

A piedade eucarística nos sermões do Padre António Vieira

Havemos de começar por confessar a estranheza que, provavelmente por ignorância nossa, sempre nos causa o facto de quer nas listagens bibliográficas mais ou menos completas dedicadas ao grande pregador quer em marcantes trabalhos de investigação e em infinitos contributos mais ou menos eruditos que examinaram o seu pensamento e a sua *ars rethorica*, especialmente por ocasião dos centenários da sua morte, não encontrarmos estudada – e, talvez, nem sequer levemente examinada – uma série de sermões que o Padre António Vieira dedicou ao Santíssimo Sacramento¹. E a estranheza acentua-se quando, por exemplo, nos damos conta, se mal não lemos, que um autor como J. Lúcio de Azevedo ao estudar o envolvimento – e o desengano – do pregador *doublé* de diplomata nas tramas da complexa vida política e social portuguesa à volta de 1660, entre tantos testemunhos desse envolvimento, não aduza o *Sermão do Santíssimo Sacramento* pregado, em 1662, em Santa Engrácia – e expressamente dirigido à nobreza portuguesa – como um testemunho mais dos seus contributos para a união civil, cimentada na paz, entre as facções que se enfrentavam em torno de Afonso VI. Por isso, parece ser de algum interesse chamar a atenção para esse conjunto de sermões e tentar não só apontar, mesmo que muito linearmente – e, alguma vez, até redutoramente –, alguns dos registos do seu discurso em torno do tema, mas também a possível eficácia da sua catequese já no contexto da política portuguesa

¹ A estar pela citação que «textualmente» dele diz fazer o Padre Gonçalo Alves (António VIEIRA, *Sermões*, Ed. e revisão de Gonçalo Alves), Porto, 1959, V, 435 (Citaremos sempre por esta acessível edição e dela, controladas pelas cronologias fixadas por Margarida Vieira Mendes, *A oratória barroca de Vieira*, 1989, 547-561, tomaremos as respectivas datas, mantendo, salvo em raros casos, a sua lição ortográfica e a pontuação), o próprio comentário do Padre António Honorati (*O Chrysostomo Portuguez*, Lisboa, 1878) ao *Sermão do Santíssimo Sacramento* (Convento da Esperança, Lisboa, 1669) – «Lá vai outro nobilíssimo panegírico do Sacramento, cujo assunto é engenhosamente tirado do lugar em que foi pregado. Note-se muito argumentação» – parece traduzir, para além da admiração pelo engenho argumentativo, um certa vulgarização do tema...

em tempos restauracionistas – momento em que o tema eucarístico foi como que de obrigação parenética² – já no de questões mais vastas, como, por exemplo, a da comunhão frequente³, que continuavam a atravessar – e a dividir – os seus dias e, naturalmente, a sua Companhia de Jesus. E esta, convém não esquecer, vinha, desde os fins do século XVI, promovendo a devoção eucarística das «Quarenta horas», devoção e contributo reformador a que Vieira dedica expressamente todo um sermão em 1642⁴.

Se não tem qualquer interesse chamar aqui a atenção para o desenvolvimento dos debates com que Trento consagrou, reagindo a polémicas inter-cristãos – e, obviamente, também a algumas inter-católicos –, o dogma da presença real de Cristo na Eucaristia com os concomitantes acentos postos no valor sacrificial da missa..., da legitimidade da reserva das santas espécies..., do culto e devoções eucarísticos⁵ – com as consequentes manifestações literárias e artísticas⁶ –..., nem demorar a evocar as manifestações extraordinárias com que reis e príncipes honravam esse culto⁷, terá, por outro lado, porque, em alguns sermões de carácter apologético ou controversístico, António Vieira a eles recorrerá naturalmente, algum interesse lembrar como esse tempo post-Trento soube respigar na tradição medieval e moderna e reorganizar colecções de milagres eucarísticos, quase sempre como referentes de sacrilégios que, por sua vez, tinham – ou se dizia terem – como agentes, principalmente – não, porém, exclusivamente – judeus e cristãos

² João Francisco MARQUES, *A parenética portuguesa e a Restauração. 1640-1668. A revolta e a mentalidade*, Porto, 1968, I, 106-112; 170-172.

³ José de GUIBERT, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander, 1958, 267-276.

⁴ António VIEIRA, *Sermão das Quarenta Horas* in *Sermões*, ed. cit., II, 135-166; FRANCISCO RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, Porto, II, t. 1, 429-431, dá alguma notas sobre esta devoção, sua propagação pela Companhia e as reivindicações dos carmelitas sobre a origem de tal devoção; alguma alusão em John W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Milano, 1999, 103.

⁵ Hubert JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, III, Pamplona, 1975, 59-85, 192-193, 203, 403-435; IV, Pamplona, 1981, 119-120.

⁶ José CAMÓN AZNAR, *Summa Artis. XXV. La pintura española del siglo XVII*, Madrid, 1983; Santiago SEBASTIÁN, *Contrarreforma y Barroco*, Madrid, 1995, duas úteis e exemplares perspectivas.

⁷ Baltasar PORREÑO, *Dichos y Hechos del Señor Rey Don Felipe Segundo, el Prudente, Potentísimo y Glorioso Monarca de las Españas y de las Indias (Estudio introductorio de Antonio Álvarez-Ossorio Alvario; Edición de Paloma Cuenca)*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, s. a., entre alguns exemplos de «Su religión y Fe» recorda o «grandísimo respeto al Santísimo Sacramento del altar» e «la gran ternura que tenía al Santísimo Sacramento», 55, 57 respectivamente; Aurora EGIDO, «Introducción» a Baltasar GRACIÁN, *El Comulgatorio* (Edición, aparato crítico, notas complementarias y bibliografía de Luís Sánchez Lafla; Notas a pie de página de Miquel Batllori), Zaragoza, 2003, XXI, XLI recordou, brevemente, que «la Eucaristía fue símbolo de los Austrias».

reformados⁸. Para além dos que remetem directamente para o *Corpus Christi*, festa de longa tradição que o tempo «barroco» quase que elevou à categoria de prototipo⁹, alguns dos sermões de Vieira foram pregados em contextos de celebrações reparadoras de sacrilégios cometidos mais ou menos contemporaneamente (Porto, 1614; Madrid, 1624¹⁰; Lisboa, Santa Engrácia, 1630; Odivelas, 1671)¹¹, alguns dos quais deram também origem a alguma produção poética que deveria ser estudada numa óptica definidora desse mesmo tempo cultural¹².

Naturalmente, não nos interessa aqui – nem para tal teríamos qualquer competência – estudar como aproveitou e manejou, de um ponto de vista teológico, as dimensões significativas, quer dizer, de signo, do sacramento da Eucaristia, explorando, muitas vezes num jogo de concomitância, essas dimensões e surpreendendo-se – ou pensando surpreender-se, pois em António Vieira a surpresa ou o que inculca como tal é um recurso constante, senão mesmo intrínseco, do seu discurso oratório – e procurando surpreender os seus ouvintes para os seduzir – se não fosse uma banalidade estaríamos quase a dizer para, como um príncipe, os

⁸ Na BGUC, ms. 50, fl. 101v-120v há uma colecção de milagres eucarísticos em várias igrejas; H. de LUBAC, “*Corpus mysticum*”. *L’Eucharistie et l’Eglise au Moyen Age*, Paris, 1949, 272-273; Mário MARTINS, «Cantigas Eucarísticas de Afonso, X, o Sábio» in *Estudos de Cultura Medieval*, III, Lisboa, 1983, 29-44; Inácio MARTINS († 1598), no seus sermões e nas suas cartas de viagem pela Europa (Espanha, Itália, Alemanha, Flandres) refere e publica, algumas vezes extractados dos livros de milagres *in loco*, alguns milagres eucarísticos de que ainda pôde ver os testemunhos, permitindo-nos remeter para José Adriano de Freitas CARVALHO, «Um pregador em tempos de guerra: Inácio Martins, S.J.. Seis sermões contra os ingleses (1588-1596) e cinco cartas de viagem pela Europa (1573-1574)» in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII. Espiritualidade e cultura*, Porto, 2004, 231-368.

⁹ Andrés de ALMANSA Y MENDOZA, *Obra Periodística* (Edición y estudio de Henry Ettinghausen y Manuel Borrego), Madrid, 2001 (Carta nº 12 – 15.8.1623), 267-269; Cassiano del POZZO, *El diario del viaje a España del cardenal Francesco Barberini* (Edición de Alessandra Anselmi; Traducción de Ana Minguito), Aranjuez, 2004, 155-158, apresentam duas descrições paradigmáticas desta procissão em 1623 e 1626, respectivamente.

¹⁰ Andrés de ALMANSA Y MENDOZA, *Obra Periodística*, ed. cit. (Carta nº 16), 306-307; Relación nº 9 - 21.1.1624), 399-400.

¹¹ Na BGUC há vários relatos ms. referentes a sacrilégios eucarísticos: Porto, 1614, Ms. 156, fl. 71-73; Ms. 1507, fl. 149; Lisboa, Santa Engrácia, 1630, Ms. 1507; Lisboa, Odivelas, 1671, Ms. 364, fl. 152; Ms. 405, fl. 158; Ms. 535, fl. 327; Monforte, 1728, Ms. 617, fl. 59; o caso da igreja de Santa Engrácia (1630) e o de Odivelas (1671) foram documentados por Eduardo Freire de OLIVEIRA, *Elementos para a historia do município de Lisboa*, III, 335-339 e VII, 291-295; na BPMdo Porto (Cod. 851, faz. 4-6, fl. 85) há a *Sentença que se deo a Simão Piz Soliz pelo furto do Sm. Sacramento que se fez em Lisboa da Igreja de S.ta Engracia no anno de 1630*; recordemos que o caso de Odivelas deu origem a uma violenta obra anti-judaica de Roque Monteiro Paim, *Perfidia judaica, Chrisus vindex munus Principis Ecclesiae Lusitaniae ab Apostatis liberata. Discurso juridico e politico*, Madrid, s. i., 1671.

¹² O Ms. 324 da BGUC, fl. 200v-204r contém algumas poesias anónimas relativas ao roubo do Santíssimo em Lisboa (Santa Engrácia), em 1630.

apivoiser... – e levar a aceitar as lições que lhe ia propondo... Como acabamos de sugerir, interessa-nos, sobretudo, tentar ver como aproveitou alguns aspectos significativos do, por antonomásia, *Mysterium fidei* em função de por eles desenvolver e propor algumas lições que vão desde a apologística desse *mysterium* até à exposição dos seus frutos, passando pela exaltação celebrativa do mesmo *mysterium* e pela poética – talvez, melhor, pela poetização – da instituição desse *sacramentum*, de modo a orientar a piedade de cada um e de todos os seus ouvintes para a união que, pela comunhão do *Corpus mysticum*, deve reinar e fortalecer o corpo místico que são todos os fiéis – a Igreja – e, na circunstância histórica actual dos seus auditórios, especialmente os portugueses¹³. Será, então, difícil ou violento pensar que um estudo do mistério eucarístico como tema da pregação de Vieira, directa ou indirectamente abordado em grande número dos seus sermões – os expressamente referidos ao tema são aqui apenas uma selecção –, poderia ajudar a melhor compreender as múltiplas dimensões da sua actividade de missionário e de político? Não nos atrevemos a afirmá-lo, mas estamos em pensar que, pelo menos, teria a vantagem de procurar renovar muito do que constante e repetidamente se vem dizendo sobre essa sua actividade e fornecer-lhe uma organização globalmente sistemática e proporcional ao interesse que pelo tema eucarístico manifestou toda uma literatura de espiritualidade ao longo do século XVII¹⁴...

Se tentarmos arrumá-los cronologicamente, teremos de partir do *Sermão de Nossa Senhora do Ó* (Baía, Nossa Senhora da Ajuda, 1640)¹⁵, e elencar depois o *Sermão do Santíssimo Sacramento* (Lisboa, Santa Engrácia, 1642)¹⁶; *Sermão das Quarenta Horas* (Lisboa, S. Roque, 1642)¹⁷, já aludido; o *Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento* (Lisboa, Encarnação, 1644)¹⁸; o *Sermão do Santíssimo Sacramento* (Lisboa, Santa Engrácia, 1645)¹⁹; o *Sermão de Santo António* (S. Luis do Maranhão, 1653)²⁰ que, tal como o de Santa Teresa anteriormente citado, deveria intitular-se também do «Santíssimo Sacramento», até porque foi

¹³ Henri de LUBAC, “*Corpus mysticum*”. *L’Eucharistie et l’Eglise au Moyen Age*, ed. cit., 156, 157, *et passim*.

¹⁴ Naturalmente, aqui apenas cabe remeter quer para a síntese geral que, por referência ao Instituto que estuda, oferece José de GUIBERT, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, ed. cit., 223-266 e 267-276, quer, pelo que respeita a Portugal, para a *Bibliografía cronológica da literatura de espiritualidade em Portugal – 1501-1700* (Dir. de José Adriano de Freitas Carvalho), Porto, 1988.

¹⁵ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., X, 203-232.

¹⁶ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 67-84.

¹⁷ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., II, 135-166.

¹⁸ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VIII, 315-354.

¹⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 85-120.

²⁰ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VII, 221-243.

preferido em dia em que, como glosa o pregador, a festa do Santo coincidia com a do Santíssimo (Corpo de Deus); o *Sermão do Santíssimo Sacramento* (Lisboa, Santa Engácia, 1662)²¹; o *Sermão do Santíssimo Sacramento* (Lisboa, Convento da Esperança, 1669)²² e o *Sermão do Santíssimo Sacramento* (Roma, S. Lorenzo in Damaso, 1673)²³. A estes sermões datados ou datáveis, há que juntar o *Sermão do Santíssimo Sacramento em dia do Corpo de Deus* (Lisboa, Convento da Encarnação)²⁴ e ainda, porque intimamente relacionado com o tema eucarístico, o *Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso* (Lisboa, S. Julião)²⁵, que não parece que possam datar-se²⁶.

Para além destes onze sermões expressa ou intimamente relacionados com a Eucaristia que se escalonam por quase toda a vida do pregador, o tema eucarístico surge, naturalmente, como deixamos aludido, em muitos outros – *Sermão da Dominga Decima Nona depois de Pentecostes* (Baía, Catedral, 1639)²⁷, *Sermão de S. João Evangelista* (Lisboa, Capela Real, 1644)²⁸, *Sermão de Nossa Senhora da Penha de França* (Lisboa, convento dos Agostinhos, 1652)²⁹, *Sermão de Nossa Senhora do Rosário* (Maranhão, Colégio da Companhia, 1654)³⁰, *Sermão do Mandato* (Roma, Santo António dos Portugueses, 1670)³¹, por exemplo – e em alguns deles (os pregados na Baía, em S. Julião de Lisboa, em S. Luis do Maranhão) a rubrica «Com o Senhor exposto», «Com o Senhor fora do sacrário» assinala momentos particularmente solenes³² ou de urgência, circunstância que, natural-

²¹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 121-152.

²² António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 435-457.

²³ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 45-84. Sobre a data deste sermão, Margarida Vieira MENDES, *A oratória barroca de Vieira*, ed. cit., 558, a quem seguimos.

²⁴ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 1-44.

²⁵ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 331-375.

²⁶ Margarida Vieira MENDES, *A oratória barroca de Vieira*, ed. cit., 561 conta este sermão entre os não datáveis, mas cremos que é possível afirmar que deverá ser posterior a 1643, ano em que foi instituída no mosteiro a irmandade das Escravas do Santíssimo Sacramento, que tinha por obrigação estatutária celebrar a festa do *Corpus Christi*, como se lê em «Da illustrissima Irmandade das Escravas do Santíssimo, fundada na igreja do mosteyro da Encarnaçam» publicada em *História dos mosteiros, conventos e casas religiosas de Lisboa, na qual se dá notícia da sua fundação e fundadores das instituições religiosas, igrejas, capelas e irmandades desta cidade...* (Dir. de Durval Pires de Lima), II, Lisboa, 1972, 438.

²⁷ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 189-223, especialmente pp. 208-218.

²⁸ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., IX, 213-236.

²⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., X, 37-63, especialmente, 56-59.

³⁰ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., XI, 319-350.

³¹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 1-25.

³² No *Sermão das Quarenta Horas*, pelo menos na edição que seguimos, não traz qualquer referência a ter sido pregado com o Senhor exposto..., mas é obvio que o foi, já que tal devoção destinava-se

mente, o pregador aproveitou para desenvolver, em jogo conceptual que não era absolutamente novo, o nexó ocorrente entre exposição da sua palavra (verbo) e a exposição do Verbo (Santíssimo Sacramento), sublinhando, assim, o valor sacro, senão mesmo sacramental, da palavra pregada.

Por outro lado, as circunstâncias de lugar e tempo de alguns dos seus sermões eucarísticos – como muitos outros, certamente – permitiram a António Vieira quer explorar as conotações do signo eucarístico com os nomes dos templos em que pregava – Encarnação..., Esperança... – quer desenvolver o discurso em função da finalidade primeira da cerimónia em que o sermão era proferido – desagravo pelo sacrilégio ocorrido em Santa Engrácia –, referente este último que organiza, contra o que à primeira vista se poderia pensar, outros sermões como o dedicado a Santa Teresa e Santíssimo Sacramento (1644) em que o tema vem elaborado em função da irmandade das Escravas do Santíssimo Sacramento sediada no convento da Encarnação cuja finalidade era o «serviço do Diviníssimo Sacramento»³³, muito especialmente, se estivermos pelo que diz precisamente o pregador, desagravo perpétuo do sacrilégio de Santa Engrácia. Quase outro tanto se poderá dizer do *Sermão do Santíssimo Sacramento* proferido em Santa Engrácia em 1662 em que a recordação desse sacrilégio de 1630 permite ao pregador, elaborando a dimensão «demonstrativa» do signo eucarístico como sacramento de união e de unidade³⁴, convocar a dividida nobreza portuguesa que o ouvia à união fraterna. E se isto é verdade, também o é que aos três sermões em Santa Engrácia (1642, 1645, 1662) não foi estranho o apelo à contribuição dos fiéis, especialmente da nobreza – a começar pelo rei –, para as obras desse templo que, mediante a união dos esforços de todos, devia manifestar o seu empenho no desagravo do sacrilégio...

Como se terá já notado, os lugares em que pregou sobre o mistério eucarístico foram relativamente poucos e pouco variados, pois três foram pregados em Santa Engrácia, dois no mosteiro da Encarnação, um no mosteiro da Esperança e os outros cinco em diferentes igrejas lisboetas e brasileiras, o que, apesar da estreiteza dos números, poderia sugerir – e conviria demonstrá-lo com números que

precisamente a adorar a Eucaristia solenemente exposta nos três dias de Carnaval que antecediam Quarta-feira de Cinzas. Aliás, no *Sermão do Santíssimo Sacramento*, pregado em S. Lorenzo in Damaso de Roma nas mesmas circunstâncias, em 1673, indica-se expressamente que o Santíssimo estava exposto.

³³ Na *História dos mosteiros, conventos e casas religiosas de Lisboa* (Dir. de Durval Pires de Lima), II, 436-439 publica-se uma notícia, com um resumo do seu compromisso, «Da illustrissima irmandade das Escravas do Santíssimo, fundada na igreja do mosteyro da Encarnação».

³⁴ Para a «quádruple dimensão dos signos litúrgicos de instituição divina» seguimos a lição de Cipriano VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, Madrid, 1965, 83-89 *et passim*.

comparassem frequências e temas – quanto o tema, para além de obrigatório na festa do *Corpus Christi* (dois sermões) ou em solenidade que se prendiam directamente com a reparação de um sacrilégio, poderá estar intimamente relacionado com a espiritualidade de alguns mosteiros – femininos, claro, pois em bom rigor, na terminologia do tempo, os mosteiros, quando não eram de ordens monásticas, eram sempre femininos... A existência da confraria das Escravas do Santíssimo no mosteiro da Encarnação e o sermão que lhes pregou Vieira, em 1644, poderia ser um dado a apoiar esta sugestão... O *Sermão das Quarenta Horas*, pregado em S. Roque, exaltando uma devoção que os jesuítas, polémicas à parte, vinham consagrando como algo a que tinham dado origem – como declaradamente afirma António Vieira –, poderia, a seu modo, concorrer para essa mesma sugestão... Mas se os lugares que apelaram à sua voz para sermões essencialmente eucarísticos foram, relativamente, poucos, os lemas dos seus dez sermões sobre o tema também variaram – e aqui naturalmente – pouco, o que parece ter estimulado o pregador a ultrapassar essa limitação por propostas de ir mais além das autoridades normalmente evocadas para os pontos doutrinários em exposição. Por isso, alguma vez, como, por exemplo, no *Sermão do Santíssimo Sacramento* no mosteiro da Esperança pretende ir além dos expositores correntes..., ir além de Santo Agostinho para provar o que o santo não provou..., no *Sermão do Santíssimo Sacramento* pregado no mosteiro da Encarnação pretende ir mais longe do que Caetano..., seguir não os doutores escolásticos, mas os «autores ascéticos e contemplativos» para ir mais além de Santo Tomás..., e, como não?, propor, no *Sermão do Santíssimo Sacramento* proferido em Santa Engrácia (1645) alguma «novidade, pode ser que nunca ouvida»... ou solicitar que «ninguém se espante do que digo...», processos retóricos que, naturalmente, para além do mais, ajudavam, nos sermões expressamente eucarísticos que abordamos, a suprir a relativa falta de novidade de um tema – e do conseqüente discurso – que, quase sempre apoiado nas mesmas ou concordantes perícopes evangélicas³⁵, vinha desenvolvido em diferentes datas,

³⁵ São as seguintes as perícopes evangélicas aduzidas em lema por António Vieira nos sermões expressamente eucarísticos ou intimamente relacionados com a Eucaristia: «Hic est panis, qui de coelo descendit...», Joan., 6 (*Sermão do Santíssimo Sacramento*, Santa Engrácia, 1642; *Sermão do Santíssimo Sacramento em dia do Corpo de Deus*, Mosteiro da Encarnação, em ano indeterminado; *Sermão do Santíssimo Sacramento*, Mosteiro da Esperança, 1669); «Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere potus...», Joan. 6 (*Sermão do Santíssimo Sacramento*, Santa Engrácia, 1645; *Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento*, Mosteiro da Encarnação, 1644); «Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo...», Joa., 6 (*Sermão do Santíssimo Sacramento*, Santa Engrácia, 1662); «Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum, an non?» (*Sermão do Santíssimo Sacramento*, Roma, 1673); «Et Dominus quidem Jesus, postquam loquutus est eis, assumptus est in Coelum, et sedet a dextris Dei...», Marc., 16, 19 (*Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso*, S. Julião, em data indeterminada); no *Sermão de Santo António*, pregado em S. Luis

mas nas mesmas ou quase nas mesmas as solenidades que a sua palavra ainda mais solenizava... Muito deste engenho «surpreendente» de Vieira – e de outros, quase sempre menos felizes – talvez devesse ser considerado – também? principalmente? – como uma das formas de romper ou, se preferirmos, de ultrapassar a densidade, se não mesmo a opacidade, desse tempo parenético dos seus dias decorrente, essa densidade, da repetição de temas, processos, textos – muitas vezes, como se sabe, os sermões, manuscritos ou impressos, eram repetidos, com ou sem modificações, pelo seu autor ou por outros pregadores – em momentos e lugares idênticos ou diferentes – um mesmo sermão, como sugeriam tantas rubricas em colecções de sermões manuscritas, podia aplicar-se a a distintas comemorações – num processo catequético em que, no século XVII, se envolviam jesuítas..., franciscanos..., dominicanos..., carmelitas..., líóios..., oratorianos..., sacerdotes do clero secular... durante um ano litúrgico que, tendo os seus momentos fortes, pelo que à pregação se refere, no Advento e Quaresma, contemplava ainda as solenidades próprias de confrarias, santos padroeiros, devoções particulares..., entradas de bispos e senhores..., chegadas ou partidas de heróis, vitórias de armadas e exércitos..., acções de graças ou de petição do favor de Deus em horas de calamidade, de guerra, períodos de «missões do interior»...

