

IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA
UNIVERSITY
PRESS

O MARQUÊS DE POMBAL E A UNIVERSIDADE

2ª Edição

ANA CRISTINA ARAÚJO
Coordenadora

(Página deixada propositadamente em branco)

**AS CIÊNCIAS SAGRADAS
NA CIDADELA DA RAZÃO**



Insígnia da Faculdade de Teologia, Biblioteca Joanina
foto: Varela Pècurto

AS CIÊNCIAS SAGRADAS NA CIDADELA DA RAZÃO

Ciência, História e Teologia

No século das Luzes, a inversão da ordem dos saberes, suscitada pela emergência do paradigma da ciência moderna, quebra, pela base, o recurso a argumentos de autoridade em quase todos os ramos do conhecimento. Com a sistemática desfundamentação da lógica e da dialética de Aristóteles, a crítica moderna acaba por desalojar a Teologia do lugar hegemônico que esta tradicionalmente havia ocupado na produção intelectual do Ocidente. Os debates em torno da racionalidade intemporal da verdade comprometem a unidade do campo teológico. A explanação da revelação transcendente deixa de ter como horizonte de referência a escolástica. Contesta-se a Vulgata e questionam-se os ensinamentos de Pedro Lombardo e Tomás de Aquino, autores cujas obras, durante séculos a fio, formaram “a ossatura do ensino universitário” e constituíram o núcleo central dos “*thesauri* de temáticas e de *auctoritates*” no campo da teologia especulativa¹.

O pensamento teológico abre-se a outras disciplinas ditas subsidiárias. Esta abertura acarreta uma profunda revisão de critérios e métodos em domínios específicos como: a exegese bíblica, a hermenêutica sagrada e a História eclesiástica. No contexto das ciências religiosas, a reafirmação da historicidade das fontes da crença e do próprio cristianismo trazia subentendida a valorização do método histórico e crítico-filológico,

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Centro de História da Sociedade e da Cultura.

¹ Fernando Taveira da Fonseca, “A Teologia na Universidade de Coimbra”, in AA. VV. *História da Universidade em Portugal*, Coimbra/Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, vol. I, t. II, p. 803.

de matriz humanista, aperfeiçoado e dotado de outro alcance no século XVIII. No passado, o recurso à filologia mantivera a Teologia amarrada à retórica. Mas, numa época em que os mais lúcidos representantes da Igreja afirmam que “as coisas da Religião não consistem em palavras, mas em factos” e que “a fé he razão de decidir, e deverá auxiliála a erudição de quanto a pode ajudar dentro do seu recinto por meio das Escripturas, Padres, Concilios, e Tradição, tomadas por Baze”², a crítica filológica é forçada a aliar a inteligência da palavra à veredicação factual da mensagem bíblica. A nova metodologia científica de interpretação “découvre dans la Bible un document historique dont l’intelligence exacte passe par les voies et moyens de l’épistémologie mise au point par les spécialistes de l’interprétation du passé [...] L’espérance d’un accès direct au donné scripturaire s’efface devant la nécessité d’une approche indirecte, mobilisant un appareillage mental de plus en plus complexe”³.

A lição das Sagradas Escrituras e a tradição são reavaliadas, porque se admitem erros e interpretações abusivas, tanto na fixação dos lugares da Teologia, como nos dispositivos de transmissão da crença, ao longo do tempo. A revelação sobrenatural, sujeita ao crivo da crítica, à prova de autenticidade filológica e ao confronto com a História sustenta a visão otimista do futuro apadrinhada pela filosofia das Luzes. E isto porque, a pedagogia divina, entrevista à luz das preocupações do presente, tornava inteligível o progresso gradual das sociedades humanas para um estágio de civilização mais próximo da perfeição. Neste sentido, pode dizer-se que a *Aufklärung* não só inaugura uma “segunda Reforma”, como faz depender a renovação do catolicismo da autenticidade dos valores seculares de todas as igrejas históricas do Ocidente⁴.

Antecipando, neste ponto, a renovação dos estudos teológicos católicos, Bossuet, no *Discours sur l’Histoire Universelle* (1681), não dissocia a Bíblia dos escritos antigos e dos mitos pagãos. A existência histórica do cristianismo, se, por um lado, legitimava o declínio da cultura greco-latina,

² Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, Carta Pastoral: *Todas as Emprezas mais importantes...*, p. 66, cit. in Francisco da Gama Caeiro, *Frei Manuel do Cenáculo. Aspectos da sua actuação filosófica*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1959, p. 184.

³ Georges Gusdorf, *Dieu, la Nature et l’Homme au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1972, p. 195.

⁴ *Idem, ibidem*, p. 92.

por outro, atestava a supremacia espiritual, moral e cultural exercida, ao longo de séculos, pela Igreja. Para o teólogo francês, a História Sagrada, ao universalizar o destino do homem, adquirira, com o catolicismo, uma expressão concreta e documentável. Assim, no seio de uma comunidade de fé, cindida pelo dogma, depois da reforma protestante, a Razão e a História encarregavam-se de demonstrar a autoridade indiscutível do Deus das Escrituras, de acordo com a univocidade interpretativa da Vulgata, tomada esta como sinónimo da superioridade histórica da Igreja de Roma⁵.

Ora, é à luz desta precursora reavaliação histórica do cristianismo que as ciências religiosas aprofundarão o que as une e distingue no plano da crença, da santidade e da Teologia. Um tal programa, levado às últimas consequências, implicava, como assinala Georges Gusdorf, “une démultiplication de l'idée de vérité, une sorte de polythéisme ou de relativisme des valeurs intellectuelles, succédant au monothéisme monolithique de naguère”. Esta aventura do espírito não teria, de resto, sido possível sem uma “mutation complète de l'épistémologie, en dehors même des disciplines théologiques”⁶.

Na verdade, a especialização do pensamento teológico acompanha a tendência para a relativização do fenómeno religioso no campo da Filosofia. A religião, “reconciliada” com a História e com a Natureza, distancia-se do milagre e procura adequar a linguagem dos segredos da fé à inteligibilidade das coisas da vida. O mistério subsiste como alimento do sagrado mas, na apreensão da verdade revelada, a dogmática e a moral ocupam lugares à parte. Em termos teóricos, a autenticidade da crença resiste à indiferença ou à dúvida dos que a ela se opõem. Na prática, a crítica seculariza algumas ideias-força do pensamento cristão, não sem que, internamente, a Igreja enverede na mesma direcção, provocando o recuo da pastoral do pecado face à capacidade de julgamento do indivíduo moral, e substituindo o discurso do medo da condenação eterna pela esperança de redenção da Humanidade⁷.

⁵ Paul Hazard, *A Crise da Consciência Europeia (1680-1715)*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1971, pp. 156-159.

⁶ Georges Gusdorf, *ob. cit.*, p. 153.

⁷ Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971. L.-M. Rogier, “Le Siècle des Lumières et la Révolution (1715-1800)”, in *Nouvelle Histoire de L'Église*, vol. 4, dir. L. J. Rogier, R. Aubert e M. D. Knowles, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

A par desta assimilação da vivência religiosa ao espírito do tempo, nota-se que a reivindicação de um cristianismo racional cauciona, objectivamente, a renovação da Teologia. Neste processo, a desocultação problemática da mensagem cristã compatibiliza a promessa de Deus com a vontade do Homem, harmoniza a transcendência divina com a ideia de uma finalidade imanente ao devir histórico, e é correlata da descoberta das primeiras leis físico-matemáticas que passam a reger o universo físico.

