

*O SACERDOTE, O FILÓSOFO E O POETA
PERANTE DEUS*

CARTA IV

SANTO PADRE:

Abordando o tema de relacionamento entre os representantes e praticantes do sacerdócio, por um lado, da filosofia e poesia, por outro, bem sei que corro o risco (do qual, aliás, não sou inexperiente, bem longe disso) de ser considerado meno's pastoral, mais candidato a filósofo e não sei se a poesia, enfim um nefelibata que, fugindo a pisar o próprio terreno sacerdotal, vai construir sobre as nuvens do pensamento e do sentimento, ao encontro, se não em aliança com os objectores e criadores de dificuldades para a Igreja.

E, no entanto, que poucos campos haverá tão necessários e tão merecedores de acção evangelizadora, docente e santificadora da Igreja como campo da filosofia e da poesia puras. Dir-se-á que os grandes filósofos e poetas são seres raros e de excepção, geralmente um pouco ou mesmo muito aberrantes, que pouco têm a ver com o homem comum e menos com uma Igreja como a actual, que fez a «opção pelos pobres».

No entanto, esse homem comum, esse «pobre», fez o conhecido provérbio: De médico, de poeta e de louco, todos temos um pouco. Onde neste prolóquio se diz «louco» não faltará que substitua ou acrescente aos dois substantivos o aposto de «teólogo», segundo a comum opinião de que,

como em filosofia, também em religião não há quem não tenha a «sua»...

A este falar proverbial que assinala a solidariedade por baixo não deixam de acrescentar sinais e proposições que marcam a solidariedade a partir de cima. Ocorre-me lembrar que S. Tomás de Aquino, no seu breve discurso de doutoramento, tomando para ponto de partida a passagem escriturística que fala de Deus como *rigans montes de superioribus suis*, comenta que os doutores são essas cumiadas das quais a chuva que vem do alto descera pelas vertentes e virá fertilizar os vales com o fruto dos seus trabalhos. Coisa semelhante se poderá dizer, no seu contexto próprio e geralmente bem diferente, das sumidades do mundo cultural. O povo não os lê nem ouve certamente; mas aqueles que os leram ou os conhecem de outiva, pelo livro, a revista, o jornal, as artes plásticas, a radiodifusão, a televisão, nas salas, nas ruas, nas tertúlias e nos comícios, fazem deles mestres de pensar duma imensa turba, que talvez nem o nome lhes conheça. Os mais desses pensadores e poetas dirão, como Horácio, com o esconjuro do velho rito pagão — *odi profanum vulgus et arceo*; mas o vulgo acabará por lhes seguir os passos e atitudes, com tanto maior docilidade e admiração quanto menos os compreenda. Por falta de atenção a este magistério difuso e confuso, nos admiramos frequentemente de que este povo seja tão crítico, pedantesco, anticlerical, etc...

Relação poeta-filósofo

Se pudéssemos aqui desenvolver os problemas do relacionamento do sacerdote com o filósofo ou o poeta, poderíamos começar por dizer que o objecto, o princípio e o fim de um e dos outros é o mesmo: Deus.

«Mesmo onde a teologia filosófica está em decadência (...) o discurso sobre Deus é considerado como o problema essencial da filosofia», escreve W. Weischadel, em livro

recente que significativamente intitulou — «o Deus dos Filósofos. Fundamentação duma Teologia filosófica na Idade do Niilismo».

Assim foi desde sempre, desde as culturas pré-cristãs, com a expressão mais alta em Sócrates, que, por amor do Deus da sua filosofia, não guardava bastante respeito aos «deuses da cidade» e por isso teve de beber a cicuta.

Com o advento do Cristianismo, Deus tornou-se evidentemente o centro de toda a realidade lógica e ontológica, ao ponto de se falar do teocentrismo medieval, teocentrismo sem dúvida justo e verdadeiro como coroamento de todo o ser e de todo o pensar, mas que deixa ao humanismo ou antropocentrismo, bem entendido, todo o lugar que lhe é devido no acto de ciência e de fé. Por isso os maiores filósofos e mais «puros» poetas deste nosso tempo de niilismo não deixam de se encontrar, decerto *praeter intentionem*, com o teocentrismo «medieval».

Seja-me lícito notar neste ponto que aquilo que se diz dos filósofos, quando se atinge certo nível gnoseológico, vale igualmente para os poetas; e virce-versa. Aristóteles ia um pouco mais longe ao escrever na sua Poética que «poetizar é mais verdadeiro que investigar o ente». E não consta que Aristóteles fizesse versos, como fizera Platão, antes de se apaixonar pela filosofia pura. Novalis, que recolhera, através do Mestre Eckart e da mística renano-flamenga, a vertente mais abissal e vertiginosa da grande Escolástica medieval, deixou de si estas afirmações emblemáticas: «A Poesia é autenticamente o absoluto Real. Isto é o núcleo da minha Filosofia. Quanto mais poético, mais verdadeiro (*ie poetischer, ie wahrer*)».

Nesta mesma linha o grande filósofo do nosso tempo M. Heidegger afirma, na sua «Carta sobre o Humanismo», a convicção de que «os pensadores e os poetas» «são por igual os guardas da habitação do Ser e que dessa habitação o espaço essencial mais originário está reservado como tarefa própria para o pensar e o poetizar». E reforça ainda o seu

ponto de vista com a afirmação de que a Poesia «se encontra com as mesmas questões e da mesma maneira que o pensar».

Assim sendo, ao fazer o relacionamento do sacerdócio com as duas expressões supremas da cultura humana, não precisamos de considerar deste lado duas modalidades diferentes, mas apenas uma em duas expressões que se equivalem.

Suposto isto, diremos que sacerdote e filósofo-poeta se encontram ao mais alto nível, entre si, não apenas na relação fundamental a Deus transcendente mas nos caminhos de acesso dos homens ao Ser e nas vias de regresso do Ser aos seres deste mundo. E de duas uma: ou o sacerdote e o poeta-filósofo se compreendem, mentalmente convivem e se completam, ou haverão de rivalizar, desprezar-se mutuamente, talvez mesmo odiar-se intelectualmente, se não até pessoalmente. Se o poeta ou o filósofo se dizem guardas ou pastores do Ser, mediadores entre o Ser e os seres, celebrantes da Vida, intérpretes ou hierofantes do Mistério essencial, o sacerdote não pode deixar de sentir que estão no mesmo campo e se propõem função semelhante: terão de coexistir, como amigos ou como inimigos.

O «poeta puro»

Para explicar o meu ponto de vista, que não é de hoje, peço licença para trancrever parte de um texto que, há uns vinte anos, escrevi a pedido da insigne poetisa católica Sophia M. B. Andressen para prefaciá-lo seu livro «Contos Exemplares»:

— Que a poesia de hoje, ao contrário dos meros jogos de engenho da idade barroca, quer ser, e é religiosa nos seus melhores expoentes, não carece de qualquer demonstração nem sequer mostrações. O que ficará em problema e constitui um grande e interessantíssimo problema para o filósofo e para o teólogo é se será cristã ou aliás se e como poderá ser cristã. Rainer Maria Rilke, o «puro poeta», o poeta do nosso

século (ainda não substituído e que talvez bem tarde o venha a ser) não só é e se quer religioso, mas mais do que isso sacerdotal: e sacerdotal, não no mero sentido sacrificial dos pagãos, mas no amplo sentido cristão (que ele teria por pós-cristão) do pastor do ser do celebrante do culto e do mediador para com Deus. E sendo assim, não apenas geralmente cristão, mas propriamente «católico».

Conhece-se a imagem e conceito de que Martinho Heidegger fez o núcleo e foco da sua Filosofia, o conceito do homem como pastor do Ser: «O Homem não é o senhor do existente. O Homem é o Pastor do Ser» (*Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins. — Ueber den Humanismus.*)

Contra o desvio profundo, que vem de Descartes e dos nominalistas, e que é igualmente a fonte do voluntarismo moderno, esse desvio que põe o homem como senhor da verdade, portanto do Ser, portanto do Existente (homem = alma = inteligência = acto de pensar = *cogito* = *verum* = verdade = existente: racionalismo, imanentismo, relativismo), contra o empirismo e pragmatismo, que é o próprio finar-se do mundo inteligível e com ele do pensamento puro, Heidegger quis restaurar o respeito pelo Ser ou pelo existente na sua realidade ôntica. Para isso o homem não pode enfrentar-se ao Ser como contendor, como inimigo e eventual vencedor, conquistador e redutor. Se deve certamente investigar sem fim (mesmo por esses *Holzwege* — caminhos da floresta, caminhos sem saída, veredas de maranha ou sendas perdidas) o pensador não pode propor-se a criação, a posse senhorial, o senhorio da verdade (com que facilidade confundimos invenção, que é descoberta, *aletheia*, com criação, que é fazer do nada: e como poesia, com o próprio nome, que é nome de fazer criar, se presta a equívoco!).

Ontologicamente não é a verdade que é do homem: é o Homem que é da Verdade. Nem mesmo o pensador se pode pôr frente ao Ser, pois que ele próprio, o homem, está dentro do Ser. «Estranhar-se» ao Existente é já pôr a coisa-

-em-si como algo de estranho e tão longe do homem que este jamais o atingirá («estranhar-se» onticamente, queremos dizer, não metodologicamente; o lógico vem depois do ontológico, na ordem real). A oposição sujeito-objecto, se posta em relação de domínio e redução, tornar-se-á insuperável, irreduzível: a caverna platónica fechar-se-á para sempre no imanentismo, idealismo, solipsismo.

A saída só pode encontra-se, por sobre o limiar da evidência ôntica, pela simpatia, comunicação ou comunhão na unidade primordial do ser-entitativo e do ser-verdadeiro. Comunhão, opção pelo ser e pelo afirmativo, «sim» dito ao ser, «guarda do ser» no amor: Heidegger retoma, atribuindo-a ao Mestre Eckardt em comentário ao Aeropagita, uma frase que é, afinal, de toda a Escolástica medieval: «o amor é de tal natureza que muda o homem na coisa que ama». E assim reencontra o bom caminho platónico (que o próprio Platão depois veio a perder: tao difícil ele é de guardar!): importa ir para a verdade com toda a alma, isto é, com todo o nosso ser de homens. E esse é, só pode ser (nem admira pois que Platão o perdesse) o caminho do amor ou da graça de Deus em Cristo.

Pois bem, essa imagem-base do conceito central da sua filosofia, como qualquer Ontologia válida, foi Heidegger buscá-la a Rilke, ao núcleo central do esforço de intuição poética de quem ousou pensar: «cheguei ao outro lado da natureza», naquilo que considerava uma experiência mística «de uma exactidão quase raiando no Absoluto».

Heidegger reconhece expressamente que a sua frase-chave sobre o homem como *der Hirt des Seins* provém de Rilke, e directamente da «Trilogia Espanhola», rilkiana, que é contada entre os três poemas mais altos da Humanidade. E aqui poderíamos citar em reforço o testemunho de Angelloz, tradutor de Rilke e amigo pessoal de Heidegger, segundo o qual o grande filósofo lhe teria dito em certo momento que a sua filosofia não era mais que o desabrochar conceptual daquilo que Rilke tinha dito poeticamente (o que de facto

parece confirmado nas suas obras, desde que não seja exclusivo, pois com Rilke irmanam Hölderlin, H. von Hofmannthal, etc.).

Da sua experiência existencial de Espanha, que tanto tinha ansiado e que tão profundamente o marcou, o poeta das «Elegias» de Duíno porá acima de todas as outras imagens-visões a do «pastor», como se fora o próprio espelho da sua poética tarefa vital. Já perto do fim da vida, num poema de 1924, quer «magnificamente imaginar uma árvore... / cujos ramos infinitamente se inundam de vento e de pássaros / e debaixo à sua sombra, em puro ofício pastoral / meditam os pastores e repousam os rebanhos». E no próprio ano da sua morte, num poema para o conde de Lanckorónski, lembra ainda: «devem estar aí como o pastor que atura; / de longe pode parecer que se acha descuidado / porém ao acercar-nos, sentimos que vigia». O poeta não receia empregar a expressão canónica *Hirte-amt*, o ofício ou múnus pastoral, para qualificar a tarefa vital e sacerdotal que se atribui como *Priester*, Padre da natureza, da vida e da morte integradas na consciência do homem, cuja missão transcendente é fazer do visível invisível, transformar o natural em espiritual. É com fulgor transfigurante que o conta na Nona Elegia, a caminho da Décima, na qual se proporá deixar como que a sua final «Divina Comédia» que integre na vida a morte, «a morte própria»: «Ó Terra, não é isto o que tu queres: ressuscitar invisível em nós? Não é este o teu sonho: fazer-te alguma vez Invisível? Terra! Invisível! / Que é senão transformação a tua imperiosa Mensagem? / Terra, oh tu, amada Terra, eu o quero!».

Esta «missão pastoral», que na Nona Elegia (a caminho, repita-se sempre, da Décima), parece já assumida e digerida na própria aceitação da «terra» como morte-vida ou transfiguração pessoal, esta missão vem desde o princípio da sua conscientização poética e encontra projecção e expressão na paisagem anímica de Espanha e dos seus pastores. «Por que havemos de andar deste modo pela vida /tomando sobre nós

coisas tão estranhas... / por que havemos de estar aqui como o pastor / tão exposto à desmesura do influxo cósmico?»