Partindo dos dois primeiros sermões do Santíssimo Sacramento pregados em Santa Engrácia em que a recordação do sacrilégio justifica a abordagem apologética – ou, se preferir, dada a *vis* controversística de muitos dos seus argumentos, predominantemente apologética – do tema, para logo passar à exaltação da Eucaristia enquanto sacramento de união e de esperança e examinar, especialmente por meio dos sermões de Nossa Senhora do Ó, de Santa Teresa e Santíssimo Sacramento e do pregado na festa do *Corpus Christi* na Encarnação em data desconhecida, as graças e finezas que decorrem do Sacramento, para terminar pelos «motivos

do Maranhão, em 1653, em dia em que a festa do santo coincidia, como já referimos, com a do *Corpus Christi*, introduz o sermão com «Homo quidem fecit coenam magnam...», Luc., 14,16. Naturalmente, no *Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento*, para além da perícope evangélica já citada, utiliza ainda, por referência à festa da santa, «Simile factum est regnum coelorum homini regi, qui fecit nuptias filio suo. Et misit servos suos vocare invitatos...», Math. 22 e «Simile est regnum coelorum decem virginibus: quae accipientes lampades suas exierunt obviam sponso, et sponso...», Math., 25; no *Sermão de Santo António*, pregado em S. Luis do Maranhão, em 1653, em alusão à festa do santo, apela ainda a «Vos estis sal terrae...», Math., 5, 13-14; no *Sermão de Nossa Senhora do Ó* propõe como lema «Ecce concepies in utero, et paries Filium...», Luc., 1. Num belíssimo ensaio, José Nunes CARREIRA, «O uso da Escritura nos sermões de Vieira» in *Vieira Escritor* (Coord. de Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília G. Pires e José da Costa Miranda), Lisboa, 1997, 95-106 apresenta a melhor introdução que conhecemos sobre o assunto, fazendo uma alusão ao *Sermão do Santíssimo Sacramento* pregado em 1669 (não em 1656, como por gralha aparece em nota 45).

de sentimento» que teve Cristo para querer, instituindo o sacramento, permanecer entre os homens depois da Ascensão. Seria estranho que, dentro dos limites aceitáveis pelas recomendações do seu Instituto, António Vieira não aproveitasse tais circunstâncias para levar os seus ouvintes a uma maior frequência da comunhão eucarística, mas sempre tendo presente que o fruto mais desejável dessa frequência será sempre o da união, por causa de e por meio do sacramento, entre os que comungam... Se assim não for, como constatava em 1662, sempre se verá «tanta comunhão e tão pouca união»... Aceitemos, por isso, que pode haver algumas razões para que efectivamente seja seu um parecer sobre a comunhão quotidiana que lhe é atribuído e que, tanto quanto pudemos apurar, ainda se conserva inédito³⁶.

No primeiro *Sermão do Santíssimo Sacramento* em Santa Engrácia (1642), a «memória do atrevimento sacrílego» e a «consideração da ousadia herética» sofridos – suportados e tolerados – pela «omnipotente majestade» diante de cuja grandeza «os mesmos animais brutos, dobrando os joelhos, adoram» e «as criaturas insensíveis, dentro na incapacidade do seu ser, confessam mudas, e reconhecem sujeitas», vêm imediatamente propostos para, desfazendo «escrúpulos» e «dúvidas», sair «em defesa da fé católica» «contra os erros da heresia» demonstrando que «o mesmo atrevimento dos homens, e o mesmo sofrimento de Deus» são «a prova da verdade do mistério que adoramos»³⁷. E, sintetizando a proposta, logo precisa as linhas expositivas do seu discurso baseado num modo de *argumentum a contrario*: «a fé do Santíssimo Sacramento» «prova-se do atrevimento humano, porque a infidelidade dos hereges é argumento da nossa verdade. Prova-se do sofrimento divino, porque a paciência de Cristo é argumento da sua presença. Os herejes negam-no? Logo é verdade. Cristo sofre-o? Logo está presente», linhas argumentativas que, desde o nosso ponto de vista, quase poderiam dispensar a sua exposição. Convirá, porém, explicitá-las um pouco melhor.

³⁶ Trata-se da *Rezulação Theologica a favor da comunhão quotidiana para dezengano da ignorancia* (BGUC, ms. n.º 156), fl. 32-36, que vem assinada, em letra diferente da cópia, por «Padre Antonio Vieira». Que o autor se revela bom conhecedor das práticas e da história da Companhia de Jesus nascente em relação à comunhão frequente – seria mesmo possível aproximar algumas passagens suas de outras de Santo Inácio de Loyola sobre o tema (por exemplo: «Carta a los habitantes de Azpeitia», de Agosto-Septiembre, 1540; «Carta a Teresa Rejadell, de 15.11.1543, in *Obras Completas*, Madrid, 1963, 640, 656-657, respectivamente) – é um facto que pode ajudar a aceitar essa atribuição a António Vieira de um texto em que parecem também ressoar algumas posições de um A. Bobadilla, por exemplo ainda. Mesmo que venha a decidir-se – ou, por ventura, que já esteja decidido – que tal escrito não lhe pertence, é um documento muito interessante a favor de um tema em vivo debate ao longo do século XVII – e em que alguns jesuítas, como assinala o P. Guibert (*La espiritualidad de la Compañia de Jesús*, ed. cit., 269-276), nem sempre seguiram as recomendações sobre o tema emanadas pelas suas autoridades do Instituto – que merece ser conhecido. Por tal o publicamos em apêndice.

³⁷ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 67-68.

O «atrevimento dos homens», isto é, dos herejes e sacrílegos, vem, nesta ocasião, tipificado em Judas que, como defendem «Teofilacto e muitos doutores daquele tempo», ainda que, na última ceia, «tomou na mão o pão consagrado que Cristo deu a todos, não o comeu, nem comungou como os demais, senão levou-o consigo furtado e escondido para mostrar aos judeus, e arguir e condenar o Mestre...». Judas, saindo «do Cenáculo, não com o Santíssimo Sacramento comungado» – como saem todos os fiéis, especialmente os sacerdotes, que o comungam, o que dava ocasião a celebradas demonstrações de piedade eucarística de um Filipe II³⁸ – «senão roubado, como no caso presente – o roubo que se comemorava e desagravava – não o levando dentro do peito, senão nas mãos...»³⁹. E seguindo o relato evangélico, comenta o *Nunc clarificatus est Filius Hominis* em sentido confirmativo da interpretação que vem propondo: «Quando Judas nega a verdade do Santíssimo Sacramento, quando Judas o leva roubado, para com os judeus zombar dele, e o afrontar, então diz Cristo que está a opinião da sua fé mais gloriosa, e as glórias de sua divindade mais declaradas...». E actualizando o comentário, confirma-o «porque ainda que os atrevimentos e infidelidades dos herejes se ordenam a escurecer e infamar as glórias da fé de Cristo, por esse mesmo caminho fica ela mais declarada, e mais acreditada...». Com efeito, como Judas, à fé de Cristo «o crédito que lhe negam, é crédito que lhe dão. [...] quanto por eles mesmos crida, tanto para com todos mais acreditada...». Compreende-se, por isso, que o pregador, num rasgo consolador dos crentes que o ouviam e confirmativo do crédito da fé de Cristo sacramentado em que, com o seu desagravo, participavam, possa dizer que «enquanto lhe faltava o testemunho da infidelidade dos hereges, enquanto lhe faltava o testemunho dos desprezos e zombarias de Judas e dos judeus, achou Cristo que não estava cabalmente acreditada a sua fé, depois disso, sim...»⁴⁰. Se, porém, do crédito que é, especialmente, acto de fé, se passar à «evidência deste mistério» pela razão, também a demonstração, um pouco mais difícil, é certo, pode partir da mesma negação. «Os hereges negam-o? Logo é verdade. Cristo sofre-os? Logo está presente». Com efeito, como expõe o pregador acumulando argumentos de doutores e textos bíblicos, «andam os eixos do lume da razão tão encontrados nos entendimentos dos hereges, que crêem pelos motivos de negar,

³⁸ Baltasar PORREÑO, *Dichos y hechos del Señor Rey Don Felipe Segundo, el Prudente...*, ed. cit., 57: «Quitava la gorra y descubría su cana y venerable cabeça real al sacerdote que salía de la sacristía acabada de dezir la missa, y procurando saber de su Magestad la causa d'esto algunos discretos consejeros suyos, dixo que considerava al sacerdote que acaba de dezir missa como a relicario y custodia de Christo, cuyas especies sacramentales aún duraban sin corrupción en su pecho, y assí le hazia aquella reverencia».

³⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 70.

⁴⁰ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 71-72.

e negam pelos motivos de crer»⁴¹, o que lhe permite concluir, em modo controversístico, que «os erros da perfídia herética são argumentos da fé católica»⁴². Por outro lado – e é a segunda «demonstração» da «evidência deste mistério» eucarístico –, o «sofrimento divino», «a paciência de Cristo» perante «os hereges [que puseram] as mãos naquela hóstia» – aquela (digamos) histórica do sacrilégio que é o mesmo que aquela que está presente actualmente no sacrário e, no momento em que o autor pregava, provavelmente exposta na custódia, embora não haja qualquer rubrica que o indique – é «a prova de sua presença» e «sinal de que está ali presente». Se quem se atrevia a pôr as mãos na Arca do Testamento, «figura do Verbo encarnado», morria e se quem, como um ministro do pontífice (Joa. 18), esbofeteava Cristo ficava sem castigo, é uma aparente contradição que mostra que, estando na Arca do Testamento Deus «por presença figurativa» e «na humanidade de Cristo Deus por presença real e verdadeira», «onde tinha mais verdadeira presença, aí havia de dar maiores mostras de paciência». Deste modo, sofrendo Cristo um sacrilégio como o que naquele dia se desagrava, «bem mostra, que debaixo desses acidentes de pão está vossa real e verdadeira presença». Se Cristo tivesse obrado «algum portentoso milagre» «ou derrubando-os ou enterrando-os vivos» aos sacrílegos que em Santa Engrácia «chegaram a pôr a mão na hóstia», seria um «argumento grande de sua divindade e presença», mas, como no horto quando os soldados ao ouvir a resposta dada aos judeus que o buscavam para o prender, caíram por terra, «quis ensinar Cristo àqueles hereges – os de Santa Engrácia – que tanto mostrava ser Ele em os sofrer, como mostrava ser Ele em os derrubar»⁴³. Por isso, desenvolvendo a dimensão sacrificial que, «demonstrativamente», a Eucaristia significa, insiste em que, Cristo, pela paciência em padecer na cruz, donde, onnipotente, poderia, se assim o tivesse querido, ter descido, revela mais o seu ser do que pela sua onnipotência, pois «descendo, mostrava-se sobrenaturalmente poderoso; padecendo, mostrava-se sobrenaturalmente sofrido». Por essa mesma causa, quando, instituindo a Eucaristia, Cristo disse *Hoc est corpus meum*, logo acrescentou *quod pro vobis tradetur*, isto é, «alegou as injúrias futuras, que os judeus haviam de fazer em seu corpo, quando afirmava a verdadeira presença, com que o deixava encoberto e invisível no Sacramento». E, como se fosse necessário, comenta ainda o pregador: «A evidência com que padeceu, fez prova da inevitância com que se deixou: encobrem-no os acidentes, descobre-o a paciência; até agora era mistério encoberto, agora é Sacramento manifesto: para que entendamos que não se encontra a magnanimidade de sua paciência com a verdade de sua pre-

⁴¹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 73.

⁴² António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 77.

⁴³ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 79-81.

sença, antes uma se infere da outra. Sofre? Pois está presente»⁴⁴. E desta presença de um Cristo real e sofrente, mas também senhor omnipotente, «a maior nobreza da Terra» – «reis, príncipes, a primeira e mais ilustre nobreza» –, «prostrada diante desse [seu] trono» em Santa Engrácia, dá testemunho e, proclamando-se sua escrava quer, como vem querendo desde 1630, durante três dias, «no modo que lhe é possível», desagravar a «Magestade ofendida»⁴⁵.

Nesse outro longo e complexo sermão, de corte acentuadamente controversista, pregado naquele «grande teatro da fé» que foi Santa Engrácia nesse dia de 1645, António Vieira, como que desenvolvendo alguns pontos do sermão aí proferido em 1642, para tratar, «com novidade, pode ser que nunca ouvida», do «mais alto de todos os mistérios» como «mistério da razão», faz desfilar perante o auditório «os inimigos declarados» da razão e «todos que, por qualquer via, a podem dificultar». Deste modo, se um judeu, um gentio, um herege, um filósofo, um político, um devoto e o Demónio, desfilando e expondo – indirectamente, é certo – as suas doutrinas contrárias à verdade (*vere...*, *vere* do lema) da Eucaristia, conferem ao sermão um *tonus* cénico que, estruturalmente, recorda o de uma «romagem de agravados» – e, em certa medida, são-no pelo pregador – ou o de um desfile final de algum «barco de loucos» – todos eles, porque não conhecem a razão⁴⁶, se opõem a essa verdade – a «vitória» que deles alcança o pregador que os apresenta e com eles vai disputando, transforma cada um desses momentos do sermão em sete breves, mas cerradas, controvérsias mantidas, naturalmente, entre o pregador e cada um dos «seus» opositores-tipo, alguma vez directamente convocados – «Pois, vem, cá Diabo... Tu dizes...» – ou identificados com alguma figura histórica – «Se eu dissera a Lutero e Calvino...». Tendo em conta a globalidade do sermão, esta última dimensão poderia ainda remeter para algum daqueles exercícios de disputa escolar e de «conclusões» académicas que a Companhia cultivou com um esmero e uma sistematicidade pedagógicos que, algumas vezes, permite considerar esse exercício como um método próprio seu⁴⁷. Não interessa

⁴⁴ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 82-83.

⁴⁵ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 78, 84.

⁴⁶ Naturalmente não podemos entrar aqui na definição de «razão» nos sermões de António Vieira, mas seria importante precisar o conceito.

⁴⁷ *Ratio atque institutio studiorum Societas Iesu* («*Regulae communes omnibus professoribus superiorum facultatum, 18: Disputationis cura*), ed. Angelo Bianchi, Milano, 2002, 142; P.-R. Blum, «L'enseignement de la métaphysique dans les collèges jésuites d'Allemagne au XVIIème siècle» in L. Giard (dir. de), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, 1995, 93-105; Cassiano del POZZO, *El diario del viaje a España del cardenal Francesco Barberini*, ed. cit., 209-210 narrando, muito sucintamente, uma defesa de «conclusões» a que, juntamente com o cardeal Sacchetti, assistiu o cardeal F. Barberini, então cardeal legado em Espanha, em 30.6.1626,

aqui, naturalmente, seguir a argumentação desses sete «inimigos da razão», mas, sim, apresentar as conclusões que deram a «vitória» ao pregador sobre cada um deles e, finalmente, antes de o ouvir apelar ao brio da nobreza para a continuação das obras da igreja de Santa Engrácia, escutar a sua comovida oração pela unidade «de todas as seitas do mundo na concórdia de uma só fé e religião»...

«Para convencer ao judaísmo da possibilidade do sacramento da Eucaristia, não é necessária a fé, nem a doutrina de Cristo: basta a fé e a razão dos mesmos judeus», o que, evidentemente, explorando analogias e combinando figuras e dimensões do signo eucarístico, procura fazer o pregador lembrando que, «cansados os judeus (que agora não se cansam) de esperar por Moisés, pediram, ignorantes de que Deus é imenso e invisível, a Aarão que lhe fizesse um Deus que, «sem menoscabo de sua grandeza se podia limitar a menor esfera, e sem perigo de sua invisibilidade se podia encobrir debaixo de alguma figura, e sinal visível», pudesse «mudar de lugar e ir adiante» para os guiar... Razoavelmente recorreram a um sacerdote, «porque entenderam também que acção tão sobrenatural e milagrosa, como pôr Deus debaixo das espécies criadas, não podia competir a outro, senão ao sacerdote...». Assim, a petição dos judeus – «um Deus debaixo de espécies visíveis, posto nelas milagrosamente por ministério dos sacerdotes», resume o pregador – apresenta-a António Vieira como figura do mistério eucarístico: «os judeus foram os que traçaram o mistério, e somos nós que o gozamos». E, apontando ao alvo da sua tese – os «inimigos da razão» –, argumenta agora: «E que crendo o judeu, que se podia fazer por poder humano, não creia que se possa fazer por onipotência divina» não é «só erro de fé, é cegueira de razão».⁴⁸ Se a adoração do bezerro feito por Aarão foi castigada por Deus, o mesmo Deus, se adorar «aquela hóstia» – ainda que, como em outros casos, a rubrica inicial não o registe, devia estar, no momento do sermão, o Senhor exposto – fora idolatria, igualmente o castigaria, mas nunca o ter feito desde há mil e seiscentos anos, prova que os judeus «foram verdadeiramente idólatras, e nós somos verdadeiramente fiéis», porque, explica o pregador, «eles, adorando o bezerro, reconheciam a divindade onde a não havia; e nós, adorando aquela hóstia consagrada, reconhecemos a divindade onde verdadeiramente está Deus». E explorando a «dimensão rememorativa» do signo eucarístico, a própria História Sagrada, aduzida pelo pregador ao examinar o *memoriam fecit* das palavras da instituição eucarística que teve lugar «em Jeru-

organizada em sua honra pelo jerónimos de El Escorial, sublinha, porém, que «l grido, e rumore di disputanti e sostenenti in dette conclusioni non si può spiegare né trova paragone con le scuole d'Italia»..., o que parece contrastar com o cuidado posto pela Companhia de Jesus na organização festiva e brilhantemente regulada de idênticas cerimónias.

⁴⁸ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 89-91.

salém e diante de pessoas que eram judeus» e, logo, da consagração na missa, deveria ser aos judeus suficiente «para crerem e amarem este mistério», pois, «lembrando-se do que creram na sua Lei, não duvidarão de adorar o que nós cremos na nossa». «Nenhuma nação do mundo – conclui o pregador – tem mais facilitada a fé no Santíssimo Sacramento que os judeus, porque as outras nações, para crerem, não mister entendimento e vontade; o judeu, para crer, basta-lhe a memória»⁴⁹.

Ainda que o sujeito, aparentemente pelo menos, esteja mal caracterizado em relação à actualidade de uma argumentação fundamentalmente referida à gentilidade grega e romana, os argumentos do e contra o gentio – conhecidos, uma vez mais e naturalmente, apenas pela palavra do pregador na ficção do seu discurso controversista – «prometeu a razão – a razão identificada com o próprio pregador, evidentemente – que responderia com as suas fábulas». Recorrendo, para tal, a uma argumentação que, em larga medida, deriva da exploração – sem conotação, porém, com qualquer sincretismo – das tradições da «prisca theologia» que o Renascimento – algum Renascimento, se preferirmos matizar – também largamente defendeu⁵⁰, defende António Vieira que tais «fabulas» são, «se bem se consideram», «uns arremedos..., umas semelhanças..., umas imagens, ou imaginações dos mistérios cristãos». Por isso, argumenta a razão, se «os gentios deram fé ao arremedado somente dos nossos mistérios, porque a não hão-de dar ao verdadeiro deles? Se creram e adoraram os retratos, porque hão-de duvidar a crença e negar os originais?» E convirá não esquecer que no plano da história da salvação, a idolatria foi um modo de abrir caminho à fé e facilitar «no entendimento dos homens a crença de tão altos e tão secretos mistérios, como os que Deus tinha guardado para a lei da Graça». Passemos, porque apenas modos de desenvolver mais explicitamente a argumentação anterior, o que, com uma ingenuidade estudada e culturalmente explicável, diz Vieira sobre as acusações de antropofagia..., as dificuldades da transubstanciação – termo técnico a que, talvez por aparentemente mais acessível, parece preferir converter, como alguns padres de Trento⁵¹ – de que, curiosamente, encontra «retratos» numa longa galeria de fábulas mitológicas que vai visitando, para assinalarmos apenas que aos gentios «não lhes fica razão nenhuma de duvidar deste mistério, porque tudo o que se manda crer no Sacramento, creram eles primeiro nas suas fábulas». Na medida em que se contrapõe à história, a fábula, entendida aqui na dimensão poética que lhe conferia e explorava o Renascimento, é ainda um argumento da grandeza de Deus, pois, se «as histórias

⁴⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 92-94.

⁵⁰ John W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform*, Leiden, 1968, 20-21, 29, 55-58, com referência à bibliografia então – e ainda hoje – mais útil sobre o assunto.

⁵¹ Hubert JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, III, ed. cit., 72, 77.

contam o que os homens fizeram, e as fábulas contam o que os homens fingiram; e vencer Deus aos homens no que puderam fazer, não é argumento de sua grandeza; mas vencer Deus aos homens no que souberam fingir, esse é o louvor cabal de seu poder». Naturalmente, reiterando o seu ponto de vista, a razão pode concluir: «As fábulas dos gentios foram imaginações fingidas daquele mistério, e as maravilhas daquele mistério são as existências verdadeiras das sua fábulas»⁵².

O herege, «inimigo doméstico», «das palavras de Cristo forma armas contra o mesmo Cristo», pois «crê e pretende provar que o que está debaixo das espécies sacramentais, é verdadeira substância de pão». A tal argumento, baseado no *Hic est panis, qui de coelo descendit. Qui manducat hunc panem vivet in aeternum*, responde a razão – sublinhando um “consagrada” que não se ventilara antes – que «se Cristo chama pão à hóstia consagrada, sem ser pão» é «porque ainda que não é pão, parece pão; e para ter o nome, não é necessário ser, basta haver sido; não é necessário ser, basta parecer». E depois de ter acumulado exemplos bíblicos em que o que parece se toma pelo que é – «o Sol chama-se maior, porque o é, a Lua chama-se maior, porque o parece. Todos os astros são maiores que a Lua, mas a Lua parece maior que todos, e basta que parece maior, ainda que o não seja, para que se chame maior», explica comentando o *Fecit duo luminaria magna* (*Genes.* 1, 16) –, para concluir: «Assim, nem mais nem menos, aquela sagrada hóstia: não é pão, mas parece pão, porque ficaram nela os acidentes de pão, em que topam os nossos sentidos, e basta que pareça pão, ainda que o não seja, para que se chame pão». E, depois de algum exemplo do Novo Testamento, descendo, em tom de invectivante ironia, a uma argumentação de tipo *ad hominem*, reflecte a propósito da interpretação de alguns nomes de Cristo (pedra, cordeiro, vide): «Se eu dissera a Lutero e Calvino, que eram homens, claro está que haviam de entender que falava em sentido verdadeiro, porque ainda que foram dous monstros tão irracionais, eram compostos de alma e corpo. Mas se eu lhes dissera, que eram duas serpentes venenosas, que eram dous lobos do rebanho de Cristo, que eram duas pestes do mundo e da Igreja, também haviam de entender que falava em sentido metafórico»⁵³... «Porém – continua Vieira apelando ainda para a dimensão demonstrativa

⁵² António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 95-99.

⁵³ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 100-104; no *Sermão das Quarenta Horas* (Lisboa, S. Roque, 1642) in *Sermões*, ed. cit., II, 150: «Muitos de vós enganados por Calvino, por Beza, por Zuínglio, e por outros hereges negais a fé da verdade da presença de Cristo no Sacramento...»; no *Sermão Décimo Primeiro [do Rosário]*, um dos sermões em que, baseado em C. a Lapide e Belarmino, Vieira repassa com maior insistência o que considera heresias cristológicas e marianas e seus heresiarcas antigos e modernos: «Estas heresias [dos primeiros tempos da Igreja] não foram todas, nem de todo o mundo; porque todas nasceram na Grécia e na Itália, donde se estenderam por algumas províncias da África e da Europa: e ainda não tinham saído do Inferno os Erasmos, os Luteros, os Calvinos, e tantos

do signo eucarístico – quando o Senhor fala do seu corpo e de seu sangue, como o corpo e sangue de sua sagrada humanidade era verdadeiro corpo e verdadeiro sangue e não metafórico, também o sentido em que fala, não pode ser metafórico, senão verdadeiro»⁵⁴.

Às três principais objecções do filósofo – «gente tão cega pela presunção» como os anteriores pela infidelidade – contra a Eucaristia colhidos nos «princípios» do que poderia dizer-se a «Física natural», opõe, globalmente, a razão que «o que distingue as obras de Deus, enquanto autor sobrenatural, das obras da natureza, é a pressa ou o vagar com que se fazem. Milagres feitos devagar são obras da natureza; obras da natureza feitas depressa são milagres»... Assim, o que separa – e acredita – o converter-se o pão e vinho em carne e sangue no Sacramento do que se passa na nutrição, é o facto de «a natureza [o fazer] em muitas horas, e Cristo em um instante». O argumento filosófico contrário à onnipotência-omnipresente de Cristo, isto é, contra a impossibilidade de «estar todo em todo, e todo em qualquer parte», a razão-Vieira, seguindo o mesmo raciocínio analógico apoiado na Filosofia Natural, pensa que facilmente pode ser contradito, pois, «assim como se parte um cristal sem se partir a figura, assim se parte a hóstia sem se partir o corpo de Cristo. E assim como a figura está em todo o cristal e toda em qualquer parte dele, ainda que seja muito pequena, assim em toda a hóstia está todo Cristo e todo em qualquer parte dela, por menor e mínima que seja». E para que esta analogia seja mais convincente, o pregador, recorrendo à oposição milagre da natureza / milagre sobrenatural, explicita-a um pouco mais: «Porque tudo o que no cristal se vê, como por vidraças, é o que se passa dentro do Sacramento com as cortinas corridas. Assim como no cristal se vê por milagre manifesto da natureza o todo, sem ocupar mais que a parte; a divisão sem destruir a inteireza e a multiplicação sem exceder a singularidade, assim na hóstia, com oculta, e sobrenatural maravilha, o mesmo corpo de Cristo é um, e infinitamente multiplicado, dividido, e sempre inteiro, e tão todo na parte como no todo». E quanto ao que os olhos do filósofo vêem – pão que não é pão – também a sua filosofia, demonstrando que «na iris ou arco celeste [...] não há cores, senão luz e água», lhe ensina que «se não há cor

outros monstros, em cujas heresias está ardendo hoje a França, a Holanda, a Inglaterra, a Alemanha, a Dinamarca, a Suécia, e todo o Setentrião enregelado e duro...»; «O mesmo erro continuaram Pedro Abelardo, primeir, e depois os hereges albigenses: e quase em nossos dias o ressuscitaram Erasmo, Fabro, Zuínglio e outros monstros com nome de cristãos...»; «Bucero, Calvino, e Bolíngero de tal modo admitem o pecado original...»; «Serveto, Mémnon, e os Anabaptistas, porque era de matéria celestial...», et passim, in *Sermões*, ed. cit., XI, 166, 174, 175, 178 respectivamente.

