



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

RENATO JORGE CUNHA CASTRO

**Teologia Missionária e Ecuménica do Padre
António Vieira na obra *Clavis Prophetarum***

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof.^a Doutora Maria Isabel Varanda

Braga
2016

António Vieira

O céu 'strela o azul e tem grandeza.
Este, que teve a fama e à glória tem,
Imperador da língua portuguesa,
Foi-nos um céu também.

No imenso espaço seu de meditar,
Constelado de forma e de visão,
Surge, pronúncio claro do luar,
El-Rei D. Sebastião.

Mas não, não é luar: é luz do etéreo.
É um dia; e, no céu amplo de desejo,
A madrugada irreal do Quinto Império
Doira as margens do Tejo.

Fernando Pessoa, *Mensagem*

ÍNDICE

RESUMO/ABSTRACT	4
INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO I – PADRE ANTÓNIO VIEIRA E A SUA ÉPOCA	7
1. Biografia do Padre António Vieira (1608-1697)	7
2. Portugal, do final do século XVI ao final do século XVII	12
3. A Igreja, renascida no Concílio de Trento (1545-1563), na época vieiriana	16
4. Teologia missionária e ecuménica no século XVII	23
CAPÍTULO II – APRESENTAÇÃO FORMAL E TEMÁTICA DA <i>CLAVIS</i> <i>PROPHETARUM</i>	27
1. Reino de Cristo	27
<i>1.1. O Reino de Cristo na Sagrada Escritura</i>	28
<i>1.2. Reino terreno de Cristo</i>	30
<i>1.3. Temporalidade do Reino de Cristo</i>	31
<i>1.4. Distinção entre reino espiritual e temporal</i>	34
2. Consumação histórica	38
<i>2.1. Igreja em relação ao Reino espiritual de Cristo</i>	38
<i>2.2. A Igreja no processo de consumação do Reino de Cristo</i>	40
<i>2.3. A Igreja no seu último estado</i>	41
<i>2.4. Realização da paz messiânica</i>	45
3. Padre António Vieira, apóstolo dos gentios	50
<i>3.1. A humanidade no Reino consumado de Cristo</i>	51
<i>3.2. A evangelização, caminho para a consumação do Reino de Cristo</i>	52
<i>3.3. A salvação</i>	57
<i>3.4. Meios e instrumentos para a evangelização</i>	58
4. Grandes eixos temáticos da teologia vieiriana na obra	59

CAPÍTULO III – PADRE ANTÓNIO VIEIRA, PRECURSOR DO CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II?	64
1. O Concílio Ecuménico Vaticano II	64
<i>1.1. Síntese da ideia missionária do Vaticano II</i>	64
<i>1.2. União da Igreja, união da humanidade</i>	68
2. Diálogo entre as teologias missionárias da <i>Clavis Prophetarum</i> e do Concílio Vaticano II	73
3. Continuação dos estudos a partir da obra <i>Clavis Prophetarum</i>	78
CONCLUSÃO	80
BIBLIOGRAFIA	82

RESUMO

No que respeita ao reportório do Padre António Vieira, a *Clavis Prophetarum* ocupa um duplo lugar, a saber: quer como *ex libris*, na opinião do autor, quer como desconhecida para grande parte do público. O facto de ter sido uma obra não terminada e posteriormente censurada pelo Tribunal do Santo Ofício fez com que esta mesma ficasse perdida nos anais da história, o que se repercutiu nos poucos estudos elaborados a partir da mesma. Este trabalho visa apresentar a *Clavis Prophetarum* no seu todo, com principal ênfase na questão da missão e ecumenismo. Assim, abordado o contexto em que foi redigida e apresentada a nível formal e temático procura-se perceber qual a atualidade da *Clavis Prophetarum*, tendo por base a teologia emanada do Concílio Ecuménico Vaticano II (1962-1965).

Palavras-chave: *Clavis Prophetarum*; *Chave dos Profetas*; Padre António Vieira; ecumenismo; missão.

ABSTRACT

Regarding Father António Vieira repository, *Clavis Prophetarum* occupies a double space, to know: as an *ex libris*, in author's opinion and as unknown to the public in general. The fact of being an unfinished work and later censured by the Tribunal of the Holy Office, has made that remained forgotten in the annals of history, which is reflected in the few studies elaborated regarding that paper. This thesis pretends to present *Clavis Prophetarum* as a whole, emphasizing the issues of mission and ecumenism. Addressed the context in which it was drafted and presented, in a formal and thematic level, we try to understand the state of art of *Clavis Prophetarum*, based in the theology delivered by the Second Vatican Ecumenical Council (1962-1965).

Keywords: *Clavis Prophetarum*; Prophets Key; Father António Vieira; ecumenism; mission.

INTRODUÇÃO

A tese de mestrado em Teologia surge como corolário de cinco anos de estudos e poderia ser vista como momento propício para apresentar, ante um júri e a população em geral, os conhecimentos adquiridos ao longo de todo este período. Porém, parece um pouco excessiva tal visão, uma vez que a dissertação final é sobretudo momento único de enriquecimento pessoal, intelectual, humano e espiritual.

Neste sentido, o tema escolhido – Teologia missionária e ecuménica do Padre António Vieira na obra *Clavis Prophetarum* – foi precedido de um processo de reflexão e pesquisa de forma a ir ao encontro do gosto, preocupações e sensibilidade do autor. Assim, a escolha recai sobre uma figura singular da cultura portuguesa, o Padre António Vieira. O facto de ocupar um patamar tão elevado na cultura literária lusitana, o ser um visionário e profundo crente na utopia patriótica do Quinto Império e o pouco conhecimento da teologia e textos vieirianos, pouco mais além do que os sermões, motivaram a escolha deste sacerdote jesuíta como objeto do presente estudo.

Depois de avaliadas várias obras e de contactos com especialistas em Padre António Vieira, o interesse centrou-se na *Clavis Prophetarum*, uma vez que a mesma se mostrava desconhecida do grande público, levantando curiosidade e vontade de a dar a conhecer, e pelo seu título parecer ir de encontro às convicções milenaristas e utópicas do Quinto Império. Por outro lado, o facto de que para o sacerdote jesuíta esta obra era considerada o *ex libris* a que dedicou parte fundamental da sua vida tornou ainda mais profundo o desejo de trabalhar, contribuindo o possível para a publicitar.

Sobre a obra é necessário tecer uma importante consideração, a saber: ela é o espelho da alma do Padre António Vieira, que não poucas vezes ia contra os ideais fixados no século XVII. Neste sentido, a obra conduziu o seu autor às barras do Tribunal do Santo Ofício e à condenação, motivo pelo qual a obra se foi perdendo ao longo dos tempos. Na presente tese utilizaremos uma edição feita a partir de diferentes manuscritos e cujos diretores são José Eduardo Franco e Pedro Calafate¹.

Na presente tese centramo-nos na missiologia e ecumenismo, procurando a verificar se existe uma relação entre a obra vieiriana e a atualidade, mais concretamente o Concílio Vaticano II. Assim, a nível formal o presente trabalho divide-se em três grandes capítulos que

¹ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, coleção José Eduardo FRANCO; Pedro CALAFATE (dir.), *Obra Completa Padre António Vieira*, Tomo III (profética), vol. V e VI, Círculo de Leitores, Maia 2013.

a nível temático abordam a questão da contextualização histórica, a obra e a confrontação entre a mesma e o Vaticano II.

O primeiro capítulo cinge-se exclusivamente ao período em que viveu o «imperador da língua portuguesa»². De forma a conhecer o autor em questão iniciamos com uma biografia do mesmo. Porém, o contexto em que viveu influenciou ativa e passivamente todo o pensamento vieiriano e daí torna-se necessário abordar o contexto sociopolítico e religioso de Portugal no século XVII. Uma vez que falamos de uma obra de profundo cariz teológico é imprescindível conhecer o contexto eclesial, ainda mais quando este coincide com um período de mudança na Igreja, fruto do Concílio de Trento (1545-1563). Por último é indispensável não esquecer o contexto missionário. Mais do que escritor, António Vieira foi missionário e teve contacto direto com os indígenas e as missões no sul da América, mais concretamente no atual Brasil. Todos estes aspetos vão influenciar a sua teologia. Sem esta abordagem histórica uma boa parte da *Clavis Prophetarum* perderia o seu sentido por não ser compreendido o seu sentido. Em todo o caso é necessário ter em atenção o distanciamento histórico de quatro séculos de profundas mudanças a todos os níveis.

O segundo capítulo é dedicado inteira e exclusivamente à *Clavis Prophetarum*. Nele faz-se um apanhado temático e formal de toda a obra, percorrendo-se o caminho do autor ao longo de três distintos livros que se vão completando. O tema central é a questão do Reino de Cristo, que de alguma forma se consume na Igreja e qual o papel da Igreja para a consumação do mesmo. A proximidade ao pensamento do autor fará com que os títulos e subtítulos ao longo do capítulo se mantenham o mais próximo do original ou com expressões do mesmo.

O último capítulo procura encontrar uma relação entre a *Clavis Prophetarum* e o Concílio Ecuménico Vaticano II, no que à missão e ecumenismo respeita. Neste sentido trabalha-se o Concílio Vaticano II, nos seus decretos sobre esta matéria, e procura-se estabelecer uma relação entre as teologias do século XVII e do século XX. O capítulo conclui-se com a apresentação de propostas de futuros trabalhos a partir da *Clavis Prophetarum*.

Em suma, é finalidade da presente dissertação compreender se a *Clavis Prophetarum*, obra máxima do reportório vieiriano, é uma obra que ainda hoje se mantém com interesse teológico e eclesial ou se o interesse da mesma se cinge à vertente cultural e literária.

² Fernando PESSOA, *Mensagem*, Bertrand editora, Lisboa 2009, p. 80.

CAPÍTULO I – PADRE ANTÓNIO VIEIRA E A SUA ÉPOCA

A língua é o espelho que faz transparecer as riquezas maiores de um povo, de uma cultura e de uma nação, sendo a forma de a trabalhar magistralmente dom acessível só a um pequeno grupo de iluminados. Os nomes destes maestros linguísticos perduram na história e correm o mundo como símbolos e espelho da sociedade em que se inseriam. Disso são exemplo autores como William Shakespeare ou Walter Scott, na Inglaterra; Miguel Cervantes, na Espanha; Henryk Sienkiewicz, na Polónia; Lev Tolstói ou Fiódor Dostoiévski, na Rússia; Fernando Pessoa, Luís de Camões ou Eça de Queiroz, em Portugal.

Contudo, nesta «Ocidental praia Lusitana»³, uma voz sublime e humilde mais alta se levanta e se torna ícone, embaixador e «imperador da língua portuguesa»⁴, Padre António Vieira. É sobre ele que a presente tese é desenvolvida, pelo que, sendo a sua obra bibliográfica tão vasta, desde os sermões a cartas e livros, centrar-nos-emos na obra, e paixão da sua vida⁵, a *Clavis Prophetarum*.

Assim sendo, este primeiro capítulo visa numa contextualização histórica e, para tal, começa-se por apresentar o autor em causa, o contexto sociopolítico em que desenvolve o seu apostolado, o contexto religioso de uma Igreja saída de uma cisão e do Concílio de Trento (1545-1563) e, por fim, a teologia missionária que brota da redação da *Clavis Prophetarum*.

1. Biografia do Padre António Vieira (1608-1697)

De nobreza pura no que à cultura respeita, António Vieira descende de uma família simples, sendo seu pai Cristóvão Vieira Ravasco, modesto burguês, e seu avô um criado que havia servido na casa dos condes de Unhão, onde se enamora por uma jovem mulata, com quem virá a casar. Embora aparentemente irrelevante, este último facto não deixa de valer a pena ser citado, uma vez que este autor «no séc. XVII escreveu e pregou as mais humanas palavras sobre os escravos»⁶.

António Vieira nasce a 06 de Fevereiro de 1608, perto da Sé de Lisboa, e em 1614 é levado pelo pai para Baía, no Brasil. Este torna-se o berço intelectual de Vieira, o qual desde a adolescência se sentiu vocacionado à vida religiosa, em especial na Companhia de Jesus, de

³ Luís DE CAMÕES, *Os Lusíadas*, Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, Braga 1997⁵, p. 43.

⁴ Fernando PESSOA, *Mensagem*, p. 80.

⁵ Cf. Arnaldo ESPÍRITO SANTO, «A tradução da *Clavis Prophetarum*», in Maria VIEIRA MENDES; Maria Lucília GONÇALVES PIRES; José DA COSTA MIRANDA (org.), *Vieira Escritor*, Edições Cosmos, Porto 1997, p. 50.

⁶ Hernâni CIDADE, *P.º António Vieira: a obra e o homem*, Editora Arcádia, Lisboa 1979², p. 13.

modo que aos quinze anos «abandona secretamente a casa paterna e corre a pedir aos padres seus mestres [que]⁷ o acolham na Ordem»⁸.

Com o noviciado iniciou os estudos na retórica, filosofia e teologia, de onde se destacou desde a primeira hora. Deste processo iniciático fez parte um período de vivência na aldeia do Espírito Santo, comunidade composta por índios sul-americanos e que estava sobre proteção, catequese e jurisdição da Companhia de Jesus. Neste período de formação revela grande aptidão para a escrita e para a oratória, o que fez com que posteriormente fosse transferido para a cidade de Salvador da Baía. Aqui é testemunha ocular da conquista da cidade por parte da armada holandesa e reconquista por parte dos portugueses, o que tornou a cidade num foco de «vida intensa [...] em que o jovem sacerdote se exercitaria para um apostolado com frequência mais político que religioso»⁹. É nesta cidade ultramarina do continente sul-americano que, em 1633, ainda não sendo presbítero (virá a sê-lo no ano de 1635), o jovem jesuíta se apresenta pela primeira vez ao público cosmopolita como pregador. Ao seu dom não ficou indiferente o vice-rei D. Jorge de Mascarenhas, que, ao enviar o seu filho D. Fernando à metrópole, o faz acompanhar pelo orador jesuíta.

Assim, vinte e sete anos após ter abandonado Portugal, António Vieira chega a Lisboa e à corte do recém monarca D. João IV (1640-1656). A habilidade como orador precedeu o regresso do sacerdote jesuíta a Lisboa e o sucesso que fez na capital lusitana conduziu-o, em 1642, ao púlpito da capela real. Rapidamente se tornou íntimo do rei, que sempre por ele nutriu estima e admiração até nos momentos mais difíceis – «para o rei e para a corte não faltaram remoques do seu despeito, logo que D. João IV, sem lhe diminuir a estima e admiração, lhe retirou a confiança política»¹⁰.

Portugal vivia um período difícil e controverso, próprio da recente restauração da independência e fustigado por escaramuças militares e diplomáticas com diversos países europeus, em especial Espanha, como posteriormente se verá. Por conseguinte, começa a desenvolver-se o fervor patriótico em Vieira, que vê em D. João IV o D. Sebastião restaurador, começando assim a formar no seu espírito a utopia do Quinto Imperio vieiriano.

À missão espiritual de jesuíta pregador junta-se um «apostolado político, em serviço da pátria e da nascente dinastia»¹¹, mais temporal do que espiritual, que levou António Vieira a percorrer por diversas vezes o velho continente como embaixador português. A título de

⁷ Ao longo do texto surgirão citações onde aparecerão parênteses retos – [] – ou parênteses curvos – (). No primeiro caso estamos perante um acrescento ao que o autor disse, enquanto no segundo caso os próprios parênteses são parte integrante da citação.

⁸ Hernâni CIDADE, *P.^e António Vieira: a obra e o homem*, p. 14.

⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁰ *Ibidem*, p. 64.

¹¹ *Ibidem*, p. 42.

exemplo, em 1646 parte para França a fim de procurar restabelecer a paz com a Holanda e resolver a questão de Pernambuco (Brasil).

Na vida pública destaca-se o papel que desempenhou na defesa dos cristãos-novos, fazendo mesmo chegar ao monarca «uma petição de muitos juízos doutos, timoratos e zelosos, relativamente aos cristãos-novos»¹², em que defendia a abertura e publicação dos processos do Tribunal do Santo Ofício; a liberdade de impostos das fazendas e a abolição da distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos.

Após mais de uma década passada no velho continente, António Vieira regressa ao Brasil e em 1653 desembarca em S. Luís do Maranhão como superior dos missionários jesuítas. Encontra uma região profundamente escravagista onde a necessidade de mão-de-obra barata e do lucro rápido e fácil justificavam o recurso a escravos, tanto negros, trazidos da costa ocidental africana, como indígenas americanos. Contra esta situação se manifestaram diversas ordens religiosas, nomeadamente a Companhia de Jesus que nisso se empenhou de forma particularmente agressiva, de tal modo que quando António Vieira chega ao Maranhão já os primeiros confrontos entre os colonos e os religiosos se tinham registado.

Neste clima de grande instabilidade o recém-chegado missionário procura a paz pelo diálogo e não alcançando, por meio da sua oratória, a liberdade de todos os escravos, conseguiu «como consequência do sermão, [que fosse] eleita uma junta que decidiria quais os índios legalmente na escravidão e quais os injustamente cativos»¹³. Porém, o assunto dos escravos não ficou assim resolvido e, após o fim do fascínio pela eloquência do orador e pelo *Sermão da Tentação*, logo procuraram os colonos reaver a propriedade dos escravos colocando de fora da equação os religiosos. É neste contexto de peleja que a 13 de Julho de 1654 Vieira proclama o inflamado e mundialmente conhecido *Sermão de Santo António aos peixes*¹⁴.

De forma a resolver esta controvérsia, o ilustre orador regressa à metrópole com uma petição para apresentar ao soberano. Chegado à capital do reino, é confrontado com um rei que jaz moribundo, o que o obriga a adiar a questão que o trouxera ali e lhe faz retornar o fervor nacionalista, que o levava a defender que D. João IV (1640-1656) não poderia morrer e se tal acontecesse «ressuscitaria para cumprimento das profecias»¹⁵. Na corte conseguiu resolver a questão que o trouxera a Portugal, e de que resultou um diploma de 09 de Abril de 1655, levado pelo novo governador, André Vidal de Negreiros, e que proibia os cativeiros, as guerras

¹² *Ibidem*, p. 49.

¹³ *Ibidem*, p. 70.

¹⁴ Cf. Padre António VIEIRA, «Sermão de Santo António», in Padre António VIEIRA, *Sermões*, vol. VII, Livraria Lello & Irmão, Porto 1945, pp. 249-284.

¹⁵ Hernâni CIDADE, *P.^e António Vieira: a obra e o homem*, p. 79. Cf. Padre António VIEIRA, «Sermão nas exéquias d'El-Rei D. João IV», in Padre António VIEIRA, *Sermões*, vol. XV, Livraria Lello & Irmão, Porto 1948, pp. 307-325.

ofensivas contra os indígenas, e defendia o governo dos índios por parte dos seus líderes. Como seria de esperar, o documento não teve boa receção, conduzindo à revolta dos colonos. Vieira manteve-se pelo Maranhão, orientando as missões jesuítas e cultivando a sua utopia do Quinto Império, para o qual «iam contribuindo as suas andanças de missionário»¹⁶.

O agravamento da questão indígena atingiu o seu clímax em 1661 e, após escândalos e embustes arquitetados por colonos coligados com prelados do Carmo, Sto. António e Mercê¹⁷, os elementos da Companhia de Jesus acabam por ser mandados para o exílio no reino. Em Portugal, Vieira encontra uma corte dominada pela rainha, pelo que invoca ardentemente, no sermão da epifania¹⁸ de 1662, a memória de D. João IV (1640-1656).

O avanço do partido do rei D. Afonso VI (1656-1667), pouco favorável a Vieira e à sua posição relativamente aos índios, e o facto de este ser confessor do infante D. Pedro fizeram com que o outrora embaixador acabasse exilado no Porto. Note-se que o infante D. Pedro era o candidato preferido ao trono, o que o levou ser visto com desconfiança pelo irmão rei – «a fim de assegurar a sucessão ao trono e, portanto, neutralizar os seus inimigos (que desejavam substituir o rei pelo irmão D. Pedro)»¹⁹.

As ideias utópicas do Padre António Vieira valeram-lhe, com efeito, vários confrontos com o Tribunal do Santo Ofício e, de tal modo que, a 21 de Julho de 1663 o exímio orador se apresenta perante aquele mesmo tribunal acusado «de anunciar, confiado no espírito profético de Bandarra²⁰, que D. João IV cumpriria, ressuscitado, aquilo que não pudera realizar na primeira vida, ou seja o Quinto Império [...]; depois, de ser inclinado à gente de nação, entendendo que o próprio culto da sua religião se lhe devia permitir»²¹. Destas acusações procurou Vieira defender-se. Porém, o seu estado de saúde débil e a sua crença que grandes acontecimentos eram esperados no ano de 1666 fizeram-no adiar. Findo o processo, foi condenado pelo Tribunal de Coimbra, ficando proibido de tratar por escrito ou oralmente as proposições reprovadas pelo Santo Ofício, tal como a suspensão do que à pregação respeitava. Desta condenação recorreu o jesuíta para o Conselho Geral, defendendo com viva fé a sua

¹⁶ Hernâni CIDADE, *P.º António Vieira: a obra e o homem*, p. 84.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 88.

¹⁸ Cf. Padre António VIEIRA, «Sermão da Epifania», in Padre António VIEIRA, *Sermões*, vol. II, Livraria Lello & Irmão, Porto 1945, pp. 5-65.

¹⁹ OLIVEIRA MARQUES, *História de Portugal*, vol. I, Edições Ágora, Lisboa 1973^{2ª}, p. 448.

²⁰ Bandarra foi um sapateiro que viveu na época de D. João III (1521-1557) e que anunciava a vinda de um rei encoberto que haveria de ser o redentor da humanidade. Nas palavras de Fernando Pessoa, Bandarra «Sonhava, anónimo e disperso,/ O Império por Deus mesmo visto,/ Confuso como Universo/ E plebeu como Jesus Cristo.// Não foi nem santo nem herói,/ Mas Deus sagrou com seu sinal,/ Esse, cujo coração foi/ Não português mas Portugal», Fernando PESSOA, *Mensagem*, p.79. Este rei, associado a Cristo e à última vinda, serviu de base para o mito do Quinto Império a que posteriormente se associou o sebastianismo, uma vez que esse rei encoberto foi ligado à figura de D. Sebastião (1557-1578). Cf. OLIVEIRA MARQUES, *História de Portugal*, pp. 430-431.

²¹ Hernâni CIDADE, *P.º António Vieira: a obra e o homem*, p. 94.

crença de que «todos os reinos se unirão em um cetro, todas as cabeças obedecerão a uma suprema cabeça, todas as coroas se rematarão a um só diadema, e esta será a peanha da Cruz de Cristo»²². Como resultado desta sua profunda crença, que não o permitia renunciar, foi condenado em Lisboa ao cárcere. Após vários meses na prisão e inúmeros interrogatórios, e já passado o ano de 1666 em que tanto acreditava, Vieira dá o «primeiro sinal de abatimento»²³. Acaba por ser libertado sob condição, mas a pena acaba por ser levantada e ele retorna à vida normal.

O fim do seu cativeiro coincidiu com uma mudança política no reino. D. Afonso VI (1656-1667) fora deposto, a rainha abandonara o seu marido e casara com o cunhado D. Pedro, que assume a regência do reino (1667-1683) até à morte do irmão, tornando-se posteriormente D. Pedro II (1683-1706). Aproveitando esta mudança de ventos na corte portuguesa, Vieira arma-se da sua oratória como meio de lisonja para reconquistar a confiança e influência que outrora gozara, porém o seu esforço foi em vão: nem conquistou a afeição da rainha nem o coração do príncipe, de quem outrora fora confessor. Abandonado pela corte lusitana, parte para Roma no ano de 1669.

Um interesse fazia António Vieira rumar à cidade eterna: «obter do Papa [...] a imunidade perante o Santo Ofício português»²⁴. Em Roma, deparou-se com uma problemática já antiga, a questão dos cristãos-novos que não poucas vezes eram perseguidos. Ali terá tomado conhecimento das dificuldades na Índia portuguesa e arquitetou um plano que apresenta ao rei por intermédio do Padre Baltasar da Costa, a saber: a criação de uma companhia das índias orientais, uma companhia comercial na qual os cristãos-novos teriam parte ativa ao investirem capital económico e humano. Em contrapartida, procurar-se-ia que se trocassem os métodos do Santo Ofício português pelo romano, muito mais humano. Esta proposta fez levantar uma discussão no reino, mostrando-se a facção antissemita fortemente contra, o que resultou na impossibilidade de esta companhia poder ser criada ou o tribunal reformado, sendo Vieira apontado como responsável pelo apoio aos cristãos-novos. Ao saber da posição do orador português, D. Pedro ordena-lhe o regresso à pátria, o que apenas acontece após Vieira conseguir obter do papa Clemente X (1670-1676) um breve (17 de Abril de 1675) que o liberta de toda a jurisdição dos inquisidores portugueses.

Regressa, portanto, a Lisboa de onde parte (1681), numa última viagem, para a Baía (Brasil). Em terras sul americanas vive os seus últimos dias e começa a organizar e a publicar os seus sermões. «A mesma frota que em 1697 trazia à metrópole a notícia da morte, trazia

²² Padre António VIEIRA, *História do Futuro*, Temas e Debates, Lisboa 2015, p.76.

²³ Hernâni CIDADE, *P.e António Vieira: a obra e o homem*, p. 114.

²⁴ *Ibidem*, p. 123.

igualmente cartas dele, que o mostravam morrendo como tinha vivido – preocupado dos destinos temporais da Colónia, da Pátria, do Mundo, quando parece o deviam absorver os destinos eternos da própria alma»²⁵.

2. Portugal, do final do século XVI ao final do século XVII

Todo o escritor, independentemente do seu génio e engenho, é fruto da época que o envolve e o molda. O Padre António Vieira não foi exceção a esta regra universal e assim torna-se imprescindível conhecer o Portugal do século XVII, já que o contexto histórico influencia decisivamente o pensamento político, filosófico e teológico vieiriano, antes de analisar a sua obra e utopias.

O exímio orador nasceu no ano 1608, no auge de um período negro da história nacional, o qual viria a ser considerado o cativeiro babilónico português (1580-1640), a época em que Portugal foi regido pela casa real espanhola. Este cativeiro remete-nos para duas figuras singulares: D. Sebastião (1557-1578) e D. João IV (1640-1656).

Na segunda metade do século XVI, Portugal vivia numa certa estabilidade somente perturbada pela inquietação na corte régia, uma vez que nenhum dos nove filhos legítimos que D. João III (1521-1557) tivera de D. Catarina estava vivo e a esperança no futuro da linha de sucessão recaía sobre D. Joana, esposa de D. João (1537-1554), o último príncipe a falecer. Neste sentido, a criança que se desenvolvia no seio de D. Joana era aguardada messianicamente como «“a única esperança”, “a segurança do reino”, “a salvação da pátria”»²⁶, uma vez que seria ela a garantir a independência da coroa lusitana, que de outra forma seria disputada por casas estrangeiras. D. Sebastião nasce em 1554 e com apenas três anos torna-se o depositário do império português pela morte de seu avô, mas só será proclamado rei em 1568, quando atinge os catorze anos de idade. Até esta data a regência do reino está a cargo da rainha viúva sua avó, D. Catarina (1557-1562), e de seu tio-avô, o cardeal-arcebispo D. Henrique (1562-1568). No período de regência foram implementadas medidas que procuravam conservar a ordem e estabilidade necessárias e proteger o reino das ameaças estrangeiras, a saber: «criação de novos bispados, tanto na metrópole como no Ultramar; fortalecimento da Inquisição e sua expansão até à Índia; retificação e efectivação das decisões do concílio de Trento [...]; novos estatutos conferidos às ordens militares [...] [e] estabelecimento da nova universidade de Évora (1559)»²⁷.

²⁵ *Ibidem*, p. 146.

²⁶ Nuno Gonçalo MONTEIRO, «II Parte – Idade Moderna (séculos XV – XVIII)», in Rui RAMOS (coord.), *História de Portugal*, vol. 3, A Esfera dos Livros/ Expresso, Lisboa 2012, p. 63.

²⁷ OLIVEIRA MARQUES, *História de Portugal*, p. 420. Dioceses criadas neste tempo de regência (1554-1568): diocese da Baía (Brasil), pela bula *Super specula* (25 de Fevereiro de 1551) do papa Júlio III (1550-1555),

No ano de 1568 sobe ao trono o adolescente D. Sebastião, um «jovem enfermo no corpo e no espírito [...] perdido [...] em sonhos de conquista e expansão da Fé»²⁸. Na sua ânsia pela expansão do império lusitano e cristão entrevê-se já uma antecâmara para a utopia do Quinto Império proclamada por Vieira. Este sonho, cantado por Camões em *Os Lusíadas*²⁹, vai conduzir o recém monarca aos campos do norte de África e à batalha mais desastrosa e célebre da história militar portuguesa. Assim, a 04 de Agosto de 1578, perto de El-Ksar-el-Kebir (Alcácer Quibir) é travada a batalha que muda o rumo da história nacional, morrendo aí o rei, perdendo-se aí com ele a nata da aristocracia lusitana e a esperança da independência nacional. O outrora esperado salvador da pátria desaparece em terras africanas sem deixar descendência.

Com a morte há criação, nascendo ali a crença escatológica no rei que haverá de voltar em dia de nevoeiro para governar e restaurar Portugal – «Quem vem viver a verdade/ Que morreu D. Sebastião?»³⁰. Esta fé no regresso de D. Sebastião (1557-1578) perpassa claramente todo o pensamento de Vieira e emerge de forma substancial na utopia do Quinto Império.

Após a desastrosa campanha, subiu ao trono o cardeal-arcebispo D. Henrique (1578-1580). De idade avançada, assim que se apercebe de que a questão da sucessão poderia despoletar uma guerra civil, procurou resolver o problema mas acabou por falecer durante o processo. Com esta morte inicia-se uma guerra de sucessão, sendo que dos vários pretendentes ao trono só dois se gladiam: D. António, prior do Crato e último filho varão de D. Manuel I (1495-1521), e Filipe II, rei de Espanha e neto do rei português D. João III (1521-1557). A guerra de sucessão rapidamente termina com a vitória do monarca espanhol por força do seu poderio militar, ficando desta forma Portugal subjugado à monarquia de Habsburgo³¹. «União Ibérica não quis dizer perda de identidade»³², chegando o monarca a assinar nas cortes de Tomar

sendo primeiro bispo D. Pedro Fernandes Sardinha (1551-1556); elevação a metrópole da diocese de Goa (Índia), pela bula *Etsi sancta* (04 de Fevereiro de 1558) do papa Paulo IV (1555-1559), sendo o primeiro arcebispo D. Fr. Gaspar Jorge de Leão Pereira (1558-1567). Quanto à aplicação do Concílio de Trento vê-se a construção de seminários e a realização de sínodos provinciais nas quatro metrópoles portuguesas: Lisboa (05 de Junho de 1566), sob a presidência do cardeal D. Henrique (1564-1570); Braga (08 de Setembro de 1566), presidido por D. Fr. Bartolomeu dos Mártires (1559-1581); Évora (1567), sob a presidência de D. João de Melo e Castro (1564-1574); Goa (Janeiro de 1567), presidido por D. Fr. Gaspar Jorge de Leão Pereira (1558-1567). Cf. Miguel DE OLIVEIRA, *História Eclesiástica de Portugal*, União Gráfica, Lisboa 1958³, pp. 225-229; 264.

