Cadernos Barruel 7 - 1981

- INTRODUÇÃO HISTÓRICA AO ESTUDO DO ECUMENISMO - 1
- PRECURSORES ESQUECIDOS
- AS FONTES PROTESTANTES DO MODERNISMO
- A FRAQUEZA DOS MELHORES, FORÇA DA REVOLUÇÃO.
- CONTRIBUIÇÃO PARA O ESTUDO DO HERMETISMO
- O PADRE EMMANUEL BARBIER

INTRODUÇÃO HISTÓRICA AO ESTUDO DO ECUMENISMO - 1

DAS ORIGENS AO SÉCULO XIX

Parece difícil iniciar um estudo sobre o ecumenismo sem tentar previamente definir o sentido desta palavra, mas, ao mesmo tempo, dificilmente se pode esperar atingir esse resultado sem recorrer ao que será o conteúdo próprio do estudo a seguir.

Tudo o que se pode dizer de imediato é que o vocábulo é novo — digamos, bastante recente, pois só apareceu há cerca de sessenta anos, por volta de 1920. Muitos acreditam erroneamente que ele é mais antigo, ou mesmo muito antigo, e esse erro provém de duas causas: a primeira resulta do bombardeio incessante dos meios de comunicação de massa, que confere às coisas, mesmo às mais novas, uma presença e uma pátina notáveis; a segunda vem do fato de que esta palavra se assemelha a outra que é muito antiga, "ecumênico", de modo que o deslizamento de uma para a outra ocorre facilmente.

A *oikouméné* era, para os Antigos, o mundo conhecido: em linhas gerais, a bacia do Mediterrâneo, depois o restante da Europa e o Oriente Próximo; por extensão, era o mundo inteiro, a universalidade das terras e dos homens.

Quando a Igreja se desenvolveu, a palavra passou a designar o conjunto dos fiéis e das comunidades locais e, quando os bispos começaram a se reunir, suas reuniões — seus concílios — foram qualificados ou como provinciais, se apenas uma região estivesse envolvida, ou como ecumênicos, se todas as regiões estivessem interessadas, isto é, se, ao menos em direito, todos os bispos da Igreja fossem convocados.

Os grandes concílios dos séculos IV, V e VI — Niceia, Calcedônia, Constantinopla, etc. — são, assim, concílios ecumênicos; e foram justamente esses grandes concílios que definiram os principais dogmas e que, por via de consequência, lançaram nas trevas exteriores, para fora da *oikouméné* católica (se ousamos este pleonasmo), aqueles que desviavam a doutrina das vias cristãs, tratasse-se dos arianos, dos monotelitas ou dos monofisitas.

Percebe-se bem, por aí, que "ecumênico" e "ecumenismo" podem ser muito diferentes e até opostos: o primeiro designando um estado de fato, um dado prévio; e o segundo, um objetivo que se visa, uma certa forma de ideal futuro — aliás, muito pouco católico, por sinal!

Para nos protegermos contra essas confusões, tomaremos as coisas pela base, isto é, partiremos das heresias e dos cismas que rasgaram a túnica sem costura da Igreja de Cristo, e remontaremos pouco a pouco até as numerosas, longas e tortuosas tratativas que conduziram a esse fenômeno moderno que se chama "ecumenismo", o que exigirá vários artigos seguidos em diversos sumários deste Boletim.

Começaremos, portanto, por recordar os numerosos cismas e heresias ocorridos ao longo dos tempos, insistindo naqueles que deixaram cicatrizes. Em seguida, mencionaremos os esforços despendidos ao longo dos séculos para reintegrar ao seio da Igreja os filhos pródigos, as tentativas de união com os Ortodoxos nos séculos XIII e XV, e as controvérsias com os Protestantes nos séculos XVI e XVII, sem esquecer os grandes projetos ecumênico-maçônicos do final do século XVIII e início do XIX.

Antes de nos debruçarmos sobre os tempos modernos, teremos de dedicar um estudo rápido ao inacreditável esfarelamento das seitas protestantes desde o século XVI, mas sobretudo nos séculos XVII e XVIII, bem como à enorme eflorescência das seitas neoprotestantes no século XIX, pois é a soma dessa infinita multidão que constitui o terreno onde florescerá o ecumenismo.

Com os tempos modernos, abordaremos, a partir de meados do século XIX, as fontes distantes mas reais do ecumenismo contemporâneo, ou seja, o Movimento de Oxford na Inglaterra e seu prolongamento, as Conversações de Malines na Bélgica, por volta de 1925.

Examinaremos em seguida o nascimento e o crescimento do ecumenismo protestante ao longo do século XX e, depois, debruçar-nos-emos sobre o ecumenismo surgido em meio católico desde o pontificado de Pio XI até o Segundo Concílio do Vaticano.

As pessoas desejosas de estudar seriamente a questão encontrarão, assim, o terreno desobstruído e as principais vias reconhecidas: esperamos que elas queiram nos beneficiar com seus trabalhos, que teremos prazer em transmitir aos nossos leitores; a matéria é vastíssima e, em uma centena de páginas, não podemos ter outra ambição senão a de traçar um mapa pontilhado dessas terras desconhecidas.

OS CISMAS E AS HERESIAS AO LONGO DOS SÉCULOS

Distinguimos aqui os dois elementos mais por uma questão de precisão do que por necessidade real, pois, embora na doutrina essas expressões designem realidades diferentes (1), na prática as duas situações estão geralmente mescladas: é raro que exista um cisma sem heresia e que a heresia não desemboque em um cisma; e, neste segundo caso, ela não deixa rastro na Igreja no plano que nos cabe analisar.

O primeiro conflito opôs os Judaizantes — isto é, aqueles que queriam prender a Igreja nova ao Judaísmo, especialmente no plano das práticas rituais — e aqueles que queriam, ao contrário, libertá-la dele. Estes últimos eram movidos pela preocupação da ação junto aos Gentios, como São

Paulo, mas, em profundidade, essa oposição implicava também questões doutrinárias.

A ruína de Israel em 70 d.C. não permitiu que esse problema ganhasse demasiada importância, e o tempo, bem como a conversão maciça dos Gentios, retiraram-lhe toda a realidade posteriormente.

O segundo conflito, muito diferente em sua cronologia e natureza, é o gnosticismo, espécie de mistura, de sincretismo, entre o Cristianismo em vias de definir seus dogmas e todo um conjunto de doutrinas antecedentes e fortemente heteróclitas: gregas, persas, egípcias e judias (judeu-cabalísticas).

Ao contrário do anterior, o conflito gnóstico só ganhou fôlego após a ruína de Jerusalém, embora existissem gnósticos antes (cf. Simão, o Mago, que quis comprar os poderes de São Pedro), e deveria constituir um risco importante durante vários séculos, do II ao VI, sem jamais desaparecer completamente: comunidades e, ao menos, redes cristão-gnósticas subsistiram na Europa Central durante toda a Alta Idade Média e fizeram um reaparecimento estrondoso na Itália e na França nos séculos XII e XIII.

Não parece que ainda existam tais comunidades, ao menos às claras e reivindicando seu lugar no concerto das seitas; a questão foi levantada em relação aos **Valdenses**, seita nascida em Lyon na época dos Cátaros, mas não se tem certeza sobre esse ponto, e os valdenses atuais — alguns milhares em ambas as vertentes dos Alpes — não parecem gnósticos.

A título de curiosidade, deve-se, contudo, assinalar a **Igreja Gnóstica**, grupúsculo paramaçônico surgido no início do século XIX, que reúne mais bispos do que fiéis e cuja importância seria nula se alguns de seus membros não inundassem a França com suas obras anticristãs...

O terceiro conflito foi, na realidade, uma sucessão de choques, enredados de forma inextricável, respondendo e provocando uns aos outros ao longo de vários séculos, e cujo tema único era a personalidade de Cristo, Homem-Deus: ou homem, ou Deus, possuindo uma ou duas naturezas, uma ou duas vontades, etc.

O mero relato dessas lutas, que começaram no limiar do século IV, antes mesmo da paz de Constantino, e se estenderam por vários séculos, preencheria facilmente um boletim inteiro; portanto, não é o lugar para abordá-las em detalhe. Basta-nos saber que algumas dessas polêmicas deixaram rastros e deram origem a cismas ainda existentes: é preciso recordar também, de passagem, que extraordinária fraqueza resultou disso para a parte oriental da Igreja, que pagaria tragicamente no momento da expansão muçulmana em direção à Palestina e à Síria no século VII, ao Egito no VIII, e depois para o restante do Império do Oriente, que se fragmentou pouco a pouco para finalmente desmoronar sob os golpes do Islã em meados do século XV, abrindo a porta da Europa Central e quase da Europa Ocidental: os muçulmanos em Viena e em Lepanto, em 1570.

Esses cismas estão na origem da proliferação de seitas no Oriente Médio: uma cidade como Alepo, na Síria, conta com 9 bispos cristãos, e ainda assim os cristãos são minoria nessa cidade muçulmana.

As principais comunidades atuais resultantes dos cismas dessa época são ou nestorianas ou monofisitas:

- Os **nestorianos** são os descendentes dos partidários de Nestório, que negava a unidade de pessoa em Jesus Cristo; refugiados no século V na Mesopotâmia e na Pérsia — de onde vem o nome de **Caldeus** sob o qual são designados hoje —, foram repelidos pela invasão muçulmana no século VII e espalharam-se por todos os países do leste da Ásia, onde alguns estabeleceram contatos com as religiões locais, o Hinduísmo e o Budismo. Sob a pressão da invasão mongol no século XIII, a principal comunidade nestoriana refugiou-se no Curdistão, onde permanece até hoje.
- Os **monofisitas**, descendentes dos partidários de Eutiques, que negava a dualidade de naturezas em Jesus Cristo e foi condenado no Concílio de Calcedônia em 451, são mais numerosos e divididos em vários ramos:
- **A Igreja Gregoriana Armênia**, nomeada após Gregório, o Iluminador, que converteu o país no século III e fez dele o primeiro estado católico antes de Roma. Tendo passado ao cisma monofisita e depois sido perseguidos tanto pelos muçulmanos turcos quanto pelos ortodoxos russos, foram massacrados em grande número em várias ocasiões; a maioria dos armênios permaneceu ligada a essa fé tanto por patriotismo quanto por convicção. Note-se que esta Igreja conta com numerosas comunidades na França.
- **A Igreja Síria Jacobita**, deve seu nome ao monge Tiago Baradeu (*Baradaï*) que, graças ao apoio da Imperatriz Teodora, esposa de Justiniano, pôde implantar definitivamente o cisma na Síria em meados do século VI. Foi nomeadamente entre esses sírios jacobitas que o Islã encontrou grandes cumplicidades durante sua expansão no século VII; não apenas lhe abriram as portas, mas forneceram-lhe quadros intelectuais e administrativos de valor, que foram um reforço determinante naquele momento.

Não se podem esquecer os **Melquitas ortodoxos**: trata-se daqueles raros sírios que permaneceram fiéis à verdadeira fé, recusando seguir Eutiques em seu cisma após o Concílio de 451, mas cujos descendentes, infelizmente, adotaram mais tarde a atitude cismática de Constantinopla em relação a Roma.

A título de anedota, deve-se também indicar que esta Igreja Síria Jacobita deu origem, há um século, à **Igreja Céltica**, grupúsculo esotérico que atua na Inglaterra e na Bretanha: este é um dos dois canais pelos quais se transmitiu o sacerdócio e o episcopado a diversas seitas pseudocatólicas tradicionais na França atual, o que permite aos clérigos desses agrupamentos intitularem-se "padres de São Pedro de Antioquia"...

- **A Igreja Copta do Egito** reúne os monofisitas do Egito que sofreram muito com os invasores muçulmanos durante séculos; desde o século XIX, sua posição e seu número não pararam de melhorar, e parece inclusive que seu clero recuperou, há alguns anos, um certo nível de qualidade. Sua situação diante do Islã foi frequentemente complexa pois, por um lado, eram oprimidos e, por outro, forneceram constantemente ao governo muçulmano quadros médicos e jurídicos indispensáveis.

Um ramo vizinho e dependente é o da **Igreja Copta da Abissínia (Etiópia)**, cuja característica rara é compreender a maioria dos habitantes daquele país.

O quarto conflito, contemporâneo do anterior (séculos V e VI), mas restrito ao Ocidente, tratou da Graça; colocou em jogo as noções de liberdade e vontade humanas e a da graça de Deus, bem como suas relações. Opôs um grande número de teólogos cujos campeões adversários foram Santo Agostinho e Pelágio. Muito grave no momento, extinguiu-se sem deixar traços importantes, mas voltaria a inflamar-se onze séculos mais tarde para dar origem ao **Jansenismo** (cf. o *Augustinus*), movimento que perturbou muito a cristandade ocidental nos séculos XVII e XVIII e foi uma das raízes da Revolução.

O quinto conflito limitou-se, de fato, ao Oriente, mas não foi menos grave e interessante por seus fundamentos doutrinários: é a **querela iconoclasta**, ocorrida no século VII, provocada, por um lado, pelos excessos monásticos e uma certa idolatria das imagens, mas também, por outro lado, por uma fobia da representação que aproximava esse movimento do Judaísmo e, sobretudo, do Islã, então em plena expansão. Que saibamos, esta querela iconoclasta não deixou um seguimento organizado em comunidade dissidente, mas apenas uma tendência que viria a se reencontrar nas seitas protestantes.

O sexto conflito, ocorrido no século IX, não conheceu grande extensão e limitou-se a alguns teólogos; mas o questionamento da Eucaristia por **Berengário de Tours** anunciava, com sete séculos de antecedência, os erros protestantes.

O sétimo conflito, o mais importante de todos os ocorridos até então, eclodiu no século XI [o texto diz original diz "4e siècle", provavelmente erro de digitação do autor, referindo-se ao Grande Cisma de 1054, ou às sementes plantadas no século IV], mas ocorreu após um longo amadurecimento, de cerca de três séculos, e já estava em germe desde o século IV.

Recordemos brevemente os seus elementos: a Igreja primitiva conheceu muito cedo três centros predominantes: Antioquia, depois Roma — quando São Pedro para lá transferiu sua sé — e Alexandria, sé de São Marcos. Quando o Império Romano se viu cindido em duas partes e uma nova capital foi criada, Constantinopla, esta — ou ao menos seus chefes religiosos — ambicionou tornar-se igual, e até um pouco mais, às outras três cidades: o que foi inicialmente recusado pelo conjunto da Igreja, e depois aceito devido ao peso do Imperador.

A partir desse dia, a nova capital do Império não cessou de querer tornar-se a nova capital da Igreja; o cesaropapismo bizantino é demasiado conhecido para que se insista nele. Quando qualquer aparência de Império desapareceu em Roma, em 481, essa ambição tornou-se crescente e afirmou-se de forma cada vez mais aberta a partir do século VIII, tendo um primeiro episódio cismático ocorrido com Fócio, no século IX: os três séculos seguintes foram uma sucessão de desavenças e reconciliações. Após séculos de fraqueza, e até de quase nulidade no século X, o Papado recuperou-se no século XI: o conflito não poderia deixar de eclodir definitivamente, o que ocorreu em 1054. Assim, encontrava-se fora da Igreja uma cristandade oriental que, há vários séculos, se desenvolvia de forma amplamente autônoma e possuía seus próprios princípios em matéria de doutrina e eclesiologia.

O oitavo conflito espalhou-se pela Europa no século seguinte, o século XII: de origens numerosas e diversas, o movimento conheceu múltiplos ramos — Petrobrusianos, Henricianos, etc., conforme os nomes dos diversos chefes de seitas —, mas o mais conhecido é o catarismo no

sul da França. Todos se manifestavam por um apelo à pobreza e também por uma rejeição das estruturas da Igreja, dos Sacramentos e, de modo mais geral, da teologia cristã, substituída por um panteísmo gnóstico. Esse movimento surgiu em um grande número de cidades da Itália e depois da França, mostrando que correspondia a uma certa inclinação das multidões medievais; contudo, só pôde prosperar onde teve o apoio do poder secular, como foi o caso no Languedoc. Graças à oposição dos príncipes no Norte e à Cruzada no Sul, a onda foi detida sem que se constituísse uma dissidência séria, no máximo redes clandestinas como os Irmãos do Livre Espírito. O século XIII foi o de São Tomás e de São Luís, e conheceu uma grande calmaria, ao menos no que diz respeito ao nosso tema.

O nono conflito teve raízes distantes; já no século XIV, elementos de crise aparecem novamente na Europa: Wycliffe e os Lollardos na Inglaterra, Huss e os Hussitas na Hungria, místicos como Eckhart na Alemanha, Bélgica e Holanda. Todo um setor do futuro protestantismo estava sendo estabelecido ali, com dois séculos de antecedência, precisamente onde a Reforma penetraria mais profundamente. Um segundo elemento preparatório foi o Grande Cisma do Ocidente, que abalou toda a sociedade por vários séculos, lançando a confusão nas estruturas da Igreja e também nas relações entre o temporal e o espiritual: doravante, estavam postos os princípios que as revoluções espirituais e políticas dos séculos seguintes desenvolveriam. No século XV, o Renascimento neopagão traria o terceiro elemento complementar: o descrédito do cristianismo e a afirmação do paganismo, inclusive na própria Roma. O conjunto resultaria na Reforma, mas esta é apenas uma etiqueta global que agrupa, de fato, uma grande diversidade de tendências, das mais conservadoras às mais liberais.

Primeiro, o Luteranismo que, além das inovações teológicas, mantém certa semelhança com o catolicismo (episcopado, ritual, etc.), ao mesmo tempo em que se apoia totalmente no poder temporal, que se torna, na realidade, o chefe do espiritual, realizando assim a velha ideia gibelina. Uma variante é o Anglicanismo, cisma nascido de um capricho real, decerto, mas fortemente preparado há dois séculos pelo pensamento de Wycliffe e que evoluiria muito rápido num sentido luterano, especialmente no plano das formas.

Em segundo lugar, o Calvinismo, que não apenas acentua a dureza teológica luterana, mas despoja-se de todas as formas da piedade católica e pretende ser totalmente independente dos príncipes, tornando-se assim o ancestral dos sistemas democráticos — a menos que absorva o temporal no espiritual e se torne uma ditadura, como na Genebra de Calvino. Muito rapidamente desenhou-se uma terceira corrente, radicalmente "evangélica", isto é, levando ao extremo os princípios calvinistas e repudiando progressivamente todo dogma e toda estrutura; essa tendência manifestou-se em diversos lugares e tempos, dando origem a uma multidão de movimentos aparentados, mas independentes: anabatistas, irmãos morávios, menonitas, puritanos, quacres, etc.

Posteriormente, diante da decadência religiosa das nações protestantes, sobretudo as luteranas (devido ao caráter estatal da religião), ocorreu toda uma série de "despertares" que produziram novas seitas, como o metodismo de Wesley no século XVIII, e outras no século XIX, nomeadamente nos EUA. Mais tarde, no início do século XX, um despertar semelhante deu origem ao Pentecostalismo, que avançou sobre diversas seitas protestantes antes de brotar, muito recentemente, em meio católico — de forma bastante lógica, diríamos, pois se dirige a esferas

católicas que já foram, elas mesmas, protestantizadas.

O décimo conflito já foi citado, pois foi um retorno do velho problema da Graça, problema que era também um dos elementos principais do protestantismo, a ponto de se poder dizer que o Jansenismo era a forma sutil que o Protestantismo assumira para se introduzir no meio católico. A França esteve a dois passos do cisma no início do século XVIII, e pesadas sequelas marcariam por muito tempo a Igreja galicana, especialmente na liturgia e na espiritualidade, mas apenas a Holanda foi até o fim e rompeu com Roma. Esse cisma teve o apoio do poder secular e provocou o desaparecimento da Igreja Católica holandesa. Reduzida a pouca coisa no século XIX, e ainda mais enfraquecida pelo restabelecimento da hierarquia católica em 1850, a Igreja jansenista da Holanda recuperou vigor com o Concílio Vaticano I: de fato, após 1870, os cismáticos antipontifícios da Alemanha e da Suíça, os "Velhos Católicos", federaram-se a ela para obter o episcopado; esse conglomerado formou uma comunidade denominada União de Utrecht, irradiando-se pela Holanda, Alemanha, Suíça, Áustria, Polônia e EUA, e cujo pequeno ramo francês mantém sua existência sem grande desenvolvimento.

O décimo primeiro conflito foi muito diferente e representa o caso raro de um cisma sem heresia subjacente: é o conhecido pelo nome de *Petite-Église* (Pequena Igreja). As circunstâncias são simples, mas dramáticas, e repletas de ensinamentos para quem deseja meditá-las. Com as estruturas católicas em ruínas sob os golpes da Revolução, para grande pesar dos fiéis, o Papa pensou ser desejável entender-se com o novo senhor da França, Napoleão, para restaurar o que fosse possível. O Imperador, por sua vez, tinha o seu projeto: dar um pouco para obter muito, isto é, a adesão dos católicos à Revolução conservadora encarnada em sua pessoa. O acordo concretizou-se pela renúncia de todos os antigos bispos e sua substituição por candidatos imperiais, e sobretudo pela transformação dos bispos em funcionários, o que foi muito prejudicial à sua autoridade moral e foi uma das fontes do anticlericalismo do século XIX. Um certo número de bispos, padres e fiéis recusou-se a entrar nesse arranjo que, por certos aspectos, foi um negócio enganoso, e um cisma constituiu-se, desenvolvido principalmente em Poitou-Vendée e na região de Lyon. Mas como não houve sagração nem ordenação, o último bispo desapareceu em 1830 e o último padre em 1860; essa comunidade original conta apenas com leigos há 120 anos. Roma tentou recuperá-la na esteira do último Concílio, mas era realmente bater à porta errada falar de ecumenismo aos descendentes daqueles que haviam recusado a "primeira Adesão" (*Ralliement*); era até um humor negro! Incluímo-la nesta lista apenas para sermos exaustivos, sabendo bem que ela não está nem um pouco interessada no ecumenismo.