⁵⁴ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 105.

onde os olhos estão vendo cor, que muito [é] que ensine a Fé que não há pão onde os olhos parece que estão vendo pão?»⁵⁵.

De acordo com a indicação inicial do encenador-pregador, a personagem que devia entrar agora no «grande teatro da Fé» que era a igreja de Santa Engrácia no dia deste sermão, seria o político. Vieira, porém, porque, como veremos, fará à razão tirar argumentos contra essa personagem da própria multidão, encabeçada pelos reis e principal nobreza, muda a ordem anunciada e, em seu lugar, convoca o Diabo... E esta alteração, situada como que a meio do sermão – um sermão que, como sugerimos, participa, de algum modo, do espectáculo teatral –, e a exploração da personagem permitem-lhe não só fazer, apontando à sua génese, a síntese da argumentação usada para as personagens anteriores, mas também, consequentemente, ultrapassar as categorias individuais – o judeu..., o gentio..., o herege..., o filósofo – e argumentar, como tinha prometido, «contra todos os que, por qualquer via, [...] podem dificultar» «a verdade do mistério» eucarístico, entendamos, como precisa agora, contra todos os homens «irracionais» que negam esse «possível a Deus» que é a Eucaristia. Renunciemos ao exame do desenvolvimento e contradita do silogismo diabólico – «Se os homens comungaram a Cristo no Sacramento, foram como Deus: os homens não podem ser como Deus, logo não comungam a Cristo no Sacramento» – para apenas examinar como «responde a razão» a esse «impossível de os homens comendo poderem ser como Deus». Deve notar-se, antes de mais que «o primeiro inventor (e ninguém se espante do que digo) da traça, ou do desenho do mistério da Eucaristia foi o Demónio» quando ofereceu a Eva «o pomo vedado» que, comido, os faria – a Adão e Eva – ficar como Deus⁵⁶... «Eis aqui – nota o pregador-razão – o mistério da Eucaristia não só quanto à substância, senão também quanto aos efeitos», pois «se o homem comendo ficará como Deus» e se «no pomo daquela árvore está encoberta a divindade», como se há-de negar «que pode estar encoberta a divindade debaixo das espécies de pão; e que comendo o homem pode ficar como Deus?». «O que Cristo nos concedeu neste mistério – conclui o pregador –, é o que o Diabo nos prometeu no Paraíso» ou,

⁵⁵ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 106-109.

⁵⁶ António VIEIRA, *Sermão Décimo Primeiro [do Rosário]* in *Sermões*, ed. cit., XI, 168 apresenta outro ponto de vista das mesmas personagens: «O primeiro hereziarca foi o Demónio, os primeiros hereges foram Adão e Eva. O Demónio foi o primeiro hereziarca, porque tendo Deus dito a Adão e Eva que no dia em que comessem do fruto vedado morreriam [...] contra esta proposição, que por ser de Deus era de fé, o Demónio pronunciou e ensinou a contraditória em que consiste a heresia, dizendo que de nenhum modo morreriam [...] E Adão e Eva foram os primeiros hereges; porque ambos não só duvidaram da palavra divina (o que bastava), mas ambos creram mais ao Demónio que a Deus, ambos perderam a fé, como prova Santo Agostinho; e ambos foram réus e cúmplices no primeiro crime de heresia...».

melhor talvez, «o que creram os nossos primeiros pais no Paraíso, é o que nós cremos no Sacramento: eles erradamente ao Diabo, nós acertadamente a Deus». E retomando, de certo modo, a argumentação baseada na oposição milagre da natureza / milagre de Deus, assinala que «a onnipotência de Deus, enquanto autor da natureza, tem menor esfera que a mesma onnipotência de Deus, enquanto autor da graça, porque a onnipotência de Deus, enquanto autor da natureza, só pode produzir efeitos naturais, e por virtude natural não podia estar a divindade em um pomo», mas «a onnipotência de Deus, enquanto autor da graça, pode produzir efeitos sobrenaturais; e por virtude sobrenatural pode a divindade estar debaixo de um bocado». E, como já deixamos apontado, o último argumento contra o «irracionalismo» de todos os que negam a Eucaristia – o milagre por antonomásia –, resume-o a razão numa pergunta: «Pois se os homens foram tão inocentes que creram num impossível do Diabo, porque hão-de ser tão irracionais que neguem um possível a Deus?»⁵⁷.

«O devoto, (não por falta de fé, mas por excesso de amor, e mais queixoso dos acidentes, que duvidoso da substância)» não entende nem penetra a verdade da Eucaristia. No seu caso, a razão tem de opor-se não a «irracionaisismos», mas a afectos. Se partindo para o Pai, se deixou ficar, por amor e saudades do homem, na Terra, porque se encobre e se não mostra? Se «ficar, e ficar encoberto antes é martírio do desejo, que alívio da saudade», a fé, «muito a seu pesar», o crê, mas «o amor não o sofre, nem o alcança, nem o pode deixar de ter por impossível». A estes argumentos do afecto – Vieira, agora, precisando, diz, certamente, «da piedade – em que se enuncia um tema que há-de ser amplamente desenvolvido no *Sermão da Ascensão*, pregado, em data desconhecida, em S. Julião de Lisboa, só pode a razão dar «fácil e inteira resposta» com outros também baseados em afectos. Se bem se considerar – ainda que a razão não o aponte, o conhecimento sensorial é, nas antigas escalas menos perfeito que o intelectual, oposição que também poderia justificar a elaboração da oposição milagre da natureza / milagre sobrenatural –, «maior amor é em Cristo o não se deixar ver» do que seria mostrar-se, pois, assim, «fiou mais seu amor de nossos desejos que de nossos olhos». Se Cristo se deixou ficar no Sacramento, foi para que o amássemos, «sendo que o maior conhecimento é causa do maior amor, amam os homens mais finamente a Cristo desejado por saudades, do que gozado por vista»⁵⁸. Os teólogos afirmam que «as almas que estão vendo a Cristo» – no Céu – «desejam unir-se a seus corpos» e, como demonstra, *a contrario*, o desejo de S. Paulo em se separar do

⁵⁷ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 110-113.

⁵⁸ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 114.

seu corpo para se unir a Cristo – «Cristo, gozado por vista, ainda deixa amor a uma alma para desejar unir-se a seu corpo: mas Cristo, desejado por saudades, até a união de seu próprio corpo lhe faz aborrecível» –, pode a razão concluir que «como a Cristo lhe vai melhor com as nossas saudades, que com os nossos olhos, por isso se quis deixar em disfarce de desejado, e não em trajos de visto. Descoberto para os olhos, não; encoberto, sim, para as saudades». É bem possível suspeitar – estamos em 1645 –, que os devotos de outra devoção encoberta – política, neste caso – a outro encoberto, pudessem ver neste jogo de afectos e saudades mais longe do que nós vemos hoje.

A razão, tendo trocado o lugar do político com o do Diabo – troca não decertada, porque «tempos houve em que os demónios falavam, e o mundo os ouvia, mas, depois que ouviu os políticos ainda é pior o mundo» – deixou para o fim o político. E ao seu argumento de «não estar a pessoa soberana de Cristo naquela hóstia», porque um príncipe antes perderia «a vida e mil vidas» do que consentir a «afronta» de ser tomado por seus inimigos, como se diria ter acontecido com o príncipe Cristo tomado pelos sacrílegos de 1630. A este argumento, curiosamente, a razão não responde com argumentos «razoáveis», mas com argumentos sensoriais: «Aos outros argumentos – confessa retoricamente Vieira –, respondi pela razão que estudei: a este respondo com o que vejo», o que parece ser um passo mais na deslocação progressiva da sua argumentação do campo da «razão» ao campo dos afectos. Deste modo, Vieira transformava suave, mas radicalmente, o exercício controversístico e parenético em que se empenhara e, envolvendo pela sua palavra, os afectos de todos os que participavam «nesta solenidade» litúrgica desagradadora do sacrilégio ocorrido em 1630, consagrava-os e unia-os em torno do projecto da continuação das obras dessa igreja. E o que vê o pregador – e não a razão – nessa «solenidade»? Uma nobreza unida em torno do desagravo: «As majestades e altezas do mundo, os grandes, os títulos, os prelados, as religiões, todos prostrados por terra, todos servindo de joelhos, todos confessando-se por escravos humildes, e adorando como a supremo Senhor aquela soberana Majestade, sempre venerável e sempre veneranda, mas muito mais quando ofendida». Perante tal espectáculo – recordemos que Vieira partira da consideração de que estava agindo num «grande teatro da fé» –, que sentido tem um argumento político de que «Deus perde autoridade» «quando permite uma indecência»... E se da afronta da cruz – «a maior que padeceu nem podia padecer Cristo a mão da infidelidade e temeridade humana» – disse – e diz, porque é «sempre o mesmo e sempre se parece consigo» – que «as consequências dessa afronta haviam de ser as suas maiores glórias», tal se «mostrou e vai mostrando [...] pelo discurso dos tempos na fé universal do mundo, quase todo já trazido ao conhecimento, obediência e veneração de Cristo», mas ainda, porque, embora «os nobres não [sejam] todos, são tudo», «tudo o que há em Portugal, aqui o tem Cristo a seus pés».

O sermão termina, como já deixamos sugerido, pelo apelo do pregador à contribuição dos seus ouvintes – o pregador anuncia que João IV, então presente, já tinha dado exemplo da sua «real liberalidade» – para a continuação da fábrica da nova igreja de Santa Engrácia, então «parada há tantos anos». «Os tempos – lembra António Vieira prevenindo o argumento – parece que estão pedindo que se edifiquem antes muros e castelos, que templos», mas convém lembrar que «os templos do Santíssimo Sacramento são as melhores fortificações dos reinos». Por isso, «edifique-se, leve-se por diante esta fábrica que ela será os mais fortes muros de Lisboa; ela será a mais inexpugnável fortaleza de Portugal...». Então quando e se a obra vier a ser levada a cabo pelo esforço da confraria dos «Escravos do Santíssimo» – como foi obra de escravos o templo que, figura deste em que se está a desenrolar a solenidade de desagravo, a sabedoria divina construiu⁵⁹ –, «acabará de conhecer o político a razão de Estado de Deus, que quando se expõe a cair nas mãos de seus inimigos, é mais para nos defender dos nossos; e para fundar sobre suas injúrias o edifício de suas glórias...»⁶⁰.

Os dois sermões anteriores centravam-se sobre a verdade da Eucaristia demonstrada pela fé, pela vitória da razão e ainda pela veneração. Nos três sermões que examinaremos agora a Eucaristia vem celebrada quer como sacramento em que se manifestam os atributos divinos quer como sacramento de penhor de esperança⁶¹ deixado por Cristo quer ainda como sacramento de união, o que, desde este último ponto de vista, permitirá a Vieira retomar, sob outro ângulo – política de Deus, governo de Cristo, para o dizer com um título célebre de uma obra que pode muito bem ter conhecido –, algumas considerações anteriores e aplicando as suas reflexões à realidade política portuguesa à volta de 1662.

O primeiro que examinaremos – o *Sermão do Santíssimo Sacramento*, proferido em dia de Corpo de Deus no mosteiro da Encarnação das Comendadeiras da Ordem Militar de S. Bento de Avis⁶² em data desconhecida⁶³ – estabelece, como

⁵⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 118: «Edificou a divina sabedoria um templo: *Sapientia aedificavit sibi domum*. Dedicou este templo ao Santíssimo Sacramento: *Miscuit vinum et proposuit mensam*. E o que se segue daqui? *Misit ancillas suas, ut vocarent ad arcem, et ad maenia civitatis*. Os que serviam naquele templo como os que servem neste, era com nome de escravos, e esses escravos mandou o Senhor que chamassem para a fortaleza e para os muros da cidade...».

⁶⁰ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 115-119.

⁶¹ Henri de LUBAC, “*Corpus mysticum*”. *L’Eucharistie et l’Eglise au Moyen Age*, ed. cit., 221-224, 225 para este conceito de «penhor».

⁶² Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*, II, Lisboa, Officina de Henrique Valente d’Oliveira, 1657, 237h; *História dos mosteiros, conventos e casas religiosas de Lisboa* (Dir. de Durval Pires de Lima), II, ed. cit., 413-441.

ponto de partida, uma série de relações entre a festa litúrgica (Corpo de Deus) e o lugar (Encarnação), que, exaltando-as, permite pelo exame da Eucaristia na perspectiva da Encarnação de Cristo, unir «as grandezas do Sacramento» às «excelências da Encarnação», donde resulta um longo comentário do Evangelho de S. João (6, 58)⁶⁴. Compreende-se, assim, que o sermão tenha que versar sobre «o Corpo de Deus na Encarnação», porque, afinal, explica o pregador assinalando-lhes a íntima e mútua relação, ambas as festas são de Corpo de Deus: «o dia da Encarnação é o dia do Corpo de Deus, porque no dia da Encarnação desceu Deus a tomar condições de corpo; e o dia do Sacramento também é dia do Corpo de Deus, porque no dia do Sacramento subiu o mesmo corpo a tomar atributos de Deus». Ao fazer-se homem, Cristo, Verbo de Deus, «de tal maneira encolheu e sumiu em si mesmo – Vieira glosa o *exinanivit senetipsum* paulino – os atributos de sua divindade e grandeza, que não se viam nem apareciam nele depois de encarnado mais que os vazios da mesma divindade». Cristo, porém, ao instituir a Eucaristia, fez com que «os vazios da divindade na Encarnação se tornassem a encher no Sacramento» e, deste modo, «pela Encarnação, Deus, que era espiritual, ficou corpóreo, com partes distintas e extensas; pelo Sacramento, Cristo, que era e é corpóreo, ficou espiritual todo em todo, e todo em qualquer parte, como espírito. Pela Encarnação, Deus que era imenso, ficou limitado a um só lugar; pelo Sacramento, Cristo, que era limitado, ficou imenso, e está em todos os lugares do mundo. Pela Encarnação, Deus que era eterno, ficou temporal, e assim nasceu, viveu, e morreu em tempo; pelo Sacramento, Cristo, que era temporal, se tornou a eternizar sem termo nem limite na duração. Pela Encarnação, Deus, que era infinito, ficou finito, como o são ambas as partes da humanidade; pelo Sacramento, Cristo, que era finito, não tem fim, porque está infinitamente multiplicado. Pela Encarnação, Deus que era invisível, ficou visível, e assim o viam os homens; pelo sacramento, Cristo, que era visível, ficou invisível, porque nem O vemos, nem O podemos ver. Pela Encarnação, finalmente, Deus, que era imortal e impassível, e padeceu e morreu pelos homens; pelo Sacramento, Cristo, que era mortal e passível, ficou impassível e imortal, porque no estado e vida de sacramentado, é incapaz de padecer nem

⁶³ Se António Vieira não retomasse constantemente, muitas vezes nos mesmos termos ou em termos muito próximos, os mesmos temas, o *Sermão de Santo António*, também pregado no dia de Corpo de Deus, em 1653, poderia sugerir uma proximidade cronológica que a distância entre Lisboa e S. Luis do Maranhão talvez não fosse suficiente para anular... Mas o que dissemos acima sobre a constante retoma e adaptação dos mesmos sermões a temas e momentos diferentes – uma realidade que, ao que nos parece e talvez por ignorância, não tem sido tomada na consideração que merece – pode explicar melhor essas e outras proximidades.

⁶⁴ Adalbert HAMMAN, «Eucharistie» in *Dictionnaire de Spiritualité*, XXX-XXXII, Paris, 1961, 1554-1586.

morrer»⁶⁵. Esta longa citação que, enunciado de todo o sermão, permite ver os «vazios» da divindade pela Encarnação – espiritualidade..., imensidade..., eternidade..., imortalidade..., impassibilidade..., infinidade..., invisibilidade... –, que pela Eucaristia se «voltaram a encher» e que o pregador, pondo em evidência a economia funcional dos dois mistérios, irá desenvolvendo. Por isso, do desenvolvimento de cada um desses «vazios» apenas destacaremos alguns momentos que nos pareceram particularmente pertinentes para o objectivo – «fruto» – que Vieira parece pretender com este seu sermão.

Após ter assinalado, com recurso a Amónio e a Caetano, que, quanto ao primeiro «vazio», «depois que sobre o mistério da Encarnação o mesmo Verbo encarnado acrescentou o do Sacramento, não só habita Cristo em nós espiritualmente quanto à alma, senão corporalmente quanto ao corpo; porque estando o mesmo corpo espiritualizado no Sacramento, como espírito pode estar juntamente o seu corpo dentro do nosso, sem o impedimento de um corpo excluir o outro»⁶⁶, António Vieira demora-se, conseqüentemente, a explicar como o «vazio» da imensidade é suprido na Eucaristia. E recorrendo, de novo, como é tanto do seu gosto, a uma argumentação metafórica tirada da Filosofia Natural, explica que tal como o sol, ao desaparecer «neste hemisfério», «por uma presença sua de que nos priva, se nos deixa multiplicado em tantas presenças, quanto é o número sem número das estrelas, porque cada uma delas não é outra cousa, senão um espelho do mesmo Sol, em que ele, sendo um só e ausente, se nos torna a fazer presente, multiplicado tantas vezes, e em tantos lugares...», assim «o nosso divino Sol Cristo, sacramentando o seu sacratíssimo corpo», «ausentou-se de nós segundo a sua presença natural; mas por esta presença deixou connosco tantas outras, quantos são os lugares e altares de todo o mundo, em que verdadeira e realmente sendo um só, e o mesmo, está multiplicado no Sacramento». E, segundo crê Vieira – «creio e digo que sim» –, Cristo, ao comunicar-lhes o seu corpo, também aos Apóstolos comunicou a sua imensidade, donde, através de uma exposição em que concorre a exegese bíblica com a a enumeração de milagres que mostram a graça concedida a muitos santos – um S. Martinho..., um S. Geminiano..., a um S. Trontano..., a um Santo António de Pádua..., a um S. Francisco de Assis..., a um S. Francisco Xavier..., e poderia lembrar o caso célebre nos seus dias de Soror Maria de Ágre-da... – de «aparecer em partes muito distantes», o pregador, dessa comunicação da «imensidade», apresenta, aqui, apenas conseqüências para a «conversão universal do mundo» pelos «ministros do Evangelho»⁶⁷. O terceiro «vazio», suprido pela

⁶⁵ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 3-4.

⁶⁶ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 11.

⁶⁷ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 13-18.

Eucaristia, foi o da eternidade, pois, se como quer Santo Tomás e se deduz de alguns textos do Velho Testamento – autoridade e textos largamente comentados –, «o Sacramento não é, nem há-de ser eterno, e só dura, e há-de durar até o fim do mundo», Vieira pensa que «diviníssimo Sacramento não só é e será eterno no Céu pela eternidade de seus efeitos, senão também de sua própria substância». Com efeito, partindo da certeza, uma certeza apoiada no *Apocalipse*, em S. João Crisóstomo e na Sibila, de que, no dia do Juízo, «a cruz de Cristo dividida hoje em infinitas partes, se há-de recolher outra vez de todo o mundo, e reunir-se com maior milagre, que o da ressurreição dos mortos, à sua inteireza, e conservar-se eternamente no Céu» – «privilégio» que «os mesmos autores, e outros, e com não leve conjectura» atribuem ao Livro do Evangelho –, o pregador «aceita e defende» a opinião «de muitos autores ascéticos e contemplativos» – lastimemos que destes não refira um único nome – que inculcam que «depois do fim do mundo, quando já não haverá altares nem sacrários na Terra, se conservará eternamente no mesmo Céu uma hóstia consagrada»⁶⁸. E se Vieira se mostrou um pouco cauto – ou, pelo menos, não focou este aspecto – em estender a comunicação da imensidade a todos os que comungam, pois parece reservar tal participação aos ministros do Evangelho sacerdotes – *Tu es sacerdos in aeternum* –, sucessores dos Apóstolos que por direito e autoridade, diferentemente dos leigos, comungam sob as duas espécies⁶⁹, no que diz respeito à eternidade não encontra qualquer dificuldade em mostrar, apoiado na dimensão demonstrativa do signo eucarístico – *Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum* – e contradizendo interpretações limitativas, que «Cristo, instituindo o Sacramento, deu faculdade a todos os filhos de Adão para que, comendo, vivessem eternamente», o que é um modo de novamente antecipar o apelo final do sermão à prática da comunhão frequente. Se as considerações de Vieira sobre os quarto e quinto «vazios» da divindade – a imortalidade e a impassibilidade, respectivamente, que aborda em conjunto – pouco mais são do que a retoma da argumentação da dupla traição de Judas – roubar o pão consagrado e, sem o comer, entregá-lo aos judeus – que Vieira expôs no primeiro *Sermão do Santíssimo Sacramento* pregado em Santa Engrácia (1642)⁷⁰, a infinidade, «sexto e gandíssimo vazio da divindade do Verbo na Encarnação», é «suprida» e «cheia»

⁶⁸ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 19-24.

⁶⁹ António Vieira, *Sermões*, ed. cit., VII, 230 (*Sermão de Santo António*, S. Luis do Maranhão, 1653): «porque neste Sacramento nem todos os que têm licença para comer e comungar a Hóstia, têm também autoridade para beber o cálix. Os que têm licença para comer, são os leigos; e a estes chama-lhes [Cristo] amigos; [...] os que têm autoridade para também beber, são os sacerdotes, e a estes chama-lhes caríssimos...», ponto de vista tradicional que, apesar de algumas hesitações, em Trento, sobretudo por reacção a posições reformadas, acabou por prevalecer.

⁷⁰ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 28-29.

na Eucaristia, pois «em todas as partes da quantidade da hóstia, por mínimas que sejam, está inteiramente todo o corpo de Cristo». E, como pode explicar a filosofia que discorre sobre as partes da quantidade – não nos interessem aqui as distinções entre infinito categoremático e infinito sincategoremático... – e, a seu modo, demonstram alguns milagres de Cristo – a multiplicação dos pães, por exemplo –, «por mais que [a quantidade] se divida sempre se pode dividir mais e mais sem fim»⁷¹. Mas o mais importante é saber não só que «Cristo, no Sacramento, comunica a infinidade de seu corpo, fazendo que assim como é infinito o manjar que nos dá a comer, seja também infinita a fome, ou nós infinitos na fome». No último ponto do sermão, Vieira, apontando que o Verbo divino «para recuperar a invisibilidade perdida na Encarnação, depois de visível e visto, encobrendo-se outra vez aos nossos olhos, se tornou a fazer invisível no Sacramento», aplica agora, tirando as consequências do jogo conceptual – tempo e lugar – que tinha enunciado no começo do sermão, todas estas «maravilhas da Encarnação» ao seu auditório primeiro, quer dizer, às freiras do mosteiro da Encarnação em cuja igreja estava pregando. Também elas, esses «generosos espíritos que por seu amor», «se fizeram invisíveis», levando «uma vida encerrada entre quatro paredes, nem vista nem visível». Tal vida, que a outros poderá parecer «morta e sepultada», mas verdadeiramente, se considera, é antes «uma vida escondida com Cristo, porque também Cristo está escondido no Sacramento; e está escondida em Deus, porque quanto mais retirada dos olhos humanos, tanto mais se não tiram nunca dela os olhos divinos». E, como «consolação» final, garante-lhes o pregador que «Cristo, que agora é a vossa vida, e ali está, como vós, invisível e escondido, virá aquele dia último, em que há-de aparecer e ser visto de todo o mundo; e então, vós haveis de aparecer, e verão os olhos, a que agora vos negais, quão precioso é, e quão agradável aos divinos, que só vos vêem, o invisível desta vossa clausura»⁷².

