

António Ferreira Gomes

CARTAS AO PAPA

sobre alguns Problemas do nosso
Tempo Eclesial pelo Bispo Resignatário do Porto

2.^a Edição

SANTO PADRE:

«Sinfonia Conclusiva»

Frequentemente tenho pensado em escrever a Vossa Santidade sobre alguns problemas gerais da vida da Igreja hoje em dia, como eles aparecem a um bispo que tem tido uma vida episcopal bastante longa e não pouco trabalhada de experiências de vária ordem. Sempre esta vontade foi, até agora, contrariada pela minha natural timidez e pelo que tal «ousadia» poderá ter de novidade ou extravagância e ainda pelo que pode parecer revestir-se de impertinência ou irreverência.

Que um bispo escreva ao Papa está muito bem, pensa-se geralmente; mas em relatórios diocesanos, pedidos de dispensas ou respostas a consultas dos Serviços da Cúria Pontifícia; para além disso, quando muito, a pedir a bênção do Santo Padre para as pessoas ou coisas diocesanas. O resto, todo o resto é silêncio... respeitoso, ao menos e principalmente para Aquele a quem mais interessa.

Permaneciam e permanecem, não obstante, no meu espírito, as razões positivas do que se me afigura ser um serviço da Igreja, razões que me parecem tornar-se mais imperativas e não menos urgentes em razão da minha idade e da resigna-

ção do serviço episcopal, que oportunamente pedi e que Vossa Santidade benevolmente me concedeu.

Mas foram finalmente as palavras mesmas de Vossa Santidade sobre o envelhecimento, valor e sentido da idade avançada, bem como algumas palavras que me dirigiu pessoalmente, que me decidiram a vencer todas as razões contra e a começar a escrever neste Dia Internacional do Idoso (28-X-1982) e as vésperas do ano de 1983, anunciado como Ano Internacional da Terceira Idade (ou do Idoso?).

É que, na verdade, por muito tempo procurava, para mim mesmo ou para outrem, a melhor maneira de traduzir o que sentia sobre o envelhecimento dum homem e dum bispo e sobre o que podia ser, para mim como para os outros, essa entrada na terceira (ou quarta) idade; e que utilidade poderia ter a aposentação duma longa vida e duma variada experiência, para a Instituição que servimos e para aqueles que, depois de nós, serão chamados a servi-la. Apesar dessa longa reflexão e talvez um pouco por isso, foi como uma forte impressão de novidade e frescura que pude ler as palavras de Vossa Santidade proferidas na catedral de Munique, em Novembro de 1980, palavras que me permito aqui transcrever: «A velhice é o coroamento dos estádios da vida. Ela reúne tudo o que se aprendeu e foi vivido, quanto se fez e foi alcançado, o que se sofreu e foi suportado. Como, no final de uma grande sinfonia, retornam os temas dominantes da vida para uma poderosa síntese sonora. E esta ressonância conclusiva confere sabedoria, bondade, paciência, compreensão e esse precioso coroamento da velhice — o amor».

Parece-me das coisas mais tristes e lamentáveis, na história da Humanidade e da Igreja, o desperdício da experiência acumulada pelos pais em relação aos filhos ou de cada geração para com a geração seguinte. Se isto é assim na sucessão familiar, ainda mais o é na sucessão ministerial da Igreja, que é por definição Tradição viva. Que padres ou bispos, atingido o limite de idade e retirados do serviço e responsabilidade imediatos duma comunidade eclesial, nada tenham

a dizer, a bem do comum, parece-me ser uma grande perda e como que uma quebra da tradição — tradição acidental, evidentemente, mas ao serviço da grande Tradição — que tanto interessa à vida da Igreja.

Bispos conheci que, retirados depois de uma vida cheia de trabalhos, experiência, sabedoria e amor, se quedam no silêncio (e porventura em alguma repetição de gestos e palavras conformistas) por amor da paz, paz talvez sua e dos outros. Recordo particularmente um grande Bispo, a cuja recordação me prendem gratas memórias de solidariedade, admiração, veneração e amizade: D. Moisés Alves de Pinho, arcebispo aposentado de Luanda que se empenhava em escrever as suas Memórias, das quais me falava com muito interesse e com certa ansiedade, durante bastante tempo, por não ver possibilidades financeiras de as publicar. Quando finalmente encontrou um amigo benemérito que tomou a responsabilidade da edição, quis fazer-me participante da sua alegria por ver realizado esse grande sonho da sua vida. Na euforia comparticipada desses momentos, disse-lhe alegremente:

— Vamos então, Sr. Arcebispo, saber finalmente algo da substância dos seus avisos para Lisboa nos relatórios anuais, desde muito antes da guerra colonial (e que, como me dissera, eram desatendidos e guardados nos cofres do Ministério, como «segredos de Estado»), das posições assumidas pela Igreja, antes e durante a guerra, da atitude do clero branco e indígena, etc. etc.

— Não, respondeu-me ele, dessas coisas não falo. É que, sabe, essas coisas ainda dividem...

Respeitei a posição do venerando Arcebispo; mas pensei para mim, e penso ainda, que se no nosso testemunho e na nossa acção de bispos houvéssemos de pensar sempre no que pode dividir, nada ou muito pouco de útil poderíamos dizer ou fazer. No fundo das questões e por via de regra, quem menciona um facto importante ou enuncia uma doutrina empenhativa não divide os espíritos: encontra-os dividi-

dos sobre factos ou doutrinas e o que pode acontecer-lhe é que a menção desse facto ou doutrina seja detonador dessas divisões. Por isso já Jesus-Infante foi prenunciado como *signum cui contradicetur*. E a Igreja não pode deixar de ser isso mesmo...

Creio bem que Vossa Santidade quando se referia à grande sinfonia final em que «retornam os temas dominantes da vida para uma poderosa síntese sonora», punha todos esses valores ao serviço dos outros ou da sociedade, em coroamento da velhice no amor, sem perguntar se este era aceite ou recusado, se dividia ou se procurava passar à margem dos problemas que dividem os homens.

E creio que é especialmente pela superioridade desta espécie de testemunho-testamento dos velhos, a sobrepor-se tendencialmente às considerações de pessoas, do tempo e do espaço em que viveram que levava Vossa Santidade a concluir que «o Papa se inclina com respeito diante da velhice e convida todos a fazerem o mesmo com ele»...

Envolvido neste convite, activa e passivamente, eu não posso deixar de exprimir a pena que experimento ao ver Bispos cheios de experiência, sabedoria e amor ao Povo de Deus e à Igreja institucional retirarem-se a um silêncio de quem nada tivesse a concluir da sua vida ou de quem considerasse que o magistério anda inerente à jurisdição e com ela deve terminar. O ministério do magistério, sim, esse termina com o serviço e jurisdição ministeriais. Mas o magistério da vida é outra coisa; e creio bem que o estar desvinculado duma Igreja particular mais vincula à Igreja universal; e, ao mesmo tempo, dá maior liberdade de espírito para ver os problemas da Igreja fora dum lugar e dum tempo determinados e para, não obrigando a ninguém, poder interessar mais a todos.

Tenho pensado às vezes se esta abstenção dos Bispos resignatários — que essa abstenção se traduza pelo silêncio ou pela mera repetição das palavras e gestos de sempre, agora um pouco mais no vazio — não provirá de pensarem

que as novas gerações ou os novos em geral já nada querem nem esperam dos velhos, por outras palavras, que os filhos, se não praticam «a morte do pai», se limitam a esperá-la. Vem-me espontaneamente ao espírito a lembrança do «Maio-68» nas Escolas sobretudo de Paris em que muitos professores fugiam dos alunos, se calavam para com eles ou tentavam acomodar-se e ecoar os seus epifonemas ou *slogans*, parecendo pensar que toda aquela turbulência e grande chinfrim era uma revolta contra eles, como «pais», era abolição do paternalismo, era enfim «a morte ritual do pai». Observadores mais atentos e perspicazes descobriram e explicaram que era diametralmente o contrário: era toda uma juventude em revolta contra a Escola «não-directiva», à procura dum «pai» (professor, preceptor, a figura clássica do mentor) e não o encontrando...

Assim, *servatis servandis*, dos Bispos resignatários...

«O Famoso Bispo»

Referi-me até agora às palavras gerais de Vossa Santidade; e permiti-me citar e aproveitar um trecho mais directo e que mais influiu no meu ânimo, dentro desse plano geral. Mas permito-me ainda referir os contactos pessoais com V. Santidade, as atitudes e palavras que me dirigiu.

No Simpósio dos Bispos europeus de 1975, quando ao fim foram decididas duas mesas-redondas ou *carrefours*, à escolha de cada um, Vossa Santidade, então Arcebispo de Cracóvia, preferiu aquele que foi anunciado como *carrefour* sobre «a Revolução em Portugal e as suas perspectivas do ponto de vista da Igreja». Tivemos nós, os dois bispos portugueses participantes do Simpósio, de fazer a exposição e dar a nossa impressão sobre os acontecimentos, a atitude da Igreja e as previsões de futuro eclesial. Eu apresentei os factos, dei uma valoração positiva do essencial da mudança, referi a evolução desviada e perigosa do processo revolucionário então em curso, mas manifestei uma opinião confiante

nas qualidades do nosso povo, nas possibilidades de evitar o pior e numa certa vontade política das maiores forças partidárias, real apesar de todas as críticas contrárias, de sair do desvairo em que se tinha caído; de mais, que todos os partidos sem excepção do comunista tinham querido evitar a questão religiosa e procuravam conseguir a boa vontade ou tolerância da Igreja.

O então Bispo de Coimbra, sem me contradizer formalmente, deu uma visão sombria e pessimista dos factos e das possibilidades, visão que provinha da sua própria análise mas decerto também duma tal ou qual tendência pessimista proveniente duma insuficiência cardíaca, que dentro de algum tempo o levou à morte súbita. De entre os Bispos presentes o maior número, principalmente dos da Europa comunista, manifestava-se abertamente a favor da visão pessimista e algum me dizia: — Não se iluda, são todos os mesmos: o que querem é conquistar os católicos, mas na hora da decisão vão pelo partido contrário à Igreja.

Na longa troca de impressões, de vária argumentação e valoração, impressionou-me particularmente a atitude do Cardeal Arcebispo de Cracóvia: muito atento e sereno, sem manifestar preferência por qualquer dos lados, mas parecendo não perder nada do que se dizia. Ao fim falou... da Polónia; mas com uma superioridade, um domínio das emoções, uma confiança no seu Povo e na História, que era tudo o que eu queria para Portugal (menos, evidentemente, a situação geográfica e de facto histórico).

Na visita de Vossa Santidade à Polónia, tive a honra de representar o Episcopado português. Na audiência de cumprimentos que V. Santidade se dignou dar-nos, aos Bispos convidados, no Paço Arquiepiscopal de Cracóvia, quando consegui chegar a beijar o Seu anel, V. Santidade saudou prontamente o bispo português do Simpósio de Roma e deu-me toda a impressão de recordar especialmente a mesa-redonda sobre Portugal: Portugal, onde o pior tinha sido evitado.

Quando, como peregrino de N. Senhora de Fátima, V. Santidade visitou Portugal, ao cumprimentar V. Santidade no refeitório do Santuário e depois no primeiro encontro no Porto, quase me perguntava se V. Santidade, no meio de tantas manifestações e emoções, não recordaria já o bispo resignatário do Porto, isto é, não teria disponibilidade para trazer ao espírito a sua imagem e memória. Foi por isso com surpresa e bem compreensível emoção que, na esplanada do Regimento de Artilharia da Serra do Pilar, ao receber os meus cumprimentos de despedida, Vossa Santidade exclamou, por sinal em bom e sonoro português: — «Ah, o famoso bispo do Porto!»

Bispo famoso, talvez: de boas e más famas... Na Cúria Vaticana e na Diplomacia Pontifícia, com belas e notáveis excepções, antes más que boas famas. Na verdade só a autoridade suprema e responsabilidade imediata dos três Papas que precederam João Paulo I e Vossa Santidade impediram que as más prevalecessem sobre as boas... Razão mais próxima e pessoal, a inscrever-se no plano das razões gerais, para lembrar certas coisas do passado e corrigir certas más famas, quando injustas e imerecidas.

Claro que se todos tivessem a coragem de certo Monse-nhor que, na breve espera e subida do ascensor da Secretaria de Estado, sabendo decerto quem eu era e que estava impedido de entrar no meu País e Diocese, encontrou tempo e achou oportuno fazer um breve mas encomiástico panegírico do autocrata português, se todos tivessem essa frontalidade e transparência de associações, tudo estava julgado e não havia que falar mais disso (como então não falei). Mas nem tudo é tão claro nas «famas» do bispo do Porto; e, por isso, a bem da verdade, da história e do futuro da Igreja, há que falar de algumas, entre muitas outras coisas que podem ser deixadas em silêncio.

Evidentemente não vou escrever «memórias», como tais. Não teria já tempo, mas também considero inútil falar, por falar, de si, dos seus feitos e defeitos, enfim compor a sua

imagem para a história, que talvez não venha a interessar a muitos. Se nem sequer tive e alimentei um «diário íntimo», para recolher os meus sentimentos, reacções aos factos e estados de alma...

Mas, se não posso escrever «memórias», como memórias, não poderei deixar de rever alguns problemas da Igreja, que no meu entender podem interessar a todos os responsáveis sob o ângulo da minha pessoal e nem sempre agradável experiência. *Pathémata mathémata* — diziam os gregos; e, na verdade, quando a saúde não é boa, cada um é que sabe onde lhe doi.

Mas, se falar e ao falar de factos que por mim passaram — e não é *como e porque* passados comigo que eles interessam aos outros e que deles falo — procurarei não esquecer o preceito do velho Tácito de escrever *sine ira et studio*. E, na parte em que fale de acontecimentos que fizeram história ou podem fazê-la, procurarei nunca esquecer a regra de ouro, de raiz ciceroniana, dada à historiografia por Leão XIII: — *Ne quid falsi dicere audeat; deinde ne quid veri non audeat; ne qua suspicio GRATIAE SIT in scribendo, ne qua simultatis.*

Carta-Aberta, Como e Porquê?

Escrever pessoalmente um bispo ao Papa, dir-se-á, se bem que não seja ordinário, pode compreender-se. Expor ao Papa pontos de vista sobre problemas da Igreja um simples bispo, sem qualquer qualificação curial ou diplomática, para mais resignatário, será menos compreensível, mas ainda passa. Agora escrever e tratar problemas em carta-aberta ao Papa, como e porquê?

Pois bem, creio que Vossa Santidade e aqueles que porventura me lerem, se me lerem benevolmente, compreenderão as razões que imperam no meu ânimo e me parecem objectivamente justificadas até este ponto: bispo

resignatário, a tratar em Igreja dos problemas que a esta são postos pelo nosso tempo e a expô-los ao Papa *coram Populo Dei*.

Um *bispo resignatário*, por deixar de exercer jurisdição sobre uma diocese, isto é, por deixar de «mandar nos padres», como dizem alguns da plebe, nem por isso deixa de ser bispo da Igreja. Em certo sentido pode entender-se o contrário: desligado duma diocese e da participação activa numa conferência episcopal, passa a estar mais directamente vinculado à Igreja universal; e poderá assim encarar como mais próprios os problemas gerais da mesma Igreja, vistos naturalmente à luz da sua experiência de serviço duma Igreja particular, mas agora em perspectiva mais ampla e universal. Concretamente, o ser resignatário tira ao bispo certos direitos mas liberta-o das servidões resultantes do ministério e magistério episcopais. Mais concretamente ainda, ninguém poderá agora pensar que qualquer tomada de posição que eu possa assumir ou parecer assumir irá autorizar alguém a aproveitar-se dessas posições ou opiniões para libertar-se da disciplina eclesiástica ou discutir as orientações dos responsáveis por ela. Demais e em princípio, apresentar ou discutir problemas não é sempre dar soluções.

Que a Igreja deste nosso tempo *tem problemas* sabe-o Vossa Santidade melhor que ninguém, porque lhes sente todo o peso e experimenta a dificuldade de encontrar-lhes solução. Que Vossa Santidade tenha autoridade na Igreja ninguém o nega (a não ser alguns loucos do fanatismo ideológico); mas outra coisa há que pensar a respeito do *poder efectivo*. Há quatro anos que V. Santidade vem ensinando nas homilias das quartas-feiras, com grande empenhamento pessoal e extraordinária elevação doutrinal, os princípios que fundamentam o matrimónio cristão na sua unidade, indissolubilidade e santidade. Pois a um bispo muito «espiritual» (não português) ouvi eu responder a outros bispos, que o interrogavam sobre essa homilética (certamente um pouco perplexos, também): — «Oh, aquilo não é pastoral».

Mas não menos significativo é que no Sínodo dos Bispos sobre a Família, quer nas reflexões e intervenções, quer nos documentos conclusivos (que parece não terem entusiasmo de ninguém) mal se reconhecem, se é que mesmo existem, reflexos do esforço doutrinador de Vossa Santidade.

E neste contexto seria porventura inoportuno lembrar a recente criação duma «prelatura pessoal», termo dum longo processo em que as forças internas da Igreja, aos mais altos níveis, se opuseram entre si de forma tão radical?!...

Estes meros exemplos, ao lado de tantos outros que se podiam citar, mostram que o *poder efectivo* do Papa na Igreja está longe de coincidir com a sua *legítima autoridade*. Por isso penso que de pouco valeria que um bispo solitário e resignado, por carta fechada e confidencial, desse conhecimento a V. Santidade das suas cogitações (as quais, se e quando acertadas, Vossa Santidade terá pensado antes e melhor que ele). Uma apresentação pública de problemas que são públicos, o seu exame e discussão serenos e transparentes por todos aqueles que estão sinceramente interessados na vida e futuro da Igreja, isso, sim, que pode ajudar; e não sei se mais possa ajudar quem não está em postos de mando.

Assim sendo, dirijo-me primariamente ao Papa, que é quem tem a suprema responsabilidade de orientar os estudos, análises e projectos e quem virá a ter a última palavra. Mas penso também na Colegialidade Episcopal que «com Pedro e sob Pedro» deve dirigir a Igreja e responder aos problemas que lhe são postos por cada tempo, nesta espécie de «Concílio disperso», que é a Igreja apostólica ou diocesana, em todos os tempos e lugares, a caminho evidentemente de novos Concílios «convocados» (e oxalá que totalmente ecuménicos).

Mas penso também nos sacerdotes, religiosos e fiéis que são a Igreja no seu todo, Igreja que não pode dispensar a Hierarquia, mas não é só esta, Igreja convocada e convocante, segundo o velho princípio, geral mas especialmente eclesial, de que «o que é de todos deve ser tratado por todos».

Sempre com a reserva de que tratar não é resolver, participar não é fazer-se juiz em causa própria — não há matérias *tabu*, mas há uma disciplina em várias matérias — e que a última palavra pertence à Sede própria.

Direi finalmente que tudo quanto venho pensando e tenciono escrever provém directa ou indirectamente, mais próxima ou remotamente do último Concílio. Foi para mim, como para muitos, uma revelação e um deslumbramento: uma visão da Igreja na sua apostolicidade e actualidade. Mais do que isso, desde a Comissão Preparatória, em que participei, até às sessões e decisões *in aula* de S. Pedro, «vi» o Espírito Santo, trabalhando com os homens, mas apesar deles e tantas vezes parecendo brincar com eles e mesmo em certos casos trocar deles: *ludens coram eo omni tempore . . . draco iste quem formasti ad illudendum ei . . .* Assim actuou o Espírito: assim continua . . .

Tudo pois quanto escrever considero-o em confirmação, realização e explicitação do Concílio Vaticano II. Se alguma coisa for achada contra isso, desde já a dou por não escrita.

*Em Cristo Jesus e na Igreja Santa,
Santo Padre João Paulo II,
Todo Vosso*

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

† António Ferreira Gomes,
(Bispo resignatário do Porto)

Ermesinde — Porto.
Outubro e Novembro de 1982.

*ESCREVER «MEMÓRIAS» OU EXIGIR «MEMÓRIA
E RESPONSABILIDADE»?*

CARTA II

SANTO PADRE:

Agora, que é bispo resignatário duma grande Diocese e com uma vida episcopal bastante experimentada, deve dedicar-se a escrever as suas «Memórias» — dizem uns.

Bom será que não escreva «memórias» — pensam e temem outros — «porque sabe de mais»...

Pois bem, entre escrever ou não escrever as minhas «Memórias», entre os desejos de uns e os receios de outros, posso assegurar que não escreverei as *minhas* «Memórias», em primeiro lugar, porque nunca pensei nisso, depois porque não vale a pena e porque finalmente já não teria tempo.

Pois se eu nem sequer cultivei e alimentei um «diário íntimo»!...

Não quer dizer que não tivesse tido essa tentação, pois bem sabia que há «diários» pessoais que são documentos notabilíssimos. Mas, embora reconhecendo as vantagens pessoais e porventura alheias, o certo é que, além de ter mais que fazer, sempre me encontrei entre as duas pontas do dilema: ou escrever tudo e expor-me ao que reconhece a autora do livro de título bem expressivo, «*La Folie en Tête*» — «eu digo tudo, se me ridiculizo, tanto pior»!...

A outra ponta do dilema, não menos *cornuta*, seria escrever aquilo que fosse favorável à nossa figura e objectivos ou particularmente edificante para os outros.

Esta segunda alternativa é sem dúvida a mais aceitável, sobretudo para quem exerceu funções de responsabilidade na Igreja, mas devo confessar que, por mais que haja de reconhecer que quem exercer funções episcopais tem de se aceitar, ao menos em certa medida, como homem interposto entre Deus e o comum dos homens, sempre fui muito sensível às dificuldades inerentes a interpor um *eu* humano entre Deus e os homens.

