

A Sagrada Escritura numa controvérsia católico-protestante do Porto oitocentista

ADÉLIO FERNANDO ABREU

Faculdade de Teologia, CEHR – UCP (Porto)

O Porto da segunda metade do século XIX conheceu uma difusão do protestantismo que, mesmo se numericamente limitada, proporcionou um aceso debate católico-protestante, no contexto do fecundo desenvolvimento do movimento católico portuense¹.

Deter-nos-emos no momento mais determinante desta polémica, quando ela junta o bispo do Porto, D. Américo Ferreira dos Santos Silva, um padre que passara do catolicismo ao metodismo, Guilherme Dias, e dois presbíteros católicos, que saíram a terreiro em defesa da argumentação episcopal, Sena Freitas e Manuel Filipe Coelho. Entre as temáticas afloradas também comparece a Sagrada Escritura, porquanto a *sola scriptura* e o livre exame protestantes não encontravam acolhimento em ambiente católico, onde a própria difusão da Sagrada Escritura em vernáculo era ainda objeto de reservas.

¹ O presente artigo tem por base a investigação feita para o nosso estudo seguinte, que adapta e segue de perto: Adélio Fernando ABREU, *D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899). Igreja e Sociedade no Porto no Fim do Século XIX* (= Biblioteca Humanística e Teológica 20), Porto: Faculdade de Teologia, 2010, 302-335.

Para percebermos este incisivo debate do Porto oitocentista, importa situá-lo no desenvolvimento do protestantismo português e portuense do século XIX e detalhá-lo nas etapas e protagonistas do seu desenvolvimento e nos assuntos que ombream com a problemática escriturística.

1. O protestantismo português e portuense

Depois do protestantismo português oitocentista ter dado os primeiros passos na Madeira, a partir dos anos 30, graças ao dinamismo do médico presbiteriano escocês Robert Reid Kalley, firmaria também a sua presença em Lisboa, a partir dos anos 60, pela ação de Thomas Godfrey Pembroke Pope e Robert Stewart, capelães anglicano e presbiteriano, chegados à capital portuguesa, em 1864 e 1866. Aqui já conhecera alguma animação a partir de 1839, em torno da Capela da Promulgação do Evangelho de Jesus Cristo, dinamizada pelo anglicano espanhol Vicente Gómez e Togar, fechada em 1852, no seguimento da publicação do Código Penal. A Igreja Presbiteriana de Lisboa organizar-se-ia em congregação em 1870. Os episcopalianos contariam com o contributo de Ángel Herreros de Mora que, juntamente com Godfrey Pope, iniciou a Igreja Evangélica Espanhola de Lisboa, onde encontrariam acolhimento alguns presbíteros e fiéis que se afastaram do catolicismo romano após o I Concílio do Vaticano. As congregações episcopalianas entretanto surgidas estariam na base da Igreja Episcopal Reformada Portuguesa, criada entre 1876 e 1878 que, em 1880, tomaria o nome de Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica.

Os anos 60 do século XIX também assistiram ao impulso do protestantismo portugalense, em torno de Diogo Cassels, um jovem industrial nascido no Porto, no seio duma família de origem escocesa, e residente em Vila Nova de Gaia, que a partir de 1866 promoveu encontros bíblicos regulares na quinta de São Cristóvão, dando início à primeira congregação metodista. Desenvolver-se-ia em torno da Igreja do Torne, Vila Nova de Gaia, e da Igreja do Mirante, no Porto, inauguradas em 1868 e 1877, respetivamente. Para esta se transferiu Robert Moreton, um ministro metodista que marcou presença no Porto a partir de 1871. O metodismo portugalense sofreria uma cisão em 1880 com a passagem de Diogo Cassels e da Igreja do Torne à Igreja Lusitana. Os lusitanos organizar-se-iam então

em novas congregações, concretamente a congregação do Redentor, nas proximidades do jardim de São Lázaro, no Porto, fundada em 1883 por Guilherme Dias, um presbítero católico que em 1875 passara ao metodismo e em 1882 à Igreja Lusitana, e a congregação do Bom Pastor, em Vila Nova de Gaia, fundada por André Cassels, que em 1890 fizera um percurso idêntico ao do irmão da Igreja Metodista à Lusitana.

A limitada difusão do protestantismo oitocentista deu-se entre um certo rigor da lei e uma significativa tolerância proporcionada pelo regime liberal português. A Carta Constitucional de 1826 refere que «a Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Reino»², permitindo apenas o culto doméstico ou particular aos membros de outras religiões. Ancorado na liberdade de consciência, de associação e de imprensa, e na garantia da Carta de que «ninguém póde ser perseguido por motivos de religião, uma vez que respeite a do Estado»³, o poder político liberal foi permitindo, contudo, a difusão do protestantismo também entre os cidadãos portugueses⁴. É certo que o Código Penal de 1952 legitimou uma linha mais repressiva, punindo com multa e prisão de um a três anos, e expulsão temporânea do país no caso de estrangeiros, o proselitismo e o culto público não católico. Previa ainda a retirada de direitos políticos a quem renunciasse ao catolicismo e a prisão dos promotores de reuniões religiosas ilícitas⁵. O ambiente, contudo, favorecia a tolerância, sancionada

² Carta Constitucional de 1826, art. 6, in J. J. LOPES GRAÇA, *Collecção de Leis e Subsídios para o Estudo do Direito Constitucional Portuguez*, II: *Constituições Políticas de Portugal*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1894, 70. Já a Constituição de 1822 declarara: «A religião da Nação portugueza é a catholica apostolica romana. Permite-se comtudo aos estrangeiros o exercicio particular dos seus respectivos cultos» – Constituição de 1822, art. 25, in GRAÇA, *Collecção de Leis*, II, 7. Cf. Manuel CLEMENTE, *Laicização da Sociedade e Afirmação do Laicado em Portugal (1820-1840)*, in *Lusitania Sacra* 3 (1991) 112-113. Este artigo encontra-se reunido em Manuel CLEMENTE, *Igreja e Sociedade Portuguesa do Liberalismo à República* (= Peninsulares 105), Porto: Assírio e Alvim, ²2012, 34-88.

³ Carta Constitucional de 1826, art. 145 § 4, in GRAÇA, *Collecção de Leis*, II, 99.

⁴ Sobre o enquadramento legal do protestantismo no Portugal liberal, veja-se J. MENDES MOREIRA, *A Minoria Cristã Evangélica em Finais de Oitocentos. Problemas e Dificuldades de Afirmação e Crescimento da Igreja Lusitana nas Décadas de 1880 e 1890*, in COLÓQUIO COMEMORATIVO DO CENTENÁRIO DA IGREJA DO TORNE, Vila Nova de Gaia, 6 e 7 de maio de 1995, *Vila Nova de Gaia de Há Cem Anos. Actas*, Vila Nova de Gaia: Junta Paroquial de S. João Evangelista, 1995, 71-75; António Manuel S. P. SILVA, *Os Protestantes e a Política Portuguesa. O Caso da Igreja Lusitana na Transição do Séc. XIX para o Séc. XX*, in *Lusotopie* (1998) 269-270.

⁵ Remetemos para os artigos 130 a 135 e 282 do *Código Penal Aprovado por Decreto de 10 de Dezembro de 1852*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1855, 36-38.82. A configuração penal manteve-se substancialmente da mesma forma no Código de 1886, como se pode ver nos artigos com os mes-

habitualmente pela jurisprudência dos tribunais, que se inclinavam a dar as acusações como não provadas. Além disso, notava-se uma «aproximação entre muitos sectores do liberalismo radical, especialmente após o Vaticano I, e do republicanismo, sobretudo após 1880, e as correntes protestantes», na medida em que partilhavam «de um extenso ideário religioso, de que se destacaram o anticongreganismo e o antijesuitismo, os ataques à confissão auricular, a recusa do celibato, as críticas ao ultramontanismo e a recusa do dogma da infalibilidade papal»⁶. Assim se abria espaço à tolerância para com os reformados, mesmo tendo em conta que a proximidade entre o liberalismo radical e a causa deles provinha de ambos encontrarem no catolicismo romano um adversário comum, cujo influxo social importava restringir, e não duma identificação religiosa, a que aqueles liberais renunciavam, ou duma sadia separação ao jeito do separatismo puro, como provou o laicismo da primeira república, cujas consequências também os reformados sofreram. O enquadramento liberal propenso à tolerância não permite, contudo, ignorar as limitações de um culto privado, organizado inicialmente sob outra bandeira e noutra língua, assim como várias ações repressivas, ao sabor do modo como as autoridades locais julgavam o desrespeito pelo catolicismo.