²⁸ OLIVEIRA MARQUES, *História de Portugal*, p. 421.

²⁹ «E, enquanto eu estes canto e a vós não posso,/ Sublime Rei, que não me atrevo a tanto,/ Tomai as rédeas vós do Reino vosso,/ Dareis matéria a nunca ouvido canto./ Comecem a sentir o peso grosso/ (Que pelo mundo todo faça espanto)/ De exércitos e feitos singulares/ De África as terras e do Oriente os mares.// Em vós os olhos tem o Mouro frio./ Em quem vê seu exício figurado./ Só com vos ver, o bárbaro Gentio/ Mostra o pescoço ao jugo já inclinado./ Tethys todo o cerúleo senhorio/ Tem para vós por dote aparelhado./ Que, afeiçoada ao gesto belo e tenro,/ Deseja de comprar-vos para genro.// Em vós se vem, da Olímpica morada,/ Dos dóis avós as almas cá famosas./ Uma, na paz angélica dourada,/ Outra, pelas batalhas sanguinosas./ Em vós esperam ver-se renovada/ Sua memória e obras valerosas./ E lá vos tem lugar, no fim da idade,/ No templo da suprema Eternidade», Luís DE CAMÕES, *Os Lusíadas*, p. 48.

³⁰ Fernando PESSOA, *Mensagem*, p. 73.

³¹ Note-se que Filipe I de Portugal e II de Espanha era filho do imperador Carlos V do Sacro Império Romano-Germânico e como tal a casa real espanhola encontrava-se ligada à casa austríaca.

³² OLIVEIRA MARQUES, *História de Portugal*, p. 426.

um documento com vinte e cinco capítulos que garantia ao país uma boa dose de autonomia³³. Teoricamente garantida a autonomia, faltou a execução prática da mesma e os abusos por parte da casa real espanhola foram-se fazendo sentir sucessivamente³⁴. À gradual perda de autonomia juntava-se uma política externa comum a Espanha e que muito desfavorecia Portugal, veja-se o caso da guerra com a Holanda, que prosseguiu «na sua expansão ultramarina à custa de Portugal»³⁵. Disto foi, como já vimos, viva testemunha Vieira na região de Baía (Brasil). Estas políticas ibéricas terão sequelas na política externa de Portugal restaurado, como prova o pretexto de uma das viagens, anteriormente apresentadas, de Vieira diplomata a França.

O sentimento anti castelhano espalhava-se entre as classes não privilegiadas. Refere Oliveira Marques que, «para a maioria dos Portugueses, e sobretudo para as massas populares, os monarcas habsburgos não eram mais que usurpadores, os Espanhóis, inimigos, e os seus partidários, traidores puros e simples»³⁶. Neste ambiente reúne-se um grupo de nobres e fidalgos, apoiados pela França, que conspiram no sentido de recuperar a liberdade perdida em 1580. Dos possíveis pretendentes ao trono, a escolha recaí sobre D. João, duque de Bragança, um dos nobres mais poderosos e influentes de Portugal e de linhagem régia. Relutante de início em aliar-se a tão ousada jornada, acaba por aceitar a proposta.

Com um líder a quem aclamar rei, os nobres e fidalgos revolucionários e apoiantes da causa lusitana, à badalada das nove da manhã do primeiro de Dezembro de 1640, atacam o palácio onde se encontrava a duquesa de Mântua, representante do monarca opressor, e Miguel de Vasconcelos e Brito, secretário de estado. À primeira prendem e ao segundo «crivaram-no de balas. Depois o corpo do detestado agente foi arremessado para o Terreiro do Paço. Sobre ele se precipitou o populacho, na raiva da vindita. Os cães famintos completaram a execução»³⁷.

A sorte deste traidor espelha memoravelmente o sentimento e força lusitana face à Babilónia castelhana. Pelas ruas de Lisboa o duque de Bragança é aclamado como D. João IV, imperador português (1640-1656). A 06 de Dezembro entra em Lisboa, triunfante, o novo monarca, o salvador da pátria, o Moisés que libertou o povo do poder do faraó, o D. Sebastião esperado. Tanto na metrópole como nas províncias ultramarinas o juramento ao novo rei foi recebido e obedecido com grande fervor patriótico, com a exceção de Ceuta e de uma praça-forte nos Açores. Note-se que é este motivo, o juramento ao novo monarca, que conduz a

³³ Alguns exemplos desses vinte e cinco capítulos: a língua oficial permanecia o português; a moeda continuava separada; a administração ficava inteiramente na mão de portugueses; o império ultramarino ficava a ser governado exclusivamente por portugueses e segundo as leis já existentes.

³⁴ Cf. Ângelo RIBEIRO, *História de Portugal. A restauração da Independência – O início da Dinastia de Bragança*, vol. V, Quidnovi, Matosinhos 2004, pp. 9-10.

³⁵ OLIVEIRA MARQUES, *História de Portugal*, p. 432.

³⁶ *Ibidem*, p. 436.

³⁷ Ângelo RIBEIRO, *História de Portugal. A restauração da Independência – O início da Dinastia de Bragança*, p. 26.

Portugal D. Fernando, filho do vice-rei em Salvador na Baía, e que se fez acompanhar pelo Padre António Vieira³⁸. Com este acontecimento glorioso na história nacional se inicia um novo capítulo em que participará ativamente o ilustre orador.

Com efeito, a proclamação de um rei lusitano marca o início da mais longa guerra portuguesa (1640-1668). Todo o reinado de D. João IV (1640-1656) «foi uma sucessão de desastres para o Império, uma série de desaires na diplomacia europeia e uma situação pouco próspera na economia interna, só compensados por meia dúzia de triunfos militares em Portugal que impediam uma invasão espanhola em larga escala»³⁹. A guerra não se cingia ao território metropolitano, mas estendia-se às províncias ultramarinas. Em terras de além-mar as escaramuças com holandeses e ingleses eram constantes e a perda de praças para mãos estrangeiras uma realidade. Este foi o alto preço a pagar para que o restaurado reino pudesse sobreviver às investidas espanholas. À guerra armada juntava-se uma guerra diplomática, na qual guerreou Vieira, de forma a garantir a paz ultramarina e o apoio dos países europeus – França, Inglaterra, Holanda, Suécia – no esforço de guerra contra a casa de Habsburgo.

A guerra diplomática estendeu-se também ao campo religioso e a Roma. As pressões espanholas a Roma conduziram à não-aceitação da Santa Sé da independência nacional e o apoio da Inquisição à causa estrangeira levaram à negação da confirmação de novos bispos. Quando a paz com Espanha se atinge «em 1668, [...] vinte das vinte e oito dioceses de Portugal e seu Império achavam-se sem prelado legal»⁴⁰.

Durante a guerra ibérica dos trinta anos, morreu D. João IV (1656) e herdou o trono, com apenas treze anos, D. Afonso VI (1656-1667), um jovem deficiente físico e com debilidade mental, que sendo menor obriga a rainha viúva Luísa de Gusmão assumir a regência. Esta, tendo ideias distintas de seu filho, acaba por ser obrigada, sob ordem régia, a recolher-se ao mosteiro das carmelitas descalças no ano de 1663. Em 1666, o rei casa com Maria Francisca de Saboia, mas nunca se interessou muito pelo casamento ou pela esposa, mantendo antes a vida faustosa junto dos seus companheiros, o que favoreceu que uma relação se desenvolvesse entre o infante D. Pedro, de quem Vieira fora confessor, e a nova monarca. Neste ambiente, «os partidários de D. Pedro, que preparavam já a cabala de que resultaria a deposição de seu irmão, lançavam a ideia, que criou raízes na Corte e entre o povo, de que essa mulher [...] tão mal empregada no rei, melhor o tivesse sido no infante»⁴¹. Após várias escaramuças entre os irmãos, o marquês de Cascais convence o rei a abdicar do trono a favor de D. Pedro. Assim, a 25 de Novembro de

³⁸ Cf. Hernâni CIDADE, *P.º António Vieira: a obra e o homem*, p. 63.

³⁹ OLIVEIRA MARQUES, *História de Portugal*, p. 443.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 444.

⁴¹ Ângelo RIBEIRO, *História de Portugal. A restauração da Independência – O início da Dinastia de Bragança*, p. 100.

1667 o rei assina a abdicação e «fica, desde esse momento, privado da coroa e da liberdade»⁴². No ano seguinte Maria Francisca de Saboia consegue a nulidade matrimonial e casa-se com D. Pedro.

A 13 de Fevereiro de 1668 o príncipe regente – título que D. Pedro manteve até à morte do irmão, assumindo posteriormente o nome de D. Pedro II (1683-1706) – assina um tratado de paz e coloca fim ao conflito bélico ibérico, conhecido na história lusitana como Guerra da Restauração. Com o término do conflito entre as duas nações e a morte do monarca espanhol Filipe IV, torna-se possível o restabelecimento de relações entre a Santa Sé e Portugal e, em 1669, o papa Clemente IX (1667-1669) envia ao regente D. Pedro um breve no qual informa aceitar um embaixador português, sendo enviado para Roma D. Francisco Sousa, conde do Prado e marquês das Minas. Em 1670 o papa Clemente X (1670-1676) envia D. Francisco Ravizza como núncio apostólico (1670-1672), iniciando-se uma reestruturação da Igreja lusitana e provendo-se, entre outras medidas, as sedes vacantes de novos ordinários⁴³. Assim, «no decurso deste 28 anos, tinha falecido D. João IV (6 nov. 1656), fora destronado D. Afonso VI e assumira a regência do reino D. Pedro II (23 nov. 1667); o trono pontifício fora ocupado por Urbano VIII (1623-1644), Inocêncio X (1644-1655), Alexandre VII (1655-1667) e Clemente IX (1667-1669)»⁴⁴.

Neste contexto de profundas e constantes mudanças viveu, escreveu e pregou António Vieira. Nos momentos mais negros, como o reinado do seu messias D. João IV (1640-1656), ele foi uma voz e uma luz que indicava aos portugueses o caminho na esperança de que grandes feitos lhes eram reservados. Colocar de parte a história nacional significa negligenciar o papel de Vieira, as suas crenças e o seu fervor patriótico como estruturantes do nosso país e cultura.

3. A Igreja, renascida no Concílio de Trento (1545-1563), na época vieiriana

A época vieiriana foi de profundas mudanças não só no âmbito político, como já tivemos oportunidade de constatar, mas também no campo religioso. O nosso autor nasce quase meio século após o término de um dos maiores e mais importantes concílios da história eclesiástica, o Concílio de Trento (13 de Dezembro de 1545 – 04 de Dezembro de 1563). Neste sentido, a vida eclesial ao tempo de Vieira estava em profunda renovação, em grande parte devido a este central acontecimento. Torna-se, portanto, fundamental estudar no âmbito do presente trabalho

⁴² *Ibidem*, p. 105.

⁴³ Cf. Roque DE ALMEIDA, *Para ler A História da Igreja em Portugal*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto 1996, pp.116-117.

⁴⁴ Miguel DE OLIVEIRA, *História Eclesiástica de Portugal*, p. 291.

de investigação o Concílio de Trento em pormenor, mas sem nos alongarmos em demasia, abordando-o desde as suas origens.

São inúmeros os motivos que, no século XVI, conduziram a Igreja a tão profunda reforma, motivos que popularmente se atribuem ao movimento reformista encabeçado por Martinho Lutero (1483-1546), daí ficar conhecido como Concílio contrarreforma. Na realidade, os motivos que levaram ao Concílio não se prendem genericamente com a reforma protestante, mas mais precisamente com as razões que conduziram a essa mesma reforma. Assim sendo, o Concílio de Trento não foi somente uma simples resposta a Lutero e seus filiados, mas antes um movimento purificador da própria Igreja⁴⁵.

Para analisarmos as causas que conduziram à reforma e ao Concílio de Trento é necessário retroceder ao século XV⁴⁶. Em primeiro lugar, no início deste século assiste-se ao surgimento das «nações modernas que querem [ser] independentes das potências do passado: o papado e o Império da Alemanha»⁴⁷. Em segundo lugar, uma mudança cultural, denominada de Renascimento (finais do século XIV – meados do século XVI), começava a ganhar adeptos e terreno. Este movimento marcava-se por um distanciamento da «idade das trevas» e pela apologia de um antropocentrismo como substituição do teocentrismo vigente na Idade Média, tendo a época sido marcada por um florescimento na arte, literatura e ciências, com figuras que ficaram para sempre gravadas como génios nas suas áreas, entre os quais: Leonardo da Vinci (1452-1519), Maurolycus de Messina (1494-1575), Miguel Ângelo (1475-1564), Rafael (1483-1520), Bernini (1598-1680). Aliado a este movimento surgiu a imprensa de Gutenberg, o que permitiu uma melhor e mais rápida proliferação de obras profanas e religiosas, levando a uma cada vez maior democratização do saber.

A estes fatores sociais, políticos e culturais juntam-se fatores religiosos e eclesiais. A Igreja pré-Trento é marcada por uma vivência imergida nos valores renascentistas, o que conduziu à falência de inúmeras instituições, das quais se destaca o papado⁴⁸, sendo que a decadência moral destas se foram transmitindo para a sociedade secular. Para a falta de

⁴⁵ Cf. Jean COMBY, *Para ler A História da Igreja*, vol. II, Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia 2001³, p. 90.

⁴⁶ Podemos encontrar as causas que levaram à reforma protestante e consequentemente ao Concílio de Trento elencadas em Giacomo MARTINA, *História da Igreja. De Lutero a nossos dias*, vol. I, Edições Loyola, São Paulo (Brasil) 1997², pp. 57-112; Hubert JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. V, Biblioteca Herder, Barcelona 1972, pp. 43-53

⁴⁷ Jean COMBY, *Para ler A História da Igreja*, vol. II, p. 62.

⁴⁸ «Os papas acumulam de bens a sua família, sobrinhos e filhos naturais. As festas dispendiosas da corte romana acabam com frequência em orgia sob Alexandre VI Bórgia (1492-1503) que compra a sua eleição e alimenta a crónica com os seus filhos César e Lucrecia. O papa Júlio II (1503-1513) comanda, com capacete e couraça, o assalto das cidades inimigas», *Ibidem*, p. 64. «Durante séculos, católicos e protestantes, independentemente uns dos outros, repetiam que a assim chamada reforma acontecera por causa dos abusos e das desordens tão comuns na Igreja de então, sobretudo na cúria romana» Giacomo MARTINA, *História da Igreja. De Lutero a nossos dias*, vol. I, Edições Loyola, São Paulo (Brasil) 1997², p. 51.

credibilidade do papado contribuíram igualmente o período de Avinhão (1305-1377) e o cisma na Igreja do ocidente que se lhe seguiu (1378-1417). Abandonados pelos pastores, «interessados apenas nos proventos dos seus bispados»⁴⁹ onde muitos nem residiam, os cristãos foram-se deixando levar por uma crescente espera no Apocalipse e por uma «inquietação sobre a salvação, [...] presos entre um Deus onnipotente de opções arbitrárias e a ameaça de Satã onnipresente»⁵⁰.

Neste ambiente de devassidão cresce a necessidade de uma urgente reforma, que tardando em surgir levou homens mais fervorosos a erguerem a voz contra o sistema vigente. Este movimento protestante foi percebido pela Igreja como uma afronta e heresia, mas para Jean Comby é antes «um produto da piedade do fim da Idade Média, dessa busca apaixonada de Cristo no Evangelho»⁵¹.

Martinho Lutero (1483-1546) é o nome mais sonante e figura central da reforma protestante, sendo o primeiro a criar cisão com a Igreja de Roma. Antes de se tornar conhecido internacionalmente, Lutero foi um monge e presbítero da ordem dos Eremitas de Santo Agostinho e professor de Sagrada Escritura na universidade de Wittenberg. Rigoroso cumpridor das normas e ávido seguidor agostiniano, seguia em seu pensamento uma linha agostiniana marcada pelo pessimismo antropológico. Obcecado com a questão da salvação das almas, foi numa passagem paulina – «o homem é justificado pela fé, sem a prática da lei» (Rm 3,28) – que encontrou a resposta para a sua demanda, passando a ver a salvação humana como dom de Deus oferecido pela fé e não por ações mundanas. Esta sua visão entrava em conflito com uma prática da época, as indulgências. Ao venderem as indulgências, os clérigos garantiam o perdão dos pecados para os vivos e para os mortos, camuflando nestas piedosas intenções uma forma de angariar dinheiro para os regalos nas cortes episcopais e papal e para patrocínio em obras grandiosas⁵². Denunciando esta situação e defendendo que a graça divina (salvação) não podia ser comprada com dinheiro humano, Lutero publica na porta da igreja do castelo de Wittenberg as suas 95 teses⁵³ (1517). A estas teses respondeu o Tribunal Romano com a condenação das mesmas, despertando em Lutero o fervor nacionalista que o fez surgir «como campeão de um

⁴⁹ Jean COMBY, *Para ler A História da Igreja*, vol. II, p. 69.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 68.

⁵¹ *Ibidem*, p. 69.

⁵² Note-se que neste período os papas e bispos eram os grandes mecenas das artes e proliferavam construções magnânimas, como a basílica de S. Pedro, que necessitavam de rios ilimitados de dinheiro.

⁵³ Como ideias gerais destas teses: defesa de uma penitência contínua ao longo da vida do crente; limitação do poder papal aos cânones e penas por ele impostas e neste sentido não se pode aplicar indulgências aos defuntos; ataque aos abusos quer da pregação quer da praxis das indulgências, que conduziam a uma vida desviada da penitência e permitiam abusos; não é o papa quem pode dispor dos méritos de Cristo e dos santos; o verdadeiro tesouro da Igreja é o Evangelho; ...

povo assoberbado pelos processos fiscais do Tribunal romano e pela acumulação de bens eclesiásticos na Alemanha»⁵⁴.

Lutero escreveu ainda três obras reformadoras (1520) – *Apelo à nobreza cristã da nação alemã*, *De captivitate Babilonica Ecclesiae* e *A liberdade do cristão* – em que apelava à convocação de um concílio. Esta sua intercessão não foi só descurada como as obras lhe valeram a condenação pela bula *Exsurge domine* (15 de Junho de 1520), de Leão X (1513-1521), sob o signo de heréticas, falsas e escandalosas, sendo que a isto acrescia a necessidade de Lutero se retratar das suas posições no prazo de sessenta dias. Findo este limite e sem que Lutero mudasse a sua posição, o mesmo papa, pela bula *Decet Romanum Pontificem* (Janeiro de 1521), excomungou o antigo membro dos Ermitas de Sto. Agostinho e todos aqueles que tinham seguido as suas orientações. Esta expulsão da Igreja valeu-lhe igualmente a expulsão do império alemão na dieta de Worms (1521), assembleia dos príncipes do império alemão, pelo que partiu para parte incerta. Mas o seu fervor era tamanho que durante o período em que permaneceu escondido traduziu a Bíblia para a língua vernácula⁵⁵.

O rompimento com a Igreja conduziu igualmente a uma rutura no seio da sociedade secular alemã, dividida em duas fações que se digladiaram (1524-1525), «os nobres lançando-se ao assalto das terras eclesiásticas; em nome da igualdade dos homens perante Deus, os pobres camponeses levantam-se contra os senhores que os exploram»⁵⁶. Em suma, Lutero não tinha como intenção provocar um cisma com Roma nem criar uma Igreja, mas levar a Igreja a regressar ao evangelho e desta forma a reformar-se. O fervor reformador luterano cresce a bom ritmo, nalguns casos exacerbado, graças aos seus discípulos; por toda a Europa brotam homens dedicados a esta causa, como Zwinglio (1484-1531), João Calvino (1509-1564) ou Henrique VIII, rei de Inglaterra. Os motivos que levaram estes homens a agir assim são dos mais variados, pelo que salientamos que aquando do início do Concílio de Trento a Igreja vive num verdadeiro clima de alvoroço que se estende à sociedade civil, fazendo com que a reunião conciliar, já pedida por Lutero anos antes, se venha a realizar como forma de tentar restabelecer a ordem e levar a Igreja ao seu estado originário.

A convocação do Concílio não foi contudo tarefa fácil. Se a vontade por parte dos Romanos Pontífices não era muita, os acontecimentos seculares – guerras constantes entre a Alemanha e a França, o saque de Roma pelas tropas imperiais, em parte luteranas (Maio de 1527)⁵⁷, e a falta de apoio dos soberanos – e as pressões da cúria romana (marcada pela simonia) faziam adiar e até impossibilitar qualquer tentativa reunião conciliar. Em todo este processo

⁵⁴ Jean COMBY, *Para ler A História da Igreja*, vol. II, p. 72.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁷ Cf. Daniel-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, tomo IV-2º, Livraria Tavares Martins, Porto 1969, pp. 89-95.

teve ação decisiva e impulsionadora o papa Paulo III (1534-1549), que mesmo antes de reunir o pretendido concílio teve a preocupação de preparar o caminho para o mesmo, implementando um conjunto de reformas internas, a saber: transforma o colégio cardinalício com a eleição de homens mais capazes e santos – «todos aqueles que Paulo III chamou para o Sacro Colégio eram adeptos convictos da reforma, homens de vida íntegra e de alma ardente, os pilares da futura reconstrução»⁵⁸; reúne uma comissão de cardeais, bispos e outros peritos para estudar o conjunto de problemas e propor soluções; reforma a cúria romana; ordena o retorno dos bispos residentes em Roma (cerca de 80) às dioceses que lhes haviam sido confiadas e estabelece a Inquisição Romana como forma de combate à heresia, espelhada na reforma de Lutero. Somente após estas reformas convoca (1544) e abre (13 de Dezembro de 1545) o tão aguardado concílio na cidade de Trento, coração dos Alpes.

Esperado por muitos, o Concílio de Trento tem início com reduzida participação, uma vez que «não havia mais do que 34 participantes para representarem a Igreja universal que contava com 500 bispos»⁵⁹. Por diversos motivos, em grande parte políticos, o Concílio não teve uma continuidade regular e as suas vinte e cinco sessões ficaram divididas por três períodos e sob o patrocínio de três papas distintos, como se irá ver. Ao longo dos seus dezoito anos, debruça-se sobre a Sagrada Escritura e Tradição, a justificação, os sacramentos, a eucaristia, os presbíteros e o matrimónio⁶⁰, formulando o modelo do *modus vivendi* eclesial até ao século XX.

O primeiro período (13 de Dezembro de 1545 – 02 de Abril de 1547) marca o início do Concílio de Trento sob o patrocínio do papa Paulo III (1534-1549). Nas sessões deste período estabeleceram-se, acerca da fé⁶¹, as fontes da revelação (Sagrada Escritura e Padres da Igreja) e elencaram-se os livros que fazem parte do cânone sagrado; define-se a doutrina sacramental (sete sacramentos) e a sua eficácia *ex opere operato*, tal como a necessidade dos mesmos para a salvação e a condenação da doutrina luterana acerca do pecado original e da justificação, com a exclusão da tão luterana *sola fides* para a justificação, sendo que esta só seria alcançada pelo empenho na observância dos mandamentos e na perseverança. Acerca da reforma, propõe-se o incremento do ensino da Sagrada Escritura e a *lectio divina* obrigatória nas catedrais, colegiadas, escolas católicas, mosteiros e conventos; obrigação da pregação aos domingos e dias solenes; obrigação de residência para os prelados e titulares de benefícios de cura de almas; proibição da acumulação de sedes episcopais; responsabilidade do bispo sobre todos os que

⁵⁸ *Ibidem*, p. 99.

⁵⁹ Jean COMBY, *Para ler A História da Igreja*, vol. II, p. 87.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 88-89

⁶¹ Sobre a Sagrada Escritura e Padres da Igreja: sessão IV (08 de Abril de 1546); Doutrina sacramental: sessão VII (03 de Março de 1547); Pecado original e justificação: sessões V (17 de Junho de 1546) e VI (13 de Janeiro de 1547). Cf. Enrique DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Biblioteca Herder, Barcelona 1963³, 783-843 (pp. 223-240).

residem na sua área de jurisdição, mesmo sobre os isentos (ex.: religiosos) sobre quem age como legado pontifício. Utilizando o pretexto da peste, mas com a finalidade de fugir às pressões imperiais, o Concílio retira-se para Bolonha onde permanece de 1547 a 1549. Mandatados pelo rei português D. João III (1521-1557), participaram neste primeiro período os dominicanos Fr. Jorge de Santiago, Fr. Jerónimo de Azambuja, Fr. Gaspar dos Reis e D. Fr. Baltasar Limpo, bispo do Porto (1536-1550) e único prelado lusitano presente⁶².

Com a morte de Paulo III, sucede na cátedra Júlio III (1550-1555). Continuando a ação do predecessor, procurou levar avante a reunião conciliar e sob o seu pontificado realizou-se o segundo período (01 de Maio de 1551 – 28 de Abril de 1552), novamente em Trento. Neste ano de reuniões conciliares pouco foi resolvido e apenas surgiram alguns decretos⁶³ que versavam sobre a eucaristia (presença real de Cristo e transubstanciação), a penitência (sacramentalidade, natureza e instituição divina) e extrema-unção (sacramentalidade e instituição divina). De notar a presença de alguns delegados protestantes nas reuniões conciliares⁶⁴. O Concílio acabou por ser suspenso com o início da guerra entre Maurício da Saxónia e Carlos V, imperador alemão, e o regresso dos bispos alemães a casa. Durante a suspensão, Júlio III (1550-1555) procurou reformular a cúria, mas acabou por falecer sem ter sucesso nessa sua empresa. Da parte portuguesa, o monarca D. João III (1521-1557) fez-se representar por Diogo da Silva, Dr. Diogo de Gouveia, João Pais e Diogo Mendes de Vasconcelos. Dos prelados lusitanos apenas compareceu D. João de Melo e Castro, bispo de Silves (1549-1564)⁶⁵.

Ao papa Júlio III sucede Marcelo II (1555) e a este Paulo IV (1555-1559), com quem o Concílio permanece em suspenso. Como homem pragmático, procurou reformar a Igreja pelos seus próprios meios. Neste sentido implementou uma série de medidas, a saber: atacou a heresia potenciando a Inquisição, que não poucas vezes usava a pena capital como punição; proclamou o *Index* (índice dos livros proibidos e a destruir); elegeu dezassete cardeais propensos à reforma, o que fez com que a maioria no colégio cardinalício fosse adepta do movimento reformador; reforma a cúria romana; tornou mais severas as normas da Assinatura Apostólica para as dispensas; proibiu as comendas nos mosteiros; examinou com maior rigor as propostas para as sedes episcopais; obrigou os bispos residentes em Roma a regressarem às dioceses que lhes haviam sido confiadas, medida já implantada por Paulo III (1534-1549) e obrigou os monges e frades a regressarem aos seus conventos. Este rigor extremo levou a violentas manifestações,

⁶² Cf. Miguel DE OLIVEIRA, *História Eclesiástica de Portugal*, pp. 262-263.

⁶³ Sobre a Eucaristia: sessão XIII (11 de Outubro de 1551); Penitência e Extrema-unção: sessão XIV (25 de Novembro de 1551). Cf. Enrique DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, 873-929 (pp. 244-264).

⁶⁴ Cf. Jean COMBY, *Para ler A História da Igreja*, vol. II, p. 87.

⁶⁵ Cf. Miguel DE OLIVEIRA, *História Eclesiástica de Portugal*, p. 263.

desde assaltos às prisões onde estavam encarcerados os hereges a ataques a mosteiros dominicanos, a ordem responsável pela Inquisição.

Dez anos após ter sido suspenso, o Concílio retoma os trabalhos naquele que viria a ser conhecido como terceiro e último período (18 de Janeiro de 1562 – 04 de Dezembro de 1563). Nestas últimas reuniões esforça-se Pio IV (1559-1565) por que estivessem presentes representantes das Igrejas ortodoxa e protestante. Porém, tal não veio a suceder. Se a tentativa de uma reunião ecuménica saiu frustrada, é verdade que apareceram muitos mais participantes católicos do que na abertura conciliar dezassete anos antes.

Este finalizar de Concílio foi de intenso trabalho e produtividade quer a nível de fé, quer a nível de reforma. Quanto à fé⁶⁶: a comunhão sobre as duas espécies é decretada e, não havendo preceito divino que obrigue, a comunhão só com o pão é suficiente para a salvação; defende-se o poder da Igreja de alterar a ordem da administração dos sacramentos; a missa é apresentada como representação e atualização do sacrifício da cruz e este sacrifício pode ser aplicado pelos vivos e pelos mortos; a missa na língua vernácula é tida como insuficiente, mas defende-se uma explicação do que nela é lido; sublinha-se a superioridade do prelado em relação ao presbítero e a necessidade da existência de uma hierarquia; sublinha-se a sacramentalidade matrimonial e a sua indissolubilidade, tal como se condena qualquer matrimónio de quem tem voto de castidade; afirma-se a existência do purgatório e reafirma-se o poder da Igreja conceder e utilizar as indulgências. Quanto à reforma: Trento centrou a reforma no clero regular e diocesano, defendendo que deveria ser um clero mais formado a nível intelectual e moral. Por este motivo, surgirão locais próprios a esta formação, os seminários; requer a presença do bispo na diocese e do presbítero na paróquia; evidencia preocupação com a formação dos jovens, através do catecismo, e dos restantes fiéis; pela purificação da vida do prelado, este deve abandonar as faustosas cortes e viver humildemente e dá penas pesadas para aqueles que violarem o celibato. Assim, dezoito anos após o início o Concílio de Trento, o mesmo é dado por encerrado, mas as reformas dele emanadas ainda mal tinham começado. Neste último período marcaram presença, da parte lusa, o embaixador de D. Sebastião (1557-1578), D. Fernando Martins de Mascarenhas, o Dr. Belchior Cornejo, o Dr. Diogo de Paiva de Andrade, Fr. Francisco Foreiro e os prelados D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga (1559-1581); D. Fr. João Soares, bispo de Coimbra (1545-1572) e D. Fr. Gaspar do Casal, bispo de Leiria (1557-1579)⁶⁷.

⁶⁶ Sobre a Doutrina sobre a comunhão: sessão XXI (16 Julho de 1562); Missa: sessão XXII (17 de Setembro de 1562); Sacramento da Ordem: sessão XXIII (15 de Julho de 1563); Sacramento do Matrimónio: sessão XXIV (11 de Novembro de 1563); Purgatório e Indulgências: sessão XXV (03 e 04 de Dezembro de 1563). Cf. Enrique DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, 929a-989 (pp. 264-279).

⁶⁷ Cf. Miguel DE OLIVEIRA, *História Eclesiástica de Portugal*, pp. 263-264.

Findo o Concílio ficou na mão dos Pontífices colocar em prática as decisões conciliares. Assim, «Pio IV publica oficialmente os decretos e constitui uma comissão de aplicação. O papa Pio V (1566-1572) [...] publica sucessivamente o *Catecismo Romano* [...], o *Breviário Romano* e o *Missal Romano*. [...] Gregório XIII (1572-1585) reforma o calendário [...]. Sixto V (1581-1590) institucionaliza um governo central da Igreja sob a forma das *15 Congregações* [...]. Finalmente, Paulo V (1605-1621) publica, em 1614, o *Ritual Romano*: textos e normas para a celebração dos sacramentos»⁶⁸. É necessário não esquecer que a aplicação das diretrizes conciliares e normas papais dependiam da vontade dos ordinários, que nas suas dioceses as deviam colocar em prática, mas sobretudo dos soberanos do país, que tinham que as sancionar para poderem ser aplicadas no seu território. Segundo Miguel de Oliveira, «Portugal foi dos primeiros países que sancionaram civilmente os decretos conciliares (alvará de 12 Set. 1564)»⁶⁹.