Segundo a imagem da sabedoria oriental, o sábio tem de levantar o seu dedo para apontar a lua ao comum das gentes; mas há sempre o perigo de a gente ficar a olhar para o dedo e não ver a lua. Tanto pior se o sábio também fica a olhar o seu dedo. Na Igreja temos de ser representantes e no culto, palavra e acção, temos de ser actores: oxalá que tão bons representantes e tão perfeitos actores que só o Representado aparecesse à assembleia e só o Autor fosse visto e ouvido. *Opportet illum crescere me autem minui*: ser diminuído até *in capite*, na cabeça cortada do Baptista, segundo comenta um Padre da Igreja. Mas isso exige tanta perfeição que, a não ser em autênticos santos, mais é de temer a hipocrisia...

Da outra ponta do dilema — escrever tudo — é decerto o modelo mais acabado de certa cultura, o mais alto expoente da confissão total ao papel impresso, H. Amiel e o seu «Diário». Quase podíamos dizer que se esqueceu de viver para se experimentar, se observar, se escrever e se imprimir. Debruçado sobre o seu Diário, dia a dia anota os seus estados de alma, os movimentos da sua psicologia, da sua emotividade e mesmo da sua fisiologia, quer em condições de saúde quer como doente. Resulta a imagem dum professor metódico, ordenado, meticuloso, tímido, reservado e criador natural de dedicações sobretudo femininas. Pois bem, ao seguir certas páginas do seu Diário, sobretudo quando fala

dessas dedicações, poucos leitores poderão abster-se de ex-
clamar, com um Gregório Maraño: — Mas este homem tão
correcto e gentil afinal era um monstro!

Pois bem, nem santo, nem monstro; hipócrita, tão-
-pouco... Não escrevo as minhas «Memórias».

Não quer isto porém dizer que enterre os testemunhos da
memória ou fuja a assumir as minhas responsabilidades.
Cada um deve assumir-se em pleno, ainda mesmo que
às vezes lhe seja preciso confessar, como José de Maistre:
— Eu não sei o que é a consciência dum criminoso, mas
sei o que é a consciência dum homem de bem; e sinto
horror...

Dizem no Patriarcado de Lisboa que o Cardeal Cerejeira
queimou em vida a sua correspondência com o Presidente do
Conselho. Se assim foi, podemos perguntar-nos se com isso
pensou servir o seu correspondente ou a si próprio. À histó-
ria é que com certeza não serviu.

Mas, pensando bem, nem aos próprios correspondentes
nem à justiça para com a sua memória conviria tal destrui-
ção. É que a qualquer historiador futuro duma fase tão im-
portante da nossa história, perante tal acto voluntário de
fuga ao juízo objectivo da posteridade, julgar-se-á no direito
de presumir o pior.

Talvez tenha pensado que essas cartas, como pessoais e
escritas em estilo de amizade (da sua parte, diga-se) eram
particulares e portanto do seu puro direito. Na verdade lem-
bro que em algum caso em que nos leu, em sessão da
Conferência Episcopal, algumas dessas cartas, ele se dirigia
ao Presidente do Conselho com o simples vocativo «Antón-
nio»; e recebia dele a resposta, encabeçada de forma corres-
pondente — «Manuel». Acrescento mesmo que uma vez
tive a ousadia de dizer perante a Conferência, eu então
jovem bispo, que apreciávamos esse tom familiar e amigo,
mas que achava que dias e assuntos chegariam em que
ele, como Presidente da Conferência, deveria dirigir-se ao
«Excelentíssimo Senhor Presidente do Conselho de Minis-

tros» e esperar dele resposta ao «Eminentíssimo e Rev.mo Cardeal Patriarca, Presidente da Conferência Episcopal Portuguesa».

Talvez tenha sido uma primeira irreverência, mas cria então e creio ainda mais hoje que se as boas relações pessoais podem facilitar o tratamento dos negócios entre a Igreja e o Estado, tais negócios não deixam de ser do direito tanto da Igreja como do Estado; e que portanto, qualquer que seja o estilo usado, os documentos respectivos não podem ser subtraídos à história de uma e outra instituições. Até porque, além do mais, se a história é a mestra da vida, não pode ser obra apenas de panegiristas indocumentados...

No dia 24 de Janeiro do ano corrente, 50.º aniversário do acesso de Hitler ao poder, o Episcopado da Alemanha Federal publicou um vasto e profundo documentário, sob a epígrafe de «Memória e Responsabilidade». Na mesma data fez pública a breve mas densa e lúcida Declaração de Würtzburg, na qual reconhecem e assumem as responsabilidades do catolicismo alemão, nas austeras palavras seguintes: — «Já temos dito e agora repetimos: nós sabemos que a Igreja também foi culpada». E depois de um sumário e condensado juízo de valor sobre o que houve de bem e de mal na atitude dos católicos, comentam: — «Não é de acusação nem de justificação que se trata; deve ser questão de autocritica».

Nós, que estamos de fora, devemos reconhecer, sem espírito de justificação ou de acusação mas de crítica objectiva, que se na Alemanha houve católicos que se associavam às maiores abominações do regime (na medida em que as conheciam, o que não era facto geral) também é verdade que muitos católicos, padres e bispos mostraram uma fidelidade e coragem notáveis, até ao sacrifício dos seus bens, dos seus direitos de cidadãos e até da própria vida. Creio que, apesar dos horrores do nazismo, nenhuma outra Igreja, quer na média dos fiéis quer nos expoentes maiores da sua

catolicidade, tem direito a desdenhar da Igreja alemã ou a considerar-se melhor...

E o Episcopado alemão ocidental termina a Declaração de Würtzburg por esta expressão formidável: — «A atitude que nos permite, sem sermos colhidos de surpresa, ir ao encontro do dia de Jesus Cristo, é a mesma de que temos necessidade para fazer face à História».

Na lógica desta lúcida e corajosa convicção, já há mais de vinte anos, os Bispos alemães ocidentais criaram uma Comissão para a História Contemporânea. Por ocasião deste 50.º aniversário o Presidente da Conferência, Cardeal Hoefner, convidou o Presidente da dita Comissão, Prof. Konrad Repgen, a tomar posição sobre o resultado dos estudos da Comissão e sobre os trabalhos que já elaborara. Repgen, depois de fazer uma apreciação equilibrada e matizada mas objectivamente crítica do comportamento católico, informava que a sua Comissão já tinha publicado trinta volumes, largamente documentados e com rigoroso aparato crítico, e mais vinte monografias sobre a história do catolicismo alemão, desde 1933 a 1945.

Não posso agora dar conselhos nem fazer críticas, mas tenho muita pena de que em Portugal não se faça nada de semelhante, antes pareça querer esquecer-se o passado, sobretudo o passado recente. Coisas para esquecer, diz-se frequentemente e parece pensar-se que, se nós esquecermos, os outros também esquecem.

Sempre ouvi dizer, desde a escola primária, que o presente não tem história; e sempre também, desde os tempos da escola primária, discordei dessa afirmação. Pois que mais nos pode interessar do que a história dos nossos dias, as suas lições e as atitudes a tomar? Até a história do passado mais remoto só podemos interpretá-la à luz dos factos e ideias de que somos testemunhas e participantes.

Poderá objectar-se que a história recente de Portugal não é tão dramática nem as opções do nosso Estado tão radicais e terríveis como as da Alemanha. Se assim é, por um lado e

em certa medida, não é menos verdade que, por outro lado e em medida proporcional, a nossa história, objectiva e criticamente estudada, não teria menor interesse, antes pelo contrário.

Assistimos, como se sabe, ao desfecho de cinco ou seis séculos de história pátria. Desde o princípio da segunda dinastia, o País orienta-se para Marrocos e depois para o Mar Tenebroso e para os continentes distantes. Ainda hoje ao meditarmos sobre tais empreendimentos, nos sentimos abismados diante da ousadia de conceber tais planos e de levá-los por diante. Reconhecendo a devida quota parte de influência dos outros factores, é preciso admitir que só uma grande visão da história, uma concepção «profética» do mundo a abrir-se para o homem e uma grande fé, uma imensa fé, podem dar uma chave de interpretação para esta grandiosa e lúcida aventura, evidentemente superior às nossas forças. Superior às nossas forças, esse espírito de missão exigia uma concentração das forças disponíveis e uma grande fé. Essa fé partia decerto duma confiança ilimitada em nós próprios mas era acima de tudo fé em Deus, Senhor da História. Por isso não é de estranhar que a concentração das forças nacionais levasse também à concentração das forças morais e religiosas. Tal unidade de moral e ortodoxia religiosa teria sido aceitável, se fosse livre, como na base popular realmente o era, e se não estivesse concentrada nas mãos do poder civil e não estivesse protegida contra marginais e dissidentes por um «tribunal da fé», de criação também real. Esse tribunal e futura grande potência político-religiosa foi a Inquisição. Vergonha da Igreja, sim, mas só enquanto é vergonha da Humanidade e das nações que a adoptaram; sem esquecer que as outras nações, pela mesma época, tiveram vergonhas iguais, como os processos de bruxaria que nesse tempo queimaram mais pobres mulheres, ditas bruxas, do que a Inquisição matou herejes, e com procedimento judicial muito menos formal, mais parcial, popular e supersticioso. Condenar a violação da consciência

pela Inquisição não é ignorar que a Cristandade se encontrava cercada pelo Islam — uma ponta do crescente chega à França (Poitiers) pelo Ocidente e depois pelo Oriente a outra ponta chega a Budapeste — e infiltrada por dentro pela cultura islâmica — averroísmo latino, erotismo oriental, licença matrimonial sultanesca principalmente dos reis e dos fidalgos. Quando as perturbações políticas da Reforma protestante vieram ainda enfraquecer frentes já tão frágeis, não admira que o povo e os políticos de então reclamassem medidas de defesa da ortodoxia nacional.

Mas que a Inquisição «espanhola» é uma criação real, lá como cá, bastará lembrar que, em Portugal, depois do pedido de D. Manuel ao Papa e das repetidas, empenhativas e às vezes ameaçadoras insistências de D. João III, este rei acaba por estabelecer o tribunal da fé em Évora, Lisboa, Coimbra e Porto, com juizes, oficiais e autos de fé. É certo que o «Piedoso» sabia guardar certas formas. Assim, para o processo que deu causa no Porto ao primeiro e único auto de fé, o «Piedoso» manda juizes, por ele designados do clero de Braga, mas escreve ao bispo D. Baltasar Limpo que eles iriam «para o auxiliar no julgamento dos feitos» da Inquisição. E o bispo responde ao rei, com a mesma amabilidade (e talvez intimamente com alguma ironia) que esses juizes de nomeação régia o ajudaram a «descarregar a consciência».

Depois de terem sido instituídas inquisições nas cidades mais importantes, depois de estas terem actuado, provocado delações, prendido umas 1800 pessoas, promovido autos de fé com relaxes ao braço secular, só uns seis ou sete anos depois é que a bula *Meditatio cordis* veio reconhecer o facto consumado e precisar melhor o funcionamento, cautelas e limites do processo legítimo, começando por oferecer nesse ano de 1507 uma reconciliação geral.

Há já bastantes anos escrevi alguns textos a tomar posição sobre o problema da Inquisição. Estava no exercício do serviço episcopal e fi-lo, não apesar de ser bispo, mas preci-

samente por ser bispo. É que os procedimentos que constava serem os da polícia política, a mentalidade que grassava entre muitos membros da Igreja e o próprio facto de o regime ser havido por muitos como católico pareceram-me obrigar a julgar do passado para tomar consciência do presente. É que o erro e vício fundamental do processo da Inquisição tem muito de comum com o das polícias políticas actuais, se não são limitadas pelo Estado de direito: é quererem entrar na consciência das pessoas, forçar essa consciência a aceitar a «verdade» e a «bondade» de certa política, enfim fazer uma conversão à força, e porventura com prémios pela «conversão».

Escrevendo sobre a Inquisição eu não esperava evidentemente obter a concordância de todos; mas ainda assim não esperava que houvesse ainda tantos «inquisidores» e «familiares» entre nós, até no meio eclesiástico.

Ora bem, no último meio século assistimos ao desfecho duma história multissecular de «abrir novos mundos ao mundo», de «dilatar a fé e o império», de «do mundo a Deus dar parte grande», enfim de «cristãos atrevimentos» que nos levaram habitualmente além das nossas forças e recursos. Desfecho este que antes se quis fosse uma recapitulação, para continuar, e em parte o foi: a história repete-se, mas em caricatura.

Ora nestes cinco ou seis séculos de «história trágico-marítima», que foi epopeia, calvário e quotidiano (com o seu *pondus diei et aestus*), a Igreja tomou sempre parte e foi sempre havida como parte grande, o que bem se vê das palavras mais significativas do poeta nacional acima citadas. Não admira pois que na recapitulação final também estivesse presente e continuasse a história do passado (em caricatura, sob vários aspectos).

Sob ventos favoráveis ao totalitarismo que largamente sopravam desde o Atlântico aos Urais — mais cronologicamente, desde os Urais ao Atlântico — tivemos neste «jardim da Europa à beira-mar plantado» um modelo de Estado tra-

dicionalista, nacionalista, absoluto e «católico», como uma «aliança do trono e do altar», que, se já não podia ser real nem legal, era bem aparente dentro e fora do País, no companheirismo de lenticie coimbrã e depois na amizade sempre continuada e *afectada* dos dois chefes supremos e indiscutíveis da Igreja e do Estado. Ora é esta história contemporânea que era bem preciso estudar, por tantas e tantas razões, principalmente porque aí se reflecte e compendia toda a história de Portugal. De forma caricatural, repito, e cheia das crispações de quem vê o abismo abrir-se diante.

De alguma forma podemos ver este final prefigurado na lenda inicial de D. Fuas Roupinho que, em cavalgada louca atrás do diabo, que se transformara em veado de caça, para o levar ao despenhadeiro mortal do Sítio da Nazaré, se encontra subitamente em face do abismo do mar, lá em baixo, da enorme altura: invoca a Virgem, dá de rédeas ao cavalo, este finca as patas na rocha, encabrita-se, e aí fica o herói nacional imóvel e estático entre o infinito do mar profundo e o infinito do céu altíssimo.

Este seria o símbolo da «Situação», como muito justamente se chamou a si mesmo esse «Estado Novo». Esta estase duma situação política e depois militar, sob invocações da Virgem nem sempre muito ortodoxas, não podia ser a estase de Portugal, visto que o nosso Povo não aceita ser transformado, qual mulher de Lot, em estátua de sal, não obstante, como diz o poeta de nossos dias, muito do sal do mar serem «lágrimas de Portugal».

Lágrimas e bem amargas fez chorar este período de reacção histórica (na realidade, anti-histórica) que, à maneira de couce de tiro de má pontaria, feriu indiscriminadamente muitos que se conservaram católicos, outros que abandonaram a Igreja, por esse motivo, e outros que já não lhe pertenciam mas a observavam de fora. De uns e de outros, muitos que subsistem ou seus sucessores parecem dirigir à nossa Igreja aquela palavra que o Cardeal Montini e seus acompanhantes dirigiram no princípio (ou melhor, na transi-

ção do «primeiro» para o «segundo» Vaticano II) aos Padres Conciliares: — *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*...

Quando, há algumas dezenas de anos, se projectava entre nós lançar a revista de história eclesiástica *Lusitania Sacra*, Mons. Miguel de Oliveira pediu-me insistentemente para escrever as palavras de apresentação e orientação da revista. Como tive de ceder a essas insistências, resolvi aconselhar a que, além dos trabalhos de heurística, exame documental, biografias, monografias, etc., isto é, trabalhos de análise, tratassem também de elaborar trabalhos de síntese, filosofia da história, visões críticas de conjunto, hipóteses interpretativas de causalidade, correlação e finalidades, enfim a «ciência» da história. Bem sabia que um trabalho assim, mais pessoal, subjectivo e universalizante, era sem dúvida mais delicado e susceptível de inautenticidade; seria no entanto o mais útil e mais capaz de tornar a história ciência da vida e mestra da vida.

Acompanhei um pouco o curso de publicação da *Lusitania Sacra*, verifiquei com gosto o mérito de muitos artigos, bom trabalho de investigação, descobertas e análises documentais, etc.. De aquilo que eu também propunha, muito pouco ou quase nada. É certo que isso, além de reflexão, espírito crítico, capacidade indutiva e dedutiva, espírito de abstracção e universalização, requer também coragem intelectual, com risco de provocar choques com ideias feitas e reacções dos *idola tribus* e talvez dos *idola fori* e *idola theatri*, contra as opiniões do historiador e às vezes contra a sua pessoa e curso de vida (sobretudo quando a revista foi lançada).

Pois bem, poder-se-ia pedir alguma coisa de parecido quanto à história contemporânea da Igreja? Lembremo-nos que, de aqui a alguns séculos, se não apenas a alguns decénios, a «Revolução da Ordem», a «Situação», o «Estado Novo» serão para a maior parte dos portugueses apenas vagas sombras perdidas na noite dos tempos. A Igreja porém continuará e será sempre a mesma Igreja. É pois de prever

que, assim como agora tanta gente reduz a larga, profunda, em muitos pontos brilhante e benemérita história de Portugal católico de outrora, às palavras Inquisição, Jesuítas . . . pronunciadas com horror, assim também poderá acontecer com este período da vida da Igreja e do Estado, em relação aos males que se imputem à sociedade portuguesa deste período. O Estado também dura, é certo; mas há sempre um Estado «novo» para alijar as culpas sobre Estados «velhos».

Desde o Concílio, a Igreja mostrou-se particularmente atenta à sua imagem *ad extra*: enviada a todos os povos, mesmo aos mais afastados de longe ou de perto, tem de fazer-se compreender para poder ser amada e aceite como *Mater et Magistra*. Utilizando o formidável pensamento dos Bispos Alemães, a Igreja tem de avançar face à História na mesma atitude com que vai ao encontro do dia de Jesus Cristo. Isto obriga-a a um grande esforço para consciencializar-se de si mesma e do mundo a que está enviada. Ora a consciência de qualquer colectividade é a sua história. Vivamos pois em consciência, vivamos da «Memória e Responsabilidade». Mas para isso era preciso, em Portugal como na Alemanha, que, de entre os mais competentes, imparciais e conscientes investigadores e historiadores, alguns fossem comissionados e mandatados para fazer a história crítica da Igreja portuguesa entre as idades do mundo que experimentamos. A ignorância crassa e supina não desculpa; e, se afectada, ainda agrava a culpa . . .

Enquanto isto escrevo, Vossa Santidade na sua segunda visita à Polónia exorta o seu Povo a manter a sua identidade e guardar a independência de alma, na fidelidade à sua história; e a fixar dessa mesma história lições de moderação e prudência, para evitar os desastres de outrora . . . Pois bem, que essas palavras ressoem também em Portugal, aos ouvidos destes «polacos do Ocidente», como alguém nos chamou, em sintonia e reforço daquelas que nos dirigiu, quando estive entre nós!

Com a mais profunda veneração e alta admiração, me
subscrevo

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

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

Ermesinde, Porto, 1983.

DIÁLOGO DA IGREJA COM A CULTURA

CARTA III

SANTO PADRE:

A criação e instituição do Conselho Pontifício para a Cultura, determinada por Vossa Santidade em Maio do ano passado, parece-nos ser uma das iniciativas de maior significado e alcance do Vosso Pontificado e da qual podem resultar os melhores frutos para a Igreja. Poderá vir a ser um órgão permanente de comunicação da Igreja com a Cultura, isto é, com o Homem do nosso tempo mas no que ele tem de supratemporal, com o Homem na consciência de si e da História.

O Concílio e a Cultura

O Concílio, ao tratar da devida promoção da Cultura e seu progresso, sobretudo no Capítulo II da Constituição *Gaudium et Spes*, não poupa as expressões de valoração do progresso cultural, da contribuição necessária da Igreja para esse progresso e dos benefícios que dela podem resultar para a causa de Deus entre os homens do presente e do futuro.

Acentua-se sobretudo o carácter de novidade que deve aceitar-se e que haverá de moldar o contributo da Igreja para o progresso cultural. Fala-se expressamente de «uma nova idade da história humana», reconhece-se que «somos teste-

munhas hoje dum novo humanismo» e acentua-se, para os cristãos, «a responsabilidade para com os irmãos e diante da história». Concretiza-se mesmo um dos aspectos fundamentais do progresso cultural, que é sem dúvida crucial para a futura acção da Igreja que é a consciência e vontade de existência sobre si e por sua conta do homem moderno: «no mundo inteiro progride cada vez mais o sentido da autonomia».

Ao lado desta consideração, do avanço da Cultura no mundo inteiro, vem naturalmente a recomendação do respeito pela cultura particular de cada povo. Mencionando esta dimensão, estamos a lembrar que o diálogo da Igreja com a Cultura se deve alargar ao seu diálogo com as várias culturas.

Aculturação e inculturação

Esta consideração da pluralidade das culturas com que a Igreja se tem encontrado e continua a encontrar-se nas dimensões da história e da geografia levaria a considerar os problemas da aculturação e da inculturação (como se diz desde a Mensagem ao Povo Cristão do Sínodo de 1977).

Isto levar-nos-ia muito longe; e assim poderemos encerrar esta matéria com a recordação dum episódio ocorrido na aula conciliar com um Bispo chinês. Este bom Bispo, expulso da China e residindo na Europa, inscreveu-se para falar e falou longamente em defesa dos valores do seu povo (contra os comunistas) e alargou as suas considerações à valorização das culturas aborígenes, às tradições primitivas dos Povos, à revelação universal, aos *semina Verbi*, etc.. Com tanto entusiasmo e tão longamente falou que o Cardeal Presidente — por sinal, se a memória me não atraiça, também ele de estirpe asiática (arménio) — acabou por interrompê-lo, dizendo-lhe: — Senhor Bispo, falou tão bem que já todos estamos convencidos; apesar disso teríamos gosto de continuar a ouvi-lo, mas o seu tempo acabou...

