo tempo, Jesus aparece como o herói do romance⁷⁷, tão igual a qualquer outro espírito elevado do judaísmo⁷⁸. A sua mensagem é de grande elevação, mas não se distancia de uma mera obra humana.

Consideremos o pensamento de Renan sobre o carácter essencial da obra de Jesus⁷⁹. Para Renan, Jesus só pode ser compreendido como um judeu dentro do judaísmo, onde aliás não deixou grandes marcas⁸⁰. O movimento que gerou não era doutrinal ou dogmático, mas apenas a ligação afectiva sem limites a um grupo de discípulos⁸¹. A sua mensagem tem um carácter moral de libertação da consciência, enquanto a Igreja dogmatizou e divinizou a sua pessoa em contacto com o mundo grego⁸². A sua personalidade moral, a sua convicção alucinada da missão de instaurar o reino de Deus na terra, sempre apoiada pelos discípulos, levou a que o próprio Jesus se convencesse da divindade da sua missão. A propósito disto comenta Renan: «*Les plus belles choses du monde sont sorties d'accès de fièvre; toute création éminente entraîne une rupture d'équilibre; l'enfantement est par loi de nature un état violent*»⁸³. Mas essa mensagem de Jesus ao mesmo tempo eleva-se sobre o judaísmo cheia de originalidade:

Sans doute, Jésus sort du judaïsme; mais il en sort comme Socrate sortit des écoles de sophistes, comme Luther sortit du Moyen Age, comme Lamennais du catholicisme, comme Rousseau du XVIII^e siècle. On est de son siècle et de sa race, même quand on proteste contre son siècle et sa race. Loin que Jésus soit le continuateur du judaïsme, ce qui caractérise son œuvre, c'est la rupture avec l'esprit juif⁸⁴.

⁷⁶ *Ibid.*, 25-26.

⁷⁷ *Ibid.*, 15.

⁷⁸ *Ibid.*, 44.

⁷⁹ E. RENAN, *Vie de Jésus*, chap. XXVIII: «Caractère essentiel de l'œuvre de Jésus», 429-441.

⁸⁰ *Ibid.*, 420-430.

⁸¹ *Ibid.*, 430.

⁸² *Ibid.*, 431-435.

⁸³ *Ibid.*, 437.

⁸⁴ *Ibid.*, 438-439.

É nisto que, segundo Renan, se resume toda a sublimidade e encanto da pessoa de Jesus:

Cette sublime personne, qui chaque jour préside encore au destin du monde, il est permis de l'appeler divine, non en ce sens que Jésus ait absorbé tout le divin, ou lui ait été identique, mais en ce sens que Jésus est l'individu qui a fait faire à son espèce le plus grand pas vers le divin. (...) Jésus est la plus haute de ces colonnes qui montrent à l'homme d'où il vient et où il doit tendre. En lui s'est condensé tout ce qu'il y a de bon et d'élevé dans notre nature. Il n'a pas été impeccable; il a vaincu les mêmes passions que nous combattons; aucun ange de Dieu ne l'a conforté, si n'est sa bonne conscience; aucun Satan ne l'a tenté, si ce n'est celui que chacun porte en son cœur. (...) Pour nous, éternels enfants, condamnés à l'impuissance, nous qui travaillons sans moissonner et ne verrons jamais le fruit de ce que nous avons semé, inclinons-nous devant ces demi-deux. Ils surent ce que nous ignorons: créer, affirmer, agir⁸⁵.

Perante o quadro que Renan traça de Jesus, Camilo propõe uma nova orientação:

Aos crentes da Cruz não se lhes faz mister negociar ao fervor dos fiéis com alliciações phantasticas. A tragédia da Paixão incute santos terrores que introvertem a alma para longe de quadros imaginarios⁸⁶.

