

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

DANIEL PINTO COELHO

**“L’abandon à la providence divine”:
do relevo dos horizontes a horizontes de relevo.**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Alexandre Freire Duarte

Porto
2020

RESUMO:

Este trabalho versa sobre uma das mais magníficas obras da espiritualidade francesa: “*L’abandon à la providence divine*”. Para se entrar na ponderação da sua mensagem espiritual essencial, dar-se-á atenção ao contexto histórico em que a mesma surgiu, evocando o panorama político e religioso francês entre os séculos XVII e XVIII. Neste sentido, falar-se-á do galicanismo, do protestantismo francês, do jansenismo, do quietismo e da mística francesa naqueles séculos. Ao longo dos tempos creu-se que o autor de tal obra fora o padre jesuíta Jean-Pierre de Caussade, mas este trabalho mostrará as razões que os estudiosos evocam para negar tal paternidade, tendo também o cuidado de dar a conhecer a história da sua edição, desde a descoberta dos primeiros manuscritos, às mais recentes edições críticas. O mais importante aspeto deste trabalho será a apresentação dos elementos mais relevantes da mensagem espiritual do grande clássico da espiritualidade que é o “*L’abandon à la providence divine*”, todos eles a orbitarem o abandono, ou entrega, de todo o nosso ser a Deus e à Sua amorosa providência. Esses elementos, desde o ato ao estado de abandono com a sua ligação ao amor puro e à fé pura, são de particular acuidade para os nossos dias de enormes provações, ansiedades, inquietações, etc.

Palavras-chave: “*L’abandon à la providence divine*”; Abandono; Providência; Jean-Pierre de Caussade

ABSTRACT:

This work deals with one of the most magnificent texts of French spirituality: “*L’abandon à la providence divine*”. To start weighing up its essential spiritual message, attention will be given to the historical context in which it arose, evoking the French political and religious panorama between the 17th and 18th centuries. In this sense, we will talk about Galicanism, French Protestantism, Jansenism, quietism and French mysticism in those centuries. Throughout the ages it was believed that the author that work was the Jesuit priest Jean-Pierre de Caussade, but this work will show the reasons that scholars evoke to deny such paternity, also taking care to make known the history of its edition, since the discovery of the first manuscripts, to the most recent critical editions. The most important aspect of this work will be the presentation of the

most relevant elements of the spiritual message of the great classic of spirituality which is “*L’abandon à la providence divine*”, all of them to orbiting the abandonment, or surrender, of our whole being to God and His loving providence. These elements, from the act to the state of abandonment with its connection to pure love and pure faith, are particularly acute for our days of enormous trials, anxieties, concerns, etc.

Keywords: “*L’abandon à la providence divine*”: Abandonment; Providence; Jean-Pierre de Caussade

SIGLAS E ABREVIATURAS

Abreviaturas Bíblicas

Act – Livro dos Atos dos Apóstolos

1Cor – Primeira carta do apóstolo São Paulo aos Coríntios

Lc – Evangelho segundo São Lucas

Mt – Evangelho segundo São Mateus

Outras siglas e abreviaturas

cf. – conferir

col. – coluna

dir. – diretor

DSp. – *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire.*

ed. – edição

etc. – *et caetera*: e os demais

et. al. – e outros

p. – página(s)

s/a – sem indicação de autor

s/n – sem indicação do ano

séc. – século

vol. – volume

INTRODUÇÃO

Quando nos debruçamos sobre os séculos XVII-XVIII, dispomos de um período importantíssimo da espiritualidade católica, a qual ficaria marcada, nomeadamente, por um estado, umas vezes latente outras patente, de enorme agitação social, política, religiosa e cultural. Foi desse caldo que surgiram, não só debates intensos com correntes heréticas, resultantes do Quietismo e do Jansenismo, como também um terreno de enorme fecundidade para o surgimento de diversas correntes de espiritualidade. Com isto, abeiramo-nos da mística francesa do início do séc. XVIII, que nos colocará no ponto central deste nosso estudo académico: o “*L’abandon à la providence divine*”.

Neste sentido, o foco principal dentro desta obra será colher a sua espiritualidade, o abandono ao momento presente, o aceitar a Vontade Divina, traduzindo-a, na medida do possível, para os nossos dias de uma sociedade neomoderna ansiosa, também marcada pela pandemia de Covid-19. Podemos perguntar-nos, em relação à ansiedade e a outros problemas adjacentes a este, o motivo de cada vez mais surgirem, no seio da nossa sociedade, tantos e tantos casos de pessoas com esses transtornos. Será isso a consequência de obstruirmos progressivamente os nossos corações com o nosso egoísmo, impedindo que ele acolha o Deus-Amor?

Face a isto, devemos referir que houve três motivos essenciais para a eleição do tema desta dissertação, pensada para a conclusão do Mestrado Integrado em Teologia. Em primeiro lugar, e de modo muito importante, surgiu uma sugestão do nosso orientador, que nos remeteu para o presente tema com assaz entusiasmo, aceitando-o com alguma prontidão por duas razões: por reconhecermos que o nosso Orientador tinha alguma ciência acerca da temática desta dissertação, e, depois, pelo seu conhecimento dos discentes e de nós em particular, algo que, em conjugação com a outra razão, pensámos que muito ajudaria – como, na verdade, ajudou – para que um trabalho destes fosse realizado de uma forma séria e humilde de ambas as partes. Um segundo motivo resultou do facto de o tema ser marcado por um contexto histórico que já havíamos estudado com algum apreço, despertando em nós o desejo de aprofundar posteriormente certos aspetos que, na ocasião, ficaram por abordar. Por fim, o terceiro e último motivo decorreu de termos tido em consideração o papel, perfeitamente atual para os nossos dias, da questão do abandono espiritual a Deus e, desse modo, de querermos aproximar-nos do enorme manancial de frutos que o “*L’abandon à la*

providence divine”, dedicado de modo nuclear a essa temática, nos poderia oferecer para a nossa vida pessoal e pastoral.

Este nosso trabalho dividir-se-á em três capítulos. No primeiro capítulo, abordaremos o contexto histórico da França dos séculos XVII-XVIII, privilegiando, primeiramente, um contexto político-religioso, para, depois nos debruçarmos sobre o contexto religioso-espiritual. Nesta parte mais histórica do nosso trabalho, o objetivo passará sobretudo por dar a entender a influência que o contexto geral teve na obra que estudaremos, procurando perceber, de forma especial, como é que o mesmo poderá, ou não, ter influenciado o modo como ela surgiu e se apresenta, tendo em conta que tal contexto encerrava em si o magma para o medrar do Quietismo.

No nosso segundo capítulo, e seguindo uma estratégia de afunilamento, procuraremos, numa primeira parte, dar a conhecer um breve esboço biográfico do verdadeiro Jean-Pierre Caussade, o suposto e convencional autor do “*L’abandon à la providence divine*”. Numa segunda fase, apresentaremos um percurso histórico de como poderá ter surgido a obra, como a mesma foi sendo encarada e publicada e, por fim, o que pode ser hoje dito a respeito da sua verdadeira autoria.

Por último, no nosso terceiro capítulo, tentaremos apresentar, da melhor forma possível, o magnífico conteúdo da proposta espiritual que o “*L’abandon à la providence divine*” nos oferece como seres humanos e, em particular, como cristãos. Deste modo, procuraremos partilhar, de uma forma sucinta, mas perfeitamente adequada aos propósitos de um trabalho desta natureza, o admirável caminho do abandono espiritual a Deus; esta relação de amor entre Deus e o homem, que nos parece importantíssima para os dias de hoje e que nesta obra nos é apresentada de uma maneira pertinente e descomplicada.

A presente dissertação foi elaborada recorrendo, primeiramente, às duas mais recentes edições do “*L’abandon à la providence divine*”, que estudámos com enorme afínco e empenho, e, secundamente e depois de já termos formado a nossa opinião sobre os conteúdos da mesma, recorrendo a um conjunto de estudos académicos, históricos e teológicos, relacionados com esta. Esses estudos alertaram-nos para a problemática da autoria da obra em estudo, que era de nós desconhecida, exceto no que de forma discreta e tangencial o nosso Orientador nos havia referido acerca disso. A esta questão tivemos que dedicar alguma da nossa atenção, tendo feito a máxima recolha de dados possível, não só a nível da vida do tradicional “autor” do “*L’abandon à la providence divine*”, como também da história e percurso editorial de tal obra:

artigos, estudos e verbetes de Dicionários de Espiritualidade, etc. Enfim, e antes de uma nova leitura ainda mais atenta e aprofundada do “*L’abandon à la providence divine*”, estudámos o contexto histórico-religioso em que aquela obra surgiu. Para o efeito, socorremo-nos a poucos mas seguros textos de História da Igreja, sugeridos pelo nosso Orientador e pelos especialistas da Biblioteca da Universidade Católica Portuguesa no Porto. Isto em muito nos ajudou a perceber: o que poderia ter estado por detrás do anonimato autoral originalmente empregue; as razões para as alterações que foram feitas ao texto original do “*L’abandon à la providence divine*”; e, por fim, a própria mensagem desta obra. Finalmente, para o estudo desta referida mensagem, articulámos as nossas primeiras e segundas ponderações com diversas análises a verbetes de dicionários de espiritualidade que se referiam a temáticas daquela mensagem, e com o estudo de alguns artigos mais específicos que comentam algumas de tais temáticas.

No final da nossa reflexão, redigiremos uma Conclusão na qual procuraremos fazer uma avaliação do presente trabalho, averiguando se os nossos propósitos foram atingidos, mas mostrando, igualmente, possíveis caminhos futuros de investigação e reconhecendo as dificuldades que tivemos ao longo do desenrolar deste trabalho. De uma forma ou de outra, gostaríamos que esta Conclusão também consubstanciasse o título que elegemos para esta dissertação: “‘*L’abandon à la providence divine*’: do relevo dos horizontes a horizontes de relevo”. As razões para a eleição deste título já foram sendo acenadas ao longo desta Introdução, mas serão aprofundadas no decorrer dos três capítulos que constituem a presente dissertação. Adiantamos, desde já, que este título prende-se, por um lado, com a importância do conhecimento dos horizontes históricos da obra e por outro, com a possibilidade da mesma abrir horizontes de importância significativa para os nossos dias. Por outras palavras: “relevo dos horizontes” aponta para a importância do conhecimento possível dos contextos em que surgiu tal obra; e, depois, “horizontes de relevo” indica o relevo que a obra poderá ter para a nossa contemporaneidade.

Ao concluirmos esta Introdução gostaríamos de agradecer, especialmente e em primeiro lugar, ao nosso Orientador: agradecer, não só pela sua enorme amizade, mas também por um dos seus magníficos atributos enquanto cristão, que se tornou ainda mais patente na sua relação conosco no decurso da elaboração desta dissertação, a saber, a paciência. Agradecemos-lhe, ainda, a sua disponibilidade para nos auxiliar ao longo do desenvolvimento deste trabalho, e também pela humilde disponibilidade com que tentou passar para nós o seu conhecimento a respeito da área do nosso estudo. Em

segundo lugar, é importante mencionarmos e agradecermos aos responsáveis da Biblioteca da Universidade Católica Portuguesa no Porto, pelo seu profissionalismo e disponibilidade ao longo da pesquisa bibliográfica para a presente dissertação. Num terceiro agradecimento, gostaríamos de mencionar todos os que nos acompanharam neste caminho académico que, com esta dissertação, se aproxima previsivelmente do seu término: o Seminário de Vila Real, bela terra de onde somos oriundos, e o Seminário Maior do Porto, no qual efetuámos o nosso percurso académico, bem como, ainda, todos os sacerdotes, colegas de Seminário e de curso com que nos cruzámos. Por fim, resta-nos agradecer a todas as demais pessoas que, de uma forma ou de outra, nos ajudaram na concreção deste trabalho.

CAPÍTULO I

Contexto político-religioso e espiritual da França dos séculos XVII-XVIII

Como já dissemos na nossa Introdução, o objetivo da presente dissertação é fazer uma abordagem à obra “*L’abandon à la providence divine*”, atribuída comumente ao padre Jean Pierre de Caussade (1675-1751). Para tal, neste primeiro capítulo, pretendemos traçar o contexto em que a obra surgiu. Seguiremos uma lógica concêntrica, partindo de um âmbito mais geral até nos aproximarmos do contexto mais particular. Sendo uma obra de espiritualidade, surgida na França do séc. XVIII, começaremos por delinear, ainda que em traços muito gerais, o contexto político-religioso da época, marcada pelo galicanismo e pela emergência do protestantismo francês. Em seguida, debruçar-nos-emos sobre o contexto religioso-espiritual francês de seiscentos e setecentos, para melhor compreendermos o “caldo cultural – espiritual” que está no substrato da obra, bem como apontar a que inquietações espirituais ela pretendia responder. A espiritualidade católica dessa época ficou marcada por um estado de grande ebulição: por um lado, foi o tempo das correntes heréticas, decorrentes do Jansenismo e do Quietismo; por outro, foi também um período muito fecundo para as correntes de espiritualidade ligadas à ortodoxia católica.

1. Contexto político-religioso de França dos séculos XVII -XVIII

O primeiro aspeto que será objeto da nossa análise é o contexto político da França na transição do séc. XVII para o século XVIII, contexto este que ficou grandemente marcado pelo fenómeno conhecido pela denominação de “galicanismo”

1.1. O galicanismo

O galicanismo pode ser definido, *grosso modo*, como a doutrina político-religiosa que defende a superioridade do rei francês sobre o papado no que diz respeito à administração da Igreja em França. Na prática, o galicanismo nega ao papa a jurisdição sobre a Igreja francesa, concebendo que é ao rei que cabe presidir à

administração eclesiástica. O galicanismo encontrou no rei Luís XIV o seu expoente, ao ponto de fazer sentido distinguir o galicanismo anterior ao Rei-Sol do sistema político-religioso instaurado durante o seu longo reinado.

1.1.1. O galicanismo na primeira metade do século XVII

O galicanismo mergulha as suas raízes na Idade Média, nas «liberdades da Igreja galicana»¹, sendo, de algum modo, uma consequência do Grande Cisma do Ocidente. Autores como Jean Gerson, Ailly, Almain e Jean Mair defenderam teses segundo as quais se concedia relativa independência à autoridade de cada bispo na sua diocese, o que enfraquecia a posição do papa como bispo “universal”. Estes autores defenderam também teses conciliaristas, batendo-se pela superioridade do Concílio Universal sobre o papa e afirmando mesmo que o Concílio podia reunir-se, e tomar decisões, sem o papa. Estabeleciam ainda que o papado não gozava de plenos poderes e que a Moral, o Direito Canónico e também o Direito Civil das nações cristãs colocavam limites à sua autoridade. Contudo, estes autores mantinham ainda o reconhecimento do primado papal, enquanto centro da unidade cristã².

Não obstante, com esta concessão, não se pretendia renunciar aos tradicionais privilégios, as ditas “liberdades da Igreja galicana”. Estas “liberdades” surgem codificadas pela primeira vez numa obra publicada em 1594, da autoria de Pierre Pithou. Na obra de Pithou são expostas 83 “liberdades”, das quais decorre a restrição em França da autoridade da Santa Sé, através da limitação da sua intervenção apenas ao absolutamente necessário e alargando ao mesmo tempo as autoridades do rei no campo religioso. Apesar de não possuir autoridade espiritual de qualquer tipo, o monarca era responsável pelo bem-estar da Igreja francesa e, por direito divino, possuía a autoridade necessária, enquanto a sua coroa estava livre de qualquer vassalagem ou de relação de dependência perante o papa³.

Todo este contexto contribuiu para que entre a Igreja de França e Roma existisse, de forma constante, um estado de tensão pelo menos latente, havendo aos poucos um esforço por parte do rei e dos ministros no alargar do poder monárquico. As manifestações deste galicanismo foram relativamente moderadas, não havendo intenção

¹ JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. VI, Barcelona, Herder, 1987, p. 117.

² Cf. WILLAERT, Leopoldo, «La Restauración Católica», in *Historia de la Iglesia*, dirigido por FLICHE, Agustin; MARTIN, Victor, vol. XX, Valencia, Edicep, p. 404.

³ Cf. DARLAP, Adolf, «Galicanismo», in *Sacramentum Mundi*, dirigido por RAHNER, K., vol. III, Barcelona, Editorial Herder, 1973, col. 249-250.

de teorias excessivas por parte dos seus defensores. Exemplo disto mesmo são os acontecimentos em volta de Edmond Richer. Este responde ao tratado de Roberto Belarmino sobre os direitos da Santa Sé com o seu pequeno folheto intitulado “*De ecclesiastica et politica potestate libellus*”, no qual defende a opinião de que a Igreja possui exclusivamente o poder espiritual e de que todos os assuntos temporais dizem respeito ao rei, apresentando com isto uma postura moderada ao vincar a realidade dos dois poderes⁴.

Assim, para ele o papa é apenas o primeiro ministro da Igreja, cuja cabeça é só Jesus Cristo. Deste modo, há um certo aprofundamento do galicanismo, pois Richer interpretava esta conceção de tal modo que, para si, o papa continha um poder meramente executivo. E mais, a autoridade legislativa propriamente dita deve estar, segundo esse autor, nas mãos do Concílio Universal, que é o único infalível, pois a infalibilidade apenas corresponde à Igreja no seu todo, cuja representação compete justamente ao Concílio Universal. Consequentemente, o papa é apenas responsável do *status*, não podendo impor qualquer obrigação à Igreja sem o consentimento desta⁵.

Na sua raiz, a doutrina de Richer é, pois, episcopalista, acentuando fortemente os direitos do clero e dos fiéis, mesmo quando estão subordinados aos dos bispos. Desta forma, Richer chega à conclusão de que uma declaração dogmática só pode resultar obrigatoriamente do consentimento de toda a Igreja, pelo que, nem o papa, nem os bispos podem constranger esse assentimento. Assim, os fiéis convertem-se experimentalmente em juízes da fé⁶.

Em paralelo com Richer, surge uma outra voz, Simon Vigor, que é um dos pupilos de Richer, embora já com uma postura de galicanismo extremo em relação ao seu mestre. Nas suas obras foi mostrando e apresentando as suas ideias, tais como: declarar ilegítimas todas as definições e organismos criados após o séc. V e expropriar o papa de toda a primazia⁷.

Posteriormente, é pronunciada por parte de Roma uma condenação a Richer devido à publicação do seu *Libellus*, contudo a mesma condenação não surtiu efeito prático em França. Também o Concílio Provincial de Sens, em 1612, condenou a obra de Richer. Apesar de sair derrotado, Richer não desiste das suas ideias e vai ganhando

⁴ Cf. WILLAERT, Leopoldo, «La Restauración Católica», in *Historia de la Iglesia*, p. 418-419.

⁵ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 118.

⁶ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 119.

⁷ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 119-120.

vários apoiantes das mesmas, as quais viriam mais tarde a ressuscitar no Jansenismo do séc. XVIII e com grande proeminência⁸.

O oponente mais determinado de Richer nesta disputa foi, sem dúvida, André Duval, com ideias relativamente inclinadas ao ultramontanismo. O pensamento exposto por este, pode considerar-se nitidamente equilibrado, moderado e até conciliador. Duval defende a superioridade do concílio geral sobre o papa, tal com é defendido pela escola de Paris; defende também a infalibilidade pessoal do papa, sem acusar ou julgar de heresia os que são contra, embora salguarde que uma decisão doutrinal do papa só pode ser praticamente obrigatória para os fiéis se a Igreja Universal a aceitar pelo menos tacitamente. Duval vai impor ao soberano o respeito pelos privilégios próprios do papa, defendendo, todavia, ao mesmo tempo, a autonomia do rei no terreno temporal e político. Neste confronto entre Richer e Duval surge a ameaça de cisma. Em 1614, nos Estados Gerais, o Terceiro Estado lançou um projeto de lei fundamental, no qual estava formulado que o Estado francês dependia imediata e exclusivamente de Deus⁹.

Neste período, as ideias de Richer foram acolhidas com grande entusiasmo na Sorbona. Com Richelieu e as suas ações ia-se acentuando e impulsionando o galicanismo. Este cardeal francês empreendeu algumas iniciativas diplomáticas que desassossegariam a Santa Sé: estabeleceu uma aliança com as províncias maioritariamente protestantes em França, entrou em negociações com os protestantes da Alemanha, efetuou ataques às fortalezas papais em La Valtelina e favoreceu a conclusão de uma paz mais favorável aos huguenotes. Deste modo, percebe-se a abstenção de Richelieu de toda a intervenção quando a Assembleia do Clero, a Sorbona e o Parlamento condenaram com palavras duras o Ultramontanismo. Assim, com esta conduta vai-se criar uma “guerra” entre o papa Urbano VIII e Richelieu¹⁰.

Perante a situação de tensão entre a Santa Sé e França, é compreensível que o papa tentasse, por todos os meios, impedir que Richelieu tomasse qualquer tipo de autoridade jurídica ou canónica sobre a Igreja de França. Desde 1635, Richelieu vinha desenvolvendo um plano nesse sentido: desvirtuando a Concordata de 1516, projetou um Concílio Nacional, no qual o rei renunciava a certas regalias, e, como contrapartida, adquiriria benefícios diretamente e sem interferência da Santa Sé, sendo que, por fim,

⁸ Cf. WILLAERT, Leopoldo, «La Restauración Católica», in *Historia de la Iglesia*, p. 419.