Assim na «Trilogia Espanhola», como depois no poema «Exposto sobre as Cumeadas do Coração», o poeta se compraz em mergulhar no risco existencial da identificação cósmica: «De mim e de tudo isto (estrelas, serranias, ventos nocturnos, dos rios profundos) fazer uma só coisa, Senhor, Senhor, Senhor, a coisa que cósmico-terrenal como a estrela cadente reúne em sua gravitação tão-só a soma: não sope-sando senão a chegada», isto é, o desaparecimento da estrela cadente ou a «morte própria do poeta». O que é possível para o pastor com seu rebanho, comenta Bollnov, «deve sê-lo também para o poeta com a sua Missão. Há-de realizar em si mesmo o ser pastor (*das Hirt-sein*)». Assim exposto o poeta-pastor «à desmesura do espírito cósmico» (*so ausgesetzt dem Uebermass von Einfluss*) assume o risco da identificação cósmico-existencial: «como a luz que de noite oscila por trás da pala, assim me situo eu no seu interior», isto é, dentro do pastor «a quem atravessam as sombras das nuvens, como se morosamente o espaço pensasse pensamentos por ele». E sente-se grandiosamente exaltado a um sacerdócio cósmico: «Eis aqui o tempo do comunicável, aqui está a sua pátria. Fala e proclama!...» É isto, para Rilke, o pastor: e «seja o que for para os outros»!...

Em todo este enorme esforço de compreensão, identificação e transfiguração, nesta espécie de «via unitiva» dos místicos, em que há muito do paralelo esforço de Santo Agostinho (que o poeta conheceu e de quem muito transfundiu na sua aspiração ao «Aberto», na tendência para o «espaço interior do mundo» e na luta integrante da *meditatio mortis*) bem como da imaginação e eidética religiosa do *Flos Sanctorum* do P. Ribadeneira, neste esforço há sempre, à base, a imagem do pastor espanhol (e por que não português?): Em Ronda o que mais me interessou foi a vida dos pastores, a sua existência assente sobre as grades e rochedos

faldas das montanhas com seus pictóricos azinhos, cada um dos quais se enche de obscuridade como a sombra que lançam as nuvens por sobre a paisagem... os pastores com seus grandes cajados cruzados sobre os ombros, esse calado, moroso e pensativo estar-fora, através do qual flui em toda a sua amplitude a majestade do dia».

Poeta, profeta, pastor do Ser, *Priester Hirte-amt!*... Mas não se contenta Rilke com isso; quer-se também sacerdote, Celebrante. Louvar, celebrar — *preisen, rühmen* — são da sua linguagem-base, da sua semântica e semiótica de fundo. Desde o poema de 1914, «A Queima» (*Klage*), até à Décima Elegia e aos *Sonetos a Orfeu*, numa marcha lógica que ele pensava ser de sentido órfico e anticristão — o que consideramos sujeito a caução — o tema celebração-comunhão avança em ritmo grave e solene. «Só no espaço da celebração é acolhida a queixa»... «Dize, oh poeta, que fazes tu? — Eu celebro!... eu celebro!... E por que é que o silêncio e a impetuosidade, como a estrela e a tormenta te conhecem? — Porque eu a celebro!...»

Este tema da celebração, que já aflora do «Livro das Horas», não aparece consolidado definitivamente até à época tardia, como faz notar Bollnow, isto é, como esclarece Alemparte, até à residência do poeta em Duíno, onde irrompem os primeiros elementos das «Elegias», o que coincide com a elaboração dos poemas da «Vida de Maria» e com as leituras meditadas de Santo Agostinho e do *Flos Sanctorum*. E é muito curioso, e mesmo com o seu quê de pitoresco, que esta ideia da celebração chegue aos extremos da expressão litúrgica a partir do episódio daquele encontro nas ruas de Córdoba, «com uma cadelita feia, em adiantado estado de prenhez... que veio a mim porque ambos estávamos completamente sós... levantou os olhos alargados de tanta preocupação e intimidade, solicitando um olhar meu. E no seu olhar reflectia-se toda essa verdade que transcende o individual, para dirigir-se não sei bem onde, lá para o porvir ou para o incompreensível.

«Aproximou-se tão sem reboços que chegou a compartilhar duma pedra de açúcar do meu café... *celebrámos a missa* juntos. A accção foi de si mesma mais que um dar e receber, mas a significação, a gravidade e a nossa absoluta compenetração foram ilimitadas... Ainda quando isto não seja de modo algum heróico... estar-se-á maravilhosamente disposto para o estado divino».

Haveria talvez a reacção de considerar este descritivo como um trecho blasfematório ou ao menos como um desgarre de louca frivolidade. Seria isso recusar pura e simplesmente Rilke e tudo quanto ele pensava ser a sua mensagem ao mundo, e que o mundo da Poesia aceitou. Esse episódio crescerá no seu mundo interior até se tornar o XVI dos «Sonetos a Orfeu» (I Parte), o qual soneto lhe brotou com tal espontaneidade que ficou um enigma até ao momento em que o poeta, surpreendido pela surpresa que causava, explicou que era a um cão que ele dizia: «Tu, meu amigo, tu és solitário... precisamos de suportar juntos aquilo que não é senão pedaços e fragmentos, como se fosse o Todo... Acima de tudo não me plantes no teu coração: eu cresceria demasiado depressa.» Mas, já desde o princípio, o poeta vira nessa experiência como que o convite à mudança radical que seria necessária para chegar a dar-se ao «Aberto», à periculosidade existencial pura, a um «estado de graça» tal que deixando «a obra dos olhos» pudesse intuir e cantar a «obra do coração», mudança essa que ele ideava e plasmava segundo a eidética dos místicos cristãos e que exprimia com as palavras de Ângela da Foligno, e na própria língua em que as lera, como *la nouvelle opération*. E reconhecia, em relação com o episódio de Córdova, que ainda não fora bastante longe para esperar esta *nouvelle opération* em virtude duma intervenção de qualquer ser humano; «porém para que esperá-lo, visto que é minha sina passar de largo face ao humano, para projectar-me todo até ao extremo, até à margem da terra?...»

Aqui se situa o terceiro ponto da sua missão «sacerdotal» — a mediação, o *sacra-dans*, a transfiguração, o teândrico ou teocósmico (eventualmente certo paralelismo com a actividade mediúnica, já que Rilke se interessou marginalmente pelo ocultismo, (como aliás o nosso Fernando Pessoa). A experiência gustativa, palatal, de Deus é um dos termos da sua aspiração e expressão: «deglutir suave e constantemente a Deus, como o sumo dum fruto que se desfaz na boca» (*Gott fortwährend mild zu verschlucken wie Saft einer Frucht die zergeht*). É interessante que esta imagem se repete, num sincretismo religioso que Rilke levou muito longe, em interpretação do ambiente islâmico da mesquita de Córdoba e depois, mais delicadamente, no poema marial (*Himmelfahrt Mariae*) sobre a Assunção de Maria.

No outro pólo da mediação, «as coisas susceptíveis de serem vividas», não contentes do seu «obrar sem figura», confiam-se-nos para se espiritualizarem, se eternizarem; «e essas coisas, que vivem do seu próprio declinar, compreendem que tu as celebras: perecedoras, confiam-nos a nós a salvação, a nós os mais perecíveis; querem que as transformemos no invisível do nosso coração, em — oh, infinitamente! — em nós outros mesmos, sejamos afinal o que formos.

O homem como transfigurante ou sublimante (no sentido da *Aufhebung* hegeliana), como transformador do visível em invisível e simultaneamente presença do espiritual ao terreno, como médium e hierofante, consciência e turíbulo rescendente do Universo, em suma como *sacra-dans* ou sacerdote deste mundo, do caos que exactamente pelo homem se faz cosmos!... Abelhas do Invisível «*nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible*» — como ele escreve intencionalmente em francês!

E pensar Rilke que por este caminho, que é o da dinâmica bíblico-cristã, se estava a afastar do Cristianismo...»

O Poeta metafísico a braços com Deus

Em face disto, ocorre perguntar se, como e em que medida pode a atitude do sacerdote para com o poeta ou filósofo ter posto em causa o problema de Deus. Temos naturalmente de limitar o âmbito geográfico e cultural desta questão; limitamo-nos proximamente ao que aconteceu entre nós, portugueses.

Em Portugal, entre filósofos, poetas e no povo em geral o problema de Deus é primária e principalmente o problema do Mal: a existência de tantos males, sobretudo morais, neste mundo, o sofrimento dos inocentes, as imperfeições da natureza e da sociedade, os cataclismos e as guerras, o triunfo dos astutos e dos maus.

—«Se Deus é onnipotente, por que não criou melhor?»

—«Se eu fosse Deus, quebrar-se-me-ia o coração ao ver a morte duma criança.»

Estas e muitas outras expressões emotivas semelhantes põem a necessidade de «justificar» a Deus pela «Sua» obra. É curioso e significativo notar que o nosso mais profissional e didáctico filósofo, Silvestre Pinheiro Ferreira, que viveu as emoções e agitações da Revolução Francesa e entre os dois séculos ensinou Filosofia, em Portugal, França e Brasil, merecendo pelas suas ideias a atenção das polícias políticas, principalmente da napoleónica, este professor de filosofia, que escreveu e publicou vários livros didácticos, passou toda a vida a elaborar uma «Teodiceia»; mas deixou-a inédita e ainda hoje assim está.

Desde então, todos ou quase todos os pensadores do século XIX e começos do actual ensaiam a sua própria «teodiceia» — justificação de Deus face ao mundo pelo «Seu» mundo. Lançados nesse caminho de perdição, derivam uns para o ateísmo puro e simples, outros para um panteísmo mais ou menos maniqueu, outros ainda tentam barricar-se contra a urgência desse problema num crasso positivismo, segundo o pior sentido do ditame que viria a formular L. Wittgenstein: «Acerca daquilo de que o homem

não pode falar deve guardar-se silêncio». Nessa tentativa frustrada de «justificar» a Deus, merece mencionar-se a peregrina opinião dum Sampaio Bruno que fala duma espécie de quebra ocasional na onnipotência de Deus, que não Lhe permitiu fazer melhor! O último nesta linha será talvez Basílio Teles, que, nas férias dos estudos económicos e políticos, se debruça sobre o «Livro de Job», considerando como tema fundamental desse poema metafísico que o profecta se encontra diante da horrível constatação de ser ele próprio mais justo que Deus; e, não aceitando Basílio Teles a resignação do profecta nem as razões do personagem e ainda menos as intenções do autor do poema, vai aí encontrar as provas do seu ateísmo.

Estes pensadores, na sua época de romantismo e naturalismo, partem dum optimismo luminoso do Bem triunfante, do progresso contínuo e indefinido, da marcha da humanidade para mais luz e perfeição, num civismo e solidariedade crescentes, na afirmação da liberdade dentro dum clima de fraternidade. Essas aspirações abstractas concretizavam-se num patriotismo exaltado e inconformado com o presente, num republicanismo aureoreal e em alguns num socialismo de esperanças (geralmente mais proudhoniano que marxista).

Chocando contra a dureza dos factos e a incompreensão dos responsáveis pela sociedade, os mais desses pensadores caíram do seu optimismo luminoso num pessimismo tenebroso, com as piores expressões e consequências. Nem se irá pensar que se trata apenas de jogos ociosos de palavras ou de vãs logomaquias ideológicas. Um bom número desses intelectuais, vendo teimosamente incompreendidos os seus ideais, acabaram por pôr termo à vida violentamente. Atitudes de desespero tão frequentes nos meios cultos e bem situados do nosso País levaram o pensador espanhol Unamuno, aliás nosso amigo, a dizer que Portugal era um povo de suicidas. Ora «o suicídio é o único problema da filosofia» — disse Albert Camus. Nós, homens da Igreja, deveríamos sentir que o suicídio de uma pessoa bem dotada é o «único» problema da teologia.

Seria difícil e poderia resultar cruel chamar a capítulo de culpas a «teologia» encarnada desse tempo — clérigos e leigos — mas se, como está feita a história duma mentalidade a respeito do «bom operário», tentássemos uma história duma mentalidade dos mesmos círculos católicos a respeito do bom intelectual, as conclusões não seriam muito diferentes. Os ideais que apaixonaram esses homens, pelos quais viveram, e alguns morreram, não tiveram da parte dos homens «estabelecidos» na Igreja favorável acolhimento; falando estatisticamente, podemos dizer que se deu o contrário.

Quando mesmo se verificou em alguma colectividade, como aconteceu com a Ordem franciscana, uma certa abertura às «coisas novas» nos domínios intelectual e político, não faltou quem conseguisse, em Roma, a condenação dessas aberturas por «modernismo». E quando o chefe do partido católico — então denominado «nacionalista» — deu o regime monárquico por morto (morto «por mãos» do seu rei!) desistiu da chefia e aconselhou os católicos a aderirem ao regime republicano e formarem a ala direita do partido republicano, os responsáveis foram para uma reacção ainda mais acentuada a favor do regime moribundo e levaram depois a mentalidade popular ao restauracionismo monárquico...

Ora é simplesmente honesto reconhecer que os ideais por que se bateram esses intelectuais são hoje realidade, ao menos nas mentes, nas proclamações e discursos e mesmo em documentos pastorais (para não citar aqui, ao seu próprio nível, o Concílio do nosso tempo).