Se o tema da finalidade imanente à obra da criação não era inteiramente novo – ele já aflora no pensamento de alguns autores do Renascimento – a extensão e a objectividade que as ciências da natureza alcançam no século das Luzes conferem a esta premissa filosófica da modernidade uma maior aceitação. Compreende-se, portanto, que seja no quadro da nova axiomática das ciências, e não à margem dela, que o diálogo entre a Filosofia e a Teologia se desenrole⁸. Diálogo facilitado pelo facto de o sentido da revelação antecipar, idealmente, a apreensão filosófica da modernidade. Dito de outro modo, a promessa divina, transubstanciada pela mão do homem, permanece como motivo de simbolização do futuro. A ideia de consumação do tempo, plasmada na aporia iluminista do progresso, em que o devir histórico, eminentemente futuro, pressupõe a convicção da prevalência de uma experiência pensada mas ainda não vivida, aponta, de forma inequívoca, para a secularização da teleologia judaico-cristã. Com a proclamação enfática da superioridade dos tempos modernos sobre os antigos – questão axial à crise da consciência europeia que desponta em finais do século XVII – a esperança de um Homem melhor e de uma Humanidade mais perfeita desce à terra. O lugar da providência divina é ocupado pela razão universal; o reino da Natureza passa a estar submetido à lógica de que “tudo o que é real é racional”; e de modo auto-suficiente, a História, dotada de uma temporalidade constitutiva e construída, é pensada como “causa de si mesma e raiz espontânea do seu devir”⁹. Correlatamente, a Teologia, subordinada

⁸ Sobre este tema é fundamental a perspectiva desenvolvida por Georges Gusdorf, *La Révolution Galiléenne*, t. II, Paris, Payot, 1967, pp. 347 e ss.

⁹ Fernando Catroga, “Cientismo e Historicismo”, in *Seminário sobre o Positivismo, Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência*, n.º 3, Évora, 1998, p. 27.

à razão histórica e filológica, procura articular a crença na perfeição insuperável de Deus com a inacabada perfectibilidade humana, expressa através do progresso da ciência e da técnica e interiorizada, como certeza, ao nível intelectual e moral. Sem escamotear a dificuldade de conjugar a razão universal, a liberdade do homem – cuja a acção é transposta para o palco da História – e a verdade da Natureza – inteligível a partir de leis necessárias, formuladas matematicamente –, a Teologia não deixa de transportar a consciência crítica dos novos tempos para o campo da hermenêutica do sagrado¹⁰. Mas, ao admitir a coexistência da razão histórica com a verdade científica, restringe, necessariamente, a esfera de intelecção do divino.

É que os progressos da Física e da Matemática, ao invalidarem a posição de supremacia da Teologia sobre a Moral, sobre a Filosofia e sobre a Ciência, vinham demonstrar, de forma inequívoca, que a Bíblia era insuficiente e desnecessária para a compreensão dos enigmas da natureza. Neste ponto, o emudecimento da lição das Sagradas Escrituras articulava-se, necessariamente, com a ideia, expressa por Galileu, de que a natureza se encontrava escrita em linguagem matemática. Consumada a separação entre o *livro da natureza* e o *livro sagrado* – com Newton na Física, Buffon na História Natural, e Lineu na Botânica –, urgia reconciliar Deus, o Homem e o Mundo num sistema coerente de ideias que não pusesse em causa os critérios de definição da verdade científica e teológica.

Depois de Galileu e, sobretudo, depois de Newton, ficara claro que as leis que regulavam o funcionamento do céu não diferiam, no essencial, das que comandavam o curso da terra. Basicamente, as conquistas do saber humano validam-se reciprocamente, sem recurso a forças exteriores ou factores alheios à natureza. A ciência moderna, apresenta-se como obra da razão humana, independente de Deus e apenas sujeita a um conjunto de procedimentos controláveis e demonstráveis. Sendo assim, os princípios físico-matemáticos que davam corpo às novas disciplinas científicas, garantiam, igualmente, a universalidade do método que as tornara possíveis.

¹⁰ Sobre o impacte da consciência crítica no pensamento filosófico e teológico dos séculos XVII E XVIII e, de modo particular, em Espinosa, veja-se Miguel Baptista Pereira, *Modernidade e Secularização*, Coimbra, Livraria Almedina, 1990, pp. 14-18.

A constituição de um modelo: Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas

Neste contexto, o debate teológico não escapou, também ele, à tentativa do paradigma das ciências. Na primeira metade do século XVIII, Christian Wolff refuta os elementos irracionais do dogma partindo, exactamente, de uma posição de estrita observância aos critérios de racionalidade impostos pela matematização do real. Constrói um sistema teológico crítico-dedutivo, sem perda da substância da fé, mas de cunho marcadamente universalizante. Wolff acerta a Teologia pelas preocupações epistemológicas da sua época e reinscreve a necessidade de sistematização do direito natural no quadro de uma concepção racional e moral de justiça. Deste modo, alia a sagesa do homem à bondade de Deus, tornando, simultaneamente, inteligíveis os princípios racionais que hierarquizavam e distinguiam as esferas religiosa e civil.

Fazendo-se eco do pensamento de Wolff, um dos mais importantes teólogos portugueses do século XVIII escreve: “Wolfio dá huma ideia desta prática Geometrica sobre assumptos de Religião, seja na sua *Theologia Mathematico-philosophica*, seja na meditação segunda da obra *Meletemata Mathematico-philosophica*, e noutros lugares...[...] Das materias Geometricas traz-se provisão de ordem e methodo para discorrer com acerto em outros quaesquer objectos. As vozes são humas mesmas na Geometria da extensão, mas diversas e muito outras segundo as facultades a que se applica o espirito Geometrico. Este espirito consiste em tomar por principios e axiomas cousas universalmente verdadeiras, cousas sem questão, e admitidas por certas, e daí trazer suas proposições intentadas, e descobrir incognitas. Estabelecidas as primeiras proposições geraes deduzem-se outras mais simples, e deste modo se vão encadeando outras segundo sua ordem natural até concluir”¹¹.

A defesa do método trazia, todavia, implícita a questão da utilidade social do conhecimento. A reforma da Teologia devia incorporar o saber das outras ciências, consideradas indispensáveis ao progresso da sociedade.

¹¹ Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, *Cuidados Literarios do Prelado de Beja em graça do seu Bispado*, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1791, p. 112.

Por isso, Frei Manuel do Cenáculo acrescenta que “o préstimo da Mathemática para a Theologia, Filosofia, e uso do mundo, he visível, e maior que todos os argumentos de a recusar”¹².

O reconhecimento da importância das ciências exactas e naturais na modulação da *forma mentis* dos futuros teólogos viria a ser consagrada no *Plano dos estudos para a Congregação dos religiosos da Ordem Terceira de São Francisco do Reino de Portugal*, concebido em 1769 pelo provincial Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas. Este documento, em muitos aspectos precursor da reforma da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra (1772), introduzia como disciplinas propedêuticas da Teologia, a Filosofia Racional, a Geometria, a Ontologia e a Pneumatologia. A componente experimental no ensino das matérias físico-matemáticas e filosófico-naturais transparece, também, no novo plano de estudos conventuais da Ordem Terceira da S. Francisco. Para secundar a lição dos melhores autores: “o professor há de mostrar aos Discipulos [...] como lhe he encarregado [...] os diversos monumentos do Mundo Fysico, que houver no Museo do Convento, e instruillos com as noções precisas, para que elles no Curso Theologico saibão entender-se na Fysica Sacra”¹³. Com esta curiosa expressão, o futuro bispo de Beja, rompendo com o literalismo bíblico, certificava cientificamente, não a narrativa da criação, mas todas as alusões ao Universo, à História da Terra e à Geografia contidas nos livros sagrados. Sem desmentir concepções ancestrais, e sem vociferar contra os inovadores, coloca a sua erudição ao serviço do ministério religioso, instituindo um verdadeiro diálogo entre a Teologia e as ciências. Do entendimento que assim forja entre a transcendência divina e a imanência natural retira, mais tarde,

¹² Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, *Memorias Historicas e Appendix Segundo a Disposição Quarta da Collecção das Disposições do Superior Provincia, para Observancia, e Estudos da Congregação da Ordem Terceira de S. Francisco*, t. II, Lisboa, Regia Officina Typographica, 1794, p. 209.