⁹ Cf. LABROUSSE, Élisabeth; SAUZEL, Robert, «La lente mise en place de la réforme tridentine», in *Histoire de la France religieuse*, Dirigido por Jacques Le Goff; René Remond, vol. II, Paris, Seuil, 1988, p. 344.

¹⁰ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 121-122.

Richelieu seria nomeado “Patriarca das Gálias” ou até do Ocidente. É de realçar que, desse modo, Richelieu possuiria os mesmos privilégios que os patriarcas orientais e a Igreja de França ficaria praticamente independente de Roma, com o papado a conservar apenas um primado de honra¹¹.

Richelieu vai dando passos no seu plano, favorecendo as publicações de orientação galicana. Foi o caso do escrito polémico “*Le Noce du Pape français*” (1637), de um autor desconhecido. Contudo, a reação da opinião pública foi desfavorável. Já em 1639 é publicado por encargo do primeiro-ministro francês, o “*Traité des droits et de libertés de l’Église gallicane*”, seguido de um outro, “*Preuves des libertés de l’Église gallicane*”, ambos da autoria dos irmãos Dupay. Apesar da censura às obras, o cardeal-ministro permitiu-as¹².

Perante o plano de Richelieu deparamo-nos com o apoio aberto de vários jesuítas. Exemplo disso é a obra de Pierre de Marca, “*De concordia sacerdotii et imperii*” (1641), onde se mostrava que as liberdades galicanas não se opunham aos direitos da Santa Sé. Com medo das intenções eventualmente cismáticas de Richelieu, o papa Urbano VIII agiu prudentemente e procedeu com muita reserva perante a situação. Richelieu foi percebendo aos poucos que o seu plano se ia tornando cada vez mais impopular e acabará por falecer em 4 de dezembro de 1642, sem conseguir atingir o seu objetivo¹³.

A Richelieu sucede Mazarino, o qual se oporá a Inocêncio X, tal como o antecessor tinha enfrentado Urbano VIII. No entanto, neste período, a disputa dos jansenistas começou a interferir no galicanismo e, conseqüentemente, as posições foram ligeiramente modificadas. Ironicamente, o anti-jansenismo da corte francesa obrigou-a a um recurso permanente à autoridade da Santa Sé, reviravolta que foi bem acolhida por Roma. Simultaneamente, também Roma se aproxima da corte francesa por causa da oposição ao *milieu dévot*, partido anteriormente contrário a Richelieu, mas que agora se tornara jansenista. É neste momento que surge um novo rei, muito jovem: Luís XIV¹⁴.

¹¹ Cf. WILLAERT, Leopoldo, «La Restauración Católica», in *Historia de la Iglesia*, p. 427.

¹² Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 124

¹³ Cf. WILLAERT, Leopoldo, «La Restauración Católica», in *Historia de la Iglesia*, p. 428-429.

¹⁴ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 126.

1.1.2. O galicanismo sob Luís XIV

O galicanismo ganha um novo fôlego e a situação torna-se radical com Luís XIV. Este monarca, imbuído de noções absolutistas e circundado por conselheiros de tendências galicanas, estava preocupado sobretudo com a unidade religiosa e política do reino¹⁵.

Desde o início do governo de Luís XIV que se observa um renascimento das ideias galicanas, com a conseqüente ebulição de vários conflitos. Luís XIV censurou o jesuíta Jacques Coret¹⁶, fruto de um sermão pronunciado por este em Mons, todavia impôs-lhe a obrigação de guardar silêncio. Também o choque entre guardas corsos, que faziam parte da proteção pessoal do Papa, e soldados franceses, a 20 de agosto de 1662, serviu de pretexto para Luís XIV ameaçar invadir os Estados Pontifícios e humilhar o papa¹⁷.

Um terceiro momento de conflito surge em janeiro de 1663, na Sorbona, quando Gabriel Drouet de Villeneuve apresentou um conjunto de teses que favoreciam a autoridade do papa e nas quais se consideravam as liberdades galicanas como simples privilégios concedidos pela Santa Sé. A 22 de janeiro, um decreto do Parlamento censurava estas teses. Também a Sorbona interveio, a 1 de março. A 4 de abril, houve um novo conflito por causa da tese do cisterciense Laurent Desplantes, que reconhecia a plenitude da jurisdição do Papa em toda a Igreja, tanto na jurisdição externa quanto na interna. Por intervenção do ministro Michel Tellier, a Sorbona assinou, a 11 de maio daquele mesmo ano, seis artigos que favoreciam a independência do rei em relação à Santa Sé e às liberdades galicanas, rejeitando tanto a superioridade do papa sobre o Concílio bem como a sua infalibilidade. Em abril de 1664, a faculdade censurou um trabalho de Bonaventura Hérédie, no qual se defendiam teses ultramontanistas. Em fevereiro de 1665, a censura voltou a trabalhar, desta vez contra uma obra escrita pelo jesuíta Mateo Moya, na qual se defendia os casuístas e se afirmava a infalibilidade do papa¹⁸.

Luís XIV tinha objetivos claros e estava muito interessado na união religiosa do reino. Por isto, sempre insistiu na extensão da concordata de 1516 a todos os territórios

¹⁵ Cf. WILLAERT, Leopoldo, «La Restauración Católica», in *Historia de la Iglesia*, p. 430-431.

¹⁶ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 127. Era um jesuíta flamenco, que expôs em 12 de dezembro de 1661, no colégio de Clermont, teses nas quais defendia a infalibilidade do papa seja na *questio iuris* como também na *questio facti*, provocando assim uma grande controvérsia.

¹⁷ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 127.

¹⁸ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 127-128.

que estavam submetidos tanto aos bispados, como às abadias, o que pressupunha a generalização das regalias eclesiásticas, pelas quais o rei, durante a vacância de uma sede episcopal, poderia dispor dos benefícios relativos ao bispo, bem como das regalias temporais, por meio das quais o rei poderia receber a renda dos bispados vacantes¹⁹.

Com o decreto de 10 de fevereiro de 1673 e uma declaração de 2 de abril de 1675 confirma-se a tomada de posição do rei. Quase todos os bispos se submeteram e apenas dois apresentaram resistência aberta a Luís XIV: Nicolas Pavillon, bispo de Alet, e Étienne Caulet, bispo de Pamiers. Pavillon e Caulet eram certamente bispos de dioceses longínquas e pequenas, mas graças às suas virtudes foram venerados como modelos do episcopado. Luís XIV hesitou antes de entrar em conflito aberto com eles, porque sabia que uma parte considerável da população francesa não aceitaria de bom grado essa atitude. Contudo, em meados de 1677, o rei decidiu intervir e fez anular as disposições de ambos os bispos através do Conselho de Estado²⁰.

Infelizmente, o próprio Pavillon morreu pouco depois, e as regalias foram imediatamente estendidas à sua diocese. A luta passou então a recair sobre Caulet, que, através de um breve de 2 de março de 1678, recebeu o apoio do papa Inocêncio XI, que se posicionou contra Luís XIV. Mais tarde Caulet falece, mas a sua morte estaria longe de resolver os problemas da diocese de Pamiers²¹.

Nessa mesma época, o conflito entre a França e Roma atingiu um novo ponto culminante. No início de janeiro de 1688, Inocêncio XI comunicava secretamente a Luís XIV que tanto ele, como os seus ministros, estavam excomungados. Em 16 de setembro, Luís XIV ordenou a ocupação de Avinhão e do condado de Venaissin. Inocêncio XI, comparativamente ao rei, gozava de algum apreço do público, mas a opinião pública mudou, pelo que só a maioria do partido jansenista permaneceu fiel ao papa, o que forneceu a La Chaize argumentos²² para acusar o papa de Jansenismo²². O papa acabou por morrer a 12 de agosto de 1689 sem ter publicado nenhuma declaração contra as regalias, contra a declaração de 1682 ou contra o apelo ao Concílio de 1688 e,

¹⁹ Cf. SIMÓN, Marta, «La Francia de Luis XIV», In *Revista de Claseshistoria* (publicação digital) 165 (15 de setembro de 2010), p. 11.

²⁰ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 129-130.

²¹ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 130.

²² Cf. BLET, Pierre, «La Chaize», in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, dir. de AUBERT, Roger, vol. 172, Paris, Latouzey et Ané, 1912, col. 1206. François d'Aix de La Chaise foi um sacerdote jesuíta e confessor de Luís XIV, tendo tido um papel pacificador na política religiosa francesa.

sobretudo e no que nos recorda que o fuso de Deus é muito torto, sem desconfiar que a sua paciência tivesse preparado os caminhos para o Jansenismo do século XVII²³.

Foi com o pontificado de Inocêncio XII que a situação evoluiu para uma pacificação. O acordo chegou, finalmente, no mês de setembro de 1693, e graças ao mesmo, e embora tenha havido diversos momentos de não tão firme paz, as relações entre França e Roma chegaram a um *modus vivendi* relativamente harmonioso que se prolongou até ao final do Antigo Regime²⁴.

1.2. O protestantismo francês: os huguenotes

Depois da morte de Henrique IV (1553-1610), tanto católicos como protestantes viram no regime estabelecido pelo Édito de Nantes um simples armistício de uma oposição inflexível, pois quase ninguém o considerou como ponto de partida de uma tolerância recíproca²⁵. A regência de Maria de Médicis fora desfavorável às pretensões huguenotes e levava ao poder os homens da Contra-Reforma católica. Ao mesmo tempo, a renovação da espiritualidade católica arrebatou ao partido huguenote muito do prestígio que lhe rendeu a profunda religiosidade pessoal dos seus membros, tendo aumentado as conversões do protestantismo ao catolicismo²⁶.

Perante as garantias do Édito de Nantes, os huguenotes tentaram a formação de um estado huguenote (dentro do Estado) em França. Contudo, o plano não chegou à sua execução; ainda assim, a sua parcial realização ofereceu as bases para as revoltas protestantes de 1622 e 1626. Richelieu agiu energeticamente para travar os huguenotes, mas sem tentar erradicá-los. Em 28 de junho de 1629, o Édito de Alais concedia aos reformados o livre exercício de culto e a igualdade no acesso aos cargos públicos, embora retirasse os privilégios em termos militares. O objetivo de Richelieu, neste momento, era o de não colocar em perigo a sua relação com os protestantes da Alemanha e, possivelmente, promover uma conversão geral dos protestantes²⁷.

Mas das duas partes a intolerância foi o princípio comum. As comunidades protestantes, na maioria das regiões em número inferior aos católicos, sofreram várias afrontas em quase todas as partes; porém, onde estavam em maioria, “pagaram com a

²³ Cf. s/a «Galicismo», in *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, vol. 12, Lisboa, Página Editora, s/n, p. 75.

²⁴ Cf. DUBRUEL, Marc, «Galicismo», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dir. Vacant, A., vol. VI, Paris, Letouzey et Ané, 1903, col. 1097.

²⁵ Cf. LABROUSSE, Élisabeth, «La lente mise en place de la réforme tridentine», p. 327

²⁶ Cf. LABROUSSE, Élisabeth, «La lente mise en place de la réforme tridentine», p. 333.

²⁷ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 134.

mesma moeda” à minoria fiel a Roma. Daqui decorria uma espécie de medo recíproco constante²⁸.

O início do governo de Luís XIV trouxe consigo uma certa modificação das coisas. Contudo, para Luís XIV era muito claro que a unidade política do reino também devia comportar a unidade religiosa, pelo que o monarca fomentou o desejo de enfraquecer os protestantes ou eliminá-los completamente²⁹.

Todavia, o objetivo do Rei seguiu outra via, tentando reduzi-los através da controvérsia intelectual. Assim, a partir de 1660, intensificaram-se as controvérsias eruditas acerca da doutrina cristã. Nestas destaca-se a figura de Bossuet, devido à sua visão intelectual e ao seu espírito irónico, que, com a colaboração mais ou menos reconhecida de Antoine Arnauld – futura figura de proa do partido jansenista –, cria uma obra-prima, a “*Exposition de la foi catholique*” (1671), que liberta a doutrina romana dos seus elementos acidentais e expõe, no parecer de Hubert Jedin, pontos difíceis, com uma habilidade retórica assinalável³⁰. Neste contexto, desempenha um papel importante a comunidade de Port-Royal, que, devido ao seu cristianismo intimista, de orientação bíblica e litúrgica, se aproximou dos protestantes.

Seja como for, os debates levaram a resultados positivos, tais como a tentativa de reunificação religiosa, quer da parte dos católicos, quer dos huguenotes³¹. Porém a guerra encetada por Luís XIV contra a Holanda conduziu ao fracasso do projeto, que foi designado como «cabala dos reconciliadores das religiões»³².

Este fracasso deveu-se a causas morais e religiosas, mas sobretudo financeiras. Era necessário dinheiro para ajudar os novos convertidos e, acima de tudo, os pastores, cujo retorno à Igreja Romana muitas vezes os submergia na pobreza. Dá-se, então, a criação de uma caixa que foi designada como “caixa de conversão”, e cujos fundos vieram em parte das receitas das regalias. Os protestantes famosos, como Jurieu, Bayle e Spanheim, classificaram-na como “caixa da corrupção”. É naquele cenário que surge Pellison, que obtém um papel importante junto de Luís XIV, ao trabalhar ativamente pela conversão, ainda que nem sempre sincera, dos protestantes, procedendo à distribuição de Bíblias e textos litúrgicos aos neoconvertidos³³.

²⁸ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 134-135.

²⁹ Cf. LABROUSSE, Elisabeth, «La lente mise en place de la réforme tridentine», p. 333.

³⁰ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 135.

³¹ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 135-136.

³² JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 136.

³³ Cf. CARREYRE, Jean, «Pellisson-Fontanier», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, dir. de VACANT, A.; MANGENOT, E., vol. 12, Paris, Librairie Letouzey, 1933, col. 720.

Entretanto, surge a reação dos católicos à morte de cinco jesuítas, a 30 de junho de 1679, em Londres, que fez com que se acusasse o poder estatal francês de ser mais tolerante com os hereges. Com isto, Luís XIV considerou que era o momento de aplicar medidas de força. Foram impostas limitações estritas à atividade ministerial dos pastores. Aos poucos, os protestantes foram excluídos da maioria dos cargos públicos e de grande número de profissões. As medidas de Luís XIV contra os huguenotes tornaram-se progressivamente mais duras. É neste período que surgem as célebres *dragonnades*, realizadas por soldados do rei, seguindo as orientações repressivas do governador de Montauban, com o objetivo de se pressionar os protestantes à conversão ao catolicismo, o que provocou indignação em toda a Europa³⁴.

Com o evoluir dos métodos por si empregues, reparamos que as motivações do rei eram mais de índole política, ainda que vincasse, cada vez mais, diante da percepção comum, que o seu objetivo era a unidade religiosa do reino. Deste modo, apareceria diante de Inocêncio XI como o grande defensor do catolicismo, colocando-o numa situação difícil em relação ao galicanismo.

Luís XIV, a 14 de outubro de 1685, publicou o Édito de Fontainebleau, que revogava o Édito de Nantes e proibia o exercício público da religião reformada no reino. Contudo, este édito produziu consequências muito negativas, entre as quais a emigração dos protestantes, o que desequilibrou a economia do reino. Também a perseguição que se seguiu à revogação provocou uma mácula no catolicismo francês. As conversões forçadas abriram caminho ao relativismo e ao indiferentismo, nomeadamente em questões religiosas, que se tornou amplamente difundido no século XVIII³⁵. Para cúmulo, este édito não atingiu o seu principal objetivo, devido à forte resistência protestante. A bem dizer, o Édito de Fontainebleau foi uma das causas da Revolução de 1789³⁶.

2. Contexto religioso-espiritual da França dos séculos XVII-XVIII

Até este momento, procurámos traçar, do melhor modo que nos foi possível, o quadro religioso francês do séc. XVII e de inícios do séc. XVIII,³⁷ olhando-o na

³⁴ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 137.

³⁵ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 138-139.

³⁶ Cf. LABROUSSE, Élisabeth, «La lente mise en place de la réforme tridentine», p. 334-335.

³⁷ Tendo em conta que a nossa exposição anterior girou em torno da figura de Luís XIV (na medida em que a própria estruturação seguiu o esquema «antes de Luís XIV – sob Luís XIV»), poderíamos

perspetiva da sua articulação com o contexto político a si coevo. Agora, olharemos esta época através de outro prisma, estritamente religioso-espiritual. Começaremos por nos referirmos às correntes de espiritualidade católica na França do séc. XVII, antes da eclosão do Jansenismo e do Quietismo. Depois, voltaremos a nossa atenção para cada um destes movimentos. Finalmente, debruçar-nos-emos sobre a mística francesa no início do séc. XVIII, o que nos colocará no contexto imediato da redação do “*L’abandon à la providence divine*”.

2.1. Correntes de espiritualidade católica na França do século XVII

Vai ser o *milieu devot* francês a permitir uma renovação do catolicismo em França dentro da sua espiritualidade. A literatura espiritual da língua francesa foi muito abundante ao longo do século XVI e até ao primeiro terço do século XVII, embora na maioria dos casos fossem traduções. Em primeiro lugar, eram meditados os grandes autores da mística renana-flamenga, como Eckhart, Tauler, Suso, Harphius e Ruysbroeck. Também os autores espanhóis estavam representados, como Luís de Granada e especialmente João de Ávila; mais tarde, juntam-se-lhes Teresa de Ávila e João da Cruz. Do mundo italiano era muito apreciado o “*Combate Espiritual*” de Lorenzo Scupoli, bem como as obras de Catarina de Génova e Catarina de Siena. Os escritos do Pseudo-Dionísio, traduzidos para o francês em 1609 pelo monge Bernard Goulu, também exerceram uma grande influência. Dessa forma, os temas platónicos foram envolvidos pelo misticismo da espiritualidade de âmbitos geográficos circundantes a França³⁸.

Deste modo, vai-se compondo uma espiritualidade de cunho místico, para a qual a realidade última da vida interior é uma união com a essência divina que supera todas as mediações criadas, incluindo, em certos âmbitos, a necessidade estrita da consideração da humanidade de Cristo. A crescente influência dessa “escola abstrata” é favorecida pela predileção apaixonada pelo misticismo na época. Nesta linha, surgem nomes como Madame Acarie, mais tarde, depois de se fazer carmelita, Maria da Encarnação (1566-1618). Temos ainda mais dois nomes que merecem ser referidos: Marie Teyssonier

considerar que a nossa abordagem ao «contexto político-religioso de França dos séculos XVII-XVIII» termina em 1715, data da morte de tal soberano.

³⁸ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 140-141.

(1570-1648) e Marie des Vallées (1590-1656), ambas provenientes de camadas mais pobres da população³⁹.

Focando-nos agora nas obras de autores que escreveram em francês, referimos em primeiro lugar a “*Règle de perfection*”, do capuchinho inglês Benoit de Canfiel, obra que se situa na “escola abstrata”⁴⁰. No primeiro quartel do séc. XVI, encontramos ainda a obra “*Palais d’amour divin*” (1602), do capuchinho Laurent de Paris, e “*Sentiers de l’amour divin*” (1623), de Constantin de Barbanson. Ambas as obras receberam pouca atenção. Já de 1654 até 1659 apareceu uma obra póstuma de um carmelita cego, Jean de Saint-Samson, cujos escritos adotaram temas de Ruysbroek e Harphius. François Malaval, leigo invisual de Marselha, com a obra “*Pratique facile pour élever l’âme à la contemplation*”, bem como Epiphanius Louys, com o texto “*Conférences mystiques*”, deixaram-se infundir por esta mística⁴¹.

Vão aparecendo igualmente outras tendências espirituais com algum relevo. Temos o exemplo de Francisco de Sales que escreve a “*Introdução à vida devota*” e o “*Tratado do amor de Deus*” (1616), onde desenvolve uma conceção da mística cristã equilibrada e centrada no amor ao próximo. Outra escola de espiritualidade, com uma posteridade iminentemente sacerdotal, surge com Pierre de Bérulle. Nesta reconhece-se a primazia para a vida interior do mistério da encarnação de Jesus Cristo. As suas ideias surgem depois na obra, em doze volumes, “*Discours de l’état et des grandeurs de Jésus*”. Outra obra mística relevante de Bérulle, embora grandemente inspirada em outros autores, foi “*Bref discours de l’abnégation intérieure*” (1597)⁴². O pensamento de Bérulle foi continuado por Saint-Cyran e pelo oratoriano François Bourgoing. Guillaume Gibieuf introduziu a orientação mariológica no berullismo. Outro sucessor é Charles de Condren, em cujo pensamento os temas do “nada da criatura” e do “sacrifício através da destruição” alcançam uma importância extraordinária e lhe conferem uma característica pessimista peculiar. Jean-Jaques Olier, com a obra “*Journée chrétienne*”, coloca-se na linha de Condren. É ainda de mencionar João Eudes, com a sua obra “*La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*” (1637), o qual, com

³⁹ Cf. GOFFI, Tullo; ZOVATTO, Pietro, *La Spiritualità del Settecento*, Bolonha, Edizioni Dehoniane Bologna, 1990, p. 172-173.