Como pareci descer ao campo prático e igualmente deixar de parte os poetas, peço licença para insistir em que vejo sempre as ideias como mães das coisas — ideias novas, mães das «coisas novas» — que «quanto mais poético, mais verdadeiro» e, vice-versa, quanto mais verdadeiro mais poético; *a contrario sensu* penso também, com o conhecido prolóquio, que é pela cabeça que apodrece o peixe.

O nosso maior poeta dos últimos séculos, Fernando Pessoa, poeta metafísico por excelência, põe-se o problema

de Deus em termos de ontologia e de lógica: caminho legítimo, mas marcha retrógrada. É curioso notar que na implantação do problema se encontra com o grande filósofo dos nossos tempos, Martinho Heidegger. Este também começa por notar que a questão do Ser se relaciona com a questão do ente (a saber, do existente). E somente a partir da verdade do Ser se deixa pensar a essência do sagrado. E somente a partir da essência do sagrado deve ser pensada a essência da divindade. E finalmente só na luz da essência da divindade pode ser pensado e dito o que deve enunciar a palavra «Deus». E na seqüência desta análise, escreve que «o drama do Ocidente é precisamente o esquecimento do Ser» e, por conseguinte, do sagrado. E acrescenta mesmo que «talvez o elemento mais marcante desta idade do mundo consista no rígido fechamento para a dimensão da graça. Talvez seja esta a única desgraça.»

Foi esta a desgraça de Fernando Pessoa, como a de muitos outros menores. Começando por pôr o problema de Deus em plano filosófico, passam ao que Heidegger chamou o «ontoteologismo», isto é, a falar de Deus sem o sentimento da essência do sagrado, da graça e da divindade.

Tenho indicado assim o recto caminho para o mistério do Deus pessoal, o filósofo do «Ser e Tempo» absteve-se de avançar em considerações sobre Deus, que isso é próprio da teologia: evitando fazer ontoteologia, como filósofo que era e queria ficar, não evitou ser posto em suspeição de existencialismo ateu, de niilismo, etc.! Esta foi, graças a Deus, a sua «desgraça»...

A desgraça real de F. Pessoa foi, partindo do mesmo ponto, querer tratar de Deus meramente como poeta ou filósofo, isto é, fazer ontoteologia. E começou logo por uma falsa noção, essa ainda filosófica — o conceito unívoco do ente, a univocidade do ser. Deus é assim um ente entre outros entes, um existente (possível) como outro qualquer. A partir deste conceito fundamental e fundamentalmente errado, Pessoa perde-se por «caminhos de floresta» (ainda palavra de

Heidegger), caminhos que não levam a parte nenhuma, caminhos que se perdem na confusão da selva. Perdida assim a noção do sagrado e o respeito da divindade, Pessoa não pode mais chegar aos áditos do Deus pessoal transcendente e à graça do *ipsum Esse subsistens* (como diria um S. Tomás) ei-lo, ele poeta essencialmente metafísico e condenado ao tormento do «pensar», ei-lo à busca da causa de todos os entes, incluindo a causa de Deus! «Uma coisa, poematiza ele, que está para além dos deuses, de Deus e do Destino, aquilo que faz que haja deuses e Deus e Destino, aquilo que faz que haja ser para que possa haver seres»...

E os nomes surgem, como termos de outros caminhos erráticos da floresta do pensar: — ultra-Ser, ultra-Transcendente Inconsciente, Além-Deus, etc.. Finalmente, só e apenas Ser: «Ser possível haver ser é maior que todos os Deuses... Tremo de medo: eis o segredo aberto. Além de ti nada há, decerto nem pode haver, além de ti, que (só) tens essência, nem tens existência e te chamas... Ser».

A passagem por cima da doutrina da analogia do ente, recusando-a sem mais análise, levou natural e logicamente à negação do princípio de identidade ou de não-contradição, que contradiz expressamente em teoria e que passa a violar constantemente no fundo gnoseológico da sua poemática, chegando a avançar que a contradição é a própria essência das coisas no humano e no divino. Esta primeira grande consequência da univocidade do ente e tudo o que nela se contém levam-nos a pensar na afirmação do grande dogmático protestante Karl Barth, segundo a qual a única razão válida para um protestante de não se fazer católico é a *analogia entis* (como ele escreve, mesmo em latim). Estas recusas fundamentais devem estar na origem do fenómeno bem singular e extraordinário da heteronímia em F. Pessoa.

A dúzia e meia de nomes, com que assina os seus sucessivos escritos, parece que não devem ser vistos como intenção de disfarce da autoria nem são propriamente pseudónimos

ou nomes de pena. Esses heterónimos devem corresponder à necessidade de, na contradição de tudo e de si mesmo, F. Pessoa encontrar nas múltiplas personalidades em que se desdobra, como somatório, a sua própria pessoa. Isso de algum modo corresponde a uma tentação de totalidade ou de «divinização», que evidentemente estava condenada ao desespero e ao fracasso. Ninguém certamente poderá ver um simples exercício literário ou mera licença poética em frases como estas:

«Quanto mais eu sinto como várias pessoas / Quanto mais personalidades eu tiver / Quanto mais intensamente, estridentemente as tiver / Quanto mais simultaneamente sentir como todas elas / Quanto mais unificadamente diverso, dispersadamente atento / Estiver, viver, viver, for, / Mais possuirei a existência total do universo / Mais completo serei pelo espaço fora, / Mais análogo serei a Deus, seja ele quem for / Porque, seja ele quem for, com certeza que é Tudo / E fora d'Ele há só Ele / E Tudo para Ele é pouco»...

«Multipliquei-me para me sentir, / Para me sentir precisei sentir tudo, / Transbordei, não fiz senão extravasar-me / Despi-me, entreguei-me / E há em cada canto da minha alma um altar a um deus diferente»...

«Deus não tem unidade / Como a terei eu?»...

«E como são estilhaços / Do ser, as coisas dispersas / Quebro a alma em pedaços / E em pessoas diversas»...

«Assim eu me acomodo / Com o que Deus criou / Deixo teu diverso modo / Diversos modos sou. / Assim a Deus imito, / Que quando fez o que é / Tirou-lhe o infinito / E a unidade até»...

Fazendo, por esta alienação em heteronímia essencial, um deus à sua imagem e semelhança, F. Pessoa identificou-se com esse Tudo e, por uma louca e angustiada mistagogia, reduzida tudo a si, perdendo toda a possível comunhão com o outro. E exclama: «O horror metafísico de outrem! / O pavor de uma consciência alheia / Como um deus a espreitar-me»...

«Tenho do alto orgulho a timidez / E sinto horror a abrir
o ser a alguém / A confiar nalgém»...

Assim, numa tendência espiritual e moral para o solipsismo, se construiu o seu próprio deísmo; e chegou a pensar em construir um sistema filosófico — ou melhor, «ontoteológico», como diria Heidegger — a que chegou a dar o nome de Transcendentalismo Panteísta. Autobiograficamente escreveu de si, quase ao fim da sua trajetória vital (1935): — «Cristão gnóstico, e portanto inteiramente oposto a todas as Igrejas institucionalizadas, e sobretudo à Igreja de Roma. Fiel... à Tradição esotérica de certo Cristianismo, que tem íntimas relações com a Tradição Secreta em Israel (a Santa Kabbalah) e com a essência da Maçonaria».

Esta paixão pelo ocultismo e mistagogia, que levou às portas duma maçonaria iniciática, sem entrar em qualquer loja instituída, foi outra forma de aterrar dos voos do seu Transcendentalismo panteísta no... Nada, ou «na possibilidade de que ali, na Teosofia esteja a verdade real» que são os princípios cristãos «elevados a um ponto onde se fundem não sei em que além-Deus».

Sempre à busca dum deus para além da univocidade do ente e dos entes, seu desvio inicial, na realidade à busca do Deus verdadeiro. E isto sempre na convicção profunda de que «o ateísmo anda sempre ligado a duas qualidades mentais negativas — a incapacidade de pensamento abstrato e a deficiência de imaginação racional. Por isso nunca houve grande filósofo ou grande poeta que fosse ateu».

Porém, reconhecendo a sua impossibilidade de realizar-se religiosamente, lamenta a sua «infância perdida» e, perguntando «que é do teu menino?», responde por três vezes: «está maluco, está maluco, está maluco». E finalmente suspira: — Se ao menos eu tivesse uma religião qualquer!»...

Na sua necessidade religiosa chega a admitir como verdade «aquilo que nos dão por ela — o Deus cristão». Mas logo crucificado na «angústia» do seu espírito de contradição

lógico-ontológica — «arrasto a cruz do meu pensar» — no unívoco da sua heteronímia essencial — a cada momento a sua verdade — F. Pessoa acrescenta: «com este mal-estar a fazer-me pregar na alma, se ao menos endoidecesse deveras!»

E, de novo contraditório, termina com uma invocação a Nossa Senhora, oração em que, dando o necessário desconto ao poeta que se diz «um fingidor» são bem de notar os atributos e nomes que prefere para a Senhora: «Vem e embala-nos (...) Vem soleníssima / Soleníssima e cheia / De uma oculta vontade de soluçar / (...) Vem dolorosa / Mater Dolorosa das Angústias dos Tímidos / Torre-ebúrnea das Tristezas dos Desprezados / (...) Vem e arranca-me / Do solo de angústia e de inutilidade / Onde vicejo»...

Cansado da vida e do pensar descaminhado no seu princípio, ainda verseja: «Na margem verde da estrada / Os malmequeres são meus. / Já trago a alma cansada / — Não é disso: é de Deus».

E acaba com a confissão desesperada: — «Os meus versos são eu não poder estoirar de viver»!

E estoirou... nas bebidas brancas...

Mas um, e dos maiores, a juntar moralmente à lista dos intelectuais deste «Povo de suicidas»...

Pastoral da inteligência

Fala-se hoje frequentemente da «pastoral da inteligência». E com justa razão se fala, porque dificilmente haverá outra pastoral mais necessária e ao mesmo tempo mais difícil do que esta.

Acho porém que é necessário começar por entender bem e pôr-se de acordo sobre o que se entende por pastoral da inteligência. É que por vezes parece entender-se por esta pastoral os meios de propagação da fé e moral cristãs nos ambientes cultos, escolares ou semelhantes e principalmente nos instrumentos e meios de comunicação. Será permitido, a

propósito, lembrar o que aconteceu na aula conciliar quando o Cardeal Cento fez a apresentação do primeiro projecto do esquema sobre a Comunicação Social.

Primeiro começaram a esboçar-se sorrisos e a trocar-se olhares significativos entre os presentes. Depois o movimento foi crescendo e desembocava em franca risada a cada frase que o relator repenicava com tão eloquente convicção.

A mim, além de risível, pareceu-me aflitiva a ideia de que viesse a ser possível um documento daquele conteúdo e estilo. Por isso me dirigi pessoalmente a Mons. Marty, então Arcebispo de Reims e depois Cardeal, que fora o primeiro que introduzira nas discussões sobre os esquemas da Igreja e da Revelação a «novidade» de mencionar o «mistério da Igreja», que interviesse com a sua já conhecida autoridade para que não saísse um documento que, a começar pelo seu tamanho relativamente aos outros, parecia reduzir a Igreja a uma grande empresa de publicidade, como a Ford ou a General Motors, e apresentar a Fé e a Graça como problemas de propaganda ou de *bourrage de crâne*...

Não foi preciso, porque numa das sessões seguintes nos foi anunciado que o projecto era retirado e se recomendava à respectiva Comissão que propusesse um esquema mais breve e moderado.

Basta este facto para mostrar com suficiente eloquência o carácter tendencial do que por vezes se considera instrumento e meio de «pastoral da inteligência».

Mais colégios, academias e universidades, mais jornais e revistas, mais rádio-difusoras e televisões, mais instituições e maior eloquência apologética, tudo isto pode e deve existir, pode e deve ser muito bom desde que se acautele de não cair nem participar naquilo que Karl Rahner considerava «o perigo fundamental da Igreja, o qual é que se busque a si mesma». À força de se criarem instituições, influência e poder, não vá perder-se o sentido e a imagem pública da única Instituição constitucional que reside no Evangelho, e, de par com isso, perder-se o poder e a influência que resul-

tam da aliança dessa Boa Nova com o coração e a inteligência do homem.

É este complexo de situações e instituições que parece levar à necessidade de situar a Igreja face à «modernidade». Sabemos que há quem recuse, não apenas a necessidade, mas o próprio direito de situar a Igreja nessa relação. Hoje o cisma post-conciliar de Écone tornou clara essa posição, mas sabe-se que já antes havia muito quem identificasse «modernidade» com «modernismo» (hermenêutico-teológico); e houve mesmo um pensador católico, aliás notável, que intitulou um seu livro de intenção apologética com o nome de «Anti-moderne.»