Cultura ecuménica de hoje

Com muito respeito pelas várias culturas particulares, devemos reconhecer que a cultura tende por si mesma ao universal. Podemos bem dizer que toda a cultura ou é já universal ou tende para sê-lo; sob pena de não ser cultura. Haverá de reconhecer-se que certas atitudes de veneração, diremos mesmo actos de culto para com particularismos aberrantes de cultura, quando passam de simples folclore, denunciam ou descrença na própria cultura universal ou sucedâneos da anticultura que grassa há bastante tempo nos vários ramos da cultura ocidental.

Deixou escrito o Concílio (G. S. 54): — «Pelos meios (materiais) de cultura prepara-se pouco a pouco um tipo de civilização mais universal que faz avançar a unidade do género humano e a expressa».

Esta unidade do género humano, que hoje se realiza e expressa pelos meios técnico-científicos, teve de começar pela exploração da geografia planetária e pela descoberta e encontro com as gentes isoladas e fechadas sobre si. É na origem dessa missão histórico-transcendente de afrontar e devassar os oceanos e continentes Atlântico, Índico e Pacífico que os Portugueses, juntamente com os nossos irmãos espanhóis, estivemos ao serviço da Europa e da Fé cristã.

Considerando as grandes migrações dos povos, que geralmente seguem a rota do Sol, de Oriente para Ocidente, podíamos ver as grandes ondas migratórias euro-asiáticas, quase sempre terrestres, detidas por um tempo de séculos diante do Mar Tenebroso; e zarpando enfim contra as trevas do mistério geográfico e do futuro histórico. Isto dá-se no princípio da Renascença, participa da mesma força expansiva e conquistadora em todos os domínios e dá ou confirma no homem renascente, em nome da geografia e do saber empírico, uma outra imagem do universal, que substitui e empana o brilho das ideias puras, o conceito mediévico do universal metafísico.

Com o Renascimento, de dominante pagã, nasce também o Protestantismo.

Ora o Concílio em que participámos foi acusado, pelo cisma eoniano principalmente, de ter introduzido o Protestantismo na Igreja ou de ter protestantizado a Igreja. É grave confundir o fim da Contra-Reforma com a protestantização da Igreja.

Como não se trata tanto de juízos de valor quanto de reacções de sentimento, posso testemunhar pessoalmente. Ao deambular pelos espaços da aula conciliar, muitas vezes pensei e algumas vezes o confidenciei aos amigos: — Dizem que aqui, em S. Pedro, só entram agora os bispos e os herejes. É certo que vemos, aqui ao lado, anglicanos, luteranos, calvinistas, etc.. Mas, na verdade, atendendo ao ambiente dos nossos estudos e deliberações, parece que estamos mais perto e mais irmanados com as vítimas de Calvino e Lutero ou da Inquisição do que com os juizes do tribunal da fé ou com os heresiarcas contrários.

Defendendo a liberdade religiosa, a obrigação de seguir a própria consciência, a necessidade que a profissão do Evangelho resulte na vida mesmo social e política, etc., estamos mais perto dum Miguel Servet, dos anabaptistas, dum frei Valentim da Luz, do que de quem os exterminou «por amor de Deus»...

Do lado protestante «Lutero foi comummente considerado como o fundador duma nova Igreja» — reconhece a Comissão mista católico-luterana, na sua Declaração de 6 de Maio deste ano, por ocasião do quinto centenário do nascimento de Martinho Lutero.

Aí está o seu mal: rompeu as barragens e depois quis deter as águas, mesmo naquilo que a história foi mostrando ser seu domínio legítimo. E, juntamente com isto, ter deixado misturar a fé com o nacionalismo ou até ter confiado os

seus destinos às estruturas estatais, o que, antes de ser anti-teológico, é anticultural.

Na verdade, do lado protestante, tido como «herói da fé», a essa glorificação juntou-se frequentemente a sua exaltação como «herói nacional»; «por outro lado, certas fraquezas da organização das Igrejas protestantes tornaram-se manifestas, em particular a sua integração nas estruturas do Estado» — confessa ainda a mesma Comissão católico-luterana.

Prescindindo de quaisquer qualificações teológicas, devemos reconhecer que nacionalismo e estatalismo são na sua essência e tendências anticulturais, pois que toda a cultura ou é universal ou tende para o universalismo; e o Estado deve ser um fenómeno de Cultura, mas não vice-versa.

Cultura de «Curva a cerviz»?

Nesta «nova idade da história humana» em que estamos situados, dentro deste «novo humanismo» que devemos viver, é bem tempo de acabar a velha fórmula de «conversão»: — «Curva a cerviz, fero Sicambro, queima o que adoraste e adora o que queimaste».

Certamente ninguém pensará hoje em tais imposições, feitas expressa e claramente, em matérias religiosas. Mas, além de pressões e objecções, sobretudo de estruturas políticas, que levam o mesmo caminho, que isto seja a favor de qualquer teísmo ou de ateísmo, devemos no mundo católico evitar todas as reminiscências e equivalências em matéria de Cultura.

Uma das formas mais subteis, dissimuladas e actuautes destas reminiscências e equivalentes está em partir do pressuposto, geralmente não afirmado e talvez não pressentido, de que tudo quanto se passou nos domínios da Cultura durante séculos, é como se não tivesse existido e como tal se pudesse simplesmente postergar.

Sabemos que a Reforma católica que marca a Era moderna, depois da grande crise que afectou a Igreja no fim da Idade Média, foi vista por muitos apenas como contra-Reforma; e essa visão negativista ainda não desapareceu totalmente de muitas mentalidades. Para dar a estes problemas a sua devida dimensão e horizonte histórico, podíamos começar por dizer que o movimento que podíamos chamar de adolescência e de independentização para com a Igreja começou muito antes das Reformas protestante e católica. Apetecia quase tomar a frase da *Gaudium et Spes* sobre a situação actual — «no mundo inteiro progride cada vez mais o sentido da autonomia» — e transliterá-la da seguinte maneira: na história cultural inteira, desde o fim da Meia-Idade, progride cada vez mais o sentido da autonomia...

Poderíamos começar por advertir que na grande Escolástica se funda e cresce o conceito de autonomia, de harmonia com a tese de Tifelich na sua «Teologia da Cultura» de que a Cultura é ao mesmo tempo autonomia e teonomia.

Mas, deixando o grande plano teocêntrico da pessoa humana como aquilo que é *propter se quaesitum in universo*, consideremos o avanço da autonomia como parte do progresso do antropocentrismo (legítimo ou ilegítimo). Este progresso antropológico, legítimo no sentido da encarnação do Verbo de Deus, ilegítimo no sentido talvez do velho filósofo grego de que o homem é por si a medida de todas as coisas (*pántôn, chremátôn metron anthrôpos*), tal progresso foi-se definindo, a partir do nominalismo parisiense, como uma espécie de transição do espaço da inteligência para o espaço da vontade e portanto do poder. Antes avançava-se da ciência para a consciência; agora, na era moderna, é da ciência para a potência que se quer progredir. Saber é poder, vai-se repetindo cada vez mais desde Descartes. O próprio matematismo epistemológico cartesiano ou o geometrismo spinozista — pensar e argumentar *more geometrico* — são tentações de construtivismo da verdade e depois dos valores.

A par disso e com isso, como causa e efeito, vai crescendo o interesse pelo concreto, pelo conhecimento técnico, pelo empirismo do saber, pelo experimentalismo e tecnologismo. Este nominalismo, espécie de cansaço da inteligência pura a favor da inteligência manual e construtivista levará finalmente ao construtivismo social, traduzido no conhecido epifonema: a filosofia já se ocupou demasiado de compreender o mundo, o que é preciso é transformá-lo. Os gregos já diziam que o homem é inteligente porque tem mãos; mas não se esqueciam que deve também ter cabeça. Agora joga-se entre o andar sobre a cabeça do racionalismo hegeliano ou repor o homem a andar sobre os seus pés; mas este andar sobre os pés, no materialismo marxiano, dum homem todo feito «universal concreto», é tanto ou mais idealista do que a Ideia pura de Hegel.

Este normalismo e voluntarismo metafísicos, esta opção pela vontade contra a inteligência, pelo querer contra o ser, pela potência contra a consciência, este progresso que também se poderia ver como regresso do *homo sapiens* ao *homo faber*, tais fenómenos e outros da mesma ordem são sem dúvida deformações da verdade global, desvios do recto caminho do pensar e agir. Mas falar de deformações significa que há uma forma, falar de desvios significa que há uma via direita; importa não perder a forma por causa das deformações, nem recusar a via por medo dos desvios.

É de evidente necessidade examinar se tal acidente não terá acontecido e em que medida terá acontecido: se, conforme a conhecida imagem, não se terá por vezes deitado fora a criança com a água do banho. Deverá decerto reconhecer-se que em certas escolas e em vasta literatura católicas, geralmente em nome dum neotomismo tresnoitado, se condenava às gemonias todo o pensamento e cultura post-medievais. Dizia-se mesmo às vezes, de forma sumária e contemptível, que toda a história da filosofia moderna e contemporânea era o cemitério de todos os erros e disparates que se disseram depois de S. Tomás.

Mas a coisa chegou mesmo ao mais alto da escala doutrinal. Assim, por exemplo, um teólogo como Karl Rahner que tem consumido a sua vida a responder às interpelações que a Cultura contemporânea põe, expressa ou implicitamente, à Igreja e a inserir as doutrinas filosófico-teológicas actuais na continuidade das exigências da especulação ontológica de sempre, da qual Tomás de Aquino é um dos mais altos expoentes, Rahner tem sido reprovado como não tomista, como infectado do espírito do tempo e infiltrado pelo idealismo filosófico, e até de, por ocasião do Concílio, (antes de nele ser admitido, pelo Papa, como perito oficial) poder tender a ofuscar o sol romano com os nevoeiros germânicos.

Não menos significativo é que o cisma econiano (muitíssimo mais largo que o seu núcleo de Ecône), começando por acusar o Concílio de introduzir o protestantismo na Igreja, logo passa a acusá-lo de igual pecado a favor da Revolução Francesa e da sua «abominável trilogia» de Liberdade, Igualdade e Fraternidade, e vem a terminar na denúncia do Concílio como adoptando o modernismo, o que para Ecône significa aceitar qualquer espécie de modernidade. Quer dizer que para o integrismo eclésio-teológico a Igreja deve considerar que na história cultural do mundo se abriu um enorme vazio ou *Chaos magnum* duns cinco séculos durante os quais não houve senão erros e perversões.

Acusar o Concílio de ter tido e expressado uma visão contrária significa uma grande intuição a respeito da sua atitude de fundo para com o integrismo e quanto ao discernimento a usar com o bloco imenso e multiforme da modernidade ou do mundo que nos foi dado viver e que devemos viver como dádiva e como tarefa (*Gabe, und Aufgabe*, no dizer alemão).

A cultura hodierna e os «Mestres da suspeição»

O diálogo da Igreja com a Cultura tem de pôr o *homo ecclesiasticus* em conversação de ideias com as culturas,

assim de cada povo ou etnia como igualmente mas, com maior alcance e interesse, também de cada século ou idade civilizacional.

Como hoje se pode bem falar duma cultura ecuménica, é com essa que o homem da Igreja tem principalmente de conversar. Esta conversação da Igreja com a cultura ocidental, hoje virtual ou actualmente ecuménica, não pode ignorar que do outro lado está o homem que, depois do nominalismo «parisiense», ouviu Descartes, Spinoza e Galileu, que, depois do empirismo «inglês», ouviu Kant e Hegel e que chegou ao «século das Luzes» conduzido pelo deísmo racionalista da *Aufklärung*, ou pelo anticatolicismo mais ou menos ateu da Enciclopédia.

Esgotados os recursos das ciências naturais e físico-químicas contra a Tradição cristã ou contra Deus e o seu Cristo, pela «ilustração» do século XVIII, a marcha do pensamento humano não pode parar e por isso o século XIX, ao lado do romantismo que é o último termo do voluntarismo substituindo a inteligência e vontade pelo sentimento, descobre e cria as «ciências humanas», que devem ser e melhor se chamariam ciências do espírito, a saber, principalmente a antropologia cultural, a sociologia e a psicologia. Mas este belo passo em frente, do qual muito se podia e pode ainda esperar, é logo estorvado e inflectido pelos legítimos filhos da *Aufklärung* passada.

Nietzsche chama a si a cultura grega e oriental para criar um supercristianismo de substituição, para opor o seu super-homem ao sobrenatural cristão, para pôr o seu Zaratustra a cantar um contra-Evangelho, às vezes com as próprias imagens, perspectivas e até mesmo semiótica e linguística do Evangelho. Quer dizer que a antropologia cultural, na mesma medida em que aponta os abismos insondáveis do humano, está abrindo o caminho do Mistério absoluto que, em última análise, chamamos Deus.

Marx, ao lado da sua actividade de revolucionário teórico, mais ou menos virulenta conforme os tempos e as

circunstâncias, considera que o homem está ainda por fazer, tem vivido a sua pré-história. Vai agora realizar-se a história do homem, fazendo com que cada indivíduo seja portador da Humanidade, isto é, se identifique com o seu próprio gênero ou com a espécie humana, realizando em si o «universal concreto». Isto, que chamaram dialética marxista, é evidentemente metafísica, metafísica má e impossível sem dúvida.

Para realizar este impossível metafísico (e portanto também dialético) do indivíduo singular como universal e universal concreto, Marx recorre a um moralismo transcendente, não menos metafísico e igualmente errôneo, moralismo que, através de Hegel, recebera de Kant e da sua «razão prática» (isto é, a vontade) a postular e reconstruir tudo quanto a «razão pura» destruira, moralismo e voluntarismo que o próprio Kant, pelo seu pietismo de formação, recebera da doutrina da justificação de Lutero, como este teria encontrado no nominalismo a razão filosófica da sua teologia da *fides sola* e *gratia sola*.

Concretizando este moralismo metafísico, Marx propõe-se destruir o capital e a propriedade privada, capital e propriedade que são o próprio pecado, são a origem de todos os males e de todo o pecado: só despojado de tudo o indivíduo pode identificar-se com a sua espécie, pode realizar o universal concreto. Em linguagem de catecismo, abolido o capital estão suprimidos os sete pecados capitais; e, automaticamente decerto, implantadas as sete virtudes contrárias...

De Freud se pensa que pôs em curso o materialismo erótico e o pansexualismo dos costumes. Sem querer absolvê-lo de certas culpas originais no que a baixa literatura esparrinhou por toda a parte, devemos reconhecer que, como cientista, a dinâmica do seu sistema, face às escolas de psiquiatria então vigentes que se ficavam pelo organicismo e fisiologismo, isto é, pela redução ao estudo das funções somáticas, ele dá às ciências psicológicas a sua própria auto-

nomia científica, restitui pois à *psychè* o seu lugar próprio no composto humano.

A psicanálise pode ser bem ou mal conduzida, correndo o risco de julgar o normal pelo anormal, mas de toda a maneira procura responder ao preceito que todo o homem, naturalmente mais o espiritual e religioso, reconhece em si: *nosce teipsum!*

Também a universalização do instinto de amor, ao lado e na alternativa do instinto da morte, a explicação da moralidade inter-humana e da socialidade pela sublimação dos instintos, o sentido da expiação duma falta primitiva (a morte do pai) na origem das sociedades humanas, etc., mereciam largas considerações que nem todas seriam negativas, qualquer que seja o juízo de valor global sobre o homem Freud e a sua ciência...

Três homens, três ciências humanas — antropologia cultural, sociologia e psicologia — que podem e deviam chamar-se mais exactamente ciências do espírito. E devemos reconhecer que também eles, esses três «*maîtres du soupçon*», como justamente lhes chamou Paul Ricoeur, se movem como que clandestinamente e a contragosto no terreno e aos níveis que sempre foram os da Igreja, nível cultural, metafísica e parateológico. Mestres da suspeição, lançam dúvidas e objecções contra a tradição cristã como a vêem à sua volta (a ambiência mental dos «mestres» era protestante) e apontam como ideal algo de novo, mais humano, nobre e eficaz; mas efectivamente não conseguem desprender-se das raízes cristãs, embora laicizadas, nem atingir ideais que superem o Evangelho, embora ultrapassem a prática dos cristãos comuns. Mestres da suspeição, tornaram-se mestres, donos e senhores da alma contemporânea: foram e ainda o são, porque, embora um pouco embaciados no seu brilho e sedução, ainda não foram substituídos no seu magistério e domínio. É pois através destes ou através dos seus epígonos que tem de dar-se o diálogo da Igreja com a Cultura.

Falar apenas com aqueles que acatam a doutrina e disciplina eclesiásticas é a Igreja a falar consigo mesma, é um monólogo de fala-só. Por outro lado, dialogar não é aceitar simplesmente a opinião ou posições do parceiro; mas tão-pouco pode ser um «curva a cerviz». Mesmo nos sistemas mais aberrantes há geralmente mais verdades do que erros: o mal é em geral do sistema, não da substância do que se pensa.

Mas a cultura nas suas fontes passa normalmente por sistemas. E os sistemas dos «mestres da suspeição», bem como os dos seus epígonos não escapam à regra: São falsos sistemas, assentes sobre um fundo de civilização cristã e para cristãos, aspirando talvez a um hipercristianismo surrealista.

Encarnação cultural de Cristo

«A encarnação humana de Cristo foi também uma encarnação cultural» — disse V. Santidade, para os intelectuais, em Coimbra.

Jesus de Nazaré nasceu e criou-se na cultura aramaica, que pelo seu núcleo era uma cultura israelítica dentro das culturas semíticas; não seria isso só que V. Santidade desejava focar ao considerar a encarnação cultural de Cristo. Atrevo-me a pensar que apontava para alguma coisa como aquilo que tentei esboçar no que levo escrito.

Aos que se perderam pelos caminhos dos *maîtres du soupçon*, caminhos de humanismo ateu, haveria que dizer, não que parem ou recuem nos seus caminhos, mas que avancem mais e mais nas sendas do humanismo, que procurem sondar até ao fundo os mistérios do homem; e que, se bem lograrem o fim da sua caminhada, encontrarão finalmente o Mistério absoluto e pessoal a que chamamos Deus e que é, segundo a palavra de Agostinho, *interior intimo meo*, *superior summo meo*.

A encarnação cultural de Cristo tem de repetir-se na Igreja, de idade em idade, de século a século. No século presente essa encarnação cultural da Igreja não pode deixar

de ser afectada pelos acidentes da cultura neste tempo. Há que reconhecer que chegámos hoje a uma crise da cultura, que só se pode definir na história como período de anti-cultura.

Nas letras e nas ciências, na poesia, na música e no teatro, nas artes plásticas e na arquitectura, na sociologia, na filosofia e na tecnologia, reconhece-se um estado de crise, que muitos abertamente confessam como estado de anti-cultura e não poucos cultivam francamente como tal, com aceitação e proveito material bem patentes. Com justificação avança-se geralmente que nos vários domínios todos os recursos estão esgotados, todas as experiências foram feitas, todos os caminhos foram encetados e se revelaram «caminhos de floresta», caminhos que morrem no mato e obrigam a romper passo novo. E assim culturalmente se vai agindo ou nos vamos agitando, à espera de novas formas de cultura.

Claro está que a crise cultural generalizada não pode deixar de reflectir-se na Sociedade e no Estado, quer nacional, quer internacionalmente. Fala-se duma crise geral da civilização, que se estão esgotando os meios e institutos civilizacionais, que os costumes particulares e públicos não respondem ao estado de liberdade de que felizmente nos dotamos. Assim, por exemplo, o Estado-Providência, generosa criação do nosso tempo, está em falência por toda a parte, falência financeira e económica resultante da falta de honestidade do cidadão para com esse Estado; mas não se vê maneira de corrigir ou reprimir os costumes que a tal falência conduzem. Como dizia o historiador clássico, não podemos já suportar os nossos males nem os seus remédios.

Evidentemente, se a humanidade se não destruir completamente a si mesma, deste ocase nascerão novas auroras. E o novo dia muito vai esperar da Igreja, muito vai pedir ao espírito, que finalmente será o Espírito Santo.

Como bom prenúncio, já disse e permito-me repetir, que as «ciências humanas» são e devem sempre ser consideradas

ciências do Homem pessoal e social, portanto ciências do espírito.

E estas ciências vieram a procurar preencher o vazio do humano na cultura e na vida, deixado pela negação do divino autêntico na teoria e na prática das «Luzes» do século XVIII.

À falta dos conceitos da autocomunicação de Deus ao homem, da graça santificante do sobrenatural, responde o ideal nitzschiano do super-homem, um hiper cristianismo de contradição, um contra-Evangelho de substituição.

À falta do sentido comunitário, da solidariedade inter-humana e institucional, da *Agápe* cristã do individualismo decimonónico, aparecem os comunismos vários, a metafísica marxiana do homem-género e do universal concreto.

À falta duma «teologia do corpo», do «sentido do dom» e do carácter «esposal» próprios do corpo humano — como V. Santidade ensinou, na Sua catequese — ao falso e obsessivo pudorismo, ao amartiocentrismo sexual, sucede a universal *Libido* freudiana, o pansexualismo com a sua sublimação individual e social, negando o pecado e o espírito.

Super-humanidade, Sociedade metafisicamente perfeita, amor libidinal são os ídolos do nosso tempo. Mas é bem preciso reconhecer que por detrás dos ídolos está sempre, mais ou menos longínquo, mais ou menos ignoto ou anónimo, o próprio Deus. Assim foi sempre na idolatria pagã, assim é na idolatria post-cristã deste tempo.