Finalmente, considerando que, «se o corpo de Cristo, no Sacramento, enche os vazios da divindade, quanto mais facilmente encherá os da nossa necessidade», o pregador, apoiado em Santo Tomás de Vilanova em citação que não logramos localizar, convida a todos a que se cheguem «não a esta fonte, senão a este oceano imenso de graças». E o convite não se fica por estas generalidades, mas, precisando-o, constata o pregador que, muitas almas, «indígnas deste nome», «tendo Deus tão perto, se não chegam a ele»⁷³, senão por força e a mais não poder, que se

⁷¹ António VIEIRA, *Sermão Décimo Nono [do Rosário]* in *Sermões*, ed. cit., XII, 49-50 a exposição deste mesmo princípio.

⁷² António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 38-41.

⁷³ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 42: a edição que seguimos traz aqui «ela», o que não é, no contexto, absolutamente impossível; preferimos ele, referido imediatamente a Deus.

não de ano em ano», isto é, cumprem a frequência disciplinarmente obrigatória da comunhão eucarística. Lembra, porém, Antônio Vieira, que Cristo se chamou a si próprio «pão de cada dia», «para que todos os dias o comêssemos, como faziam os primeiros cristãos», no que vai, mais que uma teórica defesa – e um conseqüente apelo – da comunhão diária – o que, nos seus dias, já não era pouco –, um convite a ir mais além da prática de um «tempo [a que somos chegados] em que se tem por grande cristandade e devoção comungar todos os meses». Mesmo que Vieira não chegue, em termos práticos – e desde o púlpito –, a defender a comunhão diária, a sua crítica parece ir, exactamente, no sentido de levar – os de «grande cristandade e devoção»? – a uma maior frequência da comunhão que a mensal⁷⁴. De qualquer modo – e teremos de voltar ao assunto –, «devendo ser os dias cheios, até os meses são vazios», pois, constata o pregador, «passa-se um mês e outro mês; passa-se um jubileu e outro jubileu, e nem a importância da graça, nem a conveniência das graças (como se não houvera fé, nem outra vida; como se não houvera Inferno nem Purgatório) nos permitem os vícios, de que estão cheias as nossas almas, que por meio da contrição e confissão as presentemos àquela sagrada mesa vazia». Mais do que recordar as condições necessárias para a comunhão⁷⁵, a crítica de Vieira, desolado por «aquela sagrada mesa» estar «vazia» por falta de comungantes⁷⁶, é um meio de não só chamar a atenção para a importância de receber a Eucaristia, pelo menos, mensalmente, senão também de, pelo aproveitamento de outras ocasiões especiais – os jubiléus, por exemplo⁷⁷ –, levar a uma maior frequência da

⁷⁴ Antônio VIEIRA, *Sermão de Nossa Senhora do Rosário* (Maranhão, Colégio da Companhia, 1654) in *Sermões*, ed. cit., XI, 346 dá alguns conselhos práticos aos que comungam frequentemente de modo a aproveitar a meditação dos mistérios do Rosário como preparação e acção de graças da comunhão: «De maneira que antes do Sacramento e depois do Sacramento, sempre o Senhor ruminou, para nos ensinar a que também o façamos assim, não só depois de comungar, senão antes e sempre. Os que comungam de oito em oito dias, hão-de ruminar aqueles mistérios [de Cristo] todos os dias da semana; e os que comungam de mês em mês, todos os dias do mês: e isto sem mudar ou acrescentar outro exercício, senão meditando e ruminando atentamente o mesmo Rosário que rezam...». Conf. no mesmo sermão a sua conclusão.

⁷⁵ Antônio VIEIRA, *Sermão de Nossa Senhor do Rosário* (Maranhão, Colégio da Companhia, 1654) e *Sermão Décimo Nono [do Rosário]* in *Sermões*, ed. cit., XI, 322 e XII, 54-55 respectivamente, visa os que comungam sem essas condições, quer dizer, em pecado mortal.

⁷⁶ Antônio VIEIRA, *Sermão da Dominga Décima Nona depois de Pentecostes* in *Sermões*, ed. cit., VI, 218 põe a questão em termos muito próximos, ainda que não tão intensamente prementes: «Grande consolação por certo, cristãos, para todos os que assim [«com a decência e disposição que convém»] o fazem: como igual desconsolação também e afronta e vergonha grande para os que por interesses, ou apetites tão vãos, como são todos os deste mundo, deixam o banquete divino do Sacramento, e perdem o da Glória».

⁷⁷ Antônio VIEIRA, *Sermão da publicação do jubileu* in *Sermões*, ed. cit., XIV, 121-149, curiosamente, neste sermão pregado em S. Luis do Maranhão no 3º Domingo da Epifania em 1654, por ocasião

comunhão⁷⁸, como, aliás, recomendava, com cautelas e «distinguos» de pessoas, o fundador da sua Companhia de Jesus⁷⁹.

No *Sermão de Santo António*, pregado em S. Luis do Maranhão no dia da festa do santo que, em 1653 – ano do regresso de António Vieira ao Brasil⁸⁰ –, coincidia com a «Dominga infra octavam de Corpus Christi», permitiu-se Vieira, celebrando as «duas festas tão unidas ambas entre si» – temporalmente – e com «os sujeitos delas tão semelhantes e parecidos» – as respectivas «maravilhas» e «milagres» –, mostrar que em Santo António «quase podemos adorar, mais que outro Sacramento», «o mesmo Sacramento». Estando, naquela solenidade, exposto o Santíssimo Sacramento no altar maior daquela igreja, o pregador, em jogo conceptual, começa por lembrar que «está exposto», mas «não declarado», quer dizer, encontra-se «desencerrado», mas «não manifesto e declarado», já que a declaração – explicação enunciativa – das maravilhas da Eucaristia que se crêem por fé, só se dá na «exposição [e declaração] das maravilhas que se lêem e que se vêem em Santo António...»⁸¹. E desde este ponto de vista, Vieira eleva o santo português não propriamente à categoria de signo, mas, na medida em que a gramática do género, pelas suas origens eruditas, apelava aos recônditos significados dos seus elementos, de emblema das maravilhas da Eucaristia, apresentando, assim, sem grandes dificuldades, Santo António como um «santo eucarístico». Mesmo que não seja esta a perspectiva que aqui nos interessa, convém lembrar que, evidentemente, Vieira sabe – e em algum momento di-lo⁸² – que, ao explorar os significantes do emblema, vai transformando o sermão panegírico do santo – aproveitemos aqui as últimas palavras do sermão – em uma ampla e complexa metáfora do San-

do jubileu concedido por Inocêncio X, Vieira, comentando os dois evangelhos (o do dia, «enviado de Jerusalém por carta de Cristo»; «outro de Roma por carta do vigário do mesmo Cristo» que é a bula, pendente do altar), embora, naturalmente, a pressuponha como consequência, não tem qualquer estímulo para, a partir desse jubileu, estimular os seus ouvintes à comunhão e, menos ainda, à comunhão frequente, pois todo o sermão vinca os aspectos penitenciais da graça concedida.

⁷⁸ António VIEIRA, *Sermão da Dominga Décima Nona depois de Pentecostes* in *Sermões*, ed. cit., VI, 218, ainda que em termos mais vagos, não deixa de clamar por uma maior frequência da comunhão: «Poucos sim, mas escolhidos todos. E porque razão? Porque o pão dos escolhidos é o Sacramento; e todos os que usam bem do pão dos escolhidos, conseguem o fim dos chamados. Não há fim sem meios; e todos os que se sabem bem aproveitar deste soberano meio tão aparelhado e tão fácil; todos os que frequentam com a decência e disposição que convém, a mesa do Santíssimo Sacramento; todos os que comem e se sustentam do Pão dos escolhidos, que é o banquete de Deus na Terra, todos conseguem o fim dos chamados, que é o do Céu».

⁷⁹ Ignacio de Loyola, *Obras Completas*, ed. cit., 271, 646, 656-657, 774, 835, 863, *et passim*.

⁸⁰ J. Lucio de AZEVEDO, *Historia de Antonio Vieira*, ed. cit., I, 213.

⁸¹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VII, 221-223.

⁸² António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VII, 232.

tíssimo. Deste modo, com um método muito próximo do que aplica à Encarnação de Cristo no *Sermão do Santíssimo Sacramento* pregado às freiras da Encarnação, o orador pode, sem grandes rodeios, ir expondo – recordemos que o sermão é uma exposição – «as maravilhas do santo» que tornam visíveis e sensíveis – por isso, Vieira começou por referir que as maravilhas do santo se lêem (ler também pode significar ouvir) e vêem, quer dizer, são, contrariamente às da Eucaristia, apreensíveis pelos principais sentidos – as diversas dimensões do signo eucarístico.

E começando pelo sentido do gosto e da visão, «porque na ceia do Santíssimo Sacramento quem tem apetite de provar, ou curiosidade de ver, bem pode escusar-se de ir lá; porque naquela mesa secretíssima e sacratíssima onde tudo é oculto e encoberto, não tem lugar o sentido do gosto, que é o que prova; nem tem lugar o sentido da vista, que é o que vê», depois que Santo António, luz e sal – *Vos estis sal..., vos estis lux...* –, apareceu e «melhorou e ilustrou o mundo com suas maravilhas, já na mesa do Sacramento tem lugar o sal, porque também tem lugar o sentido do gosto; já na ceia do sacramento tem lugar a luz, porque também tem lugar o sentido da vista». «Antes – continua Vieira, aplicando, como dissemos, o processo exegético de que se serviu no sermão pregado na Encarnação – de Santo António aparecer no mundo, era o Sacramento só mistério da Fé; mas depois que veio ao mundo Santo António, já o Sacramento é também mistério dos sentidos», como demonstra – e já no referido sermão na Encarnação recorreu ao mesmo exemplo – o milagre operado pelo santo em Toulouse com uma mula faminta que, diante da Eucaristia, recusando os naturais «manjares do campo», preferiu adorar o Sacramento⁸³.

A primeira maravilha do mistério eucarístico é que «estando Cristo verdadeira e realmente no Céu, esteja por milagre natural deste mistério, também verdadeira e realmente, na Terra, e não só em um lugar da Terra, senão em muitos lugares, sendo um só e o mesmo». Esta maravilha – Vieira no sermão na Encarnação abordou-a pelo ângulo da imensidade –, assombrando antigamente o entendimento e exigindo grande esforço à fé, «depois que Santo António veio ao mundo, já o confessam e sabem os sentidos», pois, como referem os seus milagres, «se os olhos vêem que António está em Itália e em Espanha; em Pádua e em Lisboa; no púlpito, e no coro; dentro da sua religião, e fora dela, que muito é que creia a Fé que está o mesmo Cristo em diferentes províncias, em diferentes cidades, em diferentes igrejas, e ainda na mesma igreja em diferentes altares?». E se agora, para este milagre do santo, apenas recorda os idênticos verificados com S. Francisco Xavier – no sermão na Encarnação evocara muitos outros –,

⁸³ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VII, 224-227.

aproveita, porém, a ocasião para o explicar, para o dizermos de alguma maneira, mais eucaristicamente, já que «nestes milagres Santo António obrava ao modo de Cristo no Sacramento». E com base num texto do *Cântico dos Cânticos – Comedite, amici, et bibite, et inebriamini, carissimi: ego dormio, et cor meum vigilat* – apoiando-se na sua exegese por S. Bernardo e S. Gregório Nisseno, o pregador explica que «Cristo no Sacramento está dormindo», pois «no Céu tem o uso dos sentidos; fala, vê, ouve com os sentidos corporais. No Sacramento tem os sentidos corporais tão perfeitos como no Céu; mas não tem o uso deles», donde, aplicando a lição a Santo António que, estando em Pádua, adormecido no púlpito, apareceu em Lisboa, por ser «um santo eucarístico, um santo em que Deus depositou as maravilhas do Sacramento [...] quando milagrosamente se punha em dous lugares em um tinha o uso dos sentidos, como Cristo no Céu; em outro estava dormindo, como Cristo no Sacramento»⁸⁴. «Outra grande maravilha» da Eucaristia, que deverá ser a segunda, «é que no dia do Juízo todos havemos de ressuscitar em virtude sua», quer dizer, «em virtude do corpo de Cristo que comungamos», doutrina que António Vieira expõe, recorrendo não a «doutores contemplativos», como no sermão na Encarnação, mas a piedosas tradições. Os primeiros cristãos, com efeito, «costumavam enterrar os defuntos, uns com o Santíssimo Sacramento no peito, outros na boca, em fé, ou esperança de que por virtude daquele divino Sacramento haviam de ressuscitar todos»⁸⁵, pois, como explicava Tertuliano, a Eucaristia é *semen resurrectionis*. Assim se explica – e o pregador demora-se na explicação – que no dia da sepultura de Cristo se tenham aberto os sepulcros e, ressuscitados, «foram vistos em Jerusalém muitos corpos de santos», já que, enterrado, o seu corpo, mesmo se metaforicamente, por eles «foi então comido e comungado». Do mesmo modo, «Santo António, como se a sua voz tivesse a virtude da trombeta do anjo, que se há-de ouvir no Dia do Juízo, não há parte do Mundo, nem elemento, nem género de morte, de que não tenha ressuscitado muitos». E se para isso basta a sua voz, o toque de suas mãos, o aceno de um dedo, a aplicação das suas relíquias – Vieira une, na mesma contínua eficácia maravilhosa, o tempo histórico em que o santo vivia e operava e o tempo actual em que continua a viver e a operar pelas suas relíquias –, a fé não faz «muito em crer que o corpo de Cristo, ou Cristo com todo o corpo, fará o mesmo». E retomando, por outro caminho, um ponto em que igualmente tocara no sermão na Encarnação – a comunicação ou extensão dos benefícios da Eucaristia a todos os homens, mesmo aos que a não comungaram em vida –, defende, criticando hereges e outros que não o são, que, como insinua

⁸⁴ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VII, 228-231.

⁸⁵ Émile BERTAUD, «Eucharistie, III – Dévotion Eucharistique» in *Dictionnaire de Spiritualité*, ed. cit., XXX-XXXII, 1624.

por um milagre em que ao ressuscitar Santo António, a pedido de um pai, uma criança que se tinha afogado, também ressuscitou os outros nove que com ela tinham morrido, será por virtude do Santíssimo Sacramento que se há-de verificar a ressurreição de todos os mortos⁸⁶. E se, como com o cordeiro da ceia pascal no Antigo Testamento, figura do Sacramento, «se comiam algumas amarguras», «aquela hóstia – o Senhor estava exposto – que recebemos, é um papel fechado, em que vem escrita a nossa sentença, ou de vida, ou de morte». A recusa de Santo António, porque de Pádua «viera dar vida ao inocente, e não morte ao culpado», em identificar um assassino em Lisboa cuja vítima, ressuscitada pelo santo, negou que o criminoso fosse o pai de Fr. António, que assim salvou os três, significa, emblematicamente, que não «havemos de cuidar que Cristo no Sacramento seja morte dos maus, quando é vida dos bons». Sendo, efectivamente, «Cristo, sempre vida, e nunca morte», comungando «os bons recebem vida, os maus incorrem morte», mas a causa da sua morte não é o Sacramento, mas «eles mesmos que se matam a si»⁸⁷. A última maravilha é, como fora, com o acento posto na espiritualização ou, talvez, melhor na divinização do homem pela Eucaristia, no começo do *Sermão do Santíssimo Sacramento* proferido na Encarnação de Lisboa, que «o Santíssimo Sacramento sendo carne, seja meio para Deus comunicar espírito», quer dizer, agora mais concreta e humanamente, que «sendo carne, seja remédio contra as tentações da carne, e faça os homens castos e puros», ou ainda que «sendo carne que tanto cega e precipita o entendimento, seja pão que dá juízo, que dá siso e entendimento». Tais maravilhas ou milagres que a fé crê de Cristo sacramentado que opera com a substância do seu corpo, «os sentidos as vêem em Santo António» que «as faz com os acidentes de seu corpo», em comprovação do que aponta, sucessiva e respectivamente, três milagres de Santo António que dele fazem «um santo sacramentado»: um, em que o santo «só com um assopro por ser alento da sua carne», confirmou na sua vocação um noviço que estava tentado a deixar a ordem; outro em que Santo António, a «um religioso mui molestado a tentações desonestas», tendo-lhe mandado vestir a sua túnica, túnica que, naturalmente, tocara na sua carne, deu «remédio contra as tentações e apetites da carne»; e outro ainda em que o grande pregador franciscano, a um louco que incomodava o seu auditório, lançando-lhe o cordão do seu hábito, fez logo «[recuperar] o entendimento e [ficar] sisudo». E se «a mais admirável de todas as maravilhas do Santíssimo Sacramento» é «que dentro de uma quantidade tão pequena esteja toda a humanidade e divindade de Cristo, e que estejam estas grandezas tão grandes,

⁸⁶ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VII, 232-236.

⁸⁷ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VII, 236-239.

escondidas e tão encobertas, que de nenhum modo apareçam, nem se possam ver, nem sentir», também não é menos admirável que «naquele fradinho menor que ali vedes – Vieira no princípio do sermão tinha apontado na igreja em que pregava o altar maior onde estava o Santíssimo exposto e o altar do santo – havia grandes grandezas humanas e grandes grandezas divinas», quer dizer, «as suas virtudes» e «as suas letras, e a sua ciência admirável» que, umas e outras, ninguém, a começar por esse «serafim humano» que era S. Francisco, podia penetrar, pois «estavam tão encobertas, e tão sumidas dentro nele» que Santo António «sendo tão letrado parecia idiota; sendo tão grande santo, não parecia virtuoso»⁸⁸.

E no final do sermão, mudando de registo – como frequentemente acontece nos seus sermões –, o pregador passa do panegírico do santo para a crítica catequética de um auditório que, em lugar de fazer suas as maravilhas do santo, a ele apenas recorre para «remédio das cousas temporais», o que, geralmente, não é mais do que «desperdiçar» as maravilhas espirituais que acaba de expor e outras, como se pôde verificar num caso recente passado no Maranhão com uma missa de acção de graças por Santo António ter, aparentemente, favorecido uns juramentos falsos «em matéria de liberdade, ou cativo», um meio de abusar impiamente, «do Santo e do Santíssimo».

O *Sermão do Santíssimo Sacramento*, proferido em Santa Engrácia em 1662, remete, imediatamente, por o que poderia dizer-se uma didascália interior do próprio texto, para o contexto político português, isto é, de um país – seria melhor dizer uma corte? – que, a braços com a guerra derivada da restauração da sua independência, se via, então, dividido, a começar, necessariamente, pela nobreza, entre os partidários da rainha-regente Luísa de Gusmão, de Afonso VI e do infante Pedro, futuro Pedro II, isto é, entre os que já viam no rei a *Catástrofe de Portugal* e os que, defendendo-se, haviam de publicar a *Anti-Catástrofe*, embora todos estivessem de acordo que esses dias eram de *Monstruosidades do Tempo e da Fortuna...* António Vieira, que, já sob a mira da Inquisição, chegara do Brasil nos primeiros dias de Novembro de 1661, viu-se imediatamente envolvido não só pela sua «vocação» de *homo politicus* – anos mais tarde (1684) Vieira, desenganado, há-de recordar ao duque de Cadaval, a sua participação na orientação dos acontecimentos desse tempo –, mas também, talvez como uma consequência dessa mesma participação, da sua nomeação como confessor do infante Pedro, na turbulência política desse ano de intriga e golpe de Estado, a ponto de vir a ser desterrado para o Porto⁸⁹ e passar por autor do célebre papel da «representação» que

⁸⁸ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VII, 239-242.

⁸⁹ João Francisco MARQUES, «A cronologia da pregação de Vieira» in *Vieira Escritor* (Coord. de Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília G. Pires e José da Costa Miranda), ed. cit., 127 permite saber que este sermão foi proferido antes de 21.6.1662, data em que Vieira foi desterrado para o Porto.

o Secretário de Estado, Pedro Vieira da Silva, em nome da assembleia de Estado – Tribunais..., Conselhos..., Casa dos Vinte e Quatro..., altos dignatários... – leu ao rei para o fazer sentir «o descontentamento da nação». E se o *Sermão da Epifania*, pregado em dia de reis de 1662, sempre vem recordado quer pelos méritos de exemplo de «obra prima de eloquência agressiva», quer por dizer imediatamente respeito a uma questão – o injusto cativo dos índios – a que o missionário – será que, mesmo quando se embrenhava em temas *de re política* e nas políticas dos seus dias, Vieira alguma vez deixou de ser missionário? – sempre energeticamente se opôs, o *Sermão do Santíssimo Sacramento*, proferido em Santa Engrácia nesse mesmo ano, parece ser sempre esquecido, apesar de ser uma intervenção não menos agressiva contra os «Jónatas de Portugal» que, então, se enfrentavam⁹⁰ esquecidos do «...*relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari fratri tuo.*»(Mat. 23-25).

As primeiras palavras do sermão – «agravado e satisfeito» – apontam, como que transferindo para a esfera espiritual a realidade social, a «piedade portuguesa», representada pela «nobreza ilustríssima de Portugal», dividida entre «dous extremos»: o desagravo e o agravo, pois se na Eucaristia, enquanto sacramento propriamente dito, «mistério de fé» «instituído para o Senhor estar connosco», se vê Cristo desagravado pelo «culto exterior» prestado naquela ocasião que, com «grandeza», «riqueza» e «majestade»..., «com a assistência das majestades e altezas» e a «frequência de tudo o ilustre e grande da corte de Portugal», rememora, uma vez mais, o sacrilégio de 1630, enquanto comunhão, relevando do «mistério da Caridade», vê-se agravada pela divisão que reina entre os mesmos que ali se encontram reunidos. E dirigindo-se aos seus ouvintes mais ilustres e primeiros destinatários das suas palavras, Vieira, resumindo as grandes linhas da sua argumentação, proclama: «Corte nobilíssima de Portugal, falemos claro. A vossa fé e a vossa piedade, é a que desagrava a verdade daquele mistério, enquanto Sacramento, e a vossa desunião, e a vossa discórdia, é a que agrava o mesmo mistério, e a mesma verdade, enquanto comunhão»⁹¹. Efectivamente, a Eucaristia, enquanto comunhão, é não só «união real e verdadeira em que ficamos unidos a Cristo», mas também «união com que Cristo nos quis unir connosco», sendo assim que «pela união que se termina de cristo a nós, fica Cristo unido a cada um de nós, e como que dividido de si: pela união que se termina de cada um de nós a Cristo,

⁹⁰ J. Lucio d' AZEVEDO, *Historia de Antonio Vieira com factos e documentos novos*, Lisboa, 1918, I, 351-366 foi aqui, naturalmente, o nosso guia; Hernani CIDADE, *Padre António Vieira*, Lisboa, s. d., 134-137 também, obviamente, apresenta, em apertada síntese, os referidos acontecimentos políticos. Nem um nem outro autor se referem, pelo menos neste contexto, a esse sermão de 1662.

⁹¹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 121-123.

ficamos todos unidos com Cristo, e todos unidos entre nós». Comunhão, acentua Vieira na esteira de Santo Agostinho⁹², quer dizer *communis unio*, essa «união comum», «nome» que, «não inventado por homens, senão imposto por Deus», revela «a união comum, como efeito principal, e ultimamente pretendido por Cristo». A Eucaristia é, assim, uma marca e um apelo à união – e não própria e imediatamente à unidade – que, como explicara já o bispo de Hipona⁹³, tipificada quer nos múltiplos e diferentes grãos que concorrem para o pão quer nos cachos e bagos que fazem o vinho que, sendo também muitos e diferentes, se convertem num só corpo, corpo que une – e parece importante que o pregador o sublinhe como «necessária consequência» – não todos os cristãos, mas somente «aqueles que comemos um pão, e bebemos um cálix», isto é, os que o comungam⁹⁴... Compreende-se, assim, que Vieira insistindo em que «o mistério do Sacramento enquanto comunhão, visto ao lume da fé, visto ao lume da razão, e visto ainda ao lume dos olhos, não é só união de Cristo aos que comungam, senão também, mediante o mesmo Cristo, união dos que comungam entre si», considere que a «nobreza ilustríssima de Portugal» em que há «tanta comunhão, e tão pouca união», está incorrendo, não em uma heresia de Fé, pois, como apontava S. Paulo aos coríntios, se a desunião entre os homens é pecado contra a caridade, a desunião entre os que comungam é delito contra a fé, logo, heresia. Esta heresia não é das «que se dizem», mas das «que se fazem», pois, explica Vieira traduzindo S. Paulo, «comungar como vós comungais, comungados e desunidos, isso não é comungar», mas, antes, «uma heresia mais danosa, e mais cruel que a dos mesmos hereges». Não vale a pena imaginar, apesar do pregador a tal nos convidar ao prevenir a reacção dos seus ouvintes a tal «ofensa», quanto estas palavras fortes teriam emocionado o auditório, mas vale a pena lembrar que Vieira, acentuando a radicalidade dos termos, a justifica, porque «os hereges são blasfemadores daquele mistério, e nós destruidores dele», isto é, «o herege nega o Sacramento, mas não faz que o Sacramento não seja Sacramento: vós confessais a comunhão, mas fazeis que a comunhão não seja comunhão». E se esta «heresia de desunião» não é «heresia de palavra, pela qual vos queimem na terra», será, porém, «heresia de obra, pela qual ardereis no Inferno». E como exemplos aos «grandes de Portugal», o pregador, com uma subtileza que não deixaria de ser uma outra «ofensa», lembra Herodes e Pilatos – «dous também grandes de outro reino em que se professava a mesma Fé, posto que não tanta, nem tão pura» – que, no momento em que Cristo mudo – «o corpo de Cristo mudo», diz Vieira em jogo conceptual que desenvolveu no *Sermão do Santíssimo*

⁹² Henri de LUBAC, “*Corpus mysticum*”. *L’Eucharistie et l’Eglise au Moyen Age*, ed. cit., 24-28.

