

diz S. Paulo. Esta palavra não diz a obediência servil ou militar, mas o ouvido aberto, a escuta atenta, o consentimento: “Como Pedro, chefe da Igreja, não pelo seu valor ou competência, mas por causa da sua obediência” (p. 42). Como dizer Deus com o grave dos cantores, esse micro-instante em que as energias ligeiras constroem o *affectus pietatis*, sem forçar a proferição do Nome? FA debate-se com uma questão grave: como dizer a vida simplesmente, sem a arrogância dos nomes, como uma obra de arte a partir do Fundo em que se tece a vida, esse Fundo em que o fundo de Deus e o fundo do homem são um só e mesmo fundo? “Porque a pátria está no caminho e o caminho está na pátria” (Mestre Eckhart). Viver é uma arte, como cultivar o jardim. A obra de Deus (inacabada) pertence ao homem acabá-la. Y. Bonnefoy di-lo em *La Vie Errante*, a propósito do pintor: “Le trait qui se ferme sur soi lui semble trahir la cause de ce dieu qui a préféré l’angoisse de la recherche à la joie de l’oeuvre accomplie”. A sintagmática dos acontecimentos da vida não é puramente mecânica ou técnica. A “formatação” da vida é estética: “Tenho o dever de ser feliz... Ou seja, o dever de reconhecer o formato da realidade” (p. 53). A beleza da vida provém do facto que a vida é a obra dum artesão, que é mais artista do que técnico. Mais feio do que esforço. A monótona inspecção do que existe não resiste à questão do nome. Como dizer o nome? Estas cartas são uma composição ficcional (um mal dito), uma surpresa dentro da língua, atribuída à surpresa do acontecimento (mal visto). O pacto autobiográfico vem em socorro desta aporia: estes traços são apenas a procura de uma verdade que vem à escrita como uma graça. Estas cartas enxertam-se dentro de um espiritualidade do caminho: o gosto e o medo do desconhecido estão lá, a companhia na viagem, o sentido da presença amante, a mobilidade, o prazer de estar em conjunto, a doçura da partilha. A inquietação é fecunda, mesmo se tingida de queixas, de pedidos. Mas não é esse o uso dominante da linguagem dos filhos, pedir?

JOSÉ AUGUSTO MOURÃO (UNL-DCC)

A Igreja e a Modernidade: Um símbolo de confronto - D. Miguel da Annuniação

1. Introdução

Desde sempre a Igreja viveu a tensão entre a fé e a razão, entre a fidelidade à Revelação e o pensamento filosófico-racional. O mesmo se diga da relação da Igreja com o mundo da ciência.

Contudo, o século XVIII reveste-se de especial significado. Há um mundo novo que surge sob a “omnipotência” da razão em confronto com a religião tradicional que se apresenta enfraquecida. Sem pensadores cristãos capazes de argumentar, com uma decadência de costumes que nada prestigiava a cristandade, com uma prática cristã sem convicções e pouco sólida, eis alguns dos sinais deste enfraquecimento.

Naturalmente que todo este novo rosto social e político, que o século das Luzes representa não aparece isolado. As suas raízes vão encontrar alimento muito longe, e muito concretamente na Reforma. Assim, perante o subjectivismo religioso protagonizado pelos Reformadores poderemos ter uma base para ler toda a problemática da modernidade e da post-modernidade.

As grandes linhas de pensamento moderno, os grandes confrontos e o novo rumo do pensamento filosófico que passa de Descartes e Voltaire a Kant, de Hegel até chegarmos a Feuerbach e a Nietzsche, para mencionarmos apenas alguns, têm a sua génese nesta profunda ruptura na Igreja e na cristandade, com a sua maneira própria de entender a Escritura, a Tradição e o papel do Magistério.

De um Deus apresentado pela Revelação e interpretado pelo Magistério, passa-se pelo Deus captado pela livre interpretação feita por

cada fiel, ao «deus» que fica nos limites da razão – o deísmo nas suas diferentes formas – até à expulsão do «deus» da razão e consequente morte de Deus.

O século XVIII dá início a uma nova maneira de entender tanto a religião, como o papel do Estado. Dão-se as bases para a emancipação do social e do político frente à religião. Alça-se o poder do Estado como o garante e norma última de toda a verdade e de todo o poder. Tempo de autonomia do sujeito, da razão e da natureza. Não se põe de parte a autoridade eclesiástica mas faz-se todos os esforços para que não esteja dependente de Roma. Todas as Igrejas e manifestações religiosas são consideradas iguais.

Surgem movimentos com ideias absolutistas, cesaro-papistas e eras-tinianas. Um dos autores que se destaca nesta época, pai do jansenismo jurídico, Zeger Bemard van Espen, que conhecia muito bem a antiguidade cristã e, como tal, era defensor do conciliarismo, deixando a Roma o primado pontifício de honra¹. Um dos discípulo de van Espen, Nikolaus von Hontheim (1701-1790), que levou como pseudónimo de Justinus Febrónius² é um dos expoentes da literatura que nesta época se propaga por toda Europa e que de uma maneira especial tem acolhimento nos países Mediterrânicos, como França, Espanha e Portugal. Das suas ideias poderemos destacar os ataques à Companhia de Jesus – que nesta época exercia uma enorme influência em toda a Igreja, é detentora do monopólio do ensino e da pregação, acabou, no meio de muito mérito, em cair em muitos exageros –, à Cúria Romana, fazendo a apologia das Igrejas nacionais, do direito natural e do absolutismo de Estado. Este autor reveste-se de muita importância e de um significado especial na ideologia política do Marquês de Pombal.

Este mundo novo, e esta nova cultura emergente que se caracteriza pela agressividade e presunção de tudo saber e de tudo poder, encontram-se com uma Igreja internamente enfraquecida³, falta de fervor e de heroísmo, a mediocridade e a indiferença são uma tônica dominante na vida

¹ van Espen escreveu um escrito célebre *Jus ecclesiasticum* (1700) que se tornou o ponto de partida do febroniano em toda a Europa e leitura obrigatória dos Episcopalianos.

² Justinus Febronius tem uma célebre obra com o título *De statu lcclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* (1763).

³ Deste enfraquecimento nos dá nota D. Miguel da Annuniação em muitas das suas Cartas Pastorais. Veja-se a este respeito João E. Pimentel Lavrador, *Pensamento Teológico de D. Miguel da Annuniação*, Coimbra (1995), capítulo III.

religiosa⁴, faltam pensadores à altura⁵, não há verdadeiros autores místicos, ficando este século, neste plano, sustentado pelos autores do século anterior.