Cultura e culto

O homem não pode ser nem existir sem cultura: também não pode ser nem existir sem culto. Culto e cultura correspondem-se, interligam-se, actuam reciprocamente e desenvolvem-se a par. A cada cultura o seu culto: a cada culto a sua cultura.

Cultura e culto de Deus: no próprio Deus ou nos Seus ídolos.

Pôr em relevo esta relação entre culto e cultura leva-nos naturalmente a uma consideração final das relações entre a doutrina e culto do Deus único e o culto e doutrina das idolatrias multiformes. Sabemos dos esforços feitos através dos tempos para manter o puro monoteísmo e como esses esforços derivaram quer para um quer para outro lado.

No Israel antigo conhece-se o zelo sacerdotal em combater o culto dos ídolos, chegando para isso à destruição das memórias históricas mais compreensíveis, como a pedra do sonho de Jacob ou o *gilgal* elevado por Josué em memória da passagem do Jordão. A mesma defesa do monoteísmo se atribui ainda hoje, como missão histórica, o judaísmo ortodoxo. Sabe-se como tal esforço foi em grande parte baldado na vida pública de Israel, quer pela introdução dos ídolos circunvizinhos quer pela transformação do próprio templo em ídolo. Hoje a vertente desse zelo monoteísta será mais a contrária: a queda no deísmo, no racionalismo e finalmente no ateísmo.

Na pregação e culto do Islam, com a recusa da representação da figura humana ou animal para manter puro o culto de Alah, a história não será muito diferente, embora com outras aparências.

Também na história cristã a iconoclastia oriental ou protestante não terá deixado de ocasionar o avanço no sentido do racionalismo, do deísmo, do fideísmo, pietismo e moralismo, finalmente do ateísmo.

No catolicismo actual deve reconhecer-se igualmente a dificuldade de manter o equilíbrio entre a fé e culto do monoteísmo trinitário e várias tendências da religiosidade popular.

A actual desafeição pelo culto dos santos e suas representações plásticas pode sem dúvida invocar várias razões, no caso de se assumir conscientemente e portanto de passar do simples reconhecimento de mera mutação temporal de mentalidade religiosa ou geralmente cultural. Há muito vem sendo denunciada, mesmo por muitos «espirituais», essa

«barricada de santos» que fazem pontalha opaca contra Deus e o seu Cristo. Que há em certo culto das imagens, nas promessas e seu pagamento, em certo comércio *do ut des*, etc., vestígios evidentes de idolatria, que se torna clara mesmo entre nós mas muito mais nas Américas onde os nomes dos santos e as várias invocações da Virgem recobrem os deuses e deusas dos cultos africanos.

Mas ao procurar depurar o cristianismo destas excrescências da religiosidade natural (natural, humana e portanto infundamente renascente) não se deverá cair, sob a invocação da racionalidade, no puro racionalismo, no deísmo e no ateísmo. De aí nascerão os novos ídolos, que por vezes se revelam não menos devoradores de homens do que qualquer velho Moloch ou Baal...

Para considerar em concreto as relações entre a teologia e a liturgia do monoteísmo trinitário por um lado e a religiosidade popular cristã, pelo outro, haveria que considerar os vários estratos ou níveis culturais de cada povo ou comunidade humana, porque na verdade nem todos os que vivem no mesmo tempo são contemporâneos. Por isso é que a pastoral de massas, se pode ocasionalmente ter algum interesse, deve habitualmente ceder lugar à pastoral da pessoa ou do grupo. O modelo é sempre o Evangelho, em que turba, discipulado e apostolado têm níveis diferentes, recebem instrução correspondente ao seu nível e tornam-se objecto de exigências muito diversas.

Cultura e mass media

A pastoral de massas leva-nos naturalmente à consideração do problema dos *mass media* na pastoral, designadamente da Radiodifusão e da Televisão. Se já outrora quem pregava devia estar mais atento aos que não estavam ali na igreja ou não afinavam pelo tom comum da assembleia, hoje que a palavra e a acção litúrgica são lançadas *super tecta* e penetram em toda a parte, quanto cuidado não deverá haver

para que se não viole na difusão da doutrina e moral religiosas aquele princípio primeiro da farmacopeia e terapêutica — *ne quid mali faciat!*

Talvez devesse começar por perguntar-se se a liturgia sacramental e sobretudo eucarística, que deve desenvolver-se num ambiente sagrado em ritmo de oração, recolhimento, fé convivida e corpo místico, estará bem derramada pelas ruas, nos cafés e tabernas, no meio do barulho e de espectáculos profanos ou mais que profanos. Sempre foi difícil dar bem o sagrado em espectáculo, sempre o sublime convizinhou com o ridículo; mas agora, com o «direito» dos *media*... direito a pôr o mais íntimo, pessoal e sagrado em espectáculo!

Pode dizer-se que o diálogo da Igreja com a Cultura exige tudo isto; mas, admitindo mesmo que aí ainda seja terreno de cultura, não podemos esquecer que o diálogo da Igreja é, histórica e primacialmente, com a alta Cultura, de que estes meios e espectáculos são apenas reflexos, decerto muito longínquos, se mesmo ainda culturais.

E o diálogo com a alta Cultura vai, de degrau em degrau, encontrar-se com os «mestres da suspeição», os quais feitos mestres, donos e senhores da Cultura ou da alma contemporânea, agora já um pouco deslustrados e talvez postos eles próprios um pouco em certa suspeição, continuam a sê-lo — eles ou os seus epígonos — porque ainda não foram substituídos. Nada e ninguém acabou enquanto não foi substituído...

Conclusão

Mas recolhamos já as velas de tão larga navegação que, apesar de longa e cansativa, deixou ainda por explorar mares incógnitos e alguns porventura tenebrosos...

Só me resta agradecer a Vossa Santidade tudo quanto indefessamente tem feito, pela presença, pela palavra e pela acção, a favor da Cultura que, como V. Santidade tem dito,

faz o homem e é o Homem, a caminho portanto de Deus em Cristo Jesus. Pois com a palavra de S. Agostinho, *Idem Ipse est Deus et homo, quo itur Deus, qua itur homo.*

Com renovados sentimentos de adesão 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

*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 menõs 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 apostrofo 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 crescer 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 descerá 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 vice-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 (*Je 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 transcrever 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, irreductível: 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 Córdoba, 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 actívidade 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*). E 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 turbulo 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 onipotente, 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 auroreal 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 nalgum»...

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 pregas 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 apologetica 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 lenda 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 sùmula 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 desilusões, 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 sabbatismo 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 appareceria 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-Aventuras 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-Aventuras 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 séquazes, 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 consciênci 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 — sábio, 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 recear 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 duma 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 sensí-

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 gnosolegia...

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 liberais 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 discipulado 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 confiança, 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

*COLEGIALIDADE EPISCOPAL
E O MOVIMENTO POR UM MUNDO MELHOR*

CARTA VI

SANTO PADRE:

O Movimento por um Mundo Melhor e suas vicissitudes merecem, assim o creio, na história e na vida da Igreja, alguns momentos de atenção e reflexão.

Assumido pelo Papa

Permito-me começar por aquele facto que, sendo o princípio oficial, é ao mesmo tempo o ponto mais alto, o acume desse Movimento, aquele em que Pio XII, depois de muito ter ouvido e discutido com o padre Lombardi, tendo sondado as opiniões e reacções dos Curiais, quase sempre negativas — «não posso estar sempre a lutar com os Cardeais», diz ele ao Pe. Lombardi — acaba por decidir-se a lançar o Movimento e proclamar-se ele próprio «arauto de um mundo melhor querido por Deus».

A 10 de Fevereiro de 1952 a Rádio Vaticano difundia uma mensagem do Papa em que se incluía esta proclamação:

«É hora de despertarmos do sono, pois está próxima a nossa salvação! É todo um mundo que é preciso refazer desde os seus fundamentos, que é preciso transformar de selvagem em humano, de humano em divino, isto é, segundo o coração de Deus.

Por milhões de homens é invocada uma mudança de rota e olha-se para a Igreja de Cristo como a segura e única timoneira, que, no respeito da liberdade humana, pode estar à frente de tão ingente empresa, e implora-se a sua condução (...).

Como aceitámos, em dia já longínquo, porque Deus assim aprouve, a pesada cruz do pontificado, assim agora nos submetemos ao árduo ofício de ser, quanto no-lo permitem as nossas débeis forças, arauto de um mundo melhor querido por Deus.»

E continuava exprimindo o desejo e a esperança de que este movimento de renovação iniciado na Diocese de Roma, «segundo o plano traçado, seja muito em breve imitado pelas dioceses vizinhas e longínquas», a fim de ver regressar a Cristo toda a Humanidade. Este apelo-proclamação, na verdade bem extraordinário, continuou bem vivo e instante nas palavras e atitudes de Pio XII.

Que resultou de aí? À primeira vista parece que muito pouco ou mesmo nada. As esperanças do Papa parecem ter sido derrotadas e ter caído no vácuo o seu apelo.

Entre as lições que se podem tirar destes acontecimentos é que a autoridades do Papa é na Igreja indiscutível e indiscutida; mas o seu poder efectivo é toda outra coisa...

Na Diocese do Porto

Nesta Diocese do Porto resolveu-se tomar a sério a palavra do Papa: declarei a adesão da Diocese ao Movimento do Mundo Melhor, como assumido e enquanto assumido pelo Papa. Procurou-se gente capaz de compreender e fazer compreender este grande apelo à mobilização das forças da Igreja, fizeram-se contactos de informação e formação com Rocca di Papa, deram-se retiros-exercitações ao Clero, lições e conferências ao Laicado pelos padres do Movimento, etc.. A Igreja de Deus que está no Porto parecia aceitar bem e aderir em parte com entusiasmo a este chamamento apos-

tólico. O Padre Manuel Vieira Pinto, a quem confiei a promoção e orientação do Movimento, chegou a obter êxitos notáveis, comparáveis no seu género e *mutatis mutandis* aos do «Microfone de Deus» no início do M.

Entretanto eu fui compelido ao exílio do meu País e impedido do exercício do múnus episcopal na minha Diocese e o Padre Manuel foi nomeado Bispo de Nampula em Moçambique...

O livro «Concílio» e sua reprovação

Faleceu entretanto Pio XII e sucedeu-lhe o «Papa de transição» João XXIII. Inesperadamente e sem consulta prévia, anunciou aos Cardeais a realização dum Concílio ecuménico.

O padre Ricardo Lombardi exultou de alegria, considerou em vias de realização os seus anseios e dos objectivos do Movimento que fundara e escreveu um livro que intitulou «Concílio». «Per una riforma nella carità». Ao introduzir o livro, escrevia modestamente: — «Este livro vem humildemente do coração dum sacerdote que — como qualquer outro membro da Igreja — encara o próximo Concílio com grande alegria e imensa esperança».

Perante a diversidade de pensamentos que o Concílio podia suscitar e certas dúvidas que se apresentavam, assegurava ainda: — «Aquilo de que não duvido é que estes são pensamentos inspirados por um amor imenso pela Esposa de Cristo, pela qual daria em qualquer momento a vida, com alegria e felicidade».

A vida não lha pediram, mas pouco mais lhe pouparam. Logo na edição de 11 de Janeiro de 1962 do Osservatore Romano, apareceu um longo artigo sob a epígrafe «Verso il Concilio in unione col Romano Pontifice», em que, invocando o Papa e insinuando que o padre Lombardi estava contra ele, condenava o livro sob vários aspectos e considerava que ele nunca devia ter sido escrito.

O padre Lombardi viu-se assim compelido a retirar da venda todos os exemplares ainda disponíveis e a mandar desmanchar a composição tipográfica para evitar a hipótese de novas tiragens. Escreveu imediatamente ao Papa a professar a sua veneração e filial submissão...

Da Derrota para a Vitória

Três derrotas portanto: a do Papa Pio XII, a da Diocese do Porto e a do padre Lombardi.

A derrota da minha Diocese não fica mal colocada entre as outras duas, que são maiores.

Entretanto desde o Concílio tenho sempre pensado e continuo a pensar que estas derrotas são aparentes e menos reais, mais fenoménicas que nouménicas. Podem incluir-se naquilo que costumo chamar o «primeiro» Concílio Vaticano II.

Certos observadores romanos bastante próximos dos meios curiais comentavam que João XXIII fez o Sínodo romano em três dias e pensava fazer o Concílio ecuménico em três meses. Em três meses fizemos, sim, o «primeiro» Vaticano II: discutimos e rejeitámos os dois esquemas fundamentais propostos, sobre a Igreja e a Revelação, levando o Santo Padre João XXIII a retirá-los da discussão e a substituí-los por outros e convencendo decerto a Comissão Central a meter na gaveta outros projectos que tinha para apresentar. Com este trabalho de quase três meses e seus resultados, pude dizer para mim e repeti-lo a alguns amigos: o Concílio está feito!

O resto, o actual e «segundo» Vaticano II, era uma questão de tempo e trabalho tão válido em tão pouco tempo veio juntar-se ao sentido da presença do Espírito Santo ao Concílio que sentíamos desde o princípio, mesmo quando «brincava» com os homens: *draco iste quem fecisti ad illudendum ei...*

O que o «bom Papa João» terá pensado desta inversão de marcha não o sei; mas posso presumi-lo pelo que aconteceu à Comissão Preparatória de que fiz parte, a dos Seminários e Universidades. Trabalhámos honestamente, mas quase só sobre vírgulas e alguns adjectivos de projectos, que nos eram presentes mediante o Secretariado. Pensava por vezes para mim: — O meu tempo, como estou «em férias» do serviço episcopal, não conta; mas estes altos responsáveis por Dioceses como Milão, Reims, etc., virem para aqui fazer um trabalho de comissão de redacção!...

Pois bem, em certa altura o Secretário da Comissão, que era por quem nos vinham esses projectos e que os levava depois às instâncias superiores, disse-nos que «em alto lugar» (entendemos o Papa) se tinha comentado que tais documentos podiam e mereciam ser assinados «em tempos de Napoleão».

Por isso os esquemas da nossa Comissão, à excepção de um, foram parar à gaveta; e muito bem!...

Mas os partidários do concílio «napoleónico» não desistiram e dentro em pouco surgiu o *Coetus Internationalis Patrum*, que reuniu e actuou sempre à margem do Concílio, *Coetus* cujo patrono veio depois a dar origem ao cisma econiano.

Quanto ao livro «Concílio» do padre Lombardi, considero que ele foi o acontecimento mais notável do pré-Concílio, pela sua reprobção; como pode ser ainda um dos elementos mais importantes do pós-Concílio, pelo seu conteúdo e aspiração. É obra dum místico e anúncio dum profeta. Mas a Igreja, que não é só feita de místicos e profetas, precisa deles, em qualquer tempo e circunstância maiores. E para continuar a execução do Concílio, para o pensar e viver cada vez melhor, para tornar explícito aquilo que nele está implícito, como Vossa Santidade tem dito, são ainda precisos místicos e profetas.

O livro do padre Lombardi sobre o Concílio, bem como todos os seus escritos, desde a tese de doutoramento «A

Salvação dos que não têm Fé» e o próprio Movimento desenvolvem-se dentro de três parâmetros, que constituem a sua utopia e foram causa dos seus sofrimentos e fracassos, mas que parecem merecer a melhor atenção na vida institucional e organizativa da Igreja.

Os Parâmetros do Movimento

O primeiro é que o padre Lombardi foi capaz de acreditar que todas as forças disponíveis da Igreja, muito designadamente aquelas que professam institucionalmente a «perfeita caridade» e se organizam em «estados de perfeição», estariam dispostos a unir-se num grande Movimento animado duma alta espiritualidade mas profundamente empenhado na salvação deste mundo, tal qual ele é, neste século e no seu ambiente de civilização.

Poucas pessoas dentro do Clero, «religioso» ou secular, estariam tão habilitadas a compreender e desafiar este mundo como ele que, «microfone de Deus», mobilizava as grandes massas italianas, nas igrejas e nas praças, para verem com olhos de fé, e portanto de eternidade, os problemas da história ali presente, e assim da mobilidade e das opções temporais.

Bem sabemos como este é um problema fundamental da vida e da acção pastoral, pois vemos cada dia como uns se refugiam em instituições ou movimentos desencarnados, integristas e fundamentalistas, usando muitas vezes o santo nome de Deus em vão, enquanto outros usando não menos em vão o santo nome de Jesus Cristo arrastam o Evangelho para o seu activismo político, congregado porventura em «igreja popular».

O padre Lombardi, depois de ter pregado nas Universidades e nas praças públicas, obtendo triunfos oratórios até aí nunca vistos, convenceu-se de que esta acção directa, embora com alguns frutos de ocasião, se ficava grandemente em fogo de palha e voltou-se para a «reforma» da própria Igre-

ja, de cuja lenta, secular e profunda acção muito mais havia a esperar. Aí começaram as suas dificuldades.

Quando estive em Portugal, pela primeira vez, consegui impressionar muita gente a inquietar sobretudo as «religiosas» sobre a sua rotina de vida e vazias observâncias de costumeiro. Encontrei várias delas dispostas a reconhecer que a sua vida precisava de revisão e inquietas na busca dos caminhos não andados. Fizeram encontros e começavam a ensaiar resoluções. Alguma porém me veio dizer que, sondando certos meios episcopais, ouviram que estivessem quietas e tranquilas, que os Bispos também o estavam. (E no entanto o Papa tinha falado, referindo-se expressamente às dioceses...). E por aí se ficou.

Como segundo parâmetro do Movimento do Mundo Melhor, devemos lembrar que o padre Lombardi sempre evitou as tentações de «fundador». Não sei se é muito difícil «fundar»; só me parece que, ao menos desde a baixa Idade Média, a Igreja hierárquica muito mais tem feito para moderar o «carisma» de fundadores e evitar a proliferação de novas instituições do que para fomentar iniciativas de fundação.

A novidade «profética» do padre Lombardi, que constitui o núcleo mais íntimo da sua utopia, está em não querer fundar nada de novo e em ter tido a coragem de contar com a compreensão e colaboração das Ordens, Congregações, Institutos, associações e organizações laicas, em suma, do que se poderia chamar com a linguagem de outrora, a Igreja militante.

Contando com o trabalho temporário desses colaboradores, nem sequer admitia a adesão vitalícia ao Movimento, para não fazer dele uma nova Obra «religiosa». Apenas considerações de ordem prática o levaram a admitir a permanência de alguns mais informados e competentes, a quem chamou cautelosamente apenas Grupo Promotor. Era no seu entender uma equipa de padres e leigos, intencionalmente pouco numerosa, os quais, permanecendo o que eram

antes no seu *status* de Igreja, assegurassem a promoção, continuidade e vitalidade do Movimento. A dinâmica do Mundo Melhor podia reduzir-se institucionalmente à fórmula antiga — *non nova sed nove*.

O terceiro pensamento fundamental do padre Lombardi era que o Movimento para o Mundo Melhor devia ser realmente movimento da Igreja como ela é na sua estrutura de Povo de Deus hierarquicamente organizado. A semente de renovação ou reforma que lançava à terra era do Semeador evangélico — «Jesus disse-me» era a sua forma habitual de citar o Evangelho — e por isso «cultivá-la é tarefa do Papa em relação ao campo que é o mundo, do Bispo em relação à sua diocese, do padre — presença do bispo — nos espaços que lhe forem confiados. Com a Hierarquia trabalharão cada um dos leigos e as suas diversas organizações», geralmente já existentes, mas em dinamismo e em espírito comunitário verdadeiramente novos.

Compreendia decerto que muitas vezes na Igreja as muitas instituições tendem a apagar o sentido da essencial e primeira Instituição que é a própria Igreja. «O meu amor à Igreja passa pelo amor à minha Ordem» — tem-se ouvido dizer a certos «religiosos»; e também se tem visto a consequência lógica: entrar-se em crise com a Ordem é entrar em crise com a Igreja.

«Fórmula» do futuro?

Nestes três pontos, utópicos decerto em si mesmos, as-sentava a grande utopia: transformar este mundo «de selvagem em humano e de humano em divino, isto é, segundo o coração de Deus».

Utopia sem dúvida e portanto não realizável em qualquer lugar do espaço e do tempo. Como o horizonte que nunca se atinge, porque depois dum horizonte há sempre outro; mas mal vai a quem não olha o horizonte e não caminha para ele. Utopia afinal do «Reino de Deus» no Mundo!...

Caberiam os parâmetros acima apontados numa fórmula institucional? Ou não seriam eles próprios a fórmula para o futuro do Movimento para o Mundo Melhor?

Diz-se que o Papa Paulo VI, depois do estudo feito pela Congregação dos Religiosos, teria dito um dia ao Pe. Lombardi: «É possível que tenha a fórmula do futuro. Hoje, infelizmente, é difícil encontrar o lugar para a sua Obra nos canais estruturais existentes». (É certo que a Congregação dos Religiosos não parecia a instância mais apropriada para o estudo; e o Cardeal Antoniutti, então seu Prefeito, seria o menos indicado para entender o Movimento).

Fixemo-nos por um momento na primeira parte do juízo de Paulo VI — «é possível que tenha a fórmula do futuro» — e, sem forçar no concreto nem extrapolar no utópico, imaginemos o que poderia ter acontecido se a proclamação-apelo de Pio XII como arauto do mundo melhor fosse ouvido, se as dioceses seguissem na sua área de competência, se os párocos e seus colaboradores pastorais seguissem e aplicassem na base a grande abertura da Igreja ao mundo de hoje. Grande sonho de transformação do mundo pela reforma e mobilização da Igreja!