⁴⁰ Cf. LABROUSSE, Élisabeth, «La lente mise en place de la réforme tridentine», p. 348.

⁴¹ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 142

⁴² Cf. LABROUSSE, Élisabeth, «La lente mise en place de la réforme tridentine», p. 357-359.

uma orientação marcadamente cristocêntrica, desenvolve o culto aos Sagrados Corações de Jesus e de Maria⁴³.

Com a propagação da espiritualidade dos sucessores de Bérulle, registamos o aparecimento de um grupo de jesuítas com uma posição especial, embora não uniforme. Encontramos Louis Lallemand, um místico que, não tendo deixado escritos próprios, é hoje conhecido graças às suas conferências, compiladas pelos seus discípulos, sob o título “*La doctrine spirituelle*”. Articulando habilidosamente os temas mais autênticos da mística inaciana com as posições que provêm da mística renana-flamenga, deu relevo à união volitiva do homem com Cristo. Lallemand possuiu vários sucessores, tais como Surin, Jean Rigoleuc, Vicent Huby ou Julien Maunoir, entre outros. A tendência para o cristocentrismo surgiu também em Jean-Baptiste de Saint Jure, contemporâneo de Lallemand, através da obra “*De la connaissance et de l’amour du fils de Dieu Notre Seigneur Jésus Christ*”⁴⁴.

Apesar do ambiente católico francês estar ligado a uma espiritualidade mística, nem por isso deixou de ser o centro de projetos ativos e eficazes no terreno prático. Poderíamos, acerca disto, mencionar as missões populares e a reforma do clero secular e religioso. No campo da caridade, mencionamos Vicente de Paulo. Este encontrou em Louise de Marillac uma auxiliadora extraordinária e, no ano de 1621, fundou uma obra para ajudar os pobres: a *Confrérie de la Charité*. O próprio Vicente de Paulo dedicou-se à formação das *Filhas da Caridade*, contando sempre com o apoio de uma sociedade de piedade, a *Companhia do Santíssimo Sacramento*⁴⁵. Entre muitos dos que receberam apoio da *Companhia do Santíssimo Sacramento*, mencionamos a ursulina, a partir de certo momento quebequense, Maria da Incarnação. Alguém em quem Bossuet viu a “Teresa de França”, dado que foi tida, por aquele bispo de Meaux, como uma escritora espiritual que se podia comparar à célebre carmelita, e neste caso numa apreciação justíssima que contrasta com o grande desconhecimento do mesmo acerca da mística⁴⁶.

O *milieu catholique* dedicou-se, acima de tudo, ao ensino, prosseguindo nesse campo o impulso inaugurado nos primeiros anos do século XVI. Deste modo, mencionamos os grandes colégios, tais como o Colégio de Clermont, o colégio de Henrique IV na La Flèche ou o de Rennes. Também Bérulle fundou, em Dieppe, um colégio, sendo que um outro, dos mais famosos, teve o nome de *Académie royale*. Há

⁴³ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 144.

⁴⁴ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 145-146.

⁴⁵ Cf. GOFFI, Tullio; ZOVATTO, Pietro, *La Spiritualità del Settecento*, p. 254-255; 266-267.

⁴⁶ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 146-150.

que mencionar também as, assim denominadas, *Escolas de Port-Royal*. Para a formação das mulheres foram particularmente importantes as Ursulinas e as Visitandinas. Em relação à formação do povo em geral, reportamos a existência de grandes dificuldades, nomeadamente na formação dos docentes, apesar de existirem escolas paroquiais e de caridade montadas em vários lugares⁴⁷.

Também a prática religiosa, de piedade e vida cristã conheceu um incremento. Recuperou-se o hábito da pregação regular. Foram aparecendo obras de apoio à pregação durante todo o século, sendo, aliás, difícil calcular o número dessas obras. O ensino religioso na forma de catequese é revitalizado: muitas dioceses publicam catecismos, alguns dos quais havendo tido grande sucesso. Essa revitalização também possibilitou a crescente disseminação da literatura edificante. Nesse campo, a produção é abundante, sobretudo da pena dos jesuítas, dos oratorianos e de Port-Royal. Observa-se, neste contexto, o brotar de uma variedade considerável de géneros literários, sendo que as obras de meditação, os tratados de moral sobre as obrigações da vida quotidiana e as hagiografias são, sem dúvida, os mais relevantes⁴⁸.

O século XVII é notoriamente a época que privilegia os exercícios de piedade. E a devoção a Maria é um tema essencial. Colocamos também em relevo a fervorosa veneração do Sacramento da Eucaristia, com o intuito de atenuar as afrontas dos calvinistas. No grupo que se forma em volta de Bérulle, é notório o desenvolvimento do culto, pleno de amor, pela infância de Jesus. Culto esse que, mais tarde, foi impulsionado fortemente por Madame Guyon⁴⁹. Em relação à devoção ao Coração de Jesus, embora sendo certamente mais antiga, a mesma encontrou no século XVII formas especiais de expressão, podendo nós considerar que João Eudes foi o seu iniciador neste contexto que estamos a ponderar. Contudo, quem desempenhou um papel decisivo foi a visitandina Margarida Maria Alacoque, cujos escritos foram dados a conhecer através do jesuíta Claude de la Colombière⁵⁰.

Ao lado de todos estes desenvolvimentos no campo da espiritualidade e da mística, o séc. XVII foi também marcado por uma forte inclinação para o diabólico. Com origem na Idade Média, esta inclinação conduziu muitas vezes a acontecimentos trágicos ao longo desta centúria. São exemplos disso mesmo o caso de Elisabeth de Ranfaing ou o das ursulinas de Loudun, envolvendo, em particular, a sua priora,

⁴⁷ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 151.

⁴⁸ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 151-152.

⁴⁹ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 154.

⁵⁰ Cf. GOFFI, Tullo; ZOVATTO, Pietro, *La Spiritualità del Settecento*, p. 163-165.

Jeanne des Anges, e o do grande autor espiritual e místico que foi o jesuíta Jean-Joseph Surin⁵¹.

Há ainda três âmbitos que gostaríamos de referir. O primeiro é o da Liturgia. O séc. XVII conheceu uma profusão de textos litúrgicos, já que era necessário que os mesmos fossem disponibilizados também aos fiéis que não entendiam Latim. Entre 1587 e 1660, foram impressas pelo menos seis traduções do Ordinário da Missa. Mas o que causou uma enorme polémica foi a tradução do Missal, por parte de Jacques de Voisin, que posteriormente foi condenada. O segundo âmbito é o da tradução dos livros da Bíblia. A leitura dos livros sagrados em língua francesa foi uma das principais exigências dos protestantes e, desde então, existiria uma certa aversão entre os católicos em relação às traduções da Bíblia. Este dado explica o número limitado de traduções bíblicas disponíveis para os católicos franceses durante uma boa parte do século XVII. Há ainda que mencionar que as traduções bíblicas e litúrgicas foram elaboradas a pensar sobretudo nos recém-convertidos do protestantismo ao catolicismo. Finalmente, e para se completar este desenvolvimento com alusão ao terceiro âmbito que dissemos que era importante referir, há que mencionar também a arte religiosa. Se numa primeira fase predominou uma profunda interioridade, que produziu uma grande sobriedade de formas, a partir de 1668 assiste-se à propagação de uma arte mais decorativa. A pintura religiosa é um bom exemplo disto mesmo⁵².

2.2. O jansenismo

Ao nos pronunciarmos sobre o jansenismo falamos de uma multifacetada heresia dos séculos XVII e XVIII, especialmente respeitante aos problemas da graça⁵³. Foi considerado um movimento de reforma dogmática, de teologia moral, pastoral e espiritual na tentativa do retorno à antiguidade cristã, como reação a tendências “humanistas” consideradas perigosas para a doutrina ortodoxa da salvação do homem. O termo “jansenismo” advém da doutrina presente na obra “*Augustinus*” (1641) da autoria de Cornélio Jansénio, bispo de Ypres. Na França, o grande filão do jansenismo

⁵¹ Cf. GOFFI, Tullio; ZOVATTO, Pietro, *La Spiritualità del Settecento*, p. 87-88.

⁵² Cf. GOFFI, Tullio; ZOVATTO, Pietro, *La Spiritualità del Settecento*, p. 156-158.

⁵³ Cf. s/n, «Jansenismo», in *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, vol. XIV, Lisboa, Páginia Editora, s/a, p. 155.

ficou, contudo, e pelo menos a dado momento, mais identificado com Bérulle do que com Jansênio⁵⁴.

Deste modo, o jansenismo a nível teológico desenvolveu-se entre 1640 e 1668/69, finalizando com a chamada “paz Clementina”. A propaganda jansenista aconteceu por meio da direção espiritual, da ação pastoral, de livros e folhetos. O grande “apostolo” da espiritualidade jansenista, em França, e amigo de Jansênio, foi Jean-Ambroise Duvergier de Hauranne (1581-1643), abade de Saint-Cyran, que conquistou para a causa o célebre mosteiro cisterciense de Port-Royal, onde surgem nomes como Antoine Arnauld (1612-1694) e Pierre Nicole (1625-1695)⁵⁵.

António Arnauld reuniu em Port-Royal alguns homens letrados, tornando assim esse local no foco do jansenismo. Arnauld publicou vários escritos apoiando a obra “*Augustinus*”. Para terminar a questão, o papa Inocêncio X vai condenar cinco proposições que mostravam os erros fundamentais da obra de Jansênio. A situação agravou-se com as “*Lettres provinciales*” (1656-1657) de Pascal, que empreenderam uma campanha contra o laxismo moral e penitencial dos jesuítas. Com a intervenção do papa Clemente IX, em 1668, ordena-se a cessação da luta⁵⁶. Contudo, a controvérsia reacendeu-se através dos diversos escritos do sacerdote oratoriano Pasquier Quesnel (1634-1719). Foi nesse período que, muito graças à ação de François Fénelon e dos próprios jesuítas, interveio afirmativamente Clemente XI com a bula “*Unigenitus*” (1713)⁵⁷, a qual, condenando 101 proposições de Quesnel, não deixava de visar uma censura mais ampla dirigida a todo o movimento jansenista do séc. XVII e inícios do séc. XVIII⁵⁸.

Aquando da instalação do conflito à volta da bula “*Unigenitus*”, o jansenismo ainda dispunha de um grande número de teólogos de “primeira fila”. Posteriormente a situação foi-se alterando. Na linha de Pasquier Quesnel e do seu jansenismo moralista e parlamentar, os grandes expoentes do jansenismo desviaram-se, através de personalidades mais jovens, para uma linha mais política e ética, que, não obstante, teve

⁵⁴ Cf. AUBERT, Roger, «Jansénisme», in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, dir. de AUBERT, Roger, vol. 26, Paris, Letouzey et Ané, 1997, col. 911-912.

⁵⁵ Cf. PACHO, Eulogio, «Jansenismo», in *Diccionario de espiritualidad*, direção de ANCILLI, E., vol. II, Barcelona, Editorial Herder, 1983, p. 368.

⁵⁶ Cf. s/n, «Jansenismo», in *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, p. 155-156.

⁵⁷ Cf. s/n, «Unigenitus», in *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, vol. XXXIII, Lisboa, Editorial Enciclopédia, s/a, p. 434. A bula “*Unigenitus*” suscitou polémicas que ocuparam, em França, toda a primeira metade do século XVIII e provocou divisões que desacreditaram a autoridade régia e a autoridade religiosa, favorecendo o desenvolvimento da incredulidade oitocentista.

⁵⁸ Cf. GOFFI, Tullio; ZOVATTO, Pietro, *La Spiritualità del Settecento*, p. 33.

uma grande importância através do vasto número de escritos por si produzidos. Entre estes, é de assinalar Jaques-Joseph du Guet, um dos jansenistas que teve maior prestígio mediante as suas obras “*Traité de la prière publique*” e “*Traité des saints mystères*”, que tiveram grande êxito e transformaram-no num famoso escritor. Du Guet mostra um pensamento imbuído de agostinismo e a sua moral é determinada por um rigor relativamente moderado. Poderemos mencionar também nomes como François-Laurent Bousier, com as ideias agostiniano-tomistas, Nicolas Petitpied, Jacques Fouillou e Nicolas le Gros que juntavam o jansenismo a um galicanismo tradicional na esteira de Richer⁵⁹.

Entre os últimos grandes teólogos jansenistas, merecem também destaque, Jean-Baptiste Le Sesne de Ménilles d’Étemare, Jean-Baptiste Raymond de Beccarie de Pavie – abade de Fourquevaux – e Pierre-Étienne Gourlin. De notar que, ao tempo destes autores, o grupo jansenista era o único círculo de pensamento religioso católico com assaz vitalidade. Desse modo, as querelas religiosas em França avançaram ao ritmo do que os mesmos iam produzindo, sendo sintomática disto mesmo a controvérsia que surgiu ao redor do “*Traité de la confiance chrétienne*”, de Fourquevaux, atacado, por sinal, por Petitpied, o qual, devido ao seu espírito polemista, também protagonizou um aceso debate com o, a si mais chegado, Bousier⁶⁰.

Com isto, observamos que o partido jansenista, a partir de 1730, já estava condenado a um finamento sem possibilidade de recuperação, também porque a sua mentalidade, estando a modificar-se velozmente, ia perdendo alguma consistência, não menos devido aos conflitos intestinos que iam decorrendo no seu seio. Neste período há a destacar, como publicação mais significativa, a revista “*Nouvelles eclesiastiques*”. Com o tempo, a mesma é substituída pela revista “*Nouvelles*”. Todavia, quer com aquela, quer com esta – as quais refletiam acerca das controvérsias que dividiam os jansenistas para tentar unificá-los, mas dando azo, ao mesmo tempo e involuntariamente, a que os seus opositores se servissem desse conhecimento para os atacarem –, surge uma grande oposição aos textos por elas publicados, levando a incessantes conflitos que dinamitaram ainda mais o jansenismo⁶¹.

Seja como for, o jansenismo ainda ia sobrevivendo, sendo que a espiritualidade do ambiente jansenista do século XVIII foi essencialmente de foro intelectual, psicológico

⁵⁹ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 584-585.

⁶⁰ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 586.

⁶¹ Cf. PACHO, Eulogio, «Jansenismo», in *Diccionario de Espiritualidad*, p. 369.

e racional. A produção literária é abundante, destacando-se Jérôme Besoigne e René Cerveau, os quais publicaram um número considerável de livros de piedade. Também as “*Instructions chrétiennes*” de Singlin são de algum valor, tendo em comum com os textos daqueles dois outros autores, e quase todos os anteriores de oitocentos, uma forte orientação anti-mística e anti-humanista. Uma orientação que teve como ponto principal de ataque o culto ao Sagrado Coração de Jesus, que havia ressurgido precisamente em França como meio de humanizar e dulcificar a espiritualidade católica. A oposição manifestou-se mais abertamente quando, em 1765, Clemente XIII reconhece oficialmente a devoção do Sagrado Coração de Jesus⁶².

Apesar de tudo, o meio jansenista valorizou um certo pendor para o milagroso como forma de, face aos seus opositores, arranjar uma estratégia de auto-valorização e auto-acreditação. Ocorre que, porém, isto comportou novas polémicas, como as surgidas ao redor de um milagre ocorrido em 1727, de um outro supostamente ocorrido no túmulo do teólogo e diácono jansenista François de Pâris, onde terá ocorrido a cura surpreendente de Anne Lefranc, e, pouco tempo depois, aquele que envolveu a cura da parálitica Aimée Pivert junto do mesmo túmulo. Estes sucessivos acontecimentos levaram a grandes tensões, acabando por ser encerrado o cemitério onde se localizava o túmulo de François de Pâris.

Os devotos deste diácono jansenista não acabaram com o fechar de tal cemitério, mas adotaram um novo caráter, reunindo-se em casas particulares para prestar culto a umas relíquias do mesmo que haviam sido guardadas por membros do partido jansenista. É neste contexto que tais devotos passaram a impor rigorosas penitências, longos jejuns e até implorando a outros que os golpeassem⁶³. Esta referida prática, valorizando muito o que o sujeito podia fazer, disseminou-se velozmente e tornou-se comum entre os mais aflitos e afetados por convulsões, levando, contra as suas intenções, a diversos desvios morais e sexuais que suscitaram um enorme escândalo. Como era de prever, algo desta natureza provocou, quer no partido jansenista, quer contra o mesmo, violentos confrontos⁶⁴.

Há ainda que salientar um dado importante a respeito do meio jansenista: a mentalidade escatológica que surge neste ambiente, com a expectativa de um próximo e

⁶² Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 594.

⁶³ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 596-599.

⁶⁴ Cf. PACHO, Eulogio, «Jansenismo», in *Diccionario de Espiritualidad*, p. 369.

vitorioso retorno de Jesus Cristo⁶⁵. Um dos teólogos que abordou esta temática foi o já mencionado Jaques-Joseph du Guet, que se apoiou na convicção de que tudo o que aconteceu com o povo judeu era uma parábola do que iria suceder à Igreja. A partir deste critério hermenêutico, ele elaborou os seus comentários bíblicos que, vincando aspetos espirituais que proporcionavam perspectivas surpreendentes, tiveram grande êxito, inclusive fora do ambiente jansenista⁶⁶. Em especial, é de vincar o grande assento dado por ele à esperança na conversão dos judeus à fé crista como sinal do fim dos tempos.

Finalmente, resta-nos referir um aspeto que, embora havendo brotado de um grupo jansenista minoritário, teve ramificações salientes: o culto aos “heróis”. Quer dizer: os grandes homens de Port-Royal e as monjas a eles associados, passando-se, mais para o fim do século dezoito, a uma genuína veneração daqueles e daquelas, considerando-os como se fossem verdadeiros santos canonizados. Neste sentido, desenvolve-se um certo culto à volta das suas relíquias, levando à elaboração e conservação de preciosos relicários e tradições de piedade muito peculiares⁶⁷.

2.3. O Quietismo

Após 1660 dá-se uma profunda transformação no terreno religioso, procedente de uma marcada mudança da mentalidade, e na qual penetrou o racionalismo cartesiano que, pelo que ainda veremos, andou de mãos dadas com a frieza do jansenismo. Consequentemente, a vida interior tendeu, cada vez mais, a apresentar a sua identidade a partir da consciência reta e das ideias claramente formuladas, desconfiando de tudo o que contivesse elementos menos claros e não completamente articulados. A valorização experiência mística desapareceu gradualmente da ótica da consciência e o seu papel dinâmico fundamental na vida cristã passa a ser omitido. Desta forma, a literatura edificante agora abrange psicologismo e moralismo espirituais que, paradoxalmente, encontravam alguma justificação nos reformadores espanhóis do Carmelo, sobretudo Teresa d’Ávila, e na sua tendência a valorizarem a auto-observação e a análise psicológica enquanto tidas como manifestações espirituais. Podemos mencionar vários autores representativos desta orientação, alguns dos quais já por nós aduzidos, tais como

⁶⁵ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 600.

⁶⁶ Cf. PACHO, Eulogio, «Jansenismo», in *Diccionario de Espiritualidad*, p. 370.

⁶⁷ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 601-603.

o jansenista Pierre Nicole, o oratoriano Pasquier Quesnel, o escritor Jacques-Joseph du Guet, Jean Hamon e, por fim, Louis Tronson⁶⁸.

Paralelamente ao jansenismo e ao seu esforço de eliminação da mística, despontou uma outra discussão de índole teológico-espiritual que tomou o nome de “quietismo”. Pode-se descrever este, num sentido muito genérico, como um movimento espiritual com uma tendência predominantemente mística, valorizador de um, nem sempre bem entendido, estado de quietude, dito como se concretizando, no parecer de autores extremados que nunca fizeram parte dos grandes veiculadores do valor da assim denominada “passividade” espiritual, numa inércia total que extinguiu ou, pelo menos, diminuía a responsabilidade moral⁶⁹.

Para assim compreender melhor o contexto é indispensável explicar a evolução do quietismo. Este teve a sua origem na figura do espanhol Miguel de Molinos (1628-1696), que, em 1663, vai para Roma. Aí, este desenvolve uma prática, e redige uma literatura, preocupada em responder, como reação, à inflexibilidade religiosa de algumas configurações de ascetismo e ao esmorecimento afetivo protestante e jansenista. Neste sentido, defendia essencialmente o domínio absoluto de Deus sobre a existência humana como também o primado decisivo da graça no caminho espiritual⁷⁰.

O quietismo atravessou países como Itália e Espanha e instalou-se em França, onde, através de mutações, plasma-se em algo que recebeu o nome de semi-quietismo. Em França, o semi-quietismo teve, segundo é tradicional supor-se, o seu maior expoente em Jeane-Marie Bouvier de la Motte ou simplesmente Madame Guyon (1648-1717). Esta era uma viúva da alta sociedade, dedicando-se à caridade e havendo sido orientada, a certo momento e a nível espiritual, pelo padre François La Combe, admirador de Molinos. Autora prolixa, Madame Guyon publica, no ano de 1685, uma das suas mais salientes obra, *“Moyen Court e Très Facile pour l’Oraison”*, na qual está evidente a questão do abandono do querer próprio a Deus, levando-a a inclinar-se para uma reta interpretação do conceito de “passividade”, expresso também no desapego espiritual da ambição egoísta da própria salvação, mas sem chegar, no aspeto moral, aos exageros de Molinos⁷¹.