O décimo segundo conflito ocorreu no momento do Concílio Vaticano I, ao qual já aludimos acima, e deu origem ao movimento dos Velhos Católicos, que se federou com a Igreja jansenista da Holanda para formar a União de Utrecht. Ele nos interessa igualmente, sob um ponto de vista particular à França, pois em seu prolongamento surgiram, no início do século XX, uma multidão de seitas, as Igrejas galicanas, que se tornaram atualmente uma fonte de episcopado e sacerdócio fáceis e de validade mais ou menos discutível para todas as seitas pseudotradicionais.

O décimo terceiro e último conflito foi o da crise modernista, no início do século XX; muito rico doutrinariamente, a ponto de ser necessário pelo menos um volume como este para simplesmente traçar seus contornos (o que faremos um dia), esse movimento não desembocou em um cisma e, acrescentaríamos, é uma pena! Na realidade, algumas raras cabeças foram condenadas por São

Pio X, enquanto a imensa maioria dos modernizantes contentou-se em recolher-se provisoriamente, ou simplesmente em esconder as garras; uma vez desaparecido o santo Pontífice, a partir de 1914, o movimento redistribuiu progressivamente sua força e, em menos de 50 anos, impôs a reviravolta que todos conhecem agora visualmente, realizando assim, pela primeira vez em toda a Igreja, a própria fórmula de Tartufo: "*A casa é minha, cabe a vós sair dela*".

***

Este panorama dos conflitos que dilaceraram a Igreja ao longo dos séculos é extremamente resumido: não apenas nos aprofundamos pouco nas doutrinas, como praticamente nada dissemos sobre a dispersão dos grupos oriundos da Reforma.

Examinaremos esta questão com mais detalhes quando nos debruçarmos sobre o ecumenismo surgido em meio protestante no início do século XX, cuja necessidade foi vivamente sentida justamente em razão da proliferação das seitas.

TRATATIVAS E CONTROVÉRSIAS ENTRE A IGREJA E AS COMUNIDADES CISMÁTICAS

A Igreja jamais se conformou com o afastamento de alguns de seus filhos e, sem cessar, preocupou-se com o retorno dessas ovelhas ao aprisco.

Esses esforços foram frequentemente muito perturbados pelas condições históricas, e aqueles que se tornam censores de Roma esquecem as mil e uma contrariedades devidas à dificuldade dos tempos e das comunicações. Um bom exemplo disso nos é fornecido pelos Maronitas que, durante vários séculos, tentaram estabelecer contato com Roma sem sucesso, em decorrência das guerras e dos naufrágios, conseguindo-o finalmente para tornarem-se Uniatas, conforme seus desejos, no século XV.

Estudaremos primeiro o caso dos Ortodoxos nos séculos XIII e XV, e depois o dos Protestantes nos séculos XVI, XVII e XVIII.

***

AS TENTATIVAS UNIONISTAS COM OS ORTODOXOS

Como já recordamos, o cisma ortodoxo tem sua origem primeira na fundação de Constantinopla e no reconhecimento desta cidade como sede patriarcal no Concílio de Calcedônia, em 451.

A situação de crise que perdurou do século VIII ao XI culminou finalmente na excomunhão do Patriarca Miguel Cerulário pelo Cardeal-legado HUMBERTO em 1054. As tentativas de reconciliação empreendidas por Roma conheceram dois momentos fortes que veremos sucessivamente, nos séculos XIII e XV.

Um belo sucesso... abortado: O Concílio de Lyon em 1274

A fundação do Império Latino do Oriente e a tomada de Constantinopla pelos Cruzados em 1204, que encerraram a quarta Cruzada, cavaram ainda mais o fosso entre gregos e latinos.

Mas quando, sessenta anos mais tarde, os gregos reconquistaram Constantinopla em 1261, o Papa Gregório X pôde colocar de pé um projeto de reconciliação; dando esperanças ao Imperador Miguel VIII Paleólogo quanto à interrupção das hostilidades e das ambições de Carlos de Anjou no Oriente, convenceu-o a enviar uma delegação ao Concílio reunido em Lyon (em cujo caminho viria a falecer São Tomás de Aquino).

Os cinco representantes orientais assistiram, em 29 de junho, à missa celebrada pelo Papa, sendo o Credo de Niceia cantado com o *Filioque*; em seguida, em 6 de julho, a União foi proclamada e os orientais assinaram uma profissão de fé reconhecendo a primazia de Roma, o *Filioque*, o Purgatório e os sete sacramentos.

Infelizmente, o Papa não pôde fornecer aos gregos a ajuda necessária contra o Islã, pois os ocidentais relutavam diante da Cruzada, e a reconciliação fracassou; o Imperador Miguel Paleólogo viu-se entre dois fogos: enquanto o Papa o excomungava, seus súditos se afastavam dele, chegando a negar-lhe funerais dignos, e seu sucessor Andrônico II assumiu a liderança do movimento antilatino, o que lhe valeu ser igualmente excomungado em 1307.

A unidade reencontrada... por 45 anos: O Concílio de Basileia - Ferrara - Florença, 1431-1445

As mesmas razões, a pressão do Islã contra a cristandade, muito agravadas desta vez, levaram a uma segunda tentativa de união com os Ortodoxos no século XV.

A derrota do Imperador Sigismundo diante dos turcos em Nicópolis, em 1396, e o avanço destes em direção a Bizâncio, à Sérvia, à Bulgária e à Hungria, encorajaram novamente a retomada das negociações com os gregos sob a direção do Papa Martinho V.

Por sua vez, o Imperador grego João VIII Paleólogo, ameaçado por todos os lados, via claramente que nada poderia salvar sem a ajuda do Ocidente e concordou em participar do Concílio reunido em Basileia desde 1431.

Preferindo os gregos uma cidade italiana, o Papa transferiu o Concílio para Ferrara, o que provocou a ira dos Padres conciliares, cuja maioria se recusou a se deslocar; o Papa forneceu uma frota aos gregos, que vieram em número de setecentos, incluindo o Imperador, o Patriarca de Constantinopla, bem como representantes dos outros três patriarcados.

As discussões começaram em junho de 1438, sem grandes resultados; então, em janeiro de 1439, o Concílio foi transferido para Florença por razões financeiras, e as discussões dogmáticas foram retomadas de fevereiro a junho de 1439.

Finalmente, os gregos aceitaram o *Filioque* e, após uma série de crises que quase fizeram as tratativas fracassarem, chegou-se a um acordo sobre o Purgatório e a Eucaristia. Por fim, em último lugar, definiu-se que: "*A Santa Sé Apostólica e o Pontífice Romano detêm o poder espiritual sobre todo o universo; o Pontífice Romano, em sua qualidade de sucessor de São Pedro, Príncipe dos Apóstolos, é o verdadeiro Vigário de Cristo, o chefe de toda a Igreja, pastor e doutor de todos os cristãos. A ele foi confiado por Nosso Senhor Jesus Cristo o pleno poder de apascentar, reger e governar a Igreja universal, como se pode ver nos atos dos concílios ecumênicos e nos sagrados cânones*".

O decreto de União foi assinado em 6 de julho de 1439 por todos os gregos presentes (exceto dois), pelo Papa e pelos prelados latinos.

No embalo, o Papa Eugênio IV prosseguiu sua tarefa de união com outras comunidades separadas: em 22 de novembro de 1439, união com a Igreja Armênia; depois, em 4 de fevereiro de 1442, união com os Coptas do Egito. Após a transferência do Concílio para Roma, união com a Igreja Siríaca em 1443, com os Caldeus e os Maronitas em 1445.

Poder-se-ia crer que a questão estava resolvida; mas um dos dois oponentes, o bispo Marcos de Éfeso, deixando o Concílio antes da assinatura, retornou a Constantinopla, onde incitou o clero, especialmente os monges, e o povo. Quando o Imperador regressou, por sua vez, não ousou intervir, e os anti-unionistas encorajaram-se ainda mais. Por outro lado, como os reforços ocidentais prometidos pouco chegavam, a posição do Imperador tornou-se difícil sob todos os pontos de vista, tanto político quanto religioso.

Seu sucessor, Constantino XI, permaneceu, no entanto, fiel à União, mas o ódio aos latinos no seio do povo era mais forte. Quando a cidade caiu em 1453 e tornou-se a capital do Império Otomano, um novo patriarca, adversário ferrenho da União, foi instalado pelo vencedor muçulmano, e a União proclamada no Concílio de Florença em 6 de julho de 1439 foi oficialmente denunciada em um sínodo realizado em Constantinopla em 1484.

No momento da queda de Constantinopla, um grande número de intelectuais gregos refugiou-se na Itália, e sua influência nefasta não foi estranha ao desenvolvimento do *Quattrocento* italiano, nomeadamente pelo renascimento da influência neoplatônica. E, aliás, esses católicos de data recente — menos de quinze anos haviam se passado desde a reunião de 1439 — não seriam, de fato, de mentalidade ortodoxa? O que há de surpreendente, então, no fato de terem colaborado no nascimento de uma situação de onde surgiria a Reforma?

DA REFORMA AO IMPÉRIO: COLÓQUIOS, MISSÕES E ABORDAGENS ECUMENISTAS

Na Alemanha no século XVI

Antes mesmo que a Reforma desembocasse numa ruptura completa, numerosas discussões ocorreram, seja por meio de libelos interpostos, seja em colóquios, as "Disputas", como se dizia então. Assim, em 1518, uma grande e solene reunião dos Agostinianos (ordem de Lutero) realizou-se em Heidelberg; também em 1518, deu-se uma entrevista de Lutero com o cardeal Caetano e, depois, em 1519, com o Camareiro do Papa, Carlos de Miltz.

No mesmo ano de 1519, realizou-se a "Disputa de Leipzig" entre o dominicano João Eck e Lutero, acompanhado de seu amigo Carlostadt (27 de junho a 16 de julho de 1519): foi a ocasião para que eles levassem seu pensamento até as últimas consequências e rejeitassem toda autoridade, mesmo a conciliar; as atas dessa discussão foram enviadas às Universidades de Paris, Lovaina e Colônia, que condenaram Lutero então.

Posteriormente, tendo a Reforma se implantado, Carlos V, tornado Imperador, acreditou poder trabalhar pela reconciliação e propôs reunir, em 1530, em Augsburgo, uma dieta onde se daria "ouvidos caridosos à opinião de cada um"; Melâncton representou Lutero e leu a "Confissão de Augsburgo", uma exposição atenuada dos novos dogmas luteranos; após seis semanas de tratativas e exame, os teólogos católicos recusaram-se a aderir a ela.

Dez anos mais tarde, com a pressão dos turcos e a necessidade absoluta de paz interna no Império, Carlos V, mal aconselhado, pensou em resolver as dificuldades religiosas por meio de conferências: em 1540, ocorreram os Colóquios de Haguenau e de Worms que resultaram, durante a Dieta de Ratisbona em 1541, na redação de um formulário meio católico, meio protestante, que não satisfez a ninguém.

Alguns anos depois, tendo Carlos feito as pazes com Francisco I e o caso de bigamia de Filipe de Hesse tendo enfraquecido a união dos príncipes protestantes, a guerra estourou em 1546, no momento da morte de Lutero. Os príncipes vencidos tiveram de aceitar o *Interim* de Augsburgo, confissão de fé mista, três quartos católica, que não contentou ninguém.

Decidiu-se então por uma nova dieta que se reuniu em Augsburgo em 1555 e que consagrou oficialmente o sistema das Igrejas de Estado, "*cujus regio, ejus religio*". Apesar de todos os colóquios ou, antes, em parte graças a eles, a Reforma impusera-se.

Na França no século XVI

Em 1560, Catarina de Médici assumiu a regência com a morte de seu filho, Francisco II, tendo Carlos IX apenas dez anos na época.

Ela confiou o cargo de Chanceler a Michel de l'Hospital e, com ele, adotou uma linha abertamente pró-protestante: devolveu aos protestantes uma grande importância política e pretendeu realizar a união inclusive no plano religioso, segundo a fórmula do Chanceler: "*... retiremos estas palavras diabólicas... luteranos, huguenotes, papistas: não mudemos [o] nome de cristãos*".

Com essa intenção foi convocado, em 1561, um sínodo nacional conhecido como o Colóquio de Poissy, reunindo do lado católico seis cardeais, trinta e seis bispos e arcebispos e um grande número de doutores e, do lado protestante, doze ministros e vinte e dois cavalheiros delegados pelas principais comunidades reformadas da França.

O porta-voz reformado, Teodoro de Beza, enviado de Genebra por Calvino, expôs a doutrina protestante: o principal embate deu-se sobre o tema da Presença Real, que de Beza negou, provocando assim a interpelação do Rei e da Rainha pelo cardeal de Tournon.

Na semana seguinte, o cardeal de Lorena respondeu ponto por ponto; seguiram-se conferências durante dois meses, cujo único interesse foi estabelecer claramente a total incompatibilidade das duas concepções. A divisão saiu reforçada, enquanto, encorajado pelas concessões reais, o partido protestante fazia grandes e rápidos progressos no país; novas concessões levariam, no ano seguinte, ao seu quase reconhecimento oficial: as guerras de religião não poderiam mais estar longe.

No final do século XVI, Henrique IV, prestes a se converter, convocou uma conferência entre teólogos católicos e protestantes que se realizou em Mantes, em 1593, e que viu o cardeal Du Perron, convertido do calvinismo, prevalecer sobre seus adversários.

Em 1600, diante de certas dificuldades impostas pelos protestantes à aplicação do Edito de Nantes, ocorreu outra conferência em Fontainebleau, onde se expressaram nomeadamente Du Perron, pelos católicos, e Duplessis-Mornay, pelos protestantes.

As missões na Europa após o Concílio de Trento

Após o Concílio de Trento, as diversas ordens religiosas, especialmente as mais recentes, como os Jesuítas, Capuchinhos, Lazaristas e Eudistas, cobriram a França com inúmeras missões. O movimento intensificou-se no século XVII e deu frequentemente resultados apreciáveis, realizando conversões tão numerosas que regiões inteiras evitaram, assim, passar globalmente para a heresia.

Pode-se citar o caso do Padre Auger, falecido em 1591, que converteu sozinho mais de 40.000 hereges no Sudoeste. Sobretudo São Francisco Régis, o apóstolo das Cevenas, percorrendo as cidades e os campos e pregando frequentemente perante auditórios de vários milhares de pessoas.

Os Capuchinhos percorreram o Oeste onde, chamados por Richelieu, bispo de Luçon, reconduziram 50.000 hereges à fé, bem como o Languedoc, o Delfinado, o Franco-Condado e a Champagne.

Os Lazaristas pregaram na Corte, mas também na Auvérnia e no Meio-Dia, na Lozère, no Cantal e, depois, no Oeste.

Fora da França, uma atividade semelhante obteve alguns resultados. Recordemos primeiro o caso do Chablais, quase inteiramente calvinista e que São Francisco de Sales reconduziu à fé entre 1594 e 1598.

Tendo os bernenses protestantes conquistado o Chablais (região de Thonon) em 1535, este passou em grande parte para a heresia. Quando voltou a ser saboiardo em 1590, o bispo de Genebra, em residência em Annecy, enviou para lá Francisco de Sales em 1594; suas primeiras pregações foram cobertas de injúrias pelos protestantes: desesperando de se fazer ouvir, o Santo mudou de método e redigiu panfletos que afixava na cidade e que viriam a fornecer a matéria para sua futura obra "Controvérsias"; ao cabo de dois anos, essa forma de agir deu frutos e um certo número de chefes protestantes se converteu: São Francisco propôs então uma conferência pública com o mais reputado dos teólogos calvinistas de Genebra, o ministro La Faye; a discussão durou três horas e pendeu a favor do Santo. Pouco a pouco, as conversões multiplicaram-se e, por volta de 1600, a grande maioria dos habitantes do Chablais havia retornado à fé católica.

O cardeal Du Perron dizia, falando dos calvinistas: "*Se se trata de convencê-los, eu basto; mas se se trata de convertê-los, levai-os ao Bispo de Genebra*" (São Francisco de Sales tornara-se bispo em 1602).

A Alemanha, berço da Reforma, foi um dos primeiros alvos da nascente Companhia de Jesus, que ali abriu inúmeros colégios e universidades. No momento da paz de Augsburgo (1555), uma grande parte da Alemanha havia passado para o protestantismo e, mesmo nas regiões que permaneceram politicamente católicas, como a Áustria, a Baviera, Colônia, Mogúncia e Tréveris, uma forte minoria aderia à heresia. 50 anos mais tarde, no final do século XVI, não apenas a Reforma foi detida em seu progresso, mas parte de seu território foi reconquistado para a ortodoxia, como a Cítia, a Caríntia e o Tirol.

Na Holanda, totalmente calvinista no final do século XVI, as missões dos Jesuítas, Dominicanos e Franciscanos conseguiram recuperar parte do terreno; mas esse movimento foi interrompido pela chegada dos imigrantes protestantes franceses após a revogação do Edito de Nantes, em 1685, bem como pelas querelas jansenistas que culminaram no cisma de Utrecht e na proibição do catolicismo, que só voltaria a ganhar vida no século XIX.

Entre os Ortodoxos, a Rutênia, que retornara ao aprisco católico em 1439 no Concílio de Florença, separara-se novamente em 1520; em 1595, em decorrência de diversas influências, o metropolita de Kiev e seus sete bispos sufragâneos reintegraram-se a Roma, que lhes permitiu manter seu rito litúrgico oriental; esta união duraria dois séculos, até a czarina Catarina II.

As controvérsias no século XVII

A ação dos Jesuítas em seus colégios na Alemanha permitira inúmeras conversões nas altas esferas da sociedade germânica, o que confirmava a existência de uma certa abertura nos meios protestantes, sempre mais divididos, e permitia vislumbrar a retomada das discussões.

Foi assim que o arcebispo de Mogúncia, Christian de Schönborn, promoveu conferências entre seus cônegos e os professores protestantes da Universidade de Helmstadt, em 1661-62.

Pouco depois, o bispo espanhol Rojas de Spinola entrou em tratativas com o padre [conforme instrução] protestante de Lockum, Molanus, e diversos outros teólogos protestantes; inicialmente muito encorajada pelo Imperador, pelo núncio e pelo Papa Inocêncio XI, a ação de Spinola resultou

em um programa de união em 1683, mas Roma percebeu claramente o sincretismo que fundamentava tal empreitada e opôs-se a ela.

Durante quase vinte anos, entre 1674 e 1693, Spinola empenhou-se em converter os príncipes, mas, apesar do apoio da Corte de Hanôver, cujo Príncipe João se tornara católico, obteve poucos resultados, estando o temporal e o espiritual estreitamente ligados, como viria a confirmar a empreitada contemporânea e paralela de Bossuet.

Toda a sua vida, Bossuet preocupou-se com o retorno à Unidade, preferindo ver nos protestantes, segundo o espírito de São Vicente de Paulo, mais irmãos a serem reconduzidos do que inimigos a serem combatidos.

Por isso, envidou grandes esforços nesse sentido e manteve inúmeras relações com ministros helvéticos, os quais, por sua vez, guardavam certa esperança de entendimento com uma igreja galicana que alguns acreditavam estar prestes a romper com Roma.

Para evitar qualquer mal-entendido inicial, Bossuet começou por publicar, em 1671, uma "*Exposição da doutrina da Igreja Católica*". Depois, cerca de dez anos mais tarde, em 1682, a pedido de uma futura convertida, a Srta. de Duras, uma conferência colocou-o frente a frente com o ministro Claude de Charenton; o relato foi finalmente publicado por ambos os lados e precisou a concepção de cada um sobre a natureza da Igreja. Quando o Edito de Nantes foi revogado, em 1685, Bossuet foi um ardoroso partidário da decisão, embora desejasse fazer dela uma aplicação comedida.

Alguns anos depois, em 1688, Bossuet publicou sua "*História das Variações*" (das seitas protestantes); aliás, muitos ministros protestantes estavam eles mesmos aterrorizados com o inacreditável esfarelamento das seitas, que é um dos maiores fenômenos do século XVII nos países anglo-saxões.

Nesse ínterim, em 1679, Bossuet aceitara entrar em relação com um sábio protestante alemão, Leibniz, que sofria com a dispersão das seitas; suas relações estenderam-se por quase vinte anos, com altos e baixos, e suas discussões têm o grande interesse de mostrar a concepção protestante de ecumenismo, que é, contudo, expressa aqui por um protestante razoável e realmente zeloso pelo entendimento.

O liberalismo subjacente a todo esse intercâmbio de trezentos anos atrás basta para revelar quão enganador é todo ecumenismo, e, portanto, o de hoje. Em poucas palavras, a tese de Leibniz é que os protestantes devem unir-se a Roma primeiro e discutir depois; naturalmente, Bossuet é de opinião contrária. Em seguida, Leibniz aceita que a Igreja Romana guarde para si o Concílio de Trento, mas não vê por que ela haveria de impô-lo aos protestantes como condição prévia para a união.

Chega-se assim ao cerne do problema: o pluralismo das doutrinas, base falaciosa de uma pseudounião que torna impossível a unidade.

Iniciada em 1679, a discussão fracassou em 1693; foi retomada, porém, em 1698, tendo a corte de Hanôver, que apoiava Leibniz, empreendido paralelamente uma ação diplomática no mesmo

sentido. Mas o Rei da Inglaterra e diversos príncipes protestantes alemães amedrontaram-se e obrigaram Hanôver a interromper tudo, em 1699, para grande pesar de Leibniz.

Os longos esforços de Bossuet pela Unidade tiveram, na falta de sucesso, o mérito de colocar ordem e luz em uma questão espinhosa e que corria o risco de se perder nos meandros da polêmica.