Da reforma conciliar assiste-se ao surgimento de uma Igreja mais estabilizada e centrada em torno do papa. Daniel-Rops, referindo-se ao Concílio de Trento, afirma: «a fé da Igreja baseada na Escritura e na Tradição é aí formulada com uma nitidez, com uma força e com uma amplitude de que nunca ainda beneficiaria. [...] é de facto a consciência coletiva da Igreja que ali se exprime, e não só a do tempo, mas a dos tempos, do passado e do futuro, como a do presente»⁷⁰.

Em suma, Trento colocou em evidência a forte capacidade eclesial de recuperar e reforçou a unidade dogmática e disciplinar. Não só conseguiu responder aos ataques reformadores, como procurou dar solução aos problemas que tinham levado a essa mesma reforma. Foi momento de mudança e purificação de uma Igreja mais mundana do que celeste e um procurar regressar às origens, isto é, à humildade do evangelho.

4. Teologia missionária e ecuménica no século XVII

As origens das missões remontam ao século XV e misturam-se com as utopias humanas de expansão e riqueza. Se a ideia de missão, como hoje é entendida, remonta a Francisco de Assis e ao século XIII⁷¹, esta só encontrou o seu clímax quando as âncoras das caravelas lusitanas se levantaram por ordem do infante português D. Henrique (1394-1460). Os avanços científicos e tecnológicos (leme de cadaste, a bússola, o astrolábio, novas embarcações, ...) associados à ânsia de fortunas fizeram os portugueses partir para além-mar, para sul, pelas costas africanas, em busca do caminho para a terra das especiarias e riquezas, a Índia. A isto se

⁶⁸ Jean COMBY, *Para ler A História da Igreja*, vol. II, pp. 89-90.

⁶⁹ Miguel DE OLIVEIRA, *História Eclesiástica de Portugal*, p. 264

⁷⁰ Daniel-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, p. 125.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 312.

aliou o plano de cruzada contra os filhos de Agar e a evangelização. Por este sonho foi dado a conhecer ao mundo antigo um mundo novo, as sombras e medos foram dissipados e o desconhecido iluminado.

Nesta empresa entrou posteriormente o reino de Espanha que procurou tomar para si os benefícios deste novo mundo, o que conduziu a uma tensão entre os reinos cristãos da Península Ibérica, pelo que, de forma a evitar um conflito, o papa Alexandre VI (1492-1503), com a bula *Inter caetera* (1493), «fixou como limite entre a zona de expansão portuguesa e espanhola uma linha meridiana que passava a cem léguas (cerca de 500 km) a oeste dos Açores e das ilhas de Cabo Verde»⁷². Deste modo, procurou o papa acalmar os ânimos entre as duas potências em ascensão, porém este tratado não foi retificado pelas partes, que a 07 de Junho de 1494 assinaram o tratado de Tordesilhas, afastando o limite imposto por Alexandre VI de 100 para 370 léguas (cerca de 1400 km). Este tratado só viria a ser mais tarde retificado pelo papa Júlio II (1503-1513).

Os descobrimentos ibéricos trazem consigo um crescimento do espírito evangelizador que a nível solene se traduz, de Nicolau V (1447-1455) a Paulo V (1605-1621), numa série de bulas pelas quais os pontífices concedem aos soberanos portugueses e espanhóis privilégios, exigindo simultaneamente um conjunto de deveres, surgindo assim os padroados. Este sistema dava ao estado um conjunto de direitos, tais como as nomeações para os benefícios eclesiásticos; a escolha dos missionários a enviar, sendo que só podiam partir com autorização régia e o controle de todos os negócios eclesiásticos. A estes direitos correspondiam deveres com destaque para a escolha e envio de missionários⁷³ e provisão de todas as despesas associadas ao culto e evangelização. Desta forma, aliaram-se os desejos expansionistas seculares com os religiosos e de certo modo «os soberanos tornaram-se [...] chefes das Igrejas novas»⁷⁴.

No que respeita ao padroado português, destaque-se o papel das ordens religiosas na evangelização nos novos mundos, com especial ênfase para a Companhia de Jesus, à qual pertenceu o ilustre António Vieira, chamada (1542) por D. João III (1521-1557) e que organizou e implantou uma evangelização sistemática nos territórios onde se fixara. Pertenceu também ao padroado lusitano o primeiro bispo indígena, Henrique, filho do rei Afonso do Congo e nomeado bispo em 1518 pelo papa Leão X (1513-1521).

⁷² Giacomo MARTINA, *História da Igreja. De Lutero a nossos dias*, vol. II, Edições Loyola, São Paulo (Brasil) 1996, p. 303.

⁷³ «Durante perto de dois séculos, praticamente a quase totalidade dos missionários que partiram para as Índias do Oriente ou do Ocidente embarcavam no estuário do Tejo». Daniel-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, p. 330. Cf. Miguel DE OLIVEIRA, *História Eclesiástica de Portugal*, p. 203.

⁷⁴ Jean COMBY, *Para ler A História da Igreja*, vol. II, p. 112.

Todavia, mesmo sob o patrocínio régio, o trabalho missionário estava repleto de entraves e dificuldades, como posteriormente se constatará na obra *Clavis Prophetarum*, logo desde o início da viagem, quer pela sua duração (meses, semestres ou anos), quer pelas condições extremas em que navegavam, a que se juntavam os inúmeros naufrágios que fustigavam as armadas, as várias doenças que proliferavam e aniquilavam partes substanciais das tripulações. Já em terra eram entraves os caminhos desconhecidos e mal trilhados, a diferença linguística, a desconfiança dos indígenas face aos evangelizadores⁷⁵, as florestas virgens e os animais desconhecidos, o clima que levava muitos missionários a sucumbirem ou a questão do tráfico de escravos negros ou índios. A todas estas dificuldades tiveram os missionários que se adaptar e dar urgente resposta, o que inúmeras vezes conduziu a conflitos sangrentos entre religiosos e colonos, como testemunha António Vieira.

O Concílio de Trento foi também um momento de viragem no que à missão respeita. «O mesmo impulso que leva a Igreja a operar em Trento a indispensável reforma dos costumes e das instituições [...] lança os corajosos nos caminhos do mundo, para transmitir à humanidade inteira a mensagem de salvação. A história missionária é inseparável da reforma católica»⁷⁶. Ao contrário dos protestantes, presos num determinismo⁷⁷, os católicos empenham-se arduamente em melhorar as missões já iniciadas no século XV. Trento veio centralizar o poder em Roma e a ideia de «actualizar um vasto plano de apostolado mundial, do qual só o Papado manteria a direcção, e para o que previa uma minuciosa organização»⁷⁸ começa a surgir pelo ano de 1560 na pessoa de João de Vendeville, mais tarde bispo de Tournai. A sua ideia foi apresentada a diversos bispos e papas: Pio V (1566-1572), Gregório XIII (1572-1585), Sisto V (1585-1590) e Gregório XIV (1590-1591). Seguindo o pensamento deste belga, Pio V (1566-1572) ordena, em 1568, a reunião de uma comissão de cardeais com a finalidade de formar um centro pontifício para a formação e envio de missionários, isto é, uma espécie de seminário vocacionado para as missões além-mar. Em 1599, o papa Clemente VIII (1592-1605) tornou esta comissão mais ampla e lançou as bases para o que viria a tornar-se a Congregação da Propaganda, que ficou encarregue de animar e fiscalizar a obra missionária no mundo inteiro, porém acabou por falhar na sua missão «seja pela resistência das potências do padroado, seja pelo desaparecimento do verdadeiro chefe, o cardeal Júlio Antonio Santoni»⁷⁹.

⁷⁵ Note-se que nem sempre iam os melhores clérigos, muitos deles personagens suspeitas, não poucas vezes enviados como forma de punição e que facilmente se alinhavam aos conquistadores e ao lucro fácil.

⁷⁶ Daniel-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, p. 314.

⁷⁷ Note-se que para os protestantes a salvação era um dom dado arbitrariamente por Deus e sobre o qual o ser humano não tinha influencia alguma. Neste sentido, enquanto os católicos se preocupavam por evangelizar e através da Palavra de Deus conduzir os pagãos à salvação, para os protestantes esses pagão já se encontravam salvos ou não pela simples vontade divina e nada podiam tecer a esse respeito.

⁷⁸ Daniel-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, p. 391.

⁷⁹ Giacomo MARTINA, *História da Igreja. De Lutero a nossos dias*, vol. II, p. 313.

O impulso decisivo para esta reforma surge pela pena do carmelita Thomás de Jesús (1554-1627) que, na obra *De procuranda salute omnium gentium* (1613), defende a formação de um centro missionário em Roma. Simpatizante das teorias deste carmelita, Gregório XV (1621-1623) institui a Congregação da Propaganda (06 de Janeiro de 1622) e pela bula *Inscrutabili divinae providentiae arcano* (22 de Junho de 1622) dá as bases canónicas à nova instituição. Cabia assim à Congregação da Propaganda «utilizar todos os elementos de apostolado já em prática, suscitar outros novos, nomear bispos ou vigários apostólicos, distribuir as várias Ordens religiosas pelo mundo para evitar fricções e empregá-las o melhor possível, determinar os princípios da empresa missionária, promover a formação de um clero indígena»⁸⁰.

O período pós-Trento ficou ainda marcado por uma forte produção teológico-missionária de que são exemplo *As razões da catequese entre os índios* (1584), de Luís de Granada, *Itinerarium* (1574), escrito por Focher, as obras *De procuranda salute omnium gentium* (1613) e *Stimulis Missionum* (1610), de Thomás de Jesús (1554-1627) e como posteriormente veremos a própria *Clavis Prophetarum* do padre António Vieira.

A nível ecuménico há uma ténue luz entre as sombras da indiferença e os combates religiosos, como testemunha o convite de Pio IV (1559-1565) às Igrejas ortodoxa e protestante, para se fazerem representar no último período de Trento (1562-1563), e a já referida obra *De procuranda salute omnium gentium* (1613), onde é possível constatar a defesa da existência de «um seminário destinado a promover a união dos Orientais a Roma, um outro, para enviar missionários para a Rússia, um outro para estudar os Islão, outros ainda para trabalharem com os protestantes»⁸¹. A este esforço ecuménico junta-se a relação entre Spínola, bispo franciscano, e o filósofo protestante Leibniz (1646-1716), da qual resulta em 1683 as *Regras relativas à reunião geral dos cristãos*⁸².

Em suma, ao tempo de Vieira a Igreja está num verdadeiro caldeirão efervescente do qual o nosso autor será testemunha vivencial. A sua experiência ficará refletida nos seus escritos e estes são verdadeiras fontes de conhecimento de uma Igreja que se vê renascer e responder, ante as inúmeras muralhas, à provocação do seu Mestre: «Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura» (Mc 16, 15).

⁸⁰ Daniel-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, p. 393. Cf. Giacomo MARTINA, *História da Igreja. De Lutero a nossos dias*, vol. II, p. 313.

⁸¹ Daniel-ROPS, *História da Igreja de Cristo*, p. 392.

⁸² Cf. Jean COMBY, *Para ler A História da Igreja*, vol. II, pp. 95-96.

CAPITULO II – APRESENTAÇÃO FORMAL E TEMÁTICA DA *CLAVIS PROPHETARUM*

Ao longo das quase nove décadas de vida, António Vieira foi «religioso, padre, missionário, teólogo, exegeta, pregador, escritor, conselheiro, político, diplomata, defensor de índios, negros e cristãos novos, observador dos astros e da natureza, defensor da tolerância religiosa, desafiador da Inquisição, perscrutador das Escrituras, adivinho do futuro»⁸³. Uma vida longa e intensamente vivida para os parâmetros da época e que revelam a genialidade deste sacerdote jesuíta. É neste ambiente dinâmico que nasce a obra *Clavis Prophetarum*, «a construção mais grandiosa a que se dedicara em toda a sua vida, ao lado da qual os sermões não passavam de choupanas»⁸⁴.

Antes de mais, é necessário ter em atenção que estamos perante algo inacabado, censurado pelo Tribunal do Santo Ofício e reconstruído na atualidade a partir de diferentes manuscritos.

Ao introduzir a *Clavis Prophetarum*, o autor apresenta de forma sumária o conteúdo programático e organizacional da mesma, a saber: «ao pretendermos ocupar-nos do Reino de Cristo (com a ajuda do mesmo Senhor) consumado na Terra, repartiremos toda a discussão por três livros: o primeiro ocupar-se-á do Reino propriamente dito; o segundo, da sua consumação na Terra; o terceiro, do tempo em que e quando deve consumir-se, e o período de tempo que haverá de durar»⁸⁵.

1. Reino de Cristo

Como foi possível constatar pela introdução do próprio Padre António Vieira à obra em análise, o tema central neste primeiro livro é o Reino de Cristo. Neste sentido, todo o livro primeiro irá ser trabalhado tendo em vista a apresentação do Reino de Cristo, desde a forma como foi descrito na Sagrada Escritura à sua realização terrena e temporal, terminando com a distinção entre o Reino temporal e espiritual. Em suma, o sacerdote jesuíta procurou nesta primeira parte desenvolver um tratado onde apresentava o Reino de Cristo em todos os seus aspetos.

⁸³ António VAZ PINTO, «A imagem de Deus na obra e acção do P. António Vieira», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, vol. II, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, p. 1111.

⁸⁴ Arnaldo ESPÍRITO SANTO, «A tradução da *Clavis Prophetarum*», p. 50.

⁸⁵ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, coleção José Eduardo FRANCO; Pedro CALAFATE (dir.), *Obra Completa Padre António Vieira*, Tomo III (profética), vol. V, Circulo de Leitores, Maia 2013, p. 155.

1.1. O Reino de Cristo na Sagrada Escritura

Padre Antônio Vieira inicia o livro primeiro da *Clavis Prophetarum* com uma abordagem bíblica acerca da forma como foi prefigurado o Reino de Cristo, dividindo-se tal apresentação em quatro partes, sendo que a primeira prende-se com os Patriarcas, seguindo-se os Salmos, Profetas e Novo Testamento.

No período que denomina de patriarcal, o sacerdote jesuíta destaca a figura de quatro personagens e seus reinos. Em primeiro lugar é apresentado o pai quimérico da humanidade, Adão, que é o tipo do protótipo que é Cristo⁸⁶ e «figura daquele que devia de vir» (Rom 5,14). Nesta linha de pensamento, a passagem «Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”» (Gn 1,26) refere-se não somente ao poderio e reino de Adão sobre as criaturas, mas ao Reino de Cristo que não se limita a uma parcela da criação, mas se estende a toda a obra criada.

Em segundo lugar surge a figura de Melquisedec (cf. Gn 14) e as semelhanças entre este misterioso rei e Cristo são apresentadas a partir da carta aos Hebreus: «Este Melquisedec é de fato, rei de Salém, sacerdote do Deus Altíssimo. Ele saiu ao encontro de Abraão quando este regressou do combate contra os reis, e abençoou. Foi a ele que Abraão entregou o dízimo de tudo. E o seu nome significa, em primeiro lugar, “Rei de Justiça”; e, depois, “Rei de Salém”, o que quer dizer “Rei da Paz”. Sem pai, sem mãe, sem genealogia, nem princípio de dias nem fim de vida! É assim que se assemelha ao filho de Deus, e permanece sacerdote eternamente» (Heb 7,1-3). Resumidamente, ambos (Melquisedec e Cristo) são reis da justiça e da paz, não têm geração que os precedeu e os seus reinos são eternos⁸⁷.

Em terceiro lugar é apresentada uma figura central e insubstituível no que toca à temática do Reino de Cristo, o rei David. O reino deste monarca judeu e o Reino de Cristo estão intrinsecamente ligados ao ponto dos profetas apresentarem o Reino de Cristo com o título de David⁸⁸. As correspondências são tantas – mansidão, perseguição, riquezas e tesouros para edificar a casa de Deus – que «Deus de modo maravilhoso prefigurou Cristo em Davi e o Seu Reino no davídico»⁸⁹.

⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 158.

⁸⁷ «A primeira consiste no nome e no étimo do mesmo, pois ambos foram reis de Justiça. A segunda no ofício e condição social, pois ambos foram reis de Salém, isto é, “de paz”. A terceira, na geração, pois ambos não tiveram pai nem mãe. A quarta, na idade e duração, pois ambos são apresentados como eternos», *Ibidem*, p. 159.

⁸⁸ «Os israelitas voltarão e procurarão Iahweh, seu Deus, e a Davi, seu rei» (Os 3, 5); «Então os estrangeiros não mais te dominarão, mas Israel e Judá servirão a Iahweh, seu Deus, e a Davi, o rei que suscitarei para eles» (Jr 30,8-9); «O meu servo Davi será rei sobre eles, e haverá um só pastor para todos» (Ez 37,24).

⁸⁹ Padre Antônio VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, p. 161.

A última figura a prefigurar o Reino de Cristo no período patriarcal foi o descendente de David, o rei Salomão. Este soberano, pelo nome, sabedoria, poder, construção do templo, majestade e opulência régia, levou a que muitos o vissem como o Messias aguardado. Porém, a esta figura de rei quase divino sucedia a figura de um homem dissoluto e imoral. Estaria Cristo também prefigurado na vida pecadora deste rei? Para Vieira, sem dúvida, já que «quanto mais se afastou do protótipo, tanto mais se aproximou do tipo, portanto, quando perdeu a semelhança moral, aumentou a semelhança de tipo»⁹⁰. A título de exemplo para especificar a tese aqui apresentada: o facto de ter tomado e amado muitas mulheres estrangeiras prefigura o amor universal de Cristo. Assim sendo, Salomão não mostrava Cristo «nas obras, porque eram torpes, mas prenunciava-O na sombra, que era idêntica»⁹¹.

Resumidamente, para o autor, o Reino de Cristo é preconizado na grandeza do reino de Adão, na justiça no reino de Melquisedec, na firmeza no reino de David e na paz do reino de Salomão.

No que respeita aos salmos, Vieira não se alarga em demasia e somente apresenta um conjunto modesto de estrofes de diversos salmos que mais se relacionam com a temática do Reino de Cristo, espiritual e terreno, e que desenvolve muito sucintamente⁹².

De entre os profetas, maiores e menores, o autor destaca quatro figuras e delas retira provas para fundamentar a realização do Reino de Cristo: Daniel, Isaías, Jeremias e Ezequiel⁹³. Desta forma, não prova somente, do ponto de vista bíblico, a sua tese perante os cristãos, como de igual modo utiliza autoridades para que os judeus acreditem e sejam salvos – «Que os cegos judeus abram os olhos»⁹⁴.

No Novo Testamento muitos são os testemunhos acerca do Reino de Cristo, desde logo o Evangelho de Marcos que é apresentado como o «Evangelho do Reino». Vieira serve-se de

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, p. 162.

⁹² Cf. *Ibidem*, pp. 163-166. A título de exemplo dos salmos citados: «Fui eu que consagrei o meu rei sobre Sião, minha montanha sagrada!» (Sl 2,6); «Ele dá vitórias ao seu rei e age pelo seu ungido com amor, por Davi e a sua descendência para sempre» (Sl 18,51); «Mas o rei se alegrará em Deus: quem por ele jura se fecilitará [sic], pois a boca dos mentirosos será fechada» (Sl 63,12).

⁹³ Cf. Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, pp. 166-172. A título de exemplo algumas passagens citadas e comentadas por António Vieira: «No tempo desses reis o Deus do Céu suscitará um reino que jamais será destruído, um reino que jamais passará a outro povo. Esmagará e aniquilará todos os outros reinos, enquanto ele mesmo subsistirá para sempre» (Dn 2,44); «A ele foi outorgado o poder, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído» (Dn 7,14); «Por um menino nos nasceu, um filho nos foi dado, ele recebeu o poder sobre os seus ombros, e lhe foi dado este nome: Conselheiro-maravilhoso, Príncipe-da-paz, para que se multiplique o poder, assegurando o estabelecimento de uma paz sem fim sobre o tronco de Davi e sobre o seu reino, firmando-o, consolidando-o sobre o direito e sobre a justiça. Desde agora e para sempre o amor ciumento de Iahweh dos Exércitos fará isto» (Is 9,5-6); «Eis que dias virão – oráculo de Iahweh – em que suscitarei a Davi um germe justo; um rei reinará e agirá com inteligência e exercerá na terra o direito e a justiça» (Jr 23,5); «Suscitarei para eles um pastor que os apascentará, a saber, o meu servo Davi: ele os apascentará, ele lhes servirá de pastor» (Ez 34,23).

⁹⁴ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, p. 170.

diversas passagens neotestamentárias para apresentar a sua questão⁹⁵, sendo que aqui citar-se-á somente três a título exemplificativo. A primeira antecede o nascimento e liga-se com o anúncio do anjo Gabriel a Maria, apresentando Jesus como «Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; Ele reinará na casa de Jacó para sempre e o seu reinado não terá fim» (Lc 1,32-33). A segunda esta intimamente relacionada com o início da vida pública de Jesus é a confissão de Natanael que Nele vê o Filho de Deus e o Rei de Israel – «Então Natanael exclamou: “Rabi, tu és o Filho de Deus, tu és o Rei de Israel”» (Jo 1,49) –, «e se és filho, és também herdeiro, graças a Deus» (Gl 4,7). Por último, destaque para a entrada triunfal e régia de Jesus em Jerusalém, aquando da festa da Páscoa e poucos dias antes da sua morte e ressurreição, perante aclamações «Hossana! Bendito o que vem em nome do Senhor e o rei de Israel» (Jo 12,13).

1.2. Reino terreno de Cristo

Como tem sido possível constatar, Vieira recorreu com bastante frequência aos escritos do Antigo e Novo Testamento com o intuito de provar a existência do Reino de Cristo. Assim sendo, começa a discorrer o mesmo com um tema um tanto controverso: Se Cristo tem reino na terra. Muitos são os argumentos que se apresentam contra esta questão desde os evangelhos aos testemunhos do próprio Cristo e dos Padres da Igreja, que se fundamentam nos dois primeiros.

Nos evangelhos, o Reino é apresentado como sendo dos Céus. Constate-se o anúncio de João Batista, «arrependei-vos e acreditai no Reino dos Céus» (Mt 3,2) ou as próprias palavras de Cristo que se refere ao seu reino como sendo celestial e pertencendo a outro mundo – «Meu reino não é deste mundo» (Jo 18,36). Aqui se fundam os Padres da Igreja para argumentarem em favor do Reino celestial de Cristo e provarem que «Cristo haveria de reinar no fim do mundo, não enquanto esteve no mundo, e no céu, não na terra»⁹⁶. Vieira vai procurar refutar estes argumentos e demonstrar que o Reino também é o terreno.

Assim sendo, destacam-se as passagens: de Mateus – «todo o poder foi me dado no céu e sobre a terra» (Mt 28,18); da carta aos Hebreus – «Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos» (Heb 1,1-2) – em que «todas as coisas» significam céu e terra; os Salmos e Zacarias⁹⁷. Em suma, para Vieira «Cristo possui o mesmo omnímoto poder não só inato, como Deus, mas também dado e

⁹⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 172-175.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁹⁷ «Ele julga o mundo com justiça e governa os povos com retidão» (Sl 9,9); «Que domine de mar a mar, desde o rio até aos confins da terra» (Sl 71,8); «Eis que o teu rei vem a ti: ele é justo e vitorioso, humilde, montado sobre um jumento, sobre um jumentinho, filho da jumenta» (Zc 9,9).

recebido, como Homem»⁹⁸, isto é, o Reino de Cristo é simultaneamente celestial (pátria dos bem aventurados) e temporal (Igreja).

Tendo Cristo um Reino na terra, levantar-se-á a dúvida se há entre os reinos humanos e o Reino de Cristo alguma ordem e de que tipo. Em primeiro lugar, existe uma ordem de dignidade, isto é, «do tipo daquela que se encontra entre os poderes desiguais e subalternos. [...] Os reis e os reinos terrenos subordinavam-se assim a Cristo e ao Seu Reino, porquanto Cristo é “Rei dos reis e Senhor dos senhores” (Ap 19, [16])»⁹⁹. Hierarquicamente Cristo assume um lugar primeiro ante os restantes reis humanos, como «primogênito entre muitos irmãos» (Rom 8,29). Em segundo lugar existe uma ordem de sucessão e de tempo, na medida em que Cristo é Deus o Seu Reino é eterno, sem princípio ou fim, e não tem sucessão de tempo; como homem, na medida em que começou a existir se iniciou o Seu Reino. Desta forma deve ser admitida uma ordem de sucessão e de tempo como mostram as visões de Nabucodonosor (cf. Dn 2,31-45), de Daniel (cf. Dn 7) e de Zacarias (cf. Zc 6,1-8) – «nessa tripla visão de Nabucodonosor, a Daniel e Zacarias não foi apenas mostrado um Reino insuperável e eterno que há de suceder aos outros reinos, mas também que o poderosíssimo Senhor desse Reino singular há de ser Cristo»¹⁰⁰. Nesta lógica, e a partir da visão da estátua de Nabucodonosor, o Reino de Cristo seria o Quinto Império que sucederá ao assírio, persa, grego e romano¹⁰¹.

1.3. Temporalidade do Reino de Cristo

Levanta-se então a pergunta se o Reino de Cristo é espiritual ou temporal, sendo que «acerca da primeira parte desta questão não existe qualquer controvérsia entre os autores católicos»¹⁰², mas quanto à temporal surge uma grande disputa. São vários os autores contra e a favor¹⁰³ do Reino temporal de Cristo e vistas, defendidas e refutadas as diversas opiniões, Vieira formula a sua conclusão¹⁰⁴. Para o nosso autor, Cristo tem simultaneamente a coroa de ouro e de prata – «tomarás a prata e o ouro e farás uma coroa» (Zc 6,11) –, que simbolizam

⁹⁸ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, p. 179.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 189.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 194.

¹⁰¹ Fundamentado nas profecias apresentadas, António Vieira prova que «a partir do tempo e império de Nabucodonosor, o Reino de Cristo é o quinto na ordem e no número. Também se confirma com base na própria história e na cronologia dos tempos, porquanto, em conformidade com uma opinião certa e corrente, o primeiro metal, o primeiro animal e a primeira quadriga significavam o reino dos assírios; o segundo metal, o segundo animal e a segunda quadriga, o reino dos persas; o terceiro metal, o terceiro animal e a terceira quadriga, o reino dos gregos; o quarto metal, o quarto animal e a quarta quadriga, o reino dos romanos», *Ibidem*, p. 199. Sobre as teses de Sibila Eritreia e mestres rabinos, acerca da divisão temporal e a sucessão dos reinos, refutadas pelo jesuíta, ver *Ibidem*, pp. 195-199.

¹⁰² *Ibidem*, p. 206.

¹⁰³ Alguns autores que Vieira aponta como sendo contra e a favor. Contra: Solo, Driedo, Sisto Senense, Alfonso de Castro, Vitória, Canísio. Favor: S. Tomás, Sto. Antonino, S. Bernardo de Sena, Barónio, Alfonso Mendonça, Lorino, Sánchez. Cf. *Ibidem*, pp. 207-210.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 230-236.

respetivamente o mundo espiritual e temporal, tal como prova sem controvérsia a fé; a profecia de Zacarias (Zc 6,1-8); a genealogia de Cristo, que pertenceu à tribo régia e sacerdotal; o significado de «Cristo», em grego, e «Messias», em hebraico, que querem dizer ungido¹⁰⁵; as oferendas dos reis magos – «abriram os seus cofres e ofereceram-lhe presentes: ouro, incenso e mirra» (Mt 2,11) – que «no ouro, para se mostrar o poder do rei; no incenso, considera o grande sacerdote; e na mirra, a sepultura do Senhor»¹⁰⁶; as duas espadas do evangelho de Lucas – «disseram eles: “Senhor, eis aqui duas espadas”» (Lc 22,38) –, que simbolizam os dois reinos e por último Cristo anunciado pelos profetas como pastor e rei.

Se Cristo é duplamente rei, porque títulos obtivera os reinos? Vieira apresenta oito modos que justificam a vocação régia de Cristo. Primeiro, Cristo é rei por união hipostática¹⁰⁷, isto é, o Verbo ao assumir a humanidade acrescentou ao reino espiritual o temporal. Este é o principal argumento. Segundo, Cristo recebeu o reino por direito de herança, já que sendo «Filho natural de Deus, se deviam o Reino e o Império»¹⁰⁸. Terceiro, direito de doação, Cristo recebeu o reino da mão do Seu Pai como provam inúmeras passagens da Sagrada Escritura¹⁰⁹. Quarto, direito de resgate, isto é, «Cristo adquiriu novo Senhorio sobre todos os homens»¹¹⁰ pela morte na cruz, sendo a moeda o seu próprio sangue. Assim sendo, toda a humanidade foi resgatada por Cristo e pertence a Cristo e tudo aquilo que ela possui pertence a Cristo. Quinto, Cristo recebeu tudo por merecimento, como prémio e recompensa por se ter tornado humilde ao ponto de morrer inocentemente na cruz. Sexto, direito de guerra, já que declarou guerra contra o demónio que dominava o mundo – «tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares» (Mt 4,9) – e vencendo-o restituiu o mundo a Deus e conseqüentemente a Si mesmo. Sétimo, direito de herança, pois é filho de Adão inocente e não pecador – «pelo pecado de Adão imediatamente coube a Cristo todo o direito à herança paterna e dela tomou posse assim que nasceu neste mundo»¹¹¹. Por último, Cristo reina por direito da aceitação universal de todas as coisas, que esperam com desejo a vinda do Reino de Cristo – «o cetro não se afastará de Judá, nem o bastão de chefe de entre os seus pés, até que o tributo lhe seja trazido e que lhe obedeçam os povos» (Gn 49,10).

¹⁰⁵ Note-se que ungidos são os sacerdotes e reis. Cf. «Ungirás também a Aarão e a seus filhos e os consagrarás para que exerçam o sacerdócio em minha honra» (Ex 30,30); «Então Samuel pegou o frasco de azeite e o derramou sobre a cabeça de Saul, abraçou-o e disse-lhe: “Não foi Iahweh que te ungiu como chefe de sua herança? És tu que julgarás o povo de Iahweh e o livrarás das mãos dos seus inimigos ao redor. É este o sinal de que Iahweh te ungiu como chefe da sua herança» (1 Sm 10,1).

¹⁰⁶ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, p. 234.

¹⁰⁷ Cf. «No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus»; Jo 1,14: «E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós» (Jo 1,1).

¹⁰⁸ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, p. 240.

¹⁰⁹ Exemplo de algumas passagens: «Pede, e eu te darei todas as nações como herança, os confins da terra como propriedade» (Sl 2,8); «Tudo me foi entregue por meu Pai» (Mt 11,27).

¹¹⁰ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, p. 241.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 248.