¹³ *Disposições do Superior Provincial para a Observância Regular, e Litterária da Congregação da Ordem Terceira de S. Francisco Destes Reinos, Feitas em os annos de mil setecentos e sessenta e nove, e setenta*, t. 1, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1776, Disp. 2ª, Parte II, pp 28-29. Esta edição é feita com o intuito de mostrar a conformidade do *Plano de estudos para a Congregação dos religiosos da Ordem Terceira de São Francisco*, publicado a primeira vez em 1769, com os Estatutos da Universidade de 1772.

a conclusão de que “a Natureza he em Deus huma Fonte, e hum Centro de leis originaes, Principios de muitas outras, que são regras de Justiça e Virtude”¹⁴. A conexão que estabelece entre a origem divina da criação e a legalidade racional da natureza define o ponto focal de um pensamento que, embora centrado na Teologia, não descarta os contributos do jusnaturalismo no domínio da ética e do direito e que maximaliza, no plano espiritual, o progresso trazido pelo conhecimento científico. Neste conspecto de ideias, “a missão do sábio seria a de interpretar a revelação de Deus na Natureza; a do teólogo, interpretar a revelação de Deus na Escritura”¹⁵.

De acordo com esta concepção, o programa de estudos de Teologia que a Ordem Terceira da S. Francisco adopta, a partir de 1769, compreende ainda as disciplinas de História da Filosofia, de Ética e de Direito Natural. A formação dos futuros doutores completava-se com a frequência das cadeiras de História Eclesiástica, Religião Revelada, Teologia Dogmática e Escritura. Em termos gerais, é nítida a prevalência dada à Teologia Positiva sobre a Teologia Especulativa. A Escritura, a tradição e a patrística constituem os alicerces do curso. “Por contraposição à escolástica, reprova-se o método silogístico e proíbem-se as *questões do possível* [...]. Considera-se a necessidade do estudo das fontes subsidiárias da Teologia – a História – sobretudo a História Eclesiástica, a Exegese, a Hermenêutica, a Crítica, o Estudo das Línguas, particularmente das Orientais, a Eloquência e a Lógica”¹⁶. Por fim, advoga-se a iniciação às Belas Letras e a preparação em Sagrados Cânones, ou seja, em Direito Canónico.

Uma criteriosa escolha de autores e obras secundam as opções programáticas de Cenáculo. Na Apologética e na Dogmática, Bossuet, Gerson, Rollin e Lamy formam a biblioteca básica do curso. Na Teologia Histórica e na Exegese, campos de eleição no programa de estudos teológicos do

¹⁴ Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, *Instrução Pastoral do Excelentissimo e Reverendissimo Senhor Bispo de Beja, sobre a Justiça Christã*, Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1794, p. 12 (Esta pastoral, embora impressa mais tarde, foi divulgada em Janeiro de 1778).

¹⁵ José Sebastião da Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia (sécs XVI a XVIII)*, Sep. de *Biblos. Revista da Faculdade de Letras*, vol. XXVIII, 1952, p. 393.

¹⁶ Francisco da Gama Caeiro, *ob. cit.*, pp. 69-70.

Convento de Nossa Senhora de Jesus, é nítida a influência dos Padres de S. Mauro e do seu principal centro de irradiação intelectual, a abadia parisiense de S. Germain-des-Près¹⁷. Os maurinos, grandes impulsionadores das ciências históricas auxiliares, como a Paleografia, a Diplomática e a Cronologia, forneciam as melhores edições dos santos padres da Igreja, de textos evangélicos e outras fontes indispensáveis para o cultivo da História Eclesiástica e Literária. A atenção conferida ao *Novo Tratado de Diplomática* de Mabillon, parcialmente traduzido e publicado por Frei Manuel do Cenáculo, em 1773, reforçava, por sua vez, a importância atribuída à crítica documental para o estudo da Teologia. Apesar de conotados com a corrente jansenista, Claude Fleury, na História da Igreja, e Pierre Nicole, na Teologia Mística, constituem referências obrigatórias na formação dos futuros doutores. Para além da *Histoire ecclésiastique* de Fleury, e do *Livre de Mystique* de Nicole, aconselha-se a leitura da *Lógica* e da *Ética* do protestante Heineccius. À semelhança de Fleury, também a projecção de Heineccius, professor e teórico de direito natural na Universidade de Halle, se fará sentir na reforma pombalina de 1772. Num outro plano, deve-se também admitir a permeabilidade do curso teológico à doutrina regalista, dada a adesão de Cenáculo às teses de Febrônio e de António Pereira de Figueiredo. Por fim, no domínio da Filosofia, as recomendações de leitura apontam, expressamente, para Muratori, Verney e Morelly.

Em face da decadência a que tinham chegado os estudos teológicos em Portugal – conferida pela crítica que Verney fulmina, em 1746, ao ensino académico e monástico vigente –, a reforma empreendida por Frei Manuel do Cenáculo afigurava-se consentânea com as orientações modernas cultivadas nos mais conceituados centros académicos europeus. Neste aspecto, merecem destaque as providências tomadas para o

¹⁷ A reforma da Congregação de S. Mauro e grande parte das obras produzidas pelos beneditinos de S. Germain-des-Près circulavam, avulsamente, no convento franciscano de Nossa Senhora de Jesus. Cfr. Frei Manuel do Cenáculo, *Memorias Historicas e Appendix....*, pp. 200-201. Numa das páginas do *Diário* de Frei Manuel do Cenáculo, referente ao ano de 1767, encontra-se ainda este precioso registo: “ No dia 24 de março foi encomendad^a p. Paris por meo irmão Fr. Ant^o a H. Literária da França pelos Benid^{os} de S. Mauro em 10 tom. de 4^o, e o Catecismo evangélico do nosso Terceiro Fr. Plácido Olivier”, cit. in Francisco da Gama Caiiro, *ob. cit.*, p. 58.

florescimento das línguas orientais, consideradas indispensáveis à renovação da exegese bíblica. Por iniciativa do Provincial da Terceira Ordem de S. Francisco, criam-se, no convento de Nossa Senhora de Jesus, aulas de grego, árabe, siríaco, hebraico e institui-se uma academia de estudos orientais que, periodicamente, promove certames literários e conferências. Os futuros mestres destas línguas: Paulo Hodar, nomeado professor de hebraico na Universidade de Coimbra depois da reforma de 1772; Frei António Baptista, autor das *Instituições de Língua Árábica para uso das escolas da Congregação da Terceira Ordem*; e Frei João Sousa autor do moderno *Compêndio de Gramática Árábica* (1795), mantiveram, todos eles, ligações estreitas com a academia de estudos orientais fundada por Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas¹⁸.

Mas as inovações de Cenáculo não se ficam por aqui. Profundas transformações pedagógicas marcam o *cursus studiorum* conventual. As denominações de lentes de prima, terça, noa e véspera são abolidas. Interditam-se em todas as disciplinas as postilas. Os alunos são chamados a discutir os assuntos expostos nas lições. Os mestres convidados a expor as matérias de modo acessível e segundo uma metodologia demonstrativa, para evitar vãs e subtis especulações. Regularmente, o ritmo das aulas é quebrado pela realização de conferências eclesiásticas, destinadas, ao que tudo indica, a debater questões e pontos de doutrina específicos¹⁹.

Em face do que ficou exposto, compreende-se o julgamento póstumo de Trigo de Aragão Morato a respeito do Provincial da Ordem Terceira de S. Francisco – “o primeiro que em nossos dias estabeleceu em Portugal hum systema arrazoado de ensino [...] o qual systema adquirio tal reputação, que depois o vimos substancialmente seguido na reforma da

¹⁸ Vicente Salgado, *Origem e progresso das linguas orientaes na Congregação da terceira Ordem de Portugal*. Offerecido ao Exmo. E Revmo. Sr. Bispo de Beja, Lisboa, Simão Tadeo Ferreira, 1790. Cf. José Pedro Machado, “Os estudos arábicos em Portugal”, in *Mélanges d'études luso-marocains dédiés à la memoire de David Lopes et Pierre de Cenival*, Lisboa, 1945, pp. 167-216 e Sousa Viterbo, “Noticia de alguns arabistas e interpretes de linguas africanas e orientais”, in *O Instituto. Revista Scientifica e Literaria*, vol. 52, 1905, pp. 370-373.