⁹³ Henri de LUBAC, “*Corpus mysticum*”. *L’Eucharistie et l’Eglise au Moyen Age*, ed. cit., 272, 275.

⁹⁴ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 124-127.

Sacramento pregado na Encarnação de Lisboa – entrou em sua casa, logo de inimigos que eram, se fizeram amigos... Cristo entrando *uma vez* em casa de Pilatos e Herodes – explicava Vieira, acentuando quantitativamente um contraste que já qualitativamente «ofendia» o seu nobilíssimo auditório –, cujas «inimizades eram dúvidas de jurisdições, desconfiças de autoridade, ciúmes do favor e graça do César, e todos aqueles achaques de que adoecem tão gravemente os que ocupam os postos supremos»⁹⁵, logo os faz amigos; entrando, porém, «o mesmo Cristo (que não é outro) *tantas vezes* em nossos corações e [...] as nossas inimizades, e as nossas desuniões [ficam] tão inteiras, tão duras, e tão obstinadas como dantes»⁹⁶. E desenvolvendo as consequências da «heresia de obra» em que via caídos os «grandes de Portugal» a quem se estava dirigindo e comparando com «grandes judeus», Vieira, sem explicitar verbalmente a conclusão, aponta que, se Pilatos e Herodes, «dous homens tão grandes, que eram os maiores da corte de Jerusalém», foram «dous homens precitos, e hoje são dous condenados, que estão ardendo, e hão-de arder, eternamente», também «nós» – um «nós» que é uma eufemística fórmula retórica em que o pregador dissolve algo da radicalidade das suas palavras – que «[acabando] de comer o corpo de Cristo no Sacramento, [...] logo nos partimos a nos comer uns aos outros: acabamos de comungar o sangue de Cristo, e ali mesmo desejamos beber o sangue aos que ali connosco o comungaram», teremos, porque «Cristo, comungado, não obra em nossos corações», um idêntico destino⁹⁷... Qual é o «remédio» para esta «heresia» que, contas feitas, parece brotar da hipocrisia, que, talvez, seja o pecado mais denunciado nesse «Outono do Renascimento»⁹⁸? Se com aquelas solenidades que estavam a decorrer naquele dia era, uma vez mais, desagravado o histórico «agravo herético», como e quando se desagravaria o «agravo da comunhão»? A resposta deve dá-la, obviamente, os seus «grandes» ouvintes, «nobreza de Portugal», por «motivos de conveniência e de

⁹⁵ António VIEIRA no *Sermão do Santíssimo Sacramento* proferido no convento da Encarnação em 1669, (*Sermões*, ed. cit., V, 453-454) retomará, ainda que de um ponto de vista mais universal, a mesma acusação: «Que homem há que desça um degrau de sua autoridade, ou de sua conveniência, ou de sua vaidade por amor de outro homem? Deus desce [do céu] para vos levantar, e os homens derrubam-vos para subir. Que homem há que não derrube, se pode, o que está mais acima, para fazer nele degrau à sua fortuna? Se fordes como Abner, tereis um amigo como Joab, que com um abraço vos tire a vida para suceder no vosso ofício [...] se fordes como Esaú, tereis um irmão como Jacob, que com um engano vos furete a benção, para entrar no vosso morgado; se fordes como David, tereis um filho como Absalão, que rebelde contra vós os vassallos para pôr na cabeça a vossa coroa. E se pudésseis ser como Cristo, não vos faltaria um discípulo como Judas, que vos vendesse pelo menor interesse, e vos entregasse nas mãos de vossos inimigos, e vos pusesse em uma cruz».

⁹⁶ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 129-133 (Os destaques em itálico são nossos).

⁹⁷ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 134.

⁹⁸ William J. BOUWSMA, *El Otoño del Renacimiento. 1550-1640*, Barcelona, 2001, 161-163.

honra». E partindo da consideração de que, na Eucaristia, oferecendo Cristo a sua carne e o seu sangue, porque «para a união que pretendia não nos quis dar os efeitos, senão também os motivos», o pregador, elaborando o mais alto e tradicional conceito de nobreza – o fundamentado na honra do sangue –, mostra que «o sangue com que Cristo nos enobrece no Sacramento – não discutamos aqui a extensão de tal nobreza para o pregador, isto é, se o sangue de Cristo é o fundamento da nobreza do homem cristão⁹⁹ ou se é algo que aumenta a nobreza própria de um grupo ou classe, o que apenas seria legítimo em face de uma investigação sobre o conceito de verdadeira nobreza em Vieira¹⁰⁰ – não só é meio de união que pretende, senão motivo mui forte para nos unir; porque não há cousa mais contrária à verdadeira nobreza que a desunião». E como «demonstra» com a evocação das duas estátuas de Nabucodonosor – a de diferentes matérias e a de ouro – aplicadas ao caso presente, «nobreza desunida» é uma impossibilidade conceptual, pois, já que a união é uma sua «qualidade natural», «em sendo desunida, logo deixa de ser nobreza, logo é vileza». E interrogando-se sobre o caso dos que estão desunidos «sem ser culpados na desunião», o pregador, agora *double* de casuísta, tirando as consequências do enobrecimento que advém da participação na Eucaristia, responde, naturalmente, que os mais nobres têm de ser os mais unidos. Jónatas, príncipe, e David, «soldado de fortuna, muito valente, mas filho de pastor», foram os «dous homens mais unidos que houve no mundo», e se bem que por muitas razões de Filosofia Natural parecia que a união estava da parte de David, o texto sagrado diz que «estava a união da parte de Jónatas», pois «não foi a alma de David [que] se uniu à alma de Jónatas, senão a de Jónatas à alma de David», «generoso exemplo» que, postas de parte desconfianças e pundonores, deviam seguir os «Jónatas de Portugal». E com uma precisão que para o auditório – a «fidalguia eudeusada de Portugal» – deveria soar, nesses dias, a um alarme, Vieira apelando a que «o mais nobre, o mais ilustre, o mais príncipe, o mais Jónatas, o mais de sangue real, esse [seja] o primeiro que concorra, que procure, que deseje, que solicite, que

⁹⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 140: «Depois de comungarmos somos sangue de Deus»; de qualquer modo, em 1669, em outro *Sermão do Santíssimo Sacramento*, agora no convento da Encarnação, António Vieira dirá não que o sangue de Deus nos enobrece, mas que nos enriquece (*Sermões*, ed. cit., V, 453), o que, talvez, poderá ser significativo tanto da compreensão do seu conceito de nobreza, como da sua adaptação ao auditório.

¹⁰⁰ Cremos que falta entre nós investigações como a que levaram a cabo Claudio DONATI, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Bari, 1995 e Adéline RUCQUOI, «Etre noble en Espagne aux XIVème- XVIème siècles» in *Nobilitas. Funktion und repräsentation des Adels in Alteuropa*, Göttingen, 1997, 273-297; importante, mas de alcance menos imediatamente evidente para o tema, *La nobiltà romana in Età Moderna. Profili istituzionali e pratiche sociali* (a cura di Maria Antonietta Visceglia), Roma, 2001.

concerte a união» – a enumeração não devia esconder que se estava directamente dirigindo aos dois príncipes – e lembrando que essa «Majestade encoberta» que estavam desagravando, desceu do céu e derramou o seu sangue para afogar inimizadas, propõe, como consequência, «que neste ponto cada um de nós mate todas as inimizadas no seu coração»¹⁰¹. Na sequência do seu apelo à união da nobreza por «motivo da conveniência», desenvolvendo alguns tópicos tradicionais em que a desunião, porque contrária à conservação, é apresentada como causa de ruína – de novo a estátua de Nabucodonosor, mas agora também o desaparecimento dos sucessivos impérios que simbolizava –, Vieira, em tom tremendista, adverte o seu nobre auditório que «a [sua] desunião [que] não tem causas para matar um homem, tem causas para matar um reino», sendo, então, que se «das casas mais humildes será a opressão; das mais altas há-de ser a ruína». E aplicando as suas considerações à situação política desses dias não só a que resultava do enfrentamento na corte de dois grupos pelo Poder, senão também a que decorria das preocupantes campanhas da «Guerra da Restauração» – «Não basta que para conquistar Portugal convoque Castela todas as nações, também nós nos havemos de armar contra nós?» –, o pregador anima à união de todos os «valerosos portugueses», pois, se, em «vinte e dous anos de conservação, e vinte e dous de vitórias», «mal unidos fizemos tanto, bem unidos que faremos?», o que é um outro modo de convocar, pelas suas responsabilidades mais imediatas, à união da nobreza. Só assim, «a torre da independência e conservação do reino, não se [fará] Babel» e pela multiplicação dos unidos na comunhão do sangue de Cristo se transformará não só na união que «Cristo pretende de nós» – «não uma qualquer união, senão uma união tão estreita, tão forte, tão inteira, e tão unida que passe a ser unidade» – para a defesa interna e externa do reino, mas também para «desagrarar, o segundo, posto que não pretendido agravo» da «heresia da desunião»¹⁰². O sermão termina, como muitos outros, por uma oração em que o pregador, sintetizando não só os momentos mais fortes da pregação – especialmente os finais –, mas também a relação da devoção eucarística com as felicidades afiançadas por Cristo a um Portugal restaurado ainda a braços com uma guerra para se assim sustentar¹⁰³, pede a Deus sacramentado que dome, abata e ponha rendido a seus pés «tudo aquilo – en-

¹⁰¹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 139-141. No já citado *Sermão de Santo António* (Maranhão, 1653), Vieira, desde outro ponto de vista – o da reconciliação penitencial primeiro com Deus e depois com os outros –, insistia em que «todos os que hão-de comungar, têm obrigação de ser amigos» (António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VII, 229-230).

¹⁰² António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 141-151.

¹⁰³ João Francisco MARQUES, *A parenética portuguesa e a Restauração. 1640-1668.*, I, ed. cit., 170-172 chamou, como já assinalamos, pertinentemente, a atenção para este aspecto fundamental.

tendamos, «as repugnâncias dos nossos afectos»..., «a dureza de nossos corações»..., «a resistência de nossas vontades»..., «a rebeldia de nossos vãos e mal entendidos júzos»... – que pode impedir a verdadeira concórdia e união deste reino todo [seu], para que unidos o defendamos, unidos o conservemos, unidos logremos nele os aumentos e felicidades que lhe [tem] prometido...»¹⁰⁴.

Pregado no encerramento de umas celebrações que tinham durado oito dias¹⁰⁵, no *Sermão do Santíssimo Sacramento*, pronunciado, em 1669 – ano de tantos desencantos para o Padre Vieira¹⁰⁶ –, no mosteiro da Esperança da Ordem de Santa Clara em Lisboa¹⁰⁷, foi, como acontecera já na Encarnação, o lugar a ditar o desenvolvimento da perícopie evangélica – *Hic est panis qui de Coelo descendit* (Joan. 6) – tomada como tema, sob a perspectiva da virtude da Esperança para que «o nome e a circunstância do lugar [desse] novidade à celebridade do dia». Com efeito – e convém dizê-lo imediatamente para evitar falsas pistas, Vieira assenta todo o seu discurso no conceito de «satisfação» – «satisfazer»..., «satisfeita»..., «insatisfeita»... em conotação com saciar..., dar contentamento..., corresponder –, constantemente manejado, na sua extensão e compreensão, em amplo jogo conceptual paralelo à exploração de Esperança (virtude) / Esperança (convento). E, deste modo, pregador permite-se logo advertir que, contrariamente, segundo parece, à Fé – «porque se vê sublimada a crer a verdade do mais alto, do mais profundo, e do mais escondido mistério» que é Deus invisível na Eucaristia – e à Caridade – que a esse Deus invisível «se vê abraçada intimamente [...] no laço da mais estreita e mais amorosa união» – que podem, neste mundo, ter-se por «satisfeitas»..., a Esperança, cujo «objecto é, como ensina S. Paulo, Deus visto», não pode «satisfazer-se» na Terra... A Esperança, porém – e é a demonstração que o pregador se propõe –, pode, como a Fé e a Caridade – as duas virtudes teológicas que,

¹⁰⁴ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 152.

¹⁰⁵ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 444: «... por isso foi não só conveniente, mas necessário, que o Senhor se escondesse a seus olhos: *Et ipse evanuit ab oculis eorum*. Isto é o que sucedeu naquele grande dia, e isto é o que todos estes oito dias tivemos presente...».

¹⁰⁶ J. Jucio d'AZEVEDO, *Historia de Antonio Vieira*, ed. cit., II, 97-102.

¹⁰⁷ Jorge CARDOSO, *Agiologio Lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do reino de Portugal e suas conquistas*, I, Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1652, 18f (Utilizamos a belíssima edição facsimilada que desta obra ofereceu Maria de Lurdes Correia Fernandes, Porto, 2002, valorizada por um volume de utilísimos índices); A. Vieira da SILVA, «Mosteiro da Esperança» in *Revista Municipal* (Lisboa), 45 (1950), 11-22; 46 (1950), 13-27 oferece, para além dos da sua topografia na antiga Lisboa, alguns dados sobre os seus muitos bens e obras de arte; muito útil, a *História dos mosteiros, conventos e casas religiosas de Lisboa* (Dir. de Durval Pires de Lima), II, ed. cit., 413-441; recordemos que, num episódio da resolução da crise que desde 1562 se vinha arrastando, no mosteiro da Esperança se recolheu a rainha Maria Francisca de Sabóia entre 20.11.1667 e 2.4.1568, segundo António Álvaro DORIA, *A rainha Dona Maria Francisca de Sabóia*, Porto, 1944, 224-225, 274.

desde pontos de vista diferentes, foram ordenando os sermões anteriores que analisamos –, pode ir já mais além dos desejos..., ânsias..., suspiros..., saudades... com que costuma manifestar-se. Porque não podendo a Esperança entrar no céu – o seu «objecto» é ver Deus «à mesa da Bem-aventurança» – «andou Cristo tão fino com a Esperança» que, descendo do céu «em disfarces de pão», «pôs outra mesa e fez outra Bem-aventurança fora do Céu só para que a Esperança a lograsse»¹⁰⁸. E assim, explanando os sentidos de uma visão de Ezequiel (14, 1-3), do versículo 9 do salmo 33 de David – *Gustate, et videte, quoniam suavis est Dominus: beatus vir, qui sperat in eo* – e «o testemunho do mesmo Autor e Instituidor do Sacramento» quando prometeu aos servos um banquete (Luc. 12, 37-38), o pregador, multiplicando os paralelismos antitéticos, confirma, acentuando o sentido escatológico da Eucaristia, que «para todas as outras virtudes [há] uma bem-aventurança no Céu; para a Esperança, outra bem-aventurança na Terra; para todas uma bem-aventurança futura; para a Esperança, outra bem-aventurança presente; para todas uma bem-aventurança que consiste em Deus visto; para a Esperança outra bem-aventurança que consiste em Deus comido; para todas, uma bem-aventurança que goza sem Esperança; para a Esperança, outra bem-aventurança, que só a gozam os que esperam...». Ao instituir o banquete eucarístico, a «admirável fineza de Cristo», «porque não podia dar à Esperança o que ela espera no Céu, deu aos que esperam na Terra, o que eles não esperavam, nem podiam esperar», quer dizer, «antecipando o tempo, e satisfazendo o desejo da Esperança sobre a mesma Esperança, para que o pudessem comer na Terra, desce do Céu transubstanciado no pão»¹⁰⁹. A própria refeição de Cristo com os discípulos de Emaús que, embora «com esperança tão enfraquecida e desmaiada», também esperavam, como os outros a quem Cristo apareceu depois de ressuscitado, com quem comeu, mas com quem não partiu o pão, vê-lo, mostra que, ao revelar-se-lhes desse modo, «o fim particular da instituição do Sacramento foi alentar e alimentar nesta vida a nossa esperança...». E depois de assim se ter revelado aos discípulos de Emaús, Cristo – explica Vieira ponderando, um pouco mais, o sentido escatológico do *mysterium* ou *sacramentum* – furtando-se aos seus olhos, fez-se invisível, porque «se o sacramentado fosse visto, deixava de ser sacramento; se a Esperança o visse, deixava de ser Esperança...»¹¹⁰. Como, desde outra perspectiva e com outras implicações devocionais, já havia chamado a atenção, Vieira, retomando uma breve alusão ao tema

¹⁰⁸ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 435-438.

¹⁰⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 439-442.

¹¹⁰ António VIEIRA, *Sermão da Quinta Quarta-feira da Quaresma* (Lisboa, Igreja da Misericórdia, 1669) in *Sermões*, ed. cit., IV, 99-100 elabora este mesmo episódio, mas em sentido moral para insinuar «a força que tem o pensamento para a diversão da vista».

neste mesmo sermão¹¹¹, expõe, uma vez mais, que a Eucaristia só durará até ao dia do Juízo, isto é, «enquanto durar a Esperança, há-de durar o Sacramento, e tanto que acabar a Esperança, também o Sacramento há-de acabar». Embora fosse possível, não nos aventuremos a discutir se o pregador, ao reiterar a Esperança como virtude que durará até ao fim do mundo, pretendia, como forma de exaltação, garantir que o convento da Esperança – a piedade eucarística das clarissas autorizá-lo-ia – havia igualmente de existir enquanto o mundo fosse mundo, mas anotemos que, efectivamente, como lhes explicava agora o pregador, «tão vinculado deixou Cristo o pão do Céu ao morgado da Esperança» que, «porque o sacrifício [eucarístico] foi instituído para propiciação do pecado, e o Sacramento para satisfação da Esperança», «assim, como no fim do mundo há-de cessar o sacrifício, porque há-de ter fim o pecado, assim no fim do mundo há-de cessar o Sacramento, porque há-de ter fim a Esperança». E, pontualizando afectivamente, pondera consequentemente: «Se a Esperança é um afecto, que, suspirando sempre por ver, vive de não ver, e morre com a vista» e a «natureza» do Sacramento «é a presença da humanidade e divindade de Cristo, encoberta debaixo daquele véu, o qual de tal maneira a faz invisível, que se se pudesse ou deixasse ver, já não seria Sacramento», é fácil aceitar «ser tal a conexão que há entre a Esperança e o Sacramento, e a duração de um e outro, que quando Deus franquear a sua vista a todos os que a esperam (o que será no fim do mundo) necessariamente se hão-de acabar a Esperança e mais o Sacramento»¹¹². E para mais cabalmente explicar esta «conexão» – que, de certo modo, é o eixo fundamental da sua lição teológica sobre a relação da Fé com a Esperança –, Vieira propõe-se ainda «fazer uma exacta anatomia da Esperança» em que, indo além da opinião corrente entre os teólogos, procura demonstrar que a Esperança «compreende» tanto a vontade como o entendimento. Depois de discurrir por vários comentadores de textos escriturísticos, Vieira defende que «é a Esperança um composto de desejo e confiança: com a vontade deseja, e com o entendimento confia: se desejara sem confiança de alcançar, seria somente desejo; mas como deseja e confia juntamente, por isso é Esperança». «Daqui se segue – segundo o pregador – que para a Esperança estar inteiramente satisfeita, parte da satisfação há-de pertencer ao desejo, e parte à confiança: ao desejo para o alívio: à confiança para o seguro». Sendo o Sacramento, «penhor da mesma glória que espera», o seguro da Esperança, o seu alívio na Terra – a ela que «deseja a vista de Deus no Céu» – é, evidentemente, o mesmo Sacramento, sendo, pois, «maior o bem que se nos dá por alívio do desejo, que o mesmo bem desejado: porque mais

¹¹¹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 441: «E porque o Sacramento é viático de caminhantes, em que se nos dá Cristo enquanto dura a peregrinação e passagem desta vida...».

¹¹² António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 443-447.

se dá Deus a quem comunga, do que se comunica no Céu a quem o vê». Com efeito, prossegue imediatamente Vieira explorando os sentidos de «compreender», «os bem-aventurados no Céu vêem a Deus, mas não o compreendem: de maneira que lhes comunica Deus o que vêem, mas o que não compreendem não lho comunica: porém, no mistério do Sacramento o que o bem-aventurado vê, e o que o bem-aventurado não compreende, tudo recebe quem comunga», conclusão que, depois de recorrer a autores como S. Epifânio e a expositores – S. Tomás, Duns Escoto e F. Suárez – de «as três maiores escolas de teologia», volta, pouco depois, a reafirmar quase pelas mesmas palavras¹¹³. A estas «finezas soberanas, com que Deus no Sacramento satisfaz a nossa esperança» deve, porém, corresponder – por óbvia exigência catequética e por não menos óbvia exigência da estrutura discursiva que o pregador vem utilizando –, por parte de cada qual, uma «verdadeira satisfação» que «é pôr-se toda [a nossa esperança] nele», quer dizer, «só em Deus e de Deus» esperar.. A partir daqui, explorando o que poderia dizer-se derivar do sentido da Eucaristia como «signo empenhativo» – e, aparentemente, pelo menos, num registo catequético algo estranho ao contexto do lugar e, talvez, das festas em que foi o sermão pregado¹¹⁴ – segue-se uma meditação que, contrapondo a esperança nos homens – que sempre mentem ou faltam – à esperança em Deus, tira as últimas consequências do lema do sermão – *Hic est panis qui de Coelo descendit*. E, se começando pelo «*Descendit de Coelo...*», Vieira confronta Deus que desceu, não de um lugar qualquer, mas «do Céu, da Glória, do Trono altíssimo e imenso de sua majestade, e não desceu uma vez na encarnação, para nos remir, mas desce infinitas vezes todos os dias no Sacramento para nos alimentar, para nos remediar, para nos enriquecer, para nos divinizar», ao «homem que [não desce] um degrau de sua autoridade, ou de sua conveniência, ou de sua vaidade, por amor de outro homem», ao traidor, ao falso, ao ladrão, ao rebelde..., ao glosar o «*panis*» demorase, em novo contraponto, a lembrar que «Deus faz-se pão para nos sustentar, e os homens fazem de vós pão, para vos comer». E se esta última alusão e outras que dela derivam poderiam, até certo ponto, apontar para algumas das acusações do célebre *Sermão de Santo António* (Maranhão, 1654), pregado aos peixes, o pregador, precisando que «o pior é que na mesma nação, no mesmo povo, e talvez na mesma família, se comem os homens uns aos outros», como que se diria re-enunciar o tema central – a desunião – do já aludido *Sermão do Santíssimo Sacramen-*

¹¹³ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 448-452.

¹¹⁴ O autor da relação sobre o mosteiro da Esperança que constitui o cap. V da *Historia dos mosteiros, conventos e casas religiosas de Lisboa...* (ed. cit., II, 317-327) não oferece qualquer pista sobre estas festas.

to, pregado em Santa Engrácia em 1662¹¹⁵. Com efeito, explica Vieira dirigindo-se especialmente «aos grandes e poderosos», se «os pequenos não comem, nem podem comer os grandes: os grandes, porque podem, são os que comem os pequenos», «parece que competiu a potência e maldade humana com a onnipotência e bondade divina para fazer outro Sacramento às avessas do seu», pois «o Todo-Poderoso converteu a substância do pão em substância da carne e sangue, para que comêssemos seu corpo; os todo-poderosos convertem a substância da carne e sangue do povo em substância de pão, para o comerem eles». E depois de se dirigir aos «que isto padecem» para lhes aconselhar que, como Job, peçam a Deus paciência para o suportar, volta, acusando, a insistir em que «os grandes e poderosos» que pretendem ser como Deus, «da substância alheia fazem substância própria, e da carne dos pobres pão». Naturalmente, a conclusão da meditação ditada tanto pela argumentação do pregador como pela sensibilidade social de um tempo que se olhava como a «pior das épocas»¹¹⁶, é, reafirmando o fio essencialmente eucarístico do discurso, que «enquanto não subirmos ao Céu a gozar a bem-aventurança, que nos espera, goze a nossa Esperança a bem-aventurança que tem presente no pão que desceu do Céu»¹¹⁷.