Partindo desta necessidade de explicitar com realismo a divindade do crucificado, Camilo propõe a questão da historicidade dos Evangelhos como decisiva para a controvérsia, como aliás já se referiu. A orientação joânica da argumentação de Camilo é claramente dominada pela afirmação da historicidade dos Evangelhos, em especial o Evangelho de S. João: o testemunho da própria vida de Jesus, da sua mensagem e dos sinais com que manifestou a sua divindade — em especial os milagres e a ressurreição:

O Evangelho de S. João sobre-excede as narrativas synopticas em pormenores da divindade do Salvador. As paginas do discípulo amado são, por excellencia, os Fastos da Cruz e seus mysterios. Em S. João realça o narrador do dogma, do sacramento, da metaphysica do christianismo. Por isso, os detrahidores

⁸⁵ *Ibid.*, 440-441.

⁸⁶ CAMILO CASTELO BRANCO, *Divindade de Jesus*, 89.

da divindade de Christo, com mais porfioso afan, se conspiram sempre contra a autenticidade do quarto livro canonico⁸⁷.

Na sua apologética positiva, Camilo começa por situar Jesus no horizonte da esperança de um salvador entre os povos pagãos⁸⁸. Esta afirmação em Camilo não tem um sentido apenas concordista. Tenta ser a resposta à redução do cristianismo a uma mensagem simplesmente moral. A elevação cultural dos povos pagãos antes sobre-exalta a grandeza divina da pessoa de Jesus. As suas palavras e as suas acções revelam uma magnitude inigualável diante de pobres e ricos, dos justos e dos pecadores. Essa grandeza não pode ser simplesmente humana:

Não era homem; que a sua paixão foi um assombro nunca repetido de humildade, submissão, brandura e constancia. Não era homem; que as calúnias, os ultragens, as dôres, os supplicios não lhe arrancaram um gemido de cólera. Não era homem; que antes do trespasse de Jesus Christo nunca o perdão baixara da cruz sobre os algozes d'um inocente⁸⁹.

Outro problema que Camilo aborda é a tentativa de redução de Jesus como representante do pensamento de uma das correntes do judaísmo, os essénios, os saduceus ou os fariseus. A sua argumentação vai na linha de acentuar a novidade radical da mensagem doutrinal e religiosa de Jesus que ultrapassa e se demarca claramente de qualquer dessas correntes.

Jesus ensinou idéas novas para todas as seitas judaicas: o mysterio da Trindade santíssima; o da Encarnação; o da Redempção; o chamamento dos gentios à graça e salvação eterna; a ressurreição dos corpos⁹⁰.

Assim, para Camilo, as palavras e as acções de Jesus não se identificam adequadamente com qualquer das seitas do judaísmo⁹¹. Pelo contrário, Jesus aparece diante deles como um inovador, mas na continuidade da promessa de Israel.

⁸⁷ *Ibid.*, 21-22.

⁸⁸ *Ibid.*, 71-72.

⁸⁹ *Ibid.*, 74.

⁹⁰ *Ibid.*, 82.

⁹¹ *Ibid.*, 82-84.

Tendo refutado as tendências que queriam reduzir Jesus a um mero doutrinador moral ou a um partidário das seitas do judaísmo, Camilo parte para uma demonstração da divindade Jesus. Em primeiro lugar considera o testemunho que Jesus dá de si mesmo nas suas acções:

Na serenidade de seu rosto lampejam, intercidentes com as armaduras de homem, os resplendores da divindade. Acariciava as criancinhas com branduras de pae. Fallava aos velhos com respeito e amor de filho. Enxugava lágrimas com consolações nunca ouvidas da palavra humana. Coava balsamos estranhos às chagas reconditas da alma. Desapertava os pulsos roixos das algemas de tyranos. Diante do pobre, admoestava a soberba do poderoso. Diante do poderoso, ensinava ao pobre a virtude da humildade (...) ⁹².

A grandeza das acções de Jesus, para Camilo, é a melhor interpelação da razão sobre a divindade de Jesus.