¹⁹ Jacques Marcadé, *Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas Évêque de Beja, Archevêque d'Evora (1770-1814)*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 43 e ss..

Universidade”²⁰. Pese embora o exagero da apreciação, Frei Manuel do Cenáculo – nomeado, depois, Presidente da Real Mesa Censória, membro da Junta de Providência Literária, bispo de Beja e arcebispo de Évora – não desmerece, pelo trabalho realizado ao serviço da sua Ordem, do Estado e da Igreja, o apodo de reformador ilustrado. Mas, é mister precisar que as directrizes ideológicas do seu pensamento foram, desde cedo, partilhadas por um escol mais vasto de eruditos. À semelhança de Cenáculo também Verney, depositário de uma cultura de inspiração iluminista católica, de matriz italiana, antecipa o rumo da reforma das instituições de ensino, defendendo orientações específicas em todas as áreas do conhecimento.

A crítica de Verney ao ensino da Teologia

A carta 14^a do *Verdadeiro Método de Estudar* (1746), peça fundamental para a compreensão da arrastada polémica que envolveu a obra do Barbadinho, é integralmente consagrada à Teologia²¹. Nela se tece uma violenta diatribe ao método escolástico que vigorava nas escolas nacionais. Segundo Verney, a Escritura era letra morta para os teólogos portugueses que, desconhecendo a opinião dos modernos, se jactavam, com garbosa retórica, da sua própria ignorância – “ Todos falam e nenhum dá razão do que diz; todos murmuram dos Modernos, e nenhum leu os tais Modernos”²².

²⁰ Francisco Manuel Trigoso de Aragão Morato, *Elogio Historico do Excellentissimo e Reverendissimo D. Fr. Manoel do Cenáculo Arcebispo d'Évora (...) Recitado na Assembleia Publica da mesma Academia, de 24 de Junho de 1814*, in *Historia e Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, t. IV, Lisboa, 1815, pp. 76-77.

²¹ António Alberto de Andrade, *Bibliografia da Polémica Verneyana*, Sep. de Brotéria, *Cultura e Informação*, vol. XLIX, Agosto-Setembro de 1949. Para a análise dos pontos controversos em matéria teológica vejam-se: António Alberto de Andrade, *Verney e a Cultura do seu Tempo*, Coimbra, Por ordem da Universidade, 1966, pp. 201-208 e José Sebastião da Silva Dias, *ob. cit.*, pp. 415-419.

²² Luís António Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, ed. organizada e prefaciada por António Salgado Júnior, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1952, vol. IV, p. 230. Cf. J. V. de Pina Martins, “Luís António de Verney contra a Escolástica”, in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XV, 1980, pp. 609-622.

Com alguma ironia, caricaturiza a obediência cega à escolástica que por cá reinava: “Dizei a um Tomista que a Suma de S. Tomás não serve nestas eras. Acabou-se tudo! Faz-se logo um processo criminal de religião”²³. Mantendo uma posição equidistante e prudente face à Inquisição, manifesta, todavia, pouco respeito pela sua actuação. Sem pôr em causa a defesa da integridade da fé e a necessidade de um combate esclarecido a todas as proposições heréticas, quer elas fossem de origem protestante ou judaica, duvida da competência dos qualificadores dos tribunais religiosos. É que estes – acrescenta – desconheciam totalmente as fontes, as máximas e as razões das crenças que condenavam. Não lhes reconhecendo competência teológica para julgar questões de doutrina, chega a admitir que, algumas vezes, os ditos qualificadores confundem “uma heresia com uma opinião católica ou tolerável”²⁴. E, numa atitude claramente iluminista, advoga, contra os defensores da Teologia Especulativa, que “quem estuda Teologia Positiva para saber os fundamentos do Dogmas, basta que leia os fundamentos; mas quem a estuda para defender contra os inimigos, é necessário que veja tudo o que eles têm escrito”²⁵.

Na esteira de Richard Simon, exegeta católico e orientalista bastante controverso no século XVIII, cuja obra marca uma nova etapa nos estudos bíblicos europeus, Verney sustenta que a base escriturária do cristianismo é inseparável do seu tempo histórico²⁶. Como monumento humano de inspiração divina, susceptível portanto de gerar várias versões, a Sagrada Escritura é tomada como acto autêntico na medida em que nela se fixa o sentido da verdade revelada²⁷. O restabelecimento da

²³ *Idem, ibidem*, p. 287.

²⁴ *Idem, ibidem*, p. 257.

²⁵ *Idem, ibidem*, p. 258.

²⁶ A obra de Richard Simon, condenada por protestantes e católicos, era razoavelmente conhecida em Portugal. Relações de bibliotecas de casas conventuais atestam a existência de exemplares da obra de Simon e a uma colecção da sua obra completa, em primeira edição, encontra-se na Biblioteca do Colégio Real de S. Pedro.

²⁷ “O Teólogo deve saber o verdadeiro sentido das Escrituras de que se serve para provar os Dogmas. Mas, às vezes, variam os códigos e as versões antigas, tanto dos textos, como entre si; variam os mesmos textos; além disso, os Judeus e os Hereges argumentam com os textos originais, onde é necessário entender a língua das Fontes para lhe poder responder, de que se concluiu que esta erudição é necessária ao Teólogo”, Luís António Verney, *ob. cit.*, vol. IV, p. 284.

autenticidade do Verbo opera-se à margem da fé mas, na medida em que a crítica contribui para depurar as fontes da crença, devolve ao cristão ilustrado, pelas Luzes do século, a responsabilidade de melhor ajuizar o alcance da revelação. De todas as categorias exteriores ao espírito do dogma, a crítica é a que melhor disputa a primazia de ser, efectivamente, a guardiã do templo. Porque aplica, de modo rigoroso e infalível, as leis da gramática e da sintaxe das línguas antigas à interpretação dos textos, e porque confronta a compreensão humana, limitada e falível, com os superiores desígnios de Deus²⁸. Depositários da tradição divina, os escritos bíblicos e patrísticos, sujeitos à caução da crítica, deviam, mesmo assim, conformar-se à norma definida pela instituição eclesiástica, conforme preceituava Richard Simon. Conexamente, também a autoridade da Igreja universal, dos concílios gerais, da Igreja romana e dos santos padres derivavam da tradição, princípio infalível e fonte de prova de todas as conclusões teológicas. Em função desta concepção doutrinária e arqueológica do cristianismo, partilhada por outros grandes teólogos do século XVIII, a História religiosa e a exegese bíblica constituem as traves mestras do plano de estudos que Verney propõe para o ensino da ciência teológica.