A Igreja vive, a partir de um Concílio apologético e anatematizante, como foi Trento, e desta forma e com a mesma atitude reage perante esta nova cultura.

É neste ambiente, embora apresentado sem exaustão, que se situam as relações da Igreja com a política do Marquês de Pombal e mais concretamente, os confrontos entre D. Miguel da Annuniação e o Poder Político.

2. Conhecer a modernidade para nos situarmos no mundo postmoderno

Muitos autores denominam a cultura de hoje como situada na Postmodernidade⁶. Esta palavra quer significar-nos que não estando já na cultura e no pensamento característicos da modernidade, não podemos esquecer-los no momento de querermos equacionar o tempo em que vivemos. Também aqui, e particularmente aqui, importa ler a história para compreendermos o presente.

Perante uma modernidade que exalta a razão, encontramos-nos com um período de desencanto da razão. Perante um período em que nos confrontávamos com um sistema unitário, com concepções fechadas, com ideologias, no qual os sistemas filosóficos e a ciência ofereciam-nos pontos de apoio coerentes, situamo-nos, agora, num período em que o particularismo, a ruptura, a dispersão e o fragmentarismos parecem ter o lugar⁷.

Para melhor entendermos esta época em que vivemos e como esta se confronta com um período que nos interessa abordar, a modernidade, aproximemo-nos um pouco a alguns pensadores que muito têm reflectido sobre esta problemática.

⁴ Há contudo algumas ordens religiosas de grande mérito, como os trapenses, redentoristas, espiritanos, os passionistas e os monforos, entre outros.

⁵ Salientam-se neste período, na exegese - Calmet, na História da Igreja - Mabillon, Orsi e Florez entre outros.

⁶ Um dos autores que teorizam o fim da modernidade e o começo da postmodernidade é G. Vattimo na sua obra *El fin de la modernidad*, Barcelona (1987).

⁷ Cfr. José Maria Mardones, *El desafio de la postmodernidad al cristianismo*, Sal Terrae (1988), 4.

José Maria Mardones num pequeno mas rico trabalho, para definir o pensamento post-moderno, apresenta as características seguintes ⁸: em termos gerais e apenas enunciando os principais pontos diríamos que o pensamento post-moderno se caracteriza pelo desencanto e melancolia; no campo intelectual, em confronto com a confiança absoluta da razão, os pensadores post-modernos sentem-na como desengano, isto é, lançam a suspeita sobre o pensamento moderno e os seus ideais; a aceitação de viver sem fundamentos; a recusa dos grandes relatos, no dizer de um grande pensador Lyotard estes grandes relatos identificam-se com as grandes visões filosóficas, políticas e religiosas típicas da modernidade ocidental e que tinham como objectivo dar uma visão integrada, coerente onde tenham explicação os diversos aspectos da realidade; o fim de uma história fundamentada nestes grandes relatos e a emancipação da multiplicação de horizontes de sentido, “a proposta emancipadora postmoderna corre a passo com o fim do sentido emancipador da história. A maioria postmoderna acontece quando nos dissolvemos na pluralidade de sentidos e nos submergimos na mesma perda de sentido”; a estetização geral da vida como política; o mundo centra-se no económico; uma denúncia da crescente burocratização da sociedade; um mundo de cosmovisões fragmentárias.

Ruiz de la Pena resume assim a sua caracterização da postmodernidade: “a proposta post-moderna, reclamando-se herdeira da tradição nietzscheana, termina autodefinindo-se como o primeiro ‘nihilismo cabal’. Nesta qualidade, defende a alergia aos conceitos de verdade e de certeza, a repulsa dos grandes relatos, a entronização do pensamento errante e a razão vacilante como sinal de lúcida maturidade, a recusa de toda a afirmação com vontade de validade permanente, e, por fim (dado o ‘carácter supérfluo dos valores últimos’), a desacreditação dos imperativos éticos de justiça para todos, de liberdade para todos e de todas as alienações (se não há verdades absolutas, como haverá valores absolutos?” ⁹

São variadíssimos autores que classificam a postmodernidade como o período caracterizado pelo pensamento débil ¹⁰. O que se quer dizer com

⁸ *Ib.*, 7-21.

⁹ Juan L. Ruiz de la Pena, *Crisis e apologia de la fe*, Sal Terrae (1995), 52.

¹⁰ Entre estes autores situam-se as obras de Gianni Vattimo, *El fin de la modernidade*, Barcelona (1987); G. Vattimo; P. A. Rovatti (eds.) - *El pensamiento débil*, Madrid (1988); José Maria Mardones, *obr. cit.*; id. - *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander (1988); Josep M. Rovira I Bellós, *Fe y Cultura en nuestro tiempo*, Sal Terrae (1988); Luis González - Carvajal, *Ideas y Creencias del Hombre Actual*, Sal Terrae (3.ª ed. 1993); Angel Castineira, *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, Madrid (1992).

esta expressão já de si tão significativa? O autor que acabámos de citar, em palavras muito claras, resume assim o que poderemos entender por uma cultura do pensamento débil:

- Contrastada a insuficiência daquele pensamente supostamente *forte*, de que a modernidade se sentira tão altivamente orgulhosa, a postmodernidade concluirá na debilidade de todo o pensamento. Para tal previamente afirma a *debilidad do ser*;
- Perante o primado absoluto da razão iluminista, hegeliana e positivista, torna-se necessário apelar, segundo os postmodernos, à “experiência do quotidiano”, aí é onde emerge a caducidade do ser, segundo as teses de Nietzsche da “morte de Deus” e de Heidegger do “homem-ser-para-a-morte”. No pensamento destes dois autores surgem as bases para a chamada post-historicidade que falávamos acima.
O pensamento postmoderno tira a conclusão de que estamos no final da estrutura estável do ser. Este não é, mas *acontece*, e como tal, o ser acompanha a caducidade das nossas representações. Esta caducidade do ser e conseqüente mortalidade, o seu carácter infundado, seria o programa de uma ontologia débil;
- A conseqüência é a debilidade do pensamento, e, como tal, o homem assim caracterizado revive o passado com o único fim de gozar dele, como uma espécie de desgosto arqueológico próprio de um antiquário (Vattimo);
- Perante a proclamação da debilidade do ser e do pensamento, também a verdade é débil, isto é, um valor que se dilui.
- Tanto Foucault como Vattimo estão convencidos que com a “morte de Deus” está em crise o humanismo ¹¹.

Visto assim, embora de maneira simples, o ponto de chegada da modernidade, voltemo-nos para o central do nosso estudo, a reacção da Igreja ao Iluminismo. Certamente, depois destes pontos que considero prévios, estaremos em melhores condições para analisar a posição da Igreja perante o modernismo, isto é, perante a exaltação da razão.