Para o *Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento*, pregado num Domingo (15.10.1644) em que, no mosteiro da Encarnação, se celebrava a festa da santa e a solenidade de desagravo do roubo do Santíssimo Sacramento em Santa Engrácia em 1630, António Vieira estrutura a sua oração sobre três evangelhos. Embora seja o desse Domingo XIX *post Pentecostem* que lhe dita, muitas vezes em estilo axiomático, a longa peroração sobre as difíceis relações – obediência..., imitação –, entre a vontade do príncipe e as vontades dos vassalos, dos evangelhos das outras duas festas – o das virgens sóbrias e virgens loucas, e o da instituição da Eucaristia – socorre-se para mostrar que «os maiores favores que Cristo fez a Santa Teresa, são os mesmos que faz no Sacramento aos que dignamente comungam»¹¹⁸. Uma proporcionalidade que, muitas vezes, é, pelo pregador, tratada metaforicamente.

¹¹⁵ Tanto quanto nos é possível saber, parece faltar, na imensa bibliografia – infelizmente, tão repetitiva – sobre António Vieira, um estudo que, repassando sistematicamente, os temas – os seus de sempre e os mais episódicos – da sua sermãoaria, permitisse, com datas e contextos, ir assistindo ao tecer, destecer, retomar e matizar de uma obra que é, antes de mais – e como, certamente, Vieira se propunha –, um fecundo e vasto catecismo no pleno sentido do termo. E, desde outro ponto de vista e com os limites que decorressem, seria extremamente bem-vinda uma investigação sobre Vieira como a que J. Lebrum dedicou a *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972.

¹¹⁶ William J. BOUWSMA, *El Otoño del Renacimiento. 1550-1640*, ed. cit., 155-176.

¹¹⁷ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 453-457.

¹¹⁸ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VIII, 319.

Convirá, porém, prevenir que, curiosamente, para recordar e comentar alguns destes favores de Cristo à Madre Teresa de Jesus, Vieira, que em 1653 dizia ocupar os seus tempos livres de missionário com «os livros da madre Teresa e outros de semelhante leitura»¹¹⁹, não recorrerá, verdadeiramente, às obras da Reformadora do Carmelo, mas, provavelmente, a «vidas» suas – um Diego de Yepes, *Vida, virtudes, y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesus*, Çaragoça, Angelo Tavanno, 1606..., um Francisco de Ribera, *La Vida de la Madre Teresa de Jesus*, Salamanca, Pedro Lasso, 1590..., um Juan de Jesús María, *Compendium vitae B. Teresiae Virginis a Iesu*, Romae, Steph. Paulinum, 1609... – que, articulando, com mais ou menos amplificação, o texto das obras da santa com tradições orais e escritas de confessores e outras testemunhas, expunham e comentavam a sua vida e milagres¹²⁰.

Assim, o primeiro «e mais visível» favor que ao pregador se oferece para comentar «é quando o mesmo Cristo em presença da Virgem Santíssima e de S. José deu a mão de esposo a Teresa» dizendo-lhe «“daqui em diante eu serei todo teu, e tu toda minha”», favor que se pode deduzir quer do *Libro de la Vida* (33, 14) quer de *Cuentas de conciencia* (28; 50), mas que, com essas exactas palavras, pode ser lido, com a notação das respectivas fontes, em obras como a *Vida da Seraphica Madre S. Teresa de Jesus* comentada por Fr. António de S. José¹²¹. Desse desposório místico resultou «uma entrega de ambos os corações total e recíproca» e «a união entre Jesus e Teresa foi tão íntima, que passando de união a unidade, já Teresa e Jesus não eram dous e distintos, senão um só e o mesmo» e, por isso, não deveria dizer-se Teresa de Jesus, mas, antes, Teresa Jesus, já que, como repetia a Santa com S. Paulo – «Outra vez falando com o mesmo Cristo, lhe disse: Senhor, que se me dá a mim sem vós? Porque eu sem vós não sou eu: e de mim que não sou eu, que se me dá a mim?»¹²² – os seus corações «estavam tão transformados, que reciprocando as vidas, viviam um no outro...»¹²³. E recordan-

¹¹⁹ António VIEIRA, *Cartas...* coordenadas e anotadas por J. Lucio d' Azevedo, Lisboa, 1970 (“Nova edição revista do texto publicado pela extinta Universidade de Coimbra, em 1925”), I, 295; J. Lucio d' AZEVEDO, *Historia do Padre Antonio Vieira...*, ed. cit., 231-232.

¹²⁰ Antonio de SÃO JOSEPH, O.C.D., *Vida da seraphica Madre S. Theresa de Jesus; Doutora mystica, e fundadora dos carmelitas descalços, escrita pela mesma Santa. Agora traduzida de lingoa castelhana em a nossa portugueza, e dilucidadoens para melhor intelligencia de quem a ler, escritas pelo menor de seus filhos...*, Lisboa Occidental, Officina da Musica, 1720 é um bom exemplo – a que aqui recorreremos – de todo um trabalho de montagem de tradições e comentários hagiográficos e espirituais em torno da biografia da santa de Ávila.

¹²¹ Antonio de SÃO JOSEPH, O.C.D., *Vida da seraphica Madre S. Theresa de Jesus...*, ed. cit., 312.

¹²² Antonio de SÃO JOSEPH, O.C.D., *Vida da seraphica Madre S. Theresa de Jesus...*, ed. cit., 397, 405.

¹²³ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VIII, 320-323.

do, em sentido trinitário, o célebre momento da *Vida* (29, 13) em que «apareceu-lhe [a Teresa de Jesus], estando em êxtase, um serafim com uma seta de ouro afogueada [...] metendo-lhe a seta no peito, com a ponta feriu-lhe o coração [...] e tornando a tirar a seta, com as farpas levou-lhe o coração»¹²⁴, aponta que «assim como ali [Trindade] há três amantes com uma só vontade, assim cá se amavam os dous [Teresa e Jesus] com um só coração». Como logo descreve, o mesmo favor «faz Cristo aos que dignamente comungam», pois no Santíssimo Sacramento – e Vieira di-lo muitas vezes quase pelas mesmas palavras – em que, diferentemente dos outros sacramentos, «assiste real e presencialmente» para não só nos «comunicar sua graça, como nos outros sacramentos, senão para se unir a si mesmo conosco, e a nós consigo». Assim, depois do exemplo de Teresa, compreende-se que, fiel à sua promessa, Vieira, combinando S. Paulo, Santa Teresa e, talvez, Santa Gertrudes de Helfta¹²⁵, aplique a figura do desposório místico ao comungante¹²⁶, «porque nesta união e transformação de dous que somos, se há-de fazer um só» e este um há-de ser o mesmo Cristo, na transformação do Sacramento, o que dignamente comunga, de tal modo fica unido e identificado com Cristo, que Cristo é o que vive nele»¹²⁷. O segundo favor – «e extraordinário», quer dizer, que não consta que tenha sido concedido a qualquer outro santo – que, «entre outras finezas» que o pregador toma de tradições biográficas, recebeu Santa Teresa de Cristo, foi o ter-lhe dito o mesmo Cristo: «Teresa, se eu não tivera criado o Céu, só por amor de ti o criara»¹²⁸. Não se trata, como explica Vieira, de um modo retórico de Cristo declarar o seu «amor excessivo» a Teresa de Jesus, «fingindo suposições impossíveis». Com efeito, para corresponder a um voto da Madre Teresa – «de sempre fazer o que fosse melhor» –, Cristo, porque o melhor que podia fazer – o Céu e a Bem-aventurança – já tinha sido feito, empregando o condicional, diz que se ainda o não tivesse feito, por amor de Teresa criaria o Céu, o que, segundo o pregador, parece significar que, se Cristo «fez o Céu por amor de todos os predestinados», que «pesa tanto no conceito e estimação do mesmo Cristo o amor de Teresa só, como o de todos os predestinados juntos». E depois de provar, analisando o evangelho da festa desse dia, uma passagem do *Apocalipse* e ainda a *História Profética Carmelitana*, que era Santa Teresa – *una gran mujer*, segundo S. Fran-

¹²⁴ Antonio de SÃO JOSEPH, O.C.D., *Vida da seraphica Madre S. Theresa de Jesus...*, ed. cit., 241, 247, 248.

¹²⁵ José Adriano de Freitas CARVALHO, *Gertrudes de Helfta e Espanha. Contribuição para o estudo da história da espiritualidade peninsular nos séculos XVI e XVII*, Porto, 1981, 218-231.

¹²⁶ Baltasar GRACIÁN, *El Comulgatorio* (Meditación XLVIII), ed. cit., 203: «Aláble con santa Teresa, porque se desposó con tu alma y la ha engalanado com preciosas joyas de virtudes; si a Catalina le dio el anillo de oro, a ti la prenda de la gloria...».

¹²⁷ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VIII, 324-325.

cisco de Borja – a «mulher misteriosa» anunciada no *Apocalipse*, Vieira, na sequência das suas teses, proclama que «esse mesmo favor e essa mesma fineza faz o mesmo Cristo no Sacramento por cada um dos que comungam», pois, não no condicional – faria –, mas no presente activo – «faz por cada um dos que comungam, o que fez por todos» – e de um modo indicativo, pois «é verdade que o Sacramento foi feito para todos, mas de tal maneira para todos como se o fizera para um só»¹²⁹. O terceiro favor – «e mui singular» – foi a resposta que, «familiarmente», Cristo, distinguindo «o amor pelo lugar, e a fineza de um pela melhoria de outro», deu a Santa Teresa quando esta lhe recordou o grande amor a Madalena: «Teresa, eu amei a Madalena estando na Terra, porém, a ti amo-te estando no Céu», resposta que, uma vez mais, a tradição biográfica – que não a autobiográfica – recolhe e comenta¹³⁰. Não nos interessem aqui as longas considerações sobre as «finezas» e «obséquios» com Cristo distingue relativamente o seu amor a Madalena e a Teresa¹³¹, e anotemos, uma vez mais, que deixar o Céu para vir à Terra é «a mesma fineza» que Cristo – *Hic est panis, qui de coelo descendit* – «usa e exercita connosco no Sacramento». E apontando a um tema que há-de desenvolver no último sermão que analisaremos – o *Sermão da Ascensão*, em S. Julião –, Vieira, recorrendo de novo à «retórica do amor de Cristo» e chamando a atenção para que «é verdade que o Sacramento, o qual começou a ser pão na ceia, não era do Céu, nem desceu do Céu, senão no dia da ascensão por diante, porque o corpo de Cristo que é a substância do Sacramento, nunca esteve no Céu senão depois daquele dia», explica que «assim como o mesmo Senhor preferiu o amor com que amava a Teresa, ao amor com que amou a Madalena, pela diferença de amar estando no Céu, ou estando na Terra, assim pondera muito no Sacramento, não tanto a substância do que dá, quanto a circunstância do lugar donde desce; porque ainda que dar-se Cristo a comer é o non plus ultra do amor, dar-se quando está no Céu, e descer do Céu para se dar, é muito maior fineza que se estivera na Terra». E agora facilmente se percebe que, pelas razões que acaba de expor, «devemos e somos mais obrigados a Cristo pela continuação do Sacramento, que pela instituição dele», pois «agora se nos dá a nós» estando no Céu e «no princípio se deu aos Apóstolos» estando na Terra... E extremando um pouco mais as suas considerações, Vieira, comentando o salmo 78 (24-25) – *Panem coeli dedit eis, panem angelorum manucavit homo* –, exclama em tom quase galante: «E havendo nos anjos o merecimento, e em nós a indignidade, se negue este pão aos anjos no Céu, e

¹²⁸ António de SÃO JOSEPH, O.C.D., *Vida da seraphica Madre S. Theresa de Jesus...*, ed. cit., 405.

¹²⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VIII, 326-332.

¹³⁰ António de SÃO JOSEPH, O.C.D., *Vida da seraphica Madre S. Theresa de Jesus...*, ed. cit., 405.

¹³¹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VIII, 334-340.

desça do Céu para se dar aos homens na Terra? Oh grande amor! E não sei se diga também, grande injustiça. Mas o amor para ser grande, há-de ter alguma cousa de injusto; porque sendo injusto para quem se nega, é mais fino para quem se dá. Só Santa Teresa faz justa esta fineza, porque sendo mulher, foi serafim: nós devendo chegar à comunhão como anjos, apenas há algum que o faça como homem»¹³². O quarto e último favor de Cristo a Teresa de Jesus que analisa em sentido eucarístico o Padre Vieira, refere-se à conhecida relutância e temor com que a reformadora do Carmelo, por conselho dos seus confessores – «os mais doutos e mais espirituais daquela idade» –, se afugentava das «aparições tão frequentes, e tão extraordinárias» com que Cristo a «regalava», a ponto de delas «ter estado suspensa e duvidosa toda a Igreja». Como se sabe – e a Santa di-lo algumas vezes – «Teresa não só Lhe voltava o rosto com rigor, e sinais de desprezo, mas com a boca Lhe dizia injúrias, com as mãos Lhe fazia afrontas, e como se fosse o inimigo comum do género humano, com a cruz e água benta se defendia daquele bendito Senhor...». Desse modo, a Reformadora do Carmelo, ao contrário das virgens do evangelho da festa, era, não a desconhecida do Esposo, mas a desconhecedora, pois «tão desconhecido [Cristo, o Esposo era] de Teresa, que não só o não conhecia por quem era; nem só o reputava por fingido e fantástico, senão por outro tão alheio daquela divina figura, quanto é o mesmo Demónio, transfigurado em anjo de luz...». É certo que, se «não uma só vez foi [Cristo] reputado por fantasma; nem um só dia, senão anos inteiros: andava o seu amor em tribunais: as suas visões e aparições, ou reprovadas totalmente, ou tidas por suspeitosas: e Ele não só desconhecido, mas injuriado...», «a sua vontade [foi] sempre tão firme e constante, que nunca se pode dizer dela: *Volebat praeterire*».¹³³ Consequentemente, Cristo, «desconhecido tornava a buscar a Teresa; injuriado Lhe fazia novos favores», pois, – conclui Vieira –, «o amor do divino Esposo era tão fino e tão constante, que não só sofria estes bem intencionados agravos, mas por serem feitos por obediência, os aprovava e amava»¹³⁴. E Vieira, uma vez mais fiel às suas promessas, explicita agora que «neste prodigioso retrato» das relações do Esposo (Cristo) com a Esposa (Teresa), se deve ver «a verdade, a firmeza, a paciência, e a invencível perseverança do amor de Cristo para conosco naquele sacrossanto mistério». Efectivamente, se «nós o cremos, o adoramos: nós daremos o sangue e a vida pela confissão e defesa de que naquela hóstia consagrada, posto que invisível a nossos olhos, está e estará até o fim do mundo toda a majestade do Filho de Deus, humana e divina, tão inteira, real e verdadeiramente como à dextra do Padre», também é

¹³² António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VIII, 342-343.

¹³³ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VIII, 344-349.

¹³⁴ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VIII, 344.

certo que, «tão ignorantes e tão estólios», «hereses houve e há, que a tudo isto que a católica Igreja crê e ensina, chamam blasfemamente fantasmas [... e] dizem que tudo o que os católicos cremos são quimeras, ilusões, e enganos». E, apesar «desta incredulidade, desta perfídia, destas blasfémias, e das outras injúrias maiores» e ainda de todos os actos cometidos «por mãos sacrílegas» – continua Vieira traduzindo, como se de uma metáfora se tratasse, o traduzível do «retrato» de Teresa: «com a boca lhe dizia injúrias, com as mãos lhe fazia afrontas» –, «foi tão imensa a benignidade do divino amor, que antevendo-as se deixou connosco, e é tão constante o mesmo amor que, experimentando-as as sofre, e não se aparta de nós»¹³⁵, conclusão que, naturalmente, confirma a tese do pregador de que os maiores favores que Cristo fez a Santa Teresa, são os mesmos que faz no Sacramento aos que dignamente comungam». Convém, porém, notar que, como se vê quer no Antigo Testamento em que «o povo cego antepunha o maná ao pão do Céu que o Senhor lhe prometia» quer nos «discípulos de Cristo [que] saíram da sua aula e lhe voltaram as costas» quando o ouviram dizer que tinham que comer a sua carne e beber o seu sangue para viver, «a fé do Sacramento não só nasceu, mas foi concebida em tal signo de contradição: *In signum, cui contradicetur*, que antes de ser instituído o Sacramento, já era negado, antes de ser dado, já era perseguido, e só por ser prometido, era blasfemado». Tal não impediu, rediz Vieira, que Cristo, sabendo «as injúrias e afrontas dos que o ofendem», não tenha prometido instituir «um novo mistério» para, assim, permanecer junto dos homens, manifestando «para connosco no Sacramento [esse amor] tão fino e constante, como foi para com Teresa fora do Sacramento».

Para remate do seu sermão, lembra Vieira que, para desagrar todas as injúrias feitas à Eucaristia e muito especialmente o roubo do Santíssimo na igreja de Santa Engrácia em 1630, foi «bem inventado» na igreja em que pregava – a da Encarnação –, «o religiosíssimo fim da solenidade presente, restituindo-se a esta igreja o roubo cometido em outra, e vingando-se com repetidos obséquios de todos os meses o agravo daquele dia ...», o que, conseqüentemente, lhe permite enaltecer «todos os corações [da] santa congregação, tão devota como bem entendida» que, trazendo sobre o peito uma custódia, e ao pé dela um *S*, e um cravo, em sinal de perpétua escravidão daquele ofendido e adorado Senhor», era formada pelas religiosas da Encarnação e, como diz a notícia já citada sobre a irmandade, por «outras senhoras de Portugal moradoras em Lisboa».

Pregado em 1640 na Baía, na festa da Expectação de Maria¹³⁶, o *Sermão de Nossa Senhora do Ó*, engenhoso texto em que Vieira recorre não só, como habi-

¹³⁵ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VIII, 349.

¹³⁶ António VIEIRA, no *Sermão da Quarta Domingo do Advento* in *Sermões*, ed. cit., I, 244-276 celebra a mesma festividade.

tualmente, à exploração conceptual verbal, mas também à exploração conceptual gráfica, só no último momento¹³⁷ – aparentemente – aborda directamente a matéria eucarística. E é mesmo possível que, fazendo o jogo do próprio orador, se deva sublinhar o «aparentemente», pois, nesse momento final do sermão, ele próprio se encarrega de advertir o seu auditório para a sua aparente falta de atenção ao facto de, estando o Senhor exposto, ter pregado até ali como se não tivesse olhado para o altar nem para a igreja e, conseqüentemente, não ter dito «do Sacramento [...] nem uma só palavra, nem ao auditório [ter dado] um só documento». É um «reparo» que, ainda segundo o próprio pregador, a ser verdade, revelaria que o seu sermão não tinha sido nem bem compreendido nem bem aplicado... Com efeito, explica Vieira, ao explorar alegoricamente¹³⁸ a primeira parte do tema do sermão – *Ecce concepies in utero* – para abundantemente mostrar – e há que sublinhar do termo a sua dimensão visual – «que o ventre virginal da Senhora pela conceição do Verbo encarnado fora a circunferência da imensidade, e um círculo que compreendeu o imenso», mais não fez que expor que «isso mesmo é o que a onipotência divina tornou a obrar por nosso amor no mistério altíssimo do Sacramento, encerrando naquele círculo breve de pão toda a imensidade de seu ser divino e humano»¹³⁹. E retomando, de certo modo, explicações anteriores sobre o círculo e a perfeição do quadrado que, formas antigas da hóstia, poderiam representar a tradição latina e grega da Igreja, Vieira defende que, desde sempre, como demonstraria até a sua prefiguração no Velho Testamento, «a forma da hóstia sagrada [foi] de figura circular, não só porque no círculo se representa também a redondeza do mundo; mas, como diz S. Gregório Papa, porque sendo figura que não tem princípio nem fim, em nenhuma outra se exprime mais claramente a eternidade, a infinidade, e a imensidade divina que naquele milagroso círculo está encerrada».¹⁴⁰ E discorrendo sobre o «ritual de David» – um sacrifício oferecido a Deus em acção de graças – como «figura» do sacrifício de Cristo, Vieira recorda que «desde o dia de hoje [IV Domingo do Advento?] por diante até o dia do nascimento do Senhor, na catedral de Toledo, onde começou esta instituição e em outras muitas igrejas da

¹³⁷ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., X, 228-231, que corresponde à parte ou parágrafo IX (e último) do sermão.

¹³⁸ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., X, 230: «Esta foi a alegoria do meu primeiro discurso, toda dirigida, Senhor, à vossa divina e humana majestade sacramentada...».

¹³⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., X, 228. No *Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso*, pregado na igreja de S. Julião (Lisboa), em data desconhecida, António Vieira recorre a uma apresentação muito próxima: «... quem haveria, crendo que desceu Deus do Céu à Terra, crendo que a natureza divina se uniu à humana, crendo que concebeu uma Virgem, e coube em sua entranhas, o que não cabe no mundo, nem em mil mundos...» (António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 334).

¹⁴⁰ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., X, 228-229.

crisandade, a última cláusula dos Ofícios Divinos são vozes sem concerto, nem harmonia, clamando todo o clero e todo o povo a gritos: *ó, ó, ó*, «vociferationes» estas que, precisamente, poderiam remeter para «os ferverosos afectos, que à vista daquela sagrada hóstia quando a sacrificava em figura, acompanhasse o mesmo círculo que fazia, exclamando ele [David], e fazendo exclamar a todos com *O O O* de júbilos, com *O O O* de aplausos, com *O O O* de admirações: Oh hóstia em que o sacrificado é Deus! Oh círculo, que cercas e compreendes o incompreensível! Oh invento maior da sabedoria!...», quer dizer, «todos aqueles *O O O* que a Igreja resumiu em um só *O*: *Oh sacrum convivium, in quo Christus sumitur!*»¹⁴¹. A doutrina do segundo ponto do tema proposto para o sermão – *Et pariens Filium* –, quer dizer todo o discurso em redor dos desejos de Maria – «os afectos tão sobre-humanos do primeiro exemplar de virtudes» – destinara-se a mostrar e a propor à imitação dos ouvintes como a Virgem desejava – «O quando chegará aquele dia? O quando chegará aquela ditosa hora, em que vela com meus olhos, e em meus braços ao Filho de Deus e meu? O quando? O quando? O quando» – «ter consigo ao que tinha em si, a acabar de ver com seus olhos ao que estava escondido em suas entranhas»¹⁴². Percebe-se que Vieira, como, aliás, fizera em outros sermões eucarísticos, aproveite a ocasião para sublinhar que «nada menos do que a Virgem concebeu dentro em si, é o que nós recebemos dentro em nós, quando comungamos», pois «Ela ao Verbo, a quem deu carne; e nós ao Verbo encarnado: Ela a todo o Deus, tão imenso como é; e nós a todo o Deus com a sua imensidade». Recebendo-o, nada há mais que desejar, ou, melhor, precisa Vieira, «uma só cousa pode desejar lícita e cristãmente quem chegou a ter a Deus em si» que é, como desejava a Virgem, ter Deus consigo. O pregador, recorrendo uma vez mais a S. Paulo – *Desiderium habens desolvi, et esse cum Christo*, um lugar paulino (Filp., I, 23) frequentemente comentado – explica que «vai muita diferença de estar Christo em mim, ou estar eu com Ele», quer dizer, o que vai de «possuí-lo sem o ver» a «vê-lo e gozá-lo». E assim como «a Virgem tendo a seu Filho, e a seu Deus dentro em si, ainda desejava e suspirava, porque o desejava ter de modo, que o pudesse ver e gozar», também aos cristãos «tendo a Cristo dentro em nós sacramentado e invisível, esta mesma felicidade nos deve excitar o desejo de outra maior e felicíssima, que é chegar a estar com Ele, onde O vejamos e gozemos por toda a eternidade». Os «*O O O* dos nossos desejos», conclui Vieira, são os que derivam «não da fome já satisfeita» na comunhão, mas os que «hão-de nascer de uma sede insaciável de romperem aquelas nuvens, e O vermos descobertamente na Glória»¹⁴³. E, uma vez

¹⁴¹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., X, 229-230.

¹⁴² António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., X, 214, 230. Conf. ainda 217, 220.

¹⁴³ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., X, 230-231.

mais, o sermão termina com uma oração à Virgem para que auxilie o pregador e os seus ouvintes orientar os seus «desencaminhados desejos» à Eternidade¹⁴⁴.