Em sua opinião, a crítica bem fundada salvaguardava a unidade do dogma e desterrava para as brumas do esquecimento contradições e juízos prováveis sobre matérias de fé. A tradição, pedra de toque dos dogmas da fé, tinha como limite a razão. Por isso, a intelecção das verdades do catolicismo afigurava-se inverosímil sem o recurso à História, Geografia e Cronologia e sem o domínio das línguas orientais. É que, como explicava, “com a História Profana e Eclesiástica se dilucidaram os passos obscuros dos SS. PP., descobriu-se o fim dos seus escritos e opiniões, e tudo o que foi necessário para desatar as dificuldades. E, ainda que muitos padres escrevessem em Línguas Orientais, aparecem homens nestes dois séculos que, entregando-se inteiramente às ditas línguas, não só os entenderam bem, mas com tal exacção os traduziram na Língua Latina, que qualquer homem pode hoje formar conceito das

²⁸ Paul Hazard, *ob. cit.*, p. 153 e ss.

ditas obras”²⁹. Com base nestes argumentos, substanciava uma outra afirmação de princípio tipicamente iluminista, a de que “uma verdade teológica, que depende de um facto e doutrina escritural, não se pode provar sem descobrir e qualificar esse facto e essa doutrina”³⁰. Mais uma vez se detecta em Verney a indelével marca deixada pela leitura da *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689) de Richard Simon, nomeadamente quando este afirma que “la religion consistant principalement en choses de fait, les subtilités de ces théologiens, qui n’ont pas eu une connaissance exacte de l’antiquité, ne peuvent pas nous découvrir la certitude de ces faits”³¹. Mas é na restauração do espírito e da letra dos livros sagrados que mais se faz notar a influência exercida pelo modelo exegético do teólogo francês, exposto, a primeira vez, na *Histoire critique du Vieux Testament* (1678).

Armado com estes e outros ensinamentos, não admira que fizesse depender os critérios de cientificidade da moderna Teologia do espírito crítico, do método e do parecer dos “Filósofos modernos”, que “persuadiram ao mundo esta verdade que nunca entendeu a escola Peripatética, e vem a ser que o entendimento não se aperfeiçoa com arengas, mas com razões claras e bem dispostas”³². A novidade da sua teologia racional residia mais no método e na agudeza da inquirição dos textos sagrados do que em questões de fundo de doutrina. Reafirmando o primado das Escrituras sobre a revelação natural, Verney mantinha-se fiel à ideia expressa por Bacon, de que o conhecimento científico realizava, por outras vias, a infinita sabedoria de Deus. Por outro lado, a sua adesão ao jusnaturalismo de Pufendorf e de Wolff não apontava para a dissolução ético-racional do elemento religioso e também não contemporizava com o universalismo transhistórico característico dos sistemas panteístas e deístas. Por isso, contra a neutralidade e contra o relativismo da

²⁹ *Idem, ibidem*, p. 266.

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 268.

³¹ Richard Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament, où l’on établit la vérité des actes sur lesquels la religion chrétienne est fondée*, Roderman, Chez Reinier Leers, 1689; p. 8 inum. do Prefácio.

³² *Idem, ibidem*, p. 271.

Religião, em nome da Ética, à maneira de Espinosa, Verney advertia que “em matérias de Teologia, não se deve introduzir a razão natural senão quando serve para declarar e defender o Dogma”³³.

Sem experimentar o degelo da metafísica, defende a sua perspectiva filosófica da Teologia na dissertação intitulada *De Conjungenda Philosophia cum Theologia* apresentada, em 1747, à Academia Teológica da Universidade Romana. Encorajado pelos comentários de Muratori e pelo bom acolhimento dos sábios da Academia, decide desenvolver as suas teses no *Apparatus ad Philosophiam et Theologiam* (1751), obra que lhe trouxe alguns dissabores, dado que foi escandalosamente plagiada por D. Próspero de Aquila na versão francesa do *Dictionnaire de Théologie* e na edição italiana do *Dizionario Portatile della Teologia*³⁴.

Como já se assinalou, a “análise das fontes nega-lhe o direito de originalidade de ideias ou de planos, reduzindo afinal o pedagogo teórico a erudito de vasta e inteligente leitura”³⁵. Mas este facto não diminui o alcance filosófico e didáctico da obra de Verney, maculada pela vertigem ecléctica de um pensamento que dá às ideias mais avançadas das Luzes a plasticidade das formas que melhor se adaptam à cultura nacional. No que concerne à Teologia, Verney não concretiza, ao contrário do que acontece com Cenáculo, orientações específicas de leitura³⁶ – apesar da vasta erudição que revela – e, para além disso, frustra a expectativa daqueles que sempre esperaram pelos 12 volumes do *Compêndio Teológico* que dizia ter em preparação desde o final da década

³³ *Idem, ibidem*, p. 283.

³⁴ António Alberto de Andrade, *Verney e a cultura do seu tempo...*, p. 211.

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 206.

³⁶ António Salgado Júnior, na edição que preparou do *Verdadeiro Método de Estudar* (1952), a qual temos vindo a citar, salienta a influência exercida por Claude Fleury, Mabillon, Dupin e Lamy no conteúdo expositivo da 14ª carta, parecer aceite, sem reservas, por quase todos os especialistas. Pelas razões que aduzimos no texto, afigura-se-nos estreito o critério de validação doutrinal de Verney no que tange à Teologia. Pensamos que a erudição do Barbadinho é bastante mais vasta. A este propósito, vale a pena referir que, ao contrário das restantes cartas que compõem *Verdadeiro Método de Estudar*, a 14ª carta, dedicada à Teologia, não apresenta nenhuma resenha bibliográfica que documente e sustente as orientações teológicas seguidas. Este facto é, por si só, revelador das cautelas e reservas que Verney, um homem da Igreja, evidencia na publicitação de obras e de autores provavelmente censurados e reprovados pela Cúria Romana mas que, nem por isso, deixavam de merecer a sua atenção.

de quarenta. Conhece-se apenas o sumário que seguiu nessa redacção inacabada e estranhamente destruída. Em carta ao Marquês de Valença, datada de 11 de Abril de 1748, expõe, ao que sabemos, pela primeira vez, o esquema da obra³⁷. Chegou a escrever seis volumes – metade do compêndio – mas, por razões nunca esclarecidas, viria a destruí-los e a pôr de lado a prossecução do magno projecto que ideara.

A Reforma Pombalina da Faculdade de Teologia

Ora, é justamente a partir da obra de Frei Manuel do Cenáculo e da reflexão precursora de Luís António Verney que encetamos a análise da reforma pombalina da Faculdade de Teologia na Universidade de Coimbra, a qual, pela evidência dos factos, surge como remate institucional de um sistema de ideias conhecido, aperfeiçoado e profundamente debatido. Deslocando a análise para os aspectos políticos e programáticos que antecipam e explicam a carta de roboração dos Estatutos de 1772, vale a pena referenciar os sobressaltos por que passa a Faculdade nesta conjuntura.

Antes mesmo da constituição da Junta de Providência Literária, que recebe o encargo de elaborar o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra*, espécie de livro negro da instituição, e de redigir os novos Estatutos de todas as Faculdades, já a actividade escolar esbarrava com sérios impedimentos criados pelo poder régio. Em Dezembro de 1768, o cancelário da Universidade, prior do mosteiro de Santa Cruz, é suspenso. Desde então, por falta de provimento do mais honorífico cargo ordinário da corporação académica, os actos grandes e as cerimónias de concessão de grau deixam de se realizar. Vários requerimentos

³⁷ O sumário, repartido em sete tópicos gerais, contempla a demonstração dos erros e argumentos contrários à religião revelada, como sejam: o ateísmo, o deísmo, o politeísmo e a idolatria. Em quase todos os os pontos é explícita a defesa da Teologia Positiva e a análise dos fundamentos escriturários e históricos dos dogmas da fé católica. Veja-se a transcrição literal do documento em António Alberto de Andrade, *ob. cit.*, pp. 203-204.

de estudantes, impossibilitados de fazerem o seu exame privado, afluem à Mesa da Consciência e Ordens³⁸.