¹¹ Juan L. Ruiz de la Pena, *obr. cit.*, 48-51.

3. A reacção da Igreja ao Iluminismo

O Iluminismo não se pode considerar simplesmente como uma opinião filosófica, uma corrente de pensamento, ou inclusivamente um mero sistema de valores. É, sem dúvida, um dos maiores movimentos históricos que dá à sociedade uma nova fisionomia. Este movimento cultural leva consigo um modo novo de pensar e de concretizar, isto é, uma nova maneira de ver a vida. É a passagem de uma sociedade submetida à autoridade eclesiástica para agir por própria iniciativa. Propugna pelo naturalismo, indiferentismo e laicismo, enquanto que a religião é relegada para o privado da vida de cada um. Sente-se um desejo de progresso que deve estender-se a toda a sociedade. Daqui surge o despotismo iluminado tão querido das cortes europeias.

Estes ideais, de que falámos na introdução deste trabalho, são fundamentados no pensamento de muitos autores que pela suas posições iluministas, racionalistas e deistas, se tornam muito queridos dos regimes políticos desta época.

Estas mesmas ideias chegam a Portugal como ao resto da Europa e, muito particularmente, a Coimbra, centro universitário, único no país, nesta época.

São muitos os Bispos que alçam a sua voz contra a proliferação destas ideias. Entre eles encontramos com D. Miguel da Annuniação, Bispo de Coimbra entre 1741-1779.

3.1. A Carta Pastoral de D. Miguel da Annuniação contra os autores iluministas

Coimbra é um centro cultural muito importante devido à Universidade. Aqui se juntavam estudantes vindos das mais variadas partes do país e professores que passavam pelas diversas capitais europeias, particularmente Paris. Esta cidade de Coimbra é, assim, palco de intercambio de ideias. O ambiente político, como vimos, ajudava à proliferação das ideias dos autores franceses já que favorecia o apoio à sua ânsia de impôr um regime absolutista como aconteceu nomeadamente no reinado de D. José I.

Entre professores e estudantes da universidade estava em voga a leitura de certos livros com doutrinas contrárias aos ensinamentos da Igreja. Entre esses livros contavam-se alguns dos mais notáveis escritores franceses do século XVIII.

O temperamento e zelo apostólico do Prelado de Coimbra, D. Miguel da Annuniação, não aceitaram resignadamente estes factos e este sente a obrigação de denunciar os erros, como ele próprio afirma:

“...Attendendo Nós à obrigação indispensável que temos, de guardar o depósito que Sua Divina Magestade se dignou commeter-Nos (...) nos pareceu que devíamos oppôr-nos como muro a esta torrente inundante de doutrinas várias e peregrinas, que se tem derramado nesta cidade e tememos passem a toda a diocese, com prejuizo imenso das almas e das consciências”¹².

Ao terminar esta mesma pastoral onde se inserem estas suas palavras, volta a insistir sobre o seu carácter e obrigação que lhe assiste como bispo de zelar para que na sua diocese não se propague outra doutrina que não seja a verdadeira doutrina de Jesus Cristo anunciada pela Igreja. Vejamos as suas palavras:

“Esta é a doutrina, irmãos e filhos caríssimos conforme à piedade, que Nos parece propôr-vos, com o fim de não communicarmos nos peccados alheios e nos fazermos participantes da obras inutuosas das trevas pela Nossa dissimulação e pelo Nosso silêncio, no mesmo tempo que somos obrigados a não nos envergonharmos do Evangelho, e a publicar dos logares mais altos os invioláveis direitos de Deus, e a manifestar aos Nossos subditos os laços que no campo da Igreja tem armado o nosso commum inimigo à sua innocência...”¹³

O Prelado estava convencido que a leitura de tais livros eram prejudiciais à mocidade que não estava preparada para ler tais doutrinas. Por tal razão, publica a já referida pastoral onde apresenta aos seus diocesanos os livros que se tomavam perniciosos e, como tal, proibia a sua leitura¹⁴.

Esta atitude do Prelado de Coimbra foi tida como uma desobediência ao Rei e, como tal, foi preso e encarcerado em Pedrouços onde esteve nove anos¹⁵.

¹² Pastoral manuscrita, datada de 8 de Novembro de 1768 - Arquivo da Biblioteca do Seminário de Coimbra: Livro de Pastorais, Vol. VIII.

¹³ *Ib.*: Neste parágrafo cita a Jeremias 8,8: «Quomodo dicitis: Sapientes non sumus, et lex Domini nobiscum est? Vere mendacium operatus est stylus mendax Scribarum. Confusi sunt sapientes ... verbum enim Domini proiecerunt, et sapientia nulla est in eis”.

¹⁴ Esta pastoral é publicada manuscrita porque havia a proibição de publicar qualquer documento pontifício ou episcopal, assim como qualquer livro sem o “placet” do Rei (lei de 5 de Abril de 1768).

¹⁵ Não vou aqui descrever todo o processo da prisão. Há uma colecção de manuscritos da Biblioteca Municipal do Porto, que descrevem a prisão de D. Miguel da Annuniação e são citados

Esta posição de D. Miguel da Anunciação põe frente a frente a jurisdição episcopal, isto é, o direito – e mesmo o dever – que os bispos têm de ensinar, segundo as orientações do Magistério, a fé e os costumes, e inclusivamente de denunciar tudo aquilo que julguem inconveniente ou maléfico para a formação dos seus súbditos, e o poder do Estado, neste momento personificado na pessoa do Marquês de Pombal, iluminado, que pretendendo governar segundo o modelo, já referido, do despotismo iluminado, tinha incumbido à Real Mesa Censória a análise de todas as obras que se poderiam, ou não, publicar dentro dos seus domínios.

Este processo é o culminar de todo um esforço, por parte do ministro de D. José I, por eliminar todos aqueles que se opusessem às suas ideias e às suas reformas. Pesa aqui, ainda, o desejo de não deixar aos bispos campo de jurisdição próprio. As relações com a Santa Sé estavam cortadas, e agora, o Bispo da cidade onde se situava a mais importante universidade como meio de infiltração das novas ideias, estava preso.

Fica-nos a dúvida se seria ao Bispo de Coimbra que se pretendia atingir, ou não seria aos jesuítas. Tudo nos leva a crer, tendo em conta que no parecer da Real Mesa Censória não se dá àquele a responsabilidade de ter ideias próprias mas é constantemente acusado de ser um instrumento nas mãos dos jesuítas, que seria a estes que se pretendia atingir.