Mas afinal não precisamos de imaginar muito, porque esse sonho realizou-se, na forma como as utopias concretas e profecias verdadeiras se tornam realidade: e foi o Concílio. Falta realizá-lo em várias das suas dimensões ainda mal exploradas ou distorcidas e levar essa realização até à base eclesial.

A imensa fermentação religiosa que aí se nota, com magníficas promessas de floração espiritual e comunitária, também com os naturais fenómenos acompanhantes de «putrefacção» doutrinal ou moral, é testemunho e exigência dessa realização conciliar até às bases. Só a pessoa humana é capaz da graça de Deus, é na consciência do homem que se realiza a salvação do mundo ou a sua perdição. E é nas pequenas comunidades, nas relações de vizinhança, no *isolat* urbano ou rural de que fala a sociologia hodierna, em

suma, no espírito paroquial levado até às comunidades de base, que o sentido comunitário do sentimento religioso mais comum se realiza.

É bem de notar-se que o mesmo acontece no campo cívico e social. Assim esta criação generosa da civilização moderna que é o Estado-providência está manifestamente em crise.

O Estado propõe-se prover, a tudo, a favor designadamente dos mais fracos; mas ao Estado todos (ou quase todos) mentem e roubar ao Estado não é roubar mas indemnizar-se. Assim, o Estado-providência vai a caminho da falência em toda a parte. Para obviar à crise do Estado-providência, sociólogos e economistas, como o professor universitário e militante socialista Rosavalon, não vêem mais que uma solução em sociedade livre: a constituição de núcleos de informação e interajuda à base da comuna ou freguesia, que sejam mediadores entre o Estado e os utentes da sua providência. É que as relações de vizinhança são reais e sensíveis, enquanto as relações com o Estado são geralmente abstractas e teóricas. Para o Estado o cidadão não tem cara, é apenas um número; e um número não pode corar nem envergonhar-se...

Para chegar à base, onde se opera a salvação ou a perdição da pessoa humana, a pastoral da Igreja tem de atender a todos os postulados da condição humana, tem de lançar todas as âncoras que possam servir para assegurar a estabilidade moral do homem e da sociedade. As duas fontes bergsonianas da moral e da religião têm de conjugar-se e reforçar-se mutuamente. O chamamento do heroísmo — *l'appel du héros* — o santo que está no altar ou o que marcha a nosso lado na vida — será para o maior número perceptível ou influente através da «pressão social», dos homens, que se organizam em sociedade para tutelar a justiça e o direito que o herói ou o santo corporiza ou simboliza.

Quando sociólogos e politólogos começam a apontar para a crise do Estado moderno soluções que estão na tradição

multissecular da Igreja, como será necessário que a pastoral hodierna leve o Evangelho ao povo na base das consciências pessoais e das comunidades naturais! Como será necessário que a Igreja se torne uma verdadeira «comunhão de carismas e ministérios», como Vossa Santidade tem mostrado desejar! Esse seria o fermento do mundo melhor querido por Deus. Essa será a grande missão do Bispo e dos padres, que prolongam a sua presença até à base. Mas para isso como será necessário que a selecção, regime de vida e serviço dos padres se reformem no sentido de se adaptarem às condições do mundo de hoje!

Quando tudo mudou, no sistema viário, nos meios de transporte, na comunicação telefónica, no serviço doméstico, a «vocação» de irmã, do sacerdote em via de extinção, haverá de continuar a pensar-se na lei da residência solitária e definida principalmente como *commoratio nocturna*? As reformas da vida do clero diocesano no passado sempre se inspiravam na vida comunitária dos padres celibatários. Como poderá hoje deixar de seguir-se esse caminho quando todas as condições materiais e sociais o indicam?

O Concílio Vaticano II sempre situa a ordenação presbiteral em relação com a comunidade eclesial. O presbítero está na Igreja para o ministério, isto é, para, mais próxima ou remotamente, congregar, formar, instruir, santificar e presidir à comunidade dos crentes. «Os presbíteros, como esclarecidos colaboradores da ordem episcopal e sua ajuda e instrumento, *chamados para o serviço do Povo de Deus*, constituem com o seu Bispo um presbitério» (L.G., 28).

Não será preciso pois, para tanto, invocar o Concílio de Calcedónia que, no seu cânon 6.º, determina que são nulas e inválidas as ordenações de presbíteros e diáconos que não sejam para uma comunidade eclesial determinada.

Estas serão decerto algumas das coordenadas em que se movem as instituições do Pe. Lombardi. Conterão elas, como se perguntava o «Papa hamléutico» Paulo VI, a fórmula do futuro? A resposta deixá-la-emos ao próprio futuro...

Apenas ousamos esperar que, do lado oposto, grupos de pessoas que estão ou desejam entrar em «estado de perfeição» se sintam cada vez mais em comunhão eclesial com o seu Bispo, deixem de considerar os Bispos como meros administradores incapazes de compreender os seus propósitos religiosos mais íntimos e não se limitem portanto a tratá-los *avec beaucoup de révérence*, que deixem também de aspirar como fim maior (quando, por vezes, não passam dum número muito limitado) ao *decretum laudis* que os fará de direito pontifício, isto é, isentos da jurisdição episcopal, submetendo-se directamente ao Papa, a saber, ficando praticamente livres e independentes da Igreja real e ordinária (pois o Papa está lá bem longe!).

Poderemos lembrar que outrora, mesmo nas épocas do maior esplendor do monarquismo, a chamada «protecção papal» não isentava da autoridade episcopal. Assim o declara expressamente Honório III, em bula dirigida ao mosteiro de Santo Tirso, desta Diocese do Porto, a confirmar e interpretar a bula de protecção papel concedida ao mesmo mosteiro por Inocêncio III.

Em nossos dias têm-se visto e ouvido moções e cartas pedindo ao Santo Padre para não alterar o direito tradicional de as Ordens «religiosas» elegerem livremente os seus Superiores, inclusive o Geral. Nada tenho a dizer sobre isso; mas permito-me pensar que aquilo que for bem para as Ordens também merecerá ser tomado em consideração, *ceteris paribus* e conforme a evolução a fazer-se, para as Dioceses.

Compreendo as dificuldades práticas e o tempo necessário para uma tal evolução; mas, como Igrejas particulares que são, deviam ser chamadas à corresponsabilidade, aproximando-se quanto possível da norma de que aquilo que é de todos seja feito por todos. Por isso me parece que a actual tendência para desvalorizar os Cabidos catedrais não vai no bom sentido, ao menos enquanto não estiverem bastante rodados os Conselhos Presbiterais e talvez mesmo depois.

Com pensar assim estou longe de encarar qualquer diminuição da grande conquista do nosso tempo que é a liberdade do Papa na eleição dos Bispos; penso antes na maior comparticipação e comunhão eclesial nessa liberdade...

Conclusão

Não queria que as minhas palavras a respeito do padre Lombardi fossem tomadas como um caso de culto da personalidade. Tinha naturalmente as suas limitações pessoais, algumas das quais pude conhecer. Assim, como contemplativo e místico que era, não parecia ter o dom do conhecimento dos homens nem o apreço das fórmulas institucionais. A mim me aconteceu por duas vezes ter de o avisar de que certos padres que ele aceitava e a quem dava um certo relevo só podiam contribuir para desacreditar o Movimento; e os factos posteriores encarregaram-se de me dar razão.

No entanto, continuo a pensar que uma das maiores tragédias da humanidade é passar ao lado dos génios ou de quem ocasionalmente tem intuições geniais sem dar-se conta nem querer ver ou talvez reparando apenas nas facetas vulgares e porventura ridículas da sua personalidade.

Que tal aconteça cada vez menos na Igreja são os votos que posso formular a bem do Supremo Pontificado, do Episcopado e Sacerdócio e de todo o Povo de Deus.

Com tais votos, peço para subscrever-me

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

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

CARTA VII

A COLEGIALIDADE EPISCOPAL E VENTOS DA HISTÓRIA

Decerto que

E no entanto

eleitos, e

nos fustiga

rodar e

trai se

Se n

mos

ninguém

tema

efetiv

Sob

h

na

na

na

na

na

na

na

na

na

na

CARTA VII

SANTO PADRE:

Começo por perguntar-me: alguém jamais viu o vento? Decerto que não.

E no entanto todos podemos dizer que o vemos nos seus efeitos, seja a brisa que nos afaga o rosto ou a ventania que nos fustiga o corpo, seja o sopro que faz bailar as árvores e rodar os moinhos e os cataventos, seja o vendaval que destrói as casas e faz voar estruturas móveis e imóveis.

Se não vemos os ventos da natureza, muito menos veremos os ventos da História. Porém, se o vento natural ninguém o nega ou desconhece nos seus efeitos, muitos teimam em negar os ventos da História, mesmo nos seus efeitos mais sensíveis. Isto acontece da parte de homens da Sociedade civil e do Estado; e pode também verificar-se em homens da ciência e pastoral da Igreja. No entanto, a Igreja nasceu, no Cenáculo, sob vento válido...

O Caso Português

A experiência de Portugal neste ponto é especialmente rica e qualificada; é pois compreensível que a um homem da Igreja que está em Portugal interesse particularmente reflectir sobre estes factos e suas consequências, não apenas no

âmbito nacional, que constitui o ponto de partida, mas ainda no plano mais vasto da história da Sociedade e da Igreja.

Como ponto de partida, a história hodierna de Portugal dá-nos o espectáculo duma sociedade em que a expressão oficialmente responsável até determinado ano (1974) teima em negar os ventos da história e em agredir ideologicamente aqueles que os admitem e tomam em conta; a seguir a esse ano a mesma opinião pública oficial passa a obedecer desarvoradamente a tudo quanto se apresente em nome do sentido da história. E os factos configuram-se ou desfiguram-se de harmonia com estas ideias. A quem conseguir manter a cabeça fora e acima destas ideologias de feira, destes *idola fori*, só resta pedir a Deus que nos faça aprender, a nós portugueses, com estas experiências bem duras nos dois sentidos — *pathemata mathemata*.

Eterno Retorno ou Progresso Bíblico?

No plano universal vem naturalmente a pergunta sobre o sentido da História: se esta evolui e em que linha ou se apenas se repete e por que forma. A filosofia grega inclinou-se em geral a dar a este difícil problema a solução da linha perfeita, que no seu conceito é o círculo: foi a doutrina do eterno retorno do já antes acontecido. Este ciclicismo helénico pode bem ter-se inspirado na sabedoria mesopotâmica que simbolizava a condição do homem, ao longo dos tempos, na serpente a morder a própria cauda.

No sentido contrário está e trabalha a ideologia da evolução rectilínea, que se impôs à civilização europeia, sobretudo a partir do século XVIII. Todo o progresso era para diante, sempre a direito; tudo o que fosse novo ou aparecesse como tal era sempre criativo, inédito e melhor. O paraíso terreal, dizia-se, não está atrás de nós, está diante de nós. E a via recta para o paraíso era a revolução. Tomando esta palavra ao contrário do seu sentido próprio etimológico, que seria o de volver à sua forma anterior, portanto o ciclicismo,

revolução passou a ser para os seus agentes a própria expressão do progresso rectilíneo indefinido.

Porém a Revolução Francesa levou directamente ao liberalismo, individualismo e capitalismo desenfreado, isto é, ao direito de os fortes oprimirem e explorarem os fracos. Isto além de, a curto prazo, ter levado ao Império Napoleónico e, depois, à Restauração.

Este resultado objectivamente negativo levou a pôr em concreto o problema da marcha da História. E passa então a utilizar-se a imagem do progresso humano em espiral ou mais exactamente em linha helicoidal. Ao lado dos que dizem que a História não se repete senão em caricatura, há os que defendem que ela parece repetir-se, mas em passo de parafuso, isto é, regressando ao mesmo ponto na horizontal mas um grau acima na linha vertical.

Entre nós, portugueses, poderá perguntar-se se será significativa desta opção a preferência evidente pelo ritmo ascensional da coluna salomónica, tão própria do estilo barroco, o estilo de nome e origem portuguesa.

Contemplando a História humana em grande plano e procurando interpretar o presente à luz desta linha espiral ou helicoidal da evolução, podemos colher uma ideia de conjunto segundo a qual hoje nos temos encontrado, e talvez encontramos ainda, no apogeu e queda dos impérios e no recomeçar duma civilização.

Nesta panorâmica histórica do nosso tempo, deveremos pôr a um lado a queda dos impérios coloniais, fenómeno sobre o qual maximamente influíram os ventos da história, mas que, se é ou se deve ser um princípio, não tem para os povos colonizados a razão de fim interno. O colonialismo propriamente dito começou na Conferência de Berlim de 1855, com a doutrina aí adoptada de que o direito colonial se realizava pela ocupação efectiva dos territórios, isto é, com a imposição do império das potências europeias a populações que não tinham outra culpa senão a de estarem no caminho das ambições alheias e até aí desconhecidas. Esta

doutrina tinha na sua própria injustiça o princípio do seu fim.

Sopravam os ventos da história, agora bastante diferentes dos do século XVIII-XIX: uns, como a Inglaterra e a Espanha, obedeceram-lhe; outros, como França e Portugal, quiseram resistir-lhes; e mais perderam. O vento agora era e é o direito dos povos à autodeterminação, ignorando tudo, até mesmo que povos estão por detrás desse direito, a não ser a determinação que resulta de mapas elaborados, mais ou menos geometricamente, nos gabinetes das potências europeias ocupantes.

Face à Cruz de Cristo o Ciclicismo Histórico

Deixando porém de parte estes aspectos do imperialismo colonial, consideremos apenas o que acontece nos nossos dias dentro do mundo de raiz cristã. Assistimos ao nascimento, ascensão vetiginosa e queda catastrófica dos impérios fascista e nazista. Nascidos ambos como resposta ao socialismo bolchevista e considerados como a última palavra da modernidade, o que mais parece caracterizá-los a ambos, em comum, é o recurso às ideias e métodos do imperialismo pré-cristão, expresso até na simbologia adoptada: o fascismo arvorando os *fasces* do litor, isto é, a imagem mais dura e questionável do império romano, que é a sua face penal inclemente; o nazismo, com as suas invocações ao solo e ao sangue ariano, procurando nas velhas civilizações orientais o seu símbolo, a cruz suástica, que manifestamente significava a antítese da cruz de Cristo.

Se quiséssemos falar da autocracia «católica» que nos dominou a nós, portugueses, por quase meio século, diríamos que os seus panegiristas sempre invocaram a tradição de Portugal «que foi sempre cristão», mas, no que diz respeito ao direito e ao império, invocavam antes a civilização romana pré-cristã, que consideravam modelo imutável para todos os tempos.

Assistimos, pois, ao apogeu e à queda de impérios, pela *ybris* do poder; e vimos surgir da sua catástrofe esta novidade inaudita de duas superpotências que dividem este mundo em duas humanidades, que se vigiam, se ameaçam e se preparam para mutuamente se destruírem. Baseados nas lições da História, poderemos pensar que estes dois colossos de poder não serão eternos. Até mesmo sem avançar muito no terreno resvaladiço da futurologia, poderíamos pensar que esta nova *ybris* do poder se resolveria por dentro. Na verdade, se uma terceira guerra mundial não vier destruir a humanidade, poderia ver-se os Estados Unidos da América transformarem-se em poucas gerações num país de maioria negra ou mestiça, o que, suposto o funcionamento da democracia, não deixaria de ter importantes consequências na geopolítica do futuro. Por seu lado, a Rússia, com os problemas dum somatório de «repúblicas socialistas», em que os russos não chegam ainda a ser maioria, apenas unidas pelo partido, com o domínio de povos subjugadas ou ocupados, que apenas aspiram à independência, e ainda com a carga de países do terceiro mundo, «libertados» mas que não deixarão de pensar na nova libertação do peso dos seus «libertadores», tal sociedade, que precisa da psicose da guerra para manter esta unidade disforme, terá mais que ninguém a perder com a efectiva guerra das superpotências. Considerações desta ordem poderiam atenuar os temores do ano dois mil, a não ser que a dose de loucura, que há sempre na história do homem, extravase dos seus limites...

Esta consideração do apogeu e queda dos impérios e das civilizações leva alguns espíritos mais reflexivos do nosso tempo a perguntarem-se: seremos nós os homens do fim? Não será menos natural que outros se perguntem ou nos queiram convencer de que são os homens do princípio. E também na Igreja não faltará quem se pergunte, com o cardeal Neuman: — não seremos nós dos primeiros cristãos?

Esta correlação do fim e do princípio leva-nos muito naturalmente à comparação do que vai acontecendo, nos

nossos dias, com a queda dos velhos impérios e civilizações, muito designadamente do império romano. Vários e competentes autores se têm ocupado desta vastíssima concentração de poder, das suas causas e efeitos e da sua final ruína; e, como habitualmente acontece ao estudar a história, que é a mestra da vida, interpretam o passado à luz dos acontecimentos modernos ou para iluminar estes acontecimentos.

Na verdade, o Estado-providência, que em várias das suas dimensões é um belo ideal, mas que está manifestamente em crise, se não em ruptura financeira, esse Estado paternalista tem precedentes na mentalidade e nos factos do passado. Se até nos Evangelhos se reflecte o fundo comparativo crítico ao Estado «benfeitor»: *benefici vocantur!* A Roma antiga levou até ao excesso esse conceito e prática do Estado-providência; por isso e para isso teve de fazer de si *populum late regem*. A distribuição gratuita do trigo e a oferta de jogos públicos cada vez mais esplendorosos era o meio seguro de triunfar na carreira política. *Panem et circenses* era o que o povo romano pedia aos candidatos, para os mais altos cargos públicos. Aliciar o povo com a *annona* era a sùmula da sabedoria política.

Como disse cinicamente um imperador, Roma expedia governadores para as províncias, à maneira de esponjas que sugassem o melhor possível a seu favor os recursos lá disponíveis; quando regressassem a Roma, ele imperador se encarregava de os espremer a bem do povo romano e também naturalmente do seu. Esta distribuição gratuita da produção anual da terra arruinou a agricultura italiana, pois bem mais atraente do que cultivar a terra era vir a Roma receber os seus frutos. Assim nasceram os latifúndios italianos; mas estes mesmos, face à concorrência do trigo do Egipto, da Espanha, etc., não puderam deixar de tornar-se cada vez maiores e cada vez menos cultivados. É certo que, como diz o economista antigo, *latifundia Romam perdidere*; mas não é menos certo que foi uma certa política de paternalismo do

Estado que levou à formação e engrandecimento dos latifúndios, que vieram a perder Roma.

O Estado-providência de hoje não tem *annona* para distribuir ao seu povo; mas tem algo de equivalente e para muitos melhor, que é a distribuição de postos de trabalho: não propriamente de trabalho, mas de postos de trabalho. Os tempos capitalistas criaram o culto do trabalho. Os tempos de hoje sagraram o culto do trabalhador; e em certo sentido muito bem, porque a pessoa humana é o que há de sagrado e divinizável sobre a terra.

Vossa Santidade, na Sua magnífica encíclica sobre o Trabalho pôs aí a tónica do Seu ensino; mas teve o cuidado de começar e continuar a Sua encíclica pelo trabalhador que trabalha, *laborem exercens*, e não pelo que se atribui apenas essa dignidade...

Em Portugal, se quiséssemos estudar a sério o nosso maior problema sócio-agrário, que é o do Alentejo, veríamos que resulta de uma série de erros políticos do poder central, que vêm desde a Reconquista numa progressiva e contínua gradação, até à reforma das leis e instituições de Mousinho da Silveira, que podia ter sido a ocasião duma necessária e benéfica reforma agrária, mas que, pelo ostracismo a que o seu autor foi votado e pelo esquecimento em que as suas leis caíram, contribuiu para o maltusianismo da família proprietária alentejana, para o malbarato da propriedade «religiosa» e desertificação eclesial do Sul, para as transmissões por bastardia, para a acumulação num só herdeiro de pais, tios, parentes e aderentes, enfim para o empolamento do latifúndio e agravamento dos seus males. Também aqui se podia dizer que os latifúndios estiveram a ponto de perder Lisboa, e continuam a ser o seu pesadelo, mas também se poderá dizer que foi Lisboa que criou os latifúndios, pelo que politicamente fez e pelo que politicamente não fez...

Na Roma imperial a distribuição gratuita da *annona* não só destruiu a agricultura italiana e corrompeu a vida política

mas degradou a dignidade pessoal, o seu sentido de responsabilidade, a moralidade pública e até os costumes particulares. A ociosidade e ignávia derivam para a crueldade e barbarismo. Os espectáculos públicos, que os gregos tinham posto em certa elevação pelo lado cultural positivo e pela exclusão da cena da exibição das atrocidades e da morte violenta, tornam-se nos *circences* romanos a pior imagem do homem pervertido, inimigo da humanidade, a refocar-se na dor e morte de outro homem.

A descrição dos espectáculos do circo, em que a tortura e atrocidades de toda a ordem contra os vencidos, os cristãos e quaisquer outros faziam o gáudio e regozijo de toda uma sociedade, desde o mais reles ocioso até ao imperador do mundo, obrigam-nos a pensar não apenas na corrupção mas numa humanidade que levou até ao fim o sadiísmo de se deliciar nos sofrimentos psicologicamente mais repulsivos da sensibilidade e na morte como auge do sofrimento e desprezo da vida humana. Tal depravação psicológica e desumanidade social não podiam deixar de manifestar-se na anticultura literária, no «grotesco» artístico e na inversão negativa da tábua de valores. Essa desvalorização e antivalorização geral eram o sinal do fim; e foram o fim.

O império romano, essa inacreditável sucessão de ditaduras pessoais, das quais cada uma caminhava para o seu endeusamento em vida, a *apoteose*, e terminava quase invariavelmente sob o punhal do assassino, esse império caiu por inutilidade e desumanização interna e por impor às províncias um socialismo de sucção, para alimentar ociosos. Quando os «bárbaros» bateram às portas do império foram recebidos com o natural temor, mas também com um sentimento de alívio. Este foi o fim. E foi também um princípio.