Se, no plano académico, a instituição parecia enfrentar um bloqueio difícil de ultrapassar, no terreno específico de cada Faculdade outros problemas se colocavam. A extinção, pelo Marquês de Pombal, em 1767, da *Academia Litúrgica Pontifícia*, em funcionamento, desde 1747, no mosteiro de Santa Cruz, reflectiu-se negativamente na congregação universitária. A suspeição lançada aos lentes, cuja actividade irradiava do mosteiro, denegria a reputação e o crédito do ensino teológico na Universidade. Injustamente acusados de conluio com a seita dos jacobeus, os padres crúzios, que eram membros da Academia Litúrgica, revelavam-se portadores de uma exigente e actualizada formação teológica. Alguns deles continuaram no exercício do magistério universitário, depois de 1772, a par de outras importantes figuras do meio claustral de Santo Agostinho que vieram, igualmente, a desempenhar um papel fundamental na execução da reforma do curso. É o caso, por exemplo, de D. António da Anunciação, mestre de História Eclesiástica na Academia e mais tarde lente da mesma cadeira na Universidade; de D. Bernardo da Anunciação, regente, em Santa Cruz, da cadeira de Ritos Eclesiásticos e que, na Universidade reformada, passou a ministrar Exegese Bíblica do Antigo Testamento; e ainda, entre outros, de D. Carlos Maria de Figueiredo Pimentel, crúzio como os anteriores, cónego magistral da Sé de Évora e sócio da Academia Litúrgica, a quem foi atribuída a regência de Exegese Bíblica do Novo Testamento³⁹. Apesar do seu carácter comprometedor, o episódio referido não teve, como documentamos, consequências de maior, porque os membros da *Academia Litúrgica Pontifícia* desenvolviam, ao contrário do que se pretendia fazer crer, uma acção notável no incremento da História religiosa, da Teologia Simbólica e da Exegese Bíblica. Na verdade, formavam uma escola e constituíam, à semelhança de outros centros conventuais, um importante foco de renovação do pensamento teológico em Portugal.

³⁸ ANTT, Mesa da Consciência e Ordens – Universidade, maço 61, caixa 183.

³⁹ *Actas das Congregações da Faculdade de Teologia (1772-1820)*, Prefácio e notas de Manuel Augusto Rodrigues, vol. 1, 1982, p. XIV-XVI.

Subsidiário da polémica anti-jacobeia, mais escandaloso foi, na mesma altura, o processo movido aos pretensos sequazes de D. Miguel da Anunciação. Relembre-se que a 8 de Novembro de 1768, o bispo de Coimbra, favorável àquele movimento ascético-místico, vem a lume com uma carta pastoral em que condena a leitura e o uso de certos livros de autores franceses, com doutrinas contrárias aos ensinamentos da Igreja. Incurso no crime de lesa-majestade, por ter violado o primado dos tribunais régios em matéria de censura, e acusado de perigoso sigilista e jacobeu, o seu processo envolveu um sem número de implicados, alguns dos quais membros da corporação académica. Para estes, as represálias foram imediatas. A carta régia de 14 de Dezembro de 1768, dirigida ao vice-reitor José António de Sousa Pereira e lida em claustro pleno da Universidade, impunha o saneamento imediato das aulas, em especial das do curso de Teologia, dos jacobeus e defensores de D. Miguel da Anunciação. O rei mandava, expressamente, “excluir das prelaturas e off.^{os} da d^a Congregação [dos cónegos regantes de Santo Agostinho], como declarados e manifestos simuladores da reforma que nunca houve na Ordem dos eremitas calçados de St^o Agostinho, os da Congregação de Teologia de S. Bento, q̃. com igual notoriedade se acham no mesmo cazo, sendo os das três Ordens referidas o q̃. tem dado mais publico escandalo ao mundo, q̃. todos e cada hũ dos sobred^{os} sejam logo riscados da Universidade com inhabilidade tal q̃. nella e nas suas aulas não possam mais ser admitidos, nem ainda por meros assistentes”⁴⁰.

Por esse tempo, os bancos da Universidade mal chegavam para albergar tantos alunos. No quinquénio de 1767-1771, um dos mais prolíficos da segunda metade do século XVIII, em termos de frequência escolar, regista-se uma média anual de 102 matrículas na Faculdade de Teologia⁴¹. Com uma população escolar considerável mas desestabilizada, e com um corpo professoral em estado de confusão e de incerteza quanto ao futuro, a escola acata, sem grande resistência, as medidas tendentes à reformulação do curso. O documento basilar da reforma, o *Compêndio*

⁴⁰ BAC, Série Azul, ms. 73, fl. 352, cópia da Carta de S. Majestade escrita à Universidade.

⁴¹ Fernando Taveira da Fonseca, *A Universidade de Coimbra (1700-1771). Estudo social e económico*, Coimbra, Por ordem da Universidade, 1995, p. 42.

Histórico do Estado da Universidade de Coimbra (1771), identifica os sinais de decadência da instituição e atribui, unilateralmente, as causas da ruína dos estudos aos jesuítas. Uma clara visão crítica ilumina, imaginariamente, a razão satânica da ruína nacional, corporizada na acção histórica da Companhia de Jesus. Texto normativo de carácter político-ideológico, carecido de fundamentação científico-prática, o *Compêndio Histórico do Estado da Universidade de Coimbra* anatematiza ainda a Escolástica, desde o seu surgimento, e aponta os efeitos nefastos do método peripatético no ensino das ciências sagradas. Salvaguarda o mérito e o brilho intelectual de alguns, poucos, teólogos humanistas formados por Coimbra. E denuncia o desprezo dado ao uso da crítica e da razão no cultivo da Teologia⁴². Por seu turno, os Estatutos de 1772 modificam, radicalmente, as condições de acesso à Faculdade, os conteúdos do curso, os métodos de exposição das matérias, e deixam antever um novo quadro de responsabilidades para o exercício da prática teológica no seio da Igreja⁴³.

Resultado de um longo amadurecimento de ideias e de um projecto definido a uma distância de seis ou sete anos, conforme indiciam os documentos actualmente conhecidos⁴⁴, a reforma da Universidade, tal como veio a ser aplicada, contraria orientações igualmente esclarecidas de

⁴² Manuel Augusto Rodrigues, “A Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra e a Reforma Pombalina”, in *Brotéria, Cultura e Informação*, vol. 114, nº 5-6, Maio-Junho de 1982, pp. 553-571; *Idem*, “A Cátedra de Sagrada Escritura na Universidade de Coimbra de 1640 a 1910. Alguns apontamentos”, in *Revista Portuguesa de História*, t. XV, 1975, pp. 94 e ss.; e Manuel Eduardo da Mota Veiga, *Esboço Historico-Litterario da Faculdade de Theologia*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1872.

⁴³ Os Estatutos da Faculdade de Teologia compreendem seis títulos assim repartidos: I. Da preparação para o curso teológico; II. Do tempo do curso teológico e das disciplinas que nele se devem ensinar; III. Da ordem e distribuição das disciplinas pelos anos do curso teológico; do método das lições que hão de ouvir os estudantes teólogos em cada ano do quinquénio teológico; IV. Dos exercícios particulares das aulas e dos actos e exames públicos nas disciplinas do curso teológico; V. Dos lentes substitutos. Da distribuição das cadeiras e substituições delas pelo clero secular e regular. E do provimento nas becas teologais dos três colégios de S. Pedro, S. Paulo e Ordens Militares; VI. Das Congregações da Faculdade; pessoas de que se devem compôr e seus officios. Vide *Estatutos da Universidade de Coimbra (1772)*, Livro I, Coimbra, Por ordem da Universidade, 1972.

⁴⁴ Frei Manuel do Cenáculo refere, no seu *Diário*, que João Pereira Ramos estava encarregado, desde “há seis ou sete anos”, de ir “ajuntando e compondo o que fosse preciso para a Reforma da Universidade”, Cit. in Joaquim Ferreira Gomes, “Pombal e a Reforma da Universidade”, in *Brotéria, Cultura e Informação*, vol. 114, nº 5-6, Maio-Junho de 1982, p. 537.

intelectuais estranhos à Junta de Providência Literária, que foram efectivamente consultados para o efeito. A respeito do lugar e da função atribuída à Faculdade de Teologia na Universidade é notória a discordância de fundo entre Ribeiro Sanches e os executores do projecto regalista de Pombal.