Os primeiros desenvolvimentos do protestantismo em Lisboa e em Vila Nova de Gaia, nos anos 60, foram suscitando a apreensão dos setores católicos. A Bíblia facilmente se tornava em centro de convergência da crítica católica, como quando o periódico portuense *O Direito*, em 1868, deplorava «a difusão *secreta* de biblias falsificadas»⁷, incomodado sobretudo com a liberdade de que gozavam os protestantes na expansão da sua fé. Referia-se à congregação metodista de Diogo Cassels, cuja atividade missionária deu origem a um processo judicial que o conduziu à prisão. Condenado em primeira instância a seis meses de desterro, veio a ser absolvido

mos números. Cf. *Código Penal Aprovado por Decreto de 16 de Setembro de 1886*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1910, 33-35.75.

⁶ SILVA, *Protestantes*, 276-277. Para uma visão mais desenvolvida das convergências entre o republicanismo e o protestantismo, veja-se António Manuel SILVA, *A Igreja Lusitana e a Instauração da República*, in *O Novo Despertar* n. 56 (outubro de 1989) 6-7; António Manuel S. P. SILVA, *A Igreja Lusitana e o Republicanismo (1880-1910). Convergências e Expectativas do Discurso Ideológico*, in *A Vida da República Portuguesa. 1890-1990*, II, Lisboa: Cooperativa de Estudos e Documentação, 1995, 739-756.

⁷ *O Direito* (7 de abril de 1868) 1.

pela Relação do Porto. Há referências também a algumas prisões por venda de Bíblias ou por qualquer manifestação que fosse interpretada como de menor respeito pelo catolicismo romano, a que se juntaram mostras de intolerância dos fiéis católicos, como aquelas que o conde de Samodães, enquanto governador civil do Porto, teve de sanar em 1870, com a intervenção da Guarda Municipal, após a abertura da casa evangélica da Praça de Santa Teresa⁸.

O protestantismo que emergiu em Vila Nova de Gaia e no Porto também esteve na origem no associativismo católico portuense, organizado a partir dos anos 70, tendo por base dois motivos: a difusão da fé protestante e o aumento da descrença⁹. Não adiantava, porém, muito invocar a lei. A liberdade que o novo regime advogava e com que o associativo católico em grande parte concordava só muito ambigualmente podia conviver com a repressão em nome da uniformidade confessional e da defesa da religião do reino. A resposta havia de passar por uma pastoral de convicção e pela formação dos católicos, de modo a não se deixarem seduzir pelo protestantismo, assim como por propostas de instrução e promoção social semelhantes às que os evangélicos iam organizando. Em jeito de clarificação vieram a lume vários textos em opúsculos ou em periódicos, mesmo se por vezes resvalavam para um excesso verbal pouco construtivo, replicado pela imprensa protestante.

É este o enquadramento do ministério episcopal de D. Américo Ferreira dos Santos Silva no Porto e da querela por ele desencadeada em 1878, com a sua instrução pastoral sobre o protestantismo.

⁸ Cf. Alexandre BRAGA, *Minuta de Nulidades da Causa de Diogo Cassels*, Porto: Typographia de D. Antonio Moldes, 1869; Eduardo MOREIRA, *Esboço da História da Igreja Lusitana*, Vila Nova de Gaia: Sínodo da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, 1949, 25; Eduardo MOREIRA, *Vidas Convergentes. História Breve dos Movimentos de Reforma Cristã em Portugal, a partir do Século XVIII*, s.l.: Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, 1958, 313-314; J. M. MENDES MOREIRA, *Origens do Episcopado em Portugal. O Despertar da Igreja Lusitana (1838-1899)*, Dissertação de mestrado em História Moderna, 2 vol., Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995, 25-30 [Texto fotocopiado]; Fernando PEIXOTO, *Diogo Cassels: Uma Vida em Duas Margens*, Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal, 2001, 83-88.

⁹ Cf. *Relatório da 1ª Junta Directora da Associação Catholica*, in *A Palavra* (19 de janeiro de 1874) 1.

2. A instrução pastoral do bispo do Porto

D. Américo já se cruzara com algumas iniciativas do protestantismo e com a necessidade de responder a algumas situações pastorais concretas. Foi, contudo, necessário esperar por 1878, para se lhe conhecer pronunciamiento sistemático e desenvolvido, sintonizado com as preocupações que o associativismo católico portuense vinha manifestando desde o seu início¹⁰.

A publicação da instrução pastoral sobre o protestantismo de 30 de setembro daquele ano pode justificar-se por um maior desenvolvimento dos núcleos metodistas, que desde o ano anterior contavam com o templo do Mirante no Porto e com o jornal *A Reforma*, onde escreviam habitualmente Guilherme Dias e Robert Moreton. O jornal, logo no primeiro número, deixava bem patente o combate ao catolicismo, criticado nas suas tendências ultramontanas e jesuíticas, e à Santa Sé, a quem acusava de «reumathica, nervosa, de mau humor, debilitada, alimentando-se de bullas irritantes», manifestando «uma grande enfermidade»¹¹. O ideário do periódico defendia também, numa perspetiva mais positiva, a difusão do «Evangelho puro», a organização cristã da família, o respeito pelos diversos cultos, a renúncia do Estado a uma religião oficial, a instrução pública dinamizada por gente com convicções cristãs. Da análise do primeiro ano de publicação, fica claro que os textos de argumentação anticatólica preenchem grande parte das páginas do jornal. Guilherme Dias optara, de facto, por um estilo fogo e combativo, com uma linguagem e um pensamento próximos das críticas ao catolicismo providas do liberalismo radical, antes expressas no jornal portuense *Diario da Tarde*, como é visível logo no texto fundador: «Conjurados são os que fazem da sotaina do jesuita a bandeira do seculo! São os que juram por Pio IX»¹². A aproximação ao liberalismo, também manifesta nas simpatias para com o *Jornal do Commercio*, justificava-se pelo

¹⁰ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, in *Obras Pastoraes do Em.^{mo} Cardeal D. Americo Bispo do Porto*, [ed. António Ferreira Pinto], I, Porto: Typ. a vapor da real Officina de S. José, 1901, I, 108-187.

¹¹ G. D. [Guilherme DIAS], in *A Reforma* (2 de agosto de 1877) 1. Cf. G. D., *O Jesuitismo no Porto. Cartas ao Ministro da Egreja Evangelica Methodista Portuense, o R.mo Roberto H. Moreton*, in *A Reforma* (2 de agosto de 1877) 2; (16 de agosto de 1877) 6; G. D., *O Ultramontanismo*, in *A Reforma* (16 de agosto de 1877) 5-6.

¹² G. D., in *A Reforma* (2 de agosto de 1877) 1. Cf. G. D., *A Divisão dos Cemiterios*, in *A Reforma* (17 de janeiro de 1878) 45-46.

facto de a liberdade que os evangélicos defendiam ser aí também assumida na hostilidade ao catolicismo romano e sobretudo à Santa Sé.

Em consonância com o que dissemos, João Francisco Marques traz ao enquadramento da instrução pastoral do bispo do Porto as manifestações de anticlericalismo que pautaram a história e a literatura nacional e portuense, nomeadamente as críticas ao celibato eclesiástico reunidas por Sampaio Bruno e as manifestações anuais à porta da Sé por ocasião do aniversário pontifício¹³. Reconhecendo que todos estes elementos influenciaram a intervenção do prelado, cremos, contudo, que a publicação da instrução naquela altura se encontra marcada pelas dificuldades que o processo para a nomeação cardinalícia de D. Américo encerrava. Um dos argumentos aduzidos contra a sua promoção consistia no facto de o bispo ainda não ter erguido a voz para obstar aos avanços reformados. Ter-se-á também, por isso, decidido a romper o silêncio e a mostrar a sua alma de pastor no esclarecimento dos fiéis da diocese¹⁴.