Nova et Vetera

Assim nasceu o cristianismo, como recusa dum mundo cadaveroso e promessa dum mundo novo. Sopravam violen-

tamente os ventos da história, o mundo velho caiu fragorosamente: *ecce nova facio omnia!*

Hoje, na Igreja, prega-se frequentemente o regresso às fontes, preconiza-se a refontalização, que a Instituição eclesial deve reencontrar as formas primitivas — *Ecclesia semper reformanda*. Sim, mas é de ter em conta que a Igreja apareceu como recusa dum certo mundo e como promessa duma grande novidade. Sopravam os ventos da história, a cujos efeitos a Igreja tem de estar atenta como a sinais dos tempos. Há que voltar ao princípio mas reconhecendo o nível de passo de parafuso da Tradição, nas salmónicas que sustentam o templo de Deus.

A Igreja pode e deve aparecer à humanidade de hoje como grande recusa, e muito tem que recusar: deve aparecer como grande novidade, e o seu anúncio mais autêntico é manifestamente a Boa Nova. E esta novidade tem de ter em conta o homem que vai entrar no terceiro milénio do cristianismo; não pode ser a mera repetição do primeiro milénio, como vários autores, até com certo nome em Teologia, parecem querer. Invocando talvez os direitos do exegeta e do historiador, que não são, e esquecendo cuidadosamente as responsabilidades do teólogo, que são porventura, querem edificar uma Cristologia à luz da pura razão histórica, privilegiando um evangelho contra outro evangelho, isto é, praticando aquilo que já S. Paulo condenava, que é «converter o Evangelho».

Deve reconhecer-se que em certas cátedras sopra hoje um vento de arianismo, embora estejamos longe daquilo que S. Jerónimo deplorava: que, por transigência com certas fórmulas equívocas, impostas pelos imperadores agora ditos cristãos, o mundo todo, chorando, se tinha achado ariano. Falamos de «arianismo» mas podíamos mencionar certa tendência para o que chamaríamos a islamização por dentro do cristianismo. Se Jesus pregou o Reino de Deus e não previu a Igreja nem a fundou, se a Igreja não é o Reino de Deus em germen neste mundo, então seria um profeta fracassado, ao lado de um Maomé ou de outros profetas triunfantes...

Bem sabemos que o Concílio de Calcedónia definiu Jesus como *perfectus homo*, sem mistura nem separação do *perfectus Deus* que igualmente era. Admitimos mesmo que certos teólogos actuais, como que cansados de que a Teologia tradicional acentue sobretudo esta segunda dimensão, se interessem por desenvolver Calcedónia no sentido da psicologia humana de Jesus, mas sem esquecerem a integralidade do Mesmo e sem se refugiarem na fácil justificação de que fizeram uma cristologia incompleta, como «manuductio» para conduzir o homem hodierno à aceitação do cristianismo...

Por vezes, sente-se vontade de perguntar a certos profissionais da Teologia que fariam eles se fossem encarregados de elaborar uma cristologia, respeitando os Evangelhos, S. João e S. Paulo. Pode lamentar-se, como alguns fazem, que a linguagem cristã não se ficasse no estilo simples, figurado e parabólico do Evangelho; a culpa não foi da Igreja, mas sim dos herejes...

Hoje em dia, a evangelização parece ter de firmar-se numa grande recusa e um grande anúncio de novidade. A recusa é hoje facilitada pela sensação de civilização exausta e em dissolução, dum mundo que caminha para a ruína. Importa ainda assim procurar com atenção e fixar cuidadosamente o ponto ou pontos da história em que se inicia esta marcha triunfal para o abismo. O ponto mais importante será justo situá-lo quando na baixa Idade Média o nominalismo leva de vencida o são realismo gnoseológico, e o voluntarismo pragmático começa a impor-se ao intelectualismo dos princípios racionais — *intellectus principiorum* dum Aquinate. O empirismo, que de aí procede, como que implanta de novo o *homo faber* no lugar do *homo sapiens*. O construtivismo matematista empenha-se na criação dum mundo obra do homem; e depois de parciais triunfos, verifica que apenas chegou à possibilidade da destruição do mundo, obra de Deus.

Quanto ao desejo de inovação pode dizer-se que este é tão amplo e profundo quanto é profundo e amplo o desân-

mo dos que se consideram já os homens do fim. Mas se o espírito de novidade é justo e necessário, mais justo e necessário é reconhecer que ele se contém no Evangelho eterno, a ser pensado, sentido e vivido em espírito de novidade. Seremos com efeito dos primeiros cristãos. Quem cristão como Cristo, quem perfeito como o Evangelho?

Para na Igreja não nos iludirmos com falsas miragens de novidade, pode ser útil verificar um pouco aquilo que está acontecendo no mundo profano. O Estado-providência parece traduzir uma longa evolução (helicoidal) da História e corresponder às esperanças e aspirações dos espíritos ávidos de justiça social; a sua profunda crise actual não será ainda sinal de falência inevitável nem de fim inexorável. No entanto importa reconhecer que a sua forma de realização radical, autocrática e totalitária, que se proclama a última expressão do progressismo e dogmatiza ser o próprio sentido da história, está manifestamente marcada por sinais de arcaísmo, e afigura-se, por muitos aspectos, como um recomeço da história sócio-política.

Sob a simpatia dos seus mestres, Marx e Engels, pelo sistema de vida anterior, não ao capitalismo propriamente tal, mas à simples economia de mercado e ao uso da moeda, a Rússia, diz-se, no primeiro ano de vigência, decretou a supressão da moeda, substituída pela troca ou escambo dos bens e serviços. A desordem resultante foi tal que ao fim dum ano foi restabelecido o uso do dinheiro; mas, ainda assim, moeda apenas válida por um ano; Até que finalmente a realidade se impôs. A este banimento substitui-se a manipulação da moeda e de toda a circulação fiduciária, o que nos países socialistas parece lógico e como que principal, mas que os países ditos capitalistas também praticam, usando e abusando desse e doutros expedientes para poderem manter o Estado-providência.

Esta tendência arcaizante não é porém a única nem a principal marca das ideologias e políticas que se consideram progressistas e postas no sentido da história. Quando

observamos os sistemas de partido único, com as suas eleições a cem por cento, com as suas «repúblicas revolucionárias» apenas pelo partido e pelo Exército, com o seu *praesidium*, de chefe cooptado entre os seus membros, e senhor vitalício, não podemos deixar de pensar na origem dos estados europeus, com um rei eleito pelos seus companheiros de armas, de entre os mais capazes da estirpe real, fazendo *praesidium* com esses chefes guerreiros, depois passados a *grandes* da monarquia, dirigindo a sua corte e administrando o país através do seu «partido» (que habitualmente durava, tanto como a vida do rei) e distinguindo absolutamente entre os vassalos e os que faziam política e administravam as províncias — as «repúblicas» de então — os quais eram todos do seu «partido» (que outro não podia haver).

Esses eram os grandes da monarquia, os notáveis, os dignos de ser conhecidos (os *nobiles*); o resto era a plebe, os vassalos, a gente de trabalho, a arraia miúda, os que nem sequer mereciam ser conhecidos (*ignobiles*). Hoje diríamos os fora-do-partido, os sem-partido, súbditos ou cidadãos de segunda linha.

Claro que se pensássemos na guerra larvada de hoje e nos métodos, ideologia e linguagem bárbaros e selvagens que uma metade da «humanidade» se permite contra a outra metade, não bastaria voltar aos princípios da nossa civilização mas seria preciso recuar até aos Nemrod e Nabucodonosor...

Atribui-se a Franklin Roosevelt a opinião de que os povos que vinham de estruturas coloniais, não tendo nunca conhecido a vida democrática, precisavam de uns vinte ou trinta anos de regime soviético igualizador para chegarem às condições necessárias para serem povos livres. Este modo de ver, se não é prudente, não pode deixar de achar-se fundado num alto e difícil conceito da democracia, como está a tornar-se evidente nos novos estados em que a Europa quis deixar instituições democráticas.

Conclusão

Neste recordar, hoje e para hoje, tal começo das civilizações, não quero cair numa visão ciclista nem professar um sem-sentido da história humana. Permito-me mesmo afirmar que não me sinto influenciado pelos Spengler, Toynbee ou Nietzsche, os quais são todos mais ou menos ciclistas e partidários do eterno retorno à maneira grega e próximo-oriental. Penso e creio que a História tem um sentido, que o tempo é um dom de Deus e que os sucessivos avatares de encarnação de instituições e costumes, aparentemente os mesmos ou piores que antes, são passos de parafusos em que se vão realizando as grandes salomónicas sempre ascendentes que sustentam o templo de Deus Altíssimo.

Vossa Santidade tem proclamado repetidamente que os males e pecados do nosso tempo são muito grandes, mas que a Redenção é maior, infinitamente maior do que o Pecado do mundo. Este são optimismo deve ser uma atitude de fé teologal; mas também ajuda a *agape* cristã aquele princípio escolástico de que ninguém ama o mal como mal mas pelo bem, imediato ou imediato, fácil ou árduo, positivo ou relativo, que através do acto objectivamente mau entrevê.

Os cristãos são frequentemente acusados de serem homens do ressentimento, presos ao passado, incapazes dum «grande desejo». É no sentido contrário que está a verdade e vivência do cristianismo. E, embora os ventos da História que sacodem hoje a Humanidade soprem também na Igreja e abalem algumas das suas accidentalidades, parece-me que as próprias condições de unidade material do mundo, de anti-cultura literária, artística e filosófica, a exaustão das civilizações, a necessidade de paz e duma civilização ecuménica dão ao Evangelho novas oportunidades de aparecer como a boa Novidade e aos cristãos o convite a serem homens do futuro. Como no princípio, o Espírito de Deus

paira sobre as águas revoltas do caos actual e esta fé nos basta, mesmo sem sabermos de onde ele vem nem para onde vai: *spiritus ubi vult spirat et nescis unde venit nec quo vadit*.

Com Vossa Santidade cremos e professamos que o Bem supera o Mal, que onde abundou o pecado aí superabundou a Redenção e que ao fim o Bem triunfará. É isto que dá sentido à História, da qual Deus nos confiou o encargo na Esperança teologal.

Nos sentimentos de união e comunhão em Cristo, peço para subscrever-me

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

† António Ferreira Gomes,
(Bispo resignatário do Porto)

Ermesinde — Porto.
Setembro de 1983

*A COLEGIALIDADE EPISCOPAL
E A VIDA CÍVICA*

SANTO PADRE:

Explicitar o Concílio

Nunca, antes do Concílio Vaticano II, a Igreja teria ido tão longe no acentuar e relevar a sua relação institucional (e teológica) para com o Mundo, o Homem e a História. Parece ser esse o horizonte permanente da sua reflexão e doutrinação, horizonte e consciência de missão que frequentemente e por várias formas se chegam a tornar explícitos.

No entanto, creio bem que este é ainda um dos pontos em que continua a ser preciso um esforço maior para «sintonizar com o Concílio a fim de tornar explícito aquilo que nele está implícito», como Vossa Santidade disse na sua primeira Mensagem à Igreja e ao Mundo (17-X-1978). Tal explicitação torna-se compreensível e necessária em razão da história intensa, acelerada e em vários casos controversa que tem vivido a Igreja post-conciliar, ou, como V. Santidade disse ainda, «mesmo à luz das sucessivas experiências feitas e em satisfação das exigências apresentadas por novas circunstâncias». Mas tal necessidade não deixava de ser previsível desde os dias do Concílio e precisamente no campo dos princípios.

Todos nos lembraremos que, desde que os Padres conciliares, a começar pelos Cardeais, dos quais um veio a ser o Papa Paulo VI, imprimiram aos trabalhos a orientação que veio a ser definitiva, começou a formar-se aquilo que se formalizou e se autodenominou *Coetus Internationalis Patrum*, que funcionava ao lado do Concílio e que, a começar pelo próprio nome, não podia entender-se senão numa dinâmica paraconciliar ou mesmo anticonciliar. E sabemos que, em médio curso do Concílio, já Bispos franceses falavam expressamente de poder vir a dar-se um «pequeno cisma». Vimos depois que esse cisma se deu, só que não foi tão pequeno como se previa e situou-se a nível hierárquico mais alto do que se podia prever. O que é mais de notar é que esse cisma, ou melhor, os vários cismas que convergiram num, mais expresso, mais verrinoso e altamente conduzido, tinham como fundo comum e nota dominante a acusação de que o Concílio se deixava dominar pelo espírito da Revolução — Liberdade, Igualdade e Fraternidade — pelo modernismo, pela liberdade (religiosa ou de consciência pessoal) e pelo ecumenismo (isto é, para eles, pelo «protestantismo»). Bem entendido e no fundo dos fundos, estas dificuldades de aceitar o Concílio eram, e continuam a ser, baseadas em opções políticas, mais ou menos conscientes, mais ou menos expressas e confessas.

Democracia: Sim ou Não?

Por isso e por tantas outras manifestações que afloraram no Concílio e depois dele, hoje mais patentes e dramáticas na «teologia» e na *praxis* centro e sul-americanas, é que me parece que a todo o bispo, como a qualquer sacerdote ou cristão, deve pôr-se a grande e historicamente fundamental questão: democracia, sim ou não?

Claro que esta pergunta tem grande amplitude e pode entender-se em tantos sentidos, como a própria palavra democracia. É que, como escreve Georges Burdeau, ao abrir o

seu breve mas substancial ensaio sobre *La Democratie*: — «A democracia é hoje uma filosofia, uma maneira de viver, uma religião; e, quase acessoriamente, uma forma de governo. Esta riqueza de significações vem-lhe daquilo que ela é efectivamente como da ideia que os homens se formam quando põem nela a sua esperança duma vida melhor. Dissociar o que na democracia é realidade daquilo que é crença, levaria a fazer incompreensível não só o dinamismo que a anima mas também as suas mesmas instituições positivas, pois estas não têm sentido senão em função da mística que encarnam».

Ao homem da Igreja, sobretudo a quem nela exerce o magistério e o pastorato, não pode ser indiferente nem deixada fora da sua missão uma forma de instituições públicas que se baseia e se traduz numa filosofia, um *ethos* da vida, uma mística, em suma, numa «religião». Tanto mais que, como V. Santidade tão justamente vem insistindo, sendo as vias da Igreja o caminho do homem, não pode ela esquecer ou deixar entre parêntesis uma forma de pensar e de viver que traduz um conceito metafísico e moral do homem, ou, com palavras do mesmo Burdeau, que «é para milhões de indivíduos uma maneira de viver em comum e para cada um deles uma possibilidade de responder à sua vocação de homem».

Seria pois natural — e decerto mais agradável — tratar de qualquer dos vários aspectos do conceito de democracia, aqui apontados por Burdeau, naturalmente mais que outro qualquer da democracia como «religião». Mas a nossa actual consideração leva-nos, mais próxima e concretamente, à democracia como forma de governo, enquanto diz respeito à doutrinação e comportamento dos homens da Igreja.

Neste contexto deverá começar por notar-se como e quanto vários desses responsáveis aborrecem e fogem a confessar que, mesmo só ideologicamente, se situam em relação à política: que nada entendem de política, que não querem saber de política, que não fazem política. É mesmo de começar por advertir como geralmente se fala da «doutri-

na social da Igreja» e se evita falar da sua doutrina política. Refere-se mesmo que um Bispo francês, falando com Pio XII sobre estes assuntos, teria dito ao Papa: — Nós, em França, preferimos falar de civismo. E que Pio XII teria retorquido: — Pois falem como quiserem; mas a verdade é que se trata de política.

Doutrina «social» da Igreja, sim; mas por que não doutrina política? Se aquela, por que não esta? Baste notar que colecções de documentos pontíficos que, por questões de método e volume, separam os que são de doutrina política daqueles que são de doutrina social, como acontece com a «Biblioteca de Autores Cristãos» (BAC.), acabam por ter de dedicar mais páginas aos «documentos políticos» do que aos «documentos sociais».

Doutrina Social da Igreja: Sim ou Não?

Mas é mesmo preciso notar que a própria «doutrina social da Igreja» não goza de muita simpatia em certos meios e junto de certos autores. O padre M. D. Chenu, num ensaio a que pôs o título já bastante significativo de *La «doctrine sociale» de l'Église comme idéologie*, testemunha que a expressão era contestada (certamente nos meios do Pe. Chenu) e que «dans le texte capital de la constitution *Gaudium et Spes* sera officiellement éliminée quoique, contrairement à la volonté des rédacteurs, elle sera réintroduite (n.º 76, 5), par une intervention illégale, après la promulgation». (A expressão a que se refere Chenu deve ser aquela em que se reclama para a Igreja o direito de, com verdadeira liberdade, «pregar a fé» e *suam doctrinam de societate docere*). Pensa portanto este autor que a «doutrina social» passou à história, está «bloqueada num período e sobre um conteúdo determinado» e que não pode ser usada sem «um coeficiente de relatividade», sob pena de ser mera «ideologia».

Na visita pastoral que V. Santidade acaba de fazer à América Central, todo o mundo pôde ver, com geral escân-

dalo, onde pode levar essa «teologia» sem doutrina católica. Sobretudo no achincalho vergonhoso que, oficialmente enquadrado pelos padres e «religiosos»-ministros, quiseram infligir a V. Santidade, durante a celebração eucarística na Nicarágua — como que em contrabalanço do atentado contra o Arcebispo de El Salvador — mostra como do Evangelho licenciosamente aproveitado se passa a certa «teologia da libertação», desta a certa «teologia da revolução» e desta à *praxis* revolucionária, fabricando com isto e para isto uma «igreja popular» contra os Bispos e contra o Papa.

Sem este dramatismo e escândalo, eu próprio posso lembrar que, em certa sessão da Conferência Episcopal Portuguesa, durante a vigência da «Situação» autocrática, tive de contradizer o meu Metropolita de então, o qual, em face de certa alusão minha à doutrina da Igreja que a «doutrina» ensinada pela «Situação» autoritária punha em causa, me dizia que a Igreja, propriamente falando, não tinha uma doutrina social: dava bons conselhos, pregava a caridade e o bem, recomendava a paz, o respeito da autoridade e o amor ao próximo, mas propriamente uma doutrina social ou política não tinha... E não falemos da *praxis* desta não-doutrina, por actos, palavras e omissões, para com as «doutrinas» duma Situação professoral e magistral de autoritarismo sócio-político (coisa que Pio XII não hesitou em pôr ao par do totalitarismo, em vários aspectos concretos)...

Por estas e muitas outras razões semelhantes creio bem que, nestes séculos de democracia política e já de democracia social, nenhum homem responsável da Igreja poderá dizer que não quer saber de política ou que nada percebe de política. Aliás tal linguagem é bem compreendida por todos como expressão da concordância com o poder estabelecido, mais quando autoritário e policial.

Todo o homem de Igreja devia compenetrar-se de que não há ser pensante e mesmo ser volitivo que não tenha uma ideologia, se não é mesmo de reconhecer que tem várias e variadas opções ideológicas.

Astúcias do Coração

Pensar o contrário e dizer que se prega pura e simplesmente o Evangelho é enganar-se a si próprio ou ao menos enganar os outros, se é que se consegue enganar. Quem quer que tem missão de pregar o Evangelho deve examinar-se continuamente a si mesmo para não misturar nem deixar que as próprias opções ideológicas venham influenciar a expressão da Palavra de Deus. Dizer que não se faz política, que não se sabe bem se quer saber de política é a pior maneira de a fazer, mesmo que aquelas expressões fossem conscientes e sinceras: será fazer política como Mr. Jourdain fazia prosa. De resto terá um bispo, ou na sua medida um padre, o direito de professar que nada sabe de política: política, essa coisa em que toda a gente topa, bem ou mal.

Em última análise, dizer que não se entende de política e que não se faz política é a maneira de aprovar o *status quo*, justo ou injusto, o modo de se estar com o Poder de facto, tanto mais se ele é exercido autocraticamente pelo homem do Poder.

Este mérito ao menos podemos levar a crédito da «teologia sul-americana»: a franqueza ou a coragem de dizer que essa «teologia» é política; melhor talvez, que essa teologia é para uma determinada política, que é pois uma ideologia, talvez ideologia revolucionária. Mas também, apesar da coragem ou desaforo neste ponto, não faltam outros em quem essa «teologia da libertação» se encontra com a «teologia da situação» (política), de forma a merecerem, uns e outros, por vias diferentes, o juízo de Jeremias, o qual depois de encerrar o dramatismo político da sua vida de profeta na lição conclusiva seguinte: «maldito o homem que põe no homem a sua confiança», termina com a profunda observação psicológica: — «O coração humano é tudo o que há de mais astucioso e não tem cura; quem pode conhecê-lo?» (Jer. 17, 5 e sgs.).

Não tinha portanto nada de original Karl Marx quando falava das «astúcias da razão» que conseguem fazer daquilo

que nos é útil e cómodo, enquanto indivíduos ou categorias sociais, a própria expressão do justo e razoável.

Os homens da Igreja, face às ideologias e às práticas do Poder político, não deviam esquecer o juízo do profeta do Antigo Testamento; e lembrar-se que, se esse está esquecido pelos políticos e politólogos actuais, não falta, entre estes, quem adopte a nova fórmula (aliás menos profunda) enquanto atribuída ao «profeta» catastrófico destes últimos tempos.