A mensagem de Jesus testemunha de si mesmo a divindade do seu autor. Ela não se limita apenas à libertação da consciência como dizia Renan — ela é também reveladora do próprio mistério de Deus que contemplado em Jesus conduz à conversão ⁹³. Nisto consiste o paradoxo cristão: a mensagem de Jesus implica a crença no dogma. Só nessa perspectiva se pode compreender a sua vida e as suas palavras.

Têm também grande importância como testemunhos da divindade de Jesus a referência dos milagres. Camilo parece querer responder ao pressuposto racionalista da analogia universal de toda a ocorrência histórica. Parece-me que, contudo, não temos uma solução clara do problema levantado pela ruptura da constância das leis cósmicas em Camilo. Ele limita-se apenas a criticar a lei da analogia universal por argumentos indirectos ⁹⁴. Apenas refere que se trata de uma noção redutora de História — a expansão do cristianismo para Camilo é o melhor exemplo de uma novidade radical que irrompe na História.

É curioso que este argumento encontre um silêncio tão grande. Pinheiro Chagas a propósito do livro de Renan tenta uma expli-

⁹² *Ibid.*, 73-74.

⁹³ *Ibid.*, 82.

⁹⁴ *Ibid.*, 85-88.

cação de como o milagre não vai contra os desígnios do Criador: a novidade radical de Jesus tem uma grandeza cósmica que supera a própria ordem da primeira criação para a substituir por outra nova: «Em cataclysmos destes pode-se admitir, parece-me, o que em qualquer outra ocasião seria um insulto à divindade»⁹⁵.

Em último lugar aparece o argumento da ressurreição de Jesus como o testemunho mais alto e mais indiscutível da divindade de Jesus. A Ressurreição representa uma novidade radical no contexto do judaísmo e do mundo greco-romano — é o testemunho do próprio Deus sobre a divindade de Jesus.

Camilo não faz considerações sobre o mistério da ressurreição em si mesmo, tal como não o fizera dos milagres. A que se deverá essa ausência? Talvez porque Camilo quis limitar a sua argumentação apenas ao campo da apologética, restringindo-se apenas aos argumentos acessíveis à razão natural. Por isso, dá maior relevo ao testemunho pascal dos discípulos. Seja como for, a ausência de uma reflexão sobre o próprio acontecimento pascal enquanto tal representa uma lacuna irreparável para termos uma visão completa do pensamento de Camilo.

Camilo considera a radicalidade de vida que o mistério da ressurreição provocou nos discípulos⁹⁶. Este argumento tem grande peso se considerarmos uma sensibilidade pascaliana no pensamento de Camilo que assume e cita o próprio Pascal:

A fé sublime dos martyres, a humilde entrega da vida em abono da divindade de Jesus, não convence menos que a do apostolado. O sangue escrevia na lamina do cutello a última prova da doutrina. «Je ne crois que les histoires dont les témoins se font égorger», diz Pascal⁹⁷.

Mas não basta a veracidade moral do testemunho heróico dos mártires. A mensagem pela qual eles morriam era a afirmação da divindade de Jesus Cristo, morto e ressuscitado⁹⁸. Confrontados com o judaísmo, a sua mensagem é escândalo, e com os gregos, é loucura — numa linha bem paulina de argumentação⁹⁹.

⁹⁵ M. PINHEIRO CHAGAS, *Vida de Jesus ...*, in *Gazeta de Portugal*, ano 5, n.º 476, 22 de Junho de 1865.

⁹⁶ CAMILO CASTELO BRANCO, *Divindade de Jesus ...*, 89-90.

⁹⁷ *Ibid.*, 101.

⁹⁸ *Ibid.*, 92.

⁹⁹ *Ibid.*, 91-94. Cf. 1 Cor 1, 23.

A novidade radical e luminosa da ressurreição de Jesus não podia ter sido inventada pelos rudes pescadores da Galileia. É curioso que Camilo ponha um acento tão grande na simplicidade da pregação apostólica que revê toda a vida de Jesus, as suas palavras e obras que tinham sido testemunhadas pelo mesmo povo que pediu a sua condenação, e como a ressurreição dá uma nova luz sobre elas. Se a ressurreição fosse uma invenção de uma mulher apaixonada, tão naturalmente se multiplicariam elementos fantasiosos e legendários à volta da pessoa de Jesus.