Profundamente ligada à questão anterior está a circunstância em que se iniciou este mesmo Reino, pelo que são apresentados dois momentos distintos. O primeiro defende que foi a partir da cruz, isto é, Cristo assume o reino após expulsar o demónio e o submeter a seus pés, ressuscitando tomou o poder do mundo ou ainda a inscrição na tabuleta, com a causa da condenação, em três línguas distintas – «esse letreiro, muitos judeus o leram, porque o lugar onde Jesus fora crucificado era próximo da cidade; e estava escrito em hebraico, latim e grego» (Jo 19,20) – que preconizam já a universalidade do reino. O segundo prende-se com a encarnação e o momento da união hipostática¹¹². Para o autor, o Reino de Cristo iniciou-se num duplo momento: com a encarnação e a receção por Cristo reino por direito hipostático, herança, filiação de Adão, doação e geral aceitação dos gentios; e na cruz, por direito de guerra, redenção e merecimento¹¹³.

A condenação de Jesus partiu, também, da premissa de ser rei dos judeus, a causa condenatória colocada sobre a cabeça na cruz – «Pilatos redigiu então um letreiro e o fez colocar sobre a cruz; nele estava escrito: “Jesus Nazareu, o rei dos judeus”» (Jo 19,19). Para Vieira torna-se difícil apresentar Jesus como o herdeiro do reino de Israel, uma vez que a linhagem de Jesus é obscura, o que tornou necessário que houvesse uma ligação genealógica clara entre Jesus ou a Virgem Maria e Salomão, mas mesmo assim o autor vai procurar provar que Jesus é indubitavelmente o recetor do reino de David. Neste sentido, defende que Cristo não precisa de ser descendente direto de David, argumentando que «o reino do Messias não foi estabelecido pelo direito de primogenitura, mas unicamente por escolha divina»¹¹⁴. Por outro lado, Cristo teve que ser rei dos judeus porque o prova a Sagrada Escritura, quer no Antigo Testamento, onde se associava a figura messiânica ao reino davídico, quer no Novo Testamento, pelo facto de Jesus não negar, ante as questões de Pilatos, ser o rei de Israel – «então Pilatos entrou novamente no pretório, chamou Jesus e lhe disse: “Tu és o rei dos judeus?” Jesus lhe respondeu: “Falas assim por ti mesmo ou outros te disseram isso de mim?”» (Jo 18,33-34). Perante estes argumentos, Vieira é apologista de que Jesus foi rei de Israel e dos judeus.¹¹⁵

¹¹² Sobre a distinção entre estes dois momentos, cf. *Ibidem*, pp. 264-267.

¹¹³ «Digo que o Reino de Cristo teve um duplo começo em conformidade com os diferentes títulos acima enumerados. O primeiro início foi a partir do instante da concepção, tal como excelentemente provam os fundamentos da segunda opinião: a saber, em razão da união hipostática [...] igualmente, em razão da herança [...] também em razão da doação [...] em razão da filiação de Adão [...] e por razão da aceitação dos gentios [...]. O segundo início do mesmo Reino foi desde a cruz e desde o momento da morte de Cristo, de acordo com os restantes três títulos que enumeramos: a saber, o da redenção, o da guerra justa e o do merecimento», *Ibidem*, pp. 269-270.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 280.

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 288-289.

1.4. Distinção entre Reino espiritual e temporal

Sabendo que Cristo tem em seu poder as duas espadas, espiritual e temporal, Vieira faz a distinção. Assim, o Reino de Cristo espiritual «consiste num certo poder supremo de superioridade para exercer tudo aquilo que tem a ver com o sumo sacerdócio»¹¹⁶, isto é, a imagem de Cristo rei surge intrinsecamente associada à figura sacerdotal e do Sumo Pontífice que cria ponte e é medianeiro entre Deus e a humanidade, sendo que Cristo é «sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec» (Sl 110,4). O Reino de Cristo temporal define-se como «certo poder excelente e de ordem superior em certo senhorio absoluto e direto sobre todos os reis e reinos temporais»¹¹⁷. A figura de Cristo rei temporal surge como «o Príncipe dos reis da terra» (Ap 1,5) e «Rei dos reis e Senhor dos senhores» (Ap 19,16), sendo que, para o autor, o senhorio de Cristo encontrava-se como meio-termo entre dois extremos: senhorio supremo e absoluto de Deus e o senhorio democrático e fundado na vontade da humanidade.

Feita a distinção entre os ditos reinos, falta saber se Cristo exerceu algum deles enquanto se encontrava na terra. Quanto ao Reino espiritual, trata-se de uma asserção de fé que é evidente para quem lê os evangelhos e Vieira funda-se na posição de outros teólogos, como por exemplo Tomás de Aquino, para defender o início do reinado com a encarnação e o prolongamento do mesmo até à execução. Assim, «desde aquele primeiro instante a Sua vontade esteve em ato segundo, não só amando a Deus e dando-lhe graças pelos imensos benefícios, mas aceitando por obediência a morte e orando por eles, como verdadeiro medianeiro entre Deus e os homens, função para a qual sabia que tinha sido escolhido e predestinado»¹¹⁸.

Sobre o uso do Reino temporal existiam, segundo a *Clavis Prophetarum*, duas correntes distintas: a primeira negava qualquer ato realizado sob a égide do mesmo Reino e a segunda defendia que Cristo não se absteve totalmente do uso do poder temporal¹¹⁹. É com esta última teoria que Vieira mais se familiariza e faz prova com diversas passagens da Sagrada Escritura, como por exemplo a visita dos reis do oriente ao neonato, que ao prestarem tributo reconhecem naquela criança o rei que haviam anunciado a Herodes – «onde está o rei dos judeus recém-nascido? Com efeito, vimos a sua estrela no seu surgir e viemos homenageá-lo» (Mt 2,2) – e ainda a quando da entrada triunfante em Jerusalém, onde não só permitiu que fosse aclamado

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 290.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 296.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 303.

¹¹⁹ «A primeira e menos comum, não reconhece na vida de Cristo ato algum que pertença ao régio poder temporal, ao menos direto. [...] A segunda opinião, e mais comum entre os pré-citados autores, afirma claramente que Cristo não se absteve totalmente do uso do poder e senhorio temporais, supondo, tal como nós, que Ele o teve direito e que o exerceu algumas vezes, de acordo com as circunstâncias e o momento, e em conformidade com as regras do Seu juízo deliberativo», *Ibidem*, pp. 304-305.

de rei como louvou quem dessa forma procedeu: «nunca lestes que: “da boca dos pequeninos e das criancinhas de peito preparaste um louvor para ti”?» (Mt 21,16).

Vieira até este momento demonstra que o Reino de Cristo, na sua dupla vertente, se realizou enquanto Jesus caminhou na terra, porém Cristo morreu, ressuscitou e foi sentar-se à direita do Pai, colocando em questão se Cristo, a partir dali, exercia o seu poder régio.

Quanto ao exercício do reinado espiritual. Surgem *a priori* dois motivos de dúvida no que respeita a este exercício por parte de Cristo. Em primeiro lugar, porque Cristo ofereceu a Pedro e seus sucessores as chaves do céu¹²⁰, confiando assim ao apóstolo um poder ilimitado de ligação e interrupção entre a humanidade e a divindade. Neste sentido, Pedro recebe a função de pontífice e mediador entre o céu e a terra¹²¹. Em segundo lugar, Cristo é sucedido pela Providência por Deus enviada – «É do vosso interesse que eu parta, pois, senão for, o Paráclito não virá a vós» (Jo 16,7) – fazendo com que as três Pessoas que completam a Trindade tenham uma parte ativa na salvação humana: «o Pai, enviando o Filho e arrastando os homens até Ele; o Filho, ensinando, redimindo e libertando os homens; o Espírito Santo, aperfeiçoando-os e enchendo-os com vários dons divinos»¹²². Estas duas dúvidas traduzidas significam que Cristo continua a governar a Igreja, que é Reino espiritual de Cristo, a partir do céu, mas este governo assenta no Espírito Santo e no sucessor petrino, continuando o mesmo Cristo sendo a cabeça da Igreja, pois em momento algum se mostra que renunciou ao seu reino¹²³.

Mesmo estando junto do Pai, Cristo continua exercendo atos próprios do Reino espiritual, concretamente seis¹²⁴: sacrificando, já que é sacerdote eterno não somente pelo seu sacrifício de sangue, mas também porque continua a sacrificar por meio dos seus ministros; intercedendo, tal como provam as palavras de Paulo ou a Epístola aos Hebreus – «Aquele que está à direita de Deus e intercede por nós» (Rm 8,34) e «A fim de comparecer, agora, diante da face de Deus a nosso favor» (Hb 9,24); estando presente, Cristo prometeu estar presente e junto dos seus «até à consumação dos séculos» (Mt 28,20); iluminando, «como o sol, quando brilha com todo o seu esplendor» (Ap 1,16), assim o Rei ilumina e aperfeiçoa o seu reino; defendendo, a figura de Cristo surge como baluarte atrás do qual se defende a Igreja das investidas dos

¹²⁰ Cf. «Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus» (Mt 16,18-19).

¹²¹ Cf. Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, p. 317.

¹²² *Ibidem*, p. 318.

¹²³ «Por conseguinte, uma vez que a função de Cristo foi plenamente substituída e passou por inteiro para o Espírito Santo e para São Pedro, de tal forma que Aquele, através da presença invisível, e este e seus sucessores, através da presença visível, governam e aumentam espiritualmente toda a Cristandade, ou seja, o Reino Espiritual de Cristo; parece que não só sem necessidade, mas sem qualquer fundamento se pode sustentar que Cristo também governou a Igreja a partir do Céu, mas que o governo inteiro dela assenta no Espírito Santo e no Pontífice, encontrando-se entretanto Cristo, até à sua segunda vinda, sem qualquer uso e exercício do governo espiritual», *Ibidem*, p. 319.

¹²⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 321-343.

inimigos visíveis e invisíveis; provendo o reino de servidores idóneos e obreiros competentes que sejam como pais de família, guias e por último julgando – «Cristo exercerá este poder judiciário não apenas no último e universal Juízo, e não o exerce somente nos particulares, quando sentencia as almas ou os merecimentos dos que morrem [...], mas em todos os julgamentos em que os homens, durante o tempo em que estão nesta vida, recebem algum prémio ou castigo»¹²⁵.

O poder sacerdotal e espiritual próprio deste Reino não se cinge à Igreja, mas estende-se a toda a humanidade, desde os judeus aos gentios, uma vez que Cristo não é somente cabeça da Igreja, mas de toda a humanidade¹²⁶. Os não crentes foram uma prioridade para Jesus, ao ponto do Mestre exortar os discípulos a irem anunciar o evangelho aos confins do mundo: «ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura» (Mc 16,15). Com o mundo, então conhecido, cristianizado, teve papel importante na expansão da fé o reino de Portugal e posteriormente Espanha. Sem saberem ou terem primariamente o intento religioso, mas o económico, estes países cumpriram o apelo de Jesus: «Faz-te ao largo. Lançai vossas redes para a pesca» (Lc 5,4). Para Vieira, e à semelhança destes estados, deveria a Igreja igualmente navegar e nestes novos mundos surgiram novos apóstolos, como Francisco de Assis, apóstolo das Índias, que não partiam «pelos dotes intelectuais, nem pelo saber humano, nem pela nobreza, nem pelo prestígio das façanhas praticadas, como era o caso do povo do interior da África e de todos os brasileiros e americanos»¹²⁷. A estes novos apóstolos, António Vieira associa a profecia de Isaías: «Quem são estes que vêm deslizando como nuvens, como pombas de volta aos seus pombais? Em mim esperam as ilhas, os navios de Társis vêm à frente, trazendo os seus filhos de longe, com sua prata e seu ouro, por causa do nome de Iahweh teu Deus, por causa do santo de Israel, pois ele te glorificou» (Is 60,8-9). Em suma, em António Vieira é já visível que a Igreja, mais do que um conjunto de fiéis, é o conjunto da humanidade, que pela filiação em Deus é irmã¹²⁸.

Quanto ao exercício do Reino temporal, saliente-se que a esta questão surgem imediatamente duas respostas negativas que parecem bloquear qualquer tentativa de se afirmar positivamente. A primeira diz respeito à gloriosa condição de Cristo no céu¹²⁹, que parece

¹²⁵ *Ibidem*, p. 339.

¹²⁶ «Este uso do governo sacerdotal e espiritual não só é exercido no Céu por Cristo em relação aqueles que se acham dentro do seio da Igreja, ou seja, os fiéis cristãos, mas também em relação aqueles que (consoante diz o Apóstolo) se encontram de fora, isto é, os judeus, os gentios, os pagãos e os restantes infiéis. Prova-se em primeiro lugar pelo mesmo princípio que estabelecemos atrás, visto que Cristo não só é cabeça da Igreja, tomada em sentido próprio e estrito, ou seja, dos fiéis, mas é cabeça também de todo o género humano, isto é, de todos os homens tanto fiéis como infiéis», *Ibidem*, p. 343.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 354.

¹²⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 354-355.

¹²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 360.

impossibilita e ser incompatível com os cuidados dos bens temporais, a que se pode associar o facto de Cristo ressuscitado permanecer na margem e não ir ter com os discípulos andando sobre as águas, como outrora fizera – «Na quarta vigília da noite, ele dirigiu-se a eles, caminhando sobre o mar» (Mt 14,25); «Jesus estava de pé, na praia» (Jo 21,4). «A segunda [...] é a própria experiência quotidiana deste mundo inferior, cuja constante transformação, e sempre decaindo para pior, parece ser tal que com razão se julga indigna de tão grande Rei e Governante»¹³⁰. Para o autor, Cristo exerce o Reino temporal, mesmo estando junto do Pai, e para fundar a sua tese vai provar pela razão e mostrar pela Escritura. Pela razão defende que aquilo que Deus realizava a nível espiritual e temporal antes da encarnação do Verbo é agora realizado por Cristo, logo Cristo, após a ressurreição e ascensão ao céu, continua exercendo o poder temporal. Disto fazem prova diversas passagens da Sagrada Escritura¹³¹ que apresentam a figura de Cristo ligada ao poder de julgar, não somente no sentido jurídico de deliberar a sentença, mas também no sentido de conferir autoridade e poderes superiores¹³².

À semelhança do caso anterior, também aqui há atos de soberania que Cristo realiza junto do Pai, sendo somente três¹³³: determina os reis e servos, impérios e reinos e a duração dos mesmos, pois «é por mim que reinam os reis, e que os príncipes decretam a justiça; por mim governam os governadores, e os nobres dão sentenças justas» (Pr 8,15-16); desempenha e exerce as funções de Juiz e dá a recompensa temporal dos merecimentos, recompensa que pode ser castigo para os injustos. Surge pertinentemente a questão de como realiza Cristo tudo isto se se encontra junto do Pai. Para Vieira são cinco os modos de Cristo realizar todas estas maravilhas, a saber: por si mesmo de forma visível¹³⁴; pelo serviço dos anjos; «por homens não só não fiéis, mas até infiéis»¹³⁵; pelos demónios e pelo próprio Deus, que pela Trindade, executa o que apraz a Cristo.

O primeiro livro da *Clavis Prophetarum* termina com um capítulo curto, subordinado a uma problemática escatológica: se algum dia Cristo reinará visivelmente na terra. O resumo da

¹³⁰ *Ibidem*, p. 361.

¹³¹ Cf. «No tempo desses reis o Deus do Céu suscitará um reino que jamais será destruído, um reino que jamais passará a outro povo. Esmagará e aniquilará todos os outros reinos, enquanto ele mesmo subsistirá para sempre» (Dn 2,44); «Eis que dias virão – oráculo de Iahweh – em que suscitarei a Davi um germe justo; um rei reinará e agirá com inteligência e exercerá na terra o direito e a justiça» (Jr 23,5); «Porque o Pai a ninguém julga, mas confiou ao Filho todo o julgamento» (Jo 5,22).

¹³² «É mister dizer-se o que dizemos: a saber, que estas palavras dos profetas se referem ao tempo que medeia entre ambas as vindas de Cristo e que se segue à Sua ressurreição e ascensão ao céu. Portanto, neste meio tempo Cristo tudo rege e governa com a Sua soberania, empunhando um cetro de ferro, isto é, reto e inflexível, que defende os pobres, que abate os caluniadores, que depõe das suas posições os poderosos, que derrota os exércitos e passa os impérios de uns povos para outros, governando o tudo mais com o seu juízo e arbítrio, isto é, justo e oculto», Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, p. 369.

¹³³ Cf. *Ibidem*, pp. 370-376.

¹³⁴ Aqui Vieira faz memória das estórias, que entende como verídicas, da visão de D. Afonso Henriques antes da batalha de Ourique ou do imperador Constantino antes do encontro com Maxêncio.

¹³⁵ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, p. 377.

opinião de muitos escritores da época é que Cristo haveria de voltar e reinar por um período de mil anos. Desde o século IV, defende Vieira, foi descartada esta missão milenarista, pois em parte alguma foi revelada e no Símbolo fala-se do «julgar os vivos e os mortos», o que leva a acreditar que se trata da segunda e última vinda. «Por conseguinte, é manifesto que Cristo, depois de ter ascendido uma vez ao Céu e de Se ter sentado à direita do Pai, nem há de sair mais daí, nem há de descer à Terra senão no último dia. Pelo que é vã e falsa toda outra esperança e conjectura que imagine uma nova descida Dele à Terra, sobretudo a fim de com os homens pública e visivelmente tratar e durante muito tempo e por muitos anos sobre eles reinar»¹³⁶.

2. Consumo histórica

O livro segundo é o mais extenso da tríade que constitui a *Clavis Prophetarum* e surge como continuação do livro anterior, abordando a consumação do Reino de Cristo na Terra, que se realizará plenamente quando «o Filho do Homem enviar seus anjos e eles apanharão do seu Reino todos os escândalos e os que praticarem a iniquidade» (Mt 13,41) e «é acerca desta consumação do Reino de Cristo na Terra, ou seja, na Igreja, não triunfante no céu, mas militante neste mundo»¹³⁷. Importa desde já salientar que o termo *consumação* deve ser entendido como realização e não como fim ou término.

2.1. Igreja em relação ao Reino espiritual de Cristo

A «consumação, de que aqui se trata, tem a ver com o Reino espiritual de Cristo, na medida em que este se reciproca com o reino da presente Igreja»¹³⁸, sendo esta, seguindo o método escolástico, a conclusão com que Vieira dá início ao novo estudo. Daqui supõe o autor três coisas: a primeira é que a Igreja é Reino de Cristo, «que entendo como referindo-se à Igreja cristã e universal»¹³⁹, uma vez que nasceu em e por Cristo que prometeu que «alguns que aqui estão não provarão a morte até vejam o Filho do Homem vindo em seu Reino» (Mt 16,28). Aqui a expressão *Reino* pode e deve ser lida como Igreja; a segunda, muito próxima da primeira, é que a Igreja é Reino espiritual de Cristo. Vieira fundamenta as suas asserções nas Sagradas Escrituras, pois Cristo disse a Pedro «eu te darei a chave do Reino dos Céus» (Mt 16,19), logo deu poder sobre o reino espiritual e não o temporal; a terceira distingue-se, por oposição aparente, das anteriores, já que diferencia Igreja de Reino espiritual de Cristo.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 388.

¹³⁷ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, coleção José Eduardo FRANCO; Pedro CALAFATE (dir.), *Obra Completa Padre António Vieira*, Tomo III (profética), Vol. VI, Circulo de Leitores, Maia 2013, p. 48.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 32.

¹³⁹ *Ibidem*. Note-se aqui que Vieira se refere à Igreja cristã e universal e não a uma parcela, a que corresponde a Igreja ocidental, de matriz romana e obediência papal.

«É que, se a Igreja é o Reino espiritual de Cristo, como é que ela se distingue do Reino espiritual de Cristo?»¹⁴⁰. Esta questão, pertinente e lógica, é respondida com os cinco modos que fundamentem a separação¹⁴¹, a saber: a) Distinguem-se como o todo se distingue da parte em que o Reino espiritual de Cristo (todo) se pode comparar ao mar e a Igreja (parte) a uma pequena rede na imensidão oceânica. Por muitos peixes que a rede consiga capturar, por muitas espécies que sejam, nunca vai apanhar todos os peixes do mar. b) Divide-se entre reino atual e reino potencial. O reino atual diz respeito à Igreja, na qual os fiéis se unem a Cristo pela fé, e o reino potencial respeita ao Reino espiritual de Cristo na sua abrangência, pois toda a humanidade não crente está unida a Cristo em potência¹⁴². Enquanto todo o ser humano não for iluminado pela luz de Cristo o Seu Reino espiritual será em potência. c) Muito ligado ao modo anterior, neste distingue-se entre reino formado e informe, em que «os fiéis são a prole viva da Igreja, e os infiéis são fetos informes e como que uma espécie de embriões»¹⁴³. A forma é atingida com o batismo em nome da segunda Pessoa da Trindade e a entrada na Igreja, que é «um só Corpo e um só Espírito, [...] uma só fé, um só batismo» (Ef 4,4-5). d) Distingue-se ainda entre reino particular e reino comum, sendo o primeiro a Igreja, reino escolhido por Deus para amar com especial afeto e escolhido para ser santo, leal e privilegiado. Este reino, que outrora fora o povo hebreu, é somente uma parte do universal reino de Deus, isto é, o reino comum – «agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha» (Ex 19,5). e) O último modo prende-se com a distinção entre Reino em sentido pleno e em sentido figurado. Um reino em sentido pleno é aquele onde há comunhão entre o rei e os súbditos e estes amam o seu soberano, «já que reinar é exercer soberania sobre os que creem, querem e consentem»¹⁴⁴. Por outros termos, fala-se da Igreja. Em sentido figurado, é o reino em que o senhorio, por muito que ame aqueles sobre quem domina, não é aceite, antes é odiado ou ignorado. Neste caso, trata-se do reino no qual estão os judeus, hereges e gentios.

Assim sendo, o Reino espiritual de Cristo (universal), divide-se nestas duas vertentes ou reinos. Vista a distinção entre ambas e não a descurando, por uma questão prática, doravante utilizaremos as expressões *Igreja* e *Reino de Cristo* para nos referirmos à mesma realidade.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 36.

¹⁴¹ Cf. *Ibidem*, pp. 36-47.

¹⁴² Relembre-se aqui a questão de Cristo cabeça da Igreja e da humanidade abordada no livro primeiro. Cf. com o ponto 1.4. *Distinção entre Reino espiritual e temporal* do capítulo primeiro e Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, p. 343.

¹⁴³ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 40.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 47.

2.2. A Igreja no processo de consumação do Reino de Cristo

A questão da consumação relança a polémica «o reino de Cristo já se consumou?». Para Vieira a resposta é clara, já que no «tempo presente, no qual o mundo como que se mostrou ao mesmo mundo, e ainda não apareceu na sua totalidade, quão grande seja o número de povos conhecidos e desconhecidos que falta conquistar para o Império de Cristo [...]. Disto se colige que o Reino de Cristo e a Igreja ainda não se completou nem plenamente se conquistou e por isso não se consumou»¹⁴⁵. Daqui inferimos, claramente, que o Reino de Cristo só se consumará quando a verdade do evangelho abarcar a todas as partes do mundo pela voz da Igreja.

Visto que o Reino de Cristo ainda não se consumou e a consumação é apresentada como uma realidade de fé, Vieira apresenta três estados na Igreja que resultaram na esperada consumação, os quais vão de encontro aos momentos centrais de mudança. O primeiro estado diz respeito ao Reino de Cristo iniciado, que começa com a pregação de Jesus de Nazaré e se estende até à época do imperador Constantino¹⁴⁶; o segundo estado é o Reino de Cristo incompleto e em crescimento, que iniciado no tempo do imperador Constantino ainda se mantém; o último estado é o Reino de Cristo concluído, que se iniciará no momento em que o evangelho chegue a todo mundo e se realize a consumação final¹⁴⁷.

Para fazer prova desta tripla divisão, António Vieira apoia-se na Sagrada Escritura, quer na passagem em que «Salomão reparte por três estados a evolução da Igreja»¹⁴⁸ – «quem é essa que desponta como a aurora, bela como a lua, fulgurante como o sol» (Ct 6,10) –, quer na visão em que a Pedro é apresentada uma ceia de animais impuros – «viu o céu aberto e um objeto que descia, semelhante a um grande lençol, baixando à terra pelas quatro pontas. Dentro havia todos os quadrúpedes e répteis da terra, e aves do céu. Uma voz falou: “Levanta-te, Pedro, imola e come!”» (At 10,11-13). Descodificando estas imagens, o autor vê o Reino de Deus iniciado representado pela aurora e pela toalha, já que o evangelho embora anunciado se mantinha na clandestinidade e na penumbra. Após a paz constantinopolitana, o evangelho começa a ser

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 57-58.

¹⁴⁶ Imperador romano entre o ano 306 e 337 da nossa era. Documento de destaque do seu governo foi o Édito de Milão (Fevereiro de 313), pelo qual se estabeleceu a liberdade de culto a todos os habitantes dentro das fronteiras imperiais. Esta liberdade cultural permitiu aos cristãos, outrora perseguidos, sair das catacumbas, praticando e espalhando livremente as suas crenças. Sobre o papel deste imperador na liberdade de culto cristã ver Bernardino LLORCA, *Manual de história Eclesiástica*, vol. I, Edições ASA, Porto 1960, pp.114-117; Jean COMBY, *Para ler A História da Igreja*, vol. I, Editorial Perpétuo Socorro, Porto 1997³, pp. 71-76; Claude MOSSÉ, *Biblioteca de História Larousse – História do Mundo Antigo*, Circulo de Leitores, Maia 2016, pp. 464-469.

¹⁴⁷ «Mas eu, por amor de maior brevidade e clareza, distingo em toda a evolução da Igreja somente três estados [...]. Ao primeiro estado chamo Reino de Cristo iniciado; ao segundo estado, Reino de Cristo incompleto ou em crescimento; ao terceiro estado, Reino de Cristo concluído e consumado. Começo o iniciado a partir da pregação de Cristo até Constantino; o incompleto, de Constantino até à época atual e depois; o consumado, desde o tempo em que o Evangelho for pregado e recebido no mundo inteiro, até à consumação do tempo», Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, pp. 58-59.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 59.

anunciado, mas tal como a lua não é totalmente iluminada e sofre alterações, o evangelho não tinha ainda chegado aos quatro cantos do mundo nem a todos os povos, as quatro pontas do lençol e os animais na visão petrina. O clímax só será atingido com a imolação, isto é, com as conversão e o anúncio do evangelho a tudo o mundo, que assim recebe Cristo como sol.

Encontrando-se a Igreja no segundo estado, está incompleta e necessita de se aperfeiçoar. Embora em seu alicerce (Cristo) seja totalmente perfeita, e tal processo abranja a santidade, ciência, fé e grandeza, deve aspirar à mais alta santidade, ainda que não lhe seja possível atingir o almejado nível, porque o modelo apresentado pelo fundador é própria Perfeição – «Deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito» (Mt 5,48). Ciência e fé são requeridas na medida em que através do estudo, dos concílios ecumênicos e dogmas se compreende os mistérios, uma vez que «o Paráclito, o Espírito Santo que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse» (Jo 14,26). A grandeza, não monetária ou de poderio militar, diz respeito à fé e quando chegar aos confins da terra, isto é, a toda a humanidade, o Reino de Cristo consumir-se-á.

2.3. A Igreja no seu último estado

Embora engenhoso, Vieira tem a humildade de reconhecer os limites das suas capacidades e como o *último estado do Reino de Cristo* é invenção sua, procura alicerçar a sua tese nos escritores que lhe precederam e novamente na Sagrada Escritura. São inúmeros os autores e exemplos exegéticos citados, mas por uma questão de brevidade e centralidade do trabalho somente serão elencados alguns exemplos. Para melhor organização, seguiremos o mesmo esquema do autor, que dividiu os fundamentos em três partes: século presente (século XVII) e os dois precedentes; Padres da Igreja e Escritura.

No primeiro, século presente e dois precedentes, diz-se que Jacobo Naclanto, bispo de Chioggia, na sua obra *Sobre os segredos de Cristo* defende que o Reino de Cristo só chegará quando o Pai submeter a Cristo os inimigos, isto é, «quando todos nos encontrarmos na unidade de fé e do conhecimento do Unigénito de Deus, [...] quando não só em qualquer parte do mundo o Evangelho for pregado»¹⁴⁹. Benito Arias Montano (1527-1598), ilustre biblista e teólogo do Concílio de Trento, no *Comentário sobre os Profetas Menores*, acerca da passagem Ab 19 – «os de Negueb tomarão posse da montanha de Esaú, os da Planície, da Filisteia; eles tomarão posse do campo de Efraim e do campo da Samaria, e Benjamim tomará posse de Galaad» – diz que «estes [povos] representam figuradamente todos os inimigos da Igreja: os cristãos, quando os racharem, facilmente hão de ocupar o mundo inteiro»¹⁵⁰. Fernando Quirino Salazar,

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 73.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 75.

sacerdote jesuíta, na obra *Isagoge super Cantica* comentou a passagem Ap 19,7 – «alegremonos e exultemos, demos glória a Deus, porque estão para realizar-se as núpcias do Cordeiro, e a sua esposa está pronta» – e a respeito das núpcias defende que só se «realização e efetuarão mais festiva e alegremente quando a esposa, isto é, a Igreja, alcançar aquele máximo crescimento e passar inteiramente da infidelidade ao Evangelho»¹⁵¹.

Acerca dos Padres da Igreja destaque para duas figuras singulares. Em primeiro lugar, São Jerónimo (c. 350-420) que vê Ef 4,4 – «há um só Corpo e um só Espírito, assim como é uma só esperança da vocação a que fostes chamado» – como uma passagem que aponta «para o facto de que no fim e consumação do mundo tudo deve regressar à sua condição inicial, quando todos formarmos um só corpo e formos de novo moldados como um varão perfeito»¹⁵². Em segundo lugar, Santo Agostinho (354-430), segundo Vieira e no livro *De unitate ecclesiae*, diz que «foi-nos anunciado que a Igreja haveria de estender-se pelo mundo inteiro. E [foi] o mesmo Senhor que testificou que isto estava anunciado na Lei, nos Profetas e nos *Salmos*»¹⁵³.

Na Sagrada Escritura, encontra o autor sobretudo fundamento na passagem relacionada com Noé e o dilúvio (cf. Gn 6-7), símbolo utilizado desde tempos imemoriais para representar a Igreja. O primeiro indicador da sua escolha é a arquitetura da própria arca que dividida por três andares, sendo coroada no teto com um côvado mais de altura – «Farás um teto para a arca e a rematarás com um côvado mais alto; farás a entrada da arca pelo lado, e farás um primeiro, um segundo e um terceiro andares» (Gn 6,16). Se os três andares são relacionados imediatamente com os três estados eclesiais, «a parte mais alta e elevada da Arca era como que a cabeça daquele grande corpo [...] [que] se elevava sobre as restantes [partes do corpo] em lugar, dignidade e perfeição»¹⁵⁴. O dilúvio, «as águas, sobre a terra» (Gn 7,6), é visto como ablução, que com a vinda de Cristo e na Igreja se associa ao batismo, ritual purificador que possibilita a entrada na Igreja. Sendo a Igreja a arca para a qual só se entra após a purificação, é possível afirmar que «quando o mundo inteiro for batizado, então encontrar-se-á todo dentro da arca»¹⁵⁵.