E muito dessa intenção se punha, da parte de muitos, na restauração do tomismo. Muito livre destes preconceitos e num franco espírito conciliar, Mons. Eyt, reitor do Instituto Católico de Paris, em conferência proferida em Roma, em 26 de Janeiro (do corrente ano) de 1984, encarou de frente o tema da «Liberdade da Igreja perante a Modernidade». Sempre, através dos séculos, houve reacções à mudança, já que cada tempo sucessivo vai aparecendo com os seus aspectos de «modernidade». Mons. Eyt porém considera a «modernidade» do tempo em que vivemos, em comparação com todas as mudanças do passado na sua globalidade que neste confronto podem ser considerados como uma unidade em face da «revolução histórica» em que estamos envolvidos, como pensa com K. Rahner, cujas palavras cita:

«Vivemos nós numa conjuntura nova, em comparação da qual a história que está para trás de nós, tomada na sua totalidade, história da humanidade e história do cristianismo, constitui, a despeito de todas as vicissitudes e de todas as mudanças, um período único». A nossa «*modernité*» é pois tomada em confronto com todo o passado, unidade frente a unidade, intencionalmente consideradas. Assim sendo, a «modernidade» actual é para a Igreja o grande risco; e pode ser a grande oportunidade. «Risque de mort ou chance... Le magistère de l'Église n'a pas reconnu qu'il avait à trancher».

Assim, entre oscilações e vicissitudes se foi caminhando até à preparação do Concílio Vaticano II. Aqui a oposição de fundo em concepções teológico-canônicas e mundividência eclesial estalou no conflito vivo e activo, embora pacífico, entre os cardeais Ottaviani e Bea. O primeiro, baseado em longuíssima tradição canónica, fundamentava liberdade e direito da Igreja na doutrina da «sociedade perfeita» dotada de todos os meios de autoridade e soberania. Bea defendia que, nas condições presentes e previsíveis para futuro, a liberdade da Igreja melhor assentaria na «liberdade religiosa», reconhecida a todos e exigível de qualquer Estado de direito. A controvérsia foi viva e cheia de vicissitudes, mas ao fim saiu do Concílio, aprovada por votação quase unânime a «Declaração sobre a Liberdade Religiosa».

No complexo das mudanças de perspectiva que fizeram a grande viragem do Concílio, esta foi talvez a mais nuclear e «moderna», particularmente se a olharmos sob o ângulo da «pastoral da inteligência».

A luta pela liberdade humana, que é certamente o cerne de todos os esforços seculares de humanização e do humanismo, está também e muito logicamente no centro da história da Igreja; mas aqui teve, por muitos séculos, de ser combatida como luta pela «liberdade eclesiástica», à base jurídica de ser a Igreja, por sua função, uma «sociedade perfeita» e completa. Outra coisa não era possível em sociedades saídas do império romano, que se consideravam cristãs, mas, não menos que o império, temiam a liberdade pessoal e política. Mas ninguém hoje duvidará do que significava de progresso da liberdade civil aquela «libertas Ecclesiae», até por lembrar a atitude para com esta que tiveram e têm os totalitarismos de um e outro bordo.

É curioso notar a constância, continuidade e conformidade dessa luta pela «libertas ecclesiastica», baseada no conceito de «sociedade perfeita e autónoma» que compete à Igreja, através dos múltiplos avatares das sociedades civis. Assim Pio VII, logo a seguir à Revolução Francesa, não

encontra melhor expressão dos direitos da Igreja do que as palavras dirigidas pelo papa Félix ao imperador Zenão, em 484: — «Que eles deixem a Igreja católica governar-se pelas suas próprias leis e não permitam a ninguém que ponha obstáculo à sua liberdade». Liberdade da Igreja, liberdade dos cristãos, liberdade simplesmente.

■ Liberdade, Igualdade e Fraternidade — eis a trilogia ideal, que a Revolução atirou contra a Tradição. Que a tradição era cristã constituía um pressuposto ou um preconceito; mas não se pode negar que esse ideal trilógico aparece no seio da civilização cristã e a ela rescende. À Igreja e à sua pastoral da inteligência compete fazer que este legado da Idade Moderna à Idade Contemporânea, que é ainda hoje a «modernidade», talvez com outros nomes, deixe de ser mero ideal para se tornar cada vez mais realidade, deixe de ser mero perfume para ser flor. Atirada contra a Igreja essa flor do Evangelho foi lançada como pedrada e como tal sofrida por quase todos em atitude de defesa: eis o grande problema, para a Igreja e não menos para a Sociedade.

A liberdade, evidentemente, não é uma virtude inata nem uma graça infusa no homem.

A democracia, que se baseia na liberdade e deve procurar mais liberdade também não é graça que se receba passivamente nem virtude que seja oferecida de fora: virtude, sim, mas virtude a conquistar-se e dom a merecer-se.

É bom notar-se que historicamente o Liberalismo não foi democrático e portanto não foi de autêntica liberdade. E isto, que estava expresso em alguns dos maiores doutrinadores, tornou-se uma evidência, terrível evidência, nos factos da Revolução e do Terror. É bom lembrar-se, porque é histórico; e mais porque é actual, com recurso a padres e à teologia pretensamente evangélica. O grande risco da teologia chamada da Libertação, justa em si, consiste geralmente em libertarem-se os chamados teólogos da Teologia; e não menos em os chamados libertadores se «libertarem» da liberdade autêntica. A liberdade integral — direito, virtude e

dever do homem íntegro — continua a ser uma grande tarefa, o histórico que-fazer da Igreja, portadora do Evangelho, mestra da racionalidade e «perita em humanidade».

Seja-nos lícito expressar, com Vossa Santidade em Puebla, o direito e dever da Igreja de «proclamar a verdade sobre o homem»; mas sobretudo, pensando nas condições das Igrejas locais, influenciadas pela «teologia da Libertação», formular votos de que «Deus queira que ela mesma (a Igreja) não omita o dever de fazê-lo, por temor ou por dúvida, em razão de se ter deixado contaminar por outros humanismos, por falta de confiança na sua própria mensagem original».

«A igualdade entre os homens é um ideal que cada um deseja para toda a humanidade, deixando-se porventura a si próprio de fora. No entanto nunca se poderá exagerar o influxo duma Religião como a cristã que professa a adoração do Verbo de Deus feito homem, igual a todos e cada um dos homens, portanto nivelador e igualizador por cima.

Factos histórico-sociais, como a supressão das castas e classes, a abolição dos vínculos, morgadios e cargos hereditários, a anulação dos direitos de nascimento e das hierarquias de sangue, a proclamação dos direitos do homem e do cidadão, da igualdade de todos perante a lei e da igualdade de oportunidades para com a vida, a descolonização e igualização dos povos, etc., etc., toda esta «modernidade» institucional e factual demonstra um progresso cristão que hoje se denomina geralmente por «dignidade inviolável e inauferível da pessoa humana» ou por «direitos fundamentais e sagrados do homem».

Há evidentemente, hoje mais que nunca, os vícios inerentes à igualização por baixo, à inveja contra os valores humanos maiores e melhores (*invidia magniflora*, sobretudo em países como Portugal), a igualdade não das oportunidades mas dos frutos do trabalho alheio, etc.. Remédio para estes vícios não pode porém ser o igualitarismo total imposto pela lei, legislado e vigiado por certos *praesidia*, constituídos pelos «iguais mais iguais»... Remédio verdadeiro só pode estar no ulterior cresci-

mento da civilização cristã, traduzida e concretizada em civilização do amor ou da fraternidade humana.

A fraternidade entre os homens, as famílias, as comunidades e as nações, é um ideal tão alto que a muitos parece inútil falar nisso e outros fazem desse ideal sarcasmos de cinismo.

Mas quando vemos, como aconteceu por estes dias, reunidos em Portugal os membros do Conselho da Europa para o Diálogo Norte-Sul, na intenção de aprovar uma Declaração de Lisboa, que seja a expressão normativa desse desejo do diálogo, é de reconhecer que há algo de novo em relação aos séculos e mesmo a decénios anteriores. Sim pode fracassar-se mas há também alguns factos e princípios de outros; e, em todo o caso, é pela palavra que o homem se entende...

Seja qual for a confluência dos ideais e das civilizações na fraternidade universal, é bem certo que não tem sido em vão nem será vão no futuro que a Igreja pregue o Cristo nosso irmão e Irmão Universal!

Creio bem que a «pastoral da inteligência» deve hoje assentar na trilogia da Liberdade, Igualdade e Fraternidade, trilogia axiológica do humanismo que a Idade Moderna legou à Contemporânea como sua «modernidade» e que continua a sê-lo para os dias de hoje em exigências de compreensão cada vez mais cristã. Verdades cristãs enlouquecidas, que nascem da história cristã e são usadas como armas no combate contra a Igreja, como tais entendidas e rejeitadas por muitos filhos da Igreja, até ao Vaticano II; e ainda depois do Concílio por bastantes cristãos, mas agora em cisma contra a Igreja. Como diz Santo Agostinho, a Igreja tem muitos inimigos entre os seus filhos e muitos filhos entre os seus inimigos...

Disse o filósofo antigo que «o homem é a medida de todas as coisas». Contra isto se invocou, por muitos séculos, Deus como Autor e Medida de tudo quanto existe: e a isto se chama o teocentrismo medieval. Sabe-se que contra o uso e abuso desta posição noética houve uma reacção que caracteriza a civilização ocidental a partir da Meia-Idade. Mas

quem analisar esta civilização, nas suas expressões mais genuínas facilmente notará que o avanço para o que se chama antropocentrismo não é a recusa do nome de Deus; antes, pelo contrário.

Os nominalistas «parisienses», Descartes e Spinoza, pais do pensamento moderno, usam e sobretudo abusam do santo nome de Deus em vão. Galileu, que foi quem primeiro teve uma concepção científica do universo, introduz com naturalidade Deus no seu sistema. Kant, que abre a porta à filosofia contemporânea e seu criticismo, põe ao início das suas três «Críticas» as perguntas fundamentais da mente humana, em formulação que quase parece tomada duma Cartilha da Doutrina cristã. O idealismo de Hegel anda continuamente às voltas com Deus, sob pseudónimo — a Ideia, o Espírito, a Razão.

Em todo este processo o nome de Deus é crescentemente separado de Cristo, assim como o nome de Cristo é separado da Igreja. Não é por isso de estranhar que o processo venha a desembocar no ateísmo, já que o com-Deus do puro deísmo não vale mais do que o sem-Deus de qualquer ateísmo militante. Mas será sempre bom notar que o ateísmo humanista, bem como já antes o ateísmo dialéctico, partem geralmente das áreas intelectuais do deísmo.

A «morte de Deus» é pois o termo final dum longo processo. Mas pode tornar-se um ponto de arranque, se considerarmos que à «morte de Deus» se seguiu lógica e conscientemente a morte do Homem. «Deus morreu: o homem entrou em agonia» — escreveu A. Malraux. E Michel Foucault achava que a arqueologia do nosso pensamento mostra que o homem é uma «intervenção de data recente; e talvez de fim próximo». M. Lévi-Strauss, no seu livro *La Pensée Sauvage*, chega a afirmar que «*le but des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre*».

Em boa verdade as «ciências humanas» (que na realidade deviam chamar-se ciências do espírito) entraram no

campo da investigação científica para acudir e prover às exigências da mente humana, insatisfeita com as respostas das ciências físico-químicas e naturais pretensamente dadas aos problemas propriamente humanos.

Mas logo os *maitres du soupçon* se apoderaram da história cultural (Nietzsche), da sociologia (Marx) e da psicologia (Freud), para montar nelas novas baterias contra Deus. Na realidade, até pela sua determinada ambiência germânica, o que combatiam era o Deus dos deístas, que em concreto já não fazia grande falta à inteligência e ao coração humano. É que o pensamento da Idade Moderna e Contemporânea tem caminhado sempre no sentido de propor um Deus sem Cristo ou um Cristo sem Igreja. E como Cristo não pode ser sem a Igreja também hoje Deus não pode ser sem Cristo. Por isso o puro deísmo humanamente não vale mais que o franco ateísmo. Por isso o combate válido ao ateísmo só se pode fazer pela reintrodução nas áreas do pensamento e do sentimento do verdadeiro culto de Deus revelado em Cristo. E esta será a verdade da exigência humanista actual, este será legítimo e válido antropocentrismo que, partindo da transcendentalidade do Homem, se dirige à pura transcendência e desemboca no Transcendente absoluto. Assim um antropocentrismo a partir do Verbo humanado ou da natureza humana assumida e redimida vai, pela «modernidade» mais actual da verdade mais completa, ao encontro do teocentrismo medieval.

Parece-nos, a muitos, ser o sentido mais profundo e nuclear do ensino de Vossa Santidade, particularmente da encíclica *Redemptor hominis*. Creio bem que esta será a Carta Magna do humanismo cristão ou do que poderemos chamar o antropocentrismo crístico. E assim a aspiração do filósofo grego ao homem como «medida de todas as coisas» encontra a resposta no humanismo integral cristão. Assim também o desafio das ciências humanas, a seguir ao desafio das ciências naturais, que tem sido o grande risco da Fé cristã pode tornar-se a maior oportunidade para a cristianiza-

ção da cultura humana. Em consequência, professamos com Vossa Santidade que, por virtude do mistério insondável da Redenção, «o homem é o primeiro caminho, o caminho fundamental da Igreja». À luz do antropocentrismo crístico da *Redemptor hominis*, podemos bem dizer que a «modernidade», continuando a poder constituir um risco, é contudo hoje a grande oportunidade da Igreja.

Em suma, a «liberdade eclesiástica», que significa a autonomia de pensamento e acção da Igreja, é a primeira e indispensável necessidade do Cristianismo. A Igreja católica sempre defendeu essa liberdade, através de incompreensões, conflitos e martírios.