Entretanto, as acusações de quietismo caíram depressa sobre Madame Guyon, devido a tristes maquinações levadas a cabo pela amante (e futura esposa secreta) de

⁶⁸ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. VI, p. 158-159.

⁶⁹ Cf. PACHO, Eulogio, «Quietismo», in *Diccionario de espiritualidad*, vol. 3, p. 239.

⁷⁰ Cf. LE BRUN, Jacques, «Quiétisme», in *DSp*, vol. 12, col. 2805-2806.

⁷¹ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. VI, p. 159-160.

Luís XIV. Na verdade, Madame de Maintenon, tomando conhecimento dos processos e condenações feitas a Molinos por parte de Roma, rapidamente pretendeu começar a dissociar-se de Madame Guyon, a quem porém, havia levado para o grupo dos seus mais próximos. Aquela aduzida obra desta última acaba por ser condenada, no ano de 1687, por Jean d’Arenthon d’Alex, bispo de Genebra, mas, verificando-se ser uma censura assaz imperfeita, a mesma não teve grandes repercussões. É em 1688 que Madame Guyon e François Fénelon conhecem-se. Este, inicialmente manifesta grandes reservas face àquela, mas, posteriormente, ambos ficam amigos, tendo começado uma interessante troca epistolar que levou a que Fénelon acabasse por nutrir grande admiração pelas intuições espirituais e místicas de Madame Guyon e, sobretudo, pela sua grande honestidade cristã⁷².

Ocorre que, devido àquele já apontado distanciamento desejado por Madame de Maintenon, a obra de Guyon, e esta mesma, são atacadas pelo, já por nós referido, bispo de Meaux, Jacques-Bénigne Bossuet. Eis algo que, inevitavelmente e por Fénelon não querer aceitar uma acusação injustificada, acabou por arrastar a estoutro, então preceptor dos netos de Luís XIV e pessoa que recusara anuir ao casamento secreto de Luís XIV e Madame de Maintenon, para o meio de uma tempestade de intrigas políticas e teológicas. Neste cenário, quer Bossuet, quer Fénelon, entretanto exilado de Paris para a importante embora distante diocese de Cambrai, publicam obras relativas a essa problemática. O primeiro, edita a “*Ordonnance et Instruction sur les États d’Oraison*”, em que ataca Madame Guyon e o que ele cria ser os exageros de todos os “novos místicos”; o segundo, publica a “*Explications des Maximes des Saints sur la Vie Intérieure*”, em que procura fazer um discernimento entre o que de correto existe na mística cristã e os exageros que alguns autores veiculavam⁷³.

Foi no decurso desta disputa que ambos expuseram as suas ideias e o seu pensamento. De um lado, Fénelon ressalta que a perfeição consiste num estado habitual de amor puro, livre de qualquer consideração interessada, ainda que mínima e até pobre, de um benefício egoísta, sendo o abandono a Deus o, na linha do próprio Jesus, não fazer nada por interesse egoísta ou sem ser em colaboração sinérgica com a graça divina. Por outro lado, Bossuet envereda por uma, truculenta e até muito pouco caritativa, toada moralista, assaz alheia à natureza da essência da mística, ancorada na soberania absoluta de Deus e na providência d’Este. Para este, o abandono a esta

⁷² Cf. LE BRUN, Jacques, «Quiétisme», in *DSP*, vol. 12, col. 2810-2812.

⁷³ Cf. GOFFI, Tullo; ZOVATTO, Pietro, *La spiritualità del Settecento*, p. 51-52.

providência não é senão a entrega piedosa do corpo, da alma, dos pensamentos, dos sentimentos e da salvação eterna nas mãos providenciais de Deus mediante a prática excitada de meios que permitissem o acumular de méritos, embora sempre mediado por Jesus Cristo, podendo, quando muito dizer-se, que o amor desinteressado é uma consequência desta realidade⁷⁴.

A disputa vai-se desenvolvendo entre Bossuet e Fénelon, com escritos e contra-escritos, e, principio acerca da legitimidade, ou não, da condenação dos escritos de Madame Guyon, mas, depois, também acerca da conformidade teológica e espiritual dos textos de cada um destes autores. É neste ínterim que Fénelon, recusando ser cesurado pelos bispos, expõe o assunto à Santa Sé, algo que apenas incrementará a redação de numerosos escritos polémicos por ambos os prelados franceses: Fénelon, sempre com uma notável caridade cristã; Bossuet, nunca hesitando enveredar por escritos repletos de insinuações acerca da imoralidade daqueloutro. Com a ida do debate até Roma, é constituído um processo romano, que traz para a querela todo um conjunto de especialistas e cardeais. Bossuet, vendo que não conseguia ganhar através do plano da doutrina, empreende uma intensa campanha de difamações, ameaças, roubos de documentos, pedidos – através, e não só, da influência de Madame de Maintenon – a Luís XIV para que ameasse Inocência XII – algo que o rei francês faz em pelo menos duas instâncias –, etc. O plano de Bossuet acabou por se manifestar eficaz⁷⁵.

Com o breve “*Cum Alias ad Apostolatus*” de 1699, Inocência XII censura algumas proposições retiradas da “*Explications des Maximes des Saints sur la Vie Intérieure*” de Fénelon, mas recusando-se sempre a afirmar que as mesmas eram heréticas. Fénelon aceitou a condenação de modo ímpar, retratando-se mais do que uma vez em público – inclusive pedindo perdão aos fiéis da sua diocese e aos bispos seus sufragâneos –, justamente na linha do sua compreensão do amor puro e do que era o verdadeiro abandono espiritual cristão, nunca mais tento abordado a temática em nenhum dos seus escritos públicos. Inocência XII, perfeitamente consciente da injustiça que fora forçado a fazer, manifestou, diversas vezes, a intenção de nomeá-lo cardeal, mas Fénelon recusou sempre, procurando evitar que isso pudesse causar feridas na, por si tanto amada, Igreja⁷⁶.

⁷⁴ Cf. GOFFI, Tullo; ZOVATTO, Pietro, *La spiritualita del Settecento*, p. 51-53.

⁷⁵ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. VI, p. 161-162.

⁷⁶ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. VI, p. 162-163.

Resumidamente, podemos afirmar que o pretenso quietismo, ou semi-quietismo, de Fénelon remete para uma espiritualidade cristã em que a sua base, centro e ápice é o amor mais ego-desinteressado: de início incipiente, depois crescente e, finalmente e após as derradeiras provações espirituais, perfeito. Um amor que era a única justificação da vida ascética, não mais entendida apenas desde uma vertente moral, mas já espiritual; isto é, enquanto desapego de tudo o que fosse apego do, e ao, egoísmo, nomeadamente uma atividade quotidiana, religiosa ou não, ansiosa da própria perfeição e salvação que mostrasse uma desconfiança da infinita e gratuita misericórdia divina. Para ele, o essencial não era negar o valor do agir, mas evitar aquela ansiedade motivada pelo amor-próprio que impedia o necessário momento crítico de equilíbrio entre a ação humana e a graça divina, a ascética e a mística, a meditação e a contemplação⁷⁷.

Para findar, cremos ser oportuno observar que as perspetivas de fundo de Fénelon e Bossuet só se afastaram devido às intrigas levadas a cabo por Madame de Maintenon ávida de se afastar de Madame Guyon, sendo perfeitamente admissível acreditar, tal como sempre Fénelon tentou mostrar, que ambos, mesmo que através de itinerários diferentes conquanto desprovidos daqueles condicionalismos externos, poderiam ter encontrado um acordo em torno do amor puro. De facto, o ponto da discórdia foi, na verdade, a interpretação correta do conteúdo espiritual da proposta de Madame Guyon.

2.4. A mística francesa no início do século XVIII

Durante o século XVIII, a disputa jansenista e as suas consequências desgastaram a maior parte das forças religiosas francesas e provocaram, naturalmente, um empobrecimento em todos os campos. Já a vida espiritual foi depauperada pela crise do quietismo, que por muito tempo desconsiderou todos os elementos místicos e separou a piedade cristã de suas fontes vivas da experiência interior, levando ao triunfo do moralismo psicológico, veiculado, depois e por exemplo, por Afonso Maria de Ligório. O perigo da crescente influência da filosofia deísta também não foi despiciente. Notou-se uma decadência inegável a nível intelectual. A prática cristã, ao invés, manteve-se durante todo o século nos seus níveis anteriores, pelo menos em aparência. As missões populares asseguraram uma renovação periódica da vida paroquial⁷⁸.

⁷⁷ Cf. PACHO, Eulogio, «Quietismo», in *Diccionario de espiritualidad*, p. 241.

⁷⁸ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 604-606.

Apesar de tudo, seria errado supor que a crise do quietismo tivesse morto ou anulado totalmente a mística. Ela simplesmente a colocou à margem e transformou-a num movimento mais “secreto” e mascarado, nomeadamente pelo uso, nos textos que a veiculavam, por termos muito anódinos. Por exemplo, nos mosteiros femininos o número de freiras que experimentavam graças místicas era quase tão alto como no século anterior. Podemos apontar o exemplo da marselhesa Anne-Madeleine de Rémusat, que teve como diretor espiritual o jesuíta Claude-François Milley. Uma contribuição também importante foi a obra “*Avis sur différents états de l’oraison mentale*”, do dominicano Jean-Baptiste Rousseau. É também desta época Jean-Baptiste-Élie Avrillon, que ficaria mais conhecido como um diretor espiritual extraordinário⁷⁹.

É justamente aqui que se enquadra, o jesuíta francês, Jean-Pierre de Caussade, que parece dever muito ao convívio que desenvolveu com as Religiosas da Visitação de Nancy, com quem viveu de 1729 a 1731 e, novamente, de 1733 a 1739. O seu pressuposto ou critério norteador é o abandonar-se a si mesmo a Deus, o que implica aceitar tudo por amor, desde que venha das mãos divinas. Esse abandono em Deus desenvolve-se num caminho espiritual progressivo⁸⁰.

Jean-Pierre de Caussade publicou apenas uma obra: “*Instructions Spirituelles, en forme de Dialogues sur les Divers États d’Oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, Évêque de Meaux*”, editado em Perpignan no ano de 1741. Nessa obra, cujo título evoca precisamente uma obra de Jacques-Bénigne Bossuet que já evocamos, o autor projetou, talvez com mais voluntarismo do que exequibilidade, a difícil tarefa de mostrar que Fénelon e Bossuet coincidiam nos pontos essenciais e que Bossuet era, no fundo, um defensor da mística. Embora o raciocínio de Caussade não seja inteiramente convincente, o que afirma sobre a oração contemplativa e a vida de união amorosa com Deus são de considerável valor. Os seus correspondentes, nomeadamente as Religiosas da Visitação de Nancy, compilaram as suas cartas relativas à direção espiritual, dando origem, assim, a várias coleções de excertos das mesmas que foram dadas a lume⁸¹.

No século XIX, Ramière recompôs através algumas cartas e escritos, supostamente de autoria de Jean-Pierre de Caussade, em conjunto com as Religiosas da Visitação de Nancy, particularmente o livro “*L’abandon à la providence divine*”, que proporcionou a Caussade uma glória póstuma, confirmada por inúmeras reedições e

⁷⁹ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 607-608.

⁸⁰ Cf. GOFFI, Tullio; ZOVATTO, Pietro, *La spiritualita del Settecento*, p. 90.

⁸¹ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 608.

uma edição crítica publicada em final do séc. XX⁸². Caussade aparece aqui como herdeiro, tanto da grande tradição mística inaciana, como da salesiana. É curioso, e importante, referir que tal obra tentou, e conseguiu, ficar protegida das imensas reversas oitocentistas em relação à mística mediante o afirmar-se devedora de Bossuet, contudo é toda ela inspirada pela doutrina espiritual de Fénelon⁸³. Para levar o homem à pura fé e ao amor puro, este escrito tenta direcioná-lo, quer a uma santa indiferença, em total entrega a Deus e à sua ação, quer, e em associação com o elemento anterior, com uma contemplação além de todos os procedimentos conceituais e dialéticos⁸⁴.

Assim, o talento literário de Caussade, que na sua autenticidade só foi conhecido inicialmente dentro do pequeno círculo dos seus dirigidos, acabou, também por se ver associado à obra “*L’abandon à la providence divine*”, ganhou uma posteridade considerável. Mais: Caussade acabou por ser colocado, com justiça e mesmo sem a inapropriada associação antes referida, entre os mais fundamentais escritores religiosos, tendo sido capaz de testemunhar como o caminho ascético-místico se desenrola espiritualmente no âmbito do abandono, no amor filial, a Deus.

⁸² Cf. GOFFI, Tullo; ZOVATTO, Pietro, *La spiritualita del Settecento*, p. 91.

⁸³ Cf. GOFFI, Tullo; ZOVATTO, Pietro, *La spiritualita del Settecento*, p. 62

⁸⁴ Cf. GOFFI, Tullo; ZOVATTO, Pietro, *La spiritualita del Settecento*, p. 91.

CAPÍTULO II

Vida do padre Jean-Pierre de Caussade e História da obra e sua autoria

É muito debatido, inclusive pelo que temos assistido na defesa pública de diversas dissertações de Mestrado Integrado em Teologia, a pertinência de, quando se deseja abordar a proposta espiritual de um autor ou de uma obra de espiritualidade, se dar atenção à vida do mesmo. Cremos, sinceramente, que esse é um debate despiciente, pois a obra de um homem é também a vida desse mesmo homem. Assim, e mesmo que, por motivos que se tornarão evidentes posteriormente, não deixaremos de, neste capítulo, escrever umas breves palavras acerca de quem poderá ter sido o padre Jean-Pierre de Caussade. Mas não poderemos ficar por aí: devemos entrar numa abordagem, certamente minimalista face ao rigor que noutros contexto seria desejado, mas perfeitamente ajustado à finalidade deste trabalho, da complexa ponderação da autoria da obra sobre a qual esta nossa dissertação versa essencialmente: “*L’abandon à la providence divine*”. De facto, esta foi tradicionalmente veiculada como havendo sido composta pelo padre Caussade, sobretudo pela afinidade temática e literária da mesma com os seus escritos autênticos, razão pela qual também inserimos, neste capítulo, a aduzida apresentação da vida daquele padre jesuíta. Contudo, e como veremos, passou a existir um grande debate acerca do verdadeiro autor daquele texto. A isto não poderíamos deixar de fazer referência.

1. A vida do padre Caussade

Jean-Pierre de Caussade, ou simplesmente (de) Caussade, está indelevelmente gravado na imaginação cristã contemporânea como o autor tradicional da popular obra “*L’abandon à la providence divine*”. Uma obra que passou a ser conhecida como sendo um popular manual de devoção e piedade, mas que, como já aludimos ainda que de passagem, é um verdadeiro ensaio acerca da vida espiritual e mística segundo a linha da proposta de François Fénelon.

Pois bem, pouco se conhece sobre os primeiros anos da vida de Jean-Pierre de Caussade. De acordo com os dados mais fidedignos, podemos dizer que terá nascido

provavelmente a 16 de março de 1675 em Quercy, no centro sudoeste da França, naquilo que era a antiga diocese de Cahors⁸⁵. Jean-Pierre nasce aí no seio de uma família muito cristã, que havia imigrado para essa zona depois de ter vivido a quinze quilómetros desse local, no que era a Bastide de Ver. Foi na capital daquele departamento francês que o jovem Jean-Pierre ingressou num colégio dirigido pela Companhia de Jesus, de onde saiu, com a idade de dezasseis anos, munido de um título de *maître ès arts*⁸⁶. Este título, por assim dizer, que não era propriamente um diploma, mas, antes, uma mudança de estatuto do estudante, capacitando-o para participar em debates⁸⁷.

Foi após o finalizar dos aludidos estudos que Caussade ingressou no noviciado jesuíta de Toulouse, a 16 de abril de 1693, tendo acabado de fazer os seus estudos em Teologia dez anos depois, ou seja, no ano de 1703. Por vários anos, ensinou gramática, metafísica, humanidades e retórica em diversos estabelecimentos de ensino da Companhia de Jesus: em Auch, Aurillac, Rodez e Saint-Flour. Registos deste período inicial da sua vida prática, mostram que os seus superiores consideraram-no algo «escasso em bom senso»⁸⁸.

Seja como for, Caussade é ordenado sacerdote em 1705 e emitiu os últimos votos característicos da Companhia de Jesus em 1708. Após esta sua profissão de votos, é novamente encarregue de ser docente. Primeiro durante três anos em Toulouse e, depois – e passando a lecionar gramática, lógica e física –, em vários outros locais durante cerca de seis anos: em Aurillac, Perpignan e, de novo, em Toulouse. Tendo completado o seu doutoramento em teologia no ano de 1714⁸⁹, Caussade deixou definitivamente de ensinar, tendo passado a ser prefeito de estudos em faculdades jesuítas: em Rodez (1715), em Montauban (1716), em Auch (1717-1719). De acordo com os dados que pudemos ter entre mãos, de 1720 em diante os catálogos da Companhia de Jesus não mencionam mais nenhuma atividade educacional que tenha sido levada a cabo por

⁸⁵ Cf. GAGEY, Jacques, «Introduction», in IDEM, *L'Abandon à la providence divine d'une dame de Lorraine au 18^e siècle, suivi des Lettres spirituelles de Jean-Pierre Caussade à cette dame*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2001, p. 30.

⁸⁶ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «L'Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 38 (1964), p. 333.

⁸⁷ Cf. NOGUÈS, Boris, «La maîtrise ès arts en France aux XVII^e et XVIII^e siècles», *Histoire de l'éducation*, 124 (2009), p. 98.

⁸⁸ Cf. WRIGHT, Wendy M., «Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus», in MARYKS, Robert A. (ed.), *A Companion to Jesuit Mysticism*, Boston, Brill, 2017, p. 193-194.

⁸⁹ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», in *DSP*, vol. 2, col. 354.

Caussade⁹⁰, provavelmente por não ter tido sucesso nesse encargo, tal como a mudança frequente de destino antes apontada revela.

De acordo com os dados que o grande estudioso jesuíta Marie Yvan Michel Olphe-Galliard nos dá a conhecer, Caussade nos anos seguintes, parece ter sido encarregue, pelos seus superiores, de missões fora da sua província jesuítica. Ao que parece, em boa parte do seu tempo dedicou-se ao encargo de missionário e pregador itinerário na Lorraine, bem no nordeste da França. Anos depois Caussade é transferido para a realização de ministérios espirituais e, em 1724, mudou-se, por razões desconhecidas, para noroeste da Lorraine, mais concretamente para a província de Champagne. Aí trabalhou como pregador e «responsável de missões urbanas»⁹¹, nomeadamente em Beauvais, onde esteve, sem que saibamos com que sucesso apostólico, de 1726 a 1730⁹².

Entre os anos de 1730 e 1732 Caussade encontra-se em Nancy, novamente na região da Lorraine, tendo sido durante este período que ele encetou o seu primeiro contacto com as Religiosas da Visitação dessa cidade. Pelo meio, é enviado, em 1731, como diretor espiritual para o seminário em Albi, porém, dois anos depois, estava de volta a Nancy, encarregado da casa de retiro jesuíta que havia nessa mesma cidade, passando, pouco depois, a ser diretor espiritual daquelas freiras, missão que assumiu até 1739⁹³.

Em 1739, deixa Nancy e, já com quase 65 anos, regressa à sua província jesuítica de origem. Aí torna-se, a 20 de maio de 1740, reitor do colégio de Perpignan, missão que assume até 1742, tendo passado, depois e novamente, alguns anos como pregador itinerante no sul da França. Seguidamente, é nomeado para reitor do colégio de Albi, onde fica entre 1744 e 1746. Por esta altura as suas dificuldades de saúde tornam-se por demais evidentes, e embora lhe sejam ainda entregues algumas responsabilidades administrativas em várias instituições no sul da França, começou a perder a visão. A respeito desta condição, Michel Olphe-Galliard diz-nos que a «suportou com corajosa fortaleza e no espírito do seu próprio grande princípio de abandono próprio à vontade de

⁹⁰ Cf. GAGEY, Jacques, «Introduction», p. 31.

⁹¹ Cf. SALIN, Dominique, «The Treatise on Abandonment to Divine Providence», *The Way* 46 (2007), p. 22.

⁹² Cf. GAGEY, Jacques, «Introduction», p. 32.

⁹³ Cf. OBERTO, Gemma, «Caussade, Jean Pierre de», in *Dizionario di Mistica*, dirigido por BORRIELLO, Luigi (et al.), Città Del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 284.

Deus»⁹⁴. No seminário de Toulouse terminou os seus dias, acabando por falecer com setenta e seis anos, a 8 de dezembro de 1751.

Depois de termos apresentado estes dados, há uma grande questão que, uma vez que não consultámos arquivos nem bibliotecas francesas, cremos dever abordar: como é que, em geral, as fontes por nós usadas chegaram aos elementos biográficos que elencamos? Na sua maioria elas provêm do esforço do padre Olphe-Galliard, o qual, segundo o aturado estudo de Jaques Gagey, recorreu a alguns fragmentos de dois manuscritos caussadianos. Um, mantido em Toulouse e proveniente das freiras da Visitação de Nancy: o “*Manuscrit Cailhau*”; outro, preservado em Langres e de proveniência geográfica incerta: o “*Manuscrit de Langres*”. Ambos têm, porém, um fundo comum, a nível dos dados biográficos de Caussade, que foi evidenciado pelo “*Manuscrit Philbert*”: a esse nível são antologias de considerações provenientes da correspondência de Caussade com um anónimo correspondente de Nancy – provavelmente, o verdadeiro autor, que não sabemos se era masculino ou feminino, do “*L’abandon à la providence divine*”⁹⁵.