Em carta régia datada de 9 de Dezembro de 1768, declara o Marquês de Pombal ao Cabido da Sé de Coimbra que o seu bispo, pelo grave malefício, caíra em crime de lesa majestade; incorrera na pena da real indignação, de confiscação de todos os bens, privação da naturalidade, e em todas as demais penas estabelecidas contra os que conspiram, ou para as ofensas da régia majestade, ou para a ruína dos seus reinos e estados, ou para as perturbações do sossego público; que pela natureza dos seus crimes, pelo ministério da lei e pela notoriedade de seus atentados, incorrera nas cominações penais desde a hora em que perpetrara o malefício, sem que para o castigo fosse mister esperar julgamento e a sentença; e que o bispo, apenas iniciado, logo fora havido por morto civilmente e o bispado tido por vacante. Acrescentava que em tais circunstâncias se devia proceder à eleição do Vigário Capitular, e insinuava ao Cabido que fizesse recair os votos em Francisco de Lemos Faria Pereira Coutinho,

por Latino Coelho, *História Política e Militar de Portugal*, t. 1, Lisboa, (1874), 110; D. Pedro da Encarnação, *Memória do que sucedeu no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra no ano de 1768*, Coleção de Manuscritos, t. VII, (mms. 362, Biblioteca Municipal do Porto); *História da Igreja em Portugal*, Vol VII, obr. cit, 609-610.

que era irmão do Dr. João Pereira Coutinho e grande parcial e amigo do Marquês¹⁶.

3.1.1. Exame da Carta Pastoral

D. Miguel da Anunciação apresenta na sua Carta pastoral, um extensa lista de livros, desde Enciclopédias a Dicionários, obras de autores como Voltaire, Rousseau, Dupin ou Justino Febrônio, que segundo ele próprio afirma:

“São, pois, os livros, que nestes últimos tempos se teem composto contra a religião revelada, contra a pureza dos costumes, contra a obediência devida aos soberanos, que queremos que eviteis como peste(...)”.

Segundo nos diz Fortunato de Almeida a acusação contra o bispo de Coimbra foi extensiva a matérias diferentes daquela que oferecia a pastoral. Esta foi apenas o pretexto para o esmagar e confundir com as maquinações dos jesuítas¹⁷.

Como já vimos, D. Miguel da Anunciação publicou esta pastoral manuscrita declarando-se obrigado a fazê-lo pelos deveres do seu múnus episcopal. A primeira questão a pôr é se o prelado exerceu direitos e cumpriu obrigações próprias do seu ministério, ou se, pelo contrário, exorbitou das suas funções ou as atraiçoo. É uma questão jurídica inseparável da questão histórica. Na Escritura impõe-se aos bispos a obrigação de guardar o «bom depósito da fé pela virtude do Espírito Santo que habita em nós» (2 Tim 1,14), tomar cuidado «convosco e com todo o rebanho de que o Espírito Santo vos constitui administradores para apascentardes a Igreja de Deus, adquirida por Ele com o Seu próprio sangue» (Act 20,28), o mesmo é recomendado por S. Pedro na sua primeira carta (1 Pe 5,2); e, a guardar o depósito que lhe foi confiado, evitando «as palavras vãs e profanas, bem como as contradições da falsa ciência, que alguns professam desviando-se da fé» (1 Tim 6, 20-21).

¹⁶ O cabido obedeceu a todas as indicações do ministro de D. José I. Na Catedral fizeram-se as cerimónias da Sé Vaga: retirou-se do lugar próprio a cadeira episcopal e dobrou o sino do relógio. - Esta Carta Régia, datada de 9 de Dezembro de 1768, encontra-se no Arquivo da Biblioteca do Seminário Maior de Coimbra, Livros de Pastorais, Vol. VIII.

¹⁷ Que semelhante plano existia demonstram-no a forma do processo, o ódio que transparece de todos os termos da acusação e as falsidades manifestas que contra o bispo foram evocadas.

Analisando as palavras do Bispo conimbricense, parecem ser estas as suas intenções e que bem se revelam na condenação dos livros que continham doutrinas opostas à fé.

Ao longo da História da Igreja, sempre esteve presente esta disciplina de obrigar os cristãos a desfazerem-se dos maus livros. Nos primeiros tempos, os que se convertiam à fé queimavam primeiro os maus livros de que se tinham servido¹⁸. Em 325, o Concílio de Niceia condenou e proibiu os escritos de Ario. Em 398, o Concílio de Cartago proibiu aos bispos a leitura dos livros dos gentios. Em 399, Teófilo, Patriarca de Alexandria, condenou e proibiu os livros de Orígenes. Em 401, foram os mesmos livros proibidos por Sto Epifânio, num Concílio de Chipre. Em 431, o Concílio de Éfeso condenou e proibiu os livros de Nestório. Durante toda a Idade Média encontramos a mesma tradição com factos semelhantes. Em 1643, o arcebispo de Paris, João Francisco de Gondy, proibiu o livro intitulado “*Augustinus*”, atribuído a Cornélio Jansénio, e umas teses defendidas em Lovaina a propósito do mesmo livro. E proibiu sob pena de excomunhão, que alguém mandasse imprimir, sem licença, qualquer livro sobre a graça. Em 1693, Mons. François, Arcebispo de Paris, condenou a obra intitulada “*Nouvelle Bibliothèque des auteurs Ecclesiastiques*”, da autoria de Du Pin. Finalmente, e só para apontar alguns casos, a mesma doutrina da proibição de livros fora recomendada a todos os bispos por Clemente XIII, em Encíclica de 25 de Novembro de 1761¹⁹.

3.1.2. A Jurisdição Episcopal posta em causa

Dá-se aqui um confronto não só a nível do pensamento mas também a nível de jurisdição. Havia uma lei que determinava a censura de qualquer publicação pela Real Mesa Censória, dependente inteiramente da mão do Governo. Por outro lado, pelo que é referido na citada pastoral, D. Miguel da Annuniação sente como sua inviolável obrigação condenar os erros contra a fé.

Como homem ilustrado, conheceria perfeitamente as leis em vigor.

Poderia o Bispo deixar nas mãos do poder político, questões como esta em matéria de fé? Importa aqui sublinhar que a sua Carta Pastoral é dis-

¹⁸ S.^{to} Atanásio, *De Incarnatione Verbo*, citado no art. de Fortunato de Almeida, *D. Miguel da Annuniação, bispo de Coimbra*, em *Revista de História*, 1(1912), 19-28; 110-120; 163-171.