Durante muitos séculos baseou-se no direito divino da sua fundação como «sociedade perfeita e completa», o que tinha uma realidade de princípio para com o Estado confessional. Porém a secularidade das sociedades modernas levou o Estado à laicidade e a um agnosticismo, com compreensão e favor ou com incompreensão e desfavor para as Confissões religiosas. Em qualquer hipótese, não aceitará o argumento do direito divino. Mas também não é preciso, nas condições de autêntica «modernidade». A liberdade religiosa, que a Igreja reclamava para si, e que podia soar a privilégio, é hoje direito universal. Mal se pode falar da alma na sociedade secularizada (e até em certa teologia!) mas fala-se com fé «religiosa» na dignidade da pessoa humana, nos direitos humanos fundamentais, na liberdade de associação, de expressão do pensamento, de comunicação, de ensinar e ser ensinado, etc. São estas as vias possíveis do homem para a transcendência, é este «o caminho fundamental da Igreja».

Mas é evidente que foi sempre na transcendentalidade do homem que radicou e radica a condição essencial da sua religiosidade, da sua ascensão à transcendência, ao Transcendente essencial, a Deus pessoal. Assim e só assim o homem deixa de ser a «paixão inútil» de certo existencialismo ateu...

A «pastoral da inteligência» deve pois começar por reconhecer a «modernidade», com os seus riscos, como a grande oportunidade para a evangelização da inteligência, da qual deve descer, como das montanhas desce a água da chuva, o exemplo e o estímulo para o «florescimento do deserto».

Mas, para isso, é preciso que o sacerdote reconheça ao filósofo e ao poeta aquilo que constitui o seu direito; e não deixe de tomar consciência daquilo que pode constituir rivalidade, incompreensão e porventura desprezo e aversão. Mediador entre a transcendência e a imanência, pastor do Ser, intérprete ou hierofante do sagrado, o sacerdote deve sê-lo por vocação e ordenação da Igreja.

Mas o poeta e o filósofo terão sempre de ser pelo seu génio pessoal, à maneira e carisma que lhe vem de dentro ou lhe vem do Alto. E podem até considera-se mais «religiosos» do que o homem mandatado pela Igreja: José Régio, por exemplo, que não era praticante e escreveu coisas contra algumas verdades da fé cristã, faz no entanto as suas Memórias como as «de um homem religioso». Fernando Pessoa chega a dizer que, em Portugal, os poetas católicos não são religiosos e os poetas religiosos não são católicos.

Algo deste relacionamento emulacional será talvez sempre inevitável, mas ao sacerdote, que deve por instituição imitar a largueza do amor de Deus e do Reino de Cristo, compete vencer em generosidade a legítima ou mesmo ilegítima rivalidade e pôr ao serviço da causa de Deus, mesmo incógnito, o génio que d'Ele vem. Tudo o que no mundo há de verdadeiro, justo e bom, provém do Espírito Santo e portanto é nosso, de nós cristãos, diziam Padres da primitiva e ainda pouco numerosa Igreja.

E assim o homem, todo o homem, deixará de ser visto como «uma paixão inútil»; mas pelo contrário «completando no seu corpo aquilo que falta à paixão de Cristo», associar-se-á à grande e única Paixão salvífica e por essa via, consciente ou inconscientemente, colaborará com o Salvador do mundo, como paixão útil ou como parte do *Salvifici*

doloris de que Vossa Santidade nos escreveu com tanta penetração e altura.

Com a expressão da mais subida veneração, me subscrevo

De Vossa Santidade
M.^{to} grato e dedicado no Senhor

† *António Ferreira Gomes*,
(Bispo resignatário do Porto)

Ermesinde — Porto.
Páscoa de 1984

*A COLEGIALIDADE EPISCOPAL
E O REINO DE DEUS*

CARTA V

SANTO PADRE:

Pregar Cristo, Cristo crucificado e ressuscitado: pregar aquilo que Cristo pregou, o Reino de Deus e a sua Justiça. É esta fundamentalmente a dúplice missão da Igreja, de não diversa necessidade e obrigação; mas se fosse possível estabelecer uma prioridade de ordem, de urgência ou de oportunidade em cada tempo, por qual optar?

Sem tentar por agora responder a esta pergunta, nem mesmo procurar justificar a sua possibilidade ou pertinência, orientaria as minhas presentes considerações principalmente para a segunda.

Se tomarmos os Evangelhos sinópticos, temos a impressão de que aí a realidade ontológica de Jesus, sob o ângulo do que chamamos natureza e pessoa, é como que deixada à margem da Filiação própria e específica de Deus, bem como a própria qualidade messiânica, firmemente afirmada quando necessário, é ocultada do conhecimento geral e mandada calar até à véspera da Paixão.

Pregar o Pregador do Reino

Mas já o Evangelista João sente a necessidade de explicar a fé na Pessoa e enuncia assim a doutrina do Verbo

e enuncia consequentemente a teologia trinitária. Paulo, Apóstolo das Gentes, prega só Cristo e Cristo crucificado, mas como Sabedoria de Deus e revelação do mistério escondido desde todos os séculos em Deus, aparecendo na forma de servo, à maneira de esvaziamento ou *Kénosis* da divindade, mas sem deixar de possuir esta totalmente.

A Igreja post-apostólica, sob o impacto das filosofemas da cultura helénica e consequentes heresias cristológicas, sente a necessidade de explicar a doutrina evangélica e de a pôr em termos acessíveis às mentalidades a converter e de resposta aos fáceis naturalismos e mitologismos das culturas no Oriente cristão, desde Niceia a Calcedónia, a situarem Jesus Cristo entre a pura natureza e o mito livre, extralimitações duma religiosidade que S. Paulo denunciara no Areópago de Atenas ou que a legenda atribuía ao imperador Tibério ao querer colocar Jesus Cristo no Panteon de todos os deuses.

Calcedónia era sem dúvida um ponto de chegada da definição cristológica, mas nada impedia que fosse um ponto de partida na reflexão teológica, na mundividência cristã e na vivência religiosa. Realizado o substancial da evolução dogmática sobre Jesus Cristo, havia que traduzir na inteligência da fé e no agir cristão toda a fecundidade da Cristologia definida. Se assim aconteceu bastante, e pensemos principalmente na investigação e ensino teológicos na área escolar ou doutrinal, não será fácil responder.

No nosso tempo e precisamente nessa área, há tendência para chamar essa pergunta ao terreno da controvérsia. Não falta quem, sob a especiosa razão de que até agora se tem tratado do Cristo Deus perfeito — *perfectus deus* — se proponha tratar preferentemente do Cristo homem perfeito — *perfectus homo* — preferentemente e depois talvez exclusivamente. Talvez sob o pretexto duma pedagogia progressiva da fé para os descrentes, duma *manuductio* do homem contemporâneo até Cristo, se chegue a apresentar um Cristo

sem o Verbo, Cristo sem mistério, praticamente um Cristo sem a Trindade, um Cristo sem Deus.

Seja qual for a boa intenção, o certo é que basta apenas mais um passo para chegar ao «cristianismo ateu», que é o próprio «ateísmo cristão». E esse passo tem sido dado. «Deus morreu em Cristo», preciosa e preciosista expressão que abre o caminho a todas as interpretações cristológicas até um puro humanismo cristológico, que na interpretação vulgar e mais óbvia será o cristianismo ateu. Por isso, hoje como sempre e talvez mais que nunca, precisa a Igreja de pregar a Cristo no mistério infinito de Deus, um Cristo na perfeita Humanidade mas não menos na Santíssima Trindade.

Sob este aspecto é significativo e impressionante dum tempo religioso-cultural ver um grande teólogo como Karl Rahner, ao aproximar-se o termo duma trajectória magistral sumamente empenhada e responsável — e não menos lúcida e luminosa — empenhar-se de novo globalmente na teologia fundamental dum «Curso sobre a Fé», que é uma introdução ao conceito de cristianismo (e invocando expressamente a palavra de Hegel sobre a necessidade do «esforço do conceito», no caso vertente para se chegar ao limiar da Cristologia). Pois nesta súmula teológica de introdução ao conceito de cristianismo, visando decerto a necessidade de vedar o campo às irrupções do «cristianismo ateu», a figura e missão de Cristo aparece no seu lugar que é bastante tarde. Dividindo esse Curso, como correspondência aos capítulos da ordinária distribuição de matérias, em graus ou degraus duma escala ascendente, Jesus Cristo só aparece para além do meio: sendo ao todo nove, Ele ocupa o sexto grau.

Curioso e digno de registo numa carreira científica é que põe como primeiro degrau desta ascensão doutrinal a consideração antropológica de «O Ouvinte da Mensagem», que foi precisamente o tema do seu primeiro grande estudo teológico, «O Ouvinte da Palavra» (que talvez fosse na sua mente a sua tese de doutoramento em Teologia, mas que substituiu por outra, de conteúdo histórico e positivo, para

não se ver «reprovado» pelos doutores de então, como acontecera com a sua tese de doutoramento em Filosofia, que era o alto e profundo estudo «O Espírito no Mundo»).

Posto assim o primeiro degrau da relação do Homem com Deus que fala, continua o autor com os degraus desta escala antropológico-teológica, através do discurso sobre o Homem perante o Mistério absoluto, o Homem como Ser radicalmente ameaçado pela Culpa, como Acontecimento da comunicação livre e indulgente de Deus mesmo e sobre a história da Salvação e Revelação, até desembocar na figura de Jesus Cristo como expressão final e definitiva da autocomunicação de Deus ao Homem e como assunção essencial e irreversível da Humanidade e da história numa Natureza humana.

Posto isto, só faltava considerar, desde o sétimo ao nono grau, o Cristianismo como Igreja e algumas consequências eclesiais desta identificação, para terminar na Escatologia, propondo finalmente em epítome aquilo de cuja necessidade várias vezes tinha falado, três fórmulas breves da expressão da Fé para o nosso tempo.

Perdoe-se-me que assim me tenha demorado a pôr em relevo a atitude do insigne teólogo que achou ser seu dever e cumpriu tão brilhantemente o dever de, nestes tempos em que alguns outros se deixam talvez seduzir mais ou menos pelos europeus duma Cristologia sem a SS.ma Trindade, se não mesmo duma pseudo-teologia da morte de Deus em Cristo, pôr o ministério de Cristo no centro da Teologia cristã. É aliás o caminho do Concílio, isto é, da Igreja do nosso tempo.

Mas se a Igreja tem de pregar, hoje como sempre e mais que nunca a realidade teândrica de Cristo no mistério trinitário, não é menos verdade que essa missão e obrigação, longe de afastar da missão e obrigação de pregar aquilo que Cristo pregou, isto é, o Reino de Deus, e isto para o nosso tempo. Antes a isso mais obriga.

Devemos começar por reconhecer que foi sempre difícil (e hoje, passados vinte séculos de história cristã, ainda o é) compreender em todas as suas dimensões o que se deve assumir como conteúdo da pregação do Reino de Deus.

«Parábola» Multissecular do Reino de Deus

Como entender-se o que é o Reino de Deus não foi fácil no princípio; e não é fácil hoje, passados que são vinte séculos de história cristã.

Jesus pregou o Reino às turbas em parábolas, para que vendo não vejam e ouvindo não entendam; aos Apóstolos dizia tudo «abertamente», e no entanto... Nas vésperas da Paixão os Apóstolos perguntam ainda se tinha chegado a hora de restaurar «o reino de Israel». Depois do Pentecostes os Apóstolos pregam a fé no Ressuscitado e no Seu Reino; mas essa fé é ouvida por muitos e muitos como uma nova forma de anúncio do messianismo judaico, como a próxima descida em glória do triunfador da morte, como a *parousia* do Rei imortal dos séculos. A pregação apostólica, apesar de lembrar a palavra do Mestre de que os tempos e momentos do Reino eram da disposição e conhecimento exclusivo do Pai e de que mil anos diante de Deus são como o dia de ontem que já passou, não conseguiam evitar uma atmosfera adventista que dominava muitos, a ponto do Apóstolo Paulo ter de repreender aqueles dos seus discípulos que abandonavam as obrigações do quotidiano, na expectativa do fim deste mundo e do início dum reino glorioso, mais ou menos triunfalista e temporal.

Que admira se ainda hoje, sobre uma história multissecular de anúncios e decepções, marginais ao cristianismo autêntico, ainda várias seitas que se dizem cristãs voltam sempre e de novo a procurar a base do seu aliciamento no anúncio do próximo fim deste mundo?

Interrogando o Evangelho sobre este ponto central e global da novidade da sua Notícia, parece que encontraremos certa definição do Reino *quoad nos* num complexo de notas que poderemos considerar negativas e positivas, umas e outras tomadas no ensinamento e nas atitudes de Cristo. As primeiras dirão o que o Reino de Deus não é, para sob esta clarificação do terreno se poder abordar positivamente o seu sentido e conteúdo.

O acontecimento histórico de Jesus de Nazaré a um observador neutro da Galileia ou Judeia, das regiões limítrofes ou mesmo de Roma devia aparecer como um fenómeno inverosímil e incomensurável com as dimensões da história. Um homem de meia idade, celibatário, sem quaisquer antecedentes conhecidos, judeu piedoso decerto e honesto trabalhador, vivendo com sua mãe numa aldeia pouco conhecida, aparece na sinagoga e começa a falar. Fala primeiro na sinagoga mas logo a seguir nos caminhos e nas praças, na montanha e no lago. E o discurso das suas palavras, bem como o da sua vida, fixa-se no concreto do judaísmo. Alvos dos seus juízos de valor são o sabatismo e a sacralização do templo de Jerusalém, o legalismo e o mosaísmo esclerosado, a pureza e impureza alimentar e a higiene sacralizadas, a politização quer de zelotas, quer de herodianos ou cesaristas, etc. etc.