2. História e autoria de “L’abandon à la providence divine”

Como já fomos insinuando anteriormente, não é certo, antes pelo contrário, que Jean-Pierre de Caussade seja o autor da obra que o celebrizou maximamente. É um facto que sabemos muito pouco sobre as origens deste famoso livro/tratado, mas, colocando-se de lado preconceitos e abordagens que absolutizem uma tradição veiculada durante muitos anos, algo pode, e deve, ser dito acerca da história e autoria de tal livro. Faremos isto mesmo já de seguida, da melhor forma que nos for possível, para, desse modo, percebermos a sua relevância através do contexto histórico-autoral em que se encaixa.

2.1. Descoberta, edição e publicação da obra

A primeira consideração a ser feita acerca do livro “*L’abandon à la providence divine*”, é que este, inicialmente, não possuía este título. O título original, que tornou o nome de Caussade familiar aos leitores no século XIX, era “*Le traite où l’on découvre la vraie science de la perfection du salut*”. O título hoje tido como tradicional é, assim,

⁹⁴ OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 355.

⁹⁵ Cf. GAGEY, Jacques, «Introduction», p. 33-34.

uma modificação posterior, muito feliz por sinal, pois patenteia de modo muito mais evidente do que é que a obra trata⁹⁶.

Pois bem, com isto em mente, indiquemos, agora, que o livro que está a ser por nós presentemente ponderado, veio inicialmente à luz, numa data que nos é desconhecida, na forma de uma cópia manuscrita anexada a uma introdução elaborada pela madre Marie-Anne-Thérèse de Rosen, que, em tal introdução, afirma que o texto havia sido composto por cartas de Caussade à comunidade da Visitação de Nancy⁹⁷. Posteriormente, o padre jesuíta Henri Ramière, diretor da Sociedade do Apostolado de Oração de Jesus, encetou múltiplas viagens através de vários arquivos. Inicialmente, a cópia mantida no convento de Montmirail foi-lhe comunicada por Madame de Vaux, a figura superior de uma penitenciária estabelecida perto de Lyon. Uma indicação inscrita neste manuscrito indicava que ele pertencera ao terceiro mosteiro da Visitação de Paris⁹⁸. O padre Ramière soube, além disso, que o precioso caderno fora entregue à Madame Rollat, fundadora das Damas de Nazaré, pela duquesa de Doudeauville, cuja tia fora a superior do mosteiro parisiense após a Revolução⁹⁹.

O padre Ramière seguiu estas indicações de atribuição de autoria como verídicas. Entretanto, decide introduzir um pouco de ordem no texto do manuscrito de Montmirail¹⁰⁰. De facto, este padre jesuíta observou que o copista alinhara cartas, ou extratos de cartas, sem qualquer preocupação e coerência, e a divisão em onze capítulos pareceu-lhe arbitrária, assim como também os títulos que lhes eram atribuídos os capítulos¹⁰¹. O próprio título da obra, “*Le traite où l’on découvre la vraie science de la perfection du salut*”, não era muito sugestivo e não outorgava nenhuma ideia do assunto de que tratava, como também nos mostrou Ramière no seu prefácio. Conferiu-lhe, portanto, um título que lhe parecia dar conta da doutrina do tratado, inscrevendo-o na tradição do “abandono” defendido, na linha de Francisco de Sales, por Madame Guyon

⁹⁶ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 367.

⁹⁷ Cf. WRIGHT, Wendy M., «Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus», p. 195.

⁹⁸ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «L’Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», p. 324.

⁹⁹ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «L’Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», p. 325.

¹⁰⁰ Cf. SALIN, Dominique, «Introduction», in ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine autrefois attribué à Jean-Pierre de Caussade*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005, p. 11.

¹⁰¹ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «L’Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», p. 326.

e François Fénelon¹⁰². E isto para fazer dele um livro de instrução espiritual de acordo com o essencial da vida cristã e o cenário peculiar da França do séc. XIX¹⁰³.

Depois de tal trabalho de revisão, o padre Henri Ramière publicou, no ano de 1861, aquela obra já com o título pela qual ela é hoje mais conhecida: “*L’abandon à la providence divine*”¹⁰⁴. Ele, na sua introdução, atribui o trabalho a Caussade, presumivelmente seguindo a opinião, por ele tida como segura, do arquivista da comunidade da Visitação de Nancy, que acreditava que o manuscrito era uma compilação de cartas escritas a uma certa madre Rottemberg, que estava naquela comunidade, também como mestre de noviças, durante o tempo em que Caussade lá desempenhou a missão de diretor espiritual¹⁰⁵.

Nesta ocasião, outro jesuíta, o padre Anatole Hilaire, que tinha conhecimento do manuscrito, começa a veicular o seu parecer negativo acerca desta obra, afirmando que ela não podia ser atribuída ao mesmo autor – reconhecidamente Caussade – das “*Instructions Spirituelles, en forme de Dialogues sur les Divers États d’Oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, Évêque de Meaux*”. Para Anatole Hilaire, o texto crido como de Caussade era, pelo contrário, o anónimo trabalho de um “gnóstico”, inspirado no “iluminismo espiritual” mais insidioso¹⁰⁶.

Face a tudo isto, o padre Ramière dividiu, assim, o texto e separou-o em duas partes, distinguindo a virtude do “abandono a Deus”, louvável a todos, e o “estado de abandono”, cujo carácter de “passividade” está reservada apenas aos sujeitos mais perfeitos no dito abandono. Mas não só: realizou elisões e fusões de modo a: de um lado, proteger o tratado contra as suspeitas de “quietismo” que, de modo errado, lhe eram dirigidas, blindando-o, assim, com uma aura de “ortodoxa” inquestionável; e, de outro lado, evitar que os leitores menos instruídos fossem protegidos de ideias demasiado “arriscadas”¹⁰⁷.

Quando surge a primeira edição deste tratado, no já referido ano de 1861, a França encontrava-se num período de conflito que, a médio prazo, iria destruir a sua estrutura social e marginalizar a Igreja. Neste contexto atribulado de tribulação, o “*L’abandon à la providence divine*” alcançou uma enorme influência e a sua fama tornou-se

¹⁰² Cf. SALIN, Dominique, «Introduction», p. 10.

¹⁰³ Cf. GAGEY, Jacques, «Introduction», p. 19.

¹⁰⁴ Em 1867, Ramière publicou novamente esta obra em dois volumes, acrescentando ao texto composto inicialmente pro si um conjunto de cartas de direção espiritual de Caussade.

¹⁰⁵ Cf. WRIGHT, Wendy M., «Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus», p. 195.

¹⁰⁶ Cf. SALIN, Dominique, «Introduction», p. 10.

¹⁰⁷ Cf. SALIN, Dominique, «Introduction», p. 10.

considerável. Na verdade, ele respondia, na perfeição, não só às grandes aspirações comuns a quem verdadeiramente deseja levar a sério a sua vida cristã, mas igualmente a quem vivia naquele clima de grande insegurança. A sua posteridade é notável, tendo influenciado a espiritualidade e, conseqüentemente, a vivência cristã de personalidades como Charles de Foucault, Paul Claudel, J. R. R. Tolkien e, entre outros, Teresa de Calcutá, tendo servido, ainda, de suporte a muitos católicos franceses durante os anos negros da Primeira Guerra Mundial, chegando à vigésima primeira edição em 1928¹⁰⁸.

As edições seguintes de *“L’abandon à la providence divine”*, ainda a cabo do padre Ramière, foram sendo progressivamente enriquecidas com a adição de cartas atribuídas a Caussade, que, por alto, triplicaram a extensão da obra e ancoraram, ainda mais, as pessoas espíritos na crença de que o jesuíta tinha sido, não só um autor espiritual abundante, mas o genuíno autor daquela obra. De facto, o convento da Visitação de Nancy, cidade onde Caussade tinha exercido o seu ministério, entre 1730 e 1739, informou o padre Ramière que possuía nos seus arquivos muitas outras cartas, todas elas com recomendações na linha da doutrina presente no *“L’abandon à la providence divine”*. Estes escritos tiveram na sua génese cartas enviadas por Caussade a freiras da comunidade ou a pessoas próximas, mas os que as irmãs daquela comunidade possuíam já eram cópias ou, até mesmo, cópias de cópias por vezes retocadas para as conformar com a mencionada doutrina¹⁰⁹.

Assim, com o passar dos anos, e com o ensejo de novas edições fruto ao sucessivo esgotar das anteriores, Ramière acaba por ir acrescentando novas cartas ao texto que foi publicado por si. Já na oitava edição, ainda da sua responsabilidade, um total de 149 cartas do padre Caussade tinham sido agregadas pelo padre Henri Ramière ao *“L’abandon à la providence divine”*, apontando, progressivamente, os nomes dos seus destinatários, à luz das obras publicadas pelas religiosas da Visitação na sua revista *“L’Année sainte des Religieuses de la Visitation de Saint Marie”*¹¹⁰. Mais: tendo ainda Ramière a preocupação de defender a doutrina espiritual presente em tal obra, ele escreve e começa a anexar à mesma uma tentativa de explicar os fundamentos, a natureza e a meta do abandono a Deus.

¹⁰⁸ Cf. SIX, Jean-Francois, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, Seuil, 1958, p. 205; CALDECOTT, Stratford, *Secret Fire: The Spiritual Vision of J.R.R. Tolkien*, London, Darton Longman & Todd, 2003, p. 137; POPLIN, Mary, *Finding Calcutta: What Mother Teresa Taught Me About Meaningful Work and Service*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2011, p. 55-56.

¹⁰⁹ Cf. SALIN, Dominique, «Introduction», p. 11.

¹¹⁰ Cf. SALIN, Dominique, «Introduction», p. 11.

Pois bem, após a Segunda Guerra Mundial, o padre Michel Olphe-Galliard, esforçou-se por restaurar aos escritos caussadianos a sua frescura original, pelo menos aquela que seria possível recuperar tendo em consideração os manuscritos originais que ele pôde dispor. Fruto deste labor, ele publica, em dois volumes e na coleção “Christus” de fontes inacianas, a correspondência de Caussade, baseada nos manuscritos encontrados nos arquivos da comunidade das Religiosas da Visitação de Nancy¹¹¹. Depois faz o mesmo com o “*L’abandon à la providence divine*” segundo, neste caso, o manuscrito de Montmirail, no que deixava ainda mais claro, no parecer daquele estudioso jesuíta de novecentos, a ideia de Caussade ser tributário da doutrina de Madame Guyon. Por fim, publicou um manuscrito que atribuiu a Caussade, e que, segundo o seu parecer, teria constituído a primeira redação, antes da intervenção dos censores consultados para a sua publicação, do segundo livro das “*Instructions Spirituelles, en forme de Dialogues sur les Divers États d’Oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, Évêque de Meaux*”, ao qual deu o nome: “*Traité sur l’oraison du cœur*”¹¹².

2.2. Os debates modernos sobre a autoria da obra

Como vimos, Caussade passou para a história como o autor do “*L’abandon à la providence divine*”, mas começaram a surgir algumas questões: qual a razão do manuscrito original ser anónimo? E como é que um jesuíta, aparentemente sem grande relevo no seio da Companhia de Jesus em França na primeira metade do séc. XIX, escrevera uma obra tão notável, quando a obra inequivocamente sua – “*Instructions Spirituelles, en forme de Dialogues sur les Divers États d’Oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, Évêque de Meaux*” – só logrou ser aprovada mediante a intervenção do padre Paul-Gabriel Antoine, um famoso teólogo jesuíta da província de Champagne?

Pois bem, a atribuição ao padre Jean-Pierre de Caussade do texto que concentra a nossa atenção, parece ter ocorrido pela primeira vez quando o padre Ramière, numa das suas pesquisas, encontra, junto de uns manuscritos de certas cartas que continham expressões semelhantes às presentes no manuscrito daquele texto, a indicação de que

¹¹¹ Cf. SALIN, Dominique, «Introduction», p. 11-12.

¹¹² Cf. SALIN, Dominique, «Introduction», p. 12.

havam sido escritas, justamente e conjuntamente com este, por Caussade. O padre Ramière tomou estas indicações como credíveis¹¹³.

Posteriormente, partiu-se para debates se teria sido, ou não, outra pessoa o autor da mesma obra. Para o efeito, procurou-se estabelecer uma como que “árvore genealógica” da expressão “ato de abandono”, que pode ser encontrada, muito antes do séc. XVIII, em Francisco de Sales e, mais tarde, em José Pignatelli – figura de proa da restauração da Companhia de Jesus. Em ambos os autores, mas sobretudo neste último, traduz algo como a atitude de uma alma agitada pelos sofrimentos da sua sensibilidade e cuja vontade se refugia de alguma maneira nessa aquiescência do espírito à vontade de Deus para si. Contudo, ao ter tal expressão sido igualmente encontrada, e logo por duas vezes, no “*Manuscrit Cailhau*”, juntamente com a constatação de que não se encontrou mais nenhuma razão para se atribuir o “*L’abandon à la providence divine*” a José Pignatelli, a possível, e por muitos desejada, atribuição desta obra a este jesuíta desmorona-se, e volta-se a assumir Caussade como o seu autor¹¹⁴.

Durante grande parte da sua vida, o estudioso jesuíta Marie Yvan Michel Olphe-Galliard manteve a convicção de que Caussade era verdadeiramente o autor do “*L’abandon à la providence divine*”. Contudo, ao chegar ao crepúsculo da sua vida, sentindo-se mais livre das duas opiniões anteriores, começou a admitir que apenas o primeiro capítulo de tal obra seria totalmente da pluma de Caussade, enquanto que o restante seria, possivelmente, em parte ou na sua totalidade de nossa já conhecida Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon¹¹⁵.

As coisas, a nível da autoria do “*L’abandon à la providence divine*”, mantiveram-se sem alterações até 1998. É nesse ano que Jacques Gagey defendeu a tese de que aquela obra não era de Caussade – algo que fez de modo convincente –, antes de uma escritora anónima de Nancy. Deveras, Jacques Gagey, depois de anos de pesquisa e análise literária comparativa, chegou à conclusão de que o trabalho era da pena de uma leiga, do século XVIII e inominada, da Lorraine, que se havia correspondido com Caussade e podia ser considerada uma familiar do círculo espiritual que se formou em redor da Visitação de Nancy¹¹⁶.

¹¹³ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «L’Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», p. 328-329.

¹¹⁴ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «L’Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», p. 329.

¹¹⁵ Cf. WRIGHT, Wendy M., «Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus», p. 196.

¹¹⁶ Cf. GAGEY, Jacques, «Introduction», p. 5-118 ; cf., ainda, JOSSUA, Jean-Pierre, «Bulletin de Théologie Littéraire», in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 87: 2 (2003), p. 414.

Mais recentemente ainda, uma edição de Dominique Salin, publicada pela Desclée de Brouwer na sua coleção “Christus” de grandes fontes inacianas, avaliou o trabalho daqueles estudos académicos anteriores. Segundo Salin, Caussade não foi o autor do trabalho, pois, como ele diz num artigo publicado na revista inglesa *The Way*¹¹⁷, o estilo das genuínas cartas de direção espiritual do seu correligionário do séc. XVIII está muito longe do lirismo presente no “*L’abandon à la providence divine*”. Salin recusa ainda as teses de Ramère e Olphe-Galliard de que Caussade fora um prolífico e bem-respeitado escritor espiritual. Mas não só: Salin também questiona e levanta muitas reservas à atribuição, feita por Gagey, do texto do “*L’abandon à la providence divine*” a uma mulher, embora aceite a avaliação de Gagey de que terá sido escrito por alguém quem com Caussade se tenha correspondido. Alguém, por sinal, de um grupo de discípulos da espiritualidade de Madame Guyon, que estivera reclusa em Nancy, e, mais ainda, de François Fénelon¹¹⁸ e que permitiu que excertos das cartas fossem que fossem copiados para a edificação espiritual da comunidade das Religiosas da Visitação de Nancy¹¹⁹.

Então, quem foi o verdadeiro autor do famoso tratado? Neste caso é necessário ser bastante cuidadoso. O padre Gagey atribui-o apenas a uma mulher da Lorraine a quem de Caussade escreve as suas cartas autênticas. Contudo, para outros investigadores, os seus argumentos não são convincentes. Pois não há nada que estabeleça definitivamente que o autor é feminino, e as cartas de Caussade para esta mulher em particular mostram que ela própria estava muito distante do estado de “abandono” e era desprovida dos grandes conhecimentos bíblicos e espirituais patentes em “*L’abandon à la providence divine*”¹²⁰.

Neste sentido, o mais honesto que pode ser afirmado é não sabemos, nem o sexo do autor, nem o seu estatuto eclesiástico, apesar das pesquisas indiciarem, ainda que remotamente, a probabilidade da sua autoria ser de uma mulher. Mas quem quer que tenha sido tal autor, tratou-se de alguém conhecedor da tradição de Francisco de Sales e da de Madame Guyon peneirada por François Fénelon. Uma tradição que Caussade certamente terá conhecido quando fez o seu labor pastoral na Lorraine, e que, tendo-o assumido pessoalmente, acabou por patentear em algumas das suas cartas. Eis o que fez

¹¹⁷ SALIN, Dominique, «The Treatise on Abandonment to Divine providence», in *The Way*, 46: 2 (2007), p. 21-36.

¹¹⁸ Cf. SALIN, Dominique, «Introduction», p. 18-20.

¹¹⁹ Cf. WRIGHT, Wendy M., «Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus», p. 197.

¹²⁰ Cf. SALIN, Dominique, «The Treatise on Abandonment to Divine providence», p. 23.

com que, certamente sem intenção de dolo, se tenha atribuído erradamente a autoria da «maravilha»¹²¹ que é o “*L’abandon à la providence divine*” a Caussade¹²².

¹²¹ Cf. Jean-Pierre, «Bulletin de Théologie Littéraire», p. 415.

¹²² Cf. SALIN, Dominique, «The Treatise on Abandonment to Divine providence», p. 24.

CAPÍTULO III

A dinâmica do Abandono na obra “L’abandon à la providence divine”

O que pretendemos neste terceiro e decisivo capítulo é apresentar o importantíssimo caminho de espiritualidade proposto no “*L’abandon à la providence divine*”, o qual aponta ideias bastante atuais para os dias de hoje. Ideias que, quando assumidas, podem ser ajudas preciosas para se aprender a ultrapassar, desde o âmbito espiritual e com a nossa entrega à ação amorosa de Deus, os medos e ansiedades. Quem quer que tenha sido o verdadeiro autor, ou como quer que tenham sido as complexas dimensões do processo editorial, do tratado conhecido como “*L’abandon à la providence divine*”, a verdade é que esta obra apresenta magníficos ensinamentos onde nos é patenteada uma espiritualidade do abandono espiritual a Deus. No centro desta está a ênfase na autoentrega à doce providência divina e o alinhamento das vontades humana e divina nas mais comuns e quotidianas das circunstâncias. Daqui decorre a promoção de uma oração silenciosa, centrada no coração e suas dinâmicas, que se orienta na direção do amor puro: um amor movido divinamente – mas sempre apoiado na deliberada e cuidada, receptividade humana –, despojado e purificado.

1. A senda do abandono

O nome desta obra aponta logo para o seu tema principal. Aquele pelo qual iniciaremos a nossa reflexão a respeito dos seus ensinamentos fundamentais. Convém, assim, começar por assinalar que, segundo o “*L’abandon à la providence divine*”, o abandono espiritual está associado muito mais à virtude teológica da caridade – o amor confiante e esperante – e não tanto à obediência, a qual está ligada principalmente à virtude da justiça. Assim, o abandono é uma questão de aceitar que nunca pessoa alguma estará no controlo total da sua própria vida, e estar preparado para ver uma mensagem de Deus nos eventos que ocorrem, particularmente, e porque isto é sempre o mais difícil, se eles são de algum modo contrários aos nossos desejos e expectativas.

O abandono é, por conseguinte, subjetivo e objetivo: uma alma abandonada renuncia a todas as possíveis reivindicações, incluindo qualquer exigência, dirigida a si

mesma e/ou a Deus, quanto à sua própria capacidade de se entregar ao abandono, ser perfeita e até alcançar a salvação. Por outro lado, tal como Cristo na cruz, pode até em algumas circunstâncias sentir-se psicologicamente abandonada por Deus, mas sem nunca pensar, no mais íntimo do seu ser que transcende a esfera psicológica, que Ele a abandonou no sentido de a rejeitar ou dela Se afastar¹²³.