Foi como pastor diocesano que entendeu este seu magistério, quando afirmou que «nossa é a afflicção da Igreja pelos filhos que a renegam, assim como nossa é a detestação pela heresia que lh'os rouba»¹⁵. Assim se uniu à missão da Igreja, a quem cumpre denunciar os erros, de modo a evitar que outros cedam aos seus apelos. A instrução encontrava, portanto, os seus destinatários diretos dentro do catolicismo romano, cujos fiéis o bispo do Porto pretendia instruir e alertar, ao confessar que «o que n'este momento mais nos move é a esperança de preservar do contagio os que lhe teem

¹³ Cf. [J. SAMPAIO] BRUNO, *A Questão Religiosa*, Porto: Livraria Chadron de Lello & Irmão, 1907, 318-343; Fernando CATROGA, *O Laicismo e a Questão Religiosa em Portugal (1865-1911)*, in *Análise Social* 24 (1988) 218-226; João Francisco MARQUES, *A Controvérsia Doutrinária entre o Catolicismo e o Protestantismo em Portugal no Último Quartel do Século XIX*, in *Lusotopie* (1998) 284-286; ABREU, *D. Américo*, 259-271. O mesmo texto de João Francisco Marques, com ligeiros ajustes no início e no fim, também se encontra publicado em obra posterior relativa ao P. Sena Freitas: João Francisco MARQUES, *O Padre Sena Freitas e a Controvérsia Portuense entre o Catolicismo e o Protestantismo no Último Quartel do Século XIX*, in *Homem de Palavra. Padre Sena Freitas. Estudos, Inéditos e Autobiografia* (= Religião e Cultura), coord. Luís Machado de Abreu *et al.*, Lisboa: Roma Editora, 2008, 359-375.

¹⁴ Cf. Carta de autor não identificado ao núncio Sanguigni, [fevereiro/março de 1878], ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Archivio della Nunziatura Apostolica in Lisbona, caixa 293, fasc. 3, 31r; *Brami di Un Discorso di Monsignor Vescovo di Porto, Recitato agli Alunni del Suo Seminario il 5 Ottobre del 1873*, ARCHIVIO STORICO. SEGRETERIA DI STATO. SEZIONE PER I RAPPORTI CON GLI STATI, Portogallo, fasc. 157, 32r-32v; ABREU, *D. Américo*, 101-102.115-117.

¹⁵ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 109.

permanecido firmes»¹⁶. Não rejeitava, porém, o ensejo de conduzir os que romperam com a comunhão romana à unidade, entendendo-a, porém, no sentido de um regresso, como era próprio do catolicismo da época: «Por maior que seja o desvario deles, [a Igreja] não perde a esperança de ainda um dia os abraçar como filhos»¹⁷.

Em sintonia com o movimento católico, D. Américo não só insistia na necessidade de elucidar os fiéis para evitar que outros se afastassem, como renunciava a apelar à lei do Estado, que legitimava oficialmente o catolicismo, mesmo se reconhecia que a unidade religiosa, sendo importante para a Igreja, o era também para o Estado, por servir a unidade da composição social. O bispo sabia certamente da ineficácia do pedido de medidas repressivas, porque o poder civil lhe ficaria mais ou menos surdo e os que estavam em rutura mais se animariam no seu afastamento. Impunha-se-lhe, no entanto, como última razão o reconhecimento de que «o espírito da Igreja [...] não quer outra arma que não seja a fervorosa prece, outro caminho que não seja o da persuasão: nem é homenagem a Deos o culto que não é voluntario e livre»¹⁸. Fica, pois, evidente que também o bispo do Porto pretendia fazer face ao protestantismo pela via da convicção, intolerante para com o erro, mas benevolente para com os errantes, numa formulação que o aproximava do pensamento do conde Samodães em pleno Congresso dos Escritores e Oradores Católicos realizado no Porto em finais de 1871 e inícios de 1872¹⁹. Aliás, D. Américo não enveredou por um discurso exclusivamente negativo e admitia «as exímias qualidades com que muitos protestantes se tornaram recommendaveis e merecedores d'estima»²⁰. Lamentava antes a sua orientação e interrogava-se sobretudo acerca da sinceridade da conversão daqueles que deixavam o catolicismo para se entregarem aos ideais da reforma, nomeadamente «esses poucos desgraçados perjuros que levaram para o arraial inimigo o sacerdocio de nós recebido»²¹.

¹⁶ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 110.

¹⁷ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 109.

¹⁸ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 110.

¹⁹ CONDE DE SAMODÃES [Francisco de Azeredo Teixeira de Aguiar], *Discurso Pronunciado na Sessão Publica do Congresso dos Oradores e Escriptores Catholicos, na Noite de 3 de Janeiro de 1872*, Porto: Typographia de Manoel José Pereira, 1872, 8.

²⁰ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 112.

²¹ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 112.

Depois desta primeira parte introdutória, seria na segunda e na terceira parte que D. Américo traria a Sagrada Escritura ao seu argumentário. Ocupou a segunda parte com a *De feza da auctoridade da Igreja catholica*, esgrimindo os argumentos em que assentava a verdade de que era depositária e advogando a obediência à palavra de Deus pela via da sua transmissão e interpretação: «Para um catholico a regra da sua crença é a palavra de Deus ensinada pela Igreja; para um protestante é a Escripura por elle proprio lida e interpretada»²². Estamos no cerne da primeira etapa do debate sobre a Sagrada Escritura, contrapondo a palavra divina ensinada pela Igreja ao livre exame protestante, tema a que voltará na parte seguinte.

D. Américo prometera recorrer às armas dos protestantes e socorrer-se da Sagrada Escritura em amparo da sua tese. Fê-lo de seguida, servindo-se do mandado final de Jesus aos seus discípulos (*Mt* 28, 18-20), quando lhes conferiu o poder de ensinar e batizar. Parafraseando as palavras de Jesus, referia: «D'ora ávante sereis vós os mestres das nações do mundo inteiro no que respeita á minha doutrina; sobre ella vos confio o *magisterio*. Outro legal e legitimo culto a Deos não haverá, senão o que por vós fôr prestado»²³. Centrou-se depois na apresentação do primado de Pedro, «fundamento da Igreja», a quem Cristo encarregou de «confirmar os seus irmãos nas horas de perigo e de tentação» e a quem nomeou «Pastor de todos, quer já Pastores, quer só ovelhas», defendendo ser a «primitiva jerarchia a mesma que ainda hoje apresenta»²⁴.

Refletiu, em seguida, sobre as quatro notas características da Igreja, para concluir que a Igreja católica romana era superior às demais denominações cristãs do passado e do presente, porque «em tempo algum deixou de n'ella haver unidade, santidade, catholicidade e apostolicidade»²⁵. Serviu-se das páginas imediatas para desenvolver estas notas e mostrar como cada uma se realizava na Igreja católica, enquanto uma ou outra vez alegou também em desfavor dos protestantes o facto de não as poderem atribuir a si próprios.

Como garantia da autoridade da Igreja católica, sublinhou a referência à sua tradição secular, ao número dos seus fiéis e à dignidade dos seus

²² Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 114.

²³ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 115.

²⁴ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 116-117.

²⁵ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 120.

pastores. O bispo do Porto intensificou, pois, o tom apologético do discurso, fixo exclusivamente nos aspetos positivos da tradição eclesial católica e sem qualquer alusão às manifestações de fragilidade que a mesma história comportou. Por fim, sustentou a autoridade da Igreja no seu magistério infalível: «Ouvi a voz do Supremo Pastor, o Pontífice Romano; ouvi a voz dos legítimos Pastores a elle unidos; que o ensino d'um e dos outros é o único a que Jesus Christo prometteu assistir com a sua presença para jámais vos induzir em erro»²⁶. Deixou, porém, claro que o apontar firme do caminho da verdade valia apenas para o campo da doutrina. No restante advinha novamente a sintonia com o movimento católico, ao dizer que a Igreja «aplaude o progresso de todas as sciencias; permite a discussão de todas as opiniões; deixa de parte o que é parecer de cada individuo»²⁷.

A terceira parte foi subordinada à *Refutação do erro fundamental do Protestantismo: o livre exame*. D. Américo dirigia-se agora sobretudo àqueles que tinham sido já tentados pelas doutrinas protestantes, de modo a fazer-lhes ver o erro que os seduzira. Começou por deslocar a questão da heresia para o domínio da perversão moral, afirmando com Santo Agostinho que os heréticos «fôram muito grandes, porque fôram muito perversos» e declarando que «a meditação da história não lhe [à heresia] attribui outro fim senão o *dominio*»²⁸. Neste sentido, não hesitou em trazer à sua instrução pastoral um comentário do tempo, relativo à passagem de alguns padres católicos ao protestantismo: «*A grande tragédia da reforma acaba, como as comedias, pelo casamento de alguns Padres*»²⁹. Partiu de imediato para a refutação do livre exame, porquanto «a Bíblia interpretada pela razão sómente, não é a regra de crença do christão, estabelecida por Jesus Christo»³⁰.