Após ele, se todos estão convencidos da necessidade da união, cada um pode apreciar melhor os obstáculos intransponíveis que resultam do caráter próprio da Reforma. Doravante, está claro para todos que só poderá haver união se os católicos se tornarem protestantes, o que estava fora de questão naquele momento: eis aí um resultado que não é desprezível.

Uma tentativa unionista no século XVIII

Outra tentativa unionista ocorreu no início do século XVIII entre franceses e ingleses, mais precisamente entre galicanos e anglicanos. Do lado inglês, o promotor da iniciativa era o arcebispo de Cantuária, Guilherme Wake, e, do lado francês, os jansenistas Ellies du Pin, de 1718 a 1719, e Le Courayer, de 1723 a 1732.

As principais questões evocadas foram: a validade das ordenações anglicanas, a Presença Real e as relações da Igreja da França com Roma. Embora a discussão tenha mantido um tom acadêmico e não violento, o desacordo não foi menos nítido, e o projeto de entendimento estava paralisado há vários anos quando Wake morreu em 1737.

O ponto mais cômico da questão é a apreciação emitida pela Rainha da Inglaterra a propósito de Le Courayer: "*Temo muito que ele não seja nada mais do que um excelente deísta, o que é o caso da maioria dos sábios que deixam de ser papistas*".

De fato, o deísmo já havia causado muitos estragos nesse final do século XVII e início do XVIII (cf. a obra de Paul Hazard, "*A Crise da Consciência Europeia*") e sua influência não pararia de crescer ao longo do século XVIII, desembocando na Filosofia das Luzes e na Revolução, e abalando não apenas a França, mas a Europa inteira.

O desenvolvimento dessa mentalidade ruinosa para a religião tornava mais sensível e lamentável a divisão dos cristãos e levou muitos espíritos a desejarem o retorno da união; ao longo do tempo, as motivações foram diversas: no final do século XVIII, muitos deístas inquietos com o progresso dos materialistas puros pregaram a união dos crentes para salvar um mínimo de religião, enquanto, mais tarde, as ruínas da Revolução incitaram alguns a buscar a união dos cristãos para reconstruir a Sociedade.

Contrarrevolução, Maçonaria e Ecumenismo: Joseph de Maistre

Um caso interessante sob vários aspectos é o de Joseph de Maistre, *Josephus a Floribus* em Loja. Sem querer nos estender aqui sobre a questão de seu pertencimento maçônico, recordemos apenas sua posição ecumenista (2), particularmente curiosa no teórico do ultramontanismo.

Em 1781, o duque de Brunswick, grão-mestre da Ordem Escocesa, desejoso de estabelecer harmonia entre as lojas divididas em diversas correntes (do materialismo ao espiritualismo, do político ao misticismo e ao ocultismo), convocou um convento geral e, previamente, enviou um questionário a todas as lojas.

Como maçom de alto grau, Maistre deu uma resposta distinta daquela de sua loja: atribuindo à maçonaria origens cristãs, ele lhe atribuía como objetivo principal... a reunião das Igrejas.

Essa questão não parou de preocupá-lo e ele a retomou mais tarde em suas "Considerações", persuadido de que a emigração do clero francês, ao operar uma mistura interconfessional, pudera favorecer uma aproximação entre os representantes das diversas Igrejas.

Vinte anos após o Memorial ao duque de Brunswick, Maistre, embaixador do Piemonte em Moscou, encontrou-se em posição de desempenhar um papel nesse sentido. Líder da comunidade católica russa (composta por seis milhões de membros, não se deve esquecer), ele estava também intimamente ligado ao Príncipe Galitzine, ministro dos Cultos, procurador do Santo Sínodo ortodoxo... e fiel adepto das lojas martinistas, como, aliás, boa parte dos representantes da alta aristocracia russa (3).

Sua ação resultou em uma maior tolerância do poder ortodoxo em relação aos católicos e na conversão de algumas grandes damas; mas a instabilidade de suas relações com o Czar, do qual era ora o confidente, ora o rejeitado, acabou por não lhe permitir esperar grandes resultados em matéria ecumenista.

Os projetos ecumenistas sob o Diretório e o Império

Na França, durante o mesmo período, a Revolução havia destruído cuidadosamente as estruturas religiosas por meio da Constituição Civil do Clero, pelas prisões, deportações e massacres. Sobre as ruínas acumuladas, um certo número de tentativas tomou corpo; seu interesse não reside em seus resultados — quase nulos e há muito extintos —, mas em seus fundamentos doutrinários e no projeto em si.

Na Holanda, viu-se primeiramente constituir-se, em 1794, uma Sociedade Deísta Internacional, destinada a "*reunir os esforços de todos os homens esclarecidos para fazer desaparecer a superstição da face da terra*".

Em 1796, surgiu outra Sociedade de caráter mais nitidamente religioso, chamada *Christo-Sacrum*, que mandou construir uma igreja em Delft para ali "*reunir calvinistas, luteranos, menonitas, católicos e, em geral, seguidores de todas as religiões*". Não havia padres, mas dois oradores que asseguravam um culto de caráter nitidamente filosófico, com uma espécie de Ceia protestante seis vezes ao ano.

O padre de Boulogne, jornalista e futuro bispo concordatário de Troyes, comentava assim o anúncio desta criação: "*Cada século teve suas doenças, suas crises, seus acessos: a doença atual é a mania das religiões reunidas, isto é, confundidas, aniquiladas...*".

Na França, a Sociedade Teofiliantrópica, fundada por membros do Diretório, tinha um objetivo semelhante, com elementos contraditórios e, no entanto, lógicos: uma filosofia antirreligiosa visando recolher as migalhas das religiões destruídas pela perseguição, uma luta antirreligiosa com uma coloração ecumenista.

Entre 1796 e 1798, o padre Grégoire lançou, em um relatório ao Instituto, a ideia de uma Associação Geral de sábios, homens de letras e artistas — espíritos esclarecidos, em suma — para "*lutar contra todas as formas do despotismo clerical*"; mas, curiosamente, convidava a nela participar "*os teólogos das diversas crenças*" para estabelecer a harmonia entre o cristianismo e uma sã política.

A colaboração entre pessoas tão diversas exigia muitos sacrifícios, e o calvinista Blachon, de Bordéus, escreveu em 1797: "*A estes princípios de indulgência, cada um em sua comunhão, juntemos os de uma sábia tolerância respectiva para com nossos irmãos separados. Até inimigos que naufragaram juntos se reconciliam sem dificuldade, sobretudo se ainda têm de enfrentar em comum os mesmos perigos. E não é esta uma imagem exata da nossa posição?...*".

Por sua vez, o luterano Frederico Munter, professor de teologia em Copenhague, respondeu a Grégoire que: "*não se trata agora dos pontos de dogmas controvertidos, trata-se da causa comum do cristianismo, cujos inimigos estão espalhados em todas as comunhões; e é preciso que os amigos da religião se entendam para deixar de lado as disputas que os dividem, a fim de manter a doutrina e os princípios do Evangelho comuns a todos*".

***

O final desta citação mostra, por si só, toda a ambiguidade da situação: da união contra os inimigos da religião, passa-se à afirmação de uma fé reducionista, fingindo-se acreditar que as "disputas" são estranhas à doutrina e ao Evangelho.

Encontramos já aí o que constitui o cerne do ecumenismo, o qual consiste em crer que a questão está resolvida por uma simples afirmação; ora, as questões que seria necessário deixar de lado para realizar a união são precisamente aquelas que provocaram a saída dos hereges da Igreja: passá-las em silêncio não é suprimi-las, mas, muito pelo contrário, supô-las admitidas por todos, o que é assegurar com maior certeza o triunfo da heresia em toda a Igreja.

É por isso que as diversas tentativas unionistas esbarraram na oposição dos verdadeiros católicos, que podiam aceitar, no máximo, uma aliança passageira, como se viu na Suíça, em 1800, onde a manutenção do reconhecimento do Cristianismo na Constituição prevaleceu sobre uma profissão de fé deísta, graças à ação conjunta de católicos e protestantes.

Este último exemplo sublinha suficientemente que o problema não era apenas religioso, mas político, ou mais precisamente misto: o sonho era então substituir o universalismo da revolução — fundado na laicidade dos costumes e das instituições e no deísmo filosófico — por outro universalismo, cristão, que reconciliaria a república e o Evangelho à margem de quaisquer disputas dogmáticas.

Obviamente, não há nada de católico nesta alternativa, mas a forma como é colocada é habilidosa e será encontrada subjacente durante todo o século XIX; de outro modo, é esta mesma alternativa que fundamentará o desvio do catolicismo liberal, e é interessante encontrá-la aqui em seu nascimento.

Um sinal suplementar da perturbação desta época reside no fato de que estas estranhas conciliações não eram apenas fruto de espíritos heterodoxos, mas eram também partilhadas por pensadores contrarrevolucionários; vimo-lo em Maistre, e o mesmo vale para Chateaubriand e Bonald: este último escreve, de fato, em 1804, no *Mercure de France*:

> "*A sã política não poderia ser indiferente à grande questão da unidade religiosa; esta unidade é o único meio que os chefes dos impérios têm para salvar a religião e a civilização contra a guerra que o ateísmo especulativo e prático faz à sociedade... A religião e a política devem estar indissoluvelmente unidas para proporcionar o acordo entre todas as Comunhões cristãs, não aquele que provém de uma indiferença geral, mas o que vem da unidade de crença, o único que as pode defender de um flagelo que ameaça a todos*",

e, precisando seu pensamento, Bonald conclui:

> "*os ministros protestantes pregam hoje a moral que nos é comum muito mais do que os dogmas que lhes são particulares*".

O tempo haveria de fazer esses três homens, e muitos outros, perderem suas ilusões, mas não é desprezível que eles tenham sido penetrados por tais ideias, e compreendemos melhor por aí o quanto elas estavam difundidas de modo geral. Sob o Consulado e o Império, a posição do problema foi um pouco diferente, pois esta federação dos diversos ramos cristãos pensou ter encontrado seu eventual federador, Bonaparte, depois Napoleão, e numerosas tratativas elaboraram-se a partir deste elemento novo.

Claude Le Coz, antigo bispo constitucional de Ille-et-Vilaine, tornado arcebispo concordatário de Besançon, entrou em negociações com o Consistório protestante do Sena, do qual vários membros estavam muito orientados ao ecumenismo, e propôs-lhes prestar a Napoleão a homenagem de sua reunião.

E, sobretudo, apareceu em 1806 um projeto de reunião de todas as Comunhões cristãs apresentado a Sua Majestade imperial e real, atribuído a um certo de Beaufort, mas onde se acreditou ver a influência do próprio Napoleão. O autor, precisando que a simples tolerância dos cultos é perigosa para o futuro da religião, afirma que convém estabelecer uma religião nacional única pela fusão das Igrejas; sendo a Igreja Católica julgada dogmática demais para fornecer um

ponto de união, defende-se a Confissão de fé de Augsburgo (de 1530).

Mas as posições protestantes de então mostram que esta esperança é quimérica e que as diversas seitas não possuem de modo algum a mesma dogmática, nem mesmo os calvinistas entre si ou os luteranos entre si. Muitas vezes, aliás, eles mal têm preocupações nesse plano, como atesta uma obra publicada em 1806 sobre os diversos projetos de reunião de todas as comunhões cristãs, na qual um pastor célebre, Rabaut-Duyui, escreve:

> "*...as ideias literárias substituíram as ideias abstratas (isto é, as ideias puramente filosóficas despojaram as verdades dogmáticas de todo interesse religioso) e os cristãos de todas as comunhões celebram em comum o culto divino, sem se ocuparem do foro íntimo de cada um*".

O ano de 1807 viu, contudo, os ânimos se exaltarem em torno do projeto Beaufort e, segundo a mania neorromana da época, falou-se em atribuir a Napoleão a dupla qualidade de Imperador e Pontífice, o que, aliás, teria sido bastante condizente com a prática reformada, ao menos a dos luteranos ou anglicanos. Graças a Deus, os bispos católicos reagiram e lembraram ao governo o respeito à Concordata; e, em 1808, o sequestro do Papa pelo Imperador faria desaparecer para sempre esses projetos: há males que vêm para bem.

***

Todas estas tentativas, como em seu tempo os trabalhos de Bossuet, tiveram o mérito de esclarecer a situação e de precisar seus elementos, neste início do século XIX:

- de um lado, as divisões dos protestantes e o desenvolvimento da teologia liberal que explodirá no meio do século; (4)
- de outro lado, a sensação muito geral do caráter absoluto da Revolução, política e religiosa, sensação que atordoa muitos espíritos a ponto de lançá-los em soluções não católicas;
- enfim, na maioria das vezes, e nomeadamente entre os membros do episcopado, a permanência das noções católicas elementares, baluarte sobre o qual vem quebrar-se o fluxo instável dos projetos e das pressões: a Igreja Católica, mãe da verdade, mãe dos dogmas, via de salvação, norma fixa em relação à qual se apreciam e se efetuam os cismas e as heresias.

Quaisquer que fossem a boa vontade e o abrandamento das expressões (falava-se em reunião em vez de conversão, chamavam-se os protestantes de irmãos errantes ou separados), a realidade permanecia percebida em sua intangibilidade e, graças a Deus, as mentes católicas não estavam teologicamente maduras para o ecumenismo: este só poderá nascer e se desenvolver quando surgir outra concepção, simbolizada por esta pequena e simples expressão, a "reunião das Igrejas", subentendendo que existem várias Igrejas em partes iguais, em um mesmo pé, cada uma expressando uma variante lícita de uma fé comum.

Tal concepção ainda não existe em 1810, nem mesmo na maioria dos protestantes que ainda são muito fechados: será a obra do século XIX fazer nascer este novo espírito em meio protestante, e a do século XX levá-lo à prática e espalhá-lo, em seguida, no meio católico.

P. R.

---

(1) Heresia vem de uma palavra grega que significa escolher e designa, portanto, uma ideia particular em matéria de doutrina que tal fiel, ou mais frequentemente tal teólogo, prefere à doutrina comum e reconhecida pela Igreja.

Cisma vem de outra palavra grega que significa cortar, e designa, portanto, um corte, um rasgo na estrutura unitária da Igreja. O cisma pode ser a sequência lógica de uma heresia, mas pode ser também a consequência de uma querela de pessoas, como ocorreu frequentemente em eleições pontifícias ou episcopais. Na verdade, as querelas de pessoas raramente se apresentam nuas: ou são desde o início a expressão de uma divergência doutrinária, ou se sobrecarregam muito rapidamente com um revestimento ideológico. É, portanto, muitas vezes difícil ver com total clareza as origens desses fenômenos.

(2) Ecumenista: este vocábulo um tanto neológico (já é notável que não seja corrente) impõe-se, no entanto, e é por isso que o empregamos em diversas ocasiões neste texto: primeiramente, porque é o qualificativo normalmente oriundo do substantivo ecumenismo e, sobretudo, porque permite, por si só, evitar essa confusão temível que mencionamos desde a primeira página deste estudo, e que os arautos da união das religiões gostam de manter.

Ecumênico qualifica a Igreja enquanto ela é universal, ao passo que ecumenista designa uma pessoa ou uma ação orientada para o ecumenismo, isto é, o projeto de uma reunião dos diversos ramos cristãos colocados em pé de igualdade, o que é exatamente o contrário.

(3) A Maçonaria russa era da Escola de Lyon e de Chambéry, ou seja, fortemente tingida de iluminismo místico. Galitzine tinha uma certa autoridade sobre o Czar, ele próprio muito inclinado ao misticismo, e ambos mantinham longas conversas durante as quais buscavam nos livros sagrados os segredos do futuro. Essa mentalidade foi uma tradição constante na corte da Rússia, até o fim, poder-se-ia dizer.

(4) O leitor que desejar ter uma breve visão desta questão pode consultar outro artigo deste mesmo sumário, "*As Fontes Protestantes do Modernismo*", onde encontrará menção aos principais mestres do pensamento protestante liberal.

PRECURSORES ESQUECIDOS

O ANTIMAÇONISMO NO SÉCULO XIX

O Antimaçonismo nasceu na França com a *História do Jacobinismo*, do padre BARRUEL. Outros autores, de quem falaremos a seguir, deram-lhe suas credenciais na opinião católica. No final do século XIX, o movimento havia se desenvolvido consideravelmente e recrutava inúmeros militantes. Sua missão própria era essencialmente reunir uma documentação exigente, passada pelo crivo da mais severa crítica. Essa era a condição de sua eficácia no domínio da defesa religiosa. Infelizmente, o movimento foi logo superado por publicistas ávidos por sensacionalismo, pouco zelosos em controlar os fatos, ou que emitiam hipóteses arriscadas. As fantasmagorias ou "diabruras" imputadas às lojas conheciam um sucesso crescente entre seus leitores.

A catástrofe não estava longe. Ela ocorreu quando Léo Taxil, um impostor nato, irrompeu na imprensa católica. Fingindo-se convertido e ex-maçom (ele não havia passado do grau de aprendiz), vinha como reforço para combater a maçonaria. Precioso recruta, em verdade!

Seria necessário um volume (1) para contar essa história, e ainda assim alguns episódios não estão completamente elucidados.

Apesar da advertência de escritores, religiosos e jornalistas clarividentes, deve-se reconhecer lealmente que o mundo católico concedeu a um personagem já desacreditado uma audiência inacreditável. Diversas personalidades religiosas foram ridicularizadas e — o que é mais grave — a questão do satanismo nas sociedades secretas foi relegada ao campo das crendices. Por cinquenta anos, a eficácia da ação antimaçônica ver-se-ia singularmente comprometida.

Além disso, os jornalistas ou escritores que haviam se referido a Léo Taxil — e, portanto, comprometido-se com ele — viram sua obra sob suspeita, mesmo que seus trabalhos, em certos pontos, não carecessem de valor.

À exceção de Barruel, sobre quem teremos oportunidade de voltar, não existia, por volta de meados do século XIX, nenhum estudo de base sobre a Maçonaria encarada do ponto de vista católico. Por outro lado, durante a segunda metade do século XIX, uma série de autores deveria, pouco a pouco, realizar um trabalho documentário muito importante, apesar de condições bastante difíceis. Citemos desde já: Crétineau-Joly, Deschamps, Jannet, Dom Fava, Dom Léon Meurin, Clarin de la Rive, Jules Doinel.

Crétineau-Joly, esse êmulo de Louis Veuillot, porém mais violento e corrosivo — "*um chouan da escrivaninha*", dizia dele Barbey d'Aurevilly —, empreendera, por instâncias de Gregório XVI, uma *História das Sociedades Secretas e de suas Consequências*. O livro estava quase terminado e em parte impresso, mas Gregório XVI morrera, e Pio IX, então reinante e no período liberal de seu

pontificado, fez saber ao autor que tal publicação era inoportuna. Crétineau-Joly, num gesto de despeito, lançou sua obra ao fogo. É uma grande perda pois, segundo aqueles que dela tiveram conhecimento parcial, continha revelações do mais alto interesse.

DESCHAMPS E JANNET

Foi preciso esperar até 1875 para que se pudesse ter em mãos um trabalho sério: *As Sociedades Secretas ou a Filosofia da História Contemporânea*. Esta obra importante, em três grandes volumes in-oitavo, era de autoria de Nicolas DESCHAMPS. Foi posteriormente completada por Claudio JANNET.

Nicolas DESCHAMPS, nascido em Villefranche-sur-Saône em 12 de dezembro de 1797, pertencia à Companhia de Jesus. Professor, pregador, autor de obras por vezes muito violentas em favor da liberdade de ensino e da liberdade das associações religiosas, foi levado, durante a Revolução de 1848, a questionar-se sobre o perigo revolucionário, a buscar sua origem e causas. Seu livro é fruto de longos anos de meditações e pesquisas. Note-se que os superiores do P. DESCHAMPS negaram-lhe o *imprimatur* em vida. O Padre morreu em 1873, em Aix-en-Provence, e a primeira edição de sua obra data de 1874/76. Claudio JANNET completou-a em 1880.

Estamos diante de um verdadeiro monumento, de uma "suma" que não envelheceu. É que "o mérito próprio do P. DESCHAMPS, o que lhe dá uma autoridade toda especial, é o de nunca avançar senão apoiado em provas inegáveis, colocadas sob os olhos do leitor" (F. SEGUIN).

Esse mérito aplica-se igualmente à colaboração de Claudio JANNET. Nascido em Aix-en-Provence em 1844, advogado, discípulo de Le Play, professor de economia política no Instituto Católico de Paris, ele foi alvo, por parte de Dom d'Hulst, quando de sua morte (1894), de elogios insignes. O leitor percebe a extensão de sua erudição, a imensidão de seu labor, a segurança de seu julgamento, sua autoridade reconhecida. Não estamos lidando com um vago publicista, mas com um especialista.

A edição definitiva de 1880 de *As Sociedades Secretas* completa, pelas pesquisas pessoais de Claudio JANNET, a obra de Nicolas DESCHAMPS.

O autor dos dois primeiros tomos estudara "*as Doutrinas da Maçonaria e a Revolução*" e "*a Ação das Sociedades Secretas na História Moderna*". O terceiro tomo, obra de Claudio JANNET, é mais especialmente dedicado à ação da Maçonaria na Europa e na América.

Muito menos sistemático que o do padre BARRUEL, o trabalho considerável de DESCHAMPS-JANNET procede de uma ótica muito mais ampla:

> "*Ver exclusivamente a Maçonaria nos eventos da história moderna seria ultrapassar as conclusões legítimas destes estudos; a vida dos povos é demasiado complexa para que tudo possa ser reduzido a uma causa única; mas*

> *o trabalho subterrâneo das sociedades secretas não deixou de ser, em certos momentos, um fator tão importante no grande assalto desferido contra a Igreja, que não se pode dele fazer abstração*".