Alicerçado o *último estado do Reino de Cristo* na rocha firme dos teólogos, dos Padres da Igreja e da Sagrada Escritura, Vieira prossegue tendo em vista a apresentação do modo como se realizará este último estado, sendo o mesmo predito no Antigo Testamento e prefigura-se no Novo Testamento.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 81.

¹⁵² *Ibidem*, p. 87.

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 90-91.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 103.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 104.

No Antigo Testamento, o primeiro testemunho apresentado provém do livro dos Salmos, em particular na epígrafe do Salmo 29, «“Salmo de Davi na consumação do tabernáculo”. [...] Diz-se, não “casa”, mas “tabernáculo”, de resto com vocábulo próprio da Igreja militante, como ajustadamente referiu Cassiodoro [...]: “Consumação do tabernáculo significa a perfeição da Igreja Católica. É que, mediante o termo ‘tabernáculo’, significa-se a Igreja posta no mundo, a qual, movendo guerra contra os vícios carniais, com toda a justiça recebeu o nome de ‘tabernáculo de campanha’”»¹⁵⁶. O segundo testemunho apresentado pertence ao livro Cântico dos Cânticos e divide-se a partir de duas passagens: primeira, «fala o meu amado, e me diz: “Levanta-te, minha amada, formosa minha, vem a mim! Vê o inverno: já passou! Olha a chuva: já se foi! As flores florescem na terra, o tempo da poda vem vindo, e o canto da rola está-se ouvindo em nosso campo”» (Ct 2,10-12). A Igreja, aqui simbolizada na «amada», é chamada a sair do inverno, das paredes húmidas da casa em que habita, para assim poder-se encontrar com o «amado» Cristo. Vendo ainda a Igreja presa ao estado invernal, Vieira conclui que é «mister esperar-se pela serenidade daquele estado e por melhores dias [...]: isto é, que se funda o gelo da idolatria, que abonancem as parcelas das heresias, que se aquietem os conflitos e cismas, e [...] brote esta felicidade da Igreja»¹⁵⁷; a segunda, «teu pescoço é a torre de Davi, construída com defesas; dela pendem mil escudos e armaduras dos heróis» (Ct 4,4). O pescoço da Igreja será torre de David quando todos os povos a ela se dobrarem e aceitarem o jugo de Cristo, sendo representados pelos ornamentos que abrilhantam o pescoço. O terceiro e último testemunho é encontrado na figura dos Profetas com especial realce no profeta Isaías. Assim sendo, em Is 42,10-13¹⁵⁸, destaca-se a universalidade do cântico novo que abrange toda a humanidade e toda a terra. O cântico evidencia um tema bélico que conduz à paz, uma vez que apresenta o Deus único que parte para a guerra contra os seus inimigos, isto é, os ídolos e de onde sairá vitorioso. «Representa-se aqui a admirável e magnífica vitória de Deus e do Evangelho através de Cristo»¹⁵⁹. Findo este tempo de vingança e purificação encabeçada por Deus em que seus «servos exultarão na alegria dos seus corações» (Is 65,14) avizinha-se um tempo novo de justiça e perfeição, diferente de todos aqueles que existiram¹⁶⁰.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 108.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 122-123.

¹⁵⁸ «Cantai a Iahweh um cântico novo, cantem o seu louvor desde as extremidades da terra os que descem ao mar e tudo o que povoa, as ilhas e os seus habitantes. Levantem a sua voz o deserto e as suas cidades, os acampamentos habitados por Cedar; exultem os habitantes da Rocha, do alto dos montes dêem gritos de alegria. Rendam glória a Iahweh, proclamem seu louvor nas ilhas. Iahweh sai como herói, como guerreiro seu zelo se inflama, ele ergue o grito de guerra, sim, ele grita, atira-se vitoriosamente sobre os seus inimigos».

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 138.

¹⁶⁰ Cf. «Em lugar de bronze trarei ouro; em lugar de ferro trarei prata; em lugar de madeira, bronze; em lugar de pedra, ferro. Farei da paz a tua administradora, e da Justiça a tua autoridade suprema. Na tua terra não se tornará a falar em violência, nem em devastação e destruição nas tuas fronteiras. Aos teus muros chamarás “salvação” e às tuas portas “louvor”. Não terás mais o sol como luz do dia, nem o clarão da lua te iluminará, porque Iahweh será a tua luz para sempre, e teu Deus será teu esplendor» (Is 60,17-19).

No Novo Testamento, a consumação do Reino de Cristo prefigura-se na figura de Cristo transfigurado. Ao longo da sua vida terrena Cristo não falou somente por palavras, mas também por gestos e daí não ser «estranheza que Cristo tenha mostrado em si mesmo [...] a parte mais nobre da mesma Igreja, ou seja, o seu estado mais perfeito e consumado»¹⁶¹. «Jesus tomou Pedro, Tiago e seu irmão João, e os levou para um lugar à parte sobre uma alta montanha. E ali foi transfigurado diante deles. Seu rosto resplandeceu como o sol e suas vestes tornaram-se alvas como a luz. E eis que lhes apareceram Moisés e Elias conversando com ele» (Mt 17,1-3). Esta passagem neotestamentária apresenta-se como local onde melhor se constata a imagem do Reino celeste e simultaneamente o estado último da Igreja militante, já que Cristo transfigura-se em seu corpo mortal e sensível. Este momento é assim «prefiguração simbólica do novo estado e da nova perfeição da Igreja terrena»¹⁶² e o aparecimento de Elias e Moisés também têm para Vieira um significado profundo, pois vê nestas duas personagens do Antigo Testamento a concordância entre a Lei, os Profetas e o evangelho, isto é, uma união entre a Sinagoga e a Igreja que será espectável no último estado.

Quanto à «humanidade, no que toca a costumes, há de continuar até ao fim do mundo quase da mesma maneira como sucessivamente a temos visto até aos nossos dias»¹⁶³, fim dos tempos que deve ser entendido como o último estado da Igreja e momento em que o mundo atingirá a santidade. Tal afirmação supõe três premissas.

A primeira premissa prende-se com o perdão de todos os pecados. Isto prova Isaías através de uma metáfora para a mudança de costumes – «em lugar de bronze, trarei ouro; em lugar de ferro trarei prata; em lugar de madeira, bronze; em lugar de pedra, ferro. Farei da paz a tua administradora, e da Justiça a tua autoridade suprema» (Is 60,17) – em que «todas as coisas vis e sem valor deverão mudar-se em preciosas, as obscuras em resplandcentes, as más em boas e as boas em melhores. Assim interpretam São Jerónimo, São Cirilo e Procópio»¹⁶⁴. Esta mudança está na posse da «justiça» a quem Vieira associa os bispos, que como pastores da Igreja a governam no seu último estado aqui representado e na atual demanda para o conseguir¹⁶⁵. A profecia de Daniel – «setenta semanas foram fixadas para o teu povo e a tua cidade santa para fazer cessar a transgressão e apagar os pecados, para expiar a iniquidade e instaurar uma justiça eterna» (Dn 9,24) – também é usada pelo autor para justificar a primeira premissa. A iniquidade apresentada teve o seu ponto máximo na morte de Cristo, auge em que

¹⁶¹ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 145.

¹⁶² *Ibidem*, p. 146.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 206.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 207.

¹⁶⁵ «Toda esta ventura foi anunciada não no Céu, mas na Terra, nem relativamente ao tempo e estado presentes, mas aos futuros, pois desta sorte perfeitamente e sem contradição se entende não só que hoje existe alguma iniquidade dentro da Igreja, mas também que algum dia não haverá nenhuma». *Ibidem*, p. 209.

foi destruída e o preço dos pecados pago com o sangue do Cordeiro. Da destruição a iniquidade caminha para a sua total extinção, como faz prova o Apocalipse¹⁶⁶. Sob a égide de «meretriz» e «Babilónia» se apresentam não uma cidade, estado ou pessoa, mas toda a iniquidade, «com quem os reis da terra se prostituíram [...] e com o vinho da sua prostituição embriagaram-se os habitantes da terra» (Ap 17,2). Depois de destruída, a «grande Prostituta» (Ap 17,1) não voltará mais e o mundo ficará livre das suas frias correntes. Para o autor, com a queda da iniquidade a purificação dá-se em «primeiro, através da conversão da iniquidade à justiça, isto é, através da penitência dos eleitos, que com toda a alma hão de converter-se inteiramente a Deus; o segundo, através da destruição e aniquilamento dos réprobos, que, endurecidos no seu pecado e malícia, atingidos por pragas letais, todos perecerão»¹⁶⁷.

A segunda premissa advém da primeira e prende-se com o facto de que todos serão justos. «É que, se todo o pecado deve algum dia ser suprimido do mundo, ou com a extinção de todos os pecadores, ou com a sua emenda e conversão a Deus, por tal forma que deixem de existir pecadores na terra e já não haja mais iníquos, segue-se logicamente que nesse tempo todos hão de ser probos e justos»¹⁶⁸. Isto encontra fundamento no Antigo Testamento, em especial no profeta Isaías – «Teu povo, todo constituído de justos, possuirá a terra para sempre» (Is 60,21); «Abri as portas da cidade, para que entre uma nação justa, que observa a fidelidade!» (Is 26,2) –, em que o povo é apresentado como justo, a que Vieira associa a prefiguração e advento da Igreja no seu último. Desta premissa surge a terceira e última, uma vez que se não há pecadores pela extinção do pecado, então «todos igualmente deverão ser salvos e hão de alcançar a eterna bem-aventurança»¹⁶⁹.

2.4. Realização da paz messiânica

Resolvida a questão dos pecados e da santidade da comunidade eclesial no seu último estado, o nosso autor debruça-se sobre uma questão antiga: se a paz do Messias se já cumpriu ou se ainda está por se realizar. A fim de responder a esta questão, Vieira divide em quatro partes a sua análise.

A primeira parte prende-se nos testemunhos recolhidos do Antigo Testamento¹⁷⁰ e na forma como devem ser lidos, sendo que daqui se depreende que a «experiência está em

¹⁶⁶ O evangelista João «mostra graficamente a extinção total da iniquidade e de todos os iníquos nos capítulos 16 e 17», *Ibidem*, p. 217.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 222; Cf. «Saí dela, ó meu povo, para que não sejais cúmplice dos seus pecados e atingidos pelas suas pragas» (Ap 18,4).

¹⁶⁸ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 231.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 207.

¹⁷⁰ AntónioVieira cita: «Vinde ver os atos de Iahweh, é ele quem na terra faz assombros: acaba com as guerras até ao extremo da terra, quebra os arcos, despedaça as lanças, e atira os escudos no fogo»; Sl 72,7 («Que em seus dias floresça a justiça e muita paz até ao fim das lutas» (Sl 45,9-10); «Sua tenda está em Salém e a sua moradia

contradição com a profecia e o que vemos todos os dias com aquilo que lemos»¹⁷¹. A paz anunciada pela Sagrada Escritura contrasta com a realidade bélica, sendo os seguidores de Cristo, rei da paz, embaixadores de Marte – «as armas europeias foram levadas ao Novo Mundo para reduzir e em grande parte destruir aqueles povos ignorados»¹⁷². Para Vieira esta situação só faz prova de que a verdade ainda não foi totalmente descoberta.

Era na leitura errónea dos textos sagrados que assentava a tese anabatista e de Tertuliano (c. 150/170-230), mediante a qual se negava aos cristãos o direito de usar armas, quer para fazer a guerra, quer para se defender. Era desta forma que a passagem neotestamentária em que Jesus manda Pedro recolher a espada¹⁷³ era interpretada. Quanto às guerras empreendidas pelas personagens do Antigo Testamento (Moisés, Josué ou David) e patrocinadas por Deus, eram consideradas justas, na medida em que obedeciam à lei antiga. Quanto à posição de Tertuliano sobre esta matéria é necessário entender que a negação do serviço militar a cristãos está associada à idolatria e a superstição reinante no meio castrense daquela época, a que se junta o facto de o uso de armas para fins bélicos estar em contradição com a mansidão e paciência características do cristão. A estes argumentos responde Vieira dizendo que a guerra é algo que não pertence ao cristão, mas ao estado, garante da paz em seu território, sendo que ao cristão, enquanto pessoa particular, cabe a autodefesa como forma legítima do uso de armas contra os semelhantes. «A guerra justa, que sempre se faz para rechaçar uma injustiça inferida ou que tem o risco de o ser, foi confirmada por direito e lei naturais antes de toda a lei escrita [...]. O Evangelho e a lei de Cristo, porém não derogaram a lei da natureza, mas até a confirmam, abrilhantam e aperfeiçoaram [...]. Logo, de forma alguma a lei cristã proíbe que se reparem

em Sião. Ali quebrou os relâmpagos do arco, o escudo, a espada e a guerra» (Sl 76, 3-4); «Exterminarei da face da terra o arco, a espada e a guerra; fã-los-ei repousar em segurança» (Os 2,20); «Ele julgará as nações, corrigirá muitos povos. Estes quebrarão as suas espadas, transformando-as em relhas, e suas lanças, a fim de fazerem podadeiras. Uma nação não levantará a espada contra outra, e nem se aprenderá mais a fazer a guerra» (Is 2,4); «O fruto da justiça será a paz, e a obra da justiça consistirá na tranqüilidade e na segurança para sempre. Meu povo habitará em moradas de paz, em mansões seguras e em lugares tranqüilos» (Is 32,17-18); «Ele julgará entre os povos numerosos e será o árbitro de nações poderosas. Eles forjarão de suas espadas arados, e de suas lanças, podadeiras. Uma nação não levantará a espada contra outra nação e não se prepararão mais para a guerra. Cada qual se sentará debaixo de sua vinha e debaixo de sua figueira e ninguém o inquietará, porque a boca de Iahweh dos Exércitos falou» (Mq 4,3-4); «Exulta muito, filha de Sião! Grita de alegria, filha de Jerusalém! Eis que o teu rei vem a ti: ele é justo e vitorioso, humilde, montado sobre um jumento, sobre um jumentinho, filho da jumenta. Ele eliminará os carros de Efraim e os cavalos de Jerusalém; o arco da guerra será eliminado» (Zc 9,9-10).

¹⁷¹ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 260.

¹⁷² *Ibidem*, p. 259.

¹⁷³ Cf. «Guarda tua espada no seu lugar, pois todos os que pegam a espada pela espada perecerão» (Mt 26,52). Acerca desta passagem escreve o sacerdote jesuíta: «Decerto que a São Pedro era lícito repelir uma violência com um uso justo da força; todavia, visto que o Mestre era preso por oficiais de justiça no desempenho de funções de autoridade pública e por ordem do alto magistrado, o discípulo no próprio foro externo não teria qualquer defesa, pelo que, se matasse alguém, tornar-se-ia reu de homicídio e expor-se-ia à pena de morte». Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 268.

através da guerra e das armas as injustiças recebidas, ou que se repilam as que estão iminentes e delas os homens se defendam»¹⁷⁴.

Para Vieira, era igualmente errada a tese de Pedro Galatino (século XVI) que, não compreendendo de que forma se realizará a paz anunciada pelos profetas, aponta a paz como consequência do juízo final para os bem-aventurados. O autor da *Clavis Prophetarum* rejeita totalmente tais argumentos, já que a paz será, pelas palavras dos profetas apresentadas, realizada na terra e não no céu. «São Basílio, Orígenes, Procópio, Tertuliano e muitos outros de entre os antigos e os mais recentes entendem os pré-citados oráculos como referentes à paz espiritual e interna dos espíritos»¹⁷⁵. A visão destes autores, alguns de renome e autoridade, é negada, pois para o jesuíta português os escritos proféticos devem ser lidos de forma literal. Na realidade, a paz espiritual pode sobreviver no meio das guerras temporais, mas não as suprime e os profetas falam claramente da supressão das ações beligerantes entre os homens. Vieira segue assim a lógica de muitos outros pensadores e expositores¹⁷⁶.

Em segundo lugar, Vieira examina as interpretações e opiniões de diferentes autores. Começa por negar a opinião de Sánchez e Alfonso de Castro (1495-1558), defensores de que a paz anunciada pelos profetas se havia realizado no tempo do rei Ezequias – «assim Iahweh salvou Ezequias e os habitantes de Jerusalém das mãos de Senaquerib, rei da Assíria, e das mãos de todos os outros, e concedeu-lhes a tranqüilidade em todas as fronteiras» (2 Cr 32,22) –, argumentando que Sofonias escreveu três décadas após o reinado em causa e que Miqueias, contemporâneo deste monarca, apresentou as suas profecias como realizáveis «no fim dos dias» (Mq 4,1), isto é, em tempos distantes no futuro¹⁷⁷.

A paz de César Augusto, imperador de Roma (31 a.C-14 d.C.), foi também associada a interpretações proféticas de autores como São Jerónimo, Eusébio de Cesareia (c. 260-339), João Crisóstomo (século IV), entre outros. «Certamente que nesta aplicação à história uma coisa ao menos não pode negar-se, que é o facto de que não foi sem grande mistério e providência que Deus feito Homem não escolheu para Si outro tempo para nascer senão uma época de paz»¹⁷⁸,

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 261. Cf. «E quem não tiver uma espada, venda seu manto para comprar uma» (Lc 22, 36).

¹⁷⁵ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 269.

¹⁷⁶ Cf. «São Jerónimo (*Isai. Cap. 2 et Michaeae cap. 4*), Santo Agostinho (in *Psalm. 45 et in Psalm. 71*), Eusébio de Cesareia (*Demonstrat. Evangelic. lib. 8, cap. 3*), Lactâncio (*de Divin. Instit. lib 7*), São Cirilo de Alexandria (*Isai. 2*), Justino, Ireneu, Teodoreto, Aymon, Remígeo, Lirano, Dionísio, Hugo, Fino, Lorino. Ribera, Barradas, Sanchés, Cornélio a *Lapide*, Arcones, etc», *Ibidem*, p. 274

¹⁷⁷ «Sofonias, um de entre os citados, profetizou no décimo ano do reinado de Josias, cerca de trinta anos depois de Ezequias. E Miqueias, que profetizou durante o reinado do mesmo Ezequias, ao apontar o tempo em que a sua profecia deveria cumprir-se, escreveu: “E será nos últimos dias”, isto é, em tempos que estavam muito distantes no futuro [...]. Deste modo manifestamente se demonstra que nem os profetas falaram nem teriam podido falar acerca do tempo de Ezequias, e que sucedeu aos autores desta interpretação o que frequentemente sucede às pessoas que atentam de modo descuidado na sucessão dos tempos, que entendem como já feitas as coisas que devem fazer-se, ou tomam as que devem fazer-se pelas feitas», *Ibidem*, p. 275.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 276.

mas fica-se só pela coincidência/ mistério a relação entre a paz de César e a anunciada pelos profetas. Vieira nega esta paz como sendo profética pela sua falta de universalidade: o poder imperial não abrangia o mundo inteiro mas sim uma pequena parcela dele; a curta duração, a paz messiânica será eterna e a de César durou pouco mais que uma década entre a necessidade de defender e de expandir o império; a nível de segurança, a paz romana assentava na espada e na subjugação pela força das armas e não havia uma verdadeira liberdade dos povos; na paz messiânica haverá, segundo as profecias, a abolição das armas e ensinamentos bélicos, tal não sucede no império romano que mantinha a prontidão das suas legiões enquanto arquitetava novas guerras; por último, a paz dos profetas terá por base Cristo e o evangelho, sendo a paz augusta precedente ao evangelho e a Cristo. Em suma, «os profetas falam, não da paz de Augusto, mas de outra, e esta muitíssimo diferente»¹⁷⁹.

A paz messiânica não surgiu e a guerra continuou uma constante no quotidiano humano. Porém, Paulo Orósio (séculos IV-V), com o apoio de Santo Agostinho, argumentava dizendo que as guerras foram em menor número desde o nascimento de Jesus de Nazaré. Esta posição de Orósio é refutada por Vieira, para quem as guerras não foram somente em maior número, como a evolução bélica atingiu o seu expoente. As antigas técnicas foram substituídas por novas formas de peleja, mais violentas, destruidoras e atrozes, em muito graças à pólvora. «Se tivéssemos tempo para, partindo da nossa época, percorrermos gradualmente todos os séculos posteriores a Cristo, santo Deus!, quantas guerras, matanças, carnificinas, destruições e quão numerosas cinzas de homens, cidades e reinos se nos deparariam»¹⁸⁰.

Já Francisco Ribera (1537-1591) e Cornélio *a Lapidé* (1567-1647) defendem que a paz somente pertence aos cristãos que cumpram zelosamente o evangelho, ao que responde Vieira apontando dois erros crassos: o «negarem que há de verificar-se em toda a terra e entre todos os homens»¹⁸¹ a paz anunciada nas profecias e o facto de restringirem as guerras dos cristãos unicamente àquelas que se fazem sem pecado, defendendo que a guerra não pode ser justa em ambas as partes, o que «não é verdade, quando ambas as partes seguem uma opinião provável»¹⁸². O autor termina esta parte com a refutação da opinião do padre Gaspar Sánchez, que interpretava a paz profética como a lei pacífica promulgada por Cristo e que instrói a humanidade. Segundo este modo de pensar, os países europeus que se digladiam nos campos de batalha «estão em paz porque a Europa inteira é cristã e professa a pacífica lei de Cristo»¹⁸³.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 279.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 283.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 286.

¹⁸² *Ibidem*, p. 287.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 282.

Analisadas, sob este prisma, as passagens proféticas perdem credibilidade, na medida em que se assemelham aos falsos profetas «ao dizerem: “Paz” e não há paz» (Ez 13,10).

Após a abordagem bíblica e a apresentação dos pensamentos de diversos autores, Vieira apresenta por fim a sua opinião a respeito do cumprimento ou ainda não da paz messiânica. Assim sendo, «a nossa opinião é que, naquele sentido próprio e natural e com aquela extensão com que o profeta a descreve, ainda não se consumou totalmente nem teria podido ou devido consumir-se até hoje, mas há de consumir-se completamente no último estado da Igreja»¹⁸⁴. Tripartindo a argumentação acerca da sua conclusão, o autor começa por afirmar que a não consumação da paz anunciada pelos profetas é provada na existência de guerras, que políticas quer religiosas, o que se opõe à paz universal. Porém, aceita que em parte já se venha a realizar esta mesma paz, tal como fazem prova os inúmeros príncipes cristãos fiéis aos tratados de paz e a alteração de comportamento dos povos das recém-descobertas américas, que após a conversão e batismo se tornam «mais mansos e se abstiveram do sangue e das carnificinas»¹⁸⁵. Mas, a profetizada paz não pode nem deve já consumir-se, uma vez que «a única e primordial condição prévia para a paz universal é a fé universalmente acolhida por todos os povos»¹⁸⁶. Enquanto o evangelho de Cristo não for universalmente pregado – «que venha a ser proclamado o Evangelho, em todo o mundo» (Mt 26,13) «para que sejam um» (Jo 17,11) – a paz messiânica não se poderá realizar. Por fim e resultado das duas argumentações anteriores, só será a paz realizável no último estado da Igreja, «porque o Reino de Cristo consumado [...] não é outra coisa senão o mundo inteiro universalmente convertido à fé e reconhecendo a Cristo como Rei e Deus»¹⁸⁷. Só neste momento existirão condições para a existência da paz universal.

Como foi possível observar, a conversão universal e aceitação da fé é a condição *sine qua non* para a realização da paz universal. Neste sentido, Vieira debruça-se sobre a questão da conversão, sobre a qual «afirmo que há de haver no mundo duas conversões universais e completas, mediante as quais o mundo se tornará totalmente cristão: a saber, uma antes do Anticristo, através dos apóstolos e seus sucessores, e a outra no tempo do mesmo Anticristo e depois dele, através de Elias e Henoc»¹⁸⁸.

Assim sendo, a primeira conversão tem que suceder antes do Anticristo, uma vez que o mundo tem que estar todo unido na mesma fé cristã caso contrário o Anticristo não terá razão de ser, pois seria o Antimoisés para os judeus, o Anticalvino ou Antilutero para os protestantes ou o Antimafoma para os turcos. A isto se junta o facto de que a missão do Anticristo é o

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 293.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 294.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 295.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 296.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 316.

arrancar a Cristo a posse daquilo domina e através do nome de Cristo se dar a conhecer para saltar o mundo. Neste período e posteriormente dá-se a (re)conversão por Elias e Henoc como prova a passagem neotestamentária em que Jesus afirma que «Elias terá que vir para restaurar tudo» (Mt 17,11). A palavra-chave aqui é «restaurar» por oposição a «conversão». A missão de Elias não é converter, mas restituir «à Igreja, à fé e a Cristo todos, tanto judeus como pagãos, que se afastaram da Igreja, se arrancaram da fé e se alienaram de Cristo»¹⁸⁹.

Sobre estas duas conversões há nove diferenças a ter em atenção¹⁹⁰, mas por uma questão pragmática elenca-se somente três, a saber: em primeiro lugar, as duas conversões distinguem-se pela origem, isto é, a primeira inicia-se a partir de Cristo e a segunda a partir do Anticristo; em segundo, os anunciadores da primeira conversão são os apóstolos e seus sucessores, porém na última conversão são Elias e Henoc os embaixadores; e em terceiro lugar, a primeira conversão tem por finalidade tirar das trevas da ignorância os povos e conduzi-los à luz de Cristo enquanto a última conversão tem por finalidade restituir a Cristo o que lhe foi roubado pelo Anticristo.

Em suma, para Vieira o tempo atual é da primeira conversão, uma vez que o mundo inteiro ainda não se converteu a Cristo a fim de que pudesse haver um Anticristo. Só após a conversão e aceitação universal de toda a humanidade a Cristo é que poderá surgir o Anticristo e iniciar-se a última (re)conversão que terá como término o fim dos tempos. Esta visão levanta a problemática com que termina este livro segundo, a saber: algum dia o mundo será totalmente cristão. «Um sinal grandioso apareceu no céu: uma Mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas» (Ap 12,1). A mulher, segundo o autor, é a imagem da Igreja no seu último e pleno estado, concluindo que «algum dia [...] a própria Igreja não suporte quaisquer sombras ou trevas ou eclipses na luz da fé, assim como suportou até hoje [...] nos erros dos hereges e nos costumes dos verdadeiramente fiéis, mas que ela seja plena e verdadeiramente iluminada em todos os seus membros, desde a planta dos pés, que pisa a lua, até ao último cocuruto da cabeça, que está coroada de estrelas, por tal forma que em nenhuma parte e em tempo algum há de sofrer mudança ou variação alguma na fé»¹⁹¹.

3. Padre António Vieira, apóstolo dos gentios

Depois de ter abordado a questão do Reino nos dois livros precedentes, António Vieira vai centrar a atenção do livro terceiro na realização temporal desse mesmo Reino. Deste modo, todo o livro três é dedicado à Igreja e à sua expansão, na medida em que a mesma é realização

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 319.

¹⁹⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 320-321.

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 331-332.

temporal do Reino de Cristo. Desta forma, o autor coloca a Igreja como agente privilegiado que traça o caminho em direção à última vinda de Cristo, isto é, a Igreja na medida em que se realiza e chega ao seu último estado.

3.1. *A humanidade no Reino consumado de Cristo*

O livro terceiro da *Clavis Prophetarum* apresenta-se como corolário da obra e centra-se no tempo em que se deve consumir o Reino de Cristo, isto é, o último estado da Igreja.

A vida é o dom mais precioso e apreciado pelo ser humano. Os mais velhos são respeitados pela sua sabedoria e idade e as invenções tecnológicas e médicas tendem a impelir a humanidade para uma maior longevidade. Porém, desde a concepção, a nível biológico, ele encontra-se predestinada para a morte. A questão da longevidade da vida humana no Reino consumado de Cristo é o mote de abertura neste livro último. Contrariando a opinião dos exegetas da sua época, Vieira faz uma interpretação literal das passagens bíblicas para assim fundar a sua tese: «Já não haverá ali criancinhas que vivam apenas alguns dias, nem velho que não complete a sua idade; com efeito, o menino morrerá com cem anos; o pecador só será amaldiçoado aos cem anos» (Is 65,20). Partindo da análise a esta passagem de Isaías, «cumpre que se saiba e diga que os referidos anos ainda estão nas profecias, e não nas crónicas, nem o seu tempo chegou ou já se completou, mas seguramente há de vir e deve completar-se não em qualquer estado da Igreja, mas no terceiro, isto é, no último e mais perfeito»¹⁹². Em suma, segundo a visão vieiriana no Reino consumado de Cristo haverá uma maior longevidade, isto é, as idades da humanidade serão mais longas.

O perscrutar as coisas futuras acaba por provocar o aparecimento de uma série de opositores que, fundados nas palavras de Jesus – «não compete a vós conhecer os tempos e os momentos que o Pai fixou com a sua própria autoridade» (At 1,7) –, consideram tal investigação uma «espécie de furto, ou melhor, até um sacrilégio, quereremo-nos imiscuir naquilo que não é da nossa conta, e exclusivamente pertence a Deus»¹⁹³. Para o autor, estas diligências não atentam em nada a vontade divina, mas a realizam mais perfeitamente. Para se compreender como é lícita tal empresa é importante distinguir entre as coisas futuras reveladas e as revelações.

As revelações dividem-se em quatro tipos¹⁹⁴. Primeiro, as que revelam coisas e tempos, sendo que o tempo surge expresso em caracteres próprios e este tipo de revelação é de esperar que se realize tal como foi anunciado –«Sabe, com certeza, que teus descendentes serão

¹⁹² *Ibidem*, p. 340.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 350.

¹⁹⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 359-362.

estrangeiros numa terra que não será a deles. Lá eles serão escravos, serão oprimidos durante quatrocentos anos» (Gn 15,13). Segundo, as que revelam coisas e tempos, mas o tempo é revelado por sinais que tornam obscuro o seu significado. Porém, é possível através destes sinais saber-se o tempo certo – «Quando ouvirdes falar de guerras e de rumor de guerras, não vos alarmeis: é preciso que aconteçam, mas ainda não é o fim. Pois levantar-se-á nação contra nação e reino contra reino. E haverá terremotos em todos os lugares, e haverá fome. Isto é o princípio das dores de parto» (Mc 13,7-8). Terceiro, as que revelam coisas, mas mantêm total silêncio sobre o tempo. É possível indagar sobre este tempo que pertence a Deus, tal como o fizeram anteriormente os profetas – «até quando, o tempo das coisas inauditas?» (Dn 12,6) – e o ensinou Pedro – «a respeito dessa salvação investigaram e pesquisaram os profetas que profetizavam a respeito da graça que vos era destinada, procurando saber a que tempo e a que circunstâncias se referia o Espírito de Cristo, que estava neles, ao prenunciar os sofrimentos que haviam de sobrevir a Cristo e as glórias que viriam após» (1 Pe 1,10-11). Quarto, quando não se guarda silêncio sobre uma coisa futura, mas antes se mostra essa coisa como pertencendo a Deus. Esta conclusão advém em especial da questão do fim dos tempos, segredo guardado por Deus até dos seus anjos, o que, todavia, não impede de se discernir sobre o mesmo, pois não é possível saber de forma concreta o dia. «Cristo não apenas concedeu, mas quis que, preocupando-nos com o fim do mundo, atendendo às Escrituras e aos movimentos das coisas, nos aplicássemos a saber quão longe ou quão próximo de encontra»¹⁹⁵.