Estas astúcias do coração humano levam certos homens da Igreja — mais do que seria para desejar e de entre aqueles que se consideram prudentes e realistas — a adoptar a «política do camaleão» e para os fins do camaleão: tomar a cor de quem está no Poder, mesmo protestando isenção e puro respeito pela Ordem constituída e ainda que essa Ordem seja a democrática, à espera que venha o «bom» governo, governo autocrático, mais ou menos totalitário. Haja quem nos governe! é a fórmula que conduz a esse «bom» governo, fórmula que vai crescendo nos tempos de crise económico-social e que leva a ver e aceitar a governação só por esse ângulo, sem considerações de legitimidade, de ética ou de direito.

No Simpósio de 1975, quando V. Santidade, então Cardeal Arcebispo de Cracóvia, preferiu o *carrefour* sobre a actualidade de Portugal e nos ouviu, aos dois bispos portugueses, com tão silenciosa atenção, bem deve ter sentido aflorar nas palavras do meu Colega, Bispo de Coimbra, essa tendência de acentuar a crise presente e de fechar o horizonte a perspectivas de futuro, o que por si mesmo leva à saudade da «paz» sob o regime autocrático que tivéramos. No caso desse Colega, a quem me ligavam sentimentos de franca amizade (sem esquecer que ele escrevera outrora uma tese doutoral a analisar e legitimar o sistema português) o seu estado de espírito sombrio ainda se agravava em razão duma cardiopatia já bem sensível que, passado pouco tempo, o levou a um colapso mortal repentino.

A mim mesmo me aconteceu ter de tomar posição na Conferência Episcopal quando alguém, que era então da classe política mas não da Ordem episcopal, apresentava e discutia com os Bispos um texto da sua redacção que devia sair como documento pastoral. O substancial da minha objecção foi que, como nesse texto se analisavam, com eloquência, riqueza de pormenores, análise crítica sistemática e um tanto verrinosa, os problemas da crise em que estávamos e o desvairo das opiniões reinantes, qualquer leitor ou ouvinte seria levado a pensar: — Bem, os Bispos dizem que tudo isto está mal, e até será verdade; mas o que eles querem dizer é que aquilo que estava antes é que era bom. Sim, era bom, diriam, mas para eles...

Por isso e por outras previsíveis interpretações, declarei que não assinaria esse documento se não se fizesse, antes dessa descrição realística e morosa dos factos (que todos aliás conheciam, por observação directa ou pelos *mass media*) uma tomada de posição clara sobre os direitos fundamentais do homem, dignidade e inviolabilidade da pessoa, Estado social de direito, democracia, etc., inerentes à mudança política verificada. E assim se fez... um pouco.

Factos como estes e tais atitudes só atingem o merecido significado e relevo se os referirmos e enquadrarmos em atitudes e expressões que durante quase meio século deram a entender, mais ou menos explicitamente, que aquela autocracia era o bom regime, ou, se não era totalmente bom, era o melhor que poderíamos ter...

A Liberdade como Virtude

Quando porém falo da democracia e digo que todo o responsável da Igreja, «mestre em Israel», se deve pôr a questão — democracia, sim ou não? — estou longe de considerar a democracia como um todo monobloco ou qualquer coisa que surgisse duma revolução ou movimento po-

pular, como um ídolo armado e equipado, qual Minerva da cabeça de Júpiter.

Quando Pio XII falava de «mais e melhor democracia», houve quem estranhasse esta noção quantificada e qualificada — quantificada primeiro e depois qualificada — da democracia. Mas a verdade é que, histórica e culturalmente, a democracia não é um dado espontâneo mas uma meta, meta e objectivo para que se vem tendendo desde o início da história cultural, que se vem desenvolvendo ao compasso da marcha civilizacional do homem e que só terminará com o termo da civilização...

É porém de notar e merece bem acentuar-se que, na actual perspectiva mundial a democracia é um facto da civilização cristã. Desde o princípio a Igreja encontra-se em face das «democracias» antigas, que eram segregacionistas e elitistas, a «democracia» dos *Kalói kagatoi* da cidade-estado helénica ou a «democracia» dos *optimates* da «república» imperial romana, e tem de reclamar os direitos fundamentais da pessoa, a começar pela liberdade de consciência religiosa, e de proclamar a igualdade entre os homens e a fraternidade de todos sob a paternidade de Deus revelada em Cristo: em linguagem de hoje poderia bem dizer-se que proclamava e reclamava «mais e melhor democracia».

Feita a inversão do poder cívico-político, os teólogos e canonistas da Idade Média empenham-se em discriminar «os direitos do rei e os direitos do povo» (Fritz Kern) e as normas éticas ou moralmente limitativas do «regime dos príncipes», bem como depois, descoberta a América e a redondeza do Mundo, a «escola de Salamanca» ou a Escola católica em geral se aplica a analisar o direito das gentes e as relações de guerra e paz, no mundo a caminho da unidade geográfica.

Mas, se por tantos séculos a Igreja se aplicou a melhorar também a vida pública na pessoa daqueles que a dirigiam — «espelhos de reis», «retratos» de príncipes, educação dos «meninos nobres», etc. — quando se chegou a proclamar o

lema-utopia, essencialmente cristão, da «Liberdade, Igualdade e Fraternidade», a Igreja é considerada fora de causa e muitos dos seus aceitam essa exclusão e passam à mera defensiva ou a pura reacção . . . Por que é que agora tantos não sentem a necessidade e a obrigação de educar, *também* o homem comum para a vida pública, quando a governação aspira a ser e se diz «do povo, pelo povo e para o povo»? . . .

Não sendo pois a democracia um dado imediato e acabado mas um processo de humanização indefinida, que vem desde o princípio da história cultural e só terminará com ela, creio bem que a missão da Igreja, naquilo que, para além das pessoas e com elas, se refere à vida pública dos povos e da Humanidade, é promover e educar para «mais e melhor democracia».

Para isso permito-me referir, com a possível brevidade, alguns pontos que considero básicos e que serão mais pontos de partida para uma convivência humana segundo o ideal cristão do que pontos de chegada a qualquer fórmula política ou social.

Educação da Liberdade

Para quem considere atentamente os ensinamentos do Evangelho e medite nos exemplos da vida de Jesus, não poderá haver valor humano que supere a liberdade de espírito. Liberdade do homem que se assume a si mesmo em discernimento espiritual e na consciência da sua dignidade e responsabilidade. A liberdade é sem dúvida um direito, inerente à natureza do homem; e não se deve esquecer que por aí se deve começar, porque o homem é um sujeito de direitos e só por isso sujeito a obrigações. Mas não se deve esquecer também que a todo o direito corresponde um dever: o homem, sujeito de direito, tem o dever de ser livre. E a liberdade é uma virtude e virtude bem difícil, que exige tantas vezes coragem, abnegação e até sacrifício. Por isso tanto mais precisa de educação.

Para o homem que exerce na Igreja o magistério ou o ministério esta educação é um dever fundamental e primário, sobre o qual se deveria examinar permanentemente; e é de crer que tal exame de consciência não deixasse a alguns grande tranquilidade de consciência, e oxalá que apenas por omissão e não por comissão negativa. (Quantos de nós não recordam mestres que, a respeito da liberdade, pouco mais sabiam do que repetir a palavra de M.me Roland, ao subir à guilhotina: — liberdade, liberdade, quantos crimes se cometeram em teu nome!).

Liberdade e Transcendentalidade

Para uma educação sistemática da liberdade talvez se devesse começar por demonstrar a liberdade psicológica do homem, nos seus vários aspectos. Disso se ocupam os compêndios, com maior ou menor êxito; não vou aqui tratar disso.

Uma consideração a fundo do problema levaria decerto à conclusão de que o homem *não tem* liberdade, mas que ele *é uma* liberdade. Quer dizer que, na ordem predicamental, se perguntarmos se *este* homem foi livre *neste* acto determinado, sempre se pode invocar a genética, o atavismo, a educação, a socialidade, a paixão, a psicologia individual, etc., para pôr em dúvida a liberdade da decisão.

É compreensível que nessa ordem concreta e factual possa haver dúvidas; mas não é nessa ordem do ser nem a esse nível de conhecimento que se afirma a evidência da liberdade. Evidente, e portanto indemonstrável, é a Liberdade como parte da transcendentalidade do homem, melhor dizendo como equivalente dessa transcendentalidade. Experimentando em si próprio a sua transcendentalidade e nela a sua liberdade — a experiência não carece de demonstração, porque ela própria é demonstração — o homem sente-se chamado à transcendência objectiva e, por esta, posto em relação com o Transcendente absoluto.

Se desta consideração ontológica resulta bastante a necessidade para a Igreja da educação da Liberdade, outro aspecto se pode mostrar desta necessidade, aspecto lógico ou axiológico e pessoal-subjectivo que tem que ver com a própria afirmação ou negação da existência de Deus.

A existência do mal no mundo é para muitos a pedra de escândalo que os faz pôr em causa a existência de Deus ou os Seus atributos, principalmente a bondade, a justiça e até mesmo a onnipotência.

Chegou-se mesmo, no «século das Luzes», a negar a existência de Deus e a afirmar a existência do Diabo. De aí nasceu o optimismo radical dum Leibnitz, como que ocultando a existência do mal e afirmando que este é o melhor dos mundos possíveis.

O mal porém aí está, o mal físico e o mal moral, a pôr em causa a própria teologia e axiologia da Criação inteira. Por aí começa a Bíblia, com a grande alegoria do Paraíso terreal em que o homem é posto em estado de vida inocente, não conhecendo o mal nem o bem, estado este que é destruído pelo pecado de desobediência de Eva e Adão. Desse pecado original resulta a expulsão do Paraíso, «a natureza lapsa» do homem com o peso da vida e todos os males do mundo, a pedir uma reparação.

O Livro de Job é o poema metafísico da luta entre o Bem e o Mal, do desafio de Satan a Deus tendo como campo de duelo o homem.

O pobre Job, ignorando o jogo metafísico-teológico em que está metido, vê-se confrontado e afundado no enigma dum Deus, que tem de ser bom e justo e o trata a ele duma forma que ele não pode ver como seja justa e boa. A grande tentação de Job, da qual se defende ao longo de todo o poema, é a de se ver ele mais justo que Deus, vítima portanto duma injustiça transcendente. E lá estava Satan, como depois no mazdeismo estará Ahriman frente a Ormuzd; simplesmente, na Bíblia, com permissão temporária do Deus Altíssimo.

Na história da Salvação, a teologia da Cruz oferece a chave para a salvação do problema do mal no mundo; mas essa chave abre para o mistério infinito, o mistério dum só Deus trinitário, que, segundo o pensamento paulino, se desdobra em pecado para que onde abundou o mal superabunde a graça pela identificação com a Cruz, convidando-nos o Apóstolo a completar em nós aquilo que falta à Paixão de Cristo. Assim é iluminado, mas continua a ser mistério. Mistério que na história cristã ocupou e mesmo atormentou por vezes os mais altos espíritos, como aliás acontece nas outras religiões ou escolas metafísicas.

S. Agostinho medita na sua cela sobre problemas desta ordem e sente-se angustiado por não lhes encontrar solução satisfatória, quando de repente o silêncio é quebrado por um bêbado que passava na rua cantando alegremente. Distraído por um momento, o génio de Hipona pede logo ao Senhor que o deixe sentir-se presente a si, mesmo com a sua angústia, antes que entregá-lo à alegria alienante de qualquer droga estupefaciente.

Quando mais tarde começa a esboçar-se, na continuidade do positivismo e racionalismo, o ateísmo anticristão, Leibnitz, um dos grandes génios da humanidade e o último espírito enciclopédico da nossa cultura, empenha-se profundamente na defesa da crença em Deus, bem como no esforço pela unidade das confissões cristãs. Quase ao fim da sua experiência *pro Deo*, percebe e sente que é preciso ir ao âmago das dificuldades: cria o conceito, a palavra e livro da Teodiceia; e assim, desde então, ficou mais geralmente a chamar-se o que até então se denominava, e denomina ainda, Teologia natural. Teodiceia, segundo a composição etimológica e rigor da intenção, significa justiça de Deus ou justificação de Deus. Quer dizer que, depois de Leibnitz tratar da existência, verdade e bondade de Deus é justificar a Deus face ao mundo e ao homem.

Isto faz-nos remontar a Platão e ao seu tema da «inocência de Deus», tema talvez mis sensível para um grego clássico

co, porque os deuses da sua mitologia eram tudo menos inocentes. Ao terminar os seus diálogos sobre «A República ou do Justo», Platão apresenta a aventura fabulosa e apologeta de *Er*, o arménio, originário da Panfília. Este «homem de coração», morto numa batalha, teve o seu corpo incorrupto, enquanto a sua alma vagueava pelo além. Por lá viu e ouviu muita coisa, que referiu ao reentrar no corpo, ao fim de doze dias. De tudo o mais interessante e mais profundo foi o que viu e ouviu ao hierofante que falava às almas em nome das parcas: subindo a um alto tablado, o hierofante proclamou: — Eis o que diz a virgem Laquesis, filha da Necessidade . . . a virtude não tem dono; une-se a quem a honra e foge do que a despreza. Cada um é responsável pela sua eleição, porque *Deus é inocente*.

Também entre nós, na medida em que é legítimo falar da filosofia em Portugal, o problema de Deus é fundamentalmente posto na mesma relação. Silvestre Pinheiro Ferreira foi quem, entre os séculos XVIII e XIX, mais profissionalmente ensinou a filosofia «moderna» em Portugal, como depois em França e no Brasil. Escreveu e publicou vários trabalhos sobre matérias filosóficas; crê-se no entanto que o maior interesse da sua vida de pensador teísta foi a elaboração de uma Teodiceia, que deixou inédita (como ainda está), talvez por não se sentir satisfeito com esta «justificação de Deus», perante os acontecimentos do seu tempo. E esta problematização continuou nos espíritos mais representativos do nosso século XIX. Vários deles, depois de terem posto a sua fé e optimismo no progresso da humanidade para a luz, o bem, a liberdade, a fraternidade, o crescimento democrático ou socialista, a felicidade do Homem pessoal e universal, tudo isto com um sentido nervoso de necessidade e urgência, acabaram por desesperar da realidade e possibilidades desses ideais, caíram na descrença do Homem e de Deus e acabaram no suicídio. Basta lembrar os nomes de Antero de Quental, Trindade Coelho, Lopes de Mendonça, Manuel Laranjeira e tantos

outros. De aí até mesmo a conclusão de Unamuno de que somos «um povo de suicidas».

Entre os pensadores mais explícitos da «culpabilidade» e da «injustiça» de Deus, para não falar já da absurda «justificação» de Deus pela quebra da sua onipotência, alegada por Sampaio Bruno, será mais significativo o caso de Basílio Teles, que deriva dos seus estudos de economista e financista para a tradução em português do Livro de Job, justificando em longo prefácio sobre o problema religioso em Portugal, as suas opções fundamentais de pessimismo e ateísmo pela problemática de Job.

Não valerá tanto a pena lembrar expressões correspondentes de autores que, sendo embora mais literatos, não deixam de reflectir a mesma reacção filosófico-teológica, como aquela blasfémia sarcástica de Camilo de que «esta porcaria do mundo pede um Criador divino», bem como outras expressões não menos blasfemas, embora de «bom coração», como «eu não queria ser Deus, porque se me partiria o coração ao ver o sofrimento duma criança», ou como «se Deus é onipotente, por que não criou um mundo perfeito?», etc., etc.. Mas nem mesmo é preciso atingir este nível de reflexão; sabemos como qualquer pessoa vulgar, ao ser atingida por qualquer mal ou contrariedade, exclama com toda a naturalidade: «mas que mal fiz eu a Deus?»...

Não será preciso acrescentar mais exemplos para mostrar como e quanto a existência do mal no mundo contribui ou interfere com a afirmação e progresso do agnosticismo e ateísmo no mundo contemporâneo. Nem será oportuno desenvolver aqui como parte da mesma origem a atitude negativa combatente dos *maîtres du soupçon*, Nietzsche, Marx e Freud. Certos revolucionários radicais pensam mesmo fazer melhor que Deus...

Responder pois à questão da existência do mal neste nosso mundo, seria decerto um método muito próprio e eficaz de apologética para a conversão de muitos ateus ou para o triunfo sobre o ateísmo. A via decerto mais seguida, depois

de S. Agostinho, consiste em negar a realidade ou validade do problema: o mal não é algo de positivo, não tem essência própria, é uma simples carência, a ausência do bem devido. Há pois que explicar a existência do bem, mostrar todas as suas dimensões, a sua origem em Deus e o vazio que o homem abre quando dele se afasta, vazio psicológico e nada ontológico, pseudo-interpretação que é todo o princípio do ateísmo.

Compreendemos que a resposta é ainda hoje válida, como o foi desde o princípio. *E pur se muove* . . . O ateísmo aí está e continua a crescer, sobretudo agora, ao lado do ateísmo hedonista e não-me-importista de sempre, o ateísmo de emoção e positividade, humanista e militante. Pior ainda, o «ateísmo tranquilo» de quem acha melhor tratar de «coisas úteis», do homem, das suas misérias e dos remédios para estas . . .

Creio bem, pois, que, sem abandonar o argumento ontológico e outros de ordem semelhante, importa encontrar a resposta que vá ao encontro do homem de hoje (e de sempre), a alavanca que possa mover o mundo psico-ético-religioso da história em que nos foi dado viver e que devemos e temos de viver.

Sem pretender ultrapassar os limites da nossa modesta capacidade cremos poder afirmar que o nó central da questão está na valoração da liberdade humana. Deus onipotente podia sem dúvida ter criado um mundo celestial povoado por anjos confirmados em graça. Mas criou este mundo terrenal, povoado por homens livres e responsáveis, capazes de salvação e de perdição. É mesmo de notar que os velhos escolásticos, principalmente S. Tomás de Aquino, se ocuparam muito de angelologia, na intenção maior de mostrar o que devia ser o homem que vivesse segundo o espírito, que portanto usasse bem da sua liberdade e atendesse ao chamamento da graça de Deus a seguir o caminho da salvação. Modelo ideal do homem, o anjo seria por natureza aquilo que o homem deve ser por eleição e mérito da sua liberdade, mesmo posterior à queda original. Um homem angélico faria a sociedade perfeita: a «democracia», como disse Rousseau,

ao negar a sua possibilidade com o homem como ele é, esquecendo que, como diz a Bíblia, Deus fez as nações curáveis, e portanto os homens perfectíveis.

O nó, pois, das questões emergentes da existência do mal no mundo, ou do homem e do mundo imperfeitos, e da negação por muitos da existência ou da essência de Deus, está na liberdade humana e a sua valoração metafísico-religiosa: nó górdio, ao que parece, que precisa de encontrar o seu Alexandre, para o nosso tempo...

Creio bem que na medida em que os homens da Igreja não tenham posto na devida evidência e relevo a realidade e valor da liberdade humana, nessa mesma medida devem reconhecer-se responsáveis dum grande factor, talvez do maior factor do ateísmo contemporâneo. Liberdade humana que é, antes de tudo, liberdade interior, mas que não é só isso; se, no domínio da doutrinação, falamos da liberdade da alma e deixamos entre parêntesis a liberdade exterior, social e política, de consciência e de expressão, etc., expomo-nos à acusação de inconsequência, de hipocrisia ou de cálculo maquiavélico. Liberdade humana como direito fundamental, em primeiro lugar; depois, como dever e virtude, virtude muitas vezes difícil a exigir grandeza de alma ou mesmo heroicidade. Só assim podemos e devemos pregar que Deus criou o homem como ser de salvação, dotado de liberdade, para se construir a si mesmo e construir o mundo: melhor, que Deus criou o Homem como Liberdade, cada homem como a única liberdade sobre a terra.

A causa de Deus está confiada por Cristo à Igreja: como tal, também a causa do Homem, como ser de salvação, isto é, a causa da Liberdade. Sabemos como isso foi no princípio, nos séculos da perseguição imperial. Depois vem a queda do Império, o aluir de todas as instituições, o crepúsculo da racionalidade, o domínio da força, a guerra de todos contra todos.

A Igreja, única instituição sobrevivente no Ocidente, tem de praticar a grande caridade política, que todos lhe

pediam. Mas dispondo do poder, na medida em que isso era possível, necessariamente tinha de encontrar-se perante o problema das fronteiras da liberdade prática; e isso dava ocasião a equívocos de vária ordem, à base duma condição geral de domínio da força sobre o direito. A partir das primeira e segunda Renascença, o nascimento do Estado moderno leva a Igreja a uma abdicação sempre complicada no seu tempo e modo, enquanto da parte do Poder civil se verifica a tendência de considerar cada assunção de funções como uma conquista à Igreja.

Entretanto o crescimento do poder estatal, primeiro com o «poder divino» dos reis, depois com o «despotismo ilustrado», acompanhado do beneplácito régio e do padroado interno imposto à Igreja e do padroado encomendado aos estados católicos sobre as suas descobertas e conquistas, e bem assim outras expressões da «união de poderes» ou da «aliança entre o trono e o altar», não eram de molde a deixar aparecer a face da Igreja como defensora e promotora da liberdade interior e comunitária do homem.

Com o «século das Luzes» e depois com o «século da Revolução» a Igreja é posta em brecha, tanto no que era meramente histórico e portanto caduco como no que é essencial e portanto irrenunciável. E assim os homens da Igreja passaram ou viram-se postos na defensiva face a tempos novos que desfraldavam a bandeira da liberdade e proclamavam os seus direitos ou licenças contra o passado, a que faziam pertencer a Igreja. Quase não há que estranhar que tremendos equívocos tivessem surgido e ganhado terreno neste domínio da liberdade e dos direitos humanos, tanto de uma como de outra; nem que tais equívocos tenham durado bastante para além do que era compreensível.

E é bem de notar que esta atitude defensiva contra as liberdades políticas e revolucionárias tivesse influído no próprio complexo conceptual da liberdade interior e dos direitos da consciência. Não queremos dizer que se tenha criado um

«falso bulário», mas que nasceu uma mentalidade e um *parti pris*, mais ou menos inconscientes.