É impossível, em nossa opinião, abordar a história da Maçonaria sem ter lido esta obra. Poder-se-ia recuar diante do esforço (quase 2.000 páginas...), mas que enriquecimento!

DOM FAVA

Trata-se agora de evocar a forte personalidade daquele que foi, nas duas últimas décadas do século, o líder e o animador da luta antimaçônica na França, Dom Amand-Joseph FAVA, bispo de Grenoble.

Nascera em Evin-Malmaison (Pas-de-Calais) em 10 de fevereiro de 1826. Ingressou nos Padres do Espírito Santo com vocação missionária, exerceu inicialmente seu ministério na Ilha da Reunião e fundou a Missão de Zanzibar. Bispo da Martinica, totalizava 24 anos de apostolado nas colônias francesas quando foi chamado para o bispado de Grenoble, em 1875. Morreu subitamente em 1899.

Deixou a lembrança de um Cavaleiro da Idade Média, de fé ardente e zelo apostólico devorador. Um simples fato o prova: em vinte anos de episcopado em Isère, o bispo de Grenoble visitou cinco vezes todas as paróquias de sua diocese.

De suas atividades, destacaremos aqui apenas sua luta ferrenha contra a Maçonaria. Foi nas colônias, onde ela era particularmente virulenta, que ele a descobriu.

> "*Nós as encontramos, a essas sociedades secretas que penetram em toda parte onde um navio possa atracar, no extremo da África, nas ilhas de Madagascar, em Zanzibar e nos diversos países que evangelizamos. Elas são florescentes em nossas colônias, para cuja divisão e ruína contribuem. Vimo-las e as pegamos em flagrante nas Associações religiosas de uma diocese das Antilhas que nos fora confiada: haviam se infiltrado perfidamente entre as pessoas piedosas que as compunham*". (2)

Na nomenclatura de sua obra escrita, noto sete volumes ou brochuras relativas à Maçonaria. Estando seus títulos esquecidos, apresento-os aqui:

- Carta sobre a Maçonaria (1880),
- O Segredo da Maçonaria (1882),
- Novas declarações de guerra dos Maçons aos católicos (1891),
- Estudo sobre o *Convent* maçônico de 1892 (1892),
- *Convent* maçônico de 1893 (1893),

- Dois Discursos maçônicos dos Irs.·. Aimable e Lemmi (1893),
- Comentários sobre a Carta de Leão XIII ao Cardeal RAMPOLLA (a propósito das festas maçônicas de 20 de setembro de 1895) (1895).

Além disso, Dom FAVA fundou a revista *La Franc-Maçonnerie démasquée* (A Maçonaria Desmascarada), da qual assumiu pessoalmente a direção por nove anos antes de ser assumida pelo padre de Bessonies e, depois, pela *Bonne Presse*. Não se deve esquecer também que foi após uma gestão feita em Roma pelo bispo de Grenoble que Leão XIII publicou, em 20 de abril de 1884, sua encíclica *HUMANUM GENUS*, contra as sociedades secretas.

Não é porque, ao final de sua vida, Dom FAVA foi enganado e respingado pela impostura de Léo Taxil que se estaria autorizado a negar valor à sua obra. Durante mais de dez anos, com efeito, antes desses lamentáveis incidentes, ele construíra uma demonstração sólida sobre a nocividade da seita maçônica. Por outro lado, não se deve esquecer que o clero das colônias naquela época — muito mais que os padres do Continente — estava perpetuamente confrontado com a ação do Demônio (infestações, possessões, fenômenos variados...). Um bispo missionário tinha o hábito de viver — tal como o Cura d'Ars — num clima de "diabruras" com o qual aprendera a não se espantar. (3) Daí a relativa facilidade com que pôde ser enganado.

Esta observação será igualmente válida para Dom MEURIN.

DOM LÉON MEURIN

Mais um bispo missionário que teve desavenças com a Maçonaria em seu campo apostólico.

Alemão de origem, religioso da Companhia de Jesus, orientalista distinto, especialista em Gnose, na Cabala e no Esoterismo, Dom Léon MEURIN, arcebispo de Port-Louis (Ilha Maurício), deixou um grande volume de mais de 500 páginas: *A Maçonaria, Sinagoga de Satanás* (1893).

Ele buscou na história a maçonaria; na maçonaria, a ordem decaída dos Templários; nas duas juntas, a Sinagoga cabalística; nas três juntas, os antigos mistérios pagãos; e, enfim, no todo, o próprio Satanás.

Fica-se atônito diante da soma de conhecimentos a que se refere esta exposição. Um único lamento: Dom MEURIN utilizou, em alguns pontos, materiais pouco seguros, emprestados de Taxil e Cia. Sua obra deve, portanto, ser estudada com prudência e senso crítico.

A. CLARIN DE LA RIVE

Sabe-se pouco sobre o autor de *A Mulher e a Criança na Maçonaria Universal*. Este borgonhês, antigo oficial na Argélia, publicista, redator-chefe de *La Côte d'Or* e de *Le Franc-Bourguignon* (por volta de 1885), que colaborou em *La Croix de Reims*, em *La France chrétienne* e em *Le Peuple français*, deixou a importante obra de 746 páginas indicada acima e publicada em 1894.

Há de tudo nesse livro, que deve ser abordado apenas com precaução. Ele segue, ano após ano, desde 1730, a história da Maçonaria encarada em suas relações com a família. Aborda a questão das mulheres nas lojas. Sua exposição é excelente no início, mas quando encontra Léo Taxil (o qual, repitamos, embaralhou as cartas e esterilizou toda a literatura antimaçônica do fim do século), ele descarrila, pois toma por verdades certas fábulas grosseiras espalhadas pelo mestre-impostor.

Como se diz vulgarmente, "há o que aproveitar e o que descartar". Caberá aos especialistas fazer a triagem, pois este livro não carece de mérito.

JULES DOINEL

Jules DOINEL (pseudônimo: Jean KOSTKA), arquivista departamental de Loiret, fundador de uma loja em Orléans e alto dignitário maçônico, é conhecido no mundo do Ocultismo principalmente como o renovador da Gnose na França, em 1888. Tornou-se o primeiro patriarca da Igreja Gnóstica sob o nome de VALENTIM II e conseguiu agrupar altas intelectualidades. Em 1893, um sínodo foi constituído e consagrou seu título de bispo de Monségur (lembrança dos Albigenses aos quais os gnósticos afirmam se ligar).

Mas, em 1895, J. DOINEL converteu-se, e sua conversão foi sincera. Emmanuel BARBIER, em seu livro *As Infiltrações Maçônicas na Igreja*, traz a prova disso.

O heresiarca convertido quis reparar o mal de que fora autor e escreveu uma série de artigos reunidos em volume sob o título *LÚCIFER Desmascarado* (1895). Encontram-se ali numerosos detalhes sobre as seitas ocultas e, em particular, sobre a Gnose. Ele estuda também os graus maçônicos, seu ritual e seu simbolismo.

O autor não busca nenhum efeito fácil:

> "*Reina em seu livro*", escreve o padre Emmanuel BARBIER, "*um tom de fé e de arrependimento de uma nota tão justa, ao mesmo tempo tão profunda e comedida, uma reserva tão sinceramente cristã em meio a descrições abomináveis e revelações onde nada foi escrito para satisfazer a curiosidade, que é impossível não conceder um grande valor a este testemunho*".

Neste final do século XIX, a luta antimaçônica — com raras exceções — mal goza de credibilidade, mas alguns publicistas, mais avisados e também mais desconfiados — "gato escaldado..." —, preparam-se para retomar o combate sobre novas bases. Seguiremos suas campanhas em um próximo artigo.

F. M. d'A.

(1) Este volume existe. É a notável exposição de Eugen WEBER, *Satanás, Maçom - A Mistificação de Léo Taxil* (Paris, Juilliard, 1964).

(2) *Annales de la Salette*, maio de 1879, p. 376. (

3) Conheci outro bispo missionário, falecido há alguns anos, que confirmava esses fatos estranhos em terras de missão.

AS FONTES PROTESTANTES DO MODERNISMO

O Modernismo, mais precisamente a explosão modernista do final do século XIX e início do século XX, marcou o ponto de partida da crise que a Igreja Católica sofre atualmente e que se revelou no Concílio Vaticano II.

Contudo, este ponto de partida é também, e antes de tudo, um ponto de chegada, no sentido de que só pôde ocorrer porque havia chegado ao seu termo uma longa penetração do pensamento católico pelas doutrinas protestantes; fenômeno este que foi, por sua vez, possibilitado pela influência do Idealismo desenvolvido ao final da Idade Média.

O artigo seguinte, parte histórico e parte filosófico, analisa os elementos e as etapas dessa penetração que culminaria, no século passado, na filosofia da Ação e da Imanência vital, concluindo com a recordação do ensinamento católico: o do Vaticano I e o do "Senso Comum".

A POSIÇÃO DO PROBLEMA: FÉ E RAZÃO

A Fé, diz-se, é algo pessoal, indemonstrável, incomunicável. Creríamos por um influxo da Graça, sem prova, sem razão. Poderíamos rejeitar a Fé sem faltar às exigências da razão, pois esta nada poderia nos dizer sobre Deus, a alma, etc. A Fé, diz-se ainda, é um fato de experiência, um sentido íntimo de contato com Deus. A Fé nos seria dada quando consultamos nosso coração. Em vez de termos aprendido por outrem que o Cristo é Deus, por exemplo, sabê-lo-íamos por nossa própria experiência interior.

A afirmação de Deus não seria a conclusão de um raciocínio. Não se conhece a Deus como se conhece um teorema de geometria, porque Deus não é uma abstração, mas uma realidade viva; e o conhecimento que temos d'Ele, se for verdadeiramente um conhecimento de Deus e não uma abstração colocada em Seu lugar, vive em nós.

Ora, a insistência com que se repete que a Fé não é racional manifesta claramente que existe nos espíritos uma pedra de tropeço: se a Fé fosse uma "adesão da Inteligência a verdades recebidas pelo ensinamento", ela seria marcada por um caráter de necessidade e evidência que lhe destruiria a liberdade. **Querendo salvaguardar a liberdade do nosso ato de Fé, torna-se absolutamente necessário retirar-lhe a racionalidade. Mas, ao fazê-lo, comete-se um duplo erro tanto sobre a Liberdade quanto sobre a Razão, opondo-as.**

A Liberdade é uma característica própria de uma atividade racional. Os animais não são livres porque não possuem razão. Cada vez que escolhemos, emitimos um julgamento

em vista da ação, segundo as leis da nossa inteligência, ela própria submetida às leis das coisas conhecidas. A escolha é, ao mesmo tempo, livre e razoável; do contrário, não teria razão de ser e não poderia existir.

Não somos livres em relação aos conhecimentos. Sendo o conhecimento verdadeiro a conformidade do nosso espírito com as coisas, é preciso afirmar enfaticamente que são as coisas que imprimem sua forma em nosso espírito. **A fonte de nossos conhecimentos está fora de nós, pois se estivesse em nós, seríamos eternamente oniscientes, o que não ocorre.**

Mas somos livres para conformar ou não nossa ação aos nossos conhecimentos, na medida em que pensamos que as coisas conhecidas são para nós, no imediato concreto, um auxílio ou um obstáculo à nossa busca pela felicidade ou perfeição.

Digamos, para abreviar, que podemos conhecer, com nossa inteligência, as verdades religiosas naturais e reveladas, e que podemos recusar a adesão a essas verdades conhecidas sob o pretexto de que, em dado momento, elas não respondem imediatamente à nossa paixão pela felicidade.

Ao fazê-lo, provocamos em nossa alma uma distorção entre nosso conhecimento e nossa ação, fonte do remorso e da maioria das neuroses e doenças nervosas: sabemos, mas não queremos; preferiríamos não saber o que é verdadeiro e, no entanto, essa verdade nos persegue enquanto dela fugimos...

Não se conhece a Deus como a um teorema porque Deus, diz-se, é um ser vivo e não uma abstração. Conclusão absurda, pois se a abstração é uma operação do espírito em seu ato de conhecimento, o objeto conhecido é precisamente a coisa viva que se encontra diante de nós.

Para conhecer um "objeto", é preciso que ele esteja colocado à frente e não que se confunda conosco — caso em que não poderíamos mais conhecê-lo. Fazemos múltiplas experiências na vida, mas para que elas nos ensinem algo novo, é preciso que seu objeto venha a nós do exterior. Com efeito, no interior de nossa alma, só podemos encontrar os frutos ou os resultados de nossas experiências anteriores, e não podemos alcançar nenhuma novidade em nosso esplêndido isolamento interno.

"Consultemos nosso coração e nele veremos a Deus", dizem os modernistas. **Pode-se encontrar no interior da alma alguma ideia, algum sentimento, algum conhecimento ao qual nada corresponda na realidade objetiva? O que é a ideia de algo que não existe?** Existe na alma algum conhecimento que nela estaria sem nunca ter penetrado após um ato de apreensão de um objeto qualquer?

Ao "consultar nosso coração", só podemos encontrar o que nossos atos de conhecimento nele introduziram. Se nele encontramos a Deus, é porque, por alguma operação do espírito, O colocamos lá. No mais íntimo de nossa alma, só encontramos a nós mesmos, isto é, um conhecimento confuso de nossa incompletude, de nossa insatisfação. Ah! Se fôssemos senhores de nossa vida, apressar-nos-íamos em suprimir em nós as doenças e a morte, e garantiríamos para nós todas as felicidades imagináveis!

Infelizmente, somos impotentes. Eis um primeiro raciocínio que nos dá uma ideia vaga, distante, de um Deus-Providência. Serão outras operações mais profundas que nos permitirão atingir um conhecimento mais perfeito de Deus; o que não quer dizer que Deus não seja conhecido como um ser vivo, já que é conhecido como uma "pessoa" distinta de nós. Todo o restante de nossos conhecimentos religiosos naturais deduz-se daí.

A FILOSOFIA PROTESTANTE

Ela se constituiu progressivamente em oposição à Escolástica. Até então, os filósofos cristãos haviam se esforçado para aplicar sua inteligência às verdades religiosas, fosse para demonstrar sua razão de ser e seu fundamento — quando se tratava de verdades acessíveis à reta razão segundo um modo natural —, fosse para mostrar sua conveniência — quando se tratava de verdades reveladas sobrenaturais, que ultrapassam infinitamente as capacidades compreensivas de nosso espírito.

O primeiro mestre de Lutero foi Guilherme de OCKHAM (1), que levou ao extremo as consequências do Nominalismo. Não há universal nas coisas, diz ele em substância. A inteligência só conhece os fenômenos sensíveis. A Metafísica carece de objeto. A razão humana nada pode dizer sobre a existência de Deus, a alma, etc. Ela nada pode nos ensinar sobre as Verdades da Fé.

Como chegar, então, à crença? Por um ato de vontade. Crê-se por um influxo da Graça. Esse ato de fé aparece como um "golpe de Estado" da vida intelectual. O bem e o mal não dependem da essência das coisas, mas de uma vontade arbitrária de Deus. Da mesma forma, a qualidade — boa ou má — de nossos atos decorre do bel-prazer divino. Segue-se que a Graça não precisa nos tornar dignos da vida eterna; basta que Deus queira nos justificar.

Esta posição anti-intelectual desemboca logicamente no ceticismo e na indiferença religiosa; ela só escapa da incredulidade pela atitude do fideísmo: uma crença cega e absurda em verdades reveladas que são, também elas, vontades arbitrárias de Deus.

LUTERO foi, em Erfurt, discípulo de professores ockhamistas. É difícil extrair de seus escritos uma filosofia coerente, de tal modo seu espírito é inclinado a afirmações brutais e frequentemente incoerentes, fruto de um caráter violento, grosseiro e impulsivo. Mas é possível encontrar em seus escritos a expressão de um desprezo acentuado em relação à razão humana e de um apelo à experiência íntima e subjetiva para o encontro com Deus.

> "*A razão*", escreve ele, "*é contrária à fé*". "*A verdade varia segundo as ciências: em teologia, é uma verdade que o Verbo se fez carne; em filosofia, é uma proposição simplesmente impossível e absurda. A Sorbonne, mãe dos erros, definiu lamentavelmente que uma Verdade é uma verdade ao mesmo tempo para a filosofia e para a teologia. Na filosofia, um ponto pode ser verdadeiro em uma parte e falso em outra. Assim, se passarmos em revista as diferentes ciências ou, para melhor dizer, nossas diferentes operações, nunca se*

> *descobrirá que a verdade seja uma em toda parte*."
>
> "*Com quanto mais razão é impossível que uma verdade seja verdade ao mesmo tempo para a filosofia e para a teologia, que diferem infinitamente mais entre si do que diferem as ciências ou operações humanas*". (Tese de LUTERO, em 1539, na Universidade de Wittenberg).

Este texto de LUTERO fornece a chave de toda a evolução do Protestantismo e da crise atual da Igreja: existiria, portanto, uma verdade na ordem das ciências experimentais, mas não haveria verdade na Metafísica.

Compreendamos bem! Se não existe uma natureza necessária das coisas, não há verdade, isto é, não há acordo de nosso pensamento com essa natureza das coisas. Se não há verdade, não temos motivo suficiente para crer nisto em vez daquilo. Daí o apelo a uma vontade privada de razão, mero capricho, fantasia infinitamente variável. Cada indivíduo não tem mais do que "forjar sua própria religião", criar sua própria ideia de Deus. Para onde vamos assim? Para a supressão de toda Fé!

E, de fato, LUTERO precisa em 1522:

> "*É preciso que em ti mesmo, em tua consciência, sintas o Cristo; que experimentes, sem poder duvidar, o que é a palavra de Deus. Enquanto não tiveres tido essa percepção íntima, não terás provado a palavra; aderirás pelo ouvido à voz e aos escritos dos homens, mas não aderirás pelo fundo do coração à palavra de Deus*". "*A escritura e a experiência são as duas testemunhas e como as duas pedras de toque da verdadeira doutrina*", precisa ele em 11 de agosto de 1532.

A certeza da Fé viria, portanto, segundo ele, de um sentimento percebido e não de um ensinamento recebido. É exatamente a fórmula mais radicalmente oposta à definição da Fé católica:

> "*Uma adesão da inteligência a verdades recebidas pelo ensinamento ex auditu*".

Um pastor protestante, SABATIER, expôs bem as consequências do Livre Exame:

> "*Este direito e esta liberdade de crer e de examinar o que se crê não passam de uma forma. A forma deve ter um conteúdo. Não se é cristão nem religioso pelo fato de se reivindicar o direito de crer, mas pelo fato de se ter uma Fé. Para*

> *constituir uma associação religiosa, não é necessário que haja entre os membros associados convicções comuns que possam professar juntos? Em outras palavras, sem profissão de fé, pode haver uma Igreja? Percebem-se aqui os dois termos da antinomia inerente ao Protestantismo. Se não tendes uma confissão de fé, quem sois? Que sociedade formais? Por que existis? E se promulgais uma profissão de fé, se quereis impô-la a mim por autoridade e apesar da resistência de minha consciência, como sois ainda protestantes? O que fazeis de diferente do que faz o Catolicismo e contra quem dizeis que LUTERO e CALVINO agiram bem ao se revoltarem...?*"

Em outros termos, sem uma Verdade una e necessária que se imponha ao espírito vinda do exterior, não existem mais possibilidades para qualquer doutrina que seja. O Protestantismo contém implicitamente a negação de toda Fé. E a Igreja docente já não apresenta nenhuma razão de ser. A liberdade de pensar segundo a própria vontade, e não por submissão ao real, está em contradição radical com a Fé católica e o senso comum natural.

A EVOLUÇÃO DO PROTESTANTISMO RUMO À NEGAÇÃO DE TODA FÉ

Poder-se-ia colocar como epígrafe deste capítulo uma frase muito sugestiva de LESSING, que já escrevia no século XVIII:

> "*Ainda que não se estivesse em condições de refutar todas as objeções contra a Bíblia, a religião, no entanto, permaneceria intangível no coração daqueles cristãos que adquiriram um sentimento íntimo de suas verdades*".

O que equivale a dizer que as objeções contra as verdades da Bíblia são irrefutáveis; que, aliás, não tem importância saber se as afirmações da Bíblia são verdadeiras ou falsas, mas que a convicção só pode nascer no espírito por um sentimento interior.

A partir daí, pergunta-se para que pode servir a Bíblia. E, levando tal afirmação até as suas consequências extremas, vai-se substituir a iniciativa intelectual pela impressionabilidade do fiel: "*Não adiro à verdade religiosa porque sei que ela é verdadeira, mas porque desejo satisfazer uma necessidade incoercível da minha alma*".

Assim, às certezas da Fé, objeto de conhecimento, substituir-se-ão progressivamente uma religiosidade difusa — que se volta de um objeto de fé para outro segundo as fantasias momentâneas —, depois um dúvida generalizada em relação a todo o sobrenatural e, finalmente, a perda total da Fé no Materialismo mais radical.

Vejamos isso de perto. Basta estudar os principais teólogos protestantes do século passado para encontrar em seus escritos essa evolução.

SCHLEIERMACHER (1768-1834) publicou "*Sobre a Religião: discursos aos espíritos cultivados entre seus detratores*". Ele ensina a absorção da pessoa humana nessa imensa obra de arte que é o universo: é o Panteísmo. Todo homem "recolhe as pulsações" deste ser universal: o sentimento de dependência do homem em relação ao universo é traduzido por um sentimento de dependência em relação a Deus. A religião é o "sentido íntimo do contato com Deus". Ela tem sua sede em nosso coração. A fé no Cristo não depende nem dos milagres, nem das profecias, nem da inspiração; ela é um fato de experiência. A Comunidade cristã é cimentada por uma "experiência coletiva" que não se prende a construções metafísicas, que não se escraviza a revelações, que não tem nada de "servil".