Com isto demarcado, é de mencionar que a “via do abandono” é concebida para todas as almas, pois para todas estas Deus-Amor tem um desígnio de amor: «Deus tem os Seus desígnios sobre as almas (...) e executa-os todos com felicidade»¹²⁴. Ou seja: não é um ensinamento reservado a uma eventual elite, mas uma realidade que não pode ser descurada por nenhum cristão que deseje levar a sério a sua vida espiritual. Todavia há que acrescentar que Deus tem um certo apreço especial pelas almas simples e ignorantes, pois estas estão mais capazes de O acolherem. Quer dizer: «as almas simples bendizem a Deus continuamente no mais profundo do seu coração, sofrendo da sua impotência, o que não lhes permite fazer de outro modo»¹²⁵. No entanto, seria um insulto pensar que Deus não tem atenção por todas as almas, mas sendo cada uma destas diferente da outra, os meios de busca pela perfeição no amor são particulares¹²⁶. Portanto, como método universal, este caminho de abandono precisa de ser adaptado mediante as necessidades e capacidades de cada pessoa.

Note-se ainda que a simplicidade do abandono não é resignação, nem é uma passividade inerte ou mesmo um desprendimento apático. Pelo contrário: o abandono é o exercício supremo da vontade que suprime a reflexão inquieta do sujeito sobre si mesmo que cinde o eu. Tal abandono unifica e simplifica a multiplicidade de momentos, conteúdos e inclinações sob o expoente comum da entrega, progressivamente incondicional, a Deus¹²⁷.

Neste caminho ou via de abandono à providência divina – entendida como a solicitude constante de Deus para com cada criatura na Sua condução amorosa de tudo para a meta da Criação –, é ainda de assinalar que, nesta obra que estamos a analisar, tal abandono tem uma base marcadamente teocêntrica, ainda que sem depreciar as demais Pessoas divinas. Como sinal do referido, é significativo que esta obra nos apresente uma

¹²³ Cf. SALIN, Dominique, «The treatise on Abandonment to Divine Providence», p. 25.

¹²⁴ ANÓNIMO, *L'Abandon à la providence divine*, ed. SALIN, Dominique, Paris, Desclée de Brouwer, 2005, p. 64.

¹²⁵ ANÓNIMO, *L'Abandon à la Providence divine*, p. 156.

¹²⁶ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 360.

¹²⁷ Cf. VETÖ, Miklos, «La volonté selon de Caussade», in *Revue des Sciences Religieuses*, 61: 3 (1987), p. 133.

ideia viva dos atributos de Deus que se podem reconhecer, pelos seus reflexos, em toda a parte. Citamos: «atravessemos os perigos e os horrores, que não nos podem afetar enquanto formos conduzidos e sustentados pela mão segura e invisível, mas Onnipotente e infalível da Providência divina»¹²⁸. Através desta citação vemos claramente a enumeração de vários atributos alusivos à providência divina, nomeadamente, o ser Todo-Poderoso, não enquanto uma arbitrária capacidade de ação, mas como sinal de proteção por parte do Deus que sendo Amor é infinitamente bondoso¹²⁹.

Nesta linha, o abandonar-se à providência implica e consiste na perfeição amorosa; quer dizer: no viver, pelo amor, segundo a “ordem de Deus” que se expressa na e pela simples adesão e entrega consciente à vontade divina: «Jesus chama todo o mundo à perfeição, pois a todos diz que sejam fiéis à vontade do seu Pai»¹³⁰. A “ordem de Deus” – e “ordem” não é sinónimo de “lei”, mas de “ordenação”¹³¹ – é mesmo dita como sendo a plenitude de todos os momentos da vida cristã, que recorda que é necessário em tudo amar a Deus e aos Seis desígnios. Ou seja: é necessário amá-Lo como Ele próprio Se apresenta em todas as circunstâncias da vida, sem se desejar mais nada, entregando-nos inteiramente à Sua vontade e não ao que de apenas próprio existe na nossa vontade. Nada de “vontade própria”, sim; nada de “vontade”, não.

Esta mencionada entrega é, ao mesmo tempo, uma unificação e superação, realizadas pela vontade, da multiplicidade natural do eu ferido pelo pecado. Todavia, e na linha do que já referimos, esta superação é realizada pela vontade enquanto prescinde do que em si é apenas “próprio” ou “exclusivamente seu”. O abandono é, portanto e essencialmente, uma questão da faculdade volitiva, que é a faculdade amante. Mais precisamente: o abandono é o próprio cumprimento da vocação da vontade humana: a de se unir à vontade de Deus¹³². Assim, basta discernir, pelo crivo do amor, o que é a vontade de Deus, para, depois, ater-nos a ela, aceitando todas as consequências disso mesmo, sejam estas agradáveis ou desagradáveis, sabendo-se que, em derradeira análise, elas são o caminho para a nossa felicidade. A perfeição amorosa, e portanto o verdadeiro amor a Deus, consiste mesmo nisto: na entrega da vontade a Deus.

¹²⁸ ANÓNIMO, *L'Abandon à la Providence divine*, p. 68.

¹²⁹ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 360.

¹³⁰ ANÓNIMO, *L'Abandon à la Providence divine*, p. 76.

¹³¹ Cf. SALIN, Dominique, «S'abandonner à la Providence», in *Recherches de Science Religieuse*, 106: 2 (2018), p. 202. Segundo este sacerdote jesuíta “ordem” refere-se ao desígnio benevolente de Deus na medida em que tem um propósito: a sua ordenação, a sua disposição a sua vontade providencial.

¹³² Cf. VETÖ, Miklos, «La volonté selon de Caussade», p. 133.

Deste modo, o amor a Deus enquanto entrega da alma à Sua ação divina, é meio essencial que santifica a alma. É apenas isso o que depende dela como resposta fiel à ação em si da graça. A entrega pessoal à vontade de Deus, que não é alheia ao querer profundo de cada um e que sintetiza todos os Seus conselhos, nada mais é do que a atitude de fé da alma. Aquela atitude pela qual a alma discerne em todas as situações da sua vida, num sinal de vontade divina que a conduz a um progressivo desnudar-se das duas inquietações para se entregar, com ânimo, nos braços do Pai de Amor. Se a alma logra fazer isso em todas as situações, isto quer dizer que também o consegue realizar nas que lhe são mais custosas e que até lhe acarretam porventura sofrimento, no qual a alma vislumbra a sua união à “paixão” do Senhor, no que leva a que o crente se apaixone progressivamente pelo amor expresso pela cruz do Salvador que lhe advém por tais ocasiões¹³³.

2. Uma espiritualidade da ação

Seria um grande erro considerar o abandono como uma virtude puramente passiva e acreditar que a alma precisa apenas como que adormecer nos braços de um Deus que o carrega. Também seria ter uma falsa ideia do que é a vontade e da providência divina no âmbito da liberdade humana. O abandono, para o “*L’abandon à la providence divine*” e tal como já deixamos claro, é um exercício da virtude da fé que se expressa em três realidades concêntricas e complementares: 1) a fé na omnipresença de Deus em todas as coisas; 2) a entrega a Deus na indiferença espiritual positiva – isto é, a condição de perfeita liberdade interior que elege o maior amor a si possível –; 3) e, por fim, a fecundidade espiritual da união amorosa volitiva com a vontade Divina¹³⁴.

1) Em primeiro lugar, temos o procurar o Deus-Amor que está em todas as coisas, realidade para a qual a obra que estamos a estudar nos remete e que poderíamos denominar de “devoção ao momento presente”. Eis algo que, utilizando-se palavras clássicas – embora tidas, e veiculadas, por muitos como invenções modernas –, também pode ser dito pela expressão “mística do instante”. De facto, no «abandono, a única regra é o momento presente. Neste estado a alma é ligeira como uma pluma, fluente como a água, simples como uma criança, móvel como uma bola, para receber e seguir

¹³³ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «L’Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», p. 330.

¹³⁴ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «L’Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», p. 330.

todos os impulsos da graça»¹³⁵. E ainda: «é um tesouro que está em toda a parte, e que se oferece a todos, em todo tempo e lugar (...), o que há a fazer é deixarmo-nos submeter à ordem da providência»¹³⁶.

Neste sentido, o “*L’abandon à la providence divine*” procura, antes de tudo o mais, mostrar como o sujeito pode e deve inclinar-se, sem hesitar ou murmurar contra Deus e a Sua providência, à ordem amorosa da contínua solicitude de Deus, e, sobretudo, enfatizar a excelência desta postura de abandono¹³⁷. Quando se encontra Deus em todas as coisas, o uso que se faz delas por Sua vontade não é propriamente uma utilização das criaturas, mas a fruição da ação divina nestas. Aquela ação que transmite os seus dons pelos diversos canais que são as criaturas enquanto instrumentos daquela ação divina. Assim, o caminho do abandono ao qual Deus nos chama é tão majestoso e simples que não conseguimos recusá-lo, pois a alma, se não se desviar do que é, acabará por se deixar seduzir por tal beleza da vontade de Deus em cada momento da sua vida.

«O momento presente é sempre como um embaixador que manifesta a vontade de Deus e o coração fiel responde-lhe sempre: *fiat*»¹³⁸. Tal como Maria aceitou abandonar-se à vontade e ao desígnio de Deus, também nós somos convidados, segundo o “*L’abandon à la providence divine*”, a seguir esse exemplo de desprendimento; de entrega confiante; de coragem humilde e ousada para confiar n’Ele. Nós só temos que ativar e diligentemente deixá-Lo fazer em nós a Sua vontade, entregarmo-nos a Ele sem receio; com perfeita confiança; e numa cegueira amorosa – mas que se baseia num discernimento prévio, que dá razões para se aceitar tal cegueira. Viver pela fé, portanto, é viver com alegria, segurança, certeza, confiança em tudo o que deve ser feito e sofrido em cada momento, em linha com a ordem divina. E por isso é necessário «limitarmos ao momento presente, sem pensar no antecedente, nem no que virá a seguir»¹³⁹. Nada de escrúpulos, nada de ansiedade.

Por seu lado, a fidelidade à ordem de Deus, quando bem entendida e como a obra que estamos a analisar pretende deixar claro, é uma cooperação constante com a ação divina em toda a parte e em todo o momento, inserindo-se na ordenação da realidade a caminho para a sua meta no próprio Deus. A “passividade”, assim, nunca é uma

¹³⁵ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 64.

¹³⁶ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 36-37.

¹³⁷ Cf. SALIN, Dominique, «S’abandonner à la Providence», p. 202.

¹³⁸ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 154.

¹³⁹ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 53.

resignação paralisante ou uma inércia fatalista. É o deixar-se impactar por Deus-Amor e, em consequência, viver numa “aceitação amorosa” de tudo o que Deus quer ou não pode evitar, justamente por ser Amor e não poder agir contra uma Sua natureza que respeita incondicionalmente o que nos permite amar: o nosso livre-arbítrio que pressupõe uma Criação não fatalista. Assim entendida, a passividade não é alheia a nenhum dever: os mandamentos de Deus e da Igreja; as obrigações inerentes à forma de vida cristã; aos preceitos evangélico; e, inclusive – e graças a uma “atração interior” que leva a alma a harmonizar-se com a ordem de Deus – aos próprios conselhos evangélicos vividos segundo aquelas distintas formas de vida¹⁴⁰.

A devoção ao momento presente, ou seja, a fé viva na presença presente de Deus, exige o abandono de tudo o resto à providência: «o momento presente é, pois, como um deserto, donde a alma só vê a Deus (...), abandonado à Providência»¹⁴¹. Tudo se reduz ao mais simples e puro abandono da alma à vontade de Deus, sendo simplesmente a vontade de Deus a mover, com o assentimento volitivo humano, o coração¹⁴². O sujeito místico, o sujeito “abandonado” é aquele que interiorizou tão bem isto no fundo do seu coração que a sua vida se torna a escrita da própria vontade de Deus, oferecendo-se por sua vez à decifração, pelos demais, da amorosa ordem de Deus¹⁴³.

Já o vimos, mas devemos agora salientá-lo novamente: o abandono pretende assegurar a cooperação da alma com Deus. Não é pura passividade: a vontade de Deus age, a vontade humana age: «Deus quer ser o princípio de tudo o que há em nós de santo, e, por isso, tudo o que depende de nós e da nossa fidelidade ativa é tão pequeno e aparentemente [e devido ao nosso amor-próprio] oposto à santidade. Só pela via passiva pode Ele fazer algo verdadeiramente grande em nós. Assim, não nos preocupemos mais. Abandonemos a Deus o cuidado da nossa santidade»¹⁴⁴. Mais uma vez: o abandono é ativo e passivo: ativo, porque nos faz cumprir o que o amor requer; passivo, pois leva-nos à aceitação amorosa de tudo em que Deus esteja envolvido.

A adesão à providência não consiste, portanto, numa mera pura e simples obediência externa e imposta. Ela requer uma interiorização daquilo que o sujeito vai discernindo como sendo a vontade de Deus. Em primeiro lugar, ela convida o sujeito a deixar-se afetar no mais profundo de si próprio, a entregar-se ao agir, de modo ascético

¹⁴⁰ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «L'Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», p. 15.

¹⁴¹ ANÓNIMO, *L'Abandon à la Providence divine*, p. 46.

¹⁴² Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 361.

¹⁴³ Cf. SALIN, Dominique, «S'abandonner à la Providence», p.208.

¹⁴⁴ ANÓNIMO, *L'Abandon à la Providence divine*, p. 107.

porquanto místico – quer dizer: empenhado numa purificação em consequência de um, incoativo mas genuíno, desfrutar da união com Deus –, em si. Esta realidade é mesmo a essência do desenvolvimento expositivo do “*L’abandon à la providence divine*”, o qual visa explicar, de diversos modos e mediante o recuso a múltiplas estratégias literárias, a diferença entre o que é requerido, em geral, de todo o cristão – a vontade de Deus em sentido objetivo – e o que, em função das circunstâncias da sua vida, cada batizado discerne ser-lhe pedido – a vontade de Deus subjetiva ou qualificada¹⁴⁵.

Dentro desta questão, são-nos apresentados na obra três tipos de deveres: deveres de preceito; deveres de necessidade; deveres de inspiração. Ora vejamos isto mesmo numa citação do “*L’abandon à la providence divine*”:

«Há um primeiro dever, referente ao necessário, que é obrigado cumprir. Um segundo dever é o do abandono e da pura passividade. E há um terceiro que requiere um coração simples, doce e suave, ou seja, mobilidade da alma no sopro da graça, que a move a fazer tudo, e por a qual se deixa levar, obedecendo simples e livremente aos movimentos»¹⁴⁶.

Pois bem, é o terceiro dever elencado que, não sendo senão o maior amor em ação, excede toda lei, toda forma e toda maneira determinada e, assim, é a preocupação essencial da proposta espiritual presente no “*L’abandon à la providence divine*”¹⁴⁷. É ele que faz que com que o desígnio amoroso de Deus, seja tão extraordinário e singular em cada crente que se entrega a Deus se inclina em acolhimento da Sua união interior.

2) Quanto à questão da entrega a Deus – outro modo de se referir a indiferença espiritual positiva na linha da tradição inaciana –, ela acaba por ser uma disponibilidade interior que se identifica com a pureza de coração; com um coração que ama sem busca ansiosa de um qualquer retorno sobre si: «o melhor de tudo (...) para a alma é tudo o que Deus quer no momento presente. Por isso a alma deve olhar para todas as alternativas com uma perfeita indiferença, vendo que em si mesmas não são nada»¹⁴⁸. A vida da fé é, por conseguinte, uma entrega amorosamente confiada a Deus que permite adaptar-nos a todas as circunstâncias da nossa vida. De facto, qualquer que seja a situação, devemos fazer a pergunta: «Senhor, que queres que eu faça?» (At 9,6). Não isto ou aquilo preconcebido por mim, mas sim o que Tu queres, a Tua santa vontade, pois esta é a

¹⁴⁵ Cf. SALIN, Dominique, «S’abandonner à la Providence», p. 205.

¹⁴⁶ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 126.

¹⁴⁷ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col..361.

¹⁴⁸ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 102.

única força de tudo: «faz-te todo a todos [cf. *1Cor* 9,22], e por ti mesmo não sejas senão abandono e indiferença»¹⁴⁹.

Posto isto, o “*L’abandon à la providence divine*” concentra-se mais no lado positivo; no dom de Deus e à sua ação em cada momento. Assim, a única escolha do que melhor conduz aos fins da criação, realiza-se na perfeição da busca de Deus, que embora leve em consideração as coisas, leva o sujeito para além desta em fidelidade à moção divina¹⁵⁰. Já o sabemos: este abandono completo, que faz a alma passar para o Reino de Deus, não é uma condição imóvel. Também implica ação, uma ação incessante onde o manancial de atividade ininterrupta repousa pacificamente sobre o coração de Deus. Neste ponto devemos aceitar que todas as coisas acontecem ao ritmo da sua divina providência, e não ao ritmo e à velocidade das nossas atividades e da nossa pressa. Isto equivale a «entregar-se continuamente à orientação da Providência divina em todos os eventos externos ou internos»¹⁵¹.

3) Quanto à fecundidade da união divina, o “*L’abandon à la providence divine*” concebe-a como uma doutrina que faz da alma o instrumento da providência divina. A alma, nessa condição, não faz nada senão em resposta à contínua ação de Deus a impactá-la amorosamente. Assim, «todos podem estar à disposição de Deus, que Se acomoda em cada alma para realizar nela a união divina, elegendo nela o modo próprio»¹⁵². É na obediência à vontade de Deus, que se dá no abandono e na passividade, que a alma se faz instrumento de Deus sem ação egoísta. A conduta a seguir é a entrega de si ao que apraz a Deus – o amarmos mais e melhor – para, ao ser-se impactado por Deus naquilo que configura a genuína passividade espiritual, cuidar-se de ser dócil ao Espírito através do discernimento e desprendimento. Na verdade, o que Deus manifesta é a sua vontade em construção com a vontade profunda da alma, a sua vontade de que esta parta, com Ele, à aventura. Eis o sentido mais pleno para a expressão “vontade de Deus” subjetiva, podendo ser igualmente chamada de “vontade de pura providência”, para a distinguir daquela que já foi objetivamente dada a conhecer na Bíblia¹⁵³.

¹⁴⁹ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 94.

¹⁵⁰ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 362.

¹⁵¹ Cf. VETÖ, Miklos, «La Volonté Selon de Caussade», p. 146.

¹⁵² ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 103.

¹⁵³ Cf. SALIN, Dominique, «S’abandonner à la Providence», p. 207.

«Amar a Deus é entregar-se sinceramente ao amá-Lo. E porque se ama, quer-se ser instrumento da Sua ação para que o Seu amor opere em nós e através de nós»¹⁵⁴. A única coisa que Deus quer é, sem dúvida, o nosso coração. E por isso a arte de abandonar-nos a Ele, não é mais do que a arte de amar, pois o amor encontra Deus em tudo e nada lhe recusa. Como já vimos, a confiança em Deus é a fonte deste abandono: ela enche a alma, mesmo a mais vazia, com toda a confiança de que a mesma precisa¹⁵⁵. Dessa forma, «a bondade de Deus, é uma confiança fundada na esperança da sua proteção»¹⁵⁶, logo, demonstra a entrega total com que as almas simples se entregam e são envolvidas pelo auxílio de Deus.

Para findarmos esta secção do nosso terceiro capítulo, resta-nos tentar deixar um pouco mais claro um aspeto. Para isso, citamos: «o que nos acontece a cada momento por ordem de Deus é o que é mais santo, melhor e divino para nós. Toda a nossa ciência consiste em conhecer esta ordem no momento presente»¹⁵⁷. A providência na sua realidade objetiva é o que nos acontece na sucessão de “momentos” que constituem a nossa vida, sendo uma transparente expressão da “ordem de Deus”. A espiritualidade do abandono e do (abandono ao) momento presente repousa sobre este postulado, ou melhor, sobre esse ato de fé constantemente reafirmado durante o tratado¹⁵⁸. Ora vejamos um exemplo: «a ordem de Deus, o bom prazer de Deus, a vontade de Deus, a ação de Deus, a graça [de Deus], tudo isso é uma e a mesma coisa»¹⁵⁹. A orientação que, neste sentido, o “*L’abandon à la providence divine*” nos dá é “simples” e “fácil”: tudo o que o sujeito deve fazer é realizar o que, como cristão e em função da sua forma de vida, precisa de ser feito, não deixando-se atemorizar por eventos inesperados¹⁶⁰. Para isso, aquela obra garante, por exemplo no mesmo local da nossa última citação que dela fizemos, que Deus retira do nosso coração tudo que nos impede de Lhe aceder – a ansiedade, o egoísmo, a individualidade, o medo, etc. – e ensina-nos que tudo tem o seu tempo na Sua ordem.

¹⁵⁴ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p.77.

¹⁵⁵ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 362.

¹⁵⁶ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 66.

¹⁵⁷ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 98.

¹⁵⁸ Cf. CAUSSADE, Jean-Pierre de, (autrefois attribué à), *L’Abandon à la Providence divine*, ed. D. SALIN, SJ, col. “Chistus” n°90, Desclée de Brouwer, Paris, 2005, p. 20-21.

¹⁵⁹ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 97.

¹⁶⁰ Cf. SALIN, Dominique, *The treatise on Abandonment to Divine Providence. The Way*, p.28.