¹⁹ Estes e muitos outros dados podem ser encontrados no art. *D. Miguel da Annuniação, bispo de Coimbra*, obr. cit., 24.

tribuída tão só na sua diocese e manuscrita. Situados no seu tempo e atendendo ao que foi a prática da Igreja ao longo dos séculos, pensamos que não poderia ser outra a sua actuação. Embora a Real Mesa Censória se arvorasse o poder de ser a única instância controladora de tudo o que fosse publicado, um bispo, mesmo correndo o risco da própria liberdade ou da vida, tem o dever de assumir como seu tudo o que é normativo em questões de fé.

O Concílio de Trento tinha insistido bastante no papel do bispo como potestade de jurisdição e não só de ordem para velar pelo rebanho que lhe estava confiado²⁰. Aplicando a esta matéria, só aos bispos competia a autoridade de afirmar as doutrinas que os fiéis deveriam seguir.

A este respeito S.^{to} Ambrósio – Padre da Igreja do século IV – diz o seguinte:

“No que pertence à fé ou a qualquer outro negócio eclesiástico, deve julgar aquele que nem é inferior na dignidade, nem diferente na jurisdição”²¹.

Desta afirmação se conclui que o bispo não podia ser julgado pela Real Mesa Censória.

Embora se diga que a pastoral vai contra a autoridade do Rei, numa leitura atenta da mesma, nada faz transparecer qualquer fundamento para tal afirmação. Aí ressalta a única preocupação por condenar uma doutrina que se oponha à fé. Citemos:

“Vede, agora, irmãos e filhos caríssimos, que o designio destes autores parece ser de arrancar dos corações dos fiéis pela raiz as regras puras dos costumes, a doutrina mais sã da lei, os dictames mais sólidos da moral, e introduzir o indiferentismo e fanatismo, capaz de fazer que muitos naufraguem na fé.”

E mais à frente refere o perigo que estas doutrinas podem ter para a segurança do império e boa harmonia entre a Igreja e o Estado. Vejamos as suas palavras:

“...de pôr em maior risco as preciosas vidas do rei e dos príncipes; e de alterar a boa harmonia que deve haver entre o sacerdócio e o império”²².

²⁰ Conc. Trid. Sess. XXXIII (COD, 718 ss).

²¹ Epist. 32.

²² Cita a Isidoro Pelusiota. Lib. 3, Epist. 230: “Ex sacerdotio et regno rerum administratio conflata esta; ad animarum salutem” – Carta Pastoral de 8 de Novembro de 1768, obr. cit.

Fica-nos assim a convicção de que a censura sobre a leitura de determinados livros que ofendem a fé e os costumes acompanhou toda a história do cristianismo e que foi recolhida no Código de Direito Canónico – tanto no de 1917 como neste de 1983 – que a este respeito reza o seguinte:

“Para preservar a integridade das verdades da fé e costumes, os pastores da Igreja têm o dever e o direito de velar para que nem os escritos nem a utilização dos meios de comunicação social ofendam a fé e os costumes; (...) e também reprovar os escritos nocivos para a rectidão da fé ou para os bons costumes.”²³

Na nota a este cânone salienta-se o aspecto pastoral desta matéria. É um serviço que se presta aos fiéis, pelo qual estes sabem a que se devem ater no que respeita aos livros e subtraem-se da influência enganosa que poderiam exercer alguns destes livros.

Do que o bispo não podia duvidar era que, poucos anos antes, tendo o papa proibido a lição de qualquer livro que contivesse posições heréticas ou contrárias à fé, e sendo o mesmo livro igualmente proibido pelos bispos que o julgavam nocivo ao bem espiritual dos seus fiéis, nenhum tribunal régio poderia dar licença para o lerem²⁴.

Certamente que o ilustre bispo, com todo o seu zelo apostólico e conhecedor dos deveres que lhe incumbiam como pastor, não deixaria a causa da fé, neste caso, dependente da divulgação e leitura de livros, ao arbítrio de um tribunal cujos juízes não eram competentes nesta matéria. Desta forma ficaria o resguardo da fé na exclusiva dependência dos príncipes, facto que se apresentava como absurdo mas que estava dentro das ideias regalistas do Marquês de Pombal.

Bossuet, bispo de Meaux²⁵ apresenta o bispo como o primeiro doutor da Igreja como defensor da verdade e em nada depende, no exercício do seu ministério, dos que lhe estão sujeitos. De tais regulamentos, dizia este, deviam-se excluir os catecismos publicados por autoridade episcopal, as pastorais, ordenações, censuras, estatutos sinodais e outros actos

²³ CDC, can. 823. § 1 (can. 1384, do Código de 1917). Estes canones estão de acordo com a reformulação do decreto da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, de 19 de Março de 1975 (AAS 67 (1975) 282-284).

²⁴ Na Dedução Cronológica podemos ler: «aos príncipes seculares só compete proibir que corram os livros, vedar o commercio d’elles, mandá-los queimar e punir com penas temporaes os transgressores todas as vezes que a sua doutrina estiver censurada pela Igreja» (P. II, Dissert. I).

²⁵ Bossuet, *Mémoire au sujet de l’impression des ouvrages de doctrine composés par les évêques*, na Collecção de «Oeuvres Posthumes», t. II, Amsterdão (1753), 499 ss.

jurídicos, que nunca foram sujeitos ao exame, nem o podiam ser, sem que submetesse ao poder secular a doutrina da fé e toda a disciplina eclesiástica. E com muito mais razão se deviam exceptuar da regra os breviários, missais, processionais, rituais e outros livros litúrgicos.

Claro que o bispo apenas proibia a leitura e nada dizia sobre a publicação das referidas obras²⁶.

A grande questão que está no centro de toda esta polémica é o ataque ao regalismo do Marquês de Pombal.

3.2. A Pastoral proibia a leitura de Autores queridos do Regalismo

Certamente que a causa principal que exercitou os ânimos contra a carta pastoral foi a condenação de Dupin e de Febrônio, cujas obras serviam os interesses do Marquês e convinhavam aos seus intentos. Enquanto que, na referida carta, o bispo exorta os fiéis a que evitem essas leituras caracterizando deste modo o pensamento dos citados autores:

“Persuadem com maior efficácia, por meio de textos artificiosamente applicados, de razões apparentes e da força ou suavidade do estylo, as abominações, os erros e as mentiras”.

São livros elaborados, segundo o seu critério, contra a religião revelada, contra a pureza de costumes, contra a obediência devida aos soberanos, que devem ser evitados “como peste”.