Parecia não encontrar dia próprio para as suas curas mais espectaculares do que o sábado, que este era feito para o homem e não o homem para o sábado, ousava dizer que Deus não queria ser adorado em Jerusalém ou no Garizim mas em espírito e verdade, que se destruíssem o templo ele o reconstruiria em três dias, opunha à pureza legal do fariseu a caridade do samaritano e a humildade do publicano, comia com publicanos e pescadores, desestabilizava enfim todo o «estabelecimento» judaico. Era na verdade como se esse profeta desarmado considerasse que o seu povo, que tanto

desprezava e odiava os ídolos pagãos, tivesse feito para seu uso uma idolatria nova do sábado, do templo, da pureza exterior ritual, etc., e que ele profeta inerte se propusesse destruir todos esses ídolos, a fim de encontrar lugar para Deus e fundar o Seu Reino.

Era bem certo que ele dizia que não vinha destruir a Lei nem os Profetas e que da Lei mosaica não cairia uma letra ou o mais pequeno traço, mas logo acrescentava aos ouvintes que se a sua justiça não ultrapassasse a dos escribas e fariseus não entrariam no Reino e atrevia-se a afrontar o próprio Moisés ao dizer: — Ouvistes que foi dito aos antigos, Eu porém vos digo...

Enfim havia bem nas palavras e nos actos de Jesus de Nazaré matéria mais que bastante para um observador neutro pensar que esse homem era incrível e impossível no mundo que era o seu. E teria razão esse observador...

Sabemos como reagiram os observadores não neutrais. Os Evangelistas contam-nos como aqueles que Lhe queriam bem — Seus familiares e a própria Mãe — Procuram-no, logo de princípio, evidentemente com razão, razão humana simplesmente. É que os Evangelistas Marcos e Lucas não deixam de registar — e nisso parece porem empenho — que logo às primeiras pregações de Jesus, escribas e fariseus e a própria turba projectam ou tentam mesmo dar-Lhe a morte pelo despenhamento num precipício ou talvez por lapidação.

Vemos pois que não é anódino o Reino de Deus por aquilo que recusa. A um observador desinteressado Jesus de Nazaré apareceria como um homem livre entre servilismos e calculismos, como um homem universal entre tribalismos, etnicismos e imperialismos, como um homem acima do tempo entre servos do quotidiano, dos tempos e das modas. Tal homem não podia ser deste mundo. E não era, porque estava no mundo mas pertencia já ao Reino de Deus, que veio fundar...

Se agora procuramos atingir o momento positivo do Reino, temos de acompanhar Jesus que sobe ao monte, senta-

-se, chama para Si os discípulos e fala. O «Sermão da Montanha» será a carta-magna do Reino de Deus e portanto a constituição supralegal da Igreja. Lei de Cristo, nova Lei? Sim, contanto que o não seja. Toda a virtude da lei, menos o legalismo. Cumprir a lei só porque é lei, obedecer só em razão das sanções legais não é próprio da dignidade de cristão, seria próprio do escravo e não do filho, violaria a liberdade dos filhos de Deus. S. Paulo, ao desenvolver a dialéctica entre a lei e a graça, com tanta profundidade e agudeza, está na linha do «Sermão da Montanha» e faz a sua aplicação moral.

O discernimento cristão deve levar a amar a lei pelo bem da lei e não por motivos legalistas de sanção ou de pecado. *Ama et fac quod vis* — é a aplicação augustiniana da dialéctica paulina da lei e da graça. Como na argumentação do Apóstolo também neste «preceito» de S. Agostinho impera a liberdade cristã da vida em espírito.

Este chamamento permanente do Evangelho traduz-se nas Bem-Aventuranças por «sanções» ou prémios que estão manifestamente fora do tempo e do espaço. Mas que é a vida em espírito, para que os Evangelistas sinópticos, S. João e S. Paulo mais eloquente e veementemente chamam, se não o viver já na vida temporal da consciência de que as coisas espirituais são tão reais como as materiais, de que o homem espiritual é tão objectivo e realista como o homem material, de que uma ideia verdadeira tem tanto de realidade e vale mais do que qualquer objecto concreto. Viver na verdade absoluta é finalmente viver em Deus ou na vida eterna.

As «sanções» do Evangelho, os prémios das Bem-Aventuranças colocam-se nesta perspectiva, que deve ser a perspectiva de todo o verdadeiro cristão. É neste sentido e exigência que colocam a Lei Nova, Lei de Cristo, os Padres da Igreja e os grandes teólogos medievais. Estes chegam mesmo a procurar na sabedoria grega, como «pedagogo da Fé», uma certa aproximação e preparação da Lei de Cristo:

é a doutrina de *epikeia*, segundo a qual o discernimento da consciência enformada pela Fé pode, em casos concretos, pedir mais ou menos que a lei escrita, porque a lei, como o sábio, também é por causa do homem. É porém de reconhecer que esta doutrina da *epikeia* é omitida, ou pouco menos, nos moralistas e teólogos das Idades Moderna e Contemporânea. Será que a dialéctica da lei e da graça, a «lei da perfeita liberdade» com que Cristo nos libertou terá ganhado com isso?...

A *epikeia*, como princípio de discernimento moral e fonte de humanismo livre, provém da sabedoria pagã; mas não deixava de ser uma daquelas disciplinas que, no juízo dos Padres e Doutores da Igreja, serviam de introdução à pedagogia da Fé cristã. Hoje, que não só o conceito mas a própria palavra parecem ter quase desaparecido da área da moral e direito teológicos, o salto do crasso legalismo para a doutrina da graça e da misericórdia parece mais longo e arriscado, carecendo de ser substituído e traduzido em conceitos mais ou menos equivalentes da cultura moderna, em geral profundamente laicizados.

Não admira que a dialéctica paulina entre a lei e a graça ou a fé, que está entre os fundamentos primeiros do progresso cristão e da evolução ético-democrática, seja tão pouco falada na pregação eclesiástica e até, parece, nas escolas católicas; naturalmente também no discernimento cristão das consciências.

Jesus Cristo «pregou o Reino de Deus, e nasceu... a Igreja» — escreveu Loisy. Verdade mais profunda e salutar não se podia pedir a um hereje, *contra mentem* do seu intencional desprezo. É que a Igreja foi fundada e pregada como núcleo do Reino de Deus neste mundo; como tal tem de permanecer e ser pregada. Foi esta a missão que Cristo Lhe confiou, na pessoa dos Apóstolos: que pregassem o Evangelho a todos e Lhe fizessem discípulos de entre todos os povos da terra.

Por este contraste entre Apóstolos e futuros discípulos e visto que na linguagem activa actual quase se não fala senão em apóstolos e apostolado (se é que agora se não prefere militantes e militância, pensando talvez tomar uma palavra aos adversários, quando eles é que a tinham tomado de nós, Igreja militante) seria bem caso de perguntar onde e quando terá lugar o discipulado de Cristo ou se tal é apenas o caso de crianças... Jesus *cepit facere et docere*; e em confronto com o Messias não quis que ninguém (palavra dita aos Apóstolos mesmos) se chamasse Mestre ou Doutor. Nessa Escola todos somos discípulos, mesmo os Bispos, ou «condiscípulos» dos mais fiéis, como preferia dizer St.^o Agostinho.

Jesus, o Mestre ensinava em parábolas; e dificilmente se fazia compreender, mesmo dos Apóstolos e discípulos. Poderíamos dizer que hoje a grande parábola são os vinte séculos de história cristã. Não falta quem entenda essa parábola ao revés; nunca serão bastantes aqueles que a entendam bastante bem, já que em rigor nenhum simples homem a poderá entender plenamente. Mistério de Cristo, mistério do Reino, mistério da Igreja! Mas sem dúvida devemos hoje entender mais do que os primeiros discípulos, à espera ansiosa da próxima *parousia*. Mas toda a inteligência do mistério da Igreja e do Reino tem de reportar-se, sempre de novo e mais proximamente, ao mistério de Cristo; e o mistério de Cristo, aos actos e palavras de Jesus de Nazaré.

Devemos começar por reconhecer que se não fora o anúncio e cominações radicais de João o Precursor, as reacções coevas, quer de adversários quer de sequazes, mais nos levariam a falar, não do mistério de Cristo mas do milagre quotidiano e inacreditável de cada hora de vida desse Jesus de Nazaré. Mas hoje, apesar do anúncio de João, dos vinte séculos da Igreja e de toda a doutrina teândrica do mistério de Cristo, ainda pode compreender-se e ter evidentes vantagens recorrer aos actos e palavras de Jesus de Nazaré. É que, se desde Calcedónia a Igreja confessa a Jesus como

perfeito homem mas assumido em união hipostática pelo Verbo de Deus, Ele continua a ser para os nossos contemporâneos, como foi para os Seus, um *Deus absconditus*, que só a fé pode revelar àqueles a quem é concedida essa graça maior. Assim e na mesma lógica de mistério poderemos afirmar que a Igreja ou o Reino de Deus é *Christus absconditus*, à espera do *intellectus quaerens fidem*, da inteligência do homem que põe da sua parte as disposições para merecer a graça da fé.

A Igreja tem pois de pregar o que Jesus pregou, tomando-o a Ele não só como Mestre mas também como Modelo. O Reino de Deus não tem de colidir com os «reinos» do Homem, porque os supera, passa-lhes por cima sem necessidade de choque. A Lei nova, promovendo a liberdade dos filhos de Deus, vai a caminho da civilização do Amor, em que as leis quer civis quer religiosas são queridas pelo próprio bem da lei e como princípio da paz e liberdade, enquanto o forem, e não por legalismo ou por atenção às sanções.

Promovendo os direitos da consciência dos filhos de Deus e cultivando a dignidade da pessoa humana na «cidade» do mesmo Deus a Igreja serve a liberdade superior do homem apontando-lhe aquilo que poderíamos chamar o ponto ómega do seu progresso que é a Redenção por Cristo. Assim sendo, o culto da liberdade do nosso tempo não tem nada de essencial a ensinar à Igreja; só que ela oferece-lhe a única fundamentação sólida e de progresso contínuo e indefinido. A liberdade é sem dúvida um bem e um direito, inerente à pessoa humana, mas é antes obrigação da consciência e uma virtude a cultivar e virtude difícil e às vezes heróica, que pode levar ao caminho do Calvário.

Saúda-se hoje a democracia como o triunfo da liberdade. Sim, pode e deve sê-lo; mas não é certo automaticamente que o seja. Rousseau, o grande corifeu do liberalismo, dizia que não acreditava na democracia porque esta só era possível numa «república de anjos». Grande verdade, ao limite!

Aliás outros grandes sequazes do liberalismo e individualismo pensam o mesmo e se exprimem quase da mesma maneira; baste-nos, a nós portugueses, pensar em Alexandre Herculano.

Estranha-se por vezes que S. Tomás, bem como outros medievais, se ocupem tão longamente de angelologia, pois dos anjos de Deus nada mais podemos saber do que aquilo que lemos na Sagrada Escritura. A razão principal parece ser que o Doutor Angélico encontra no tratado dos puros espíritos ocasião de desenvolver doutrina sobre o espírito, a vida em espírito e seus postulados nos domínios do amor, da liberdade e da paz.

Tal se deve entender hoje na educação da liberdade e na realização da democracia. Grandes liberais confessavam não acreditar na democracia; hoje nenhum se atreveria a dizê-lo, qualquer que seja a sinceridade ou a hipocrisia com que a palavra se empregue. Se pois, sem angelismos ingênuos, se deve reconhecer que a liberdade do povo é educável, nem por isso se deve concluir que a democracia política seja, só por si, varinha de condão para efeito imediato e automático; nem, por outro lado, se deve pedir ou atribuir à democracia aquilo que não lhe compete. E certamente não compete à democracia política definir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso, o justo e o injusto.

Apologistas e adversários da democracia parlamentar permitem-se, por seu turno, talvez atribuir ao Parlamento esse direito ou interpretar nesse sentido as suas votações e julgá-los por esse critério. Ora a democracia política é uma forma de governo; e não é mais que isso. Governo do povo, pelo povo, para o povo — dizem os seus radicais apologistas. Para isso a para a paz pública não se tem encontrado melhor princípio do que o direito das maiorias com respeito, evidentemente, dos direitos de oposição das minorias. Dar às maiorias o direito de definir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso, o justo e o injusto, seria o dogmatismo político, o absolutismo do Estado na sua pior expressão; mas erro não

menor e não menos pernicioso seria atribuir, para bem ou para mal, esse carácter dogmático e absoluto às decisões dos órgãos do Estado. Legislar de harmonia com o parecer da maioria, sem violar os direitos igualmente políticos, das minorias, é direito político nem iníquo nem lesivo da democracia. Todo o problema está em saber se há bastante representação popular ou autêntica representatividade institucional para esse efeito; mas isso é outra questão, que exige leitura própria.