Discordando de quantos acusavam o catolicismo de desvalorizar a Sagrada Escritura, D. Américo recordou o seu papel na vida da Igreja, na instrução do clero e na inspiração de diferentes manifestações artísticas, enquanto denunciava o mau uso que dela fizeram os protestantes ao rejeitarem alguns livros, ao adulterarem sentenças para as conformarem à sua

²⁶ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 133.

²⁷ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 133.

²⁸ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 135.

²⁹ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 136.

³⁰ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 137.

doutrina e ao enveredarem sucessivamente por uma interpretação racionalista, que rejeitava «o que contém de sobrenatural e superior á razão»³¹. A via que a reforma abriu às tendências racionalistas foi ideia recorrente, clarificada quando apresentou o racionalismo e a negação do sobrenatural como o corolário do livre exame protestante:

«Por ultimo apparecem nos nossos dias os que, por deificarem a razão humana, assumiram o titulo de *racionalistas*. Em nome d'ella negam á religião christã o character sobrenatural, e ao seu Fundador o de Filho de Deos; eliminam da escriptura quanto por milagre ou mysterio vae acima da sua comprehensão, decidem ser *legenda*, *mytho*, ou invento de exaltada imaginação o que transpõe os limites por elles marcados ao possivel; ao que fica dignam-se apenas acolhel-o como uma das mais honrosas e admiraveis *evoluções* por que o espirito humano tem passado; e, apeando Jesus do altar em que é adorado como Deos, insultam-n'ó com louvores, saudando-o como homem de insigne merito e virtude. Chamar-se christão, e negar a divindade de Christo: eis a ultima e actual expressão do protestantismo, eis a consequencia lógica do apregoado livre exame da Biblia»³².

Também procurou evidenciar a incoerência dos protestantes advogarem o livre exame e imporem ao mesmo tempo um catecismo, uma confissão de fé ou uma pregação. Justificou-a pelo facto de precisarem duma fé comum e de alguma autoridade para formarem uma Igreja, enquanto reconhecia que a necessidade os levou, por fim, a entregar «ao Cesar da nação o governo da sua Igreja e d'ella fizeram uma Igreja nacional, exclusiva de um paiz, estranha e repugnante para os outros, e por tanto falsa»³³.

Dum ponto de vista mais prático, apontou o modo como os protestantes se aproveitavam das necessidades dos crentes mais para os atraírem do que para os convencerem, através da distribuição de Bíblias, do apelo à

³¹ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 138.

³² Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 146-147. Como afirma logo a seguir, estas considerações não se dirigiam diretamente ao protestantismo português, a quem «não faremos por certo a injustiça de o termos na mesma conta». A denúncia visava sobretudo, no parecer do bispo, evitar as consequências futuras notadas nas zonas onde o protestantismo se desenvolveu.

³³ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 142.

leitura e da sua indução interpretativa. Recordou, por isso, que «*a leitura e interpretação da Bíblia não é o meio que Jesus Christo estabeleceu e determinou para o christão conhecer a sua doutrina e acreditar-a*»³⁴, caso contrário faria aceção de pessoas entre os alfabetizados e aqueles que não sabiam ler. Depois de nova incursão pela necessidade da autoridade, o prelado reprovou o comportamento das sociedades bíblicas sediadas na Inglaterra, que empregavam avultadas somas na difusão de Bíblias incompletas, pela exclusão dos livros deuterocanónicos, e traduzidas a seu modo. Terminou com um protesto solene contra a propaganda protestante geradora de discórdias familiares por motivos religiosos e contra o recurso à promoção humana e à caridade a pretexto da sedução dos que se encontravam socialmente fragilizados. Sublinhamos a argumentação alicerçada no respeito pela consciência, agora formulada em movimento inverso ao invocado a propósito da tolerância. Da mesma forma que tolerava a fé reformada em nome dum culto livre, também exigia que a promoção humana fosse desinteressada, para não condicionar implicitamente a consciência dos fiéis. Convenhamos, contudo, que subjazem à argumentação algumas diferenças, na medida em que a tolerância da fé protestante foi invocada contra a repressão, enquanto o respeito pela consciência religiosa católica o foi perante iniciativas de carácter social protestantes, desenvolvidas a título gratuito.

A Refutação dos principaes erros do protestantismo: males que elles produzem serviu de título à quarta parte, onde o nosso tema já não comparece. Aqui apresenta um desenvolvido elenco de doutrinas que as confissões da reforma recusavam: a presença real de Cristo e a transubstanciação eucarística; o culto de Maria e dos santos; o purgatório; o sufrágio pelos defuntos; os sacramentos da confissão, da confirmação, da unção dos doentes e do matrimónio indissolúvel; o sacerdócio de instituição divina e o sacramento da ordem. Cada elemento é desenvolvido num prisma apolo-gético e pastoral, procurando que os fiéis católicos apreciem o depósito da fé que possuem. A doutrina católica é apresentada em contraste com a protestante, num antagonismo entre verdade e erro. Nas palavras de João Francisco Marques, «tudo é passado pelo diapasão da controvérsia e pelo

³⁴ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 143.

crivo dicotómico: seita e Igreja, verdade e erro, divino e humano, sagrado e profano»³⁵.

A última parte toma o título de *Exhortação final* e dirigia-se aos párocos da diocese e sobretudo da cidade. Américo estimulou-os a um apostolado ativo, ao jeito do dinamismo regenerador do movimento católico. Ecoa, por isso, novamente a palavra positiva do pastor diocesano no sentido de não dar «forças com o nosso desleixo» ao protestantismo e de prosseguir «com o que a boa vontade nos inspira, e o desempenho d'um dever sagrado nos fornece»³⁶. Era, no fundo, o reconhecimento de que as iniciativas protestantes caíam bem nalguns fiéis católicos por o catolicismo não ter preenchido esse espaço, nem ter dado as necessárias respostas. A exortação apontava os meios habituais: o culto com esplendor, as confrarias, as devoções marianas e aos santos, o sufrágio pelos defuntos, a confissão habitual, o culto eucarístico e a comunhão frequente, a valorização da semana santa. Sublinhava, porém, dois mais explícitos a que os párocos deviam recorrer: a pregação clara e convincente, de modo a confirmar os ouvintes na fé católica; e a catequese das crianças, de modo que, quando jovens, não vacilem.

A instrução pastoral sobre o protestantismo foi bem acolhida nos meios católicos, independentemente da sua filiação legitimista ou constitucional. Particularmente significativa foi a sua receção pelo movimento católico portuense que o Conde de Samodães representava. Tocou-o, de facto, a força dos argumentos em detrimento da invocação da lei do Estado ou da repressão, ao dar-se conta de que o bispo pretendia sobretudo «persuadir, convencer e vencer se pudér», sem deixar de se mostrar «benevolo para com todos, cheio de caridade» e de compreender «o erro dos protestantes de boa fé, por não saberem o que fazem, e ainda mesmo a transgressão, cometida pelas ovelhas, que não encontra no seu rebanho»³⁷.

À instrução pastoral não se seguiu apenas o acolhimento dos setores católicos. Sucedeu-lhe também a reação protestante por Robert Kalley e Guilherme Dias. Assim se abriu um debate com novas reverberações.

³⁵ MARQUES, *Controvérsia Doutrinária*, 289.

³⁶ Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878, 184.

³⁷ CONDE DE SAMODÃES, *Instrução Pastoral*, in *A Palavra* (30 de outubro de 1878) 1. Cf. José DE SOUSA BARROSO, *Porque Razão Alguem Se Faz Protestante?*, in *A Palavra* (27 de novembro de 1878) 1-2; SENNA FREITAS, *Acerca da Pastoral do Exc.mo Snr. Bispo do Porto*, in *O Progresso Catholico* 1 (30 de novembro de 1878) 10.