3. O estado de abandono

Ao chegarmos a este ponto, poderemos reconhecer o que já apontámos de passagem: os princípios gerais da “via do abandono” aplicam-se a todas as almas. No entanto, tais princípios levam-nos igualmente a poder discernir a senda específica de cada uma, um pouco como nos diz “*L’abandon à la providence divine*” quando refere que há «um tempo em que a alma vive em Deus e um tempo em que Deus vive na alma»¹⁶¹. Isto é distinguir duas fases da vida espiritual que exigem uma conduta muito diferente. Uma, envolve sobretudo uma ascese regulada, mas já inseparável de um pregar da vida mística: uma vigilância assídua aos afetos e demais moções interiores; uma direção espiritual bem precisa, para se fazer, em cada momento, o que incumbe ao sujeito segundo o maior amor que é sempre sinal do bom prazer divino. A outra, pressupõe um regime sobretudo místico de inspirações internas em que, sendo estas sempre igualmente purificativas, são complementados e precisados os elementos que são de natureza comum e objetiva a todo o cristão¹⁶². Ou seja, quando Deus vive na alma, esta deve abandonar-se totalmente à Sua providência. Quando a alma vive em Deus, ela deve cuidar de prover-se, com muita solicitude e regularidade, de todos os meios que pode utilizar para chegar a essa união com Deus¹⁶³.

Ora bem, ainda e sempre segundo o “*L’abandon à la providence divine*”, o ato de abandono, à medida que o sujeito entra na esfera em que a alma vive em Deus, deixa de ocorrer apenas de forma intermitente na sua vida. Ele torna-se um “hábito” ou uma “disposição” que Deus, às vezes, transforma num “modo” no qual a alma já não faz o que quer que seja senão viver em abandono¹⁶⁴, numa oferta incessante de todas as suas faculdades para cooperar maximamente com a dinâmica do amor de Deus¹⁶⁵. Para se explicitar as características desta realidade, passaremos a abordar duas temáticas que surgem no mesmo: o amor puro e o estado de fé pura.

¹⁶¹ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 39.

¹⁶² Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 362.

¹⁶³ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Le P. J. P. de Caussade, Directeur d’Âmes (1)», in *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 19 (1938), p. 397.

¹⁶⁴ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 362.

¹⁶⁵ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «L’Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», p. 26.

3.1. O amor puro, selo da perfeição do amor

A vivência do amor puro não é possível senão pela graça que Deus concede a cada alma, embora sempre supondo-se a anterior e, depois, cônica colaboração com tal graça, pois não sendo o amor puro senão a vida teologal vivida com um amor desapegado do que de egoísmo existe conscientemente em si – no que eleva a esperança e a fé à sua própria gratuidade –, nunca o sujeito é inerte na vivência de tais virtudes. Estas três virtudes unidas, no fundo e não sendo senão todas elas expressões do amor, formam uma só virtude, um só ato, uma elevação do coração a Deus num simples abandono à sua ação. Todavia, para aqui se chegar, é preciso estar despojado do apego egoísta ou ego-interessado a todos os bens particulares, mesmo que comunicados por Deus, que sejam distintos d’Este¹⁶⁶.

É a esta vivência que, verdadeiramente e quando bem entendido, se denomina de amor puro, o qual, pelos motivos que apresentámos no paragrafo imediatamente precedente, também pode ser denominado de “esperança pura” e “fé pura”. De facto, se na tradição cristã, mormente mística, se prefere a expressão “amor puro” é porque as duas outras denominações expressam realidades que, por ser a fé, a esperança decorrentes do amor, dimanam igualmente do amor, neste caso puro. Do mesmo modo, se o “*L’abandon à la providence divine*” utiliza maioritariamente a expressão “fé pura”, não o faz para excluir as outras virtudes teologais, antes para fazer entender que neste estado essas virtudes são exercidas na obscuridade, precedentemente bem discernida quando à sua aceitação, da fé. Aquela obscuridade que, no fundo, pretende significar que as três virtudes teologais já não se apresentam de uma forma clarividente à psicologia comum¹⁶⁷.

Citemos a obra que estamos a ponderar: «este toque, nas almas inflamadas, chama-se amor puro, por causa da torrente que transborda em todas as faculdades com uma plenitude de confiança e luz»¹⁶⁸. O simples toque que o Espírito divino produz no coração de uma alma que se encontra no estado de abandono, comporta consigo uma unção do divina que, embora veja os seus efeitos diversificados consoante a identidade de quem a recebe, não é senão a capacidade de se amar sem qualquer vestígio de amor-próprio consciente. Todavia, na medida em que geralmente esse amor puro ainda é

¹⁶⁶ Cf. ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 112.

¹⁶⁷ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 363.

¹⁶⁸ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 74.

geralmente apenas uma realidade incoativa, embora já verdadeira, o “*L’abandon à la providence divine*” remete-se, como já dissemos, para a denominação de “fé pura”.

Pode-se dizer, assim e de acordo com o “*L’abandon à la providence divine*”, que o amor puro vê, sente e acredita, mas a fé pura acredita mesmo sem ver ou sentir – e a esperança pura espera sem nada condicionar ao que espera –, até chegar, na vida pré ou pós-morte biológica, ao amor puro. Pois bem, o abandono é o meio universal para se poder receber, de algum modo, os efeitos gerais desses toques. Em teoria, todas as almas podem abandonar-se à ação de Deus; todas podem ser esposas abandonadas n’Ele, embora na prática nem todas empenhem o necessário para isso. A negação do que de meramente próprio há na alma, a desapropriação de todo o instinto de apego ao que quer que seja senão Deus, conduz ao abandono total, à adesão completa ao Senhor, e, assim, o coração torna-se como que numa bola de cera nas mãos de Deus: dobrável e ativamente recetiva ao bom prazer divino, ao qual responde por um amor sempre mais gratuito¹⁶⁹.

Tudo isto relembra ao sujeito que é essencialmente um recetor e cooperador humilde com Deus. Um cooperador e recetor que está chamado a viver numa simplicidade que, desprendendo-se da dispersão na multiplicidade violenta de ocupações e desejos, é uma genuína participação num Deus-Amor que é humilde e manso de coração. O amor puro, portanto, não consiste em desinteresse pela própria salvação ou perfeição, mas em ter em vista mais a glória de Deus, do que a própria felicidade egocêntrica. Neste sentido, o “*L’abandon à la providence divine*” nunca deixa de desmascarar e denunciar os falsos pretextos espirituais e as mais falsas ilusões espirituais que, baseando-se em ideias erradas dos seus ensinamentos, inquietam as almas e impedem-nas de ser genuinamente flexíveis às moções de Deus¹⁷⁰.

Não se deve subestimar, portanto, nada do que for feito em consequência de uma deliberação amorosa da vontade: as boas-obras; os métodos de oração; a prática das virtudes, etc. Todavia, quando uma alma discerne as moções divinas e tocarem no seu coração, deixa temporariamente aquilo que decorre de deliberações suas e coloca-se sob a única orientação de Deus, abandonando-se a este movimento de amor que, inscrevendo-se no seu coração, torna-se o único princípio de perfeição, «que é um estado em que a docilidade e o dever presente responde a um apelo interior, uma

¹⁶⁹ Cf. VETÖ, Miklos, «La volonté selon de Caussade», p. 145.

¹⁷⁰ Cf. VETÖ, Miklos, «La volonté selon de Caussade», p. 146.

escolha de Deus que se substitui ao nosso reflexo constrangido ou egoísta»¹⁷¹. A única ocupação da alma torna a estar atenta a tudo isto numa existência de amor cada vez mais desprovido da mistura de interesse egocêntrico voluntário e consciente. Isto é o essencial; isto é o que Deus pede a cada alma: a doação livre do seu coração a Ele; a abnegação do não idolatrizar-se; a obediência íntima dos filhos de Deus que é sinónimo de uma *souplesse* adorante; enfim, e em suma, o amor cada vez mais puro. O resto é assunto de Deus¹⁷².

3.2. O admirável estado de pura fé

O estado de pura fé, a que já aludimos na secção anterior deste trabalho, é, no sentido mais forte que se possa dar a estas palavras conquanto se compreenda que o mesmo não excede o de amor puro, o estado próprio das almas que se abandonaram à providência divina mesmo quando não veem ou compreendem o que esta, por esta, Deus lhe está a fazer. Citamos: «A alma abandonada responde com fidelidade em cada instante»¹⁷³. O essencial para a alma é estar num estado de entrega de si sem reservas, colocando-se à disposição do que Deus achar melhor inspirá-la através das Suas moções espirituais, às quais ela deve estar atenta, mesmo em qualquer forma de escuridão não decorrente de um afastamento voluntário de Deus. O abandono compreende todas as maneiras possíveis de fidelidade, e, assim, as almas exercitam, em cada instante, um abandono infinito que se torna a via mais segura para se viver seja o que for: «devemos estar diante de Deus, acenando com o coração ao que Ele dá ou ao que Ele tira. Devemos entregar-nos a Deus em tudo e para tudo (...) pelos bens e males que Ele nos dá»¹⁷⁴, diz Miklos Vetö, resumindo, de modo interessante, diversas passagens expostas ao longo do “*L’abandon à la providence divine*”.

Mas se assim é, a cruz quotidiana não pode estar longe de tudo isto. E na realidade não está, mas está-o como a amada está na noite conforme nos retrata o “*Cântico dos Cânticos*”: «O estado de pura fé é um estado de pura cruz! Tudo ali é sombrio, tudo é árduo»¹⁷⁵. Este é, pois, o caminho mais maravilhoso e obscuro, pois vive-se o mesmo em união com Jesus em Paixão, donde para se não apartar do mesmo a alma necessita

¹⁷¹ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 53.

¹⁷² Cf. ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 111.

¹⁷³ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 54.

¹⁷⁴ VETÖ, Miklos, «La volonté selon de Caussade», p. 148.

¹⁷⁵ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 186.

de uma grande fé. Esta não elimina a cruz, mas faz com que, não se querendo furtar à mesma, a vivência da mesma seja, na falta de outras palavras, mais simples e fácil. Logo, no caminho da pura fé, o objetivo é encontrar Deus em cada momento, inclusive naqueles em que Ele parece mais ausente, deixando-se conduzir pela nuvem da Sua presença como que insensível, que oculta o Sol do sentimento. Isto é, deixar-se conduzir por um Jesus em Paixão que como que oculta o Jesus da Ressurreição Jesus. Um Jesus que, note-se, é sempre a fonte da possibilidade de um tão grande abandono¹⁷⁶, que no momento presente de expande à união com Deus, no que dá uma paz e alegria indescritíveis¹⁷⁷.

Em tudo isto, o amor-próprio é o grande obstáculo ao amor de Deus e a autoconfiança é o adversário mais formidável da confiança em Deus. Por isso é que a santidade consiste em entregar-se à vontade de Deus e ao que de mais perfeito há na Sua vontade amorosa. E seremos muito miseráveis se o princípio não for a Sua vontade, antes aquele amor-próprio que, embora nunca possa ser completamente destruído antes da morte biológica senão em condições extremas, pode deixar de ser voluntário e consciente. Embora eliminado nas suas formas mais grosseiras, ele permanece na mais avançada das almas por estratégias subtis e tenazes que cabe ao diretor espiritual desmascarar pois delas o sujeito não é, como já vimos, ciente. O mais insidioso do amor-próprio é que ele apega-se ao, e alimenta-se do, que de sensível há na piedade, servindo-se de uma complacência tanto mais prejudicial para a alma, quanto mais legítima possa parecer a esta¹⁷⁸. Eis algo que obstrói a disponibilidade da vontade humana para Deus¹⁷⁹.

É justamente neste sentido que o “*L’abandon à la providence divine*” refere que «é preciso, portanto, seguir o que se apresenta como movimento da graça, sem nos apoiarmos num só momento nas próprias reflexões, raciocínios ou esforços»¹⁸⁰. Aqui há a sublinhar a malícia destas “reflexões” inúteis que Deus cuida de purificar através de provas interiores. Deus, segundo a obra que estamos a estudar, não condena toda a espécie de reflexões, que apenas as que são fonte de ilusões ao revirarem o sujeito ansiosamente sobre si próprio. Há, com efeito, uma etapa na vida espiritual onde se deve refletir acerca da própria dissipação e dispor-se à vida interior, mas chega um

¹⁷⁶ Cf. SALIN, Dominique, «S’abandonner à la Providence», p. 210.

¹⁷⁷ Cf. SALIN, Dominique, «S’abandonner à la Providence», p. 212.

¹⁷⁸ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 363-364.

¹⁷⁹ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «L’Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», p. 350.

¹⁸⁰ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 53.

momento em que se deve sair de si mesmo para entrar em Deus. Isto é impossível se não se suprimirem estas reflexões inquietas porque impedem que se pense apenas em Deus enquanto se esquece do que é egoísmo e as suas ramificações¹⁸¹.

Diz-nos ainda o “*L’abandon à la providence divine*”: «não há remédio para esta escuridão, e é preciso abismar-se nela. Ali e em todas as coisas Deus comunica-se pela fé»¹⁸². É no meio da escuridão, da insensibilidade, dos medos e das agonias interiores que se fortalece uma virtude da esperança que se vai tornando cada vez mais pura. Na verdade, abismar-se, pela fé pura, na escuridão, é a única atitude sensata em tais circunstâncias, pois todo outro ato se não fosse impossível, seria muito provavelmente prejudicial à progressão espiritual. Por tal abismar-se, a alma junta-se a Deus por uma entrega total e completa: de todas as suas supostas prerrogativas a seu respeito; de todas as suas palavras; de todos os seus atos; de todos os seus pensamentos; etc¹⁸³.

Nesta condição, resta apenas um desejo: o de manter sempre os olhos fixos no Mestre que se deu a Si mesmo e, ao mesmo tempo, ouvir constantemente a Sua vontade que se prontifica a realizar, mesmo sem perceber claramente o que ela pode comportar. Este, no fundo, a mais apropriada forma de se dizer este mistério da escuridão benéfica: esta como que obriga a alma, que está no estado de abandono, a uma entrega total de si mesma a Deus; a uma completa renúncia à visão do caminho pelo qual Ele a dirige¹⁸⁴. Eis o maior tesouro que a alma pode, nesse momento, encontrar¹⁸⁵, pois, por maior que seja a obscuridade que cega os sentimentos, os olhos da fé persistem a poder decifrar a vontade de Deus¹⁸⁶.

É neste sentido que o “*L’abandon à la providence divine*” menciona algo que nos parece determinante. Citamos: «Vamos, pois, minha alma. Atravessemos os perigos e horrores, que não nos podem prejudicar enquanto estivermos guiados e estabilizados pela mão segura e invisível, mas também onipotente e infalível da Providencia divina»¹⁸⁷. Eis um apelo a que a alma se liberte de toda a agitação, das preocupações, da pressa, dos receios vãos, para, assim e na fé nua que anda de mão dada com o amor puro, a alma viva o presente que lhe é apresentado a cada dia. É aí que a pureza do coração encontra a sua coroa de glória e que se consume o abandono à providência

¹⁸¹ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 364.

¹⁸² ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 56.

¹⁸³ Cf. VETÖ, Miklos, «La volonté selon de Caussade», p. 148.

¹⁸⁴ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 364-365.

¹⁸⁵ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 76.

¹⁸⁶ Cf. SALIN, Dominique, « S’abandonner à la Providence », p. 209.

¹⁸⁷ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 70.

numa união volitiva incondicional com Deus que dá uma paz extremamente sólida¹⁸⁸: «Tudo ficará bem! Pois é Deus quem realiza a obra»¹⁸⁹, ainda que, por vezes, seja necessário esperar pela *Parusia*, o tempo maximamente favorável de Deus¹⁹⁰.

4. A aventura da oração

É ainda muitíssimo importante apresentarmos, neste nosso terceiro capítulo, algumas reflexões acerca do que o “*L’abandon à la providence divine*” refere acerca da oração. Em traços gerais, essa obra está essencialmente preocupada com a tradicionalmente denominada oração de quietude, ou oração do abandono em Deus, que, e França, teve como grandes divulgadores alguns autores já por nós referidos, tais como, e apenas para nos atermos aos jesuítas mais próximos da tradição em que se insere aquela obra, Louis Lallemant, Jean Rigoleuc e Jean-Pierre Surin. No fundo, trata-se da oração da alma que vive no momento presente, deixando que o eterno presente divino se inscreva gradualmente na vida da alma abandonada em Deus¹⁹¹.

Note-se que a via do abandono não exclui as orações vocais, nem as orações metódicas. O “*L’abandon à la providence divine*” reconhece, pois, a sua importância e necessidade, quer nos preâmbulos da união divina, quer quando a inspiração a ela conduz. «Senhor, eu apenas quero a Tua Santa vontade. A contemplação ou a ação, a oração vocal ou mental, ativa ou silenciosa, de fé ou de luz com formas claras ou na graça comum, tudo, Senhor, por si mesmo não é nada, porque a Tua vontade é o único real e a única força de tudo»¹⁹². De qualquer modo, a oração de “quietude” é uma que não depende do esforço humano, antes pressupõe uma moção especial de graça que é precedida pela ação de Deus que intervém na alma com «toques passageiros, acostumando-a gradualmente à recordação da paz»¹⁹³ e à aspiração desapropriada da quietude.

A escassez de pessoas que entram na oração silenciosa deve-se à falta de generosidade das almas e não a uma menor generosidade divina para com elas. A oração silenciosa suspende o discurso, mas não envolve qualquer fenómeno

¹⁸⁸ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 365.

¹⁸⁹ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 182-183.

¹⁹⁰ Cf. SALIN, Dominique, «S’abandonner à la Providence», p. 209.

¹⁹¹ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 366-367.

¹⁹² ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 102.

¹⁹³ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 367.

extraordinário da vida humana espiritual ou mística. É certo que as inspirações que a ela conduzem, e nela são vividas, são tão subtis que é possível que algumas pessoas a vivam sem o saberem. A perfeição pode ser alcançada sem oração silenciosa, mas esta é, no entanto, uma poderosa ajuda divina¹⁹⁴: «na alma solitária, tudo é eficaz, tudo predica, tudo é apostólico. (...) É Deus quem trabalha nas almas, mas por movimentos imprevistos e muitas vezes desconhecidos»¹⁹⁵ da mesma. Todavia, tornando-se tal oração uma realidade à alma, tudo que acontece passa a poder ser lido como sendo palavras, ainda que assaz enigmáticas, de Deus chamando a alma a buscá-Lo¹⁹⁶.

Ao se permanecer em paz na unidade de Deus através do amor, a alma caminha, pela via firme e reta das suas obrigações, em direção à sua santidade no amor. Isto, na esfera da oração, pode ser dito pelas seguintes palavras: «em todos os momentos rezamos nas profundezas do coração (...) e o que a boca diz, pronunciando sucessivamente sílabas e palavras, o coração di-lo a todo o momento»¹⁹⁷. De facto, e como diz o *“L’abandon à la providence divine”*, as almas simples e entregues à providência divina bendizem a Deus continuamente no mais profundo do seu coração e, como tal e por uma lei espiritual decorrente da própria natureza de Deus-Amor, elas são incessantemente enriquecidas na sua vida espiritual e de oração, libertando-se progressivamente da ansiedade, destruidora da possibilidade de se alcançar o que Deus deseja comunicar, pela sua própria perfeição¹⁹⁸.

Quem reza a Deus, percebe que está orando, não está perfeitamente atento à oração, porque desvia a sua atenção de Deus, a Quem reza, para pensar na oração com que reza a Ele. Quando o sujeito analisa a sua oração, reflete sobre ela e, por conseguinte, a oração é desviada do seu termo natural, Deus, para o ser do próprio sujeito. Acontecendo isto, a oração deixa de ser uma abertura efetiva para a transcendência e torna-se uma lente de aumento daquele terrível hábito que o sujeito ansioso da perfeição tem de se examinar. Eis, no dizer da obra que estamos a ponderar, «uma disposição muito soberba e muito corrupta, onde o coração humano repousa no seu amor e não no objeto do seu amor»¹⁹⁹.

Pois bem, a natureza da oração característica da alma verdadeiramente abandonada são os atos simples e diretos que compõem a linguagem do coração. Isto é,

¹⁹⁴ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 365.

¹⁹⁵ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 41.

¹⁹⁶ Cf. SALIN, Dominique, «The treatise on Abandonment to Divine Providence», p. 33.

¹⁹⁷ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 156.

¹⁹⁸ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Le P. J. P. de Caussade, Directeur d’Âmes (1)», p. 398.

¹⁹⁹ Cf. VETÖ, Miklos, «La volonté selon de Caussade», p. 137.

aqueles que não se reviram sobre si mesmos, antes se voltam, no que de voluntário pode haver nisso, apenas para Deus. Tais atos diretos e simples levam a alma a como que jejuar de tudo o que é reflexão sobre si mesma: isto é, a desejar apenas a Deus; a desejar apenas o santo amor de Deus; a desejar apenas uma união íntima com Deus, sem deixar que ela goze de pensamentos e reflexões, que muitas vezes secam o coração. Mais: e que se transformam numa espécie de dissipação, pura diversão e vã complacência²⁰⁰.