Que estranha ousadia, se não loucura é esta dos discípulos que entram em Jerusalém anunciando a ressurreição do galileu, que elles adoram e ensinam a adorar como Deus, como o Messias dos prophetas, como Verbo humanado, e redemptor da culpa original? Que provas da divindade de Jesus apresentam elles às multidões suspensas? Referem os milagres de Christo; mas o povo ouviu dizer aos seus sacerdotes que os milagres de Jesus eram influencia diabólica. Além de que os milagres eram já testemunhados e notórios quando o Nazareno foi condenado. As turbas que pediram o supplicio delle à porta de Poncio foram as mesmas que lhe bradaram «hossana!» nas ruas de Jerusalém ¹⁰⁰.

É a centralidade pascal da mensagem dos apóstolos e do testemunho dos mártires o melhor argumento da divindade de Jesus. Esse mistério assim experimentado na fé torna-se o centro da mensagem cristã, o programa de uma reforma completa do homem e da sociedade, da religião e do culto ¹⁰¹. É esta força pascal que transparece na Igreja nascente sob o testemunho da pregação e do martírio que aparece claramente testemunhada nos escritores pagãos ¹⁰².

Salientemos apenas que o reencontro com a fé pascal da comunidade primitiva parece corresponder à própria sensibilidade religiosa de Camilo. O drama do sofrimento de cada homem, ao qual o escritor procurou toda a vida conferir um sentido, encontra na Paixão e na Ressurreição de Cristo, e no testemunho pascal dos discípulos, uma positividade redentora. O facto de Camilo se ter limitado a considerar superficialmente o mistério pascal, dando maior relevo à audácia testemunhal dos mártires, põe o

¹⁰⁰ *Ibid.*, 90-91.

¹⁰¹ *Ibid.*, 92-96.

¹⁰² *Ibid.*, 101-107.

problema de uma solução incompleta. Camilo não refere o acontecimento pascal como algo dinâmico na comunidade cristã, a presença do Senhor ressuscitado não aparece como algo que transforma interiormente o homem e constitui a nova animação da comunidade. Talvez que a sensibilidade religiosa de Camilo, a religião do sofrimento que já referi, não tenha encontrado espaço para a consideração de que a redenção é um dinamismo operante na vida do cristão, e não apenas o abandono ao sem-sentido da morte. Contudo, esta separação entre o mistério de Jesus Cristo e o da Igreja também tem de ser integrada na reflexão e na prática teológica do séc. XIX, onde a cristologia e a eclesiologia apresentavam lacunas de articulação. A preocupação pela razoabilidade do dogma cristão talvez não tenha encontrado uma praxis cristã e um modelo de Igreja capaz de integrar toda a reflexão de Camilo.

Será que a angústia existencial que acompanhou Camilo durante toda a vida se resume à não resolução prática de um ponto tão importante da sua sensibilidade religiosa? Não é fácil decidir. Mas certamente a necessidade de escrever as suas intuições num livro em defesa da divindade de Jesus não é indiferente ao drama religioso de Camilo.

Conclusão

Foram aqui esboçadas algumas linhas sobre o pensamento católico e Camilo na realidade da Igreja do séc. XIX em Portugal. Elas podem servir para um novo olhar das preocupações dos católicos portugueses oitocentistas preocupados em efectivar um verdadeiro diálogo entre a Fé e a Cultura. Disto podemos extrair algumas conclusões:

1. Em primeiro lugar, impõe-se um novo olhar sobre a realidade da Igreja em Portugal no séc. XIX. A preocupação de uma maior formação doutrinal dos cristãos em ordem a uma consciência de fé e uma presença no mundo tem as suas raízes neste descentramento do pensamento católico dos círculos unicamente eclesiásticos para o mundo dos leigos, confrontados com uma sociedade e uma cultura secularizada que buscava novos rumos. A afirmação de valores cristãos nessa cultura tornava-se condição do verdadeiro progresso na sociedade portuguesa oitocentista.