3. A réplica protestante de Robert Kelley e Guilherme Dias

A réplica protestante ao bispo do Porto foi aberta pela publicação de três artigos, em forma de carta, no diário portuense *Jornal da Manhã*, em janeiro de 1879, pela pena de Robert Kalley, a quem coubera nos anos 40 a emergência do protestantismo na Madeira³⁸. As referências à Sagrada Escritura restringem-se à acusação de que D. Américo não era fiel ao evangelho de Deus presente nos textos paulinos e à defesa da edição da Bíblia em vernáculo que Kelley vinha divulgando. O paralelismo que estabeleceu entre o ensinamento de São Paulo e a sua deturpação pelo bispo do Porto permitiu-lhe criticar algumas das especificidades doutrinárias e disciplinares que atribuíra ao catolicismo romano em contraste com o protestantismo, nomeadamente o fundamento petrino da Igreja, o culto a Maria e aos santos, as missas e as penitências, as indulgências, o purgatório e a confissão sacramental. Para Kalley, «o grande mal no systema do Bispo é a falta de confiança em Jesus Christo»³⁹, que o fazia defender uma religiosidade de práticas externas, que secundarizava a fé em Cristo. Defendeu ainda a fidelidade da Bíblia por ele divulgada numa edição de Londres à versão portuguesa do P. António Pereira de Figueiredo.

A resposta protestante foi mais desenvolvida e contundente na *Resposta á Instrução Pastoral do Exc.mo Bispo do Porto*, publicada pelo metodista Guilherme Dias, com data de 1878, mas conhecida já depois do texto de Kalley⁴⁰. O autor ingressara no metodismo, como já referimos, há sensivelmente três anos, ao realizar profissão pública de fé na Igreja do Torne, em 13 de dezembro de 1875, e iniciara em 1877 um apostolado muito combativo no jornal *A Reforma*. O seu itinerário anterior fora também conturbado, sobretudo na sua passagem pelo Brasil. Natural de Mesão Frio, onde nasceu por volta de 1844, estudou no Liceu de Coimbra e no Seminário de Lamego. Já como presbítero dedicou-se à pregação, tendo subido ao

³⁸ Cf. R. R. KALLEY, *Observações á Pastoral do Exm.º Bispo do Porto, D. Americo sobre o Protestantismo*, in *Jornal da Manhã*, (15 de janeiro de 1879) 2; (17 de janeiro de 1879) 1-2; (18 de janeiro de 1879) 1-2. A réplica de R. Kalley foi depois publicada também n' *A Reforma* de 16 de janeiro, 6 e 20 de fevereiro de 1879, donde foi transcrito por MOREIRA, *Origens do Episcopalismo*, II, 23-30; MARQUES, *Controvérsia Doutrinária*, 295.

³⁹ KALLEY, *Observações á Pastoral*, in *Jornal da Manhã* (18 de janeiro de 1879) 2.

⁴⁰ Guilherme DIAS, *Resposta á Instrução Pastoral do Exc.mo Bispo do Porto, D. Americo*, Porto: Imprensa Civilização de Santos & Lemos, 1878.

púlpito em várias igrejas da cidade do Porto e do norte de Portugal, até atravessar o Atlântico em 1868 rumo ao Brasil, onde foi pároco de Pelotas, no Rio Grande do Sul. A defesa de princípios liberais custou-lhe a suspensão três anos depois, seguida da polémica na imprensa contra o bispo local e o clero ultramontano, que reverteu no livro *Echos de Roma*. Regressou a Portugal em 1873 doente da laringe e, não tendo sido incardinado no Porto, fixou residência em Mesão Frio, até conhecer Diogo Cassels e se aproximar do metodismo⁴¹.

Regressando à réplica à instrução pastoral de D. Américo, os objetivos ficavam claros desde o início: «O único sentimento que me domina ao escrever estas obscuras paginas não é outro senão o da legitima e justa defeza»⁴². O seu escrito apologético tomava, por isso, claramente a via da altercação e não a da instrução, que caracterizara a pastoral do prelado. Aproveitou, contudo, também para explicar a sua passagem ao metodismo. Rejeitava várias doutrinas e normas disciplinares do catolicismo romano, que não se encontravam no evangelho de Jesus, como a supremacia e a infalibilidade do papa, o direito da Igreja à interpretação da Bíblia e o recurso à tradição para provar as verdades da fé, os livros deuterocanónicos, o culto das imagens, o septenário sacramental, a justificação pelas obras, o purgatório, as indulgências e o celibato eclesiástico. Declarou, por isso, que «não abandonei uma religião, abandonei uma seita, seita que d'esde seculos tem mentido ao mundo em nome de Christo»⁴³. Rebatendo a introdução da instrução pastoral, alegou que o bispo se ficou por divagações sem prova e que o protestantismo não é uma investida estrangeira para destruir o catolicismo, mas o resultado dum movimento de reforma, emergente em cada tempo de decadência eclesial, pelo que as suas origens não remontam ao século XVI, mas às origens do cristianismo. Como prova da corrupção coeva, apontou e refutou as acusações que lhe foram feitas de ter passado à reforma em virtude das vantagens económicas, que lhe vinham do apostolado evangélico e do casamento com uma senhora abastada, enquanto insistia nas motivações doutrinárias.

⁴¹ Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 3º distrito de Sobretâmega, 10 de junho de 1872, ARQUIVO EPISCOPAL DO PORTO, livro 135, n. 73; MOREIRA, *Origens do Episcopalismo*, II, 96-97; PEIXOTO, *Diogo Cassels*, 293-295; MARQUES, *Controvérsia Doutrinária*, 290.

⁴² DIAS, *Resposta á Instrução Pastoral*, 6.

⁴³ DIAS, *Resposta á Instrução Pastoral*, 10.

Sob o título *De feza da auctoridade da Egreja Catholica*, respondeu, parágrafo a parágrafo, à segunda parte da instrução pastoral. Sobre a problemática bíblica, mencionou «ser gravissimo erro o dizer-se, que exista outra regra além da Sagrada Escripura», enquanto secundava que «todas as pessoas teem direito a lel-a e examinal-a»⁴⁴. Procurou rebatê-lo com um elenco de transcrições e citações bíblicas e dos padres da Igreja alusivas à leitura e ao contacto com a palavra de Deus. Quanto à sua interpretação, rejeitou que fosse propriedade exclusiva do magistério da Igreja romana, visto que «os unicos mestres da palavra divina não são as notas dos doutores catholicos, nem as decisões dos concilios, nem a moderna infallibilidade do chefe da egreja romana, mas sim apenas o Espirito Santo, que Deus dará a todo aquelle que lh'o pedir com fé»⁴⁵.

Acreditava que o reconhecimento de tal assistência se ia dando e que havia de chegar o tempo em que o «despotismo ecclesiastico, que tem por tanto tempo opprimidas as consciencias dos homens e a herança de Deus, será lançado por terra»⁴⁶. Rejeitava, por isso, o primado petrino, na medida em que a Igreja não assentava na autoridade especial de nenhum apóstolo, mas na do próprio Cristo, a verdadeira pedra sobre a qual foi edificada a Igreja, na interpretação dada às palavras de Jesus: «Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja» (*Mt* 16, 18). Não encontrando fundamento para o primado na Sagrada Escripura e nos padres da Igreja, concluiu que o bispo do Porto «não defendeu a doutrina evangélica, defendeu sim a doutrina romana», fazendo desaparecer Cristo para colocar em seu lugar «Leão XIII divinizado»⁴⁷.

Guilherme Dias empenhou-se também em demonstrar que as quatro notas características da Igreja não se realizavam na Igreja romana: a unidade de ensino e de culto; a santidade de doutrina e de membros; a catholicidade; a apostolicidade de doutrina e de sucessão. Por fim, combateu a autoridade do magistério da Igreja católica, radicada na força moral do seu ensino e na infalibilidade pontifícia. Em tal autoridade viu «uma arrogante pretenção, e uma prova evidente de que o espirito christão desapareceu

⁴⁴ DIAS, *Resposta á Instrucção Pastoral*, 19.

⁴⁵ DIAS, *Resposta á Instrucção Pastoral*, 25.

⁴⁶ DIAS, *Resposta á Instrucção Pastoral*, 26.

⁴⁷ DIAS, *Resposta á Instrucção Pastoral*, 38.

completamente do seio d'essa igreja em que tanto predominam a soberba e a ambição»⁴⁸.

Ao longo da terceira parte, Guilherme Dias contestou a acusação de que o livre exame era o erro fundamental do protestantismo, ao advogar que «sem a liberdade de consciencia, e sem o direito do juizo privado na interpretação da Biblia, a religião verdadeira não poderia continuar a existir no mundo»⁴⁹. Reclamou, por isso, a liberdade de cultos e o acesso à Bíblia como remédio contra o obscurantismo, tendo em vista a regeneração da sociedade. Recusou-se a comentar qualquer ligação entre protestantismo e racionalismo, acusando D. Américo de ignorância e de cedência aos interesses do romanismo. Defendeu o papel das sociedades bíblicas na divulgação da Sagrada Escritura e ripostou com a sua adulteração pelo catolicismo romano, ao incluir os livros deuterocanónicos, com erros históricos e teorias opostas aos livros inspirados, entre as quais a oração pelos defuntos e a justificação pelas obras.