Em 1845, **David STRAUSS** afirma que os relatos evangélicos são mitos, produto de lendas cristãs populares. **HARNACK** acrescenta que a religião judaica é uma "produção do povo hebraico" e não uma revelação exterior. Israel não poderia ter criado para si uma religião da forma que as Escrituras narram, pois não existe nenhum povo em que a consciência religiosa tenha despertado dessa maneira. A Escritura é, portanto, uma compilação tardia, cheia de erros de datas, etc.

RITSCHL expôs em uma linguagem sistematicamente confusa que "o reino de Deus é o conjunto daqueles que creem no Cristo, na medida em que agem conforme o princípio do amor", "é um estado onde todos agiriam por amor". A religião reduz-se à experiência coletiva. Pode ocorrer que eu não perceba em mim a repercussão da experiência religiosa da Comunidade — portanto, ou quero ser piedoso e sou forçado a me referir passivamente ao princípio de autoridade, ou a esterilidade da própria religiosidade é desencorajadora e deixo de ser piedoso. Veja onde termina o princípio da experiência religiosa: posso não sentir o sentimento religioso e, portanto, ser considerado expulso da comunidade dos piedosos.

É bom, no entanto, manter a formulação cristã da Bíblia. Ela é cômoda; permite colocar, sob as palavras preservadas, as ideias mais vagas e as doutrinas mais inconsistentes. Ouçamo-lo:

> "*Seria uma bênção de Deus que todos os teólogos contemporâneos, apesar do desacordo de suas concepções, se mantivessem solidamente apegados à língua da Bíblia e da Reforma. Quem quer que use essa língua em um sentido leal, mesmo com um mal-entendido, quem quer que empregue as palavras dessa língua com o firme propósito de lhes ser fiel ('fiel às palavras!'), considerando-as como os termos sagrados da Cristandade, como expressões que não pode deixar de lado — ainda que signifiquem para ele algo diferente do que para muitas almas de outrora e de hoje, mesmo que signifiquem para ele algo inaudito, que ninguém jamais ali teria descoberto —, esse mereceria não ser desprezado... Essa língua é um traço de união. Ela neutraliza para a alma muitas falsas opiniões teológicas. Que se alegre o fato de todos os teólogos se reunirem em torno das mesmas palavras*".

Assim, a fé é dada quando se consulta o coração e não se questionam as razões de sua certeza. A fé é uma simples orientação religiosa da alma. É preciso dizer: "Tenho a *minha* fé" e não "Tenho *a* fé". Pois as variedades de fé são tão numerosas quanto as próprias almas que elas afetam. Tem-se a fé pelo fato mesmo de se ter consciência de tê-la. Ela não se avalia nem se mede por nenhum critério exterior. Não implica nenhum dogma determinado. Se um dogma aparecer, será fruto da fé, como uma eflorescência da alma crente, como a expressão individual com que ela revestirá sua religiosidade. O dogma, assim concebido, longe de ser uma barreira para a liberdade das almas religiosas, é, ao contrário, a tradução dessa liberdade.

O **Pastor KAFTAN** resume assim o problema em 1896: "*Crer em Deus significa: estou interiormente certo de Deus; vivo n'Ele e por Ele, triunfo do mundo. Crer em Jesus Cristo significa: atravessei o mundo, busquei a Deus e O encontrei em Jesus Cristo*". A fé é o resultado de um encontro. Mas o senhor nega, então, a divindade de Jesus Cristo! Ora, vamos: "*em vez de ter aprendido por outrem que o Cristo é Deus, sei por minha própria experiência que, na pessoa do Cristo, o ideal divino se revelou. Trata-se de uma sensação piedosa*".

A isso, alguns teólogos protestantes "positivos" (diríamos hoje "integristas": ainda existem alguns) fazem a seguinte objeção: "*De vossa elaboração subjetiva da fé, para a qual utilizais todos os tipos de dados históricos e argumentações sutis, não pode sair uma religião senão para vós e vossos amigos. E condenais o resto da humanidade a uma fé implícita, ignorante e ingênua. Além disso, falais uma linguagem de duplo sentido. Ela atesta aos homens esclarecidos a emancipação do vosso pensamento; e deixa crer aos devotos que compartilhais a fé deles. Viveis de equívocos e, por esses procedimentos, a Igreja de Lutero morrerá.*"

Por onde se vê que a religião do sentimento só pode permanecer individual e é impotente para tornar-se universal, visto que não pode despertar no outro um sentimento idêntico, e que a variedade indefinida de impressões pessoais é intransmissível.

A PENETRAÇÃO DA FILOSOFIA PROTESTANTE NA IGREJA CATÓLICA

O clero católico sofreu a invasão desse pensamento subjetivista por meio de um tríplice caminho ao longo do século XIX.

a) A influência do Kantismo:

Por sua teoria do conhecimento, KANT forjou a máquina mais aperfeiçoada para abalar as verdades metafísicas, retirando-lhes qualquer base de certeza, e para lançar um abismo intransponível entre as especulações metafísicas e os outros modos de conhecimento. Ele estabeleceu o princípio mais fecundo do ceticismo: o sistema de nossos pensamentos carece de relações seguras com o mundo exterior. O próprio sujeito pensante escapa a todas as apreensões da observação.

Estando a razão especulativa arruinada de alto a baixo, é preciso encontrar um ponto de apoio para a razão prática, aquela que comanda nossa ação: será o **imperativo categórico**. Para Kant,

não há razão suficiente na natureza das coisas para que eu aja desta e não daquela forma. Eu mesmo, portanto, forjarei minhas regras de ação.

Os filósofos modernistas que se dizem católicos traduzirão esse imperativo categórico sob a forma de um dogmatismo moral, em uma linguagem, aliás, sem clareza nem precisão. Rejeitam o que chamam de "intelectualismo escolástico" — que nada mais é do que a referência do nosso espírito ao real conhecido — e fundamentam a verdade na Vontade.

É a vontade, faculdade soberana, que dará a verdadeira certeza às meras probabilidades fornecidas pela inteligência. Assim, as demonstrações da existência de Deus, da imortalidade da alma, etc., são impossíveis segundo KANT, visto que a percepção interna capta apenas os fenômenos psicológicos sem nunca poder penetrar até a substância que os produz.

M. BLONDEL acrescenta inclusive que a ideia de natureza é um ídolo, já que as leis que regem essa natureza seriam impossíveis de conhecer. Nossos filósofos modernistas negam, portanto, o princípio de causalidade (cf. LEROY): os "porquês" e os "comos" da criança, que brotam espontaneamente de sua inteligência, já não têm razão de ser.

O mesmo ocorre com o princípio da inteligibilidade universal, que se define assim: um ser só é inteligível se o espírito humano, fazendo o inventário do que o constitui, discerne esses elementos constitutivos em sua causa e sabe como cada um deles lhe chegou, entrando em sua essência. A hierarquia das ciências consiste precisamente em remontar de causa em causa até a causa primeira e necessária, que é Deus. O objeto em si é inteligível por sua relação essencial e intrínseca com a inteligência que o criou. Nosso conhecimento é, portanto, uma relação indireta entre nossa inteligência e a própria inteligência criadora; indireta, isto é, por intermédio do objeto.

Todos sabem que a inteligência, atingida por uma verdade evidente, é constrangida a aderir a ela. Qualquer dúvida lhe é impossível. É o que ocorre com os princípios de identidade, de contradição, de razão de ser, etc. Mas quando se trata das conclusões legítimas deduzidas desses princípios, a evidência já não é imediata e, portanto, é menos imperiosa. Ela se impõe, mas após um raciocínio.

A existência de Deus é uma verdade certíssima, metafisicamente demonstrada, e, no entanto, os desvios do ateísmo mostram que ela não obtém o assentimento de todo espírito. Todavia, assim que a verdade é suficientemente manifestada, cercada de todas as garantias de exatidão, ela determina o assentimento de qualquer espírito, desde que seja reto e sincero.

Mas o ato intelectual em si está sob a dependência relativa da vontade, na medida em que esta comanda à inteligência a atenção requerida. Essa atenção implica um esforço sustentado e penoso. Se houver relaxamento do espírito em uma hora decisiva em que se capta ou se perde o nó de uma questão, a atividade intelectual deixa de ser plena.

Além disso, o apetite pela felicidade pode gerar precipitação no julgamento, e as paixões podem perturbar o espírito: por exemplo, um pressentimento, dito "instintivo", avisa-nos que tal doutrina percebida pela inteligência será oposta a tal concupiscência ou fantasia: ocorre então o obscurecimento da inteligência, e já não é mais possível falar em "boa-fé".

Ora, os filósofos modernistas inverterão as relações entre a inteligência e a vontade. A vontade torna-se a faculdade mestra; ela encontra em si mesma sua lei e seu fim, bastando-se plenamente a si própria; não tem de extrair a lei moral de uma vontade alheia, o que seria introduzir no "eu" humano uma heteronomia (uma lei recebida de outro).

Após terem tornado tão fraca a razão pura (a inteligência) quando esta busca conhecer, por que tornaram tão forte a razão prática (a vontade) quando esta se esforça para descobrir as regras da conduta moral? Senão para dar ao homem uma plena autonomia ou independência em sua ação. É preciso que o homem não seja estorvado na satisfação de seus desejos por considerações metafísicas que lhe apresentariam regras de pensamento necessárias, limitando assim a amplitude indefinida de sua liberdade.

b) A imanência *vitale*

Após terem fundamentado o princípio mais fecundo do ceticismo e negado qualquer capacidade da inteligência para descobrir a Verdade e nela permanecer; após terem arruinado nos espíritos toda certeza racional e abalado as verdades mais evidentes; após terem introduzido a dúvida em todos os nossos conhecimentos, nossos filósofos modernistas (2) esforçar-se-ão por remediar a anarquia intelectual assim provocada. Infelizmente, veremos a quais demolições suplementares eles nos conduzirão!

Nossa inteligência seria incapaz de nos permitir atingir a Deus. Deus não seria um ser exterior a nós mesmos que pudéssemos conhecer como um objeto. Visto que nossa atividade intelectual é transitiva — passa do sujeito que conhece para o objeto conhecido —, ela nada poderia nos dizer sobre Deus. Com efeito, Deus nos seria interior, permaneceria em nós, em nossa própria vida: este é o sentido da palavra **"imanência"** (*manere*: permanecer, e *in*: no interior).

Eis algumas fórmulas modernistas da imanência vital. A partir de fórmulas escriturísticas clássicas, o Padre LABERTHONNIÈRE apresentará a expressão mais perfeita do Panteísmo. Ouçamo-lo:

> "*Não posso afirmar que sou, com uma afirmação sólida, senão afirmando que Deus é e que eu sou por Ele. Sem Ele, eu não seria: sem Ele, poderia estar certo de que sou? Ele encontra-se no 'querer ser' pelo qual me afirmo; mas Ele só me aparece e só se torna para mim a realidade viva em mim na medida em que me recolho... para me unificar e me fixar interiormente; pois é somente n'Ele e por Ele que posso realizar a unidade e a permanência do meu ser...*"

Eis, portanto, já algumas fórmulas propriamente gnósticas, tais como foram expostas em outros lugares. Mas prossigamos com o texto do Padre LABERTHONNIÈRE:

> "*Nós nos queremos n'Ele, nós nos vemos n'Ele e, ao mesmo tempo, nós O queremos em nós, nós O vemos em nós. É, portanto, por Ele que estamos certos*

> *de nós mesmos, e por Ele enquanto Ele está em nós e nós estamos n'Ele. Para ser verdadeira e plenamente, e para ter a certeza de ser, é preciso, portanto, deificar-se, assumir, ao menos em certa medida, a forma divina... Toda certeza de ser que tenha outra base além desta é ilusória*".

LABERTHONNIÈRE conjuga os verbos "ver" e "querer". A vontade gera a visão. Pode-se questionar: deificar-se está ao alcance do querer humano? Uma vontade meramente natural pode gerar uma visão divina?

Ora, o senso comum diz-nos que os homens percebem a si mesmos como seres subsistentes. Afirmam-se sem hesitação possível e não afirmam que Deus é e que eles são por Ele.

Jamais Deus será objeto imediato de nossa percepção. Ninguém sentiu a ação criadora continuando-se em sua própria individualidade, e cada um pode dizer "eu sou" com uma certeza inabalável. Mas, em verdade, ao estudarmos a nós mesmos, percebemos por reflexão nossa caducidade e nossa miséria. **Sabemos que não temos em nós nossa razão de existência, pois se a possuíssemos, nosso primeiro ato seria afastar todas as falhas das quais somos vítimas.**

Eis a primeira fonte do conhecimento de Deus. É uma reflexão espontânea, "como que instintiva", mas contudo raciocinada, no espírito dos simples, e o filósofo limita-se a constatar sua exatidão.

LABERTHONNIÈRE prossegue: "*O que faz com que o homem seja homem é justamente que ele tem o poder de colocar Deus em sua vida, tomando-O como fim*". (Aqui, a iniciativa vem do homem; é ele quem "toma" a Deus, é ele quem dá a si mesmo sua finalidade!). "*Adquire-se o conhecimento de um amigo vivendo sua vida, penetrando em sua intimidade, tornando-se ele próprio... SIM, quando progredimos no conhecimento de Deus, é verdade dizer que Deus Se torna em nós...*" E o autor acrescenta que, ao quererem a Deus, os homens querem-se uns aos outros, e que a Vontade é, portanto, fonte de unidade para os homens.

Eles se unificariam no "Grande Todo" divino. A expressão não é de LABERTHONNIÈRE, mas é a consequência direta de suas afirmações panteístas.

O imanentismo confunde o humano e o divino no homem, destrói o conhecimento de Deus ao destruir qualquer objeto de conhecimento: tornar-se Deus é identificar-se com Ele, tornar-se um só com Ele e, portanto, não poder mais atingi-Lo.

Deus, dizem os modernistas, cresce no interior de nossa alma, mas Ele já está lá desde sempre; é, portanto, nossa própria substância que, ao se desenvolver, faz crescer em nós nossa própria divindade: esse panteísmo é, assim, evolucionista.

Tais conclusões, se são correntemente afirmadas pelos gnósticos modernos, permanecem implícitas nos modernistas, que se guardam bem de desenvolver todas as consequências de suas premissas. Por isso, pode-se dizer que a linguagem deles é voluntariamente obscura e carece de franqueza.

c) A filosofia da Ação

Ela foi exposta por Maurice BLONDEL (1861-1949) em seu livro "*L'Action*", que teve sua hora de celebridade e evitou por pouco o Índex apenas por um subterfúgio de seu autor (3). Não cabe aqui retomar sua exposição, mas é bom mostrar sua conexão com o que precede.

Se se nega à inteligência a capacidade de atingir o Verdadeiro e, portanto, de conhecer a Deus, não se pode negar ao homem a capacidade de agir e, logo, a força de querer. Ora, o que é a vontade senão um julgamento prático que comanda diretamente a Ação? "Faço o que quero" ou ainda: "Minha ação está sob a dependência direta da minha vontade".

Minha Ação é Fonte de Verdade, visto que minha inteligência só me fornece probabilidades sem certeza. O fato consumado tornar-se-á, então, verdadeiro — de uma Verdade realizada, concretizada, posta definitivamente no real. O que fiz está feito e bem feito; é definitivo; não é possível voltar atrás e fazer com que o que foi feito não o tenha sido. Eis, portanto, a Ação promovida ao posto de Valor Supremo, já que a Vontade é a faculdade mestra da alma, que é para si mesma sua Lei e seu Fim, que é autônoma e não recebe direção de ninguém nem de nenhuma outra faculdade.

BLONDEL precisa inclusive que "*nada pode entrar no homem que não saia dele e não corresponda de algum modo a uma necessidade de expansão; e que nem como fato histórico, nem como ensinamento tradicional, nem como obrigação sobreposta do exterior, existe para ele verdade que conte ou preceito admissível sem ser de alguma maneira autônomo e autóctone*". É o homem dando a si mesmo sua própria lei e extraindo-a de seu próprio fundo; portanto, o homem divinizado.

A ação também será Fonte de Unidade, já que, ao quererem a Deus, os homens querem a si mesmos uns aos outros e, tendo tido eles próprios a divindade presente, "imanente", sua vontade é, por si só, divina. Eis o homem deificado, cujos atos assumirão todos um caráter sagrado.

O senso comum responde a tudo isso que a vontade em nós é, de fato, uma força que move em vista da ação, mas que essa força recebe sua direção da inteligência e, portanto, está-lhe totalmente submetida. Age-se em vista de um fim, e este é conhecido antes de ser desejado.

Sem esse conhecimento do objetivo a ser alcançado, o homem não pode iniciar o menor movimento propriamente racional; permanece apenas submetido aos instintos e impulsos do animal.

Além disso, essa vontade, por ser livre, volta-se para a multiplicidade de objetos desejáveis, toma direções divergentes segundo a diversidade de atrativos que a solicitam. E quando cada um vai para onde lhe agrada e decide conforme lhe convém, não há mais unidade possível entre os homens.

Com efeito, a vontade — força sem direção — precisa ser determinada pela inteligência; somente ela pode apresentar-lhe os motivos para torná-la reta. A inteligência é a verdadeira faculdade

capaz de unir os homens na verdade objetiva que a determina; a verdade, a mesma em si e a mesma para todos e cada um na medida em que todos e cada um a apreendemos bem e a conservamos como um tesouro. A verdade nos vem do objeto conhecido, que é o mesmo para todos. É, de fato, o conhecimento do objeto que unifica os espíritos, e é a diversidade dos atrativos sensíveis que divide os homens quando se deixam "dominar" por sua vontade e não por sua inteligência.

A RESPOSTA DOUTRINÁRIA DA IGREJA

O Concílio Vaticano I

A atmosfera intelectual dos círculos dirigentes da Igreja hoje está infestada de Modernismo; a maioria das fórmulas explicadas anteriormente é moeda corrente na linguagem eclesiástica atual. Ora, essas fórmulas foram condenadas infalivelmente pela Igreja no Concílio de Trento e no Primeiro Concílio do Vaticano, em 1870.

Para crer, primeiramente, que Deus falou, é preciso saber que Ele existe. E como o saberemos, se a razão não no-lo disser? E é preciso sabê-lo por ela, do contrário ficaremos encerrados em um círculo vicioso do qual é impossível sair, pois a Revelação, sozinha, forneceria então tanto o seu princípio quanto o seu autor. O conhecimento racional de Deus é o preâmbulo necessário da Fé.

Eis a definição do Vaticano I:

> "*Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine, e rebus creatis certo cognosci posse. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspicuntur*". [A mesma santa mãe Igreja sustenta e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana a partir das coisas criadas. Pois as Suas perfeições invisíveis tornam-se visíveis à inteligência desde a criação do mundo através das coisas que foram feitas]. (Constituição "*De Fide*").

O princípio do conhecimento é a razão; o meio são as criaturas; o objeto é Deus, único Criador e Senhor; o modo é a certeza. O Concílio não diz que esse conhecimento é efetivo na mente de cada um, mas que pode sê-lo, pois tem a capacidade de determinar realmente a inteligência de cada pessoa. Cabe a cada um, portanto, aplicar seu espírito a esse conhecimento; e se essa capacidade de nossa inteligência não for posta em prática, permanecemos responsáveis diante de Deus, já que ela nos foi dada com esse propósito.

O Concílio Vaticano I precisa inclusive que nossa inteligência está totalmente submetida à palavra de Deus:

> "*Cum homo a Deo tanquam creatore et domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae veritati subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntas obsequium fide praestare tenemur*". [Como o homem depende totalmente de Deus como seu criador e senhor, e a razão criada está sujeita à verdade incriada, somos obrigados a prestar ao Deus que revela a plena obediência do intelecto e da vontade pela fé].

Nossa razão é total e essencialmente subordinada à verdade de Deus. Esta é, aliás, uma conclusão tirada naturalmente de nossa atividade intelectual: **toda verdade apreendida, seja ela qual for, vem sempre da verdade incriada, de Deus.**

As verdades que são objeto de nosso conhecimento natural, tanto quanto as verdades reveladas, procedem d'Ele. É Deus quem está ao termo de todas as nossas intelecções, como o inteligível necessário. Nossa inteligência Lhe é submetida de alto a baixo; ela não é mais autônoma na ordem natural do que na ordem sobrenatural: sua regra é ou Deus criador ou Deus revelador.

Esta verdade intrínseca das coisas, apreendida pela luz natural de nosso espírito, procede de Deus por Sua criação; ela é tão objetiva e independente de nossa razão quanto os mistérios da fé, conhecidos extrinsecamente por ela (com efeito, não podemos penetrar no interior de Deus).

A vontade não tem de dar "um salto para fora das justificativas intelectuais". **O ato de fé é sempre "uma adesão da inteligência a verdades"**: mas está no poder da vontade recusar essa adesão às verdades conhecidas na medida das consequências que delas podem advir — daí nossa responsabilidade diante de Deus.

O Vaticano I acrescenta, definindo antecipadamente a posição dos modernistas: "*Um grande número*", diz ele, "*rejeita os critérios pelos quais se manifesta e se demonstra o fato da Revelação e apela exclusivamente para a experiência interna (internam experientiam), para o sentimento religioso, para o testemunho do Espírito Santo (testimonium spiritus) ou para uma certeza imediata da fé*".

Reconhecem-se aí as explosões sentimentais dos diversos pentecostalismos e carismas extravagantes que proliferam hoje, quando os cristãos enlouquecem.