Classifica tais autores como sacrílegos e temerários que tentam iludir os homens com vãs imagens “de uma especiosa philosophia” e corromper a adolescência, “ou menos radicada na fé, ou menos instruída na moral, ou menos firme nos caminhos do Senhor, e por consequência mais susceptível das impressões do erro e do engano”. E a classificação continua como “apóstolos da mentira” que “têm causado na Cidade Santa maior ruína que os gentios nos primeiros séculos e nos seguintes os hereges”.

E, num dado passo, estabelece a comparação entre os primeiros tempos da Igreja que tem de lutar contra a heresia e estes tempos. É que aquela guerra, diz ele, era preferível à paz de que a Igreja goza agora. Vejamos as razões com as suas próprias palavras:

²⁶ Fortunato de Almeida faz toda uma defesa da posição do bispo de Coimbra, mostrando com argumentação a propriedade da falsidade da condenação dada pela Real Mesa Censória - em *D. Miguel da Annuniação, bispo de Coimbra*, obr. cit., 25-28.

“Porque aquella guerra coroava os mártires, multiplicava os fiéis e a banhava (à Igreja) de contentamento e alegria; e a paz representa à mesma Igreja objectivos tristes em muitos dos seus filhos iníquos²⁷ e zelosos da impiedade. São como caçadores do inferno, armam laços à inocência e redes à piedade...”²⁸.

Por aqui se verifica não só a adaptação da Escritura e dos Padres da Igreja, mas o seu próprio temperamento, a coragem para enfrentar, em espírito de cruzada, o inimigo da fé. A linguagem dura continua. Refere-se a estes autores, como falsos profetas, do seguinte modo:

“(…)que não atiram por terra os altares, e não arrancam a vida corporal aos fiéis com ferro, mas impedem que se adore o verdadeiro Deus, que deve ser adorado em espírito e verdade, e privam os fiéis ‘com o veneno da sua ciência’ (a que chama ignorância) de outra vida mais nobre, que é a do espírito, alterando a sua fé, pervertendo os seus costumes, levando nesciamente a sua soberba contra a doutrina e ciência de Deus”.

A partir daqui, segue-se o ataque frontal às novas ideias e sobretudo aos filósofos franceses que, segundo ele, preferem o nome de filósofos ao de cristãos, tratam como superstição a fiel observância da lei e os verdadeiros cristãos como insensatos e menos iluminados, fingem um deus cego, sem providência, sem discernimento, sem justiça na distribuição de prémios e castigos, fabricam um deus “que poem em templos excelsos”; confundem a unidade do ministério sagrado, pontos de mera disciplina com verdades da fé e da moral, direitos com puros factos, os poderes do sacerdócio e do império com a dissimulada desordem entre ambos; colocam no mesmo plano as seitas “mais abomináveis” com a religião cristã, “como se fosse compatível e conviesse a luz com as trevas, o templo de Deus com o ídolo de Belial”²⁹.

Já quase a terminar a carta pastoral usa um conjunto de imagens bíblicas do Antigo Testamento para mostrar qual a posição do cristão relativamente a essas doutrinas. Os cristãos, diz ele, “encontram-se já na Terra Santa, não necessitando de recorrer às águas do Egipto que são turvas; em

²⁷ Noutra cópia lê-se: “e muitos dos seus faz iníquos”.

²⁸ Neste passo cita a Jeremias, 5, 26: «Inventi sunt in populo meo impii insidiantes quasi aucupes, laqueos ponentes, et pedicas ad capiendos viros».

²⁹ Este parágrafo reflecte as tensões entre as doutrinas que se debatiam nesta época, desde a questão do sacerdócio comum dos baptizados, e, como tal, a não aceitação da hierarquia (condenadas em Trento - DZ. 961-968), passando pela autoridade do Romano Pontífice e a Infallibilidade, a igualdade de todas as religiões, o deísmo, até ao asesso do homem a Deus sem necessidade de mediações...

Galaad não faltou médico e resina...”³⁰. Termina a pastoral mostrando por onde se devem guiar os cristãos. Refere a Escritura, a Tradição, os Santos Padres e os Concílios, a que ele compara ao beber na fonte da qual mana a água da vida eterna, enquanto que as doutrinas destes filósofos compara-as às cisternas arruinadas, das quais manda acautelar os cristãos para que não bebam a morte nas águas venenosas e corruptas.

A obra de Dupin acerca da antiga disciplina da Igreja era cópia das doutrinas de Launais, Luis Maimburgo e outros autores já condenados pela Igreja, e nela se incluíram os mesmos erros que na “Biblioteca dos auctores Ecclesiásticos”, muitas vezes reprovada e condenada³¹.

A obra de Febrônio devia merecer uma atenção especial de D. Miguel, já que ela se publicou clandestinamente, em Lisboa, no ano de 1763, com uma grande divulgação. Febrônio copiara os erros de Dupin e de outros hereges³².

O bispo de Coimbra está na linha de muitos prelados europeus e do Pontífice Romano na condenação dos livros heterodoxos que estavam muito em moda em Coimbra.

4. Afinal, o que pretendia o Marquês de Pombal?

Para nos ajudar a responder a esta questão, vejamos dois documentos. O primeiro, o relato do encontro do Marquês com D. Miguel da Annuniação, precisamente em Pombal (hoje cidade) e o segundo uma carta pessoal da Rainha D. Maria I dirigida ao ilustre prelado.

Lúcio de Azevedo narra assim os últimos encontros entre o Marquês de Pombal e D. Miguel da Annuniação:

“Também com inquietação vira ainda restituído à sua diocese, no meio do aplauso público e com reputação de santo, o bispo de

³⁰ Cita novamente a Jeremias, (46, 11): “Ascende in Galaad, et tolle resinam, virgo filia Aegypti; frustra multiplicas medicamina, sanitas non erit tibi» – trata-se do vaticínio contra o Egipto.

³¹ A mesma obra acerca da Antiga Disciplina da Igreja fora expressamente condenada e proibida por Innocência XI, num Breve de 22 de Janeiro de 1688; depois pelo Cardeal Luis António de Noailles, Arcebispo de Paris, e pelo Expurgatório da Inquisição Geral de Espanha.

³² Logo que ela apareceu, a Inquisição Romana condenou-a por decreto de 1764, de Clemente XIII. Houve uma segunda condenação da mesma obra, pelo mesmo papa, em Breve dirigido aos arcebispos e bispos da Alemanha, dos quais, muitos, por sua vez, a condenaram nas suas dioceses: como por exemplo, o cardeal Bispo de Constância, o bispo de Ausburgo, o arcebispo de Colónia, o bispo de Liège, o Príncipe Clemente da Saxónia, sendo bispo de Ratisbona e o arcebispo de Viena de Áustria, este em conjunto com a Imperatriz proibiu a sua circulação.