Segundo o parecer do médico português, na Universidade deveriam apenas ministrar-se os saberes considerados úteis à pátria e promotores da virtude moral e civil dos súbditos. Apostado em demonstrar “a necessidade que tem o reino da educação da mocidade [...] e das ciências, sem as quais [a monarquia] se não pode governar nem conservar”⁴⁵, Sanches vai mais longe: relega o estudo da teologia para a esfera da Igreja⁴⁶ e tira consequências práticas do princípio que enuncia acerca a separação do *munus* espiritual da Igreja e do poder temporal do Estado. Em seu entender, as funções e atribuições da Igreja e do Estado eram distintas e, embora historicamente confundidas, a realidade confirmava que a esfera da jurisdição real carecia de total autonomia. Para além disso, todas as religiões se encontravam, entre si, em pé de igualdade. Logo, não era lícito que uma pudesse gozar de maior favor e protecção do Estado que as demais. Na base destas ideias, estabelece que à Igreja, e só a ela, competia assegurar a formação teológica dos seus agentes: religiosos, teólogos e canonistas. Ao insistir que os cursos destinados a prover as carreiras eclesiásticas não poderiam ensinar-se na Universidade, juntamente com “as ciências humanas”⁴⁷,

⁴⁵ António Nunes Ribeiro Sanches, *Método para aprender a estudar a Medicina ilustrado com os Apontamentos para fundarse bua Universidade Real na cidade do Reyno que se achasse mais conveniente*, in *Obras*, vol. 1, Coimbra, Por ordem da Universidade, 1959, p. 103.

⁴⁶ No texto que referimos na nota anterior, o autor limita-se a dizer que “outras considerações que não são deste lugar” determinam a sua opção. Convém, por isso, esclarecer que o argumento aqui subentendido, encontra noutros escritos de Ribeiro Sanches total acolhimento. A título de ilustração, refira-se o passo de uma carta de Sanches a Monsenhor Salema, datada de 28 de Maio de 1760, em que se afirma que é do Direito Natural que “entre homem e homem, entre nação e nação, não há nem pode haver dogma, nem princípio algum da Religião Revelada que o abroque, nem destrua; porque a Religião é somente a luz da Religião Natural, ela não o destrói, nem pode destruí-la porque o mesmo Deus é o seu Autor [...]. Cada súbdito em consciência está obrigado a abservar as Leis civis da sua Pátria, e o Cristão que não faz caso delas peca, porque é obrigado a concorrer para a conservação e aumento do Estado em que nasceu”, *apud Dificuldades que tem um reino velbo para emendar-se e outros textos*, selecção apresentação e notas de Victor de Sá, Porto, Editorial Inova, sd., pp. 186 e189.

⁴⁷ A expressão “ciências humanas” é sua e serve para designar as três faculdades ou colégios que propõe para a Universidade Real: Filosofia e Matemática; Medicina; e Jurisprudência.

afasta, totalmente, do conspecto das faculdades a reformar, Teologia e Cânones. Estas, ensinadas “a custa dos Bispos e dos Cabidos, debayxo da direcção dos Prelados”, deveriam, todavia, ser regularmente inspecionadas “por dois Magistrados Fiscais seculares, para observarem que não se ensinassem doutrina alguma nem imprimissem livro ou concluzam onde se contradissesse a Jurisdição Real, ou ley fundamental do Reyno, costume – acrescenta – da Universidade de Paris e de Turim”⁴⁸.

Conhecendo-se os pressupostos da política regalista do Marquês de Pombal – fundados na injunção de uma recíproca aliança entre o Estado e a Igreja e no travejamento secular da acção ideológica do múnus sacerdotal, exigência correlata da naturalização política da Igreja e da sua conversão em “*instrumentum regni*” –, percebe-se, facilmente, a recusa da proposta, demasiado avançada para época, de Ribeiro Sanches. Como salientava D. Francisco de Lemos, um dos mais influentes ideólogos da reforma pombalina, cabia à Universidade, *corpo formado no seio do Estado*, subministrar as regras e os princípios para a boa direcção dos institutos religiosos, o que implicava “fornecer à Igreja ministros idóneos, ilustrados e sábios”⁴⁹.

Concorriam para esse objectivo as oito cadeiras e seis substituições criadas no âmbito do curso de Teologia e, concomitantemente, a proscrição imposta ao ensino da Teologia sofística em todas as escolas públicas e particulares do reino e seus senhorios. Os autores dos Estatutos, ou seja, os membros da Junta de Providência Literária⁵⁰, definem, com sucinta clareza, a doutrina, o método e a ciência que pretendem para o ensino da Teologia. Do curso faziam parte as cadeiras de: História Eclesiástica, Teologia Dogmática Polémica (3 anos), Moral, Liturgia, Instituições Canónicas, Exegese do Antigo e do Novo Testamento. Seguindo esta or-

⁴⁸ António Nunes Ribeiro Sanches, *Método para aprender a estudar a Medicina...*, pp. 103-104.

⁴⁹ Francisco de Lemos, *Relação Geral do Estado da Universidade desde o princípio da Nova Reformação até ao mês de Setembro de 1777*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, 1980, p. 17.

⁵⁰ Criada por carta régia de 23 de Dezembro de 1770, a Junta de Providência Literária, presidida pelo Marquês de Pombal, integrava as seguintes personalidades: D. João Cosme da Cunha, cardeal, Frei Manuel do Cenáculo Vilas Boas, D. Francisco de Lemos Faria Pereira Coutinho, João Pereira Ramos de Azeredo, José Seabra da Silva, António Marques Giraldes e José Ricalde Pereira.

dem na disposição das matérias, preconiza-se, na leccionação das aulas, o método demonstrativo, natural ou científico. No plano de cada disciplina, o professor obrigava-se a observar uma linha de exposição de progressiva complexidade, de molde a permitir o esclarecimento científico das proposições e conclusões por dedução e prova das precedentes. A hermenêutica e o método histórico-crítico e filológico eram especialmente recomendados nas cadeiras de exegese. De acordo com este esquema, prescreviam-se manuais adequados e criteriosamente escolhidos. Como compêndios iniciais, passíveis de serem substituídos por outros especialmente compostos pelos professores, apontam-se: a *Historia Ecclesiastica* de Giovanni Lorenzo Berti, de discreta feição jansenista; na mesma linha, também as *Institutiones Juris Ecclesiastici* de Claude Fleury, escritas segundo os critérios da crítica e da diplomática de Mabillon e Tillemont; numa perspectiva galicana e integrista, mas inovadora quanto à leitura evolutiva do dogma, a *História Universal* e o *Discurso sobre a continuação da Religião* de Bossuet; na exegese, de Louis-Isaac Lemaistre de Sacy, a *História do Velho e do Novo Testamento*, autor identificado com a corrente jansenista, cuja obra, proibida em Paris, viria a ser condenada por Roma; do exegeta e notável orientalista Johannes Leusden, o *Testamentum Novum*; e do alemão Martin Gerbert, de longe o autor mais lido, os seguintes manuais que condensam a ampla renovação ocorrida, nos séculos XVII e XVIII, no campo da teologia: *De Locis Theologicis*, *Principia Theologiae Exegeticae*, *Dogmaticae*, *Symbolicae*, *Mysticae*, *Moralis*, *Liturgicae et Sacramentalis*⁵¹.

Perante o elenco apontado ressalta, desde logo, a mudança operada na recepção e aceitação de alguns nomes e contributos forjados na área do jansenismo. Na verdade, outros ventos sopravam na instituição coimbrã, contrários, à aprovação, em 1717, da famosa *Bula Unigenitus* de condenação aos jansenistas franceses⁵². Convém, no entanto, acres-

⁵¹ José Antunes, “Notas sobre o sentido ideológico da Reforma Pombalina. A propósito de alguns documentos da Imprensa da Universidade de Coimbra”, *Revista de História das Ideias*, nº 4, t. II, 1982, pp. 167 e ss.