Guilherme Dias respondeu à quarta parte da instrução pastoral, atribuindo o elenco dos erros do protestantismo apresentado por D. Américo à ignorância ou má-fé. Discordou das acusações de pouco apreço pelas boas obras, cujo valor não rejeitava, e combateu as exterioridades litúrgicas sublinhadas pelo prelado, apelidadas agora de «cristianismo paganizado»⁵⁰. Refutou também agressivamente os demais aspetos abordados pelo bispo do Porto: a transubstanciação, o sacrifício e a presença eucarística; a idolatria do culto a Maria e aos santos; o purgatório; o septenário sacramental e sobretudo os sacramentos da confirmação, da confissão, da extrema-unção e do matrimónio, assim como o sacerdócio de instituição divina e o celibato do clero. A terminar, Guilherme Dias concordou com o prelado no «abysmo que separa a igreja catholica do protestantismo», para replicar que foi aquela que se separou, como mostram «as suas aberrações theologicas, os seus desvarios disciplinares, e as prepotencias, que no exercicio da sua authoridade originam o seu descredito e o seu desprezo»⁵¹.

A *Resposta* de Guilherme Dias superou na polémica a pastoral do bispo do Porto. Este, sem se poupar nas críticas ao protestantismo, procurou

⁴⁸ DIAS, *Resposta á Instrucção Pastoral*, 78.

⁴⁹ DIAS, *Resposta á Instrucção Pastoral*, 81.

⁵⁰ DIAS, *Resposta á Instrucção Pastoral*, 113.

⁵¹ DIAS, *Resposta á Instrucção Pastoral*, 150.

manter-se no campo do esclarecimento dos fiéis católicos e dos que se sentiam seduzidos pela reforma, numa atitude de caridade pastoral, questionável apenas a propósito dos clérigos que abandonaram o catolicismo. Guilherme Dias, por seu lado, escreveu um texto muito combativo, replicando passo a passo à pastoral. Ambos, porém, não fugiram a um estilo apologético deficitário de serenidade argumentativa, confundiram e elevaram ao mesmo plano as convicções doutrinárias e os aspetos disciplinares mais secundários, e não evitaram que a discussão teológica resvasse para o domínio da perversão moral. D. Américo tomou este caminho nas alusões ao clero que abandonara o catolicismo romano. Guilherme Dias fê-lo nas insistentes insinuações dos motivos económicos que sustentavam a teologia e disciplina romanas e na generalização duma vida dual e incoerente propiciada pelo celibato eclesiástico.

4. A contrarréplica católica de Sena Freitas e Manuel Filipe Coelho

O debate prosseguiu em 1879 com alguns artigos de jornal a acusarem Guilherme Dias de ignorância em matéria teológica e histórica, a alegarem que a sua conversão se deveu à falta de vocação presbiteral e à sedução de uma mulher, e a rebaterem a sua argumentação⁵². Entretanto, foi também publicada a *Crítica á Crítica* do P. Sena Freitas, uma réplica católica à *Resposta* de Guilherme Dias⁵³. O opúsculo, constituído por 12 capítulos, um sonho e uma conclusão, apresenta um estilo cinzelado e escoreito, com marcas de oralidade e nada contido na polémica. Foi, por isso, qualificado por João Francisco Marques de «truculenta prosa, polvilhada de ironias e argumentos *ad hominem*, envolta em roupagem literária rica de imagens, citações e evocações comprovativas, à maneira da retórica

⁵² A., *As Inepcias do Snr. Guilherme Dias*, in *A Palavra* (7 de abril de 1879) 1; (15 de abril de 1879) 1; (19 de abril de 1879) 1; (24 de abril de 1879) 1; SOUZA MONTEIRO, *Cartas a Proposito da Chamada Resposta á Instrução Pastoral do Exc.mo Bispo do Porto D. Américo sobre o Protestantismo*, in *A Palavra* (14 de abril de 1879) 1; (17 de abril de 1879) 1; (23 de abril de 1879) 1; (25 de abril de 1879) 1; (1 de maio de 1879) 1-2; (12 de maio de 1879) 1-2.

⁵³ Cf. SENNA FREITAS, *Crítica á Crítica*, Porto: Manoel Malheiro, 1879; MELCHIADES, *A respeito da "Crítica á Crítica" pelo Padre Sena Freitas (Carta a Um Amigo)*, in *A Palavra* (14 de maio de 1879) 1-2.

do púlpito, estadeando abundante erudição bíblica e patrística»⁵⁴. Depois duma palavra sobre o autor da *Resposta*, no qual se comprova que a «traição de Judas continua sempre através dos séculos»⁵⁵, por ter abandonado o sacerdócio católico, Sena Freitas investiu duramente contra a argumentação dele: «A seriedade coxeia, o doesto ao Bispo toma vincos accentuados, o sophisma tira o chinó, a pobre lógica dá urros de panthera ferida mortalmente»⁵⁶. Deteve-se também sobre os motivos que terão levado Guilherme Dias a contestar a pastoral, concretizados não na ignorância ou na demência, mas na «paixão que invoca em seu auxilio a falsidade e a calúnia, e que espanca a dialéctica do terreno da discussão para as aguas-furtadas, que guardam os moveis inuteis»⁵⁷.

Desenvolve depois no mesmo estilo de linguagem as doutrinas católicas do primado pontifício, das quatro notas da Igreja e da unidade da eucaristia e do sacerdócio. Em referência à controvérsia em torno da Sagrada Escritura, Sena Freitas responde longamente às falsidades e teorias dos livros deuterocanónicos apontadas por Guilherme Dias. Entre elas conta-se a oração pelos defuntos que levou o publicista católico a alegar que «concluir que uma cousa é ilícita porque não é prescripta, é raciocínio de parafuso, ou ainda peor, é uma gorda fatuidade. O ser uma cousa além da lei não é ser contra a lei»⁵⁸. Esclareceu também a absoluta necessidade – não apenas a utilidade – das obras para a salvação e criticou a falsa ideia de reforma. Reconhecia, porém, que os protestantes eram melhores que o protestantismo, exceto os padres apóstatas. Comungava, pois, das afirmações do bispo do Porto de tolerância para com a fé reformada, mas não para com os padres que abandonavam o catolicismo, na procura duma salvação pretensamente mais fácil, radicada numa fé sem obras. Ainda replicou às afirmações de Guilherme Dias sobre os sacramentos, nomeadamente a eucaristia e a confissão.

A *Crítica* socorre-se, em seguida, dum sonho de Sena Freitas, no qual se encontrava de modo fortuito com Guilherme Dias num hotel portuense. O sonho proporcionou um diálogo entre os dois com novas críticas ao

⁵⁴ MARQUES, *Controvérsia Doutrinária*, 293.

⁵⁵ FREITAS, *Crítica á Crítica*, 5.

⁵⁶ FREITAS, *Crítica á Crítica*, 9.

⁵⁷ FREITAS, *Crítica á Crítica*, 10.

⁵⁸ FREITAS, *Crítica á Crítica*, 38.

protestantismo e ao opositor: a propaganda panfletária, o recurso à tradução portuguesa da Bíblia do P. António Pereira de Figueiredo, sem uma autoridade que a suportasse; a recusa explícita da tradição, quando esta era implicitamente aceite na própria formação do cânone da Sagrada Escritura; a diversidade de seitas que constituíam o protestantismo; a relação de Guilherme Dias com o liberalismo radical do *Diario da Tarde*; o seu casamento com uma atriz de teatro. De particular interesse para o nosso tema se revestem as referências à Bíblia, nomeadamente aqueles que a inscrevem no caudal da tradição eclesial. Depois de questionar Guilherme Dias sobre a base que permite sustentar a autenticidade da Bíblia, Sena Freitas adianta a resposta:

«Firma-se, respondo eu, na tradição hebraica e principalmente na tradição christã. Negue-o, se pode. Firma-se em que a *tradição* lhe transmitiu intacto o texto sagrado; crê, pois, na tradição sem o querer e a pesar de a repudiar a berros; crê na Igreja que já antes de Luthero e Calvino comunicava aos christãos o tesouro precioso que lhe fôra confiado, como arca santa da palavra divina, e lhes dizia – É este o livro de Deus; adorai os seus ensinamentos»⁵⁹.