3.2. A evangelização, caminho para a consumação do Reino de Cristo

O terceiro estado da Igreja, já anteriormente apresentado e explicado, abre caminho a uma questão central da nossa tese e que surge nesta parte do livro terceiro: a evangelização. Ela surge como resposta ao apelo messiânico – «Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura» (Mc 16,15) – e é condição *sine qua non* para a realização do último estado eclesial. Esta temática é desenvolvida com base num conjunto de questões.

A primeira questão prende-se com o saber se o evangelho de Cristo é hoje (século XVII) pregado ou alguma vez o foi no mundo inteiro, pois o conhecimento universal de Cristo e do seu evangelho é central para a realização do último estado. Para São Paulo, o grande apóstolo dos gentios, a fé cristã «é celebrada em todo o mundo» (Rm 1,8) e se assim fosse poder-se-ia afirmar que o evangelho é então conhecimento universal. De facto, no tempo da primitiva Igreja, a palavra de Deus havia chegado a grande parte do mundo, do mundo conhecido e preso nos limites fronteiriços do império romano. Foi aqui e daqui, deste território sob jurisdição de

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 359.

César, que se fundou o quartel-general e donde partiram os evangelizadores para o desconhecido. Vieira faz uma pequena história da evangelização e sucessivamente prova que até ao século décimo quarto a fé em Cristo vai-se espalhando dos territórios bárbaros do norte, como o caso do povo godo e russo, aos territórios a sul e aos povos de cultura islâmica. Não obstante, o conhecimento da fé encontrava-se muito preso à Europa e à bacia mediterrânea. O século XIV torna-se momento de viragem ao «abrirem-se os ferrolhos do nunca navegado Oceano»¹⁹⁶ e com a empresa portuguesa «por mares nunca de antes navegados»¹⁹⁷ se descobrem novos mundos e novos povos. Assim, «com tamanha certeza se conclui que o Evangelho até ao nosso tempo [século XVI] não foi pregado no mundo inteiro»¹⁹⁸. Para provar a tese apresentada, o autor apresenta os inúmeros povos, «perto de cento e cinquenta»¹⁹⁹, que habitam as margens do grande rio Amazonas ou Grão Pará, os que habitam os interiores das selvas da América e que vivem como nómadas, as grandes multidões que se espalham pela vasta área interior de África, os que habitam «a Terra Austral e desconhecida, para além do Estreito de Magalhães, e as ilhas do extremo mar Pacífico»²⁰⁰ e ainda os muitos reinos e povos do vasto continente asiático.

Numa época de profunda evolução náutica, económica, antropológica e geográfica, percebe-se o quanto o evangelho é desconhecido, donde nasce a necessidade nova de corresponder ao apelo de Cristo, apelo que, correspondido, encontra um sem fim de dificuldades. Em primeiro lugar, a navegação, marcada pelas condições atmosféricas e marítimas e por inúmeras doenças; vencidas as intempéries e mergulhados na selva profunda os evangelizadores ficam inativos, «completamente mudos e surdos: mudos, porque ao falarmos não somos entendidos; surdos, porque ao escutarmos nada entendemos»²⁰¹, e aqui começa mais um trabalho de adaptação. A pregação é também impedida de chegar a toda a parte quer pela selvajaria dos povos quer pelas rigorosas leis estatais. Em suma, para Vieira é evidente que o evangelho está muito longe de ser anunciado a todo o mundo, que ainda existe muito trabalho para que sejam verdadeiras as palavras de Paulo de Tarso: «já ouviste o anúncio da Palavra da Verdade, o Evangelho, que chegou até vós, e que em todo o mundo produz frutos e cresce» (Cl 1,5-6).

António Vieira respondeu facilmente a esta questão, mostrando que no seu tempo a pregação ainda era uma urgência atual. Porém, esta posição vieiriana entrou em conflito com a

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 375.

¹⁹⁷ Luís DE CAMÕES, *Os Lusíadas*, p. 43.

¹⁹⁸ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 377.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 376.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 377.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 381.

opinião professada de alguns Padres da Igreja – João Crisóstomo (século IV), Teofilacto Simocates (século VII), Eutímio (c. 834-917), Hilário (século IV) e Anselmo de Cantuária (1033-1109) –, que fundavam a sua opinião na narrativa de Mateus 24,1-14, segundo a qual Cristo predisse a queda do templo de Jerusalém e que tal só haveria de se dar com a pregação do evangelho ao mundo inteiro. Assim sendo, verificando-se a destruição do templo (29 de agosto de 70) sob o comando de Tito, supunha-se que «logo, [...] o Evangelho tinha sido pregado no mundo inteiro»²⁰².

Outra questão relaciona-se com uma passagem paulina – «será que não ouviram? Entretanto pela terra inteira correu uma voz; até aos confins do mundo as suas palavras» (Rm 10,18) –, na medida em que parece surgir contra o que Vieira já tentou provar. Aqui o autor pretende demonstrar que aquela se enquadra perfeitamente na sua teoria e para tal resolve a questão em duas exposições. Na primeira exposição serve-se da profecia de David²⁰³, do mandamento de Cristo²⁰⁴ e da passagem paulina em causa e mostra que entre as três se encontra uma harmonia perfeita, já que nelas «palavra alguma sequer ligeiramente indicou que a pregação dos apóstolos chegara à terra inteira e aos confins do mundo, mas apenas que saíra nessa direção»²⁰⁵. A segunda exposição é aberta com a causa que levou ao surgimento desta passagem *a priori* desconcertante e prende-se com a legitimidade do anúncio da salvação aos não judeus. A origem remonta à discordância, no seio da primitiva comunidade cristã, entre Paulo e os judeo-cristãos²⁰⁶. Para estes últimos a pregação do evangelho aos pagãos «nem devia nem era lícito, e até era um ultraje, não só ao povo judaico, mas também a Deus»²⁰⁷, uma vez que viam Cristo como o prometido a Abraão e aos seus descendentes e não ao estrangeiros – até então só os judeus se haviam tido como Igreja de Deus e abrir isso aos pagãos era inadmissível – e por fim os judeus consideravam os pagãos, idolatras e incircuncidados, como indignos de receber tão grande graça. De forma a resolver o litígio, Paulo «ensina que não só lhe é lícito pregar aos pagãos, mas está estritamente obrigado a essa tarefa, como algo decretado e ordenado por Deus»²⁰⁸: «De sorte que não há distinção entre judeu e grego, pois ele é Senhor de todos, rico para todos os que o invocam. Porque todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo. Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? E como podem pregar se não

²⁰² *Ibidem*, p. 383.

²⁰³ «E por toda a terra a sua linha aparece, e até aos confins do mundo a sua linguagem», (Sl 18,5)

²⁰⁴ «Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura» (Mc 16,15).

²⁰⁵ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 387.

²⁰⁶ Sobre este assunto ler o relato do primeiro concílio eclesial, Concílio de Jerusalém (51 d.C.), em At 15.

²⁰⁷ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 389.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 391.

forem enviados? Conforme está escrito: Quão maravilhosos os pés dos que anunciam boas notícias» (Rm 10,12-15).

Se todos os povos são iguais, sem distinção de raças, a Providência faculta a todos os meios para invocar e louvar a Deus, mas se estes meios forem desconhecidos dos povos (pagãos) os mesmos estão privados desse contacto com a divindade. Daqui se conclui, de acordo com a visão do apóstolo dos gentios, que é urgente, necessário, lícito e obrigatório o anúncio aos que se encontram ignorantes de Cristo, «uma vez que o divino oráculo por boca de Davi proclama que o Evangelho, ou já foi pregado em relação ao passado, ou deverá sê-lo em relação ao futuro, segue-se sempre, a favor de São Paulo e contra os judeus, que é lícita a pregação aos pagãos, por revelação de Deus, e por Ele mesmo não apenas aprovada, mas até decretada»²⁰⁹.

A questão seguinte relaciona-se com a extensão atribuída à pregação do evangelho pelo mundo inteiro. Cumprindo o desígnio divino – «Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura» (Mc 16,15) – «os apóstolos são mandados a pregarem no mundo inteiro com dupla e igual extensão tanto de lugares como de pessoas: de lugares, na extensão total da terra; de pessoas, a toda a quantidade de criaturas»²¹⁰. Trata-se de uma missão hercúlea, já que a terra é composta por um grande número de partes, desde continentes a acampamentos, passando por nações e cidades; e os povos se encontram igualmente repartidos por nações, raças, línguas, naturezas e condições sociais. Esta demanda só subsiste pelo patrocínio divino, pelo que ao ser humano tal empresa e proeza seria impossível. Toda esta epopeia, «todas as viagens e vozes dos apóstolos, toda a edificação, corpo e acréscimo da Igreja crescente, se esforçam e empenham num único desígnio: a saber, o de consumir na Terra o Reino de Cristo»²¹¹.

A última questão referente à pregação universal do evangelho de Cristo, se está relacionada com o género que há de ou deve vir a ser essa mesma pregação, isto é, «de que espécie há de ser ou deve ser a pregação necessariamente exigida e suficiente, para quem ouve o Evangelho e se recusa a crer se torne réu de crime imperdoável»²¹². Para responder a esta questão o autor apresenta três tipos de pregação.

O primeiro tipo prende-se com a pregação muda das criaturas, a saber, aquela pregação que é feita pelas criaturas e que possibilita ao homem chegar ao Criador sem que seja necessária qualquer voz de pregação. Imputados deste crime foram os filósofos gregos e os seus discípulos romanos, que «conhecendo a Deus “a partir da criação do mundo” [...] não O glorificaram nem Lhe deram graças»²¹³. Estes *a priori* encontram-se condenados, porque para a salvação é

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 394.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 396.

²¹¹ *Ibidem*, pp. 398-399.

²¹² *Ibidem*, p. 399.

²¹³ *Ibidem*, p. 401.

necessária a aceitação e a fé na Santíssima Trindade e na encarnação do Verbo, porém «São Paulo atribui esta energia e eficácia unicamente às vozes da pregação»²¹⁴. Assim sendo, embora tivessem chegado a Deus pelo raciocínio, não O podiam conhecer porque Deus nunca havia chegado a eles pela voz dos profetas.

O segundo tipo é a pregação vocal através da fama, isto é, a palavra passada oralmente. Esta fama do evangelho pode chegar ao ouvinte de dois modos semelhante ao ressoar da trombeta: como o soar da trombeta fraco, baixo e pouco claro, o que não apresenta nenhuma aparência de probabilidade e se «tiver chegado aos ouvidos do infiel, cumpre dizer-se que ele nem próxima nem remotamente é obrigado a crer»²¹⁵; e como o clamor da trombeta, o soar forte que «retumba inteiramente no interior do ouvinte»²¹⁶ e é este o soar da grande notícia certa. Porém, esta grande fama não chegava para a conversão dos pagãos, uma vez que é necessário o fator humano, e se o clamor não fosse acompanhado pelo pregador, cabia aos ouvintes procurar quem os elucidasse daquilo que haviam ouvido.

Este segundo tipo de pregação abre caminho para o último, a pregação exercida pelos próprios ministros do evangelho. Para Vieira, o papel do pregador é muito mais difícil agora do que no tempo dos apóstolos em virtude de já não se realizarem milagres – «eles saíram a pregar por toda a parte, agindo com eles o Senhor, e confirmando a Palavra por meio dos sinais que a acompanhavam» (Mc 16,20). Assim, o pregoeiro de Cristo tem que fazer o infiel compreender que lhe é estritamente necessário a fé em Jesus, sendo que para tal tem dois meios, «a ciência e a fé: a ciência, através das causas, a fé, por autoridade divina»²¹⁷. A isto acresce outra peleja para quem anuncia: combater toda a infidelidade repartida entre o paganismo, judaísmo e heresia. Assim, «depois de comparada a religião cristã com as ignorâncias e sandices do primeiro paganismo, e com as torpíssimas obscenidades que o segundo²¹⁸ defende só com a espada; depois de também comparada com a dura cerviz, cegueira e surdez obstinada do judaísmo, devido às quais não vê o que olha nem escuta o que ouve; depois de comparada, por derradeiro, com o desregramento e soberba da heresia»²¹⁹, será impossível negar a vitória cristã neste conflito. Em suma, a pregação será uma procura de Deus na natureza, com a iluminação do brandir da trombeta anunciadora do evangelho e sob a orientação do pregador e apologista da fé.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 405.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 408.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 408.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 411.

²¹⁸ António Vieira descreve o Islamismo como sendo um segundo paganismo, sendo que o primeiro são todas as crenças que não sejam cristãs ou judaicas.

²¹⁹ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 411.

3.3. A salvação

Enviados os apóstolos como embaixadores do Verbo, cabe ao ouvinte uma da dupla condição: ou aceitar e acreditar naquilo que lhe é anunciado, sendo deste modo salvo, ou rejeitar aquilo que lhe é transmitido, sendo neste caso condenado. Vieira centra a sua reflexão na sorte daqueles que não acreditam por ignorância, isto é, não lhes chegou ao conhecimento o evangelho de Cristo. Assim, para o autor, seguindo de perto os passos de Tomás de Aquino (1224-1274), restam duas dúvidas que procurará esclarecer, «uma acerca da qualidade da condenação deles; a outra acerca da providência de Deus em relação a eles»²²⁰.

Respondendo à primeira dúvida, Vieira considera evidente que os bárbaros, nascidos na selva e sem o mínimo conhecimento de Deus, estão isentos de toda a culpa referente aos pecados capitais, uma vez que «nenhum pecado, ainda que em matéria mais grave, cometido por um homem que desconhece a Deus, não é mortal e não pode ser castigado com o castigo eterno»²²¹. Note-se que aqui *castigo eterno* se refere ao inferno ou Hades, o local onde estão os condenados que praticaram «ofensa à infinita majestade de Deus»²²². Visto que nada lhes pode ser imputado como pecado mortal, resta saber se os pecados cometidos, todos veniais, têm algum tipo de pena e em que lugar. A imputabilidade só se refere à condenação eterna pelos pecados capitais, mas esses juntam-se ao enorme leque dos pecados veniais pelos quais são imputados, não porque ofenderam a Deus, mas porque ao comete-los violaram a moral. Assim, Deus, justo juiz, teria que intervir para aplicar e restabelecer a justiça. Este castigo ou purificação, necessário pelo pecado original não limpo pela ausência do batismo e pelos pecados veniais, teria como lugar o purgatório. Esta posição encontrou diversos opositores²²³, mas pela visão vieiriana «a graça de Deus, de que gozam as almas retidas no Purgatório, não é de natureza tal que exclua, da participação do mesmo lugar e pena, os adultos pagãos que morreram sem batismo e inculpavelmente, visto que os próprios demónios e os restantes condenados suportam no mesmo lugar e fogo, não penas temporais (como é o caso destes, acerca dos quais negam isto), mas eternas»²²⁴.

Respondendo à segunda dúvida, «é opinião corrente dos teólogos que Deus oferece a todos os homens, tanto crianças como adultos, os meios necessários para a salvação»²²⁵. Para o autor, às crianças são negados os meios de salvação, uma vez que dependem de terceiros, isto

²²⁰ *Ibidem*, p. 414.

²²¹ *Ibidem*, p. 415.

²²² *Ibidem*.

²²³ «Todavia, os que opinam em sentido contrário consideram que se prova a necessidade [de um] novo lugar mediante este raciocínio: aqueles adultos [pagãos] nem irão para o Céu, porque não são batizados, nem para o Inferno, porque não cometeram pecados mortais, nem para o Limbo, porque não é lugar de pena, nem para o Purgatório, porque carecem da graça», *Ibidem*.

²²⁴ *Ibidem*, p. 437.

²²⁵ *Ibidem*, p. 438.

é, dos pais que por um lado as devem proteger no útero materno e mal nasçam proporcionar-lhes rápida e zelosamente a limpeza do pecado original pelo batismo. «Logo, se o mesmo Deus e redentor das crianças lhes negou os meios suficientes para a salvação, por que motivo não poderá dizer-se, ou pelo menos duvidar-se do mesmo, em relação aos adultos?»²²⁶. Acerca dos adultos, Deus concede dois meios de conhecimento: o primeiro pela «perspicácia natural do engenho e do intelecto»²²⁷, isto é, pelas criaturas conhecer o Artífice; o segundo pela voz dos mensageiros e pregadores e, segundo Vieira, estes dois meios não se encontram presentes nos adultos pagãos das selvas americanas que como tal «estão completamente privados de qualquer conhecimento de Deus»²²⁸. Assim sendo, a Providência estaria presente e faria chegar a estes povos de outro modo, porém de forma tão encoberta que os mesmos povos não deram pela sua presença – «Deus olhou por eles, mas olhou não olhando»²²⁹. Deus não se havia revelado a estes povos, porque na sua onnipotente sabedoria e conhecendo os acontecimentos porvindouros sabia que eles mesmo com o conhecimento do evangelho cometeriam pecados capitais que os condenariam ao Hades. Neste sentido, a misericórdia divina havia intervindo ocultando-se deles, como prova a Escritura: «Atravessaram depois a Frígia e a região da Galácia, impedidos que foram pelo Espírito Santo de anunciar a palavra na Ásia. Chegando aos confins da Mísia, tentaram penetrar na Bitínia, mas o Espírito de Jesus não o permitiu» (At 16,6-7).

Como anteriormente se afirmou, também os que são ignorantes no que respeita ao conhecimento de Cristo por Ele foram salvos e no que respeita à salvação esta opera-se de dois modos distintos e ambos fundados em Cristo. O primeiro modo e mais natural é a conversão do pecador, que pelo conhecimento de Deus caminha para a perfeição. O segundo modo respeita aqueles que não conhecem a Cristo ou a Deus e em quem a salvação ópera de modo imperfeito e reduzido, mas que basta para aqueles «que viveram e morreram na infidelidade sem culpa»²³⁰.

3.4. Meios e instrumentos para a evangelização

Provada a necessidade urgente da evangelização das terras nascidas dos descobrimentos, resta saber que meios se devem empregar nesta tão hercúlea empresa. O autor enuncia três que considera essenciais para esta tarefa. Note-se que ele não era um teórico, mas tinha uma grande experiência no que respeita à evangelização dos indígenas americanos. A primeira respeita a uma pregação sincera, forte e eficaz do evangelho e aqui coloca de parte toda a retórica

²²⁶ *Ibidem*, p. 439.

²²⁷ *Ibidem*, p. 444.

²²⁸ *Ibidem*, p. 445.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ *Ibidem*, p. 448.

desenvolvida nas cátedras europeias em detrimento da pregação humilde fundada na confiança de que o Espírito havia de intervir – «pois eu [Jesus] vos darei eloquência e sabedoria, às quais nenhum dos vossos adversários poderá resistir, nem contradizer» (Lc 21,15). A segunda são os milagres, que não devem ser entendido como acontecimento extraordinário (ex.: ressuscitar mortos ou fazer chover fogo), mas «chama-se milagres às virtudes porque ao produzi-los se mostra no mais elevado grau a virtude e poder de Deus»²³¹. Por fim, «o terceiro e principal meio [...] é uma espécie de irrupção de Deus na alma e unção do Espírito que a ensina por si mesmo»²³². Perante um universo de regiões, povos, culturas e línguas torna-se evidente que a evangelização enquanto feito humano é impossível, só é realizável enquanto obra divina e disso são prova os perigos, em mar ou em terra, que os pregadores sofrem e a que estão sujeitos.

Apresentados os meios, o autor termina a sua nota sobre a evangelização apresentando os instrumentos pelos quais a mesma deve ser levada a cabo. O primeiro instrumento é Cristo, uma vez que os pregadores agem *in persona Christi* e «quão grande é a vantagem de que Cristo pregue nos Seus pregadores, onde se verificam tamanhos riscos de errar no escolher ou no dizer»²³³. O segundo instrumento são varões de notória santidade, nos quais se destaca a figura do papa, sucessor de Pedro e líder da Igreja, que deve ser provido de admirável humildade, santidade e sabedoria. Em último lugar, destaca como instrumento para esta demanda os favores dos príncipes seculares, já que «as almas ao serviço das quais se encontram os ministros do Evangelho não são almas separadas, mas sim ligadas aos corpos, pelo que a direção e governo destas é como que misto e não apenas sobremaneira sujeito aos Príncipes que detêm o poder supremo, mas também em muitas coisas ligado e necessariamente dependente dos ministros destes que tratam das coisas corporais e governam as temporais»²³⁴.

4. Grandes eixos temáticos da teologia vieiriana na obra

A *Clavis Prophetarum* está marcada por um grande leque de temáticas, as quais quatro séculos volvidos ainda se apresentam atuais, como haverá oportunidade de constatar. A obra é simultaneamente uma leitura da época em que se insere, um apelo e grito à Igreja e uma janela de esperança para o futuro. Note-se que tendo começado a ser escrita em Roma entre 1669 e 1675²³⁵, para tristeza do autor, jamais foi terminada, sendo que a isto acresce o facto de ter sido

²³¹ *Ibidem*, p. 443.

²³² *Ibidem*, p. 455.

²³³ *Ibidem*, p. 465.

²³⁴ *Ibidem*, p. 469.

²³⁵ «Desde o século em que estamos e que está agora a chegar ao fim, isto é, o do ano milésimo sexcentésimo de Cristo», *Ibidem*, p. 344. Cf. Maria VIEIRA MENDES, «*Chave dos Profetas*: a edição em curso», in Maria VIEIRA MENDES; Maria Lucília GONÇALVES PIRES; José DA COSTA MIRANDA (org.), *Vieira Escritor*, Edições Cosmos, Porto 1997, p. 32.

censurada pelo Tribunal do Santo Ofício, fatores que, na totalidade, contribuíram para que a obra se dispersasse e andasse perdida e fragmentada, que ao longo do tempo fosse sendo esquecida e pouco trabalhada, o que se revelou uma enorme dificuldade para os investigadores atuais.

Vieira foi o «homem dos sete ofícios» e as suas experiências, vivências, fé e utopia estão bem patentes ao longo de toda a obra, que pode ser vista e compreendida a partir de diferentes perspetivas e sensibilidades do leitor. A partir do tema central apresentado, a questão do Reino de Deus²³⁶, é natural o surgimento da ideia de que se está perante uma obra escatológica de cariz apocalíptico, bandarrista e muito próxima a heresia milenarista, na qual um reino sob comando de Cristo haverá de surgir com a finalidade de destruir o mundo existente impondo uma nova ordem e lei. Esta perspetiva apocalíptica não será de toda a mais correta interpretação da obra em análise, nem parece ser esse o intento do autor. Se na realidade o Reino de Deus é tema central, o mesmo deve antes ser visto numa perspetiva cristológica, eclesiológica, escatológica de cariz soteriológico e até humanitária.

A perspetiva cristológica advém de toda a elaboração em torno do Reino, que não se trata de um reino humano e passageiro, mas que pertence ao próprio Cristo e dele tem um cunho. Assim sendo, é impossível falar do Reino e da obra sem esta visão e ligação a Cristo.

A perspetiva eclesiológica está muito desenvolvida e é transversal a todo o livro. Em primeiro lugar, porque se compreende a defesa da Igreja, da sua fé e dogmas, ante as heresias e outras religiões com particular destaque para a religião judaica. Está bem patente uma defesa do dogma da união hipostática e de Cristo como cabeça da Igreja, que forma e guia o corpo pelo Espírito Santo e pelo sucessor petrino. É importante não esquecer que no período em que Vieira escreve, século XVII, existe uma grande disputa entre católicos e protestantes, estando ele no centro deste conflito a vivê-lo de perto, já que nos territórios do atual Brasil estavam povos norte europeus (holandeses e ingleses) que com eles tinham trazido as suas Igrejas reformistas. Em segundo lugar, é possível compreender que após a distinção entre Reino de Deus e Igreja o autor coloca esta última como realização terrena da primeira, embora como se viu a Igreja não abarque a título de exclusividade a si o Reino. Se a Igreja é Reino de Cristo, isso significa que a mesma tem em si a presença de Cristo que é cabeça e que embora não participe nela terrenamente, continua operando sacrifícios, intercedendo, iluminando, defendendo, provendo e julgando, isto é, Cristo continua presente na Igreja, que deve ser realização do Reino, realização que só terá o seu auge com o cumprimento do desígnio do

²³⁶ «*De regno Christi in terris consummato* (que certamente será o último título escolhido por Vieira)», Maria VIEIRA MENDES, «*Chave dos Profetas: a edição em curso*», p. 33.

Mestre: «Ide por todo o mundo, proclamai o evangelho a toda a criatura» (Mc 16,15). Assim, a realização do Reino de Cristo é a realização da Igreja peregrina.

A perspetiva escatológica de cariz soteriológico é resultado de uma visão muito positiva que o autor tem da realização do Reino de Cristo. Rejeitando qualquer tipo de cataclismos, apresenta esta consumação como uma continuidade normal do curso da história que tende para um fim que é Cristo. Para tal, é necessário que a Igreja cumpra a sua função primária e que chegue a todos os cantos do mundo com o evangelho de Jesus Cristo. Desta forma se garante que a salvação chegue a todo o mundo e todo o mundo seja salvo, já que com a conversão total da humanidade a Cristo os pecados serão todos perdoados, terminando os pecadores e injustos e surgindo uma nova época de paz e universal. Esta é a grande urgência para Vieira, este é o motivo pelo qual a Igreja deve e tem que trabalhar afincadamente. A evangelização é, assim, missão obrigatória para a Igreja e o apelo ao cumprimento desta missão é atestado em toda a obra, sendo o último livro apresentado como «o tratado da pregação universal»²³⁷.

Note-se que, para Vieira, a missão e evangelização não eram uma teoria sobre a qual filosofava ou utilizava para fundamentar a sua opinião acerca de alguma problemática, mas era antes um verdadeiro *modus vivendi*. Enquanto jesuíta e presbítero, preferiu as provações de missionário às regalias de orador da casa real e, consciente da sua vocação e da vocação eclesial, partiu como apóstolo aos ameríndios, sendo que «sob a sua direcção, os Jesuítas subiram, a ocidente, o Rio Negro; atingiram, a oriente, o Ceará, onde pacificaram os índios da região, até então hostis aos portugueses e aliados dos holandeses de Pernambuco; e penetraram, a sul, no Rio Tocantins. Vieira visitava assiduamente as Aldeias e Missões, viajando de canoa ou a pé, por caminhos invios e perigosos da imensidão amazónica»²³⁸. Ele tem noção de que a Igreja só se poderá realizar plenamente saindo do seu espaço confortável e enfrentando as intempéries do mundo para fazer chegar à mais recôndita casa a palavra divina. Resta, por último, afirmar que esta missão eclesial não diz somente respeito à Igreja instituição ou aos ministros ordenados, mas a todo o cristão, uma vez que todo ele é chamado a ser testemunha viva de Cristo, a proclamar o evangelho e a «dar razão da [sua] esperança» (1Pe 3,15). Vieira chega mesmo a destacar o importante papel dos príncipes seculares em todo este processo e já o Concílio de Constança (1414-1418) defendia «que es lícito a los laicos de uno y otro sexo, es decir, a hombres y mujeres, predicar libremente la palabra de Dios» (DZ, 687).

Da perspetiva escatológica de cariz soteriológico destaca-se, de forma evidente, a questão da universalidade da salvação. Esta vertente universalista está relacionada com universalidade

²³⁷ *Ibidem*, p. 32

²³⁸ José VAZ CARVALHO, «Padre António Vieira e a sua acção missionária no Maranhão e Pará», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, Volume II, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, p. 778.

da pertença a Cristo. Por diversas vezes, o nosso autor demonstra que Cristo, cabeça da Igreja e de toda a criação, resgatou essa mesma criação pelo seu sangue e sacrifício e neste sentido toda a criatura pertence a Cristo e como pertença foi salva por e em Cristo, já que Ele pagou o resgate pela humanidade. Assim sendo, o Reino de Cristo não é somente a Igreja, mas uma realidade maior e independentemente de crenças, raças e estados sociais, sendo que neste Reino todos foram resgatados pelo sangue de Cristo. Esta visão vieiriana apresenta algumas semelhanças com a teoria dos cristãos anónimos, apresentada no século XX por Karl Rahner, uma vez que todos foram salvos por Cristo e estão unidos a Ele em potência.

Abordar a figura e obra do Padre António Vieira obriga a ter em atenção uma perspetiva humanitária. Como já afirmamos, estamos perante um espelho da alma do autor que revela a sua época e as suas ideias, das quais se destaca a questão indígena. Vieira foi um acérrimo defensor dos índios americanos, sendo este um tema central da sua vida e todo o livro serve de prova do porquê e do como evangelizar estes povos autóctones. Tenha-se em atenção que para a Companhia de Jesus e «para Vieira, este novo mundo apresentava a hipótese suprema de construir uma nova Igreja, não apenas mais uma extensão da mesma, mas uma refundação da Igreja de Cristo, tal o possibilitando a virgindade desta nova terra»²³⁹. O autor da *Clavis Prophetarum* tem plena noção de que os colonos não trouxeram somente o evangelho, mas o fogo bélico que estava ao serviço dos interesses económicos. Ao serem dizimados e escravizados a hipótese de refundar a Igreja ia-se tornando cada vez menos realizável e daí ser necessária a defesa dos índios. Assim sendo, a questão da evangelização tornou-se uma prioridade para ele, já que era uma forma eficaz de proteger os inocentes das mãos dos violentos²⁴⁰. Foi na fácil conversão destes povos que «o papa Paulo III se fundamentaria, para proclamar na Bula *Sublimis Deus* (1537) o carácter humano dos povos ameríndios»²⁴¹. Para além disso, o clérigo jesuíta tem a noção clara que Deus está naqueles povos e que fraternalmente cuida deles mesmo sem antes se ter revelado – «Deus olhou por eles, mas olhou não olhando»²⁴².

²³⁹ António MOREIRA TEIXEIRA, «Todos somos de Deus ou a questão da escravatura segundo Padre António Vieira», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, Volume II, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, p. 717.

²⁴⁰ Vieira tinha o desejo de colocar o maior número possível de índios sob o controle da Companhia de Jesus e desta forma garantir a sua integridade. Para tal reunia o máximo possível de autóctones em missões e aldeias, locais onde os índios podiam viver o seu quotidiano descansados sob alçada e segurança dos padres jesuítas. Cf. Washington Dener DOS SANTOS CUNHA, «Missionarismo e educação: Vieira e as missões no Maranhão», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, Volume I, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, p. 609.

²⁴¹ António MOREIRA TEIXEIRA, «Todos somos de Deus ou a questão da escravatura segundo Padre António Vieira», p. 719.

²⁴² Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 445.

Em suma, é possível verificar que toda esta extensa obra tem como finalidade clamar à Igreja a realização da missão entregue pelo Fundador, missão que passa pelo árduo trabalho da evangelização a todos os povos. Se a evangelização é urgente, o mesmo acontece com o ecumenismo. Embora não pareçam relacionadas, estas temáticas estão intimamente ligadas, já que a divisão da Igreja cristã «contradiz abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda a criatura» (UR²⁴³ §1).

²⁴³ SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Oecumenismo Unitatis Redintegratio*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58 (1966), pp. 90-107, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992¹¹, pp. 131-150. Doravante designaremos este decreto citando no texto «UR».

CAPITULO III – PADRE ANTÓNIO VIEIRA, PRECURSOR DO CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II?