Não sendo, apesar do seu título, um sermão propriamente eucarístico, o *Sermão do Santíssimo Sacramento* pregado em Roma no Carnaval de 1673¹⁴⁵, em função, ainda que tal não se indique, dos três dias da devoção das «Quarenta Horas» – dias «em que se põe Deus em público [...] para tentar também Ele publicamente em tempo das tentações públicas» que são, estas, «apetites e costumes [chamados] carnavalescos» que não passam de «memórias e relíquias da gentildade [que] ainda se conservam entre os cristãos nestes dias» – constrói-se, como é possível suspeitar do que fica enunciado sobre as suas circunstâncias, pela exploração da oposição entre o amor do mundo e o amor de Deus. E ambos, como, explorando alguma surpresa dos seus ouvintes, deu logo a entender o pregador, são tentadores... O mundo, como inimigo, tentando «a cara descoberta» com «apetites e costumes carnavalescos», Deus, como amigo, saindo dos sacrários, pondo-se «em público» para «provar e descobrir, tentando, quais são os seus amigos»¹⁴⁶... Desde o deserto que Deus, com o maná – figura de Eucaristia – tentou os homens..., já que com o «remédio» da sua fome descobria quem lhe obedecia, quem o amava... E, tal como então, «os cristãos [hoje] não vemos mais que aqueles acidentes brancos» com que Deus, contrariamente ao mundo que «tenta com os olhos abertos» às «representações públicas» – «graças, chistes, motes, facécias, bufonarias, metamorfoses de trajos, equívocos de pessoas, transfigurações de sexos e da espécie, máquinas jocosas, invenções ridículas»¹⁴⁷ – tenta com «a sua presença encoberta», exigindo esta mais fé e mais amor. Com efeito, pondera ainda Vieira enunciando outra vez a oposição invisibilidade de Deus/visibilidade do Mundo,

¹⁴⁴ Depois de tantas antologias da obra de Vieira – umas mais afortunadas que outras, evidentemente –, não ficaria mal uma antologia das orações que Vieira deixou em tantos dos seus sermões, muito especialmente no seu encerramento. Como simples sugestão elencamos: *Sermões*, ed. cit., I, 276; IX, 449-450 (Virgem Maria); X, 200 (Nª Sª da Graça); X, 232 (Nª Sª do Ó); II, 165; VI, 84; VI, 119-120; VI, 152; VIII, 354-355 (SS. Sacramento); II, 306; III, 21-22; IV, 120 (Senhor Jesus); V, 286 (Cristo, Príncipe da Paz); VII, 57 (Santo António).

¹⁴⁵ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 45-65. Verdadeiramente, é um segundo sermão das «Quarenta Horas», como, aliás, comentando o sermão e a ilustre assistência, indicava o pregador ao marquês de Gouveia: «Em Roma, vão continuando as festas de Carnaval, com mais concurso a elas que às quarenta horas. Eu pregueei sobre este assunto nas de S. Lourenço em Damaso anteontem, com tão pouco fruto em italiano, como será em português no sermão de cinza, que faço no nosso santo António, Assistiram no de S. Lourenço dezanove cardeais; e para que V. Excia veja por quão português me reputam os vizinhos de V. Excia, notou-se que faltaram os da facção espanhola...» (António VIEIRA, *Cartas*, ed. de J. Lucio d'Azevedo, II, Lisboa, 1971, 555).

¹⁴⁶ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 46-47; 55.

¹⁴⁷ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 60.

«lá [no mundo] vos chamam a ver, aqui [na igreja, onde está o Santíssimo exposto] a não ver», porque «a prova do verdadeiro amor não está em amar vendo, senão em amar sem ver». Por isso, conclui o pregador como se comentasse um emblema – e fê-lo muitas vezes –, «toda a gala do amor é a sua venda»¹⁴⁸. Compreende-se que, desde esta perspectiva, os que assistem, nesses momentos, nos templos, se possam dizer «serafins na Terra» ou «serafins vendados», pois, como esses anjos que mais próximos de Deus embora, não o vêem, também os que concorrem a adorar e a acompanhar a Cristo sacramentado» – «não vestido de majestade e glória, senão armado de invisibilidade»¹⁴⁹ –, «vêm assistir e vêm a não ver»¹⁵⁰. Ao acabar o sermão, ao «riso» de Roma nesses dias «quando o mundo, para nos levar após si, faz público e pomposo teatro aos olhos de tudo o que o engenho e novidade pode inventar agradável e deleitoso»¹⁵¹, a essa Roma que se deixa abater «a uma indecência tão ridícula», opõe o pregador, uma vez mais, «os generosos romanos» que sacrificam tudo o que «os [seus] olhos [...] nestes dias deixarem de ver» por amor de Deus «no lugar onde Deus não se vê»¹⁵², mas onde «escondido e encoberto será descobertamente amado».

O último texto que seleccionamos para este brevíssimo itinerário do tema eucarístico na parenética de António Vieira é o longo – talvez até o mais longo dos seus sermões – *Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso* pregado, em data desconhecida, na igreja paroquial de S. Julião em Lisboa¹⁵³, mas a óbvia relação que aí se estabelece entre o mistério da Eucaristia e o mistério da Ascensão – tão óbvia que, como observava Vieira e explorou à saciedade a poesia religiosa do seu século sob o encanto do jogo antitético presença / ausência, ir / ficar, etc.¹⁵⁴, a Eucaristia só começou a «existir» depois da Ascensão¹⁵⁵ como signo da presença

¹⁴⁸ António VIEIRA, *Sermão do Mandato* (Lisboa, Capela Real, 1650) in *Sermões*, ed. cit., IV, 368: «Ajuntaram todos os tormentos, que pode inventar a crueldade, e tiraram a vida a Cristo; e esta foi a paixão dos homens. E que fez o amor, menos aparatoso, mas mais executivo? Tirou a venda dos seus olhos, cobriu os olhos de Cristo com ela no Sacramento; e esta foi a Paixão do amor. Mas qual mais rigorosa, a do amor, ou a dos homens? Não há dúvida que a do amor...».

¹⁴⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 55.

¹⁵⁰ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 54.

¹⁵¹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 55.

¹⁵² António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VI, 65.

¹⁵³ Margarida Vieira MENDES, *A oratória barroca de Vieira*, ed. cit., 561.

¹⁵⁴ José Adriano de Freitas CARVALHO, «A poesia sacra de D. Francisco Manuel de Melo» in *Arquivos do Centro Cultural Português*, VIII (1974), 295-404.

¹⁵⁵ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., VIII, 342 (*Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento*): «É verdade que o Sacramento, o qual começou a ser pão na ceia, não era do Céu, nem desceu do Céu, senão do dia da ascensão por diante: porque o corpo de Cristo, que é a substância do Sacramento, nunca esteve no Céu, senão depois daquele dia...».

de Cristo que desaparecia ou se ocultava na sua forma humana – é igualmente vincada, mas não igualmente analisada no seu *Sermão do Mandato*, proferido em Roma em 1670¹⁵⁶. Efectivamente, a essa proximidade da enunciação de alguns aspectos do tema nos dois sermões não corresponde uma sua mesma ou sequer idêntica elaboração, pelo que pareceu preferível assinalar as breves considerações do *Sermão do Mandato* em função desse texto maior – sempre classificado de «magnífico» e de «suavíssimo»¹⁵⁷ – que é o *Sermão da Ascensão*, «pregado com o Senhor exposto». É fácil de perceber que esta didascália, na sua formulação «exterior», remete imediatamente o leitor para a antítese que, em larga medida, determina o sermão, sermão que na sua parte central é uma excelente síntese da abordagem da Eucaristia por parte de António Vieira.

Começando por discutir – discutir para Vieira quase sempre quer dizer, de acordo com concepções da sua época, querer demonstrar, isto é, esse fazer ver que parece necessário para persuadir... – as razões por que a Igreja, dentre todos os mistérios, só o da Ascensão diz ser «admirável» – *per admirabilem Ascensionem tuam* – e por lembrar a «única semelhança» que «teve o mistério da Ascensão com o do Sacramento»¹⁵⁸ – na Ascensão entre os discípulos «e o Senhor se atravessou uma nuvem que lho tirou dos olhos», na Eucaristia «no-lo tira também dos olhos outra nuvem, que é a dos acidentes que o encobrem»¹⁵⁹ – o pregador demora-se, depois, a ponderar quanto o Santíssimo Sacramento é «aquela prenda» que Cristo, antes de subir para o Pai, deixou aos homens em penhor do seu amor¹⁶⁰ e de quanto *deliciae* [suae] *esse cum filiis hominum*¹⁶¹. Por isso – e Vieira alonga a sua análise em vários registos que vão desde a exegese bíblica à exposição lírica de fábulas clássicas –, Cristo, ao deixar «as suas pegadas [...] impressas em uma pedra do [...]

¹⁵⁶ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 1-25.

¹⁵⁷ O curador da edição dos sermões de Vieira de que nos servimos, transcreve, em nota, alguns comentários onde se lêem tais classificações; conf. António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 331.

¹⁵⁸ António VIEIRA, *Sermão do Mandato* (Lisboa, Capela Real, 1650) in *Sermões*, ed. cit., IV, 367 elabora um idêntico tema, mas do ponto de vista da Paixão: «Pois se no sacramento da Eucaristia não há mais que a semelhança de um só tormento da Paixão, como se chama recopilação e representação de toda ela? Aí vereis quanto Cristo sente estar com os olhos cobertos, e privado da vista na presença dos homens, a quem tanto ama. Neste só tormento se recopilam todos os tormentos da Paixão de Cristo...».

¹⁵⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 335.

¹⁶⁰ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 337-338; nesta passagem, o sentido de prenda como penhor não tanto no sentido de *pignus futurae gloriae*, mas de «memória de todas as maravilhas que fez por mim», parece mais próximo do sentido de «reliquia» que Henri de LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, ed. cit., 225 n. 89 assinala com um texto de Fulbert de Chartres: *corporis et sanguinis sui pignus salutare nobis reliquit...*

¹⁶¹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 341.

monte [Olivet], tão branda, que então se deixou penetrar, e tão dura que ainda hoje persevera e conserva a mesma figura, por mais que a devoção dos peregrinos tire e leve dela as adoradas relíquias», quis mostrar aos homens «que foi tanta a violência com que a humanidade do Filho de Deus se apartou deles¹⁶², e tanta a força que se fez a si mesma para se despegar de nós, que não puderam resistir as mesmas pedras»¹⁶³. A violência que este «epitáfio de sua ausência» – as relíquias impressas no Monte Olivete – traduz, foi não só a causa por que, qual baixel que vai forcejando com o vento, Cristo, como resulta de uma série de textos aduzida pelo pregador, vai subindo ao Céu deixando-se levar ora para oriente, ora para ocidente, ora para norte, ora para sul, «sem lhe consentir a força do affecto, que seguisse a derrota do Céu (posto que do Céu) em direitura», mas também a razão por que os anjos, vendo a violência que Cristo se fazia em deixar a Terra onde, como as rémoras a um barco, os olhos dos discípulos o prendiam e a consequente tardança em entrar triunfante na Céu, «inventaram um novo eclipse, não em que a Terra eclipsasse a Lua, ou a Lua eclipsasse o Sol, mas em que uma nuvem atravessada entre o Sol e a Lua, tirasse ao Senhor dos olhos dos discípulos»¹⁶⁴... Não nos interessem aqui as largas considerações que Vieira sentiu necessidade de tecer à volta do peso e impassibilidade dos corpos gloriosos como o de Cristo na Ascensão – impassível, porque, «prevendo que era forçoso este apartamento, com razão se pôs em estado de não sofrer, nem poder», «verdadeiramente se não atrevia a sofrer a nossa ausência»¹⁶⁵ –, o que, porém, segundo o pregador, não quer dizer que, «porque foi tal o excesso (sobre todo o possível) com que Cristo amou os homens, e tão sensíveis no seu coração as saudades com que se apartou deles, que ainda no impassível [não tivesse] lugar o sentimento e na mesma impassibilidade a dor»¹⁶⁶. E a melhor «confirmação desta dor em Cristo» encontra-se, precisamente, na Eucaristia, pois «sacrifica-se Cristo naquele altar para descer todos os dias a estar connosco na Terra: logo foi grande a dor do mesmo Cristo no dia da ascensão, quando se apartou de nós para subir ao Céu»¹⁶⁷... E com base na «resolução admi-

¹⁶² António VIEIRA, *Sermão do Mandato* (Lisboa, Hospital Real, 1643) in *Sermões*, ed. cit., IV, 311-320 já ponderara esta violência de Cristo em deixar os seus discípulos e os homens.

¹⁶³ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 344-345.

¹⁶⁴ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 346-348.

¹⁶⁵ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 336, 346, 349-352. O Padre Vieira demora-se também na ausência como remédio e prova do amor de Cristo aos homens no *Sermão do Mandato* pregado no Hospital Real (Lisboa) em 1643 in *Sermões*, ed. cit., IV, 296-301.

¹⁶⁶ António VIEIRA, *Sermão do Mandato* (Lisboa, Capela Real, 1650) in *Sermões*, ed. cit., IV, 368-369 elabora este mesmo ponto, concedendo também «que Cristo no Sacramento está impassível: mas [negando] que essa impassibilidade Lhe tirasse o sentimento de não ver aos homens».

¹⁶⁷ António VIEIRA, *Sermão do Mandato* (Roma, 1670) in *Sermões*, ed. cit., V, 3, 4, 11-12, 14.

rável» de S. Zeno, bispo de Verona, sobre o sacrifício de Isac por Abraão, Vieira demora-se a sublinhar que também Deus se «dói» e que, por tal, Cristo encontrou modo de substituir e suprir, «melhor do que parecia possível, todos os motivos de sentimento, com que se despediu de nós e se partiu deste mundo». E em uma passagem que, porque é quase uma síntese de todo o sermão, merece ser integralmente copiada, Vieira explica esses «motivos de sentimento» de Cristo e da solução para eles encontrada na instituição da Eucaristia: «O primeiro sentimento era apartar-se dos homens, com quem tinha todas as suas delícias; mas naquela pequena e imensa vítima está sempre presente connosco, e não com uma só presença e em um só lugar, mas em todos os que rodeia o Sol, assim quando aparece aos nossos olhos, como quando se esconde a eles. O outro motivo era ir-se, como hoje se foi, para seu Padre, mas por um dia, e por uma jornada em que subiu, desce todos os dias infinitas vezes, quantas são as que é consagrado naquela mesma hóstia. Como se respondera o divino amante, ou se vingara deste apartamento, dizendo: Se um dia e uma vez subi da Terra ao Céu, todos os dias e infinitas vezes descerei do Céu à Terra por amor de vós. Finalmente, os vagares e rodeios com que se ausentou, posto que tanto encareceram o seu amor na repugnância e resistência interior, e na violência manifesta com que se apartava, ou com que se não podia apartar dos homens, muito mais se exageram na pressa com que desce, e está sempre descendo a os buscar, a assistir com eles no Sacramento...». E, por isso, sintetizando a sua própria síntese, o orador, concluindo que «assim lhe [a Cristo] doeu o apartar-se de nós, e assim preveniu naquela soberana vítima o remédio da sua amorosa dor, a que não pôde resistir a sua mesma impassibilidade», insiste em que a Eucaristia, sendo uma «descensão» – a palavra é nossa –, é o «multiplicar presenças sobre presenças» não só infinitas, mas também instantâneas, de Cristo entre os homens, porque «para quem tanto ama como Cristo, até os instantes tardam»¹⁶⁸.

No ainda longo resto do sermão, o pregador, retomando-o directamente, vai examinando outros aspectos do mistério da Ascensão, para acabar justificando a alegria com que, dir-se-ia, à primeira vista, paradoxalmente, a Igreja festeja a partida de Cristo, já que «quando as ausências são para glória de quem se parte, ninguém as sente melhor que quem mais se alegra...»¹⁶⁹.

Mesmo tendo em conta que, como esperamos ter sugerido, muitos dos pontos de vista e dos motivos do signo do Santíssimo Sacramento explorados pelo Padre Vieira nos seus sermões directamente centrados no tema eucarístico depende-

¹⁶⁸ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 355-356.

¹⁶⁹ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., V, 373.

ram de circunstâncias precisas (festas..., lugares..., auditórios..., etc.), é igualmente possível sugerir que, no plano da construção formal desses sermões, o seu autor, muitas vezes explicitamente, privilegiou iluminar a invisibilidade de Cristo-Deus como meio não só de justificar a realidade (do) que se via, mas também de, consequentemente, apelar à manifestação de um amor «cego» a Deus – e cego para o mundo – e, por que exige mais Fé, mais exigente, e ainda esperando – ou desejando – mais gozar a glória futura. Se «toda a gala do amor – declarou Vieira – está na sua venda», esse amor «cego» a um Deus presente, mas invisível, parece revelar-se, obviamente, como uma consequência – e uma forma – da dimensão escatológica do signo eucarístico que, com toda a naturalidade, atravessa estes sermões de Vieira. Os seus apelos a uma maior frequência na comunhão aproveitando ao máximo as oportunidades para tal oferecidas (festas..., jubileus¹⁷⁰...) – oportunidades também recordadas nessa *Rezulação sobre a comunhão quotidiana* que se lhe atribui – são ainda um meio de levar à satisfação dessa exigência não só pelo que diz respeito ao foro individual – e neste plano, com base nas «finezas» de Cristo a Santa Teresa, é muito interessante a *tourneur* mística em que envolve a comunhão, o que, nem por ser exacto, era muito frequente –, mas também ao foro social, como o assinalou, em 1662, ao exclamar na corte politicamente dividida: «Tanta comunhão e tão pouca união». Compreende-se que, desde este ponto de vista, a sua exegese em torno do tema eucarístico penda, muitas vezes, para apologética da presença real, orientação de que, aliás, como mostra H. de Lubac, poderia invocar excelentes antecedentes medievais¹⁷¹.

Embora pregado em 1642, muito longe, portanto, do último sermão em torno da Eucaristia que tomamos em consideração (1673) – confessemos que o facto de o *Sermão da Ascensão* não ser datável tornou menos arbitrária a sua colocação como fecho de um certo itinerário que tentamos estabelecer –, o *Sermão das Quarenta Horas* pode oferecer-se como um texto conclusivo das nossas observações sobre a piedade eucarística nos sermões do Padre António Vieira. Com efeito, apesar das demoras do pregador na explicação da origem da Eucaristia e na justificação de alguns seus pormenores como, por exemplo, a precedência, na economia

¹⁷⁰ Baltasar Gracián ao fazer acompanhar – ou ao aceitar que fosse acompanhado – o seu *Comulgatorio* de uma «Tabla de las meditaciones para comulgar en todas las festividades del año» – paratexto que virá a faltar em muitas edições –, poderia ser, de algum modo, um expoente desse incitamento a aproveitar todas as festas para comungar. Aurora Egido, na sua «Introducción» já citada – à obra de Gracián (p. XXII) viu muito bem a importância dessa «Tabla», sem, contudo, ao que nos parece – e pedimos perdão se lemos mal –, tirar as consequências que aqui sugerimos.

¹⁷¹ Henri de LUBAC, “*Corpus mysticum*”. *L’Eucharistie et l’Eglise au Moyen Age*, ed. cit., 247, 270, 273, 274.

dos sacramentos, do sangue sobre a água que jorraram do lado de Cristo¹⁷², mais do que um documento eucarístico esse *Sermão das Quarenta Horas* é, como já o fora, em 1662, o sermão da Epifania sobre essa «estrela nova» que era *Societas Iesus*, uma apologia do papel da sua Companhia de Jesus na renovação de um mundo «babilonizado»¹⁷³ – «... e assim, entre todas as sagradas Religiões escolheu Deus a de menor idade, e ainda que menor que menor, a mínima Companhia de Jesus, para, em virtude do mesmo Nome Santíssimo, derribar, degolar, e triunfar deste monstro composto de todos os vícios, tão abominável em si, como na composição, ou descomposição de seu nome»¹⁷⁴ – e, conseqüentemente, da Igreja – «Parabém vos seja, por Igreja sempre santa, e hoje mais que santa: parabém vos seja por verdes tão felizmente cumpridos os vossos ansiosos desejos. Desejáveis que acabassem vossos desprezos [...] Desejáveis que houvesse alguém que inventasse algum novo e eficaz remédio com que curar aquelas tão inveteradas chagas que vos afligiam [...] E nesta mínima Companhia, donde menos se podia esperar, e nesta Casa [S. Roque], donde já se vai derivando a outras, o achastes eficazíssimo»¹⁷⁵ –, renovação de que, como acabamos de ver, a adoração do Sacramento exposto durante essas quarenta horas, manifestando o poder «inebriante» e renovador do mesmo Sacramento¹⁷⁶, foi um «invento» ou um «remédio».

José Adriano de Freitas Carvalho

¹⁷² António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., II, 153-157.

¹⁷³ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., II, 162: «As cidades babilonizadas: e ficou Jerusalém uma Babilónia, Roma outra Babilónia, Lisboa, outra Babilónia, quantos eram os habitantes delas, trocada toda a ordem em confusão, que isso quer dizer Babilónia: trocado todo o juízo em insânia, toda a paz em discórdia, toda a urbanidade em descortesia»; Aurora EGIDO, «Introducción» a Baltasar GRACIÁN, *El Comulgatorio*, ed. cit., XLI-XLII: «La Compañia de Jesús contribuyó pderosamente al encarecimiento del programa en sus templos e teatros, pues, a través de él fomentó, como es bien sabido, la afirmación católica frente al protestantismo», afirmação que, evidentemente, se não é possível contradizer, é possível e talvez necessário matizar, pois a «invenção» – a palavra é de Vieira... – da Companhia de Jesus surgiu da vontade de oposição a um mundo tido como «babilonizado», mesmo se na óptica da Companhia as heresias de Luterus e Calvinos não eram mais que modos dessa «babilonização». A «desbabilonização», entendamos a «recrianização» da sociedade – que na correspondência e «modos de proceder» ditados por Inácio de Loyola está em primeiro lugar, com os seus consequentes apelos à frequência dos sacramentos, como apontava E. Nieremberg no exemplo citado por Aurora Egido –, sem esquecer, evidentemente, a «recatolização» de amplas regiões e sectores reformados, conlevando uma reorganização e disciplinamento por parte de uma *Societas* ela mesma exemplarmente disciplinada, que, na medida do possível, se propunha fazer regressar, sem rupturas hierárquicas – antes, pelo contrário –, aos ideais da primitiva Igreja (para muitos desejavelmente identificáveis com a «ordem» anterior a 1517...) – um ponto do programa reformador de muitos dos humanistas do século XV que a Companhia herda e, controladamente, desenvolve – foram os seus alvos primeiros e uma das razões do seu extraordinário êxito.

¹⁷⁴ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., II, 140.

¹⁷⁵ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., II, 165.

¹⁷⁶ António VIEIRA, *Sermões*, ed. cit., II, 153-159.

Abstract:

In an attempt to examine Eucharistic piety in the sermons of Father Antonio Vieira, a topic that has to date not deserved much attention, we briefly analyse some of his texts expressly called “sermon of the Holiest Sacrament” or those most closely related to the topic. The analysis follows a path from Incarnation to Ascension, in texts written in distinct styles, but which focus both on individual piety and the social effectiveness of the Eucharist.

Given his appeals to frequent communion, we have included an appendix with a “theological regulation in favour of daily communion so as to elucidate the ignorance” it is attributed.

APÊNDICE

BGUC, Ms. 156, fl. 32-37

Rezulação Theologica a favor da communhão quotidiana para dezengano da ignorancia¹⁷⁷

Por serviço de Deos, e bem das almas se pede huma lux que não sò alumeye a quem dezeja agradar a Deos, mas que tambem consuma as ignorancias dos que tem obrigação de servir o estado da perfeição, e o não fazem ; e por isso se dezeja saber a certeza dos seguintes pontos:

1° Se ha ley alguma que prohiba a communhão quotidiana.

2° Que dsiposição seja necessaria para todos os catholicos comungarem todos os dias.

3° Se os que contradizem a communhão quotidiana fiquem incursos em algumas penas.

Não he difficultoza a empreza, pela abundancia com que os livros a favorecem; mas sim difficultoza de persuadir pelo calamitizo dos tempos, e ignorância dos homens, e não sey se diga de alguns que de sabios não tem mais que a pre-zunção, muita falta de temor de Deos, e de amor à sua santa Ley. Mas havendo de satisfazer à proposta,

Supponho ser a sua cauza hũa mal fundada admiração com que o vulgo cego, e ignorante, e por maliciozo, sente mal da frequente communhão; e de tal modo tem prescripto, ou deduza do costume contra a communhão quotidiana, que por ser couza tão nova, e extraordinaria, o mesmo he ver comungar a hũa pessoa dia, que canonizala por santa, ou julgala po illuza, ou supersticioza; dizendo cauza escandalo comungar todos os dias os que não são santos, allegando que assim o tem ouvido a pessoas doutas, o que he muito para lamentar nestes calamitozos tempos acharse esta controversia entre sujeitos de autoridade, e letras, que dissuadem (com rezões metafizicas) as almas de receber cada dia este manjar suavissimo, não sem grande medo dos timoratos, que atemorizados das suas questões se receão da recepção quotidiana do corpo santissimo de Jesus Christo com attendivel prejuizo, e dano espiritual de suas almas, não ouzando a frequentar a sagrada communhão, contra a opinião, e parecer de varões espirituais que impugnaõ estas

¹⁷⁷ Na transcrição deste documento, desenvolvemos as principais abreviaturas, colocamos entre (?) algumas palavras que não logramos ler, não fizemos qualquer correção gráfica e, salvo em raríssimos casos, respeitamos a sua pontuação.

comunhões quotidianas, pondo em questão o que os sagrados concílios proíbem com graves penas, como he apartar da sagrada communhão, como se prova do Concílio Miceno 1º por Agons. Pisan. e outros muytos.