A concluir, o opúsculo critica o racionalismo protestante e questiona a boa-fé de Guilherme Dias na sua passagem ao metodismo. Sena Freitas não cria que ela resultasse do estudo comparativo do protestantismo com o catolicismo. Sugeriria antes outros motivos: a sedução feminina, a liberdade de pensamento e ação, e a falta de vocação. Segundo ele, «a mulher é sempre o rastilho que inflamma o combustível do coração sacerdotal, e que origina a explosão das tremendas defecções do clero», juntando-se-lhe «a liberdade de pensar e proceder, á qual o protestantismo soabre a porta e o racionalismo absoluto acaba de abrir»⁶⁰. Aventava ainda que Guilherme Dias «fez-se padre sem vocação», tolerou o celibato «provisoriamente como um socio importuno»⁶¹ e tomou a parte pelo todo quando confrontado com os abusos do clero e as debilidades da Igreja.

A conclusão serviu ainda para mostrar a sintonia de Sena Freitas com o movimento católico. Distinguia entre o erro e o errante e não receava o

⁵⁹ FREITAS, *Crítica á Crítica*, 105-106.

⁶⁰ FREITAS, *Crítica á Crítica*, 114-115.

⁶¹ FREITAS, *Crítica á Crítica*, 117.

protestantismo, porque, na sua frieza espiritual, era pouco atrativo para um Portugal que «quer a vida, o sentimento, a alegria, o espiritualismo cristão, as effusões da piedade que se inspiram na divina epopeia do Evangelho»⁶². O ambiente de contenda não lhe consentiu, porém, evidenciar também os reptos deixados pelos reformados à regeneração católica.

Sensivelmente na mesma altura foi publicada a contrarréplica do cônego Manuel Filipe Coelho, presidente do Conselho de Professores do Seminário do Porto. Nascera e estudara em Coimbra, concluindo o doutoramento em Teologia em 1861. Entre 1864 e 1889 lecionou no Seminário Episcopal do Porto. Foi nomeado cônego da sé do Porto também em 1864 e arcepreste em 1878⁶³. Este prestigiado membro do clero da diocese entrou na controvérsia em representação do corpo docente do Seminário, que em reunião extraordinária de fevereiro de 1879 decidiu solidarizar-se com o prelado, no seguimento das intervenções de Robert Kalley e Guilherme Dias. Para tal publicou a *Refutação das Principaes Objecções d'Alguns Protestantes*⁶⁴.

O texto de Manuel Filipe Coelho tomava a dimensão duma reação oficiosa do prelado, que não quis descer à contundência com Guilherme Dias. A contestação da pastoral no *Jornal da Manhã* tinha feito D. Américo equacionar uma resposta séria e fundamentada. Valendo-se duma conversa com o cônego Silveira Borges, vice-reitor do Seminário, que lhe fizera supor a disponibilidade de alguns professores para a contrarréplica em caso de polémica, D. Américo aventou de Lisboa ao seu secretário a hipótese do Conselho de Professores redigir a resposta. Refreou, todavia, qualquer diligência, quando soube que Guilherme Dias ia tomar parte na contenda⁶⁵. Já depois de conhecer o seu opúsculo e enjeitar uma

⁶² FREITAS, *Crítica á Crítica*, 120.

⁶³ Cf. PINTO, *Cabido da Sé*, 161.

⁶⁴ Cf. Manoel Filipe COELHO, *Refutação das Principaes Objecções d'Alguns Protestantes contra a Instrução Pastoral do Exc.mo Snr. D. Americo Bispo do Porto sobre o Protestantismo*, Porto – Braga: Ernesto Chardon – Eugenio Chardon, 1879.

⁶⁵ Cf. Cartas de D. Américo ao cônego José António Correia da Silva, 17, 20 e 29 de janeiro de 1879, BIBLIOTECA DO SEMINÁRIO MAIOR DO PORTO [BSMP], *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 82-83.86. Na segunda carta, refere exatamente. «Os artigos publicados no Jornal da Manhã em defeza do Protestantismo nenhuma importancia tem. Aguardemos a tal resposta do Dias, e então veremos o que ha a fazer, e se na refutação d'um convirá ir por incidente tambem a refutação do outro. Por hora não ha motivo senão para o silencio».

refutação pessoal, deu mostras de apoiar uma reação dos professores, se a ela estivessem livremente dispostos:

«Em quanto á refutação do folheto do Protestantismo só tenho uma reflexão a apresentar; e é que a resolução de haver uma resposta por parte dos Professores do Seminário não é uma obrigação, nem tem unicamente por fundamento uma annuência a desejos meus; é mais que tudo um acto decoroso para o primeiro e talvez unico Corpo docente da diocese»⁶⁶.

A tarefa já tinha sido confiada a Filipe Coelho numa reunião extraordinária do Conselho no início desse mês de fevereiro⁶⁷. Contou com total apoio do bispo que, para além de já ter disponibilizado a sua biblioteca pessoal, aprovou o plano da obra, propôs-se assumir as despesas de publicação que a receita não cobrisse e ofereceu-a aos alunos do Seminário. Dispensando-se de rever o texto, dada a confiança que depositava no autor e nos restantes professores, recomendou unicamente «a mais severa sizudez tanto na idea como na forma da resposta, não em atenção ao adversário, mas ao publico, ao auctor da obra, e á gravidade do assumpto. Fortiter in re suaviter in modo, deve ser a divisa»⁶⁸.

Filipe Coelho correspondeu inteiramente à advertência. O seu texto carecia da vivacidade truculenta do opúsculo de Sena Freitas. Ganhava-lhe, todavia, em serenidade argumentativa, dispensando as construções irónicas e combativas, em favor duma resposta cingida à precisão do foro teológico. Abria com a fixação cronológica das origens do protestantismo, fazendo-as remontar à confissão de Augsburg e não a qualquer movimento de protesto notado desde os alvares da Igreja, como pretendia Guilherme Dias.

Discutia logo depois a interpretação paulina de Kalley, a distribuição de Bíblias sem a inclusão dos livros deuterocanónicos e os argumentos

⁶⁶ Carta de D. Américo ao cônego José António Correia da Silva, 7 de fevereiro de 1879, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 89.

⁶⁷ Cf. Ata da reunião do Conselho de Professores do Seminário do Porto, 1 de fevereiro de 1879, ARQUIVO DO SEMINÁRIO MAIOR DO PORTO, Atas do Conselho de Professores, anos 1866-1911, 62r-62v.

⁶⁸ Carta de D. Américo ao cônego José António Correia da Silva, 17 de março de 1879, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 98. Cf. Cartas de D. Américo ao cônego José António Correia da Silva, 3 de fevereiro e 25 de maio de 1879, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 87.107.

apontados por Guilherme Dias para a sua rejeição. A desenvoltura das questões bíblicas permitiu-lhe contraditar a interpretação individual e autónoma da Bíblia, apontando dois erros dos protestantes: a impossibilidade de encontrar resposta em cada livro para a pergunta acerca da sua inspiração e o facto de em nenhum passo da Escritura se dizer que ela é a única regra da fé. Valorizou, por isso, o papel da tradição, aliás já expressa na própria composição dos textos escriturísticos e subsistente para além dela: «A Tradição e a Escripura Sagrada são como dous raios esplendorosos da revelação de Deus, a qual continuam, sustentados pela força divina. Nasceu a primeira antes d'aquelles livros, subsistiu com elles e permanecerá eternamente depois d'elles»⁶⁹. Contra a leitura da Escritura apenas sob invocação do Espírito, alegou que deve haver «uma ou mais autoridades competentes, que velem pelo dogma da inspiração das Escripuras Sagradas, pelo acatamento e pela exposição do seu verdadeiro sentido»⁷⁰, como aliás deixam entender implicitamente as numerosas cisões do mundo protestante. Não tendo a leitura da Bíblia como absolutamente necessária, o professor não deixava, contudo, de aconselhar, desde que se instruissem os leitores e se usassem os originais ou traduções fiáveis com aprovação eclesiástica.