Em seguida, o Vaticano I condena com força essa posição modernista e sob o modo da infalibilidade:

> "*Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homine ad finem moveri debere, anathema sit*". *[Se alguém disser que a revelação divina não pode tornar-se credível por sinais externos e que, portanto, os homens devem ser movidos para o seu fim apenas pela experiência interna de cada um ou por inspiração privada, seja anátema].*

A RESPOSTA DO SENSO COMUM (ou a prova "a contrario", pelo absurdo)

O que é conhecer a Deus por experiência íntima, por visão imediata? É um conhecimento intuitivo, é vê-Lo diretamente, no interior de si mesmo, onde Ele se encontra, dizem os modernistas; ou no interior d'Ele mesmo, onde nós estamos, dizem os imanentistas.

Seja qual for o caso dessas duas posições, há realmente, e não apenas formalmente, uma fusão de dois seres que se tornam um só. Não há mais a distinção entre aquele que conhece e aquele que é conhecido. Somos, de certa forma, divinizados. Conheceríamos Deus, portanto, diretamente, sem a mediação de um raciocínio.

Sendo assim, façamos algumas perguntas-chave:

1 - Se Deus Se conhece assim ao ser visto no interior de nós mesmos, como é possível que tantos homens neguem a Deus, ou manifestem indiferença ou ceticismo? Em outras palavras, o ateísmo e a indiferença religiosa seriam impossíveis. Ora, eles existem. É preciso encontrar-lhes uma razão de ser.

O ateu ou o indiferente diria: "*Voltei meu olhar para o meu interior, mergulhei no meu fundo mais íntimo, busquei a Deus em todos os recônditos mais obscuros da minha alma e não O encontrei. Se Ele lá estivesse realmente, eu O teria visto. Logo, Deus não existe, pois não está na minha alma.*

Vós dizeis que vistes a Deus na vossa? Disso concluo que Deus Se manifesta a quem quer e recusa Se manifestar a quem não quer. Ele escolhe Seus eleitos e lança os outros nas Trevas exteriores. Mas um Deus tão injusto e parcial não pode responder ao meu senso de justiça: Ele não existe, portanto; pois, se existisse assim, com Sua Predestinação, não gozaria da Plenitude da Justiça; não seria, portanto, realmente Deus. Vossa concepção de Deus me causa horror!".

É verdade que, ao sondar a alma, nela não se vê Deus; vê-se apenas a sua incompletude e só se pode concluir pela existência de um ente capaz de suprir nossa insuficiência por meio de um raciocínio. Pois poder-se-ia, do contrário, concluir desse desejo de "suplemento de alma" pela existência de uma perfeição escondida em nós, capaz de desenvolver-se por nossa própria força e dar à luz algum "além-homem", por exemplo... (onde se vê, entre parênteses, que o existencialismo e o modernismo estão bastante próximos, em sua démarche intelectual, do nietzschianismo!...).

2 - Se Deus é visto diretamente no fundo da alma, sem a mediação de um raciocínio, Ele é visto por inteiro, em Sua própria perfeição, sem qualquer possibilidade de erros sobre Seu ser, Sua natureza, Seus atributos, etc.

Como se explica, então, que os homens tenham sobre Deus noções tão contraditórias? Deus Se manifestaria no interior das almas com rostos mutáveis, aspectos incompletos, faces oscilantes, enviando a um tal centelha de luz, a outro uma luz estranha e a um terceiro quase a obscuridade?

Deus manifestar-Se-ia trinitário aos católicos, não trinitário aos muçulmanos, o próprio Ser aos cristãos, o Nada aos budistas. Apresentaria Seu Filho Jesus como um Salvador para os cristãos, como um impostor para os judeus, etc. Portanto, Deus mentiria a todos os homens, fazendo questão de falsificar Seu rosto, de pintar-Se sob todos os tipos de disfarces, para não ser reconhecido. Ele ensinaria morais extravagantes, etc.!!!

Para onde vamos?... Nós construímos nossa concepção de Deus, e essa concepção varia de uma alma para outra. Prova de que Deus não reside em nossa alma e que só podemos atingi-Lo indiretamente pelo raciocínio.

É, aliás, precisamente a fraqueza de nossa inteligência, fustigada pelas variações de nossa liberdade, que é a fonte de todas as fantasias religiosas, de todas as extravagâncias morais que se podem listar ao estudar as diversas religiões. A preguiça intelectual e a busca urgente pela felicidade são os principais obstáculos ao conhecimento de Deus.

Todo espírito reto, purificado das paixões do mundo, pode atingir Deus por sua inteligência, desde que a ela se aplique com perseverança. Mas somos livres para não usar nossa inteligência. Consequentemente, não atingiremos Deus.

Todavia, essa liberdade nos é imputável. Seremos julgados pelo uso que tivermos feito de nossa faculdade. Deus nos concedeu a Graça de nos dar uma inteligência participante da Sua, para que pudéssemos, ao menos parcialmente, conhecê-Lo — mas de modo suficiente para sermos imperdoáveis por não O termos conhecido (cf. S. Paulo).

Para concluir, deve-se dizer que os Modernistas, Existencialistas ou Imanentistas tornam-se exatamente cúmplices do Ateísmo (4). Eles dizem que Deus não está ao final de nossos raciocínios, que a Religião não é uma ciência, que só existe conhecimento racional experimental, que Deus não é um objeto de conhecimento, etc. Falam como os marxistas mais consequentes.

Com efeito, estes dizem que o Ateísmo é o ABC do comunismo, mas que o comunismo não se detém no ABC porque pratica um Ateísmo científico: só o material é real. Todas as ideias religiosas são devaneios que adormecem a inteligência, o "ópio do povo". Só temos certeza do concreto observável; portanto, só ele existe.

É verdade, dizem eles, que se encontra uma necessidade religiosa em muitas almas; é uma doença da qual devemos curá-las. Assim, autorizamos as almas que não podem prescindir da religião a praticar seu culto em algumas igrejas recuadas nos confins de nossas cidades, as mais inacessíveis à massa da população (liberdade de culto), mas proibimos que transmitam sua doença ao seu entorno (liberdade de propaganda antirreligiosa).

Os Modernistas dizem, como os marxistas, que Deus não é um objeto de ciência, que não é racional, que é apenas uma necessidade sentimental de nossa alma, uma espécie de sonho interior do qual não somos senhores — uma "doença divina", se preferirem, mas doença de qualquer forma.

Recusar o conhecimento racional de Deus é tornar as almas incapazes de atingi-Lo e é também uma excelente propedêutica para o ateísmo marxista.

E. G.

---

(1) Guilherme de Ockham (1297-1348), franciscano, aluno e depois professor em Oxford entre 1312 e 1324; suas ideias inovadoras levaram-no a ser citado perante a cúria pontifícia de Avignon em 1324. Contudo, a sutileza e a ambiguidade de seus princípios permitiram-lhe evitar uma condenação direta, sendo apenas confinado no convento franciscano de Avignon. Em 1328, tomou partido na luta do Império contra o Papado e, tendo fugido, juntou-se ao Imperador, para quem se tornou o doutrinador da onipotência do Estado. Em 1340, a Sorbonne proibiu o ensino do ockhamismo e, em 1346, Clemente VI denunciou "*as doutrinas sofísticas de origem estrangeira que extraviam os teólogos*". Apesar disso, a influência do ockhamismo não parou de crescer, e foi assim que, entre 1500 e 1510, Lutero teve mestres ockhamistas no seio da Ordem dos Agostinianos.

(2) Os mais conhecidos entre eles, BLONDEL, LEROY e LABERTHONNIÈRE, estabeleceram, há cerca de um século, os princípios e as afirmações que nossos teólogos modernos não fazem senão retomar — geralmente com menos franqueza e clareza —, daí o interesse em remontar às fontes.

(3) Quando o livro de Maurice BLONDEL, "*L'Action*" (A Ação), foi publicado, foi denunciado ao Santo Ofício e o autor só escapou do Índex graças às poderosas intervenções do cardeal Perraud e do Sr. Ollé-Laprune. Pediram-lhe que corrigisse seu livro e retirasse os exemplares de venda, o que foi feito. Mas Maurice BLONDEL fez circular clandestinamente cópias manuscritas, particularmente nos seminários.

O Sr. ARCHIMBAULT testemunha o seguinte: "*Que a opinião católica autorizada, e até mesmo o ensino eclesiástico, familiarize-se cada vez mais com o ponto de vista blondeliano, sabem-no aqueles que têm contato com nossos grandes seminários. Vi, especialmente em Bernoville, os exemplares mimeografados de 'L'Action' que jovens clérigos, na impossibilidade de obter o próprio livro, passavam de mão em mão; e sei de fonte segura que, servidas ao mesmo tempo por sua evidência intrínseca e pela inesgotável caridade intelectual do mestre, as ideias blondelianas infiltravam-se, apesar de todos os mal-entendidos, nessas almas conquistadas*". (M. ARCHAMBAULT, nos *Cahiers de la Nouvelle Journée*, nº 2: o testemunho de uma geração).

Posteriormente, o Sr. BLONDEL anunciou sua intenção de rever sua obra e emendá-la em função da doutrina católica, mas declarava que "*no fundo, nunca havia mudado*" (na *Revue du Clergé français* de 1º de setembro de 1919) e pedia que se reconhecesse "*a orientação inicial e constante de seu esforço*". Por fim, basta ler na Encíclica *Pascendi* o capítulo intitulado "O Filósofo Modernista", onde é desenvolvida a teoria da Imanência vital, para ver que essa exposição é extraída, no essencial, do livro de Maurice BLONDEL sobre "*L'Action*".

(4) Seria bom reler as obras do Padre JULIEN FONTAINE, que escreveu, no início do século, vários volumes sobre "*As infiltrações protestantes e o clero francês*" e "*As infiltrações protestantes e a exegese do Novo Testamento*". São, infelizmente, livros quase impossíveis de encontrar hoje, dos

quais extraímos em parte a substância para redigir este estudo.

A FRAQUEZA DOS MELHORES, FORÇA DA REVOLUÇÃO.

Augustin BARRUEL conclui suas "*Memórias para servir à História do Jacobinismo*" com algumas reflexões perfeitamente pertinentes:

> "*Evitai ceder a esse tipo de terror que nada mais é, em si mesmo, do que covardia e desânimo. Pois, diante da certeza dos perigos, não direi menos: Queiram ser salvos, e o serão. Os jacobinos já o repetiram o suficiente: 'Não se triunfa sobre uma nação que deseja se defender'. Saibam querer como eles, e não terão nada a temer deles. É porque sabe querer que a Revolução triunfa. Portanto, para triunfar sobre ela, é preciso saber opor-lhe essa resolução e essa vontade... Ocorre com a Revolução o mesmo que ocorre com os vícios e as paixões: sabe-se, em geral, que há perigos e desgraças atrelados a eles; deseja-se defender-se deles, mas quer-se isso de forma fraca, covarde. O que acontece? As paixões e os vícios triunfam e sofre-se o seu jugo...*"

Infelizmente, estas são considerações muito atuais: aguardamos, como alvos marcados, as catástrofes que cairão sobre nós, e esse medo doentio de nossos adversários paralisa nossos melhores movimentos de reação. A inteligência permaneceu íntegra; conhecemos o adversário e seus erros; não fomos penetrados pelos sofismas revolucionários; estamos quase vacinados contra eles; mas, no momento da ação, permanecemos hesitantes, incertos quanto ao resultado. O adversário, ao contrário, não sendo contido por nenhum escrúpulo de consciência, por nenhuma regra de moralidade, lança-se na briga, pronto para tudo, até para o crime, para ter sucesso imediato. Com um olhar rápido, ele se vê pronto para agarrar a chance; mas pronto também para fugir, no último momento, quando a sorte lhe escapa — muitas vezes por algum acaso imprevisto —, a ponto de, vencedores, nos vermos subitamente espantados por não encontrar mais o menor adversário à nossa frente, com a sensação de termos arrombado uma porta aberta. Há exemplos marcantes: o fracasso de Goulart no Brasil. Toda uma população apavorada diante do golpe de força comunista e, no dia seguinte, a reviravolta brutal e inesperada de alguns regimentos e a fuga desenfreada dos revolucionários.

Encontrei em papéis antigos um exemplo marcante dessa pusilanimidade diante da ação. Trata-se de Albert de MUN, um dos "melhores", se é que houve algum. Homem íntegro, honesto,

perfeitamente consciente do perigo revolucionário. Homem de tradição, absolutamente convencido do caráter nefasto do Liberalismo, tanto no domínio social e político quanto no religioso. Homem dedicado, capaz de consagrar toda a sua vida a um combate necessário e difícil.

Em 1874, Albert de MUN, já lançado na Ação Social, renuncia à sua vocação militar, entrega sua demissão ao Ministro da Guerra e "quebra sua espada". Em seguida, apresenta sua candidatura parlamentar em janeiro de 1876. Seu manifesto eleitoral ecoa como um apelo a todo o país. Louis VEUILLOT apoia oficialmente o "couraceiro místico". Ele se levanta, em 21 de fevereiro, e proclama perante a Assembleia:

> "*O desafio foi ouvido e os católicos aceitaram o desafio: eis o sentido da minha eleição... Encontrareis em toda parte católicos firmemente unidos entre si (?) pela fé que lhes é comum, para se oporem com todas as suas forças (?) ao advento desse livre-pensamento que já proclamais*".

Todo o discurso respira um ardor guerreiro. Ele ainda está em conformidade com uma vocação militar. No entanto, Louis VEUILLOT não ficou satisfeito. Este velho lutador dos combates cristãos sob o Segundo Império esperava mais do que discursos: em 15 de fevereiro de 1876, ele havia escrito esta carta tão extraordinária ao seu candidato: (1).

> "*Caro Senhor,*
>
> *Eu o ouvi ontem pela primeira vez. Permita-me não fazer um elogio banal a um homem e a um talento que merecem muito mais. Homem de bem e bom orador, o senhor o é; mas o ideal de Cícero não deve bastar nem ao senhor, nem a nós. É preciso ir além. No discurso de um orador em uniforme, é preciso haver sabre ou, ao menos, a bainha. Ontem, não encontrei o suficiente. É o sabre que dá valor à dragona. O auditório fica desencantado quando, em vez de um golpe, leva consigo uma bênção... Cuidado com isso. O senhor é capitão de Dragões... Se a sua eloquência não tiver o seu selo de caserna — o qual pode e deve ser um selo de suprema distinção —, ela não passará de uma bela e honesta moça para casar, o que Joana d'Arc não era. Falta o mais belo dos gestos ao soldado orador que não desembainha a espada. Pergunta-se por que esse soldado não é advogado ou padre. Desembainhe, golpeie, agarre! É isso que o Bom Deus quis do senhor ao lhe dar a eloquência e ao torná-lo um dragão. Seria necessário que, ao escutá-lo, sentíssemos a necessidade de nos rendermos para não sermos fuzilados, porque o senhor pedirá à força o que não obterá pelo amor... Um golpe de sabre oportuno é uma bela obra, uma caridade muito grande. Muitos pobres não pedem mais que isso e não têm mais que isso a receber... Não seja um homem de grande mérito que diz coisas boas inutilmente. Desembainhe e seja como São Luís, um desses mártires que não temem dar a morte. Também existem anjos exterminadores...*"

Infelizmente, Albert de MUN não seguiria o conselho. Combateu valentemente pela boa causa, mas o ardor militar extinguiu-se progressivamente.

Primeiro obstáculo encontrado: uma noção falsa de obediência religiosa. Em 5 de março de 1878, Albert de MUN foi recebido em audiência por Leão XIII, que lhe disse:

> "*Eu lhe dei uma bênção para sua obra e para sua família, vou lhe dar uma nova e especial para si mesmo, pelo que já fez e pelo que ainda fará: mas o senhor prometerá ser sempre um fiel defensor da Igreja. Prometa-o!*".

"*Este juramento*", acrescenta ele,

> "*eu o prestei do fundo do coração... Quando antigamente, num campo de batalha, armava-se um cavaleiro, ele era mantido assim prostrado e, enquanto prestava juramento, recebia a aclamação. Senhores, acreditei, enquanto estava aos pés do Papa e ele me impunha as mãos, que a obra estava ali inteira e que recebia, em troca de seu juramento, a aclamação solene que a armava para a defesa da Igreja*".

O tom permanece militar, mas a obediência incondicional a uma autoridade religiosa no domínio temporal prepara as futuras capitulações. Em 8 de setembro de 1885, Albert de MUN prepara uma federação católica:

> "*A França cristã espera de nós algo melhor que um protesto. Ela quer um combate sério, talvez decisivo. Nosso dever é conduzi-la a ele, erguendo a bandeira da Cruz contra os inimigos da Religião*" *(Carta ao almirante Gicquel des Touches).*

Esta declaração de guerra provoca uma intervenção inesperada, a do Núncio, que lhe comunica, em nome de Leão XIII, que tal iniciativa é inoportuna. Albert de MUN fica desolado; todas as suas esperanças são aniquiladas:

> "*Para não suscitar uma divisão entre os católicos*", declara ele, "*renuncio ao projeto de organização que anunciei em minha carta ao visconde de Belizal*".

E eis a catástrofe! O Papa Leão XIII armou um cavaleiro, um soldado, para depois lhe pedir que mantivesse a espada na bainha. Em nome de uma obediência indevida, num domínio onde a autoridade religiosa não tinha poder legítimo nem competência — o da ação temporal para a

defesa do país —, o combatente fugiu do campo de batalha.

Segundo obstáculo: o medo de derramar sangue; outra maneira de recusar o combate. De fato, um dia, muito mais tarde, Albert de MUN esteve na linha de frente, seguido por uma tropa numerosa e decidida ao combate. Infelizmente!

Estamos em 1904. O Sr. COMBES, o "paizinho", maçom rancoroso e sectário, de modo algum liberal, manda fechar as escolas e expulsa os religiosos. Em Roscoff, na Bretanha, perto de Saint Pol de Léon, camponeses e camponesas, ilhéus da Ilha de Batz, acorrem em massa para impedir o acesso das forças da guarda à escola e preservar as religiosas da expulsão. Em 12 de agosto de 1904, duas companhias do 118º Regimento escoltam os guardas. A multidão forma uma muralha, desafia os agentes da força. O subprefeito pede ao Sr. de MUN, na primeira fila, que interrompa o conflito. O Sr. de MUN volta-se e pede à multidão que se contente com esse protesto mudo. A multidão obstinada recusa.

> "*Queremos a liberdade! Não sairemos daqui!*".

Os punhos estão cerrados, os rostos graves. A multidão avança gritando contra as baionetas. O choque será terrível e o sangue correrá. Albert de MUN volta-se:

> "*Pela vossa resistência enérgica, conseguistes que se reconhecesse a impossibilidade de vencê-la de outra forma que não pela violência: imploro-vos que pareis*".

A multidão responde:

> "*Não iremos embora! Que façam o que quiserem! Morreremos, se for preciso!*".

O Sr. de KERVENOAL manda abrir a porta da escola. O Sr. de MUN explica que se cede perante a força e que é preciso evitar a violência.

Eis que esta não é a linguagem de um chefe. Não! Sr. de MUN, o senhor não mostrou a força da resistência, pois, de fato, não resistiu realmente. O inimigo pôde vencer "*de outra forma que não pela violência*". Ele pôde vencer precisamente pelo seu medo do sangue, pela sua recusa em combater pela sua fé até a morte, pela recusa do martírio. O soldado, no momento do combate, quando o exército está pronto e decidido, não deve recuar, não apenas à visão do sangue, mas nem mesmo ao pensamento de que ele possa ser derramado. O soldado é um verdadeiro mártir, se for um verdadeiro soldado. Ele aceita receber a morte, desde que seja no combate e no exercício de seu ofício. Teria havido sangue derramado, certamente; mas também o exército teria recuado, a indignação teria explodido em todo o país, o governo teria sido derrubado, algum

general finalmente enérgico teria sem dúvida lançado alguns batalhões sobre a Assembleia Nacional e expulsado a pranchadas de sabre esses políticos tagarelas, a menos que tivessem fugido sem esperar. Sonha-se com um General de MUN entrando no Palácio Bourbon à frente de seus homens. Da mesma forma que ainda se pode sonhar com um exército da Vendeia, comandado pelo Conde de Artois ou pelo Conde de Provence, voando de cidade em cidade. Infelizmente! Quantos chefes cansados deixaram passar ocasiões únicas de restaurar uma sociedade cristã!

E. C.

---

(1) Cf. J. PLONCARD d'ASSAC: "*L'Eglise occupée*", p. 108

CONTRIBUIÇÃO PARA O ESTUDO DO HERMETISMO

Não existe uma doutrina maçônica propriamente dita. Os maçons insistem, com razão, no ecletismo e na tolerância de seus templos. Segundo a expressão consagrada: "Eles não dogmatizam". Não ensinam uma doutrina única e homogênea. Quando têm de tratar de questões filosóficas e religiosas, empenham-se em beber de diversas fontes. Ora, quatro fontes doutrinárias lhes são particularmente familiares: a Gnose, a Cabala, o Hermetismo e a Rosa-Cruz.

A Gnose já foi estudada neste boletim. Estudaremos mais tarde a Cabala e a Rosa-Cruz. Hoje, é o Hermetismo que nos ocupará.

Vamos primeiro examinar os documentos mais antigos do Hermetismo, aqueles que circularam na antiguidade pagã e ao longo dos cinco primeiros séculos da era cristã. São chamados de LIVROS ou TRATADOS HERMÉTICOS. Faremos o seu histórico e indicaremos sob que forma chegaram até nós. Este exame será o objeto dos cinco primeiros parágrafos do presente artigo.

Depois, nos quatro parágrafos seguintes, começaremos a expor as grandes linhas da doutrina hermética, tal como se apresentava na antiguidade. Mas só poderemos concluir esta exposição num segundo artigo, a ser publicado num próximo boletim.

O SECRETÁRIO DOS DEUSES

O Hermetismo é um movimento de pensamento que percorreu silenciosamente um caminho desde a antiguidade egípcia até os nossos dias e que deve seu nome ao seu fundador, HERMES TRIMEGISTO. O personagem que conhecemos hoje pelo nome de Hermes Trimegisto portava originalmente outro nome. Chamava-se TOT (Thot).