Depois de abordado o contexto histórico em que António Vieira desenvolveu todo o seu pensamento e apresentada a *Clavis Prophetarum*, formal e tematicamente, surge o momento de procurar a existência ou inexistência de uma relação entre o pensamento vieiriano e o pensamento nascido do Concílio Ecuménico Vaticano II (1962-1965), concretamente no que respeita à missão e ecumenismo. Neste sentido, inicia-se o estudo abordando o Concílio Vaticano II e o que os seus documentos dizem a respeito destas temáticas, fazendo-se seguidamente um confronto entre a teologia vieiriana e a teologia conciliar.

1. O Concílio Ecuménico Vaticano II

Antes do confronto entre a *Clavis Prophetarum* e o Concílio Vaticano II no que respeita à missão e ecumenismo, torna-se necessário fazer uma contextualização daquilo que o mesmo Concílio entende no que se refere a estas temáticas.

1.1. Síntese da ideia missionária do Vaticano II

A missiologia foi o ponto central da obra que abordamos no capítulo anterior. No século XVII, António Vieira tinha plena noção de que a evangelização era a tarefa central da Igreja e mais do que as eloquentes palavras proclamadas nos púlpitos das grandes catedrais europeias era necessário embrenhar o desconhecido e penetrar nas selvas para levar a palavra de Deus ao mais ignorante habitante delas. Pela pregação e batismo dos não-crentes, Vieira encaminhava-os para a Luz, para o Reino de Deus, que ia crescendo até se realizar, sendo que a esta finalidade escatológica se alinhava uma vertente soteriológica: levar e conduzir todos aqueles ignorantes de Deus à salvação trazida por Jesus Cristo.

O Concílio Ecuménico Vaticano II realizou-se sobre um forte sentimento revolucionário, de esperança na mudança de uma Igreja anti modernidade para uma Igreja aberta ao mundo e em permanente diálogo e colaboração com este. Muitas foram as questões e preocupações apresentadas nas reuniões conciliares, desde a liturgia à revelação divina, passando pela ordenação eclesial, ecumenismo e missão. No meio dos inúmeros decretos, declarações e constituições é possível encontrar um documento totalmente dedicado ao tema tão querido por Vieira, a missão. Este mesmo tema trespassa diversos outros documentos

conciliares, mas encontra o seu ponto nuclear na declaração *Ad Gentes*²⁴⁴ (AG), promulgada a 7 de Dezembro de 1965, e que vem provar não só a pertinência como a importância atual da missão no contexto eclesial. Outros documentos conciliares a ter em consideração quando se aborda este assunto: Constituição Dogmática *Lumen Gentium*²⁴⁵ (LG); Decreto *Presbyterorum Ordinis*²⁴⁶ (PO); Decreto *Apostolicam Actuositatem*²⁴⁷ (AA); Decreto *Christus Dominus*²⁴⁸ (CD); Constituição *Sacrosanctum Concilium*²⁴⁹ (SC).

Para se compreender melhor a teologia missionária emanada desta magna reunião torna-se imprescindível começar por definir o termo *missão*, que se tornou «uso corrente somente no decorrer dos séculos XVI e XVII para designar os “esforços tendo em vista os não batizados” [...] e a implantação da Igreja»²⁵⁰. Para os Padres conciliares, missão deve ser entendida como as «actividades características com que os pregoeiros do Evangelho, indo pelo mundo inteiro enviados pela Igreja, realizam o encargo de pregar o Evangelho e de implantar a mesma Igreja entre os povos ou grupos que ainda não crêem em Cristo» (AG §6). Estas atividades têm como objetivo não só pregar o evangelho a toda a criatura, mas libertar do poder da morte os não-crentes inserindo-os no Reino de Cristo, para que aí formem uma só família fraterna – «a Igreja [...] só na glória celeste alcançará a sua realização acabada [...] e, quando, juntamente com o género humano, também o universo inteiro [...] for perfeitamente restaurado em Cristo» (LG §48; cf. SC §6; AG §1; §3).

²⁴⁴ SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae Ad Gentes*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 57 (1965), pp. 947-990, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992^{11ª}, pp. 275-312.

²⁴⁵ Promulgado a 21 de Novembro de 1964. Cf. SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 57 (1965), pp. 5-67, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992^{11ª}, pp. 59-118.

²⁴⁶ Decreto promulgado a 07 de Dezembro de 1964. Cf. SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Presbyterorum Ministerio et Vita Presbyterorum Ordinis*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58 (1966), pp. 991-1024, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992^{11ª}, pp. 315-344.

²⁴⁷ Promulgado a 18 de Novembro de 1965. Cf. SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Apostolatu Laicorum Apostolicam Actuositatem*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58 (1966), pp. 837-864, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992^{11ª}, pp. 237-264.

²⁴⁸ Promulgado a 28 de Outubro de 1965. Cf. SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Pastoralis Episcoporum Munere in Ecclesia Christus Dominus*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58 (1966), pp. 673-696, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992^{11ª}, pp. 151-174.

²⁴⁹ Constituição promulgada a 04 de Dezembro de 1963. Cf. SACROSANCTUM CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 56 (1964), pp. 97-138, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992^{11ª}, pp. 13-44.

²⁵⁰ Richard FRIEDLI, «Missão/Ciência da Missão», in Peter EICHER (dir.), *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia*, Paulus, São Paulo (Brasil) 1993, p. 560. Sobre o surgimento e desenvolvimento do conceito de missão ver Angel SANTOS, *Decreto sobre la Actividad Misional de la Iglesia – Texto y comentario*, Editorial Apostolado de La Prensa, Madrid 1966, pp. 115-119.

A Igreja, fundada por Cristo, «recebeu dos Apóstolos este mandamento solene de Cristo, de anunciar a verdade da salvação e de a levar até aos confins da terra (cfr. Act. 1,8)» (LG §17). Neste sentido, ela tem a obrigação de responder positivamente ao apelo do seu fundador e dar continuidade ao caminho por Ele iniciado, sendo pregoeira do nome Cristo e dando cumprimento ao mandamento: «Ide por todo o mundo, proclamai o evangelho a toda a criatura» (Mc 16,15). A isto se junta o facto de justificar o ser católica, isto é, «*universal*, en cuanto al *espacio y tiempo*, y en cuanto a las *personas*»²⁵¹. Para Richard Friedli, «a missão, por Cristo confiada às comunidades eclesiais, não é, pois, nenhuma tarefa exterior e colateral, mas razão da própria existência da Igreja»²⁵². Ao apelo divino alia-se o facto de procurar dar resposta e orientação aqueles que não conhecendo a Deus o procuram de coração sincero (cf. LG §16).

A missão confiada por Cristo deve ser mantida até ao fim dos tempos (cf. LG §20) tendo em vista uma finalidade escatológica, já que «antes de o Senhor vir, tem que ser pregado o Evangelho a todos os povos» (AG §9). A Igreja é então apresentada como realização temporal do Reino de Cristo²⁵³ e na medida em que se vai expandindo vai-se aproximando do esperançado momento em que se juntará definitivamente ao seu Rei. Assim, neste processo de evangelização e pela força do Espírito Santo, a Igreja purifica-se tendo em conta esse esperançado fim (cf. LG §3-5).

Para levar avante os desígnios divinos, a Igreja tem a necessidade de se munir de armas capazes, isto é, necessita de missionários devidamente preparados. A preparação destes não é algo a ser feito futilmente e o Concílio pede um grande investimento e dedicação nesta área e que os mesmos sejam devidamente formados e informados sobre a cultura, património, língua e tradições dos locais para onde vão evangelizar (cf. SC §119; AG §41). Assim, o pregoeiro deve ser detentor de uma profunda humildade que o permita não esquecer que «não é em primeiro lugar dono da verdade ou de uma técnica de desenvolvimento, mas é “sacramento” e está como Cristo “esvaziado” de si próprio [...]. Este esvaziamento é atitude espiritual [...] e resultado antropológico-cultural [...]: o missionário, enquanto elo que vincula pessoas de diferentes meios culturais, deverá libertar-se a si mesmo de preconceitos racistas e de enraizamentos culturais [...], a fim e não pregar a si mesmo, a sua cultura ou civilização ou a forma de religião, mas a Cristo»²⁵⁴. É importante salientar aqui que o trabalho missionário não

²⁵¹ Angel SANTOS, *Decreto sobre la Actividad Misional de la Iglesia – Texto y comentario*, p. 120.

²⁵² Richard FRIEDLI, «Missão/Ciência da Missão», p. 561.

²⁵³ «Jesús nos predicó y anunció un Reino, que se ha de implantar en todo el mundo, y, por lo tanto, universal, pero ni meramente terreno, ni meramente escatológico; es lo que nuestros tratadistas suelen comprender en la tesis teológica con que describen escriturísticamente este Reino: un Reino universal, no tan sólo escatológico, espiritual e interno, sino también existente aquí abajo, visible y externo», Angel SANTOS, *Decreto sobre la Actividad Misional de la Iglesia – Texto y comentario*, p. 218.

²⁵⁴ Richard FRIEDLI, «Missão/Ciência da Missão», pp. 561-562.

passa por um mero pregoar Cristo na ágora, à imitação de Paulo no areópago de Atenas (cf. At 17, 22-34), mas sobretudo por um exemplo de vida entre aqueles que não acreditam, isto é, não basta estarem os missionários prontos a dar razões da sua fé (cf. 1 Pe 3,15), mas que corresponda às razões e fé a obra testemunhal – «a fé, se não tiver obras, está completamente morta. De fato, alguém poderá objetar-lhe: “Tu tens a fé e eu tenho as obras. Mostra-me a tua fé sem obras e eu te mostrarei a fé pelas minhas obras”» (Tg 2,17-18).

A obra missionária, tão central e enraizada na história eclesial, não se prende simplesmente como trabalho para clérigos e religiosos, mas estende-se de e para toda a Igreja – «não há, portanto, nenhum membro que não tenha parte na missão de todo o corpo, mas cada um deve santificar Jesus no seu coração, e dar testemunho de Jesus com espírito de profecia» (PO §2). É dever primário dos bispos, enquanto sucessores dos apóstolos, a promoção e orientação das obras missionárias, uma vez que devem estes «interessarem-se particularmente por aquelas regiões em que não foi ainda anunciada a palavra de Deus ou em que, sobretudo por causa da escassez de sacerdotes, os fiéis correm perigo de se afastarem da prática dos mandamentos e até de perderem a fé» (CD §6; cf. LG §23). Enquanto membros do Corpo de Cristo, cabe aos leigos também um papel deveras importante neste processo, tendo estes o dever de «colaborar no crescimento e expansão» (AG §36) da Igreja. Note-se que «sem a presença activa dos leigos, o Evangelho não pode gravar-se profundamente nos espíritos, na vida e no trabalho de um povo» (AG §21) e «a sua acção [dos leigos] dentro das comunidades eclesiais é tão necessária que, sem ela, o próprio apostolado dos pastores não pode conseguir, a maior parte das vezes, todo o seu efeito» (AA §10).

Ao contrário das expansões seculares, a expansão da fé não se faz por meio de armas, violência e usurpação, nem tem em vista o governo temporal²⁵⁵. A pregação é feita sobre a bandeira da tolerância e respeito quer pela cultura, património e língua, quer pela religião do indivíduo não cristão²⁵⁶. Neste tipo de evangelização ao invés de se defender um processo

²⁵⁵ «A Igreja, porém, não quer, de maneira nenhuma, imiscuir-se no governo da cidade terrena. Nenhuma outra autoridade reclama para si senão a de, com a ajuda de Deus, estar ao serviço dos homens, pela caridade e pelo serviço fiel» (AG §12); «O Povo de Deus encontra-se entre todos os povos da terra, já que de todos recebe os cidadãos, que o são de um reino não terrestre mas celeste» (LG §13).

²⁵⁶ «A Igreja proíbe severamente obrigar quem quer que seja a abraçar a fé, ou a induzi-lo e atraí-lo com processos indiscretos» (AG §13); «Os cristãos, provenientes de todos os povos e reunidos em Igreja, “não se distinguem dos outros homens nem pelo país, nem pela língua, nem pela organização política”; devem, por isso, viver para Deus e para Cristo segundo os usos do seu próprio povo; cultivem verdadeira e eficazmente, como bons cidadãos, o amor à pátria [...] e promovam o amor universal» (AG §15).

colonialista opta-se por um processo de inculturação²⁵⁷ e diálogo²⁵⁸, que assume o seu sentido prático, por exemplo, na questão litúrgica: possibilidade de adaptação dos vários grupos étnicos, regiões e povos de se afirmarem na revisão dos ritos e livros litúrgicos (cf. SC §38); utilização de elementos de iniciação, a par com o rito de iniciação cristã, próprio daqueles povos (cf. SC §65); ou reapropriação e assimilação da música tradicional tendo em vista a formação religiosa ou o seu uso no culto (cf. SC §119).

O processo missionário não tem como objetivo único o anúncio de Cristo e o captar novos crentes, mas estende-se a uma vertente ecuménica, de aproximação entre as diversas Igrejas cristãs – «por uma necessidade missionária, todos os batizados são chamados a unir-se num rebanho para assim poderem dar testemunho unânime de Cristo, seu Senhor, perante os gentios» (AG §6). Sobre o exemplo testemunhal na atividade missionária tratar-se-á no tópico seguinte: União da Igreja, união da Humanidade.

Em suma, o tema missão ainda está bem gravado no ser Igreja e que esta não foge à sua responsabilidade ante os desígnios divinos. Neste sentido, toda a Igreja é chamada a colaborar nesta empresa numa relação próxima com «instituições particulares e públicas, [...] governos, [...] organismos internacionais, [...] diversas comunidades cristãs [entenda-se aqui também numa perspetiva ecuménica] e religiões não-cristãs» (AG §12). Todo este processo deve ser feito de acordo com o respeito por aqueles que acolhem os missionários, exigindo-se destes últimos um processo de adaptação às novas realidades e de inculturação da mensagem divina aquele contexto. De forma a garantir uma coerente evangelização, o Concílio estipulou que era função da *Propaganda Fidei* ser responsável por este campo e colocou normas aos institutos, ordinários, presbíteros e leigos para que seja possível continuar o caminho iniciado pelos Apóstolos (cf. AG §38-41).

1.2. União da Igreja, união da Humanidade

Ao abordar a teologia missionária nos documentos conciliares do Vaticano II pode ser possível constatar a existência da abertura a uma outra realidade, a questão ecuménica. Antes

²⁵⁷ «Porque o reino de Cristo não é deste mundo (cfr. Jo. 18,36), a Igreja, ou seja o Povo de Deus, ao implantar este reino, não subtrai coisa alguma ao bem temporal de nenhum povo, mas pelo contrário, fomenta e assume as qualidades, as riquezas, os costumes e o modo de ser dos povos, na medida em que são bons; e assumindo-os, purifica-os, fortalece-os e eleva-os» (LG §13).

²⁵⁸ «Portanto, diálogo e missão não se excluem. O diálogo com pessoas de outras religiões, culturas e ideologias [...] não constitui apenas instrumento pedagógico de conversão, mas uma práxis constitutiva da missão. [...] Diálogo é então não apenas um falar com o outro ou ao outro, mas também sobretudo um suportar-se e sofrer juntamente um com o outro [...]. Neste movimento dialógico, a pregação do Evangelho adquire função crítica e purificadora, sempre que sociedades, culturas e religiões agem de maneira des-humanizante», Richard FRIEDLI, «Missão/Ciência da Missão», p. 563.

de mais é importante fazer uma síntese do que se entende por ecumenismo e qual o caminho percorrido até ao tempo hodierno.

O termo *ecumenismo* surge do verbo grego *οἰκέω* que tem por significado habitar ou viver em, assumindo na tradição cristã o significado de viver em *communio*, isto é, como comunidade em comunhão, ao exemplo do adâmico grupo de discípulos de Cristo (cf. At 2,42-47). Este episódio, embora idílico, constitui o expoente a que é chamado particularmente cada cristão e de uma forma geral as Igrejas marcadas pela fé em Jesus Cristo. É importante deixar claro que não se pode em caso algum falar de religiões cristãs, mas sim de Igrejas «nas quais a religião cristã se exprime: o catolicismo, a ortodoxia, o protestantismo, o anglicanismo. Eis aí os quatro ramos em que essa única religião toma forma»²⁵⁹. O adotar este jogo de palavras é já assumir uma posição ecuménica, na medida em que coloca no mesmo grupo, perante o magno leque de religiões, Igrejas que são irmãs pela fé e fundador.

A mentalidade ecuménica estava bem marcada no pensamento eclesial dos primeiros séculos, como nos mostra Cipriano de Cartago (século III), apologeta de que «o melhor sacrifício feito por Deus é a vossa paz, a concórdia fraterna, a união de todo o povo cristão na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo»²⁶⁰. É ainda atribuída a este Padre da Igreja a autoria da obra *De Ecclesiae unitate*, onde precisamente se reflete a questão da unidade eclesial. Com o passar dos séculos o pensamento unitário foi-se diluindo até que, em 1054, com o cisma entre o Oriente e Ocidente a túnica única de Cristo sofre o primeiro grande rasgão dividindo-se em duas partes. Volvidos cinco séculos (31 de Outubro de 1517), a unidade da Igreja ocidental é novamente abalada com o início da reforma protestante, por Martinho Lutero, e o surgimento do anglicanismo na Inglaterra, com Henrique VIII. Todas estas cisões contaram com o apoio e «interesse dos príncipes [seculares] que daí procuravam retirar vantagens»²⁶¹. A partir do século XVI segue-se um período de trevas, marcado pela intolerância e violência²⁶², que tem o seu término em inícios do século XX com a introdução da Oitava de Oração pela Unidade dos Cristãos – celebrada pela primeira vez entre 18 e 25 de Janeiro de 1908 – e a Conferência Mundial sobre a Missão, realizada em Edimburgo no ano de 1910²⁶³.

²⁵⁹ Dimas DE ALMEIDA, «Ecumenismo Cristão – O diálogo das Igrejas», in AA. VV., *Desafios à Igreja de Bento XVI*, Casa das Letras, Lisboa 2005, p. 170.

²⁶⁰ SÃO CIPRIANO, *Tratados e Cartas*, Edições Paulistas, vol. II, Lisboa s/d, p. 36

²⁶¹ Joseph RATZINGER, *Deus e o mundo*, Tenacitas, Coimbra 2006, p. 381

²⁶² A título de exemplo: «O imperador [alemão] não perdeu a esperança de restabelecer integralmente o catolicismo nos seus Estados. A recusa de concessões aos protestantes da Boémia desencadeia as hostilidades da Guerra dos Trinta Anos [1618-1648]. [...] Em Inglaterra, o governo persegue católicos e dissidentes protestantes que rejeitaram os ritos tradicionais do anglicanismo» in Jean COMBY, *Para ler A História da Igreja*, vol. II, p. 95.

²⁶³ Cf. Walter KASPER, *Caminho e significado do movimento ecuménico*, in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20080117_kasper-ecumenismo_po.html (13.03.2014)

Só com o Concílio Ecuménico Vaticano II (1962-1965) é que a questão ecuménica assumiu o papel de relevo que lhe era devido. Marco central na questão da unidade dos cristãos, este concílio teve como um dos propósitos centrais «promover a restauração da unidade entre os cristãos», como defende o ponto primeiro do decreto sobre o ecumenismo *Unitatis Redintegratio* (20 de Novembro de 1964). É também «significativo o facto de que João XXIII, precisamente no dia 25 de Janeiro de 1959, no encerramento da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, anunciou do Concílio Vaticano II, que teria aberto oficialmente a Igreja católica ao movimento ecuménico»²⁶⁴. Como frutos deste grande Concílio surgiu o *Conselho Ecuménico das Igrejas*; tornou-se possível o encontro entre o papa Paulo VI (1963-1978) e o patriarca ecuménico de Constantinopla, Atenágoras (7 de Dezembro de 1965); uma renovação do *Código de Direito Canónico*, tornando mais acessível o matrimónio misto, tirando a carga humilhante que cai sobre o esposo não católico; ou ainda o surgimento de uma tradução ecuménica da Bíblia e do Grupo de Dombres.

Sem a mudança de paradigma, atestada pelo Concílio, nunca seria possível o metropolitano ortodoxo grego Augoustinos aceitar o primado de honra do papa sobre os cristãos ou o bispo evangélico de Munique, Johannes Friedrich, reconhecer, limitadamente, o papa como porta-voz ecuménico de toda a cristandade²⁶⁵. Destaque também para a comunidade de Bose, «uma comunidade monástica composta de irmãos e irmãs pertencentes a diversas comunidades cristãs [onde] o ecumenismo [é assumido] como “obra de todos os dias” (cf. *Regra de Bose* §43)»²⁶⁶.

Como é possível observar, o ecumenismo é uma preocupação, realidade e urgência da Igreja atual tal como a missão e estas duas realidades podem, e é pertinente nos tempos hodiernos, ligarem-se numa mesma realidade por três fundamentais motivos: necessidade missionária, já que «todos os missionários são chamados a unir-se num rebanho para assim poderem dar testemunho unânime de Cristo, seu Senhor, perante os gentios» (AG §6); questão formativa, pois «deve também nutrir-se entre os neófitos o espírito ecuménico, pensando justamente que os irmãos que crêem em Cristo são discípulos de Cristo, regenerados pelo Batismo, participantes de numerosos bens do Povo de Deus» (AG §15); quer e sobretudo por uma questão testemunhal, na medida em que o «testemunho de vida produzirá mais facilmente o seu efeito, se for dado conjuntamente com as outras comunidades cristãs» (AG §36). A questão testemunhal assume o papel de relevo em todo o processo já que dá simultaneamente resposta à necessidade missionária e diretrizes na formação dos neocristãos. Por outro lado, esta

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ Cf. BENTO XVI, *Luz do Mundo*, Lucerna, Cascais 2010, p. 94

²⁶⁶ Guido DOTTI, «O ecumenismo em Bose», *Communio – Revista Internacional Católica*, vol. IV (2012), p. 479

questão abre-se como modelo para a humanidade, que de uma união da Igreja pode retirar linhas orientadoras para a sua unidade.

Se de um lado parece utópico e sem nexo tal proposta, doutro lado poder-se-iam pensar diversas formas da unidade da Igreja estar orientada para a realização da unidade da humanidade, encontrando-se o ponto central no testemunho dado pela primeira em prol da segunda. Numa Igreja e humanidade profundamente divididas por querelas históricas, linguísticas, culturais e ideológicas a unidade só é possível por duas vias opostas entre si.

A primeira forma de chegar à unidade é a que se encontra mais longe do ser cristão e significa a opção pelo *bellum*, pela conquista e subjugação de uma das partes. Este caminho só traz uma aparente união, uma vez que a paz vigente é período propício de reforço de fileiras para um novo conflito e mal surge a oportunidade a parte submetida insurgir-se-á e a paz voltará a ser ilusão. Neste caso estamos perante a unicidade, isto é, não há real união ou se existe união é violenta, mas subjugação das partes à vontade de uma dominante e que leva à anulação da diferença. Esta realidade foi testemunhada pela história recente da humanidade com regimes como o comunismo na antiga URSS, na China ou atualmente na Coreia do Norte.

A segunda forma de se atingir a almejada unidade é muito mais cristã e vai de encontro ao defendido pelo Vaticano II, prendendo-se com o diálogo e a oração (cf. UR §18). A união que daqui provém é pacífica, uma vez que não foi calejada pelas armas e não pretende a anulação de nenhuma das partes, mas antes colocar em sadio confronto as diferenças e arranjar forma de as fazer colaborar para um fim comum.

Assim, o ecumenismo é um movimento de procura pela união que surge «por moção da graça do Espírito Santo» (UR §1) e como algo natural para a verdadeira vivência cristã, já que «acreditar em Cristo significa querer a unidade; querer a unidade significa querer a Igreja; querer a Igreja significa querer a comunhão de graça que corresponde ao desígnio do Pai desde toda a eternidade. Este é o significado da oração de Cristo: “*ut unum sint*”»²⁶⁷ e missão fundamental na vida dos cristãos (cf. UR §4). É importante salientar que os oficiais do diálogo, a que são chamados todos os batizados, devem ter plena consciência do passado e não caírem na pretensão de sonharem com «uma unidade absoluta da Cristandade, inerente à História»²⁶⁸. Se assim não fosse não estaríamos perante uma procura de unidade mas uma tentativa de unicidade, em que seria esquecida a história de uma das partes. Desta forma destruíam-se a parte central de vida cristã – teologia, culto, liturgia e crença popular – de uma das partes, enchendo a lacuna criada com o que é próprio da Igreja que se tornaria dominante. É neste sentido que o

²⁶⁷ IOANNES PAULUS II, *Litterae Encyclicae Ut Unum Sint*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 87 (1995), pp. 921-982, seguindo a edição portuguesa JOÃO PAULO II, *Apelo à unidade – Carta Encíclica “Ut unum sint” sobre o ecumenismo*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1995, 9.

²⁶⁸ Joseph RATZINGER, *O sal da terra*, Multinova, Lisboa 1997², p. 187.

Concílio Vaticano II defende que as Igrejas «têm a faculdade de se governarem segundo as próprias disciplinas, mais conforme à índole de seus fiéis e mais aptas para atender ao bem das almas» (UR §16).

Só na medida em que for ecumenicamente unida é que a Igreja se torna verdadeiramente católica, uma vez que «catolicidade significa totalidade, universalidade, plenitude, o contrário de tacanhez de espírito e mentalidade sectária. Não é realidade estática mas dinâmica»²⁶⁹. Por significar o todo e não uma das partes, entenda-se, a partir daqui e até ao fim do tópico em causa, a expressão «Igreja Católica» como reunião das Igrejas cristãs espalhadas pelo mundo nas mais variadas formas (catolicismo, protestantismo, anglicanismo e ortodoxismo).

O ser Igreja Católica é ícone e modelo para a unidade da humanidade, uma vez que esta última é guiada pelo *modus vivendi* da primeira, que mostra como devem ser assumidas as diferenças e retaliado o exacerbado individualismo e despotismo. Numa época em que a cultura da unicidade domina a forma de vivência da humanidade, as diferenças devem-se afirmar como forma de preservar a unidade sã e em crescimento, como prova o decreto *Unitatis Redintegratio* ao abordar os costumes nas diferentes Igrejas – «longe de obstar à unidade da Igreja, uma certa diversidade de costumes e usos [...] aumenta-lhe a beleza e ajuda-a não pouco a cumprir a sua missão» (UR §16). Embora seja aparentemente um crescimento, a cultura do individualismo mostra-se um presente envenenado, na medida em que conduz à morte do pensamento e da cultura e ao perigo da queda em regimes totalitaristas tal como no passado aconteceu. Ao evitar a discussão aniquila-se o verdadeiro encontro. É este o primeiro testemunho do ecumenismo na sociedade, ensinar a discutir e colocar em confronto as diferenças.

A Igreja Católica apresenta um novo tipo de sociedade, fundada nos carismas individuais – «quisera que todos os homens fossem como sou; mas cada um recebe de Deus seu dom particular; um, deste modo; outro, daquele modo» (1Cor 7,7) – em que esses mesmos carismas não são guardados como tesouro inviolável mas colocados ao serviço dos outros. Assim, na medida em que cada um coloca o seu carisma ao serviço vai-se formando uma união na diferença, união no serviço e diferença nos carismas. Para isso é necessário que a unidade esteja bem alicerçada na igualdade, fraternidade e liberdade, os três pilares da revolução francesa (1789) que não devem ser tidos como símbolo da libertinagem e da condenação do inocente pelo livre arbítrio e mera aparência²⁷⁰. Este trio bem aplicado será castelo que evitará nova queda na unicidade, já que a igualdade deixa que cada um desenvolva o carisma próprio,

²⁶⁹ Walter KASPER, «Catolicidade como unidade na multiplicidade», *Communio – Revista Internacional Católica*, vol. IV (2012), pp. 399-400.

²⁷⁰ Cf. Fiódor DOSTOIÉVSKI, *Os irmãos Karamázov*, Editorial Presença, Vol. I e II, Lisboa.

pela fraternidade se assume o carisma do outro e pela liberdade se impede a caída no totalitarismo.

Ao se apresentar como comunidade unida na fé e fundador, que trabalha em prol do mesmo objetivo, dar a conhecer Cristo Jesus e louvar o Seu nome, e salvaguardando as diferenças, a Igreja Católica dá o melhor testemunho possível ante a sociedade secular, que passa pelo apresentar prova de que a convivência fraterna é possível sem recurso à subjugação e conquista, mas pelo diálogo, interiorização das diferenças e respeito pela liberdade, cultura e crença de cada um. Deste modo se dá forma à realização do mandamento divino: «dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei amai-vos uns aos outros. Nisto reconheceram todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns pelos outros» (Jo 13,34-35).

Por outro lado e a nível prático, a colaboração entre as diferentes Igrejas no mesmo projeto missionário torna possível cobrir um mais vasto terreno e desta forma dar a conhecer e introduzir um número de povos no nome de Cristo.

2. Diálogo entre as teologias missionárias da *Clavis Prophetarum* e do Concílio Vaticano II

Neste ponto do trabalho já foi possível estabelecer contacto com as teologias missionárias emanadas da *Clavis Prophetarum* e do Concílio Ecuménico Vaticano II. Os três séculos que separam estas duas obras poderiam ser justificação para defender a não relação entre as mesmas. Na realidade, os contextos e finalidades em que ambas nasceram são completamente diferentes. A realidade mudou profundamente a todos os níveis desde o antropológico, civilizacional, científico, político ao teológico e religioso. A finalidade também as distingue, pois se a primeira obra surge como um trabalho individual e de uma vida fundada nas experiências e utopias da mesma, a segunda surge como norma emanada da magna reunião eclesial. É inegável a existência de uma grande espaçamento entre ambas, mas aqui procurar-se-á mostrar que é possível estabelecer uma ponte de ligação entre o que foi o pensamento vieiriano e o pensamento conciliar no século XX. Uma nota de alerta: é necessário ter em consideração de que não se pretende aqui provar que a *Clavis Prophetarum* esteve presente na composição e mentalidade dos compositores dos documentos conciliares, visto esse ser um outro trabalho de investigação, mas pretende-se simplesmente apresentar pontos comuns e divergentes destas duas obras para se compreender de que forma as mesmas se interligam.

Neste sentido, iniciar-se-á pelas semelhanças que se encontram na leitura sinótica das duas obras.

O primeiro ponto concordante entre Padre António Vieira e os Padres Conciliares prende-se a nível terminológico, isto é, com a definição do termo «missão». Assim, constata-se que em ambos os casos existe a noção clara de que a missão é o anúncio do evangelho a e por todo o mundo. Denota-se a sensibilidade de que esta obra, iniciada pelos primeiros discípulos de Cristo, ainda se mantêm nos dias hodiernos, sejam eles o século XVI, em que se abriram «os ferrolhos do nunca navegado Oceano»²⁷¹, sejam o século XX ou XXI em que o mundo geográfico está desvendado mas as mentes vedadas às realidades religiosas. Tenha-se em atenção que não se compara aqui as realidades missionárias das duas épocas, mas somente o que em ambas se entendeu por missão. Partindo daqui se depreende que a sensibilidade missionária, volvidos três séculos, permanece a mesma e com igual objetivo, encaminhar os não crentes para Cristo. Desta forma se procurava não só aumentar o Reino de Cristo como encaminhar todos à salvação em Jesus Cristo.