⁵² Eduardo Brazão, *D. João V e a Santa Sé*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1937, pp. 72-93; Jacques Marcadé, “Le Jansénisme au Portugal”, in *Revista Portuguesa de História*, t. XVIII, 1980, pp. 1-30 e do mesmo autor, “Les courants religieux au Portugal au XVIIIe

centar que não foi pacífica a escolha dos compêndios para as cadeiras principais do curso, nem antes nem depois da reforma. Arrastaram-se as discussões de Frei Manuel do Cenáculo com D. Francisco de Lemos, João Pereira Ramos e José Seabra da Silva a respeito da preponderância dada à obra do beneditino Martin Gerbert. O ilustrado franciscano opunha-se a adopção da “suma rezada sem satisfação a dúvidas e superficial”, sobretudo no tocante à exegese, do autor alemão⁵³. Contra o seu parecer, por várias vezes reiterado, com argumentos mais fortes como este, por exemplo: “o P. Gerbert é ultramontano, decretalista, constitucionário, *Unigenitus*, oposto ao tratado de Febrônio *Jus Publicum Ecclesiasticum ad usum catholicorum in Germania*”⁵⁴; acabou por prevalecer a indicação inicial, feita pelo Reitor Reformador, do volumoso compêndio de Gerbert. Na prática, as Actas da Congregação da Faculdade, particularmente, as de 20 e 30 de Julho e de 5 de Outubro de 1786, confirmam a relutância de alguns lentes à obra do beneditino alemão e dão a conhecer as alternativas surgidas à imposição dos reformadores, as quais passavam pela inclusão na bibliografia dos programas de teólogos católicos menos controversos, como Pierre Collet e Gaspard Juénin⁵⁵.

De tudo o que ficou exposto sobressai a opção firme de modernização dos estudos teológicos, em convergência com as teses e sugestões avançadas por Verney e Cenáculo. A cúpula do saber dos futuros doutores da Igreja haveria de ser a exegese bíblica, “a principal de todas as Disciplinas”, a qual requeria sólida preparação hermenêutica e grande domínio das ciências, ditas auxiliares. A ênfase dada àquela disciplina justificava-se, porque “della se servem todas as outras especies para os seus respectivos, e proprios fins; e por meio della se habilitam os Theologos para poderem dignamente interpretar, entender, e expor a Escritura, e a Tradição; deduzir destas Fontes as santas, e saudaveis regras, e maximas de toda

siècle”, in AA. VV. *Histoire du Portugal / Histoire Européene*, Actes du Colloque de 22-23 mai 1986, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 147-182.

⁵³ “Excertos do Diário de D. Fr. Manuel do Cenáculo Vilas Boas”. Notas de João Palma Ferreira, *Revista da Biblioteca Nacional*, nº 1, 1982, pp. 26.

⁵⁴ *Idem, ibidem*, p. 30.

⁵⁵ *Actas das Congregações da Faculdade de Teologia (1772-1820) ... cit*, vol. 1.

a Doutrina Christã; e fazer dellas a devida applicação ás diferentes funções do Ministerio Sagrado. Donde vem, que sem huma boa instrucción da Theologia Exegetica não pode alguém reputar-se perfeito Theologo”⁵⁶.

Idêntico grau de exigência pautava a preparação prévia dos candidatos ao curso. A introdução ao espírito teológico começava por ser moldada nas Faculdades de Filosofia e Matemática. Nelas adquiriam os estudantes “o hábito precioso de combinar justamente as idéas, e proceder com exactidão das verdades mais simples, até ás mais compostas, por huma cadeia seguida de raciocínios eficazes”⁵⁷. Com o estatuto de alunos obrigados, os futuros teólogos frequentavam os preparatórios do curso matemático, nomeadamente, as lições de Geometria, Filosofia Racional e Moral, Física Experimental, Química e História Natural⁵⁸. Se a iniciação à revelação natural condicionava a compreensão da revelação sobrenatural, também a instrução da retórica, lógica, filosofia, latim e línguas orientais era tida por obrigatória na habilitação às ciências sagradas. Para a inteligência dos livros santos tornava-se indispensável o conhecimento do latim, grego e hebraico. Sem o comprovativo de habilitação nestas línguas os estudantes não podiam ser admitidos ao acto de bacharel. Uma outra condição excepcional, não prevista para os restantes cursos, consistia na atestação *de vita et moribus* para os jovens de 18 anos que pretendessem ingressar em Teologia. Com esta prevenção, julgava-se afiançada a moralidade e a recta observância evangélica dos doutores da Igreja.

Não há dúvida que o apodo de sábios e ilustrados condiz com a imagem que de si próprios dão os eclesiásticos que, de 1772 em diante, passam pela Universidade. Apesar da queda abrupta registada nas matrículas – no sexénio de 1772-1777, apenas 21 alunos, todos pertencentes a ordens religiosas, frequentavam Teologia –, a via formativa estabelecida prefigurava uma alternativa consistente à “grande ignorancia da Religião em que cahirão os Povos” motivada pela “geral relaxação” e manifesta insuficiência

⁵⁶ *Estatutos*, Liv. 1, Tit. II, Cap. II, § 9.

⁵⁷ *Estatutos*, Liv. III, Parte II, Tit. I, § 1.

⁵⁸ *Estatutos*, Liv. III, Parte II, Tit. II, § 4, 5 e 6.

intelectual de pastores e sacerdotes⁵⁹. Em face deste diagnóstico e com o intuito de tornar mais atraente e compensadora a carreira eclesiástica, D. Francisco de Lemos propõe a D. Maria I que os bacharéis formados por Coimbra sejam preferidos para os benefícios curados no reino e no ultramar, mandando assim provê-los por concurso, contra o direito de colação dos padroeiros das igrejas e, também, contra a prática aceite da renúncia ou permuta de canonicatos e benefícios, mecanismos tradicionais de satisfação de inconcessadas políticas de favorecimento pessoal⁶⁰.

De modo efectivo, registam-se, gradualmente, alterações importantes na composição do clero secular. As sedes diocesanas absorvem, desde logo, uma fatia significativa de doutorados em Teologia. Entre 1778 e 1799, 122 teólogos concluem, com êxito, o exame privado. Destes, 31 são elevados à dignidade episcopal. Independentemente da rotação dos lugares ocupados por estes prelados, verifica-se, pela data das primeiras nomeações, que 20 ficam à frente de dioceses metropolitanas e ilhas atlânticas e que apenas 11 se destinam ao ultramar⁶¹. Mas, talvez melhor do que os números, as fulgurantes carreiras e o brilho da actividade pastoral e cívica de muitos nomes ligados, por formação, ao magistério de Coimbra exprimem, com maior fidelidade, o alcance das mudanças ocorridas no ensino da Teologia. A este título, revestem um carácter verdadeiramente emblemático as carreiras de: Frei Francisco de S. Luís (coadjutor do bispado de Coimbra, bispo da mesma diocese e patriarca de Lisboa); Frei Vicente da Soledade (arcebispo da Baía); Frei Caetano Brandão (bispo do Grão-Pará); Frei Alexandre Lobo (bispo de Viseu); e de Frei Fortunato de S. Boaventura (arcebispo de Évora). Uns, pela sua adesão ao regime liberal, outros pela postura esclarecida e filantrópica com que serviram a causa pública, e quase todos pelo contributo que prestaram à teorização religiosa e à resolução da questão social, revelam, de diversos ângulos, uma nova face da Igreja na transição do século XVIII para o século XIX.

⁵⁹ Francisco de Lemos, *Relação Geral do Estado da Universidade ... cit.*, p. 28.

⁶⁰ *Idem, ibidem*, pp. 36-40.

⁶¹ Vejam-se os quadros e as listas nominais apresentadas, em anexo, às *Actas das Congregações da Faculdade de Teologia (1772-1820) ... cit.*, vol. 1, pp. 310-325.

Série Investigação

•

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

2014