Tot é uma divindade do antigo Egito. É o deus das ciências e das artes. As ciências e as artes das quais ele foi o iniciador junto aos homens, ele as havia aprendido por meio de sua convivência com os outros deuses, pois lhes servia de SECRETÁRIO, transmitindo aos homens os conhecimentos que recebia dos deuses.

Este personagem de Tot era considerado, pelos egípcios da Antiguidade, como um verdadeiro deus? Ou não seria ele, antes, um semideus — isto é, um homem divinizado após a morte na sequência do que os romanos chamariam mais tarde de apoteose, ou "elevação à divindade"?

É para esta segunda hipótese que nos inclinamos, e não somos os únicos. Pensamos, portanto, que Tot teria realmente existido e que, em vida, teria se destacado no relato escrito de suas visões

místicas e de suas conversas com os habitantes do além. Foi assim que adquiriu a reputação de SECRETÁRIO dos DEUSES.

Seja qual for a identidade real de Tot, o que é certo é que circularam, já no Antigo Egito, escritos do "divino escriba". Esses escritos tratavam sobretudo de astrologia, de magia e, em geral, das chamadas ciências ocultas — isto é, de conhecimentos escondidos dos homens e que só podem ser conhecidos por revelação.

Conhecemos a existência desses primeiros escritos; ela é certa. Mas eles não chegaram até nós em sua forma primitiva e em sua língua de origem. Eram provavelmente redigidos em DEMÓTICO, que é a escrita cursiva do Antigo Egito. O demótico derivava da escrita hieroglífica, mas possuía caracteres mais expeditos.

Os escritos do "divino secretário" formaram, assim, a PRIMEIRA GERAÇÃO do que viriam a ser os *Hermetica* helênicos.

OS HERMETICA HELÊNICOS

Sabe-se que os gregos sentiam uma grande atração pela religião e, em geral, pelos conhecimentos dos egípcios. Diz-se até que Platão lhes deve parte de sua doutrina.

Os gregos traduziram para sua língua os escritos de Tot. E, nesta ocasião, transformaram também o nome do "deus-escriba". Vendo em Tot o personagem que manteve um intercâmbio entre os deuses e os homens, transmitindo aos homens a ciência dos deuses, os gregos assimilaram Tot a Hermes que é, em sua mitologia, a divindade das trocas e do comércio. Entre os latinos, Hermes chamava-se Mercúrio.

Tot tomou, portanto, o nome de HERMES e seus escritos tornaram-se os famosos *HERMETICA* HELÊNICOS, que nos ocuparão por um momento.

Os *hermetica*, assim traduzidos para o grego, representam a SEGUNDA GERAÇÃO dos escritos de Tot. Eles circularam, até o início da era cristã, sob a forma de pequenos tratados distintos, alguns muito curtos, outros mais longos. Alguns eram hinos, outros fórmulas de conjuração, mas a maioria eram diálogos, fosse entre Hermes e um de seus discípulos, ou mesmo entre os deuses aos quais Hermes-Tot servia como secretário.

O prestígio do Egito antigo era tal entre os gregos que o interesse pelos *hermetica* residia, em grande parte, na sua nacionalidade de origem. É assim que Platão menciona duas vezes o deus Tot, sem contudo identificá-lo com Hermes, preservando assim sua qualidade egípcia.

Encontram-se, nos *hermetica* escritos em grego, passagens muito curiosas onde o próprio tradutor, como que tomado por escrúpulos, deplora a existência das traduções gregas e chega a desejar que os antigos textos de Tot, tão preciosos e venerados no Egito, nunca mais fossem traduzidos. A literatura hermética, dizem eles, conserva sua força operatória e sua potência mágica enquanto permanece expressa na língua egípcia. Mas perde a virtude que lhe comunica essa língua

privilegiada quando é traduzida para o grego, que não passa de uma língua de meros oradores.

A maioria dos comentaristas modernos estima que, por ocasião da tradução, os tratados herméticos se tingiram com as cores da filosofia grega. É, de fato, muito provável. De escritos mágicos que eram originalmente, tornaram-se, ao passar por mãos helênicas, escritos filosóficos.

Mas é provável, igualmente, que tenha ocorrido também outro fenômeno. Sabe-se que o DELÍRIO SAGRADO, entre os contemplativos do paganismo, era algo frequente. É provável, portanto, que muitos *hermetica* helênicos não sejam traduções reais dos escritos de Tot, mas produções místicas mais recentes, apresentadas como vindas do próprio antigo secretário dos deuses para lhes conferir autoridade.

Os *hermetica* helênicos contam, assim, tanto com traduções fiéis a partir dos textos egípcios primitivos quanto com vaticinações místicas mais recentes e de origem greca. Mas é muito difícil distingui-los uns dos outros.

Tais são os documentos que circularão durante todo o PERÍODO HELENÍSTICO, ou seja, até o início da era cristã.

OS MANUSCRITOS DE NAG HAMMADI

Em 1966, foram descobertos em Nag Hammadi, no Alto Egito, documentos antigos, manifestamente herméticos. Tudo estava lá: o tema, o estilo, tudo. Dois deles foram redigidos em grego. Os outros, a maioria, estavam em copta.

Estes manuscritos foram estudados por eruditos, entre os quais se destaca Jean-Pierre Mahé, cuja obra "*Hermès en Haute Égypte*" (Hermes no Alto Egito), publicada no Québec em 1978, é absolutamente fascinante.

A análise desses especialistas revela que tais manuscritos foram preservados em Nag Hammadi por monges cristãos com o intuito de combater sua doutrina, que é, de fato, pouco ortodoxa. Contudo, os textos em si remontam a uma época muito mais antiga, datando de 168 ou 164 antes de Cristo.

Certas características arqueológicas permitem inclusive que J. P. Mahé escreva:

> "Nosso tratado contém várias alusões explícitas a realidades propriamente egípcias... A literatura hermética vincula-se ao antigo Egito".

Os manuscritos herméticos de Nag Hammadi confirmam, portanto, a existência das duas gerações de textos das quais falamos:

1. A primeira geração, egípcia;

2. A segunda geração, helênica.

OS *HERMETICA* GNÓSTICOS

Chegou um tempo em que se sentiu a necessidade de transformar esses tratados dispersos em compilações homogêneas. Mas isso ocorreu apenas durante o período que abrange os três primeiros séculos da nossa era.

A mais conceituada dessas compilações é a coleção de diálogos conhecida pelo nome de *CORPUS HERMETICUM*. Este *corpus* compreende dezessete pequenos tratados, dos quais o primeiro tem por título "POIMANDRES", que significa "pastor de homens". "*Poimen*", em grego, quer dizer pastor; e "*aner-andros*" quer dizer homem.

O tratado Poimandres, pelo fato de figurar no início do *corpus*, serve frequentemente para designar a obra em sua totalidade. É um erro, mas é comum e deve-se estar ciente dele.

Existe também outra coletânea de escritos herméticos: aquela composta por ESTOBEU para a instrução de seu filho. João Estobeu foi um erudito grego que viveu no século V d.C., autor de várias antologias. Algumas reúnem obras de filósofos, outras, obras poéticas. As antologias de Estobeu são um tesouro inestimável, pois salvaram do esquecimento muitas obras da antiguidade que, sem elas, teriam desaparecido.

Entre as coletâneas de Estobeu, a que nos interessa aqui é o seu florilégio hermético, comumente chamado de "*O Estobeu*". Algumas das peças reunidas já figuram no *Corpus Hermeticum*, mas a maioria não é encontrada nele.

Essas duas coletâneas, o "*Corpus*" e o "*Estobeu*", reúnem a totalidade dos tratados herméticos conhecidos? Certamente não. Vários fragmentos escaparam à codificação e continuaram a circular isoladamente. São conhecidos como os *Ditos de Hermes*.

Existe também um tratado hermético do qual se conhece a adaptação latina: o *ASCLÉPIO*, por vezes chamado de "*Discurso Perfeito*" ou "*Discurso de Iniciação*". Contudo, há hoje a certeza de que esta adaptação latina foi feita a partir de um documento anterior em grego que não chegou até nós, do qual teriam restado apenas vestígios em citações.

Em suma, os textos herméticos que conhecemos hoje são de redação muito tardia. Datam do final do período gnóstico e, como veremos, trazem as marcas dessa influência.

O R. P. Festugière (O.P.), que publicou o conjunto dos documentos herméticos conhecidos, estima que o *Corpus Hermeticum* foi compilado para servir como um livro esotérico, amalgamando materiais que, embora todos herméticos, são "*de datas e procedências diversas*".

Podemos reter esta conclusão do R. P. Festugière e falar, sem forçar os fatos, dos *HERMETICA* GNÓSTICOS.

Conhecemos, portanto, os livros herméticos apenas sob esta forma muito tardia, que constitui a sua TERCEIRA GERAÇÃO.

- **A primeira geração**, atribuída a Tot, o "secretário dos deuses", constitui a geração astrológica e mágica. Ela desapareceu inteiramente.
- **A segunda geração** é a das traduções gregas. Ela se traja com a veste filosófica dos "discursadores gregos" e, muito provavelmente, enriquece-se com um misticismo mais recente.

Essas duas primeiras gerações não chegaram intactas até nós. Restaram apenas fragmentos esparsos.

Só conhecemos os livros herméticos sob a forma tardia da terceira e última geração: o "*Corpus Hermeticum*", a antologia "*Estobeu*", a adaptação latina "*Asclépio*" e alguns fragmentos isolados que só foram recolhidos por eruditos modernos.

AS COMPILAÇÕES ATUAIS

Os livros herméticos circularam de forma restrita durante toda a Idade Média, sob esta forma eminentemente fragmentária. O "Trimegisto" certamente não era desconhecido, pois liam-se citações dele em Lactâncio e em São Cirilo de Alexandria. Conheciam-se também os tratados separados do "*Poimandres*", do "*Asclépio*", bem como os "*Ditos de Hermes*".

Entretanto, o teísmo difuso e confuso do qual esses livros esparsos estavam impregnados parecia pobre em comparação com a doutrina suntuosa e ordenada dos Padres da Igreja. De modo que eram lidos apenas por alguns intelectuais apreciadores de caminhos alternativos.

Quando chegou a época do humanismo, os eruditos onívoros, ávidos por tudo o que estivesse à margem do catolicismo ortodoxo, lançaram-se sobre os livros herméticos para divulgá-los com ardor. Foi assim que o florentino MARSÍLIO FICINO, já em 1471, reuniu e publicou todos (ou quase todos) os tratados que podiam ser atribuídos a Hermes.

Atualmente, aqueles que desejam documentar-se sobre o hermetismo dispõem de três obras de fácil acesso:

1. A obra de base é a do **R. P. FESTUGIÈRE**, dominicano. Nela encontra-se o texto grego (latim para o *Asclépio*) e uma excelente tradução. Quanto aos comentários, necessários devido à obscuridade do texto, são ao mesmo tempo profundos e prudentes. É uma obra volumosa de quatro tomos, publicada na coleção Guillaume Budé. Exige, portanto, uma leitura atenta, mas está longe de ser árdua.
2. Para aqueles que dispõem de menos tempo, recomendamos a obra de **LOUIS MÉNARD**, intitulada "*Hermès Trismégiste*", publicada pelas Editions de la Maisnie em 1977. Ali se pode ler, traduzida em um excelente francês, a quase totalidade dos textos herméticos atualmente catalogados.

3. As Prensas da Universidade Laval, no Québec (Canadá), publicaram em 1978 uma belíssima obra de **Jean-Pierre MAHÉ** intitulada "*Hermès en Haute Égypte*". Ela reproduz, em seus textos grego e copta, os manuscritos herméticos descobertos em 1966 em Nag Hammadi. A tradução parece extremamente fiel. Esta obra constitui um excelente esclarecimento sobre as raízes egípcias do hermetismo.

Não pretendemos listar aqui os livros de autores adeptos modernos do hermetismo, pois não os consideramos trabalhos objetivos e imparciais. O mais típico desses trabalhos é "*A Tradição Hermética*", de Julius Evola. Examinaremos todos eles quando chegarmos ao estudo do hermetismo contemporâneo.

A MÍSTICA HERMÉTICA

Os livros herméticos apresentam-se como livros inspirados, e não como obras de elaboração puramente humana. Todos os comentadores fazem questão de ressaltar esse ponto. Quando Hermes nos fala sobre a natureza do Deus supremo, sobre a dos deuses secundários e sobre o intercâmbio entre eles e os homens, ele nos transmite, evidentemente, aquilo que só pôde aprender junto aos habitantes do além, pela via mística.

Mas o mesmo ocorre quando ele expõe os princípios e as leis do universo físico. Não são resultados de observações que ele relata, mas revelações divinas que transmite. Hermes não é um cientista, mas um místico. É na qualidade de vidente que ele fala dos sete ousiarcas planetários e dos trinta e seis decanos zodiacais.

Por vezes, essa origem divina é apenas implícita. Contudo, o estilo profético empregado pelo redator a revela de forma indubitável.

Outras vezes, o texto é explicitamente apresentado como proveniente de uma revelação. É o caso da seguinte passagem:

> "*Uma visão inefável produziu-se em mim. Pela misericórdia de Deus, saí de mim mesmo, revesti um corpo imortal. Já não sou o mesmo, nasci em inteligência.*
>
> *Tu me vês com teus olhos e pensas num corpo e numa forma visível. Mas não é com esses olhos que se me vê agora, meu filho*". (Tratado XIII do *Corpus Hermeticum*, sob o título "Da Regeneração e da Regra do Silêncio — Sermão Secreto sobre a Montanha").

Mais características ainda são as primeiras palavras do tratado intitulado "*Poimandres*". Ele relatará uma série de visões; não há margem para dúvidas:

> "*Eu refletia um dia sobre os seres; meu pensamento pairava nas alturas, e todas as minhas sensações corporais estavam entorpecidas como no sono pesado que se segue à saciedade, aos excessos ou à fadiga.*
>
> *Pareceu-me que um ser imenso, sem limites determinados, chamava-me pelo nome e me dizia: O que queres ouvir e ver, o que queres aprender e conhecer? — Quem és tu, afinal? — respondi.*
>
> *Eu sou, disse ele, o Poimandres (o pastor de homens), a INTELIGÊNCIA SOBERANA.*" (Traduzido por Louis Ménard em "*Hermès Trismégiste*", Tratado XIII).

E todo o tratado *Poimandres*, com efeito, nada mais é do que o relato da revelação feita a Hermes pela "Inteligência Soberana".

Não há dúvida de que esse fundo revelado primitivo, resultado dos estados místicos do antigo Tot, foi preservado na tradução helênica e, posteriormente, nas adaptações gnósticas. É inclusive essa cor local arcaica e exótica que constituiu, por tanto tempo, o atrativo dos "*hermetica*". Se os retóricos gregos lhe impuseram seu estilo filosófico, isso não passou de uma vestimenta superficial.

A nostalgia pelos originais egípcios perdidos é expressa até em certos tratados. Eis, por exemplo, uma passagem do tratado XVI do *Corpus*:

> "*Pronunciado na língua original, este discurso conserva, em toda clareza, o sentido das palavras: e, de fato, a própria particularidade do som e a própria entonação dos vocábulos egípcios retêm em si mesmos a energia das coisas que se dizem*". (Tradução Festugière, Tomo II, página 230).

É certo, portanto, que os *hermetica* helênicos preservaram todo o fundo do misticismo egípcio de origem, misticismo cuja tradução grega provavelmente não conseguiu reproduzir a força verbal, mas que conservou em seu conteúdo nocional.

O MISTICISMO HERMÉTICO

Mas o que é certo também é que, a essa primeira mística, devida a Tot-Hermes e a seus discípulos diretos, veio somar-se outra: a dos gregos que traduziram os tratados antigos e que compuseram outros, perpetuando o estilo e a maneira do Mestre.

Em muitos desses tratados, já não é Hermes quem fala em pessoa, visto que o escritor relata precisamente as palavras de Hermes; logo, não é ele quem escreve. O discípulo grego "viu" o mestre egípcio da Antiguidade e relata suas palavras. Essa relação recíproca entre Mestre e

discípulo é extremamente nítida em boa parte dos escritos ditos herméticos, e que o são, de fato, por seu estilo muito reconhecível.

Eis, por exemplo, o caso do autor do Tratado XVI do *Corpus Hermeticum*. Ele declara que já escreveu "livros" e relata seus diálogos com Hermes:

> "*Hermes, meu mestre, nos frequentes diálogos que teve comigo, costumava dizer-me que aqueles que lerem meus livros acharão sua composição muito simples e clara, quando, ao contrário, ela é velada e mantém oculto o significado das palavras*".

Até aqui, poderíamos pensar que o autor do Tratado XVI é um discípulo contemporâneo e familiar do Mestre. Infelizmente, eis que ele continua falando de um evento que só ocorreria vários séculos depois e que não seria possível prever em vida de Hermes:

> "*... a composição desses livros tornar-se-á inclusive totalmente obscura quando os gregos, mais tarde, resolverem traduzi-los de nossa língua para a deles, o que resultará em uma completa distorção do texto e em uma total obscuridade!* "

É evidente que o personagem que pode falar das traduções gregas não pode ter conhecido pessoalmente o semideus Tot-Hermes, visto que essas traduções foram feitas muito tempo após sua apoteose. E, se o conhece, só pode ser por meio de evocações do domínio da mística — ou, mais precisamente, da falsa mística.

Pensamos que, no conjunto dos tratados ditos herméticos, deve existir uma grande proporção de *HERMETICA* apócrifos, que podemos chamar também de ADICIONAIS.

Pois não se trata de uma fraude real. Eles provêm, com efeito, desse mesmo misticismo pagão que já era a fonte dos escritos de Tot. Vinculam-se, portanto, à mesma linhagem espiritual. Pertencem sempre ao mesmo tipo de inspiração.

> "*Eis o que me disse Hermes, meu Mestre...*" *Quantos tratados herméticos contêm esta afirmação! Quantos discípulos se tornaram, assim, os SECRETÁRIOS do SECRETÁRIO dos DEUSES.*

Mas então, em que época ocorreram essas adições? Devem ser situadas na segunda geração dos escritos herméticos, ou seja, durante o período helenístico, que sucede à tradução do egípcio para o grego e que termina ao início da era cristã?

De nossa parte, pensamos antes que a maioria dos "*hermetica* adicionais" pertence à terceira geração: a das adaptações gnósticas, na época em que todos esses tratados se preenchem de noções cristãs deformadas, como veremos.

A INTELIGÊNCIA SOBERANA DO POIMANDRES

Qual é, então, essa linhagem espiritual? Qual é essa "inteligência soberana" à qual Tot deve, como vimos, a revelação do *Poimandres*?

Os pagãos da antiguidade não tinham uma ideia precisa nem da divindade, nem dos demônios. Foi a Igreja, na sequência dos trabalhos dos Grandes Doutores gregos e latinos, elaborando eles próprios os dados da Revelação messiânica — foi o magistério eclesiástico que pôde formular, pela primeira vez, as poderosas e fecundas definições trinitárias e cristológicas que hoje nos são familiares. Nosso pensamento habituou-se a esses sólidos fundamentos, e temos dificuldade em imaginar a desordem e as incertezas do pensamento religioso antigo.

Ora, Nosso Senhor não nos revelou apenas o Deus Verdadeiro. Ele também nos revelou o adversário do Deus Verdadeiro, o grande arcanjo caído. Esta é, inclusive, uma das revelações mais importantes do Novo Testamento.

A bem dizer, a antiguidade conhecia a existência dos demônios. Os pagãos evidentemente tinham ampla experiência com os espíritos nocivos, os espíritos malignos que é preciso conciliar por meio de um culto cruel. Esses espíritos, os pagãos os temiam porque é natural temer o mal quando ele se apresenta como sendo o mal.

Apenas, o que os pagãos não sabiam é que os espíritos das trevas podem se apresentar como anjos de luz. E é precisamente isso que o Novo Testamento revela com insistência e sem ambiguidade:

> "*Não creiais em todo espírito, mas provai se os espíritos são de Deus*" (São Paulo).

Ora, justamente os místicos pagãos, durante séculos, "creram em todo espírito". Tudo o que vinha do além era supostamente vindo da divindade. Tudo o que era espiritual, isto é, imaterial, era considerado bom.

Assim, confiaram em espíritos de malícia, auxiliares na aparência, mas pérfidos e nocivos a longo prazo. O DELÍRIO SAGRADO dos místicos pagãos colocava-os em contato não com a divindade, mas com os maus espíritos que enganavam o mundo inteiro. (Apocalipse).

Certamente, não se pode afirmar com segurança que a INTELIGÊNCIA SOBERANA, da qual Hermes declara ter-lhe inspirado o tratado *Poimandres* (e os outros dezesseis tratados do *Corpus Hermeticum*), era Lúcifer, pois o espírito inspirador usa do engano e, consequentemente, a prova direta escapa à observação. A prova só pode resultar de um conjunto de presunções.

A continuação deste estudo nos trará algumas dessas presunções.

O TÍTULO DE TRISMEGISTO

O semideus egípcio Tot, batizado depois como Hermes pelos gregos, recebeu também o título de TRISMEGISTO.

Mégistos é uma das formas do adjetivo grego *mégas*, que significa grande. Trismegisto quer dizer, portanto, "três vezes grande". Os comentadores de língua francesa, e sobretudo os adeptos contemporâneos do hermetismo, traduzem frequentemente como "três vezes mestre".

Este título levanta duas questões: em que época foi atribuído ao nosso personagem? E qual é o seu significado?

Já era um hábito entre os egípcios honrar os deuses reiterando duas ou três vezes, e até com mais frequência, os qualificativos de louvor que lhes eram atribuídos. Foi assim que alguns deuses foram declarados até nove vezes santos.