Satisfazendo pois o primeiro ponto do quezito, digo que não ha ley que contradiga a communhão quotidiana, antes muito que a persuadem por ser couza muito licita, e louvavel que os catholicos comunguem sacramentalmente todos os dias, não tendo conciencia de peccado mortal. Assim se prova do canone 10 dos Apostolos, que dis : Todos os fieis que entrarem na Igreja, e não comungarem, comvem que como a homens perturbadores da pax ecclesiastica, sejam depostos da Igreja. Donde se ve claramente que os Apostolos poem preceito a todos os fieis de comungar todos os dias, sob pena de privação de entrarem na Igreja. Mas porque diminuindose o fervor, e entibiandose a devoção, foy faltando a execução deste preceito, S. Anacleto Eq.1 quarto Pontifice depois de S. Pedro, revalidou este preceito dos Apostolos, com preceito de peccado mortal, e excommunhão latae sententiae contra o que não comungasse todos os dias.

Este costume de comungar todos os fieis debaixo de preceito, durou na Igreja quatozentos annos, como consta da rephensão que neste tempo deu S. Augustinho aos Gregos por não observarem este preceito. Ita lib. 2 de Serm. Dom. mon. C. 7 e como o mau exemplo dos Gregos se foy relaxando, e perdendo o comungar todos os dias os fieis. Em Hespanha durou este costume, mil e trezentos annos. Ita Pinto, dis. 1. C. 13. O doutissimo Molina Instr. de Sacerd. mat.7. c. 4. § 5 diz : Reprehender esta frequencia, tiene mucho olor de mala, e peligroza doutrina, pues se desvia tanto de los santos, y se inclina à de los herejes, y a la pretension del demonio, que desea mucho diminuir esta frequencia, y santa costumbre, derivada desde el principio de la Iglesia. Ate aqui o douto Padre, e que dicera elle se visse murmurar entre catholicos esta frequencia de communhões?

Tãobem exortão, e aconselhão aos fieis para que comunguem todos os dias 23 concílios, que refere o doutissimo Pinto no seu tomo, que os não refiro por não ser prolixo, e as liturgias e missas antigas, e o Cathecismo Romano, Direito Canonico, e dos santos em primeiro lugar S. Augustinho o qual nervosamente reprehende aos que não comungão cada dia e manda que não ponhão isso em questão. Assim o escreveo not. 4.1.2. ser. de Dom. in mont. c.7. Tãobem contra duas epistol. ad Pelag. c. 9.t. 7 onde dis: Se he pão de cada dia, porque o fazes de cada anno? O Angelico Doutor S. Thomàs 3 p. q. 80 art. 10 dis assim: E assim he muito util comungar cada dia, para que o homem goze cada dia do seu fruto. Alem destes santos, levão esta opinião mais de cento e doze santos doutissimos canonizados, e hũa garnde copia de Padres que escreverão sobre esta materia, com 182 doutores modernos escolasticos, e com outros muitos que estes virão, vide Pinto, onde se achará latamente.

Pode ser que seja tãoobem a rezão de se fallar nesta materia com alguma largueza o haverem lido as cosntituições do Arcebispado de Lisboa no L^o 1. § 3. tt. 9 que dizem que prohibe esta frequencia de communhões mas se bem se adverte a favorece attentas as palavras com que falla, e por isso as traslado aqui para darmos a tudo satisfação: Posto que os fieis christãos seculares devão frequentar o SS.mo Sacramento da Eucharistia, e na primitiva Igreja o costumassem fazer todos os dias, nem havia prohibição de direito positivo em contrario, com tudo pela fraqueza, e varias occupações da vida humana, não he licito comungar todos os dias, nem devem ser admitidos a o fazerem em termo mais breve que de oito dias em oito, salvo quando houver algum jubileo, ou indulgencia plenaria, que concorrão dentro nelles, ou nos dias de quinta feira mayor, que se chama vulgarmente de endoenças, e de Pascoa, porque nestes o poderão fazer por rezão da sua solemnidade, ainda que se não mettão mais que dous dias em meyo. E quando algũa pessoa secular, por rezão do bom exemplo de sua vida, e costumes, merecer que seja admitida ã communhão mais frequentemente que no termo dos ditos oito dias, se nola fará saber, para que com a enformação que houvermos, lhe darmos para isso licença, sem a qual o não poderá fazer. Até aqui a Constituição do Arcebispado.

Proveyo esta Constituição nesta forma (fallando com os de sua jurisdição) talvez porque muytos sem conselho de Padre Espiritual comungassem muytas vezes, donde poderia haver algum absurdo [abuso ?], e para evitalo seria ataxa dos oito dias conveniente. Mas com tudo está que esta referida prohibição padece a controversia, porque encontra o obex que está expressamente decretado pelos Eminentissimos Cardiais da sagrada Congregação, Juizes deputados do Summo Pontifice, com plena autoridade de declarar todas as duvidas do santo Concilio Tridentino, como consta da decisão da Rotta pro declarationibus circa Concil. Trident. Sess. 22. cap. 6 Optarit quidem sacrossanta synodus, ut in singulis missis fidelos adstantes, non solum spirituali sed sacramentali etiam Eucharistiam pro receptione communicarent.

E porque houve alguns bispos que quizerão ser interpretes desta clausula, dizendo que os dezejos da Igreja erão dous, hüs que o fieis fossem tão santos como se requeria para tão frequente communhão; outro que quando se chegassem a este cume de perfeição comungassem cada dia como na primitiva Igreja, e quando muito comungassem nos domingos, quartas e sextas feiras de cada semana , foi-necessario acudir pela verdadeira interpretação o Summo Pontifice. A cujo fim considerandose attentamente na Rotta, e na sagrada Congregação dos Cardiais, se resolveo que os ditos bispos na tal determinação, e constituição delimitavão, e encontravão o parecer do sagrado Concilio, o qual era que comungassem os fieis todos em todos os dias. Notem as palavras que andão impressas no mesmo Concilio :

Obstat Concilium Tridentinum episcopo volenti prescribere certa tempora (veluti dies dominicas, quartam et sextam feriam) quibus tantum liceat vitis laicis conjugatis, negotiatoribus et mulieribus etiam non conjugatis Sanctissimam Eucharistiam sumere, ob irreverentiam, quam potest quotidiana hujus sacramenti susceptio in sua dioecesi parere, quia antiquo tempore, peracta consecratione, omnes adsantes sumebant Eucharistiam, et ideo licitum est quotidie Eucharistiam sumere. Ita habet sacra Congregatio.

Supposto pois o parecer do Santo Concilio, e a decizão da Rotta, não determino averiguar o zelo, e o motivo a justissima, mas qui legit intelligat, porque como depois della temos já outra declaração que poem em silencio todas as duvidas, por isso me não detenho mais em ponderar esta cerissima verdade, e só aponto, e cito, o decreto do Santissimo Padre Inocencio XI novamente expedido a 12 de Fevereiro de 1679, pois deixa ao arbitrio dos confessores o dispendio do Corpo Sacratissimo de Christo para os fieis; e assim não ha obice algum por que se prhiba a communhão quotidiana, por ser este o ultimo decreto, e não haver até o presente outro em contrario, donde fica bem manifesto, e com evidencia provado que podem os PP. Confessores sem o menor escrupulo ministrar o sacramento da Eucharistia conforme a sua prudencia e descrição lhe dictar, ou pedir a necessidade.

Resposta 2º

Visto pois (como fica mostrado) não haver prohibição algũa por que os catholicos não possam comungar todas as vezes que os seus confessores lho mandarem, segue-se responder ao segundo ponto, no qual se pergunta: Que dispozição seja necessaria para todos os catholicos haverem de comungar todos os dias.

Primeiramente hãode considerar tres dispozições: a primeira he a que os theologos chamão de condignitate, isto he, de quem comunga tenha tanta perfeição como he a do Senhor que vay receber; e esta dispozição não he a que se requer, porque fora pedir que aquelle que comunga a Christo fosse tão santo como elle he; o que se assim fora, nenhũa pura creatura (ainda que fosse Maria Santissima) estaria apta, e disposta, para o receber. A segunda dispozição he fervor, devoção e reverenciacom que hũa alma parece excellente, e que tem mais de Deos que os outros christãos que disto carecem, e esta tão pouco se requer de necessidade, porque àlias todas as que não tivessem esta sigulariidade não deverião ser admitidas à sagrada communhão. A terceira dispozição he somente não se achar o homem com remordimento de peccado mortal em sua consciencia; e esta dispozição he a essencial, que necessariamente se requer para comungar e frequentar a recepção do Santissimo Sacramento. A rezão he clara: porque para receber o Santissimo Sacramento não se pede mais que a alma com graça, e se esta somente lhe tira o

peccado mortal, logo onde não houver consciencia de tal peccado, licito será receber, e frequentar a sagrada communhão.

Alem desta irrefragavel rezão, provase com a Escritura, concilios, e SS. Padres, como tãobem do costume universal da Igreja, que para comungar digna, congrua e louvavelmente basta que o homem esteja sem peccado mortal, como tem o doutissimo Pinto, e expressamente S. Paulo 1º ad Cor.: Probet autem se ipsum homo, et de pane illo edat, et de calice bibat. Assim entendem este lugar o Concilio Tridentino, sess. 13. c. 7 e outros concilios, e quem mais claramente dis esta verdade he o Can. 25 dos Apostolos, o qual dis: O bispo, presbitero ou diacono que for convencido de impuro, ou perjuro, seja deposto porem não seja privado da communhão. Aos quais, estando tão loge da perfeição, e virtudes, como he o estarem convencidos em juizo publico de impuros, e maos sacerdotes, que por seus publicos e escandalozos peccados merecerão por sentença publica ser depositos de seu grao, isso não obstante não os privão de comungar todos os dias. O Concilio Niceno manda o mesmo. Logo do dito se infere, que estando hum se peccado mortal, pode louvavelmente comungar todos os dias, pois não tem prohibição que lho evite.

Cuido que ainda não bastão tão genuinas rezões, mas oução o Santissimo Padre Innocencio 3º de Sacram. Altiss. Myst. L.4. cap. 13 que diz : Christo instituhio este sacramento para que todos os christãos se costumassem a recebe-lo cada dia. Logo para se costumarem devem todos recebe-lo cada dia, não tendo consciencia de peccado mortal, como se suppoem. Porque se o costume de comungar cada dia não fora bom, e proveitozo, tirariamos que a oração em sendo quotidiana, nem seria boa, nem acto de religião, nem reverencia, senão irreverencia, porque com a continuação se perderá o respeito, como com a frequencia de comungar, segundo dizem outros. Tirariamos tambem que seria melhor ouvir missa somente nos domingos e dias de festa, e não todos os dias; dar esmola de oito em oito dias, e não cada dia; ter oração cada semana e não todos os dias, e outros mil absurdos. Logo, não he o costume o que empede a comunhão para a sua frequencia, nem tão pouco a frequencia lhe serve de indisppozição para comungar.

Terceira objeção. Dirás que por falta de reverencia, e humildade se não atrevem a comungar todos os dias. A estes tais satisfaz S. Cyrilo Alexandrino S. 3. sup. Ioan. c. 34 dizendo: O o apartarse o christão da comunhão he reverencia falaz e danoza, ainda que parece reverencia, he tentação. De S. Boaventura nos consta que deixando hum dia de comungar por reverencia e humildade, logo o reprehendeo o Senhor, que não gostava daquella reverencia e humildade, e com esta advertencia nunca mais deixou de comungar todos os dias, como consta da Cronica Serafica p. 4. fel. mihi 620. E depois que o Santo teve esta advertencia do Ceo, escreveu que não receber o corpo de Christo cada dia, não era reverencia, mas necessidade. Ita Pinto (?) dist. 4. c. 5. Ao D[outor ?] Alberto Magno reprehendeo

tãobem Christo, porque deixava de comungar todos os dias. A outros muitos tem succedido o mesmo. A hum religioso leigo cisterciense reprehendeo a (?) porque deixou de comungar por reverencia Hist. Cist. L. 1. c. 30. Logo não se deve deixar a comunhão de todos os dias, nem ainda a titulo, ou com pretexto de reverencia, porque S. Thom. in 4. disp. 12. q. 3. art. 1. q. 3 in corpore diz assim: Por muitas razões he melhor comungar ainda com a menor dispozição, como esteja sem peccado mortal, que deixar de comungar por reverencia. E tãobem in 3. p. q. 81 art. 1 diz: Mais bem e melhor obra aquelle que chega confiado a comungar com amor, que os que se abstem da comunhão por cobardia, e temor. Ate aqui o Santo Doutor. Logo fica cessando toda a duvida e excluza a desculpa da falsa reverencia. Logo podem todos comungar todos os dias, não tendo consciencia de peccado mortal, como fica ponderado.

Quarta objeção. Dirão outros que por humildade se não atrevem a comungar todos os dias. A estes respondo, que não he por humildade senão por obstinada soberba. Provo assim: porque o verdadeiro humilde conhece a sua miseria, e que para não cair necessita de se esforçar todos os dias com este celestial, e sagrado alimento. O verdadeiro humilde conhece as suas enfermidades, e consequentemente que necessita quotidianamente desta medicina sacramental para curar as chagasda sua alma; e como quem comunga só alguns dias entende (ou ao menos dá a entender) que não necessita de comungar todos os dias, o que he soberba obstinada, porque se julga digno de comungar os tais dias que elle tem assinado, porque se não fora este o motivo (ainda que dissimulado) senão a sua necessidade, amor, obediencia a Christo, e à sua Igreja, que aconselha comunguem todos cada dia, nenhum dia deixaria de comungar. Sem duvida que imaginão os tais que Christo Senhor Nosso instituhio este sacramento por premio de suas virtudes, e cuidado de servilo, ou para que elles o santifiquem, e não para que este sacramento os santifique a elles e seja antidoto contra o veneno da culpa, e medicina com que todos os dias se curem de suas faltas quotidianas. Antes bem muito melhor he a humildade que se exercita comungando cada dia para que se curem os achaques da alma, e de mayor ordem que a de não comungar cada dia, como dis S.Boavenura já referido, e Santa Getrudes. O mesmo dis Santo Ambrosio L. 5 de Sacramento, e Santo Augustinho de verb. Dom. Ser. 28 ep. 18: Qui non meretur quotidie accipere, non meretur post annum accipere; o que não merece comungar cada dia, não merece comungar cada anno, pois he o mesmo cada anno que cada dia. Grande rezão he esta do santo Doutor, se bem se ponderar. S. João Chrysostomo in ep. ad Ephes. hom 3. c. 1 diz assim: Qualquer que não comunga estando em graça, tem muito atrevimento, e pouca vergonha. Notemse estas palavras do santo.

Instarás dizendo que S. Francisco por sua grande humildade não quis ser sacerdote. A isto se responde, que ainda que se abstrahio de sacerdaote, nem por isso deixava a communhão quotidiana, como consta de seus opusc. serv. 7 de

sacerd. f. 805. Donde se diz assim: Se este sacramento he manjar da alma, porque não desejarão sentarse todos cada dia, e comer todos os dias na meza que se poem para todos? Ate aqui o santo. E a rezão he, porque hũa couza he retrahirse de minsitro do Altar, e de sacrificante em pessoa de Christo Senhor Nosso, o que fez o santo por sua rara humildade, e outra de comungante, e de comungar cada dia não se sabe que o deixasse de fazer, visto que pregava a todos que comungassem todos os dias, e o santo como tão amante do bom exemplo, tenho por sem duvida que não havia de pregar hũa couza, e praticar outra, pois sabia muito bem o coepit facere, et docere de Christo. De S. Marcos Evangelista consta tãobem que cortou o dedo polegar por não ser sacerdote, mas he certo que comungava todos os dias. Ruperto Abbade, e S. Macario comungavão todos os dias, e não se atreverão a ser sacerdotes. Santo Ignacio de Loyola, depois de se ordenar sacerdote, esteve hum anno preparando-se para dizer missa, mas comungava todos os dias. O mesmo fez S. Francisco Xavier, e seus companheiros na primitiva Companhia que comungavão todos os dias, e se abstinão muito tempo de dizer missa. Assim Ribadeneira in vit. L. 2. c11 e cap. 7. Logo inferese claramente que tudo isto fazião, porque conhecião que era necessario mais pureza para dizer missa todos os dias, que para comungar todos os dias. Logo se todos confesão, nemine discrepante, que convem celebrarem os sacerdotes todos os dias, estando sem peccado mortal, sendo nos tais necessaria mais pureza, que a que se requer precisa para comungar cada dia, porque rezão se hade dizer, que todos os seculares, se estão sem peccado mortal, não hãode comungar tãobem todos os dias ?E se me dicerem que os sacerdotes tem obrigação de celebrar todos os dias, será alguma extrinseca, mas não há preceito algum que os obrigue. Do que tudo se infere, que será falça a humildade dos que recuzarem comungar todos os dias, não tendo consciencia de peccado mortal.

Resposta 3°

Ultimamente se responde ao terceiro ponto, que pergunta : se ha algumas penas pera os que contradizem a comunhão quotidiana. Respondese que por não haver estudado o vulgo esta questão, nem saber as rizões que há pera que comunhem cada dia, falão muitos dezacertos contra os que o praticão; e assim para que saibão nas penas que incorrem os que contradizem a comunhão quotidiana, reparem, e saibão que o Concilio 3° de Milão § de iis quae ad sacram. no qual prezidio S. Carlos Borromeo, reparando em que alguns pregadores, confessores, e outras pessoas contradizião a comunhão quotidiana, resumindo o tratado, diz assim: E se algum pregador, ainda que seja religioso, ou outra qualquer pessoa dicer em publico, ou em particular algũa couza contra a comunhão quotidiana, que dezeja o Concilio Tridentino fação os fieis, o bispo o castigue, e suspenda da pregação como escandalozo, e sementeiro de zizania no Pão dos Anjos, até que se desdiga.

Logo certo he que por não saberem alguns o que está determinado se oppoem à comunhão quotidiana.

Demais, que neinguem pode privar da comunhão a catholico algum, se não for por peccados publicos, como manda o Concilio Niceno, c. 25 dizendo : Nenhum sacerdote aparte da communhão aos fieis, se não for por peccados publicos; e se tal couza fizer, seja deposto, e excomungado, porque usurpou o poder, como se nelle tivesse dominio. Os Concilios (racense?) e cartaginense mandão o mesmo. Logo o sacerdote ou confessor que priva da communhão aos fieis emcorrem nestas penas, se o não fizer por algũa experiencia da creatura.

O Veneravel Padre Mestre Avila, Apostolo de Andaluzia, na 3 p. de Euchar. Tr.23 dis: He injusto, e cruel, e incorre em peccado sem escuza algũa o que aparta da communhão aos catholicos, porque vay contra Deos, e sua Igreja, e digno de grande penitencia, e fica impossibilitado para a restituição da graça de que os há privado, por lhes haver tirado ao mesmo Deos, e sua graça, a qual já se não pode restituir, porque não pode já darlhe o que perdeu. Ate aqui o Veneravel Padre. E não só incorrem os que privão aos fieis da communhão quotidiana no dito, por usurparem o poder que não tem, como dis o Concilio Niceno já citado, mas tãobem as privão dos frutos, e graça que não recebem não comungando.

Santo Ambros. L. 2 de paen. c. 3 tãobem diz : He mandado de Christo, que aos peccadores que se tem confessado de todas suas culpas, não se lhes negue a communhão. E S. Thom. 3.p. q. 80, art. 6 in cap. Diz: O sacramento da Eucharistia segue ao da penitencia, porque aos que se tem confessado, não deve o sacerdote negarlhes a Eucharistia. Logo quem não sendo hum Santo Ambrosio, e hum S. Thomás, se atreve a negar ao penitente a communhão todas as vezes que este a pedir, não tendo para isso prohibição algũa? Destes se queixa o Senhor dizendo: *Parvuli petiterunt panem, et erat qui frangeret eis.* E que conta dara a deos quem o fizer?

Largamente prova esta verdade o doutissimo Pinto, e dis assim: He heresia, ou erro na Fe dizer absolutamente que não convem a todos comungar todos os dias, estando com a disposição devida, que he estar sem peccado mortal, como dis o Concilio Trid, sess. 7 c. 13. E Castro Palao referido por Hurtado de Fide, disp. 81. sess. 2. n 9 dis pois que o que contradis a toda a authoridade da Igreja, he hereje formal, sed sis est que toda a Igreja mandou na primitiva com preceito que comungassem todos os dias os fieis, como vimos na primeira resposta, e agora o aconselha, exorta, e deseja que o fação, como já temos mostrado, contra os que o contradizem, logo he hereje o que contradiz a communhão quotidiana.

Se me dicerem que talvez comunguem os tais por vaidade, e não por honra, e gloria de Deos e bem de suas almas, respondo que muitos autores com Santo Augustinho de verb. Dom. ser. 35 dizem que entre catholicos apenas se achará este dilirio de comungar por vaidade, pois todos dijeção receber o fruto deste sa-

cramento. E em cazo que comungasse hum por vaidade, ainda assim receberia graça, e tão pouca que valeria para desempenhar o valor do sacramento ex opere operato, como dizem os theologos, o que em tal cazo pecaria venialmente, o que se não deve aconselhar.

Provase mais, tomando por patrono o Veneravel Mestre Avila, 3. p. do SS. 4. 27 fallando dos que contradizem a communhão quotidiana e dis assim: Homens ha, que sem ver as consciencias dos que comungão, julgão, e dizem que he mau, e assim estes tais tem o officio do diabo. Ea rezão he, porque exagerão as faltas dos que comungam, e de pequenas as fazem grandes; e se notão hum defeito em huma alma, logo o considerão e julgão em todas, procurando deste modo malquistar a communhão quotidiana, sem advertirem que o Ceo não ficou infamado pelos anjos que nelle peccarão, nem desacreditado o Collegio Apostolico pela falcidade de Judas. Logo, tão pouco se algum ha que comungue em peccado, ou com algumas faltas graves, se deve condenar a communhão quotidiana, por ser falcissima a sequella que daqui deduzem os mundanos.

Oppoemse fãobem o vulgocom dizer, que Santo Augustinho dice: comungar cada dia, nem o louvo, nem o condeno. A isto responde esta autoridade não he de Santo Augustinho Ita S. Thomas, quodlib. 12. q. 7. art. 10 e o Mestre das Sentenças 2. d. 8 e outros muitos doutores aos quaes se hade dar credito, e não ao vulgo. A tal autoridade he de Genadio Ereje contra o qual se oppos o Concilio Anrusicano, e he muito de notar, que havendo muitas autoridades de Santo Augustinho com que convence[r] o vulgo, só com esta, e outras apócrifas se oppoem; e a rezão he, porque ha muitos genios que gostão do mal, e fogem do que he bom, e por isso se estranhão as communhões quotidianas, porque delas não gosta quem as não practica, por serem os outros contrarios às suas obras. Tras isto a sua origem desde a vinda de Christo ao mundo, porque ainda que os fariseos o vião fazer obras tão santas, com tudo lhe vituperavão a vida, porque era contra as obras que elles practicavão.

Mas tornando unde digressi sumus, como como o não comungar he mau, porque he privação de muita graça, e não pode estar em jejum, e sem peccado mortal, nem buscar missa, confessor, recolhimento interior, e exterior, e outras couzas que a communhão pede, por estes, e outros semelhantes motivos folgão de achar esta autoridade para terem hum bordão a que se apeguem, dizendo ser do santo, para não comungarem muitas vezes, sem advertirem que no cazo que a autoridade fosse de Santo Augustinho era grande barbaridade reprovar o que Santo Augustinho não se atreveo a condenar, como respondeo Santa Catarina de Sena a certo bispo que reprehendendoa de comungar todos os dias, lhe trouxe a referida autoridade. Logo, se nõ ha autoridade algũa que directamente impugne a communhão quotidiana, antes tantas que a aprovão, e persuadem, digno, e muito louvavel he que todos os catholicos a frequentem, sendo tão aconselhada das Escrituras,

Santos Padres, e concilios, impondo penas aos que a contradizem. Ultimamente o Concilio Tridentino dizendo, que se alguém dicer que esta frequencia de sacramentos era necessaria no principio da Igreja para se estabelecer, tem a jure hũa excomunhão pelo mesmo concilio, sess. 7 de sacram. in gen. can. 5.

Padre Antonio Vieira