Coimbra, cuja liberdade ele próprio tivera de ordenar, horas antes da morte de D. José. Não cabia, porém, o apetite de vingança no coração do prelado, tanto mais que o seu duro perseguidor já perante ele se humilhara. Foi o caso que, andando ele de visita à diocese, chegando a Pombal, o marquês o mandou logo cumprimentar pelo ouvidor, seu dependente, e depois lhe foi em público pedir a bênção, não se pe-
 jando de tributar veneração tal aquele mesmo que, por inimigo público, fanático e incapaz do seu ministério, enviara a perpétuo cárcere. A respeitosa demonstração correspondeu o bispo indo a casa visitá-lo. O sucesso causou em Lisboa, a ponto que o exilado cuidou necessário justificar-se do proceder, que muitos qualificavam de hipócrita. Neste intento, escreveu ao filho a explicá-lo: “Deves saber que eu fui muito obrigado ao conde de Povolide, pai do bispo, e a seu irmão o cardeal Nuno da Cunha. Que tive a maior amizade com o conde Luis da Cunha, irmão do bispo de Coimbra. Que tive sempre este prelado por um *sinceríssimo e boníssimo pastor*... Que tudo isto me fez sentir muito amargamente que o precipitassem no absurdo político da pastoral, que toda a Mesa Censória, toda a Mesa do Desembargo do Paço e todo o Conselho do Estado julgaram que o tinha feito réu do crime de lesa-magestade. Que à secretaria de Estado, a que eu então presidia, só coube a expedição das ordens régias, que el-rei determinou ultimamente no mesmo Conselho de Estado ... Que logo que senhor rei D. José, que Deus chamou ao céu, declarou que lhe perdoava, fui eu o que gostosa e prontamente lhe expediu as ordens de soltura”. À saída, finda a visita, Pombal, de passo trémulo, acompanhou o bispo por toda a escada abaixo até entrar na liteira. Chovia fortemente. De cabeça descoberta, na rua, o velho desterrado curvava-se para receber, com a bênção de adeus, alguma palavra de conforto daquele a quem perseguira. Não precisava a mansidão do bispo de maior vingança, nem o orgulho de um déspota podia ter maior castigo.³³

Vejamos ainda uma carta da Rainha D. Maria I dirigida ao bispo de Coimbra:

“Reverendo B^o de Coimbra Conde d’Arganil do meu Conselho. Eu a Rainha vos envio m.to saudar, como aquelle que estimo.

Havendo El Rei meu Snr. e Pae posto fim aos m.tos trabalhos que padecestes não posso deixar de vos significar o grande prazer que me resulta desta pia e meritoria alma e igualmente a satisfação que tenho de conservar entre os meus vassallos hum Prelado como vós, tam benemerito, pois sustentando sempre ilesa a vossa boa opiniam no exer-

³³ J. Lúcio de Azevedo, *O Marquês de Pombal e a sua época*, Lisboa (1990), 297.

cicio das virtudes que praticais estes conciliaram no meu regio conhecimento a justa estimação que faso da vossa pessoa. Louvandovos muito o fervoroso e apostolico zelo do que vos houvestes na acertada direçam do Rebanho que a providencia divina confiou ao vosso cuidado dando nam somente o saudavel pasto, que nutre nos coraçõens a verdadeira Religiam, mas também os louvaveis exemplos de fidelidade, e obediência às reais determinaçoens, que vos foram dirigidas e unido à necessaria vigilancia de Pastor exemplar as imperpretriveis obrigaçoens de fiel vassallo e para que conste a grande confiança e estimação que de vós fasso, e o muito que me ha sido agradavel o vosso comportamento mandareis registrar esta minha carta regia nos livros da vossa secretaria, nos da camera de vosso Bispado e da vila de Arganil. Escripto no Palacio de Queluz aos sete doutubro de 1777.

Rainha Para o Bispo de Coimbra Conde de Arganil”³⁴.

Entre muitos outros documentos, escolhemos estes dois que nos deixam saltar a interrogação: afinal, o que pretendeu o Marquês de Pombal com a prisão de D. Miguel da Annuniação? Como contrastam estas declarações com o teor de todo o processo de acusação do bispo de Coimbra? Quais foram as verdadeiras intenções do estadista?

Nós situámo-nos no confronto de um poder regalista e “todo-poderoso”, com a legítima autoridade que compete ao bispo em tudo o que diga respeito à fé e aos costumes. Não somos alheios aos autores defendidos pelo Marquês de Pombal e combatidos pelo Bispo de Coimbra. Contudo, a acusação do bispo ultrapassa o simples episódio da carta. Ao lermos os termos da acusação deparamo-nos com um processo onde D. Miguel da Annuniação não só é acusado de servir os interesses dos jesuitas mas também de ser jacobeu e sigilista. Mas este é um outro campo de que não nos vamos a ocupar agora. Resta-me tirar algumas conclusões.

5. A jeito de conclusão

Há grandes momentos na história da humanidade e o século XVIII é um destes grandes períodos. Tão importante que o podemos comparar a um novo nascimento da humanidade. Como diziamos atrás, não aparece do nada mas, sim, a conclusão lógica de toda a viragem do pensamento a

³⁴ Há variadíssimas cópias desta carta. Esta foi retirada dos documentos avulso existente no A.U.C.

partir do século XVI. A ruptura com o mundo medieval, caracterizado pela harmonia da natureza, homem e Deus, passamos a um mundo em que estas três realidades procuram o sentido em si mesmas. É a época das autonomias – autonomia do homem e autonomia da natureza. O homem busca a Deus a partir de si mesmo. Pouco a pouco vai-se caindo no subjectivismo e no deísmo. Deus fica circunscrito aos limites da razão. Esta por sua vez, orgulhosa das suas potencialidades exalta-se a si mesma e entramos no século XVIII, período da razão iluminada.

Dentro da questão que nos ocupa, e situados a partir de um período já de desilusão da modernidade, verificamos que a gênese das características do nosso mundo estão aí presentes e contra as quais o bispo de Coimbra procurou lutar.

Estamos perante a velha questão do confronto da razão com a revelação, ou do conflito fé-razão. A razão por si mesma, sem ter em conta a revelação acaba por entrar num círculo fechado, sem dar a verdadeira resposta aos grandes anseios da humanidade, voltando-se inclusivamente contra o próprio homem. A revelação, por sua vez, sem a crítica da razão, gera fundamentalismos desumanos.

A razão por si mesma não é capaz de dar a resposta aos fundamentos últimos dos valores e da moral, caindo no subjectivismo e no individualismo. Eis aqui uma das grandes características da post-modernidade. Um pensamento que sem fundamento se torna fragmentário e débil, como dizíamos atrás.