Manuel Filipe Coelho recuperou o primado de Pedro, corroborando a exegese católica de *Mt* 16, 15-19, que refere a pedra a Pedro:

«Os Snrs. Guilherme e Kalley, procurando fugir ao *Primado* de Pedro pela *pedra* de Christo, ficam perfeitamente captivos n'elle; porque lhes surge logo o *Primado* da *pedra* de Pedro, e o *Primado* das *chaves* de Pedro; é *Primado* no antecedente e *Primado* no subsequente; *Primado* antes e *Primado* depois; é o *Primado* a sahir-lhes por todas as partes, o *Primado* a brotar de todas as palavras d'esta passagem biblica»⁷¹.

Sustentou também a presença e o martírio de Pedro em Roma e a sua infalibilidade, assim como a perpetuidade do primado nos bispos que lhe sucederam na sede romana, alicerçando-o no pensamento dos padres da Igreja, nos concílios ecuménicos e de modo particular no I concílio do

⁶⁹ COELHO, *Refutação*, 15.

⁷⁰ COELHO, *Refutação*, 21.

⁷¹ COELHO, *Refutação*, 29.

Vaticano, cuja doutrina da infalibilidade pontifícia foi sumariamente evocada e depois enquadrada no conjunto da infalibilidade da Igreja e da força moral do seu ensino. Aliás, relativamente à acusação de Guilherme Dias de que a Igreja se opõe ao progresso da ciência, Filipe Coelho reiterava a posição do prelado, segundo a qual tal progresso era permitido, desde que não se opusesse à revelação divina. Sublinhava, por isso, em plena consonância com o movimento católico e com o próprio I concílio do Vaticano, que «a Igreja deixa a sciencia entregue a si mesma, aos seus principios, ás suas conclusões, ao seu methodo, ás suas theorias, ás suas opiniões e ás suas applicações praticas, louvando todos os seus legitimos progressos» e que «a concordia da fé com a razão, da theologia com a philosophia, existe profundamente gravada no animo do nosso Beatissimo Padre Leão XIII»⁷².

Abordou, em seguida, a problemática da justificação, referindo que D. Américo não acusou os protestantes, como alegava Guilherme Dias, de negarem a utilidade das boas obras, mas antes de afirmarem a sua desnecessidade. Apresentadas sumariamente as teses da *Resposta*, passou a refutá-las com abundantes argumentos bíblicos, de modo a atestar a necessidade da fé e das boas obras para a salvação. Deteve-se depois no conjunto de verdades divergentes trazidas ao confronto por ambas as partes: o purgatório, as indulgências, o septenário sacramental e o culto a Maria e aos santos. Assumiu particular destaque o espaço dedicado aos sete sacramentos e, entre eles, sobretudo à eucaristia. Para afirmar a presença real de Cristo nas espécies eucarísticas e a dimensão sacrificial do sacramento, Filipe Coelho socorreu-se respetivamente da exegese minuciosa do relato bíblico da última ceia e de vários testemunhos patrísticos. Não se alongou nos restantes sacramentos, sem deixar, porém, de fundamentar biblicamente a confirmação, a penitência, a ordem e o matrimónio. O arcepreste portugalense recusou ainda ao protestantismo os atributos de apostolicidade, catolicidade, unidade e santidade que caracterizam a Igreja.

Manuel Filipe Coelho referiu-se também à liberdade de cultos, invocando em seu desfavor o facto de colidir com a verdade do catolicismo. Defendeu ao mesmo tempo a confessionalidade católica do Estado e o papel da religião na conceção da «sociedade como uma expressão natural

⁷² COELHO, *Refutação*, 60-61. Cf. CONCILIVM VATICANVM I, Constituição dogmática *Dei Filius*, 24 de abril de 1870, cap. IV, in *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, dir Giuseppe Alberigo et al., Bologna: EDB, 1991, 808-809.

dos princípios eternos e necessários da justiça»⁷³. Entendia, pois, que o catolicismo, enquanto única religião verdadeira, possuía uma função de «poderoso auxiliar do direito e uma condição de vitalidade social»⁷⁴, impossível de desempenhar pelo protestantismo, sobretudo em virtude do livre exame e da desnecessidade das boas obras. No seu entendimento, «a liberdade de culto constitui um predicado próprio só da religião verdadeira»⁷⁵, caso contrário equivaleria ao indiferentismo e à aceitação de todos os credos como verdadeiros. Filipe Coelho não se opunha, porém, a que os protestantes invocassem, em vez da liberdade de todos os cultos, a liberdade de ação para a sua confissão, sem nenhuma investida contra o catolicismo romano. Concordava com a distinção entre erro e errante e com o princípio duma profissão religiosa voluntária e livre, transversais ao movimento católico portuense e defendidos na instrução pastoral do bispo do Porto. Mostrava-se também favorável à legislação vigente, tolerante para com o culto privado dos estrangeiros, se bem que alargasse a tolerância aos nacionais.

Encerrou a *Refutação* com algumas páginas de pendor fortemente apologético, onde exaltava a obra de evangelização, humanização e promoção cultural do catolicismo e as mais recentes conversões que lhe alargavam os limites em zonas anglicanas, para concluir que «a Religião Catholica, Apostolica, Romana, não tanto pela sua maior probabilidade, como pela certeza da sua origem divina, constitui uma lei suprema e universal, que obriga a razão e a consciencia de toda a humanidade»⁷⁶.

Com o opúsculo de Manuel Filipe Coelho, findava o debate iniciado pela instrução pastoral de D. Américo e continuado pelos textos mais polémicos de Guilherme Dias e de Sena Freitas. O arcepreste não superou a perspectiva apologética, que se abeirava das fontes bíblicas e patrísticas em busca de argumentos que sustentassem as doutrinas professadas. É inequívoco, aliás, que qualquer dos intervenientes se moveu do presente para o passado, depois de isolar o que queria comprovar. Filipe Coelho mostrou-se, contudo, profundo conhecedor daquelas fontes e conferiu ao seu discurso um carácter mais científico e orgânico, e menos preocupado em

⁷³ COELHO, *Refutação*, 131.

⁷⁴ COELHO, *Refutação*, 134.

⁷⁵ COELHO, *Refutação*, 134.

⁷⁶ COELHO, *Refutação*, 143.

rebater caso a caso as asserções protestantes. Situava-se dentro do espírito do movimento católico e do prelado, em que a formação dos fiéis e o esclarecimento de quantos já tinham sido seduzidos contavam mais do que o ataque dirigido aos evangélicos. A reação de Samodães ao texto de Filipe Coelho é disso bem elucidativa. De facto, dando também nota de apreço pelo estilo brilhante e contundente de Sena Freitas, acabou por reconhecer que «se os propagandistas querem uma discussão grave, seria e científica, não podiam deparar com argumentador mais competente»⁷⁷ do que Manuel Filipe Coelho.

O debate iniciado por D. Américo e continuado por Guilherme Dias, Sena Freitas e Filipe Coelho evidencia o modo como o catolicismo romano maioritário reagiu diante dos primeiros avanços do protestantismo portuense, a forma aguerrida como este se bateu e o quanto as opções confessionais modelaram diversamente o pensamento de intervenientes com idênticos itinerários formativos no seio da Igreja católica⁷⁸. É um facto que as energias empregues na contenda e a importância destes escritos no conjunto da produção dos seus autores denotam algum equívoco na escolha das prioridades diante dos desafios da época. Havia, no entanto, que responder pastoralmente à situação concreta dos avanços do protestantismo no Porto e em Vila Nova de Gaia. Neste sentido, para além dos motivos pontuais da intervenção de D. Américo no contexto do processo cardinalício, a sua instrução pastoral participou e apoiou o ideário renovador do movimento católico, com repercussões na diocese, proporcionadas pela sua leitura nas igrejas, pela sua publicação em livro e pelo debate subsequente, para que se sentiram convocados os contentores aqui referidos⁷⁹. No que à Sagrada Escritura respeita, havia, contudo, ainda muito caminho a percorrer para que ela fosse lugar de convergência entre católicos e protestantes e não ocasião para se dividirem em confronto público.

⁷⁷ CONDE DE SAMODÃES, *Refutação das Principaes Objecções d'Alguns Protestantes contra a Instrução Pastoral do Exc.mo Snr. D. Americo, Bispo do Porto, sobre o Protestantismo*, in *A Palavra* (28 de maio de 1879) 1.

⁷⁸ Cf. MARQUES, *Controvérsia Doutrinária*, 298.

⁷⁹ Cf. *Documentos Importantes*, in *A Palavra* (21 de abril de 1879) 2.