O *semear a Palavra* surge nos dois documentos como obrigação eclesial que tem a si associada uma vertente escatológica. Em Vieira constata-se uma obsessão com a questão do Reino de Cristo, do qual a Igreja é uma importante parte mas não a totalidade. Este Reino vai-se compondo com a realização eclesial e terá o seu *clímax* no momento em que a evangelho chegue a todos os habitantes do mundo. Neste sentido, tenha-se presente que a Igreja segue como peregrina e no seu segundo estado²⁷², sendo a evangelização o modo a partir do qual ela se realiza. O Concílio Vaticano II também manteve esta sensibilidade ao defender que antes da vinda do Senhor era necessária uma pregação universal do evangelho (cf. AG §9). A obrigatoriedade da Igreja para a missão associada à mentalidade escatológica constituem o segundo ponto de concordância entre as obras em análise e provam a urgência da missão como mentalidade eclesial subjacente ao apelo cristológico. O anunciar é assim o trabalhar para a realização eclesial e num último momento para a realização da esperada vinda de Cristo, podendo missão traduzir-se por consumação eclesial na medida em que é aí que a Igreja se realiza.

Partir em missão é sinónimo de obrigatoriedade de o sujeito abandonar a comodidade e segurança do seu lar, cultura e país, partindo para um meio que lhe é novo, estranho, desconhecido e não poucas vezes hostil. Padre António Vieira, no que respeita a esta temática, não era um simples teórico, uma vez que ele mesmo se embrenhou nas selvas brasileiras e entrou em contacto pessoal com os indígenas dessas regiões. Assim, ele tinha a plena

²⁷¹ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 375.

²⁷² Relembre-se aqui os três estados eclesiais apresentados por Vieira na *Clavis Prophetarum*: o primeiro diz respeito ao Reino de Cristo iniciado (do anúncio de Cristo ao imperador Constantino), o segundo é o Reino de Cristo incompleto (iniciado no período de Constantino e que ainda se mantêm) e o terceiro é o Reino de Cristo consumado (só será atingido quando a todo o ser humano chegar a mensagem salvífica).

consciência da necessidade de uma preparação prévia dos que iriam ser enviados, uma preparação tanto física como mental. Só poderia ser missionário o um homem forte física e mentalmente e que estivesse firmemente alicerçado na fé, já que os tormentos a que estavam sujeitos, desde as intempéries marítimas a climas e temperamento dos povos, facilmente fariam desistir o mais fraco dos missionários. Por este motivo a formação de base dos missionários enviados dever-lhes-ia facilitar uma adaptação às realidades onde eram inseridos para que não lhes acontecesse que ficassem «completamente mudos e surdos: mudos, porque ao falarmos não somos entendidos; surdos, porque ao escutarmos nada entendemos»²⁷³. A isto se alia o facto de que no tempo vieiriano, como no hodierno, os milagres operados pelos primeiros pregoeiros já não se operavam. Assim Vieira pede aos missionários que façam uma pregação sincera, forte e eficaz, uma pregação que coloque de parte as elevadas retóricas e que seja fundada na confiança de que Cristo iluminará, pelo Espírito Santo, os seus enviados²⁷⁴. Em segundo pede-lhes que operem milagres, não os operados pelos primeiros discípulos, isto é, cura de deficiências físicas (cf. At 3,1-10; 9,32-35; 14,8-18) ou ressurreições (cf. At 9,36-41; 20,7-12) – «convocando os Doze, deu-lhes poder e autoridade sobre todos os demônios, bem como pra curar doença» (Lc 9,1) –, mas as virtudes que brotam da verdadeira vivência da fé. Assim, pela coerência entre a fé e as obras (cf. Tg 2,14-26) deveria brotar um testemunho capaz de converter o próximo. Este segundo meio encaminha para «o terceiro e principal meio [...] é uma espécie de irrupção de Deus na alma e unção do Espírito que a ensina por si mesmo»²⁷⁵.

No século XX muitos dos perigos e dificuldades enumerados por Vieira²⁷⁶ foram simplesmente ultrapassados, quer por uma mente mais esclarecida quer por uma evolução científica e tecnológica. Porém, estas evoluções não permitiram minimizar a dificuldade missionária no tempo hodierno, visto que uma boa parte dessas dificuldades ainda se mantêm sendo o recetor moderno mais exigente e descrente, no que respeita à realidade metafísica, que o ouvinte do século XVII. Tendo plena noção da realidade atual, o Concílio Vaticano II exige

²⁷³ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 381.

²⁷⁴ Cf. «Então disse Moisés a Deus: “Quem sou eu para ir ao Faraó e fazer sair do Egipto os israelitas?” Deus disse “Eu estarei contigo”» (Ex 3,11-12); «Mas eu disse: “Ah! Senhor Iahweh, eis que eu não sei falar, porque sou uma criança!” Mas Iahweh me disse: “Não digas: ‘Eu sou ainda criança!’ Porque a quem eu te enviar, irás, e o que eu te ordenar falarás [...] Eis que ponho as minhas palavras em tua boca» (Jr 1,6-7.9); «Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei. E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!» (Mt 28,19-20); «Mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e a Samaria, e até os confins da terra» (At 1,8).

²⁷⁵ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 455.

²⁷⁶ Relembrem-se esses perigos e dificuldade: duração (meses, semestres ou anos) da viagem; condições extremas de navegação, a que se juntavam os inúmeros naufrágios e as várias doenças que proliferavam; caminhos desconhecidos e mal trilhados; diferença linguística; desconfiança dos indígenas face aos evangelizadores; florestas virgens e animais desconhecidos; clima, que levava muitos missionários a sucumbirem; questão do tráfico de escravos negros ou índios.

que os missionários sejam pessoas bem formadas e informadas sobre a língua, cultura e meio para onde serão enviadas. Pede-lhes ainda que partam libertados de todos os preconceitos e numa atitude humilde e esvaziamento²⁷⁷. O testemunho exigido, mais do que um anúncio de eloquentes discurso, seja vivencial, um testemunho que brota da fé em Cristo e por obras mostra a profunda união a Ele. O Concílio pede ainda um processo de adaptação, não exige ao missionário que entre como conquistador, antes que se adapte ao meio no qual se insere e que adapte a Palavra e o *modus vivendi* da fé aquela mesma realidade (cf. SC §38; 65; 119). Na preparação do missionário no *modus faciendi* o testemunho missionário é possível encontrar o terceiro ponto de concordância entre os decretos conciliares e a obra vieiriana. «Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades, muda-se o ser»²⁷⁸, mas a mantém-se firme a confiança de que o melhor anúncio da Palavra de Deus reside no testemunho vivencial que espelhe a mensagem salvífica, isto é, que o não crente veja no *modus vivendi* do cristão, seu vizinho, a mensagem divina e assim se encaminhe para ela. Este é o terceiro ponto de concordância das obras em análise.

A Igreja não é a única entidade existente e o trabalho missionário exige muitas vezes entrar nas competências de entidades distintas e exteriores à realidade eclesial e não poucas vezes laicas ou seculares. Esta realidade exige por parte da Igreja um trabalho de adaptação e diálogo com estas diversas entidades e é nesta necessidade de diálogo para levar avante a missão que reside o quarto ponto de união entre a *Clavis Prophetarum* e o último Concílio. Ambos têm a plena noção da urgência de esta aliança, pois «as almas ao serviço das quais se encontram os ministros do Evangelho não são almas separadas, mas sim ligadas aos corpos, pelo que a direção e governo destas é como que misto e não apenas sobremaneira sujeito aos Príncipes que detêm o poder supremo, mas também em muitas coisas ligado e necessariamente dependente dos ministros destes que tratam das coisas corporais e governam as temporais»²⁷⁹ (cf. AG §12).

Como será facilmente constatável existem bastantes diferenças entre a *Clavis Prophetarum* e o *Concílio Vaticano II*, desde logo a época em que foram redigidas e os estilos literários que lhes estão subjacentes. Porém, não trataremos aqui as questões linguísticas e focar-nos-emos somente nalguns aspetos teológicos de maior relevo.

O passar de três séculos levou a uma maturação teológica no que respeita à compreensão do ver e viver a missão. Assim, o primeiro ponto de distância prende-se com o reforçar a ideia da extensão da empresa missionária a toda a Igreja. O Concílio Vaticano II insistiu na ideia de que a missão não é trabalho somente dos clérigos, mas se estende aos leigos que assumem um

²⁷⁷ Cf. Richard FRIEDLI, «Missão/Ciência da Missão», pp. 561-562.

²⁷⁸ Luís de CAMÕES, *Poesia Lírica*, Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, s/l 1988², p. 102.

²⁷⁹ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 469.

papel preponderante e central. Note-se que sem a ação laical «o próprio apostolado dos pastores não pode conseguir, a maior parte das vezes, todo o seu efeito» (AA §10). Sobre este assunto Vieira não discorre, mas é necessário ter em consideração que neste período a figura do missionário estava associada ao clérigo ou aos membros das ordens religiosas, já que esses eram tidos como os portadores da Palavra de Deus e principais operários da vinha do Senhor. Mesmo assim e como foi anteriormente dito destaca-se o importante papel dos príncipes seculares no processo missionário.

O segundo ponto de divergência prende-se com a obrigatoriedade da conversão e do batismo. No tempo de Vieira era impensável aceitar que os indígenas americanos se mantivessem nas suas religiões pagãs²⁸⁰ ou que os mesmos se convertessem a outra religião que não a cristã de rito latino e obediência ao papa – «depois de comparada a religião cristã com as ignorâncias e sandices do primeiro paganismo, e com as torpíssimas obscenidades que o segundo [islamismo] defende só com a espada; depois de também comparada com a dura cerviz, cegueira e surdez obstinada do judaísmo, devido às quais não vê o que olha nem escuta o que ouve; depois de comparada, por derradeiro, com o desregramento e soberba da heresia»²⁸¹. Todas, mesmo as outras Igrejas cristãs, eram tidas como heréticas, falsas e demoníacas que visavam somente afastar os crentes da verdadeira fé. O véu da desconfiança e desrespeito pelas demais religiões e pela escolha individual do indivíduo foi-se rasgando com o passar dos três séculos e o Concílio Vaticano II vai defender publicamente a liberdade religiosa e a não obrigatoriedade da conversão e batismo – «a Igreja proíbe severamente obrigar quem quer que seja a abraçar a fé, ou a induzi-lo e atraí-lo com processos indiscretos» (AG §13). A questão da liberdade religiosa assumiu importância tal na reunião conciliar que da mesma emanou um decreto sobre este tema, a declaração *Dignitatis Humanae*²⁸² (7 de Dezembro de 1965). Resta referir aqui uma nota deveras importante, a saber: mesmo defendendo a obrigatoriedade do batismo, sem o qual não era possível ser salvo, a salvação não estava presa a este sacramento. Pelo contrário, Vieira afirma categoricamente que os indígenas ameríndios pelo facto de serem ignorantes quanto aos desígnios divinos, isto é, por não terem conhecimento do acontecimento de Jesus Cristo não poderiam ser condenados por pecados capitais. Assim sendo, o jesuíta português é apologista de que estes desconhecedores terão a sua parte no plano salvífico de Deus e como tal serão salvos, sendo que num último recurso seriam colocados junto das crianças que faleceram antes de terem recebido o primeiro sacramento – «nenhum pecado, ainda

²⁸⁰ «O infiel (seja qual for a crença, ou ausência dela, que professa) deve em primeiro lugar compreender que lhe é absolutamente necessária a fé no verdadeiro Deus» in *Ibidem* p. 411.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² Cf. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Declaratio de Libertate Religiosa Dignitatis Humanae*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58 (1966), pp. 929-946.

que em matéria mais grave, cometido por um homem que desconhece a Deus, não é mortal e não pode ser castigado com o castigo eterno»²⁸³. A este ponto de cisão entre as obras junta-se a questão do diálogo inter-religioso e ecuménico. Se em Vieira não existe esta sensibilidade, a mesma transparece categoricamente nos textos conciliares do século XX, sendo este diálogo fundamental não como instrumento pedagógico no processo missionário, mas como «práxis constitutiva da missão»²⁸⁴.

Um terceiro ponto de divergência diz respeito à escatologia. Como já foi possível constatar este era um ponto de convergência entre a *Clavis Prophetarum* e o Concílio Vaticano II, porém a preocupação escatológica é apresentada de forma distinta. No caso do Concílio Vaticano II, a vinda de Cristo é exposta como fruto da realização do mandamento messiânico – «Ide por todo o mundo, proclamai o evangelho a toda a criatura» (Mc 16,15) – e simultaneamente manifestação de Deus à humanidade²⁸⁵. Neste caso, a missão é um dos meios pelo qual Deus se manifesta à humanidade e tece «manifestamente [...] a história da salvação» (AG §9). Este Reino procedente da vinda de Cristo mais que terreno é um reino escatológico, «que le infunde una nota de *esperanza*»²⁸⁶, tendo como principal característica a universalidade. Em contrapartida, no que respeita à *Clavis Prophetarum* vê-se claramente a defesa de um Reino futuro (escatológico) mas de realização terrena, isto é, Vieira crê que, tendo todo o ser humano tomado conhecimento do evangelho, Jesus Cristo haveria de vir uma última vez para implantar o Seu Reino. Esta visão de realeza e domínio de Cristo tem como protótipo o contexto político em que Vieira se inseriu. Assim, Cristo, o Seu reino e governo eram vistos à imagem dos reis, governos e reinos terrenos. Nesta visão um quanto milenarista pode-se encontrar reminiscências da utopia vieiriana no Quinto Império e nos «venturosos futuros que se esperam»²⁸⁷.

3. Continuação dos estudos a partir da obra *Clavis Prophetarum*

A obra *Clavis Prophetarum* apresenta-se como uma das obras do Padre António Vieira que conta com menos difusão e bibliografia, já que quando se fala deste sacerdote jesuíta é-se logo encaminhado para os seus sermões, que não deixam de ser obras-primas a nível teológico e linguístico. A obra em análise não fica aquém dos sermões e como já foi referido o próprio autor considerava os sermões choupanas ante ao magnânimo palácio que é a *Clavis Prophetarum*.

²⁸³ Padre António VIEIRA, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, p. 415.

²⁸⁴ Richard FRIEDLI, «Missão/Ciência da Missão», p. 563.

²⁸⁵ Cf. Angel SANTOS, *Decreto sobre la Actividad Missional de la Iglesia – Texto y comentario*, p. 225.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 218.

²⁸⁷ Padre António VIEIRA, *História do Futuro*, p. 71.

Assim sendo, vê-se que a *Clavis Prophetarum* está subdesenvolvida pelos académicos, o que torna ainda mais difícil o seu estudo e divulgação. O presente trabalho não tem a pretensão de esgotar esta temática e somente se atreveu a desenvolver, um dos muitos aspetos que poderiam ser trabalhados. Neste ponto procurar-se-á encontrar possíveis trabalhos que possam ser desenvolvidos a partir desta mesma obra vieiriana e que permitam um maior enriquecimento cultural e conhecimento do pensamento de um dos maiores escritores portugueses.

A nível teológico muitos são os temas ainda a trabalhar. O primeiro prende-se com a cristologia e a forma como o autor propõe, elabora e apresenta a questão do Reino de Cristo. Sobre este tópico ainda há muito a discorrer, já que o Reino é a artéria aorta de toda a obra. A partir daqui seria interessante apresentar a cristologia vieiriana e enquadrá-la na cristologia da época fazendo um paralelo com a atual. O segundo está ligado à soteriologia, com a questão da necessidade do batismo para a salvação e com os índios que não podem ser condenados pela sua ignorância no que se refere às coisas divinas. Neste assunto poder-se-ia desenvolver um confronto entre esta soteriologia vieiriana, a da sua época e a soteriologia atual, ao qual se poderia juntar a questão dos *crístãos anónimos* de Karl Rahner. Note-se que na obra é possível encontrar semelhanças entre o pensamento vieiriano e o deste teólogo do século XX. Pela leitura da obra é ainda possível constatar um grande leque de citações, quer da Sagrada Escritura, quer de outros autores. Junta-se aqui a possibilidade de realizar um trabalho exegético, no qual exista um levantamento dos textos usados por António Vieira, se são apresentados canonicamente ou se sofreram algumas alterações na pena do autor, que não poucas vezes lhes dá um cunho utilitarista. À semelhança do trabalho exegético surge um outro se prende com o recolher as fontes bibliográficas apresentadas ao longo de toda a obra.

Embora seja uma obra profundamente teológica, a *Clavis Prophetarum* pode e deve ser trabalhada por ciências não teológicas, dando-se assim um cunho mais universal à obra e permitindo uma melhor apreensão de todos os seus conteúdos. Neste sentido, poder-se-iam desenvolver trabalhos no campo humanístico partindo da apologia vieiriana dos indígenas americanos; a nível linguístico à semelhança do que sucede com os restantes escritos do autor; ou a nível histórico, já que a *Clavis Prophetarum* apresenta elementos imprescindíveis para compreender a época em que foi redigida e por outro lado o estudo da época em causa tendo por base a obra, permitindo uma melhor compreensão da mesma.

CONCLUSÃO

A elaboração de uma tese que tem por base um escrito do Padre António Vieira apresenta uma série de dificuldades. A primeira prende-se com a questão linguística. Embora António Vieira seja um exímio escritor, o uso excessivo de recursos estilísticos como por exemplo a repetição, tão comum à escrita barroca da época, faz o leitor hodierno perder-se no emaranhado do pensamento. Desta forma, obriga não só a uma leitura mais atenta, mas a uma releitura constante. A segunda dificuldade está relacionada com o natural distanciamento cultural e temporal em relação ao autor, o que obriga a uma base histórica aprofundada de todo o contexto que envolveu a redação da obra e a vida do sacerdote jesuíta. O intuito de contextualizar e introduzir o leitor em relação à *Clavis Prophetarum* conduziu ao desenvolvimento do capítulo primeiro, que mesmo assim se manteve sumário, havendo ainda muito a ser trabalhado a nível histórico em futuras investigações. A terceira dificuldade reside na *Clavis Prophetarum*, não tanto na obra propriamente dita, mas na falta de recursos bibliográficos sobre a mesma. É necessário ter em conta que estamos perante um escrito quase desconhecido, sendo disto testemunha a falta de edições críticas, havendo somente uma a registar, elaborada por Arnaldo Espírito Santo, e que se cinge ao livro terceiro²⁸⁸.

A nível teológico é visível uma elaboração profundamente cristológica centrada no Reino de Deus e na realização do mesmo. Toda a obra aponta para um momento final em que se realiza a consumação do Reino e que coincide com o anúncio do evangelho de Cristo a toda a humanidade que habita a terra, desde o habitante de uma grande metrópole ao membro de uma desconhecida aldeia sediada nas profundezas da selva. Assim, a realização deste Reino só é possível através de um trabalho evangelizador que se encontra a cargo da Igreja, herdeira de Cristo e em quem Ele depositou esta missão. Note-se que nos encontramos desviados de uma utopia milenarista em que a figura de Cristo surja associada a um guerreiro que invadindo a terra se torna senhor absoluto dela. O Reino apresentado surge como conclusão lógica de um processo em que a Igreja tem um papel preponderante.

A questão da evangelização e ecumenismo apresenta-se como propósito da nossa tese. A relação entre a *Clavis Prophetarum* e o Concílio Ecuménico Vaticano II pode à primeira vista parecer demasiada ténue e distanciada por três séculos de profundas mudanças. Porém, mesmo tendo em conta as diferenças naturais, a obra do Padre António Vieira ainda pode ser tida em conta na hodierna missiologia e eclesiologia, uma vez que decreto *Ad Gentes*, grosso modo, defende as ideias comuns ao pensamento patente na *Clavis Prophetarum*.

²⁸⁸ Padre António VIEIRA, *Clavis Prophetarum Chave dos Profetas - Livro III*, Biblioteca Nacional, Lisboa 2000 (Edição crítica de Arnaldo Espírito Santo).

É possível constatar que no século XVII o Padre António Vieira alertou para questões que no século XX foram tidas como importantes, tal como a formação dos missionários, a urgência e a obrigatoriedade do anúncio da Palavra de Deus a todos os povos. Vieira foi neste sentido um precursor do Concílio Vaticano II, um profeta, que lendo a história e a partir da sua experiência pessoal conseguiu perceber quais os pontos centrais em que era necessário investir para uma verdadeira e frutífera missão. Note-se que o seu foco missionário não estava apontado para o simples batizar um grande número de gentes e um palrar de coisas santas, mas para uma coerência de vida entre a fé e as obras – «a fé, se não tiver obras, está completamente morta» (Tg 2,17).

Quanto à utilização da *Clavis Prophetarum* na hodierna formação missionária é necessário ter em consideração a existem aspetos que não se enquadram com os parâmetros atuais e que eram uso corrente no século XVII, como a violência ante a liberdade religiosa ou a falta de uma dinâmica missionária ecuménica que permite aquele que se encontra fora da Igreja ver na reconciliação e trabalho fraterno um modelo para a sociedade ultrapassar as diferenças e trabalhar em comum. Ressalvados estes pontos ultrapassados, a obra vieiriana pode ainda ser fonte e instrumento para a missiologia atual, pelo facto de mais do que um tratado teórico ser o resultado da profunda experiência missionária do Padre António Vieira.

Em suma, a obra do sacerdote jesuíta deve ser lida com um sentido crítico que permita a compreensão do contexto em que foi redigida, sendo perceptíveis os aspetos em que a teologia evoluiu ao longo dos séculos e os aspetos básicos que se mantêm comuns. Pelos pontos comuns é possível ver a *Clavis Prophetarum* como instrumento eficaz para a formação missionária, uma vez que alerta para problemas concretos da missão, como o caso da inculturação do missionário, e é grito permanente à Igreja para a sua primordial função, cumprir a ordem de Cristo: «Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura» (Mc 16,15).

BIBLIOGRAFIA

- BAZAGLIA, Paulo (dir.), *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, São Paulo (Brasil) 2010⁶.
- BENTO XVI, *Luz do Mundo*, Lucerna, Cascais 2010.
- CELESTINO DE ALMEIDA, Maria Regina, «Vieira e as missões religiosas na Amazônia», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, Volume II, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, pp. 785-800.
- CIDADE, Hernâni, *P.º António Vieira: a obra e o homem*, Editora Arcádia, Lisboa 1979².
- COMBY, Jean, *Para ler A História da Igreja*, vol. I, Editorial Perpétuo Socorro, Porto 1997³.
- COMBY, Jean, *Para ler A História da Igreja*, vol. II, Editorial Perpétuo Socorro, Vila Nova de Gaia 2001³.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *O Cristianismo e as Religiões*, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_po.html (14.03.2014).
- CONGAR, Yves, *Esta Igreja que eu amo*, União gráfica, Lisboa 1969.
- DE ALMEIDA, Dimas, «Ecumenismo Cristão – O diálogo das Igrejas», in AA. VV., *Desafios à Igreja de Bento XVI*, Casa das Letras, Lisboa 2005, pp. 169-181.
- DE ALMEIDA, Roque, *Para ler A História da Igreja em Portugal*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto 1996.
- DE CAMÕES, Luís, *Os Lusíadas*, Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, Braga 1997⁵.
- DE CAMÕES, Luís, *Poesia Lírica*, Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, s/l 1988².
- DE OLIVEIRA, Miguel, *História Eclesiástica de Portugal*, União Gráfica, Lisboa 1958³.
- DENZINGER, Enrique, *El Magisterio de la Iglesia*, Biblioteca Herder, Barcelona 1963³.
- DOS SANTOS CUNHA, Washington Dener, «Missionarismo e educação: Vieira e as missões no Maranhão», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, Volume I, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, pp. 605-612.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor, *Os irmãos Karamázov*, Editorial Presença, vol. I e II, Lisboa 2008.

- DOTTI, Guido, «O ecumenismo em Bose», in *Communio – Revista Internacional Católica*, vol. IV (2012), pp. 479-484.
- EDUARDO FRANCO, José, «Teologia e utopia em António Vieira», in *Lusitania Sacra* 11 (1999), pp. 153-245.
- EDUARDO FRANCO, José, «Uma espiritualidade da ação segundo Vieira – notas para a compreensão da teologia espiritual vieirina», in *Communio – Revista Internacional Católica*, ano XXXI (2014), pp. 451-466.
- ESPÍRITO SANTO, Arnaldo, «A tradução da *Clavis Prophetarum*», in VIEIRA MENDES, Maria; GONÇALVES PIRES, Maria Lucília; DA COSTA MIRANDA, José (org.), *Vieira Escritor*, Edições Cosmos, Porto 1997, pp. 41-52.
- ESPÍRITO SANTO, Arnaldo, «Aspectos do pensamento de Vieira na *Clavis Prophetarum* (Em homenagem ao Padre Pereira Gomes, S.J.)», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, Volume II, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, pp. 909-918.
- FRIEDLI, Richard, «Missão/Ciência da Missão», in EICHER, Peter (dir.), *Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia*, Paulus, São Paulo (Brasil) 1993, pp. 559-563
- HOORNAERT, Eduardo, «As contradições de António Vieira. O episódio Maranhense (1653-1661)», in AA. VV., *Congresso Internacional de História: Missionaçã Portuguesa e encontro de culturas*, vol. IV, Universidade Católica Portuguesa, Braga 1993, pp. 271-296.
- IOANNES PAULUS II, *Litterae Encyclicae Ut Unum Sint*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 87 (1995), pp. 921-982, seguindo a edição portuguesa JOÃO PAULO II, *Apelo à unidade – Carta Encíclica “Ut unum sint” sobre o ecumenismo*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1995.
- JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. V, Biblioteca Herder, Barcelona 1972.
- KASPER, Walter, «Catolicidade como unidade na multiplicidade», *Communio – Revista Internacional Católica*, vol. IV (2012), pp. 391-404.
- KASPER, Walter, *Caminho e significado do movimento ecuménico*, in http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20080117_kasper-ecumenismo_po.html (13.03.2014)
- LLORCA, Bernardino, *Manual de história Eclesiástica*, vol. I, Edições ASA, Porto 1960.

- MARTINA, Giacomo, *História da Igreja. De Lutero a nossos dias*, vol. I, Edições Loyola, São Paulo (Brasil) 1997².
- MARTINA, Giacomo, *História da Igreja. De Lutero a nossos dias*, vol. II, Edições Loyola, São Paulo (Brasil) 1996.
- MONTEIRO, Nuno Gonçalo, «II Parte – Idade Moderna (séculos XV – XVIII)», in RAMOS, Rui (coord.), *História de Portugal*, vol. 3, A Esfera dos Livros/ Expresso, Lisboa 2012.
- MOREIRA TEIXEIRA, António, «Todos somos de Deus ou a questão da escravatura segundo Padre António Vieira», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, Volume II, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, pp. 713-726.
- MOSSÉ, Claude (dir.), *Biblioteca de História Larousse – História do Mundo Antigo*, Círculo de Leitores, Maia 2016.
- MUHANA, Adma, «O processo de Vieira na Inquisição», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, Volume I, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, pp. 393-408.
- OLIVEIRA MARQUES, *História de Portugal*, vol. I, Edições Ágora, Lisboa 1973².
- PELOSO, Silvano, «Inéditos de Vieira: a “*Clavis Prophetarum*” nos manuscritos romanos», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, Volume II, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, pp. 1029-1036.
- PESSOA, Fernando, *Mensagem*, Bertrand editora, Lisboa 2009.
- RATZINGER, Joseph, *Deus e o mundo*, Tenacitas, Coimbra 2006.
- RATZINGER, Joseph, *O sal da terra*, Multinova, Lisboa 1997².
- RIBEIRO, Ângelo, *História de Portugal. A restauração da Independência – O início da Dinastia de Bragança*, vol. V, Quidnovi, Matosinhos 2004.
- ROPS, Daniel, *História da Igreja de Cristo*, tomo IV-2º, Livraria Tavares Martins, Porto 1969.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 56 (1964), pp. 97-138, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992¹¹, pp. 13-44.

- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 57 (1965), pp. 5-67, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992¹¹, pp. 59-118.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Declaratio de Libertate Religiosa Dignitatis Humanae*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58 (1966), pp. 929-946, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992¹¹, pp. 265-276.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae Ad Gentes*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 57 (1965), pp. 947-990, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992¹¹, pp. 275-312.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Apostolatu Laicorum Apostolicam Actuositatem*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58 (1966), pp. 837-864, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992¹¹, pp. 237-264.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Oecumenismo Unitatis Redintegratio*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58 (1966), pp. 90-107, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992¹¹, pp. 131-150.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Pastoralis Episcoporum Munere in Ecclesia Christus Dominus*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58 (1966), pp. 673-696, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992¹¹, pp. 151-174.
- SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de Presbyterorum Ministerio et Vita Presbyterorum Ordinis*, in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 58 (1966), pp. 991-1024, seguindo a edição portuguesa *Concílio Ecuménico Vaticano II*, Editorial Apostolado da Oração, Braga 1992¹¹, pp. 315-344.
- SANTOS, Angel, *Decreto sobre la Actividad Misional de la Iglesia – Texto y comentario*, Editorial Apostolado de La Prensa, Madrid 1966.
- SÃO CIPRIANO, *Tratados e Cartas*, Edições Paulistas, vol. II, Lisboa s/d.

- VAZ CARVALHO, José, «Padre António Vieira e a sua acção missionária no Maranhão e Pará», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, Volume II, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, pp. 773-784.
- VAZ PINTO, António, «A imagem de Deus na obra e acção do P. António Vieira», in AA. VV., *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional*, Volume II, Universidade Católica Portuguesa e Província Portuguesa da Companhia de Jesus, Braga 1999, pp. 1101-1112.
- VERERUYSSSE, Jos, *Introdução à teologia ecuménica*, Edições Loyola, São Paulo 1998.
- VIEIRA MENDES, Maria, «Chave dos Profetas: a edição em curso», in VIEIRA MENDES, Maria; GONÇALVES PIRES, Maria Lucília; DA COSTA MIRANDA, José (org.), *Vieira Escritor*, Edições Cosmos, Porto 1997, pp. 31-40.
- VIEIRA, Padre António, «Sermão da Epifania», in Padre António VIEIRA, *Sermões*, vol. II, Livraria Lello & Irmão, Porto 1945, pp. 5-65.
- VIEIRA, Padre António, «Sermão de Santo António», in Padre António VIEIRA, *Sermões*, vol. VII, Livraria Lello & Irmão, Porto 1945, pp. 249-284.
- VIEIRA, Padre António, «Sermão nas exéquias d’El-Rei D. João IV», in Padre António VIEIRA, *Sermões*, vol. XV, Livraria Lello & Irmão, Porto 1948, pp. 307-325.
- VIEIRA, Padre António, *A chave dos profetas. Livro primeiro*, coleção FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (dir.), *Obra Completa Padre António Vieira*, Tomo III (profética), Vol. V, Circulo de Leitores, Maia 2013.
- VIEIRA, Padre António, *A chave dos profetas. Livro segundo e livro terceiro*, coleção FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (dir.), *Obra Completa Padre António Vieira*, Tomo III (profética), Vol. VI, Circulo de Leitores, Maia 2013.
- VIEIRA, Padre António, *Clavis Prophetarum Chave dos Profetas - Livro III*, Biblioteca Nacional, Lisboa 2000 (Edição crítica de Arnaldo Espírito Santo).
- VIEIRA, Padre António, *História do Futuro*, Temas e Debates, Lisboa 2015.
- VIEIRA, Padre António, *Sermões de Roma e outros textos*, Mel Editores, Estarreja 2009.