É através do caminho simples e da infância que Deus quer que progredamos também na vida a da oração. Simplicidade e espírito de infância, sim, mas não simplismo, e espírito infantil. Só aquele primeiro par, e nunca este, é que é compaginável com uma oração que, muitas vezes, é crucificante, pois o viver em Cruz faz parte daquela justa visão da existência cristã que mostra que esta não é um sistema, mas uma continuidade histórica²⁰¹. Citamos: «não há caminho espiritual que seja mais seguro que esta simples via, que seja tão claro e fácil, tao amável e tão livre de erros e ilusões»²⁰². Se assim é, mais uma vez podemos reduzir aquilo que referimos antes ao amor, mas, para reconhecê-lo, é necessário refrear as inclinações inquietas do egocentrismo, surgindo aqui a importância da oração que temos vindo a ponderar como meio de preparação para essa realidade.

Uma outra citação do “*L’abandon à la providence divine*”, embora recupere para aqui uma ideia de que já vimos desde outra vertente, permitir-nos-á avançar um pouco na nossa exposição: «o Espírito universal [o Espírito Santo] difunde-se em todos os corações para lhes dar uma vida absolutamente peculiar»²⁰³. Aqui surge a importância da alma estar pacificada mesmo na oração, pois só assim poderá esperar o imprevisto das visitas do Espírito Santo. Desde que a oração seja vivida pela alma com a mente em paz, recolhida e espiritualmente bem-disposta, Deus garantirá que a alma poderá sempre obter frutos espirituais da oração, mas, como é evidente, conquanto ela não os deseje mais do que ao Deus que os comunica, donde é com todo o acerto que se deve reconhecer que esta oração é, quando em fidelidade à vontade de Deus, melhor do que a meditação²⁰⁴.

²⁰⁰ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 366.

²⁰¹ Cf. BOLAND, André, «Le Père Jean-Pierre de Caussade, auteur mystique», in *Nouvelle Revue Théologique*, 107: 2 (1985), p. 251.

²⁰² ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p. 49.

²⁰³ ANÓNIMO, *L’Abandon à la Providence divine*, p.148.

²⁰⁴ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 367.

5. Quietismo no “L’abandon à la providence divine”?

Quem quer que o autor seja, o tratado é um magnífico exemplo da tradição proveniente de Francisco de Sales, Madame Guyon e François Fénelon. Assim, tal autor não pode ser considerado como revolucionário, pois recorreu a temas e expressões que podem ser facilmente reconhecidos em autores tais como: João da Cruz, Francisco de Sales, Benoit de Canfield, Louis Lallemant, Jean-Joseph Surin, Madame Guyon e François Fénelon.²⁰⁵ De qualquer modo, “*L’abandon à la providence divine*” é o convite a uma experiência vital das palavras bíblicas: «faça-se em mim a tua palavra» (Lc 1,38) e «faça-se a Tua vontade» (Mt 6,10).

No fundo, e com este enquadramento bem no nosso horizonte, trata-se de uma obra que veicula uma espiritualidade do abandono, mas tão anti-pelagiana e anti-quietista quanto possível, acentuando, numa vida de fé já muito fervorosa, o respeito: seja pela operação amorosa divina, sem a qual não pode haver nem esforço salutar nem boa vontade; seja pela determinação querente do sujeito, sem a qual não haveria participação humana na sua própria santificação²⁰⁶. Ou seja, amor é a mola mestra de tal abandono e, por conseguinte, o momento presente, em que o dito amor pode ser sempre vivido, é um verdadeiro sacramento de Deus na linha de uma convicção espiritual muito em voga no clima teológico vivido na França na época em que o “*L’abandon à la providence divine*” foi escrito.

Na sequência do que acabámos mesmo agora de mencionar, parece-nos absolutamente claro que não há, se quisermos ser sérios, qualquer hipótese de se enveredar por uma interpretação quietista do “*L’abandon à la providence divine*”. Mas esclarecemos esta constatação um pouco mais. Por um lado, não nos devemos esquecer que, este texto, embora seja proveitoso para todo o cristão sério com a sua vida espiritual, tem em consideração sobretudo almas já avançadas na virtude e habituadas, não só a cumprir fielmente os preceitos essenciais do cristianismo, mas também a observar as disposições dos seus diretores espirituais. Por outro lado, a referência contínua à ideia de passividade ante as moções divinas não é minimamente alheia a uma fidelidade ativa em resposta às circunstâncias em que se discerne que a providência

²⁰⁵ Cf. DUARTE, Alexandre, «Recensión a SALIN, Dominique (ed.), *L’Abandon à la Providence divine autrefois attribué à Jean-Pierre de Caussade*», in *Manresa*, 80 (2008), p. 90.

²⁰⁶ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Le P. J. P. de Caussade, Directeur d’Âmes (2)», in *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 20 (1939), p. 53.

divina deve ser exercida. A ilusão estaria no se considerar que a alma deveria estar, numa mais ou menos contínua, inação, numa expectativa incessante de inspiração extraordinária, em vez de só agir em resposta ao bem discernido caminho que lhe parece ser o do amor maior²⁰⁷.

Dito isto, parece claro igualmente que o texto do livro que estudámos se encontra numa fronteira, de equilíbrio instável, entre querer veicular a doutrina, sobretudo fêneloniana, do amor puro, e as prevenções mais comuns contra as leituras erradas da mesma que foram feitas, quer pelo próprio François Fénelon, quer, com menos apuro mas mais fama popular, por Jacques-Bénigne Bossuet. No fundo até se pode dizer que, tal como também fora o caso do texto autenticamente caussadiano das *“Instructions Spirituelles, en forme de Dialogues sur les Divers États d’Oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, Évêque de Meaux”*, sob a cor de apresentar alguns dos mais vincados avisos de Bossuet, estamos, contudo, ante a mais verdadeira doutrina espiritual de Madame Guyon e Fénelon²⁰⁸.

Depois dos, já por nós referidos, debates entre Bossuet e Fénelon, que irão selar até bem próximo de nós o fim da ligação entre a mística e a teologia, a presente obra revela um notável cuidado em não querer dar azo à ideia de ser uma expressão da heresia quietista. Tal cuidado, e se se não estivesse na posteridade ainda muito próxima daqueles debates, teriam dispensado perfeitamente as preocupações que o padre Ramière teve para eliminar da obra quaisquer ideias que pudessem ser consideradas controversas, porventura também para defender um seu confrade seu. De facto, no texto original dela não há nada de quietismo.

²⁰⁷ Cf. OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», col. 368.

²⁰⁸ Cf. SALIN, Dominique, «Introduction», p. 9.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho fomos compreendendo que a presente reflexão – desde o estudo dos seus horizontes de surgimento, aos seus horizontes de relevo para os nossos dias (o “do relevo dos horizontes a horizontes de relevo” do título desta dissertação) – é um manancial a aprofundar ainda mais e, por isso, está distante de poder ser dada como concluída, pois entendemos que nos conduz, no atual contexto de pandemia mundial, à produção de um trilho relevante a nível espiritual, sendo um suporte soberbo para os problemas surgidos a nível social, espiritual e psicológicos.

À medida que íamos estudando “*L’abandon à la providence divine*”, mesmo no seu contexto histórico, fomo-nos dando conta de que este não se iguala às correntes neomodernas ou ultraconservadoras, minimalistas ou consumistas. O seu centro é apenas um e só um: Deus-Amor, infinitamente providente, que nos convida a um abandono amoroso em Si, o que tem diversas manifestações que apontámos no último capítulo deste trabalho. cremos que o itinerário espiritual presente nesta obra é de grande valor e ficámos entusiasmados com a possibilidade de, explicando bem algumas das suas ideias e palavras, o partilharmos, pois parece-nos algo de genuinamente essencial para a vida cristã, para a vida de um discípulo de Jesus, que se abandonou sempre à vontade do Pai.

Neste trilho do abandono, a vontade divina é a regra suprema de vida espiritual; é o padrão do bem, do melhor, do mais perfeito amor e quanto mais nos conformamos a ela, mais nos poderemos santificar em todas as circunstâncias da nossa vida. De facto, “*L’abandon à la providence divine*” recorda que a santidade é simplesmente um *fiat*, uma disposição de vontade que se faz conforme à vontade, sempre sábia e paterna, de Deus. Por que havemos de recear abandonar-nos a Deus? Que temos a perder? A resposta é simples: receamos porque temos a perder tudo o que em nós não é amor, e esse tudo, muitas vezes é enorme – mesmo que apenas seja um enorme monte de entulho de egoísmo.

Foi essa perfeita conformidade com Deus, amorosa e filial, que estudámos sob o nome de abandono ou entrega incondicional a Deus. Este abandono completa-se em nós, com tanta força quanto suavidade, por um lado pressupondo um desapego universal, uma fé viva e uma confiança absoluta na providência divina, e, por outro lado, mostrando-se sinónimo de um amor divino, a agir em nós, que congrega todas as

virtudes, a começar pelas teologais. O abandono, assim entendido, é aquela realidade que revela e comunica o segredo, por excelência, para garantir a liberdade da alma, a estabilidade e equanimidade de espírito, a paz e a alegria do coração. E isto pois ele outorga-nos um delicioso descanso em Deus.

Como cristãos, sabemos bem que Deus está sempre a conduzir, por vias por vezes tortíssimas, pois Ele mesmo Se abandona às nossas decisões, toda a Criação à comunhão consigo: desde os grandes eventos do mundo aos menores incidentes de nossa vida. Olhando para Jesus, vemos o nosso Salvador que deu a vida por nós, mas nem sempre entendemos tal entrega e, porventura, muito menos vezes vemos nela o modelo da nossa existência, também de abandono ao Pai e por Este aos demais. Daí tantos problemas, preocupações e amarguras que nos rodeiam, mesmo entre os cristãos. Essa agitação doentia devia-nos fazer entender que os nossos olhos estão a vadiar e a nossa vontade está vacilante. Deixando-nos guiar por Ele e vivendo como Ele em estado de entrega, o Deus-Amor operará de uma forma maximamente livre em nós, sendo preciso unir a nossa vontade à de Deus, e dar a essa união o caráter de intimidade amorosa e de confiança filial, que sinaliza o verdadeiro abandono amoroso.

De facto, quando dizemos “ó meu Senhor e meu Deus, eu quero e aceito o que Tu quiseres, quando quiseres, como quiseres e para os propósitos que quiseres. Eu me entrego a ti com um coração de criança, para que Tu possas dispor de mim, nisto e em tudo, como desejares”, nesse momento não deveríamos querer nada mais, porque deveríamos saber que a Tua vontade para nós é o caminho da nossa perfeição no amor. Em vez de perdermos tempo a reclamar dos outros, do infortúnio, de nós e até de Deus, lancemo-nos com ânimo no seguimento de Jesus, agradecendo tudo que nos dá e aceitando os desígnios de Deus. Por que não dizer, e viver, sempre aquelas belas palavras que Ele mesmo disse ao seu Pai na Sua agonia: «Senhor, seja feita a Tua vontade, e não a minha» (Lc 22,42b)? Isto pode ser dito de outro modo, que nos foi indicado pelo nosso Orientador ao citar de memória um padre jesuíta – José María Rubio – que viveu e trabalhou num bairro de Madrid onde também o nosso Orientador fez apostolado, a saber: “fazer o que Deus quer; querer o que Deus faz”.

Será que, se soubéssemos viver sempre *do* e *no* abandono à vontade de Deus, ela não transformaria rapidamente a face do mundo? Será que a santidade não floresceria em toda a parte? Não haveria sempre alegria nos corações, amor entre os homens, paz nas famílias e nações? Será que, apesar das provações, a vida não fluiria de uma forma evangelicamente suave e feliz, embalsamada com confiança e um amor carregado de

virtudes? É essa a nossa mais profunda convicção, fruto do termos estudado atentamente o “*L’abandon à la providence divine*” e de termos passado a ler e a orar os textos da liturgia, propostos pela Igreja durante o tempo da elaboração deste trabalho, à luz da mensagem nuclear daquela obra. A terra tornar-se-ia, uma espécie de vestíbulo do céu e muitos dos que estão escravos do seu egoísmo seriam libertos *por e para* uma relação de confiança *com e de* entrega a Deus.

Render-se a Deus é aceitar a vida como ela é e como a fazemos, mudando o nosso coração em vez de querermos começar por mudar o Mundo. Quando dizemos, sem reservas, “dou-me a Ti, Senhor, para o que desejares”, sentimos a intensidade do que é estar pronto para qualquer coisa. Isto só é possível, como é evidente, em colaboração com a graça divina, comunicada por Jesus através do Seu Espírito. Nesse sentido, a experiência de abandono é tanto mais radical quanto a fé, o amor e a esperança são cada vez mais totais e cada vez mais puros.

Com isto assim posto, cremos que não há dúvida alguma que a proposta do “*L’abandon à la providence divine*” é de uma grande profundidade, e certamente podemos identificar elementos que, tomados isoladamente ou em articulação com outros, correspondem a muito do que é matricial na nossa vida de cristãos. Por exemplo: o amor incondicional a Deus; a fé mesmo mais obscura; a oração em que vamos deixando Deus ser cada vez mais o foco da nossa atenção, memória, inteligência e vontade; a necessidade da humildade para a abertura às virtudes; e, sobretudo – pois pareceu-nos o mais relevante – a importância do momento presente, pois quanto mais nos entregarmos à fidelidade e à graça em cada momento, mais aquilo que fizermos, em colaboração com elas, será a mais adequada e evangélica resposta às circunstâncias da existência.

Agora, que estamos prestes a concluir este trabalho, incumbe-nos ainda admitir, que o mesmo possui certamente incorreções e imperfeições. De facto, o maior obstáculo que tivemos foi o linguístico, decorrente de termos tido de ler artigos e, sobretudo o próprio “*L’abandon à la providence divine*”, em idiomas que não usamos frequentemente. Também nos parece que teria sido importante mergulharmos mais na dinâmica da sinergia entre a passividade e a ação em relação com a importância do amor puro para a união a Deus. Por outro lado, e como chegámos a tentar fazer, também teria sido interessante fazer uma análise geral dos significados de “abandono” e “providência”, contudo tal ter-nos-ia obrigado, mais uma vez, a afastarmo-nos demasiado do objetivo deste trabalho.

Resta-nos escrever umas últimas palavras: digamos e façamos como Jesus: «Desci do Céu, não para fazer a minha vontade, mas a Daquele que me enviou» (Lc 6,38). O abandono é isto; é este gesto de oferenda total da nossa vida à vontade de Deus-Pai, entregando-nos nas suas mãos, com Jesus, numa aliança selada pelo Espírito Santo, sem medo, antes com uma confiança filial típica de quem sabe que Aquele em tudo está a cuidar de nós. Façamos isso e continuemos a tentar encontrar pontos de encontro graças a esse abandono a Deus.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

A Bíblia de Jerusalém, São Paulo, Paulinas, 1986.

ANÓNIMO, *L'Abandon à la providence divine d'une dame de Lorraine au 18^e siècle, suivi des Lettres spirituelles de Jean-Pierre Caussade à cette dame*, ed. GAGEY, Jacques, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2001.

ANÓNIMO, *L'Abandon à la Providence divine*, ed. SALIN, Dominique, Paris, Desclée de Brouwer, 2005.

Estudos

BOLAND, André, «Le Père Jean-Pierre de Caussade, auteur mystique», in *Nouvelle Revue Théologique*, 107: 2 (1985), p. 238-254.

JOSSUA, Jean-Pierre, «Bulletin de Théologie Littéraire», in *Revue des sciences Philosophiques et Théologiques*, 87: 2 (2003), p. 397-431.

OLPHE-GALLIARD, Michel, «Le P. J. P. de Caussade, Directeur d'Âmes (1)», in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 19 (1938), p. 394-417.

———, «Le P. J. P. de Caussade, Directeur d'Âmes (2)», in *Revue D'Ascétique et de Mystique*, 20 (1939), p. 50-82.

———, Michel, «L'Abandon à la Providence divine et la tradition salésienne», in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 38 (1962), p. 324-353.

SALIN, Dominique, «The Treatise on Abandonment to Divine providence», in *The Way*, 46: 2 (2007), p. 21-36.

———, «S'abandonner à la Providence», in *Recherches de Science Religieuse*, 106: 2 (2018), p. 199-215.

VETÖ, Miklos, «La volonté selon de Caussade», in *Revue des Sciences Religieuses*, 61: 3 (1987), p. 129-160.

WRIGHT, Wendy M., «Jean-Pierre de Caussade and the Caussadian Corpus», in MARYKS, Robert A. (ed.), *A Companion to Jesuit Mysticism*, Boston, Brill, 2017, p. 193-224.

Subsídios:

- AUBERT, Roger, «Jansénisme», in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. 26, Paris, Letouzey et Ané, 1911, col. 911-932.
- BLET, Pierre, «La Chaize», in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. 29, Paris, Latouzey et Ané, 1912, col. 1204-1208.
- CALDECOTT, Stratford, *Secret Fire: The Spiritual Vision of J.R.R. Tolkien*, London, Darton Longman & Todd, 2003.
- CARREYRE, Jean, «Pellisson-Fontanier», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 12, Paris, Librairie Letouzey, 1933, col. 720-721.
- DARLAP, Adolf, «Galicanismo», in *Sacramentum Mundi*, dirigido por RAHNER, Karl, vol. 3, Barcelona, Editorial Herber, 1973, col. 249-250.
- DUARTE, Alexandre, Recensión a SALIN, Dominique (ed.), *L'Abandon à la Providence divine autrefois attribué à Jean-Pierre de Caussade*, in *Manresa*, 80 (2008), p. 89-91.
- DUBRUEL, Marc, «Galicanisme», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol.6, Paris, Letouzey et Ané, 1903, col. 1096-1137.
- GOFFI, Tullo; ZOVATTO, Pietro, *La Spiritualità del Settecento*, Bolonha, Edizioni Dehoniane Bologna, 1990.
- JEDIN, Hubert (dir.), *Manual de historia de la Iglesia*, vol. 6, Barcelona, Herber, 1987.
- LABROUSSE, Élisabeth, «La lente mise em place de la réforme tridentine», in *Histoire de la France religieuse*, dirigido por LE GOFF, Jacques; REMOND, René, vol. II, Paris, Seuil, 1988.
- LE BRUN, Jacques, «Quiétisme», in *DSp*, vol. 12, 1986, col. 2805-2812.
- NOGUÈS, Boris, «La maîtrise ès arts en France aux XVII^e et XVIII^e siècles», *Histoire de l'éducation*, 124 (2009), p. 95-134.
- OBERTO, Gemma, «Caussade, Jean Pierre de», in *Dizionario di Mistica*, dirigido por BORRIELLO, Luigi (et al.), Città Del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 284-286.
- OLPHE-GALLIARD, Michel, «Caussade», in *DSp*, vol. 2, 1953, col. 354-370.
- PACHO, Eulogio, «Jansenismo», in *Diccionario de espiritualidad*, direção de ANCILLI, Ermanno, vol.2, Barcelona, Editorial Herder, 1983, p. 368-370.
- PACHO, Eulogio, «Quietismo», in *Diccionario de espiritualidad*, direção de ANCILLI, Ermanno, vol.3, Barcelona, Editorial Herder, 1984, p. 239-241.
- POPLIN, Mary, *Finding Calcutta: What Mother Teresa Taught Me About Meaningful Work and Service*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2011.

- s/n, «Galicanismo», in *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, vol. 12, Lisboa, Página Editora, s/a, p. 75.
- s/n, «Jansenismo», in *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, vol. 14, Lisboa, Página Editora, s/a, p. 155-156.
- s/n, «Unigenitus», in *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*, vol. 33, Lisboa, Página Editora, s/a, p. 434.
- SIMÓN, Marta, «La Francia de Luis XIV», in *Revista de Claseshistoria* (publicação digital) 165 (15 de setembro de 2010), p. 2-12.
- SIX, Jean-Francois, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, Seuil, 1958.
- WILLAERT, Leopoldo, «La Restauración Católica», in *Historia de la Iglesia*, direção FLICHE, Agustín; MARTIN, Victort, vol. 20, Valencia, Edicep, 1976.

ÍNDICE

RESUMO:	2
SIGLAS E ABREVIATURAS	4
INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO I	9
Contexto político-religioso e espiritual da França dos séculos XVII-XVIII	9
1. Contexto político-religioso de França dos séculos XVII -XVIII	9
1.1. O galicanismo	9
1.1.1. O galicanismo na primeira metade do século XVII	10
1.1.2. O galicanismo sob Luís XIV	14
1.2. O protestantismo francês: os huguenotes	16
2. Contexto religioso-espiritual da França dos séculos XVII-XVIII	18
2.1. Correntes de espiritualidade católica na França do século XVII	19
2.2. O jansenismo	23
2.3. O Quietismo	27
2.4. A mística francesa no início do século XVIII	31
CAPÍTULO II	34
Vida do padre Jean-Pierre de Caussade e História da obra e sua autoria	34
1. A vida do padre Caussade	34
2. História e autoria de “L’abandon à la providence divine”	37
2.1. Descoberta, edição e publicação da obra	37
2.2. Os debates modernos sobre a autoria da obra	41
CAPÍTULO III	45
A dinâmica do Abandono na obra “L’abandon à la providence divine”	45
1. A senda do abandono	45
2. Uma espiritualidade da ação	48
3. O estado de abandono	54
3.1. O amor puro, selo da perfeição do amor	55
3.2. O admirável estado de pura fé	57
4. A aventura da oração	60
5. Quietismo no “L’abandon à la providence divine”?	63
CONCLUSÃO	65
BIBLIOGRAFIA	69