Hermes beneficiou-se da mesma regra. Na inscrição da Pedra de Roseta, por exemplo, ele aparece como "grande e grande". Nos manuscritos descobertos em Nag Hammadi, que datam de 164 a 168 antes de Cristo, Hermes é chamado de "muito grande e muito grande e ainda maior" (*megistou kai megistou kai megalou*).

Mas o título de Trismegisto em si, como uma única palavra, é, segundo J. P. MAHÉ, provavelmente posterior à era cristã. É verossímil, de fato, que pertença à terceira geração dos livros herméticos.

A atribuição tardia deste título, em pleno período gnóstico, sugere imediatamente uma explicação. Sabe-se que os gnósticos gostavam de aclimar em suas doutrinas noções e termos tomados do cristianismo, o qual exercia sobre eles um prestígio tão incontestável quanto inconsciente. Ora, os cristãos do Oriente, desde essa época, invocavam a Trindade sob o título de TRISÁGION, que significa "três vezes santa".

Os hermetistas precisaram de apenas um passo para transformar o "*megistou kai megistou kai megalou*" em TRISMEGISTO. E eis Hermes colocado sob uma invocação análoga àquela que servia para designar a Trindade dos cristãos.

UM MOSAICO DOUTRINÁRIO

O que impressionou Festugière, um dos hermetólogos mais competentes da atualidade, foi a heterogeneidade da doutrina expressa nos tratados herméticos. Esses livros, diz ele, são compostos "com materiais de datas e procedências diversas". É perfeitamente exato. Não é uma doutrina, é um amálgama de doutrinas.

Jean-Pierre MAHÉ é da mesma opinião. *Os livros herméticos*, escreve ele,

> *mostram "uma falta total de unidade doutrinária: de um tratado para outro, por vezes até no seio de um único tratado, Hermes professa as opiniões mais contraditórias sobre todos os assuntos de que trata*". ("*Hermès en Haute-Égypte* ", página 21).

Vimos que esses tratados circularam por muito tempo de forma isolada e que só foram reunidos em coletâneas tardiamente, no início da era cristã. Além disso, são provavelmente obra de vários pensadores, mais ou menos místicos, que se fazem passar por discípulos contemporâneos de Hermes, se não pelo próprio Hermes, e que, consequentemente, introduziram nesses tratados dispersos sua filosofia helenística primeiro, e depois gnóstica.

O único elo do conjunto é uma PIEDADE TEÍSTA incontestavelmente intensa, expressa em um lirismo muito particular e perfeitamente reconhecível. Sente-se nela uma religiosidade, talvez vaga quanto à doutrina, mas poderosa quanto aos sentimentos.

Num próximo artigo, enumeraremos alguns dos temas dessa religiosidade heteróclita. Podemos, aliás, adiantar desde já os títulos dos parágrafos que constituirão esse próximo artigo:

O Pai Criador — O Panteísmo de Hermes — O Politeísmo — O Segundo Deus — A Ogdoade — Os Quatro Elementos — Os Doze Algozes — O Esoterismo Hermético — As Confrarias Herméticas — A Opinião dos Padres — O Pastor de Hermas.

J. V.

O PADRE EMMANUEL BARBIER

Acaba de falecer um homem que honrava a consciência católica e, em tempos melhores, caberia a outros, que não a mim, prestar-lhe esta suprema homenagem, à qual gostaríamos de juntar hoje apenas nossas lágrimas e orações.

No entanto, mal soubemos deste luto por algumas linhas banais no *La Croix* e, há mais de um mês, apenas um artigo comovido de Félix Lacointa, em 25 de março, no *Express du Midi*, pagou o justo tributo de nossa gratidão a este admirável servo da boa causa. Perdoe-se, portanto, a um daqueles que, ao menos, o frequentaram com assiduidade, o gesto de traçar algumas linhas em seu louvor.

Ele ocultava sua vida de forma tão discreta que não poderíamos dar muitos detalhes sobre sua intimidade; nossos amigos estão tão familiarizados com sua obra que não é necessário inventariá-la minuciosamente; não se encontrará aqui nem ensaio biográfico nem informações bibliográficas que possam satisfazer plenamente a ninguém. Nada além de um grito de dor! Mas isso basta, enquanto se aguarda a hora de uma justiça mais completa.

***

O Padre Emmanuel BARBIER tinha a quem puxar. Nasceu, de fato, em 5 de março de 1851, em Poitiers, de uma antiga família de magistrados cujos traços remontam nos arquivos da província até meados de 1590.

Seu pai, Conselheiro na Corte de Apelação de Poitiers, renunciou em 1880 em protesto contra as expulsões de religiosos. Sua piedosa mãe, ela própria oriunda de uma das mais honradas famílias da região, compartilhou com esse homem justo e temente a Deus a admirável tarefa de criar onze filhos, todos os quais permaneceram fiéis a esses grandes exemplos.

Conhecemos mais particularmente o primogênito, o Sr. Edouard BARBIER. Tendo ingressado cedo na magistratura, ele também renunciou no momento dos decretos. Era então procurador em Le Mans; inscreveu-se como advogado na ordem de Poitiers, onde ocupou por mais de trinta anos uma posição inigualável: todas as congregações perseguidas o tiveram como defensor. Ele serviu várias vezes como conselheiro do próprio irmão durante as dificuldades e processos que as controvérsias suscitaram ao Padre BARBIER. Faleceu, por fim, em 1915, cercado pela estima universal, deixando três filhos, entre os quais um padre e uma religiosa.

Emmanuel foi o quarto a ocupar lugar nesse lar edificante. Mas seria um dos primeiros a deixá-lo, pois, aos 18 anos, ingressava no noviciado da Companhia de Jesus, que o destinaria ao ensino, onde transcorreu a maior parte de sua vida.

Essa era sua vocação por excelência. Nascera educador, e esse período não marca apenas o mais longo esforço de sua carreira; o traço é essencial em sua fisionomia. Assim, logo aos vinte anos, vemo-lo, sem surpresa, como inspetor e professor na célebre escola da rua des Postes. Em 1885, aos 34 anos, é prefeito de disciplina no colégio da Imaculada Conceição em Vaugirard. Em 1888, aos 37 anos, torna-se reitor do importantíssimo externato Saint-Ignace, mais conhecido como Externato da rua de Madrid, levando-o ao mais alto grau de prosperidade. Foi ele quem abriu, por fim, para os pequenos, no bairro do Trocadéro, a escola Saint-Louis-de-Gonzague, que se tornou desde então um grande colégio. E nenhum de seus alunos, ou mesmo de seus pais, certamente esqueceu esse jovem mestre enérgico e sorridente, cuja estatura, voz e porte, graças a um toque de austeridade que não excluía nem a graça nem a bondade, impunham-se tanto às crianças quanto aos homens.

Em 1895, esgotado por tantos trabalhos, obteve algum repouso. Enviaram-no para a província, para Poitiers, cujo colégio precisava ser reerguido e, em poucos meses, como forma de descanso, ele devolveu a esse antigo estabelecimento todo o seu brilho.

Ao mesmo tempo, soube conquistar um lugar na pedagogia. Uma das obras mais marcantes desse período de sua vida é *La Discipline dans les Collèges libres* (A Disciplina nos Colégios Livres), brochura publicada em 1884 e que nunca deixou de ser considerada por todos os educadores como um livro de cabeceira. Sua profunda piedade não dava menos importância, contudo, a pequenos livretos de devoção, como sua *Via Sacra*; e é a essa vertente que se ligam, mais tarde, seu *Curso Popular de Catecismo, seu Curso Popular de História Sagrada, sua Vida Popular de N.S. Jesus Cristo* e sua *História Popular da Igreja*: outros descansos de seu zelo e de suas angústias, no outro extremo de sua vida, em plena Guerra Mundial, após tantos outros combates.

Aqueles que esquecessem ou desconhecessem esse aspecto de sua bela figura demonstrariam, por isso mesmo, uma lamentável incompreensão do homem e do padre que foi Emmanuel Barbier, grande animador de obras e renomado diretor de consciências, de um mérito e virtude apreciados pelos melhores juízes, antes que ele expusesse tudo, por amor à verdade, às iniquidades da polêmica.

***

Entretanto, uma outra vertente da vida abriu-se à sua atividade após os cinquenta anos. Forçado em 1901, pela lei sobre as Associações, a abandonar o ensino, o Pe. Emmanuel Barbier publicou, sob o título *Mon Crime* (Meu Crime), uma série de alocuções de colégio destinadas a esclarecer seu jovem auditório sobre o verdadeiro alcance daqueles primeiros golpes dirigidos contra a Igreja; e essas páginas revelavam em um autor que até então quisera ser apenas didático ou edificante, tal talento de debatedor e polêmista que seus superiores, em 1901, de acordo com os bispos da província, designaram-no para o delicado posto de capelão da A.C.J.F. do Oeste, o que poderia parecer a todos o desfecho normal e o coroamento de sua carreira como apóstolo da juventude. Ora, embora sua modéstia e discrição tenham lançado obstinadamente um véu sobre os embaraços e contradições que encontrou nesse cargo, parece que ele foi para ele o motivo ou a ocasião de pedir sua secularização. Ruptura que lhe dilacerou o coração, mas que se impunha à sua alta consciência! Pois outros, por essa mesma época, com tanto ou mais alarde, rompiam o mesmo vínculo, e não se lhes imputou tamanha culpa ou, ao menos, não se guardou tanto rigor,

talvez porque as razões da discórdia envolvessem menos um conflito interior de princípios. *Plus quam civilia bella!* E não queira Deus que, sobre este túmulo mal fechado, venhamos a reabrir tão triste querela.

Mas, contra tantas calúnias, imprecisões e mentiras multiplicadas nessa ocasião, é necessário lembrar que o próprio Pe. BARBIER restabeleceu a verdade em seu duplo folheto: uma explicação que não deveria ter sido necessária. Foi ele quem pediu, com insistência, para sair da Companhia; essa licença só lhe foi concedida após lisonjeiros pedidos para que ficasse e expressando-lhe os mais justificados pesares. Apesar de tudo o que motivos inconfessáveis puderam sugerir depois, não apenas a publicistas mal informados, mas a alguns de seus antigos confrades, a Companhia o prezava, e não sem razão, como se viu, como um de seus membros aptos aos mais eminentes serviços. Ele próprio nunca deixou de guardar pela Companhia de Jesus um sentimento filial de apego e gratidão. E, se fosse necessário retomar o assunto, poderíamos evocar testemunhos flagrantes e dizer de quem lhe veio, na hora das dissensões mais cruéis, a eminente declaração: "*É o senhor quem permaneceu o verdadeiro filho de Santo Inácio!*"

Seu retiro, de fato, não permaneceria inativo por muito tempo. Mal se abrira o vasto horizonte da política religiosa, o olhar claro desse educador não tardava a discernir o perigo doutrinário e disciplinar que ameaçava as jovens almas que ele tomara a peito guiar. Seu espírito justo e reto descobria a fórmula que, pouco a pouco, se imporia a todos.

Surgiram, ano após ano, *Le Cas de conscience* (O Caso de Consciência), *Rome et l'Action libérale populaire* (Roma e a Ação Liberal Popular), *Les Démocrates chrétiens et le Modernisme* (Os Democratas Cristãos e o Modernismo), e sobretudo a admirável série contra o *Sillon*: *Les Erreurs du Sillon*, *Les Idées du Sillon*, *Le Sillon, qu'a-t-il répondu?*, *La Décadence du Sillon*. E nos é permitido hoje escrever que esses estudos prepararam, por um lado, a elaboração, sob o pontificado de Pio X, das novas diretrizes pontifícias e, por outro, a fulminante condenação do Sr. Marc Sangnier pela Carta *Notre charge apostolique*.

Um infeliz que, antes de apostatar, vangloriava-se de ter, por uma habilidosa rapsódia, fora dessa mina inesgotável de argumentos e documentos, fornecido a matéria e os fundamentos da sentença, teve de se calar diante da evidência de seu plágio. E, sem dúvida, os rancores exacerbados por tanta clarividência e coragem encontraram uma revanche fácil.

Foi quando, em 1906, o Padre BARBIER publicou, pela editora Lethielleux, *Le Progrès du libéralisme catholique en France sous le pape Léon XIII* (O Progresso do Liberalismo Católico na França sob o Papa Leão XIII). Trabalho sério, indispensável a todos os historiadores religiosos dessa época. O Padre BARBIER empenhara nele toda a sua alma, e nada mudou desde então em vinte anos. Mas o título e alguns enunciados de tese colocavam cedo demais e de forma muito direta em questão o nome e a política de um Pontífice que mal descera do trono de São Pedro. A epígrafe tomava, nessas condições, a forma de um epigrama, e a hora da história ainda não havia soado. Algumas altas personalidades eclesiásticas, feridas em seus preconceitos mais contestáveis, fingiram-se atingidas em suas venerações legítimas. O *Index* proibiu o livro prematuro e o autor, segundo a fórmula, "submeteu-se humildemente".

Inclusive, era tal a delicadeza ou, se quisermos, a suscetibilidade desse grande coração, que ele resistiu até o fim às sugestões da mais alta autoridade que, mais tarde, mediante o sacrifício da capa e de algumas expressões mais vivas, instou-o a reeditar, como resposta a baixos insultos e quase como forma de reparação, esses dois volumes tão pesados de realidades. O Padre BARBIER teve medo de parecer ter pedido graça, quando tinha certeza de obter algo melhor um dia da posteridade imparcial. Preferiu deixar que dissessem à vontade contra ele tudo o que quisessem, em vez de dar a entender que não era capaz nem de um sacrifício nem de um silêncio pela honra da Santa Igreja.

A prova, aliás, foi-lhe benéfica, como o é para todos os que a aceitam do alto. Foi dela que surgiu a preciosa coleção da *Critique du libéralisme*, a obra-prima do Padre BARBIER. E não se espera de nós que analisemos a série dessas publicações que vão de 15 de outubro de 1908 até a declaração da guerra. Bastará uma palavra para qualificar esse intrépido esforço: sua história permanece indissoluvelmente ligada, de agora em diante, à história do pontificado de Pio X na França, ou seja, à suprema tentativa que vimos entre nós de restauração católica.

O Padre BARBIER, na obra coletiva que o Papa propunha empreender, escolhera por instinto a parte mais perigosa e ingrata. Não, como talvez se tenha acreditado, pela inclinação de um temperamento briguento, excessivo ou orgulhoso. Ninguém teve gosto menos aventureiro, foi mais inimigo do alarde, menos capaz de qualquer ambição; categórico e firme, mas sempre de temperamento estável, indulgente com seus piores adversários! Por vezes negligente, se quisermos, quanto à composição, sem pretensão de originalidade teológica, ele se contentava, entre essas "grandes crianças" que são até os publicistas mais renomados, em chamar à ordem, com reserva, turbulências, incompetências e impertinências que jamais o perdoaram. É tudo, e é o suficiente para o seu elogio, bem como para explicar tantos ódios retumbantes e tantos silêncios odiosos ainda amotinados em torno de seu caixão.

Foi então que tive a honra de me tornar seu colaborador e amigo. O *L'Univers* e a *Critique* encontravam-se, naquela época, em desacordo. A *Critique* "limpou o pó" sem cerimônia de alguns dos meus artigos no *L'Univers*. Fui procurar o Pe. BARBIER, a quem não conhecia, para dizer-lhe que, no fundo, ele tinha razão, mas que estaria errado — já que eu era o primeiro a reconhecer meus lapsos — em ver em mim um inimigo. E foi assim que aprendi a amá-lo.

Pois, no lugar do corretor de injustiças ranzinza e bilioso da lenda, encontrei o espírito mais aberto, o conselheiro mais afável e o amigo mais fiel que já tive a honra de conhecer. Conheci, durante vinte anos, suas dores, as reações de seu coração diante das terríveis vicissitudes de nossa profissão comum. Por isso, ser-me-ia difícil não poder dizer em lugar algum que respeito, que admiração soube inspirar aos militantes da minha geração esse veterano, que portava seus cabelos brancos com tanta altivez, como um soldado, mas cujo coração era o do mais paciente curador de feridas: doce, exato e moderado, como um cirurgião ou como um juiz, diante das piores explosões do erro e do ódio.

Mesmo antes de seu último número de agosto de 1914, o Pe. BARBIER, é verdade, sentia-se envelhecido e desencorajado. Em vão, algumas semanas antes, tínhamos visto com nossos próprios olhos e beijado com ele os preciosos testemunhos de estima, afeição e agradecimento que o Papa Pio X acabara de lhe conceder. Ele sentia que ainda era pouco — não para ele, que se

considerava pessoalmente recompensado, mas para uma causa cujos poderosos inimigos cresciam a cada dia em audácia, reorganizavam-se na sombra, preparavam a vingança. E ele tinha razão. A guerra tudo levou: e Pio X, e as frágeis barreiras que ele apressadamente erguera contra dez invasões anunciadoras do cataclismo final.

O Pe. BARBIER morreu dessa ameaça e dessa catástrofe. Apenas um sobressalto de energia, dominando as angústias de seu coração sobrecarregado, permitiu-lhe terminar a última obra que nos resta dele como seu verdadeiro testamento espiritual: *Histoire du Catholicisme libéral et du Catholicisme social en France, du concile du Vatican à l'avènement de SS Benoît XV* (5 volumes, mais um índice, Bordeaux 1923). Testamento, digo, apesar de suas proporções, e não "monumento". Pois falta talvez ao autor, sobre todos os preliminares de sua história, a informação completa que se esperaria de um analista de ofício; trata-se aqui, antes, de uma introdução útil e sumária às controvérsias de um tempo que o Pe. BARBIER conheceu de forma mais direta. Inclusive, desde 1900, ele estuda apenas o lado dos assuntos que mais reteve sua atenção, a saber, as diversas evoluções do catolicismo liberal e sua orientação revolucionária sob a máscara da democracia cristã. Ele não tocou nas infiltrações neopagãs de outra escola, nem mesmo deteve-se no que vislumbrara das infiltrações judaico-maçônicas na França católica contemporânea. Deliberadamente, assim como quis parar em 1914, ateve-se ao objeto imediato de suas pesquisas e de sua experiência. Mas seria iníquo e vão censurá-lo por isso. Cada homem tem sua tarefa neste mundo, que basta para ocupar sua curta vida. O Pe. BARBIER cumpriu bem a sua, e Deus queira que cada um de nós realize tão escrupulosamente aquela que lhe foi reservada!

***

Ele morreu. Há vários anos já se sabia perdido e encarava a iminência de seu fim com uma coragem comovente. Encontrávamo-nos cada vez menos, exceto na passagem por Paris de amigos comuns, antigos companheiros de lutas que continuavam a considerá-lo, contra sua vontade, como um mestre sempre vigoroso e na ativa, apesar de seus 74 anos.

No final de 1924, ele ainda quis nos oferecer, no nº 10 da rua Ampère, em memória de nossos diálogos de outrora, o acolhimento mais íntimo e caloroso que já nos reservara, como que para protestar, por uma delicadeza de seu coração, contra essa dispersão da vida, com suas mudanças incessantes de situação e de fortuna, imposta aos mais sinceramente ligados entre nós.

Mas, há dois meses, ele já quase não se levantava, sujeito a crises de sufocamento cardíaco que torturavam suas noites e dias. Três semanas antes de sua morte, ele próprio pediu os últimos sacramentos e foi em 22 de março, finalmente, que entregou piedosamente a Deus sua alma, que tanto amou aqui na terra a justiça e que o céu, assim esperamos, saciou.

Após uma curta cerimônia na igreja Saint-François-de-Sales, sua paróquia, onde celebrou missa por tanto tempo, seu corpo foi levado para Poitiers, onde seu funeral ocorreu em 26 de março, em meio a uma numerosa assistência, apesar da ausência forçada de tantos amigos que só ele conhecia. As alças do caixão foram carregadas pelo R.P. Troussard, da Companhia de Jesus, pelo Padre Pannier, arcipreste de Montmorillon, antigo prefeito de estudos no colégio Saint-Joseph de Poitiers, pelo Sr. Montardy, presidente da associação de ex-alunos do mesmo colégio, e pelo Sr. de Leffe, bastonário da Ordem dos Advogados de Poitiers. O R.P. d'Ambrières, S.J., atual reitor do

colégio Saint-Joseph, também participou dos funerais.

Assim, diante da morte, amortecem-se por vezes tantos preconceitos que tornam a vida penitente, e este não é aqui o menor presságio da inteira justiça que a posteridade católica renderá infalivelmente à memória deste grande homem de bem. Sem colocá-lo no nível de um Veuillot como polêmista, nem de um Pio X, a quem sua maior glória será ter servido valentemente em seu posto, aqueles que vierem depois de nós saberão, ao menos, que o Pe. Emmanuel BARBIER foi um dos mais valentes e irrepreensíveis artífices do renascimento religioso do qual talvez tenha saudado, ao morrer, a aurora.

Apenas, aliás, seu espírito pode salvar o movimento atual, ainda tão tumultuado, do "*perigo das confusões e equívocos, ao qual uma obra tão difícil e vasta não pode escapar*", nem hoje nem ontem, como dizia recentemente Sua Santidade Pio XI; e a Declaração dos arcebispos e cardeais da França pareceu o eco de tantas corajosas campanhas dirigidas por ele, durante 25 anos, contra o flagelo do liberalismo. Assim, ele desbravou e outros semeiam; mas não é sem perigo que estes se mostrem esquecidos ou ingratos para com o pioneiro intrépido que, primeiro, cavou em solo rebelde, através das névoas amontoadas por um século de utopias, o verdadeiro sulco (*sillon*) onde já desponta a promessa das colheitas futuras...

Roger DUGUET *(Padre Paul BOULIN)*

Extraído do Bloc catholique - março/abril 1925