O racionalismo do século XVIII surge com uma arrogância e com um poder que nada o podia deter. Se por um lado a Igreja não estava preparada para o diálogo, tão pouco este novo mundo lhe admitia qualquer hipótese neste campo.

Do racionalismo do século XVIII surgem as doutrinas ideológicas totalitárias, como o marxismo, o nihilismo, o existencialismo, o cientificismo, tudo em nome da autonomia do homem e da natureza. Deus já não era necessário para explicar qualquer destas realidades. Pouco a pouco a teologia vai sabendo encontrar a verdadeira dimensão da autonomia das realidades terrestres, o verdadeiro humanismo, a verdadeira compreensão da secularidade e o redescobrir o lugar de Deus que nunca se pode colocar ao mesmo nível das criaturas. Deus é o totalmente outro. Deus faz parte de uma outra ordem de experiência. E aqui entramos num dos grandes problemas que a teologia não foi capaz de saber descobrir na época moderna e que está com muita dificuldade mesmo nesta época postmoderna. Deixar o Deus dos primeiros princípios aristotélicos e apresentar o

Deus vivo, que se comunica, no dizer de Pascal: “O Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob”³⁵. Quando a teologia conseguir apresentar um Deus que passa pela experiência das pessoas, um Deus pessoal, um Deus amor a toda a prova, aí se desvanecerão muitas das interrogações e incompreensões do nosso tempo. A teologia hoje sente-se obrigada a comprometer-se com o que é humano, com os seus dramas, com os conflitos da história, num compromisso com os que são vítimas dos modelos estabelecidos. Já não é a luta de instituições ou de poderes, urge, hoje, travar uma outra luta, contra a pobreza, a marginalidade, a opressão... Importa ver com realismo onde nos levaram os modelos sociais impostos até ao presente, a desilusão que criaram, cujos sintomas são de todos nós conhecidos; relativizou-se a verdade, cada um tem a sua verdade. Esta deixou de ser o caminho árduo de todo aquele que quer percorrer as sendas difíceis da verdadeira sabedoria; mais ainda, comercializa-se a verdade, uma verdade cujas chispas pertencem à conquista da razão humana mas que na sua essência continua a ser um mistério; no fundo torna-se necessário salvar o homem e a salvação, hoje, tem novos palcos e novos horizontes. Como nos diz o célebre K. Ranher: “toda a teologia tem de ser uma verdadeira antropologia”.

Teminaria com as palavras de Roger Garaudy, na sua obra “Temos Necessidade de Deus?” onde o autor refere que se torna necessário hoje redescobrir três dimensões importantes para a compreensão do homem: o postulado, o amor, a criação.

“A primeira destas experiências actuais é a necessidade de uma extensão do campo da razão.

A tarefa da razão é pôr e resolver os problemas que permitem aos homens criar um futuro com rosto humano.(...) Este é o principal problema que temos hoje: o das prioridades, o dos fins, o dos valores e do sentido. O problema de uma reflexão que não verse só sobre a possibilidade e os métodos das ciências e das técnicas, mas antes de mais sobre os fins»³⁶.

Urge encontrar um sentido para a vida de cada ser humano.

A segunda dimensão é o amor:

“Ser para os outros é a única experiência da transcendência, dizia Bonhoeffer.

³⁵ Antes de Pascal já o refere a Bíblia.

³⁶ Roger Garaudy - *Tenemos necesidad de Dios?*, Madrid (1994), 189.

A segunda experiência, e a mais decisiva, é, com efeito, a do amor, porque constitui a primeira brecha no mundo coisificado no qual nos encerramos os postulados do positivismo. Não estamos rodeados só de natureza inerte e de objectos, aos quais temos de dominar e possuir, como pretendia Descartes. Na realidade que nos rodeia há rostos e, por detrás deles, algo que não é só um objecto, um 'não-eu', mas sujeitos. Um rosto não é só uma imagem mas um sinal. Um sinal que designa, para além de tudo o que se percebe, uma presença e um sentido".³⁷

A experiência do amor, da doação ao outro, não só é necessária para a experiência da transcendência, como é fonte de realização.

A terceira dimensão, é a criação:

"A terceira experiência da transcendência é a criação, desta criação continuada do homem pelo homem, por todos os homens e todos os dias, a que se chama 'história'. E não só a história dos utensílios e da técnica que efectivamente contribuíram para a construir, e muito menos das guerras e dominações que não cessaram de destruí-la, mas de todos os projectos vitoriosos ou truncados que procuraram chegar ao homem na sua globalidade»³⁸.

A criação não pode continuar a ser um círculo fechado onde a razão humana não vê mais que os fenómenos. Ela tem de ser encarada como o livro aberto, com fortes interrogações e que nos abre para o que hoje parece ultrapassar-nos, a questão do sentido, a sua finalidade. Bela a imagem a de S. Paulo: "Sabemos, com efeito, que toda a criação tem gemido e sofrido as dores de parto, até ao presente" (Rom 8, 22).

JOÃO LAVRADOR

³⁷ *Ib.*, 182.

³⁸ *Ib.*, 188.

Função profética da vida consagrada

É o tema que nos foi atribuído. Sem especiais dons de profecia, tentaremos expôr o que nos parece conveniente para esta circunstância, tendo em conta a unidade no evidente, a liberdade no opinável em vista da unidade complementar.

I. A missão profética em geral

1. Sabemos que a revelação explícita e escrita ficou encerrada com a morte dos Apóstolos e Evangelistas, mas também temos consciência que a acção profética, a intervenção explicitadora pelos seus fiéis e mediante a leitura pertinente dos sinais dos tempos, continua actuante no Mundo e especialmente na Igreja; esta é destinada a ser sinal escatológico para as Nações, para ser sacramento em cada tempo e para todas as pessoas disponíveis, capaz de fornecer critérios sadios de avaliação sobre o *provisório* e o *definitivo* na vida das pessoas e das comunidades religiosas que se vão sucedendo, construindo o Reino definitivo no Mundo provisório.

2. Qualquer texto poderá ter leituras plurais, mesmo buscando descortinar a intenção dos respectivos autores, o contexto sócio-cultural, as circunstâncias e os objectivos visados. Mesmo a hermenêutica mais cuidada e exigente não deverá fechar a dinâmica dos textos. E, tratando-se de perspectivas de profecia, do já e do ainda não, mais se poderá alargar a amplitude da mensagem proposta (cf. I, II, 106, 2).

Sem pretender entrar em complexos e opináveis meandros exegéticos, parece-nos possível e pertinente encontrar uma certa linha de leitura