Claro está que num determinado corpo político todos, maiorias e minorias, devem procurar o verdadeiro, o bom e o justo; mas que qualquer grupo político ou institucional queira impor aos outros, sobretudo às maiorias, por meios políticos, o seu próprio conceito é dogmatismo político, que só pode conduzir à dissidência no corpo social e finalmente à guerra civil. Certamente o cidadão pode recusar-se a cumprir uma disposição que em sua consciência considera gravemente lesiva da moral objectiva ou dos direitos fundamentais do homem; mas tal objecção de consciência só deve pôr-se contra uma lei preceptiva ou proibitiva que a consciência pessoal considere clara e gravemente injusta, segundo o juízo de S. Tomás de que «a lei injusta não é lei, mas antes corrupção da lei». E tal objecção não dispensa de cumprir as disposições administrativas ou judiciais alternativamente estabelecidas, se for o caso. É certo que na mesma linha, mas muito longe, está o direito de resistência (colectiva) à tirania, tão cuidadosamente estudada pelos teólogos medievais, para o seu tempo, E pena é que não seja estudado para o nosso tempo, que desse estudo tanto carece em certas populações católicas, sobretudo depois que o nosso Concílio estabeleceu o princípio e condições do recurso a esse direito.

Jesus de Nazaré — Homem Universal

Digamos, em segundo lugar, que a Igreja deve pregar o Reino de Deus, sob o ensinamento e modelo do homem

universal, que se nos oferece em Jesus de Nazaré. Já histórica e fenomenologicamente, antes de qualquer posição teológica, Ele nos aparece como homem aberto ao humano onde e como quer que ele se encontre. A Igreja adoptou muito cedo, ao menos desde o segundo século, o nome de «católica»: universal portanto, não deve conhecer limitações que não sejam as do divino e do humano. Tudo o que é bom, sábio e justo vem do Espírito Santo, é portanto nosso, como sentiam e diziam certos Padres da Igreja.

Quebrando as amarras do particularismo zelotista e farisaico — sábado, templo, limpeza legal, moisaísmo «tradicionalista» etc. — Jesus Cristo teve de subir ao Calvário; mas a Cruz abriu os braços ao mundo e o homem universal é hoje, se não ainda uma realidade concreta, ao menos uma aspiração geral, sincera, interessada ou hipócrita que ela seja (que a hipocrisia é uma homenagem à virtude).

Desta aspiração ao homem universal tivemos, pois no nosso tempo, o exemplo mais flagrante, que abalou a história do nosso século. O marxismo, no seu cariz mais sedutor e perigosamente utópico (no seu idealismo materialista) procede da ideologia do homem universal. Suprimindo a propriedade particular eliminaria a ocasião do egoísmo: com a supressão do capital faria desaparecer do mundo os sete pecados mortais e implantaria as virtudes contrárias, por força da própria dialéctica de idealismo materialista. A partir daqui postula-se uma teoria da solidariedade humana que só encontra semelhante na doutrina do corpo místico de Cristo. Marx chega a proclamar que, pelo comunismo, cada indivíduo se identificaria com o seu género, cada homem assumiria em si a espécie humana. O individualismo próprio do seu século seria afogado na própria hipérbole: já não haveria homens, haveria a Humanidade! É fácil prever as consequências deste «corpo místico» por força de lei e pelo caminho da revolução total...

Sabemos que a revolução bolchevique e o seu leninismo-estalinismo ocasionaram reacções de sinal contrário mas em

vários aspectos da mesma ordem, como réplica que eram, nos países europeus de velha civilização e de certa prática democrática. E foi o totalitarismo em quase toda a Europa.

Destes países ocidentais os de maior radicalidade totalitária adoptaram oficialmente, além da linguagem e dos actos, uma simbólica pré-cristã e portanto, no caso, anticristã — os *fasces* do litor ou a cruz swástica — mas aqueles mesmos que não tiveram tal ousadia provocatória não deixavam de exaltar o direito, o império e outros valores da romanidade, mesmo naqueles aspectos contra os quais a Igreja teve de lutar em três séculos de martírio. E devemos reconhecer que muitos católicos e mesmo alguns membros da Hierarquia se deixavam atrair por isto, em ódio ou por medo àquilo. Lamentável opção, que devia servir de escarmenta paa todos os tempos: perder o discernimento cristão a ponto de dar maior ou menor favor a positivismos pagãos e anticristãos por medo e ódio a um negativismo dos sem-Deus nem religião que combatiam o cristianismo, porque no fundo das coisas queriam dar-lhe uma réplica mais radical e ao menos em vários aspectos ser seu sucedâneo! Por amor da tranquilidade na «ordem» desamar a ordem essencial dos valores...

Combater o totalitarismo comunista? Sim, mas não com outro totalitarismo: *hoc debebas facere et illud non ommitere...* E no entanto é bem de reear que a lição não tenha sido bem aproveitada. Há ainda muitos católicos e até membros da Hierarquia que, usando e talvez abusando dos direitos que a democracia lhes reconhece, vão pensando em quando chegará o «bom senhor» que nos governe. E condenando os erros, disparates e crimes que a liberdade ocasiona, o que em si é legítimo e justo, esperam apressar com essa condenação a chegada dum «bom governo» que seja «nosso» e tire a liberdade aos outros, a todos os «maus».

O cisma econiano é sumamente deplorável na sua doutrina e práticas e até pelos méritos anteriores dos que até essa ruptura chegaram, a começar pelo seu primeiro promotor.

Foi porém um tumor que rebentou; e pode bem ser que proporcione melhor saúde ao corpo social. Mas não haverá no segredo de certas almas tumores equivalentes, que só não se manifestam porque «ofender o Papa, isso nunca»? Não podemos esquecer que o «*Coetus internationalis Patrum*», de que Mons. Lefèbvre era a alma, a funcionar durante o Concílio e à sua margem, tinha bastantes assistentes devotos; e nem todos se terão intimamente convertido, antes poderão encontrar em vários desvios bem lamentáveis posteriores ao Concílio motivo para se dizerem: «Como nós tínhamos razão!»

Jesus de Nazaré — Homem Acima dos Tempos

Em terceiro lugar deve a Igreja pregar o Reino de Deus sob o ensinamento e modelo de Jesus, que mesmo histórica e fenomenologicamente aparece como homem acima do seu tempo. Jesus de Nazaré nasce na plenitude dos tempos, isto é, num tempo que de algum modo resume e actualiza todos os anteriores e se projecta no futuro como sua antecipação.

Quando os Apóstolos perguntam se chegou agora o tempo de restaurar «o reino de Israel», Jesus responde que não lhes compete conhecer «os tempos e momentos que o Pai pôs sob o Seu poder», mas sim serem em toda a parte testemunhas Suas, isto é, deviam pôr o Reino de Deus acima do tempo. De harmonia com isso, S. Pedro dirá aos que urgiam o fim dos tempos que mil anos para com Deus são como o dia de ontem que já passou. A última palavra da Revelação é — «Vem, Senhor Jesus»: a Escritura deixa em aberto e como aspiração cristã a autocomunicação de Deus, que se realiza a cada momento, mas cuja realização em plenitude será o fim da História.

Assim, pois, como o Verbo de Deus, assumindo uma natureza humana, colocou, para além da fenomenologia dum vida breve, a Natureza humana fora da História numa existência perene, assim também a Igreja, pregando o Reino

de Deus — agora propriamente Reino de Cristo — deve situar o cristão no tempo, bem no seu tempo, mas na perspectiva duma permanente abertura ao futuro, como vivendo pelo espírito acima do tempo, como homem entre séculos sempre à espera de Jesus que vem *tamquam fur*, nos acontecimentos do quotidiano e na consumação da vida humana quer individual quer total. *Per omnia saecula saeculorum*, costumava rezar a Igreja no fim de cada oração ao invocar a mediação de Cristo.

Neste sentimento o cristão viverá no seu tempo sem medo ao futuro — esse medo metapsicológico, de consciência abissal, cósmico, que tem sido e continua a ser o grande factor negativo da história. Assim o cristão não irá para a frente às arrecuas, não cairá no futuro como num abismo, por outras palavras, não perderá o comboio da história.

São inúmeros, *a contrario sensu*, quer na história eclesiástica quer na civil, os factos e processos em que os actores, comparsas e vítimas da história não acompanhavam o curso desta e por falta de resposta adequada aos acontecimentos levaram a Igreja e a Sociedade a sofrer graves perdas ou mesmo a cair em desastres, dramas e tragédias. Lembremos apenas um facto desta natureza que, sem ser dos maiores, é bastante significativo e tem bastante actualidade. Queremos referir-nos àqueles ramos ou «obediências» da maçonaria que porventura mantenham ainda o anticatolicismo, talvez sob a designação de anticlericalismo, e sobretudo àqueles dentre os católicos ou mesmo da Hierarquia que consideram oportuno combater a maçonaria por motivos religiosos. Manifestamente os primeiros perderam o comboio da história e os segundos vão-lhes atrás.

O novo Código de direito canónico, correspondendo aos desejos e atitudes de muitos Bispos, quer individualmente quer em Conferência deixou de mencionar a maçonaria entre as associações e sociedades proibidas aos católicos; portanto no novo Código, ao contrário do anterior, cada caso é um caso e deve como tal ser tratado. Deixou pois a maçonaria

de ser um problema de fé cristã; talvez possa e deva ser um problema de moral social, também cristã, na medida em que a esta não é estranha a solidariedade humana, a equidade entre cidadãos, o civismo e poderíamos ainda dizer a democracia. Diremos pois que o problema continua a ser o de sociedade secreta: o secretismo e suas implicações deixaram de ter justificação, se e quando mesmo no passado tiveram algumas possibilidades de explicação histórica (não dizemos justificação).

Na verdade, a maçonaria moderna, segundo as melhores opiniões, nasceu em Londres, no princípio do século XVIII. Os seus propósitos confessados mais ou menos claramente eram, dentro da teoria da balança do poder (favorável à Inglaterra), combater os Bourbons, o absolutismo monárquico, os reis de direito divino, incluindo evidentemente o «papa-rei» e promover o lema da «Liberdade, Igualdade e Fraternidade», mais ou menos em mística, mais ou menos em revolução. Compreende-se que, quando viessem ou se estabelecessem no continente latino, se julgassem na necessidade e considerassem ser seu direito ocultar a sua pertença e actividades maçónicas.

Aqueles objectivos da maçonaria estavam manifestamente no sentido da história. Foi essa a sua grande força, embora seguramente não fosse ela a origem da história e outros já tivessem sofrido mais pelo seu movimento. Porém hoje, obtidos aqueles objectivos, que razões pode haver para o secretismo? Quando tudo aquilo se pode pregar «sobre os telhados» ou por satélite, para que esconder-se nas «alfurjas» (segundo a linguagem que bem devia pertencer ao passado)?...

Não é ocasião de tratar do problema moral duma sociedade secreta; mas creio bem que ele deve ser visto à luz da solidariedade humana, da convivência civil e da lealdade para com todos os concidadãos, do bem entendido civismo ou da «transparência» civil e social; numa só palavra, da democracia sã ou, no caso de ser necessário, de «mais e melhor democracia», como dizia Pio XII.

Podemos encerrar esta breve análise com a palavra do Evangelho: quem ama a verdade vem para a luz. Ao contrário quem foge à luz é que alguma coisa tem a ocultar; ao menos assim se pode presumir. A interajuda a favor de «irmãos» há-de naturalmente resultar em desfavor para os não-irmãos.

Igreja e Sociedade Civil e Política

Em quarto e último lugar seja-me lícito dizer algumas palavras sobre a Igreja nas suas relações com a Sociedade e o Estado. Aqui ainda deve ela pregar e agir como o seu Mestre e Modelo.

Jesus conhece as condições do seu povo submetido e do seu país ocupado, conhece o domínio do império romano e os seus representantes, acata as leis e ordens administrativas, mas o Reino de Deus é outra coisa. Não está específica e concretamente contra nem lhe passa ao lado, passa por cima — «o meu Reino não é deste mundo», embora seja para este mundo, em começo. «Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus» — o que na espécie significava criar um espaço para Deus, sem preocupar-se com a divinização ou apoteose dos Césares. Aos Apóstolos diz apenas, em relação com os potentados deste mundo: *Vos autem non sic.*

Hoje os princípios devem ser os mesmos, embora a sua aplicação encontre um mundo religiosamente outro. Os canonistas no passado professavam e insistiam na ausência da Igreja como Sociedade perfeita e completa; e não faltava quem entendesse tal perfeição sob a imagem ou à maneira do Estado político. Entre os ângulos sempre mais ou menos metafóricos sob os quais se pode abordar o mistério da Igreja, o Concílio do nosso tempo oficializou e de alguma forma privilegiou o de «Povo de Deus». Quão longe nos coloca esta imagem da que formavam certos canonistas e teólogos como o grande cardeal Belarmino, o qual, para tornar sensi-

vel a visibilidade da Igreja, não acha inconveniente afirmar que ela é «tão visível e palpável como a Comunidade do povo romano ou o Reino de França ou da República de Veneza»! Como seria fácil assim compreender o «mistério» duma Igreja de Cristo, «visível e palpável»!...