É neste contexto de preocupações que temos de situar o contributo de Camilo Castelo Branco, embora não isento de ambiguidades.

2. Uma segunda consideração deve ser clarificada quanto à natureza das preocupações dos católicos comprometidos na cultura do séc. XIX. Ela não se limita apenas às questões de relações Igreja-Estado, reclamando maior liberdade para a acção pastoral da Igreja. Se por um lado as circunstâncias históricas concretas tornaram este elemento predominante, no campo da cultura profana punha-se sobretudo a afirmação de uma integridade doutrinal do cristianismo. A controvérsia à volta do livro de Renan é um exemplo de como importa à cultura não só a ortopraxia cristã, mas também a ortodoxia da fé. É mais que evidente a necessidade que estes autores católicos do séc. XIX tinham de afirmar com clareza os preâmbulos da fé numa cultura que se tornava tendencialmente laicista — não se trata apenas de uma mera defesa do cristianismo, mas da possibilidade e necessidade de cimentar a cultura e a sociedade sobre os valores do cristianismo, que se impõem ao homem racional.

Não foi possível abordar aqui as repercussões do esforço de homens como Camilo, o Visconde de Azevedo, Almeida Braga e muitos outros, trabalho que aliás urge em ser feito. Terão estes homens influenciado significativamente a cultura posterior? Seja como for, a permanência do cristianismo em Portugal e o renascimento de uma consciência católica no séc. XX não deve ter sido indiferente ao esforço das gerações anteriores.

3. Se bem que a formação doutrinal do pensamento católico em Portugal no séc. XIX esteja muito dependente da apologética francesa, podemos concluir que há algumas intuições plenamente assumidas como desafios da cultura portuguesa oitocentista ao cristianismo:

— apelo a uma dimensão mais existencial da fé, capaz de interpelar as necessidades mais íntimas e angustiantes de cada homem concreto;

— necessidade de uma afirmação clara da razoabilidade do dogma da fé, enquanto ele propõe uma atitude não só de aceitação passiva, mas também implica, porque se impõe à própria razão, uma nova forma de ser do homem e da sociedade. A afirmação da divindade de Jesus e, portanto, do cristianismo, em Camilo é a

justificação racional de procurar que a cultura seja informada por valores autenticamente cristãos, pois o cristianismo respeita a autonomia das ciências e dinamiza o progresso de toda a sociedade;

— a afirmação da razoabilidade do dogma tem de passar por uma maior inteligibilidade da Revelação. A preocupação de um conhecimento mais profundo da Escritura, a necessidade de um maior relevo a uma situação de Cristo na História não se contrapõe à exigência de uma fé mais existencial. Pelo menos, em Camilo, é a afirmação da historicidade e autenticidade bíblica da fé na divindade de Jesus que suporta e promove, justifica e conduz a uma dimensão existencial da fé. A crítica ao racionalismo não é, para Camilo, a negação a uma abordagem histórica do dogma da Fé. Pelo contrário, é a intuição dos limites do criticismo como forma absoluta de História. Só com um método adequado poderá ser explicitado todo o conteúdo da Revelação;

— e finalmente a necessidade de afirmar integralmente o dogma cristão encontra em Camilo uma intuição, embora não desenvolvida suficientemente, que a religa ao mistério pascal vivido na comunidade pascal primitiva. O testemunho que os discípulos dão da divindade de Jesus, a sua mensagem da Ressurreição, impõem a crença na divindade de Jesus. Camilo não o diz expressamente, mas o contexto das suas afirmações permite dizer que o acesso à divindade de Jesus consiste em acreditar e ser capaz de refazer a mesma experiência dos apóstolos e dos mártires: a fé no Senhor ressuscitado.