A história do restauro e actualização do conceito da Igreja como «Povo de Deus» é bem digna dum momento de atenção, não apenas como história em si, mas à maneira de exemplo de como o Espírito de Cristo conduz a Sua Igreja e de alguma forma como premonitório para todos nós. No Concílio Vaticano I houve alguns que, acompanhando o teólogo Franzelin gostariam de referir a Igreja como «corpo místico de Cristo». Objectou-se que isso sabia a protestantismo; e o projecto não teve seguimento. Pelo início dos anos 40 do século actual, em certos meios teológicos subretudo da Alemanha e da Bélgica, desenvolveu-se o interesse pela imagem da Igreja como novo povo eleito, como povo de Deus.

Esta imagem-conceito de raiz bíblica e tradição patrística passou a ser objecto de discussão e controvérsia nos meios especializados. Entretanto Pio XII faz publicar a encíclica *Mystici Corporis* (1943) que, com intenção ou sem ela, privilegia a doutrina do povo de Deus, que estava na actualidade teológica específica.

Quando o concílio Vaticano II este assunto veio a discussão, houve quem se opusesse tenazmente à «nova» imagem, argumentando precisamente com a do Corpo Místico, que agora (!) bastava. Mas a maioria quase unânime do Concílio votou a constituição dogmática *Lumen Gentium*. Com o seu n.º 8 sobre o «Povo de Deus», imagem-conceito sem o qual, cumulativamente com os outros, de futuro não se poderá definir a Igreja. Por isso o Livro II do novo Código de direito canónico se intitula simplesmente *De populo Dei*... Como o Espírito de Deus conduz a Igreja, com os homens mas apesar deles, apesar da sua «mentalidade»!

Uma coisa é, com efeito, a mentalidade, a mundividência (ou Weltanschauung), a imagística, a ideologia, a apetência intelectual, emotiva ou moral; outra coisa é a dogmática, a definição doutrinal, a gnosoleogia...

Entre nós, portugueses, está feita a «história duma mentalidade», em relação aos tempos recentes, sob a tónica sociológica. É hoje quase incrível como se fazia o discurso chamado social nos círculos e associações católicos, uns cem anos atrás, à base sempre do «bom operário». Em sermões, conferências e artigos da Imprensa católica, à responsabilidade dos autores mais responsáveis, até da ordem episcopal, é dominante a tónica da exortação ao «bom operário». Tal operário é laborioso, respeitador, poupado, bom chefe de família, não frequenta tabernas nem se deixa embair pelos cantos de sereia do socialismo. As exortações à paz e ao bem da sociedade dirigem-se só ou quase só ao operário. O patrão parecia ser um dado da própria natureza, tão natural e imóvel como os rochedos sobre a Terra ou o Sol no firmamento do céu. E nem falemos dos autores, esses nem sempre católicos ou em todo o caso mais liberalistas do que cristãos, para quem os empresários eram os «sacerdotes do progresso» e a busca do lucro egoísta melhor serviço prestava à sociedade e finalmente ao próprio operário do que o altruísmo ou a caridade.

Assim era no século passado e ainda no princípio do presente. Hoje tudo mudou, em largos sectores sócio-católicos: o discurso social deixa de dirigir-se ao «bom operário» para se dirigir ao patrão ou empresário, para exigir que seja «bom». O operário agora também parece ser um dado da natureza, ao qual não há que falar de moral ou direito, porque ele é tão natural e imóvel como o rochedo na serra ou o Sol no espaço. Poderá entender-se que o bem e o mal que outrora vinham do operário, agora vêm do patrão ou do patronato, do empresário ou da empresa.

E nem todos dirão, como o velho Er, o arménio de Platão que, em tudo isto, «Deus é inocente»...

Como seria bom, a partir da lição dos factos, pregar a sã doutrina social da Igreja (parece que bastante olvidada) da empresa como comunidade livre de trabalho em que operários, quadros, técnicos, gerentes e patrões ou Estado-patrão, defendendo cada um os seus legítimos interesses, se considera no entanto solidário no bem da empresa, que é o bem de todos. E todos reconhecerão que a empresa, sendo parte do bem colectivo e para o poder ser, deve ter lucros que lhe permitam, além da remuneração do trabalho de cada um, amortizar débitos e equipamentos, actualizar máquinas e instrumentos de trabalho, acompanhar o desenvolvimento tecnológico e, se possível, avançar para novos empreendimentos. O empresário que tivesse de se limitar ou se limitasse realmente a pensar só em manter os postos de trabalho levaria a empresa à ruína, com perda para todos. O imobilismo do trabalho, tanto como o imobilismo do empreendimento, são a paragem do progresso, o envelhecimento e finalmente a morte.

Tenho a impressão, com franqueza, de que em certos sectores temos estado a sul-americanizar os problemas europeus. Compreendo a enormidade dos problemas postos à América Central e Meridional por estruturas coloniais, não só conservadas mas interiorizadas, o que é pior, pela mescla de raças e respectivas culturas que radicam na Pré-História, isto é, pelo que em muitos casos podíamos chamar a saída do neolítico e queda no nuclear.

Compreendo a grandeza desses problemas, considero-me incompetente para os tratar e tenho o melhor respeito por aqueles que *in loco* se esforçam por encontrar soluções. Transferir porém para a Europa esses problemas, como se fossem os nossos, e oferecer-nos uma «teologia sul-americana ou terciomundista, teologia de trazer por casa geoestratégica (o que geralmente é devolver através do Atlântico aquilo que aqui funcionou há mais ou menos um século e que alguns vieram mesmo buscar às Faculdades europeias).

A caridade política é nos tempos actuais a melhor forma de caridade, dizem-nos do lado de lá. Sim, também na Europa depois da derrocada do império romano, passámos mil anos a praticar em Igreja essa caridade, com evidentes benefícios para os povos, com vantagens e desvantagens para a Igreja. Hoje já levamos mais de metade desse tempo a abdicar dessa missão supletória ou a ser hostilmente expulsos dessa área do poder. E quanto mais nos afastamos dessa área tanto mais nos sentimos próximos do Evangelho. É que Jesus de Nazaré não parece ter pisado muito essa área senão, como Mestre, para dizer aos Apóstolos: *vos autem non sic*; ou, como Vítima a Pilatos: — o Meu Reino não é deste mundo.

O diálogo da Igreja com o Poder civil tem hoje condições diferentes; mas parece que os princípios, como tais, valem para sempre. Jesus falava às turbas, mais particularmente aos que o seguiam como discípulos e mais intimamente aos que escolheu como Apóstolos.

Parece que a Igreja deve, hoje, falar aos fiéis e a todas as pessoas de boa vontade, aí formar um verdadeiro discípulado de Cristo e a partir deste escolher o apostolado. Com os homens do Poder político terá algumas vezes que falar, mas não para lhes ensinar ciência ou arte política nem dando a impressão de que, homens da Igreja, saberiam solucionar os problemas do Estado melhor do que os profissionais da administração ou da política. Com isso não ganharia a Igreja nem decerto o Estado. Já passou o tempo em que os primeiros-ministros deviam cobrir-se da púrpura cardinalícia ou, na falta desta, cruz episcopal.

Pregar a doutrina político-social da Igreja é outra coisa; e muito diferente. Pregar, prega-se ao povo, que ouçam ou não os servidores do Estado. E, em tempos de democracia, se realmente o for, «o povo é quem mais ordena». O valor da Instituição Eclesiástica para o bem comum mede-se pela validade dos cristãos no longo curso do tempo. Pensar nos efeitos imediatos ou próximos da acção do Clero ou Laica-

do é esquecer o «fracasso» da Cruz de Cristo. Falar publicamente aos homens de Estado, em regime de laicidade para lhes dizer em concreto *hic et nunc* o que devem fazer ou não fazer exigiria pelo menos que se depusessem as vestes sagrados para se assumirem as insígnias do Poder político.

A tensão entre Cristo e o mundo, que se traduz e deve sempre traduzir-se pela tensão entre a Igreja e a Sociedade, da qual a tensão Igreja-Estado é parte integrante essencial, não necessariamente conflituosa, essas tensões não podem saldar-se pela vitória total e exclusiva de uma das partes, a não ser na consumação dos tempos.

«Pro Domo Mea»

Devo neste ponto e para finalizar pedir licença para fazer uma confidência que diz respeito ao meu comportamento pessoal de outrora. Não faltará quem pense e alguns dirão que fui eu que abri este caminho de afrontamento do homem da Igreja com o homem do Poder. Isso não é verdade: a verdade é diametralmente o contrário. Embora estivéssemos sob uma autocracia nunca denunciei publicamente a falta de legitimidade do autocrata. Nunca exigi que ele fosse católico nem que procedesse como católico. Ele, sim, declarava-se católico, dizia conhecer a doutrina da Igreja tão bem ou melhor que os bispos, avançando até por vezes que estava a aplicá-la e a defender a Igreja de certas imprudências dos seus. Nunca me dirigi pessoalmente ao autocrata, fora dos cumprimentos protocolares; ele é que se dirigiu a mim, por interposta pessoa do sexo feminino, que se fez acompanhar de alguns católicos da minha Diocese.

Mas fala-se duma certa «carta aberta» que eu teria dirigido ao Presidente do Conselho. Aquilo a que se referem das minhas relações com o homem do Poder não está no princípio mas no fim do processo e não é documento «aberto»; o destinatário é que o abriu, dando cópia a todos os ministros

e naturalmente às pessoas do seu círculo íntimo. Um dos seus ministros foi atraído no seu meio familiar; e de aí nasceu uma fonte de larga difusão. Outra fonte proveio de uma das pouquíssimas pessoas a quem confiei, sob segredo, um exemplar; e esse não faltou à confidência, mas foi também atraído por um amigo.

Trata-se, como no próprio texto se diz, dum *pro-memoria* para uma entrevista que o autocrata me fizera oferecer, em troca da «exigência» de participar numa farsa de eleição, na realidade um plebiscito, do qual eu aliás estava livre por ausência de serviço no estrangeiro. Nessa entrevista, diziam-me os intermediários, podia expor as razões pelas quais não queria legitimar a autocracia nem sancionar favoravelmente as doutrinas e certas manifestações públicas do autocrata.

O que se seguiu à difusão do memorial, por ele em parte feita e na outra parte permitida e favorecida pela polícia política, mostra bem o que valeriam as minhas razões perante o seu habitual «deixar falar» quem nada entende de «isto». Por essa razão escrevi; e, apesar de tudo o que se seguiu, não me arrependo. Mas não fiz «carta aberta», não desejei nem promovi a sua difusão, para além do que no texto se diz; nem sequer até hoje autorizei ou autentiquei qualquer dos folhetos que por aí circulam com esse nome de «carta aberta».

Em conclusão, creio não ter aberto o caminho a qualquer pregação ao Estado laico nem ao afrontamento com os representantes eleitos pelo povo. Pregar ao povo, sim, afrontar os erros, vícios, omissões e cobardias, muito bem: ao povo cristão e pessoas de boa vontade. E que nos ouça quem quiser ouvir-nos ou quem tiver ouvidos de ouvir...

Com isto nada quero dizer contra o diálogo da Igreja com a Autoridade civil em matérias de interesse comum, bem como nas relações protocolares ou pessoais. A Igreja, embora tenha de viver sempre em tensão com o espírito do

Mundo, como Jesus, na ânsia do Mundo melhor, em ordem ao futuro absoluto do homem, que é Deus, a Igreja pode manter e procura manter relações normais com os homens que têm a responsabilidade deste mundo como ele é: viver em tensão significa a mais alta forma de colaboração, já que o Reino de Deus, sendo agora Reino de Cristo, Verbo encarnado para a eternidade, é também Reino do Homem transcendente ao tempo e ao espaço.

De resto, este incidente, ocasionado, promovido e dirigido até ao fim pela autocracia reinante, não foi de geração espontânea. O homem do Poder há anos vinha vigiando atentamente a minha doutrinação, bem como a de outros padres diocesanos; e já me tinha feito saber, por via eclesiástica (!), que não estava contente com isso. No entanto, nunca me arguíram de afastar-me da doutrina da Igreja; e lembro mesmo que da Cúria vaticana alguém me disse: — Bem sabemos que isso é doutrina da Igreja; mas se, de um lado e de outro sabemos isso, para que estar a pregá-lo?!!

Creio bem que nesta matéria, que eu sabia perigosa, nunca me afastei do direito da Igreja, que no Concílio veio a ser posto nestes termos que me permito transcrever: — É justo que a Igreja possa por toda a parte e em todos os tempos pregar a fé com autêntica liberdade, *ensinar a sua doutrina sobre a sociedade, realizar sem travas a sua missão entre os homens, formular um juízo moral mesmo sobre as matérias que tocam o domínio político, quando os direitos fundamentais da pessoa ou a salvação das almas o exigem* (G.S., 76). Demais penso que aquilo que na missão episcopal é um direito deve geralmente constituir um dever pastoral. «Os bispos gozam duma liberdade e uma independência, que são por si mesmas plenas e perfeitas em face de todo o poder civil» (C.D., 19).

Só me resta pedir perdão a V. Santidade de não ter podido ser mais breve e do tom talvez bastante pessoal da *oratio pro domo* com que finalizo, que pode ser a

razão de certa actualidade de algumas considerações anteriores.

Com o mais subido respeito e veneração me subscrevo,

De Vossa Santidade
M.^{to} grato e dedicado no Senhor

† *António Ferreira Gomes*,
(Bispo resignatário do Porto)

Ermesinde — Porto.
Julho de 1983