4. Não serão estas linhas que possam incrementar o diálogo Fé e Cultura ainda hoje? O apelo a um discurso teológico que corresponda a uma exigência mais existencial e afectiva, mais sentimental e ao mesmo tempo razoável e integral do dogma da Fé, não corresponderá a uma sensibilidade genuinamente portuguesa que se revela em Camilo? Não dependerá destas intuições a capacidade de uma interpelação directa da cultura portuguesa?

Não cabe a mim respondê-lo. Mas de certo estas questões eram linhas de grande peso no séc. XIX. Se as respostas parciais que encontramos nos pensadores católicos portugueses não influíram tanto como seria de desejar, é bastante provável que a própria realidade da Igreja, os seus problemas institucionais tão conturbados, não tenha permitido um enquadramento eclesial das

intuições já presentes em intelectuais crentes, como é o caso de Camilo.

Resta esperar que os dias de hoje possam aprender com a vitalidade destes pensadores católicos um contacto mais efectivo com a cultura em diálogo com a Fé.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

AZEVEDO, FRANCISCO LOPES DE, «Litteratura», *Gazeta de Portugal*, 5.º ano, n.º 495, 16 de Julho de 1865.

BRAGA, JOÃO JOAQUIM D'ALMEIDA, *O Christianismo e o século. Resposta à obra de Mr. Renan — Vie de Jésus*, Porto 1964.

BRANCO, CAMILO CASTELO, *Divindade de Jesus. Tradição Apostólica*, Porto 1865.

BRANCO, CAMILO CASTELO, *Horas de Paz. Escritos religiosos*, 2 vols., Lisboa 1966⁶ (= 2.º).

CABRAL, ALEXANDRE, *Polémicas de Camilo Castelo Branco*, vol. II, Lisboa 1981.

CHAGAS, M. PINHEIRO, «Litteratura. Vida de Jesus por Ernesto Renan», in *Gazeta de Portugal*, 5.º ano, n.º 476, 22 de Junho de 1865.

CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS R., *Génio do Christianismo / Génie du Christianisme* (Paris 1854), trad. port. de Camillo Castelo Branco, Porto 1860.

LORGUES, ROSSELLY DE, *Jesus Christo perante o século*, notas por Camillo Castelo Branco, Porto 1852.

RENAN, ERNEST, *Vie de Jésus*, éd. Calmann-Lévy, Paris 1965 (= 13.º).

2. Estudos

CABRAL, ALEXANDRE, *Camilo Castelo Branco, roteiro dramático dum profissional das Letras*, Lisboa 1980.

CHORÃO, JOÃO BIGOTTE, *Camilo. A obra e o homem*, Lisboa 1979.

FERRO, TULIO RAMIRES, *Tradição e Modernidade em Camilo*, Lisboa 1966².

MENDES, JOÃO, *Literatura Portuguesa*, vol. IV, Lisboa 1979.

NEVES, MOREIRA DAS, *Camilo tal qual*, Lisboa 1978.

3. Artigos

- AZEVEDO, MANUELA, «O Teatro de Camilo enquadrado no seu tempo», in *Boletim da Casa de Camilo*, III série, n.º 1 (1983), (V. N. de Famalicão), 51-63.
- AZEVEDO, MANUELA, «Camilo — o homem e o lugar», in *Boletim da Casa de Camilo*, III série, n.º 3 (1984), (V. N. de Famalicão), 43-54.
- DÓRIA, A. ALVARO, «Ainda e sempre Camilo», in *Boletim da Casa de Camilo*, III série, n.º 2 (1983), (V. N. de Famalicão), 89-129.
- MACEDO, JORGE BORGES DE, «O anticlericalismo em Portugal no séc. XIX», in *Communio*, n.º 5 (1985), (Lisboa), 440-450.
- MAURICIO, D., «Apologética. VII), A A. em Portugal», in *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. II, Lisboa 1964, cc. 778-784.
- OLIVEIRA, M. ALVES DE, «Jesus Cristo. 3) Vidas de Jesus», in *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. XI, Lisboa 1971, cc. 521-527.

Robson Cruz

Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima
1600 Lisboa