Essa mentalidade e os seus preconceitos atingiu de alto a baixo, desde a Universidade até à Catequese, os espíritos mais responsáveis e representativos, com tão brilhantes como raras excepções. Assim tivemos uma disciplina napoleónica a dominar colégios e escolas primários, médios e superiores, incluindo seminários e noviciados. Assim, da liberdade só se ensinavam os males e crimes, a liberdade de consciência profligava-se como negação da fé, espírito forte, era o desprezador da religião e a natureza humana, de tão corrompida pelo pecado original e actual, era fonte natural do pecado, que havia que cobrir ou encobrir, com a graça de Deus (doutrina de raiz protestante, mas com larga influência em muita mentalidade católica). Assim, o amartiocentrismo era a base e o centro de toda a moral e a lei de Cristo deixava de ser lei de amor e libertação para aparecer como mera lei e sua sanção. De tal mentalidade resultava o apagamento do discernimento cristão, a obediência como virtude máxima e quase única da profissão cristã (e civil).

Nas relações de trabalho resultou de tal mentalidade a imagem do «bom operário», que é obediente, laborioso, respeitador, doméstico e poupado, fugindo de associações reivindicativas e subversivas, enquanto os patrões eram pouco menos que «sacerdotes do progresso», demonstradores da graça de Deus pelo êxito económico, com a obrigação de enriquecer-se a si mesmos — *enrichissez-vous!* — como dizia o protestante Guizot, para da sua riqueza resultar o bem de todos (doutrinas de origem calvinista mas que até certo ponto penetraram no «culto do trabalho» católico).

Com tudo isto se chegou ao ponto de um Maurras, professando princípios manifestamente anticristãos, exaltar o catolicismo como «Igreja da Ordem» ou de um Goebbels justificar a oposição do nazismo ao catolicismo com a fórmula expressiva e chocante: — «É que nós havemos de tornar-nos, nós mesmos, uma Igreja», querendo encontrar

numa ideia (falsa) da Igreja a própria imagem do absolutismo totalitário.

Ora bem, agora que a Igreja, nos países civilizados (democráticos) adquiriu a sua liberdade e não há mais razão para a união ou confusão de «poderes», é bem tempo de os homens da Igreja se convencerem plena e eficazmente de que combater, menosprezar, ou menosvalorar a Liberdade é, além duma agressão à essência do Homem, tornar radicalmente incompreensível e inexplicável a existência do mal no mundo e portanto pôr em causa a própria existência ou os atributos de Deus. É negação frontal da «linguagem da Cruz», pela qual Cristo nos libertou para a Liberdade de filhos de Deus e irmãos do Homem, a ser realizada em todos os homens.

Hoje, que a Igreja pode e deve ser livre de condicionamentos políticos, é já bem tempo de reconhecer que na medida em que os homens da Igreja esquecerem ou minusvalorarem a causa da Liberdade estão a pôr em problema a própria causa de Deus, na Sua existência ou na Sua justiça, bondade ou mesmo onipotência.

Ao verificar-se a desenvoltura e despejo com que certos padres e activistas católicos postergam a liberdade e os direitos humanos em nome agora da igualdade e da «Opção pelos pobres», será bem o caso de perguntar-se se na Igreja se terá feito bastante a educação evangélica da Liberdade. E embora a deficiência ou ineficácia neste campo não desculpe aquela desenvoltura e despejo, é bem de lamentar que esta deficiência e ineficácia se tenham dado e não haja a evangelização e pastoral dos nossos tempos chegado a conscientizar todos os padres e cristãos no sentido e prática dum eficaz equilíbrio entre a liberdade e a igualdade, a realizar-se numa cristã fraternidade de conceito e de prática.

Que para isso se pretenda recorrer ao poder político, como se o Estado fosse «o exorcismo da Sociedade» (palavra maurrasiana e fascista) é o retrocesso e regresso ao pior passado, agora tanto mais condenável quanto é mais

consciente. O achincalho de que Vossa Santidade foi vítima na catedral de Manágua, com a presença de padres e religiosos-ministros e directores-gerais, em nome da «igreja popular» e da «teologia da libertação», esse abominável achincalho expressa a última palavra sobre este assunto; não há mais nada que dizer!...

Educação da Agápe Cristã

Não há decerto texto da Bíblia mais citado e exaltado do que o capítulo XIII da epístola de S. Paulo aos Coríntios; e com razão, porque esta perícopa paulina é decerto o hino mais perfeito e sublime ao amor cristão entendido segundo a novidade do Evangelho. E no entanto creio ser daquelas passagens do Apóstolo que menos se mantêm ao seu nível original, das que mais se enfraquecem e empobrecem pela própria frequência e banalidade dos contextos em que se citam. A própria palavra *charitas*, caridade, pela qual o termo grego do texto é traduzido, se foi desvalorizando com o tempo e com o uso mais corrente; e assim, desde a *charity* inglesa, que pode significar a simples esmola que se dá a um mendigo, até à *Caritas Internationalis*, respeitável instituição, sem dúvida, mas que intenta directamente aquilo que o catecismo chama «obras de misericórdia corporais», uma vasta gama de aplicações a desvia do que o Apóstolo quis significar ao escolher, ou quase diríamos criar, a palavra *agápe*. E ele na verdade não foi parco ao adoptar e caracterizar esse termo.

Escrevendo à comunidade de Corinto, onde muitos se compraziam e vangloriavam dos seus dons e privilégios espirituais, Paulo desenvolve ao longo do capítulo XII da epístola a doutrina dos carismas; mas, prezando-os todos e cada um como meios de edificação da Igreja como corpo de Cristo, acaba por dizer-lhes que lhes vai mostrar ainda «uma via mais excelente» — essa via é a *agápe*. Para introduzir o louvor desse meio mais excelente de progresso espiritual,

começa por proclamar que, sem a *agápe*, todos os valores e actos de virtude, mesmo os mais heróicos, nada são: nem uma eloquência que fale as línguas dos homens e dos anjos, nem uma fé capaz de transferir montanhas, nem o dom da profecia, toda a ciência e o conhecimento de todos os mistérios, tudo isso, de que os Coríntios variamente se gloriavam, nada vale se não houver *agápe*. Ao terminar este pórtico negativo de glória não se esquece de mencionar aquilo que vulgarmente se entende por caridade: «se distribuir no sustento dos pobres todos os meus bens e se mesmo entregar o meu corpo ao fogo, e no entanto não tiver *agápe*, *nihil mihi prodest*, de nada me vale.

Aberto assim o pórtico da glorificação, o Apóstolo passa a personificar a *agápe* e atribuir-lhe, não só como via mas condutora à maneira de ser pënsante e de bom conselho, a iniciativa duma espécie de *manuductio* dos fiéis no acesso à perfeição pelas vertentes mais diversas, e são «quinze verbos, em três versículos, sem qualquer adjectivo», como nota com admiração o padre Spicq.

É bem de considerar que esta «via mais excelente» devia resultar bem nova, e mesmo estranha, para os Coríntios, e isto não apenas pelos conceitos de conteúdo, mas pelos próprios termos usados para os expressar.

A própria palavra *agápe* devia soar aos seus ouvidos como criação nova, visto que tal substantivo não existe no grego pré-bíblico. Para referenciar tal palavra teriam de recorrer ao verbo *agapân*, esse existente na língua, embora não de uso frequente nem muito preciso. Ao referenciar assim o nome, através do verbo, era natural que pensassem no verbo *erân* e, por esse verbo, no nome do deus *Eros*. Podemos bem pensar que S. Paulo, devendo prevê-lo, não recebeu esse relacionamento oposicional (como, quase me apetecia lembrar-lo, Vossa Santidade não recebeu considerar o sentido do *Eros* grego, ao falar do amor humano entre cristãos).

Se os Coríntios assim relacionassem veriam o contraste entre o *Eros* e *erân*, amor universal, sexual e não sexual,

atraído pelo objecto amável, em face de *agapân* e *agápe*, como amor que se oferece e escolhe o seu objecto para o fazer amável: amor de concupiscência, não meramente sensual, dum lado, e amor de benevolência, do outro. Já Plotino, em aplicação do platonismo, que considerara o *Eros* como via de acesso ao propriamente divino na razão de sumo Bem, considera o amor ascendente — *Eros, erân* — a que deve responder o amor descendente — *agapân*. E modernamente autores há que procuram interpretar a aspiração de Platão como caminho «do Eros à Agápe» e encontrar o condicionamento de tal realização, enquanto maior verdade da aspiração pessoal e social do tempo presente. Este nosso tempo nem que o erotismo e o pugna-cismo tudo dominam, como inimigos que se encontram, concorrem e cumulam, em feição tão desesperada que até sugere o fim, que fosse um princípio em que um novo Paulo pregasse, com o mesmo vigor, a virtude da *agápe*, concreta e historicamente a sublimação do *Eros* platónico em *Agápe* cristã.

Como não podemos seguir a análise de todo o texto do Apóstolo aos Coríntios, limitamo-nos aos dois primeiros verbos em que ele põe a actuar a *agápe* personificada: *E agápe macrothumêi chresteúetai*. A Vulgata traduz, despersonalizando e desactivando, pelas palavras latinas seguintes: *Caritas patiens est, benigna est*.

De princípio poderá notar-se que a *Vetus Itala* tinha traduzido *macrothumia* (tanto aqui como em Gal. V, 22) por *magnanimistas*, sentido que a Vulgata certamente não contradiz, embora o não acentue directamente. Mas era isso que o Apóstolo mais queria significar: que a *agápe* leva a uma vivência de generosidade, grandeza de alma, coragem, equanimidade, mesmo diante das contradições, ameaças, sofrimentos e da própria morte. Para ainda mais acentuar todas estas notas de grandeza humana Paulo recorre à criação dum verbo que devia soar como inteiramente novo aos ouvidos dos Coríntios, porque de facto não existia na língua

grega e mesmo na Bíblia não aparece senão neste lugar: a *agápe chresteúetai*.

Ao tentarem interpretar esta palavra nova os destinatários não podiam deixar de pensar no elemento fundamental da sua formação, *chrestós*, que sugere as ideias de nobreza, liberalidade, riqueza interior, benevolência, afabilidade, excelência. E o texto deste capítulo XIII continua ao mesmo nível de grandeza e de exigência até concluir que a *agápe* é uma virtude teologal e mesmo a mais duradoura das virtudes teologais.

Posta a *agápe* no seu domínio teologal, seria consequente considerá-la sob o ângulo da «divinização» do homem, tema muito caro a certas correntes do pensamento e que, posto em relação a Cristo, à nossa identificação com Ele e à filiação adoptiva de Deus, se pode considerar o expoente máximo da teologia paulina. Sabe-se que os Padres da Igreja insistiram neste tema de que Deus se fez Homem para que os homens se tornassem deuses», a ponto de um S. Gregório de Nazianzo exortar o cristão, em linguagem cara aos gregos, a imitar a «filantropia de Deus, pois que, fazendo o bem, que é o que há de mais divino no homem, «tu tens a possibilidade de tornar-te Deus: não deixes passar esta oportunidade de «divinização»!

Esta linguagem poderá hoje parecer estranha ao homem comum; e parece mesmo não entrar nos esquemas mentais de certos «teólogos» de fama. Pois não perguntava um desses professores de teologia e autor duma vasta obra teológica, a quem a Igreja teve finalmente de retirar a qualidade e direitos de teólogo católico, não perguntava ele desdenhosamente: — Quem é que hoje aspira à divinização?

No entanto a Igreja, na sua oração litúrgica, continua a pedir que «sejamos participantes da divindade de Cristo, que se dignou assumir a nossa humanidade». Podíamos invocar a autoridade de S. Tomás de Aquino que, ensinando que as virtudes teologais nos unem imediatamente a Deus, termina por dizer que o Amor «nos une ao que é mais Deus em Deus, pois que, segundo a Revelação cristã «Deus é amor».

Podíamos lembrar que o eminente teólogo sistemático, Pe. Karl Rahner, como que a terminar a sua longa trajectória teológica, dedica-se a escrever um «Curso fundamental sobre a Fé», como «Introdução ao conceito de Cristianismo», no qual o tema fundamental é a «autocomunicação de Deus ao homem» e assunção deste à participação da vida divina, pela graça de Cristo.

Mas a melhor reflexão sociológica e teológica levaria a encontrar as aspirações à «divinização» do homem sob os seus avatares modernos, mesmo quando parecem soar e figurar o contrário. A própria negação de Deus em certa cultura actual, o ateísmo, quando positivo e humanista, resulta da intenção ou inclui o projecto de encontrar lugar para o Homem. «Se Deus é, o Homem não pode ser» — é esta, expressa ou equivalentemente, a fórmula do ateísmo cultural de hoje. Mas que é isto senão a reivindicação dos direitos divinos a reconquistar pelo homem («a riqueza de Deus é feita com o empobrecimento do Homem», pensa Feuerbach e, com ele, Marx) senão a «divinização» do Homem?

Nesta questão e sob os seus vários aspectos não podem deixar de recordar-se os três «mestres da suspeição» — *maîtres du soupçon*, diz P. Ricoeur — Nietzsche, Marx e Freud, mestres e senhores da cultura contemporânea, que, embora já um pouco abalados no seu magistério «infalível», ainda não foram substituídos e portanto continuam a dominar a alta cultura e, através desta, a média e baixa culturas.

O primeiro, Nietzsche, empreendeu o mais radical e feroz combate contra o cristianismo (o cristianismo que ele mais proximamente conhecia, sentia e detestava, na sua forma de protestantismo germanista e hegeliano). Mas o seu grande propósito traduz-se em realizar um supercristianismo que levasse ao nascimento do super-homem (que pode ser este senão o homem sobrenatural do cristianismo?). A grande «profecia» do seu Zarathustra não é afinal senão um contra-Evangelho de humanismo selvagem, réplica do Evan-

gelho autêntico, com o qual mantêm um paralelismo por vezes bem evidente.

Quando porém Nietzsche diz que o cristianismo é «um platonismo para o povo», há aí qualquer coisa que deveria merecer muita atenção a teólogos, pregadores e pastoralistas. E quando ele diz que a tarefa do pensamento moderno é fazer «a inversão do platonismo», estará a falar contra o cristianismo autêntico ou contra o platónico? Mas sob o aspecto preciso da aspiração ao «divino», à própria «divinização», não é verdade que ele se considerava o anti-Cristo e, depois da queda na loucura, mais do que isso: «eu sou Cristo eu sou Deus?!

Que Marx tenha conseguido influenciar alguns dos mais altos espíritos da cultura contemporânea e, por eles, muito da cultura vulgar, não se deve tanto à sua sociologia, economia ou mesmo à sua revolução social quanto a sua filosofia, à sua mística do homem e do seu idealismo da sociedade (idealismo da pura materialidade «racionalizada»: ao homem de Hegel que andaria de futuro sobre a sua cabeça — a deusa Razão entronizada pela Revolução em Notre Dame — Marx fá-lo andar sobre os pés do materialismo, isto é, redu-lo à pura idealidade racionalista e materialista). Mas quando Marx diz que saímos da pré-história e vamos entrar na história do homem, que pela supressão do capital se vão eliminar todos os males do mundo e as suas ocasiões — «eis o que tira o pecado do mundo»! — que pelo comunismo cada indivíduo singular se identificará com o género humano, que assim se realizará o «universal concreto», poderemos deixar de pensar no Verbo encarnado e na *Agápe* paulina?...

O freudismo que invadiu a literatura e a vida contemporânea merece, sem dúvida, os juízos críticos mais cuidadosos e severos, embora devidamente matizados. No entanto, é justo reconhecer que Freud, apesar do seu materialismo, ultrapassou o organicismo (em si mesmo, mais materialista) que dominava a psicologia e psiquiatria, reconheceu a especificidade da investigação psicológica, reintroduziu por isso

a valoração peculiar e essencial do homem na escala zoológica, pela história romanesca da «morte do pai» na origem das civilizações, chamou a atenção para as noções de expiação, reparação e sacrifício, finalmente pela «sublimação» dos instintos pôs certa luz na socialidade e cultura humanas. O erotismo invadente e diluvial, com o qual se quis identificar o freudismo, não exclui que o culto de Eros passa ser restituído ao seu sentido de amor ascendente, no sentido de Platão e dos neoplatónicos, e assim possa entrar nos pródromos do conceito cristão, como aliás V. Santidade já mostrou na sua catequese sobre «a teologia do corpo». Uma nova sublimação do Eros ascendente poderia levar-nos até ao pórtico da transcendência cristã de que «Deus é Amor»; e assim também o Amor descendente poderia reconduzir-se à *Agápe* paulina, como actuação horizontal da vida em Igreja...

Em conclusão: sabemos que a palavra «criada» por S. Paulo para significar o amor de predilecção, o bom acolhimento, a interajuda comunitária e intercomunitária se foi especificando e concretizando na refeição comum, geralmente ligada à celebração da Eucaristia. No decurso dos séculos a palavra laicizou-se, banalizou-se; e aí temos *os ágapes* da eloquência bem comida e bem bebida destes nossos dias, Felizmente, com a mudança do conteúdo, mudou-se também o género e a prosódia à palavra.

Pois bem, com a conservação do género feminino e da pronúncia grave, restituamos à *Agápe* paulina o seu conteúdo de novidade, exigência, nobreza e excelência que o Apóstolo lhe imprimiu. E assim a acusação dos três «maîtres du soupçon» e daqueles muitos, muitíssimos, de quem foram o expoente ou de cujo pensamento continuam a ser senhores e mestres, de que os cristãos são mesquinhos, pusilânimes, ressentidos, espíritos fracos, refugiados na Igreja como num ponto de abrigo, incapazes do mar largo e de *un grand Désir*, essa acusação cairá pela base e não deixará mesmo aparências de razão aos acusadores.

*Educação da Dignidade
Humana e dos Direitos Fundamentais*

Teólogos protestantes há que dizem preferirem os católicos a «teologia da Glória» e postergarem a «teologia da Cruz». Se casos ou aspectos se podem admitir em que tal denúncia terá razão de ser, decerto há mais casos e aspectos mais sensíveis em que se poderá acusar o contrário. Que em certa catequese e educação católica se insistia mais sobre o pecado, original e actual, do que sobre a Redenção, a ponto de se poder falar do amartiocentrismo de certa espiritualidade católica, como que se tudo quanto há de bom e agradável no mundo fosse pecado e a virtude estivesse sempre e só em «negar a natureza», tal fuga do mundo foi um facto, parcial embora, mas real.

O Concílio — *Gaudium et Spes!* — não ignorou essa situação; e o anti-Concílio pretende mantê-la, até à ruptura e ao cisma. Dava-se até o paradoxo de que em certos seminários e escolas católicas se refutava, polémica e vigorosamente, nas aulas, a doutrina protestante da corrupção integral da natureza humana pelo pecado e da aplicação «exterior» dos méritos de Cristo, nas exortações da piedade e na direcção espiritual parecia supor-se exactamente o contrário. E não será esse mesmo paradoxo, levado ao máximo, que se verifica no anti-Concílio sismático, o qual acusa o Concílio de ser o protestantismo a invadir a Igreja, e, sem embargo, não só pratica contra esta o «livre exame», mas condena o mundo, como *massa damnata*, mais do que qualquer augustinismo, jansenismo ou protestantismo tenham jamais dito e feito.

A profissão da fé católica não pode sem dúvida ignorar a «teologia da Cruz» ou minorar o sentido cristão do sacrifício e da redenção; mas não pode também ignorar que «onde abundou o pecado aí superabundou a graça» e que o cristão se com Cristo é crucificado — *confixus sum cruci* — e com Ele é sepultado pelo baptismo, com Ele toma parte na ressurreição.

Claro está que para com Deus ou face a Ele ninguém pode falar da dignidade do homem, da sua dignidade. Mas é isso precisamente que a educação cristã deve considerar fulcral e procurar tornar bem sensível e vivencial: que toda a nossa dignidade vem de Deus, mas que o próprio Deus respeita a nossa liberdade e dignidade pessoal e quer que nós a respeitemos em nós e nos outros. «A glória de Deus está em dar a vida ao homem» (S. Ireneu). Já o Antigo Testamento celebra que Deus tenha criado o homem pouco inferior aos anjos e o tenha coroado de honra e de glória. (Foi com surpresa e emoção que um dia vi algo como este pensamento gravado sobre a porta da Assembleia da Sociedade das Nações, em Genebra). A palavra de ordem do Novo Testamento é, pela pena do Apóstolo: *Pretio redempti estis, nolite fieri servi hominum* — de joelhos diante de Deus, de pé diante dos homens!

Quanto aos direitos humanos, não podemos deixar de lembrar certa educação e pregação que começava pelo dever, continuava com o dever e parecia querer acabar no dever. Não é de estranhar a ineficácia de tal formação religiosa e a revolta e fuga da Igreja por parte de muitos. Parecia na verdade que a condição era a de nascer como um acerbo de deveres, viver a cumpri-los (ou a faltar-lhes) e morrer para receber o prémio ou o castigo. «Esta vida é um austero dever a cumprir» — não era raro ouvir-se pregar. Com a melhor intenção criavam-se as condições para os piores resultados.

Hoje felizmente a linguagem mudou: mais de harmonia com a verdade do homem, é natural que propicie melhores resultados. Primeiro se fala de direito e depois de dever: porque sujeito de direitos é que o homem é obrigado aos correspondentes deveres. A pessoa humana é no mundo o único sujeito de liberdade e portanto o único centro de direitos e deveres, tanto na ordem pessoal como social. Porque dotado de liberdade o homem deve normalmente associar-se com os seus semelhantes e constituir-se finalmente em corpo

político, no qual se dá as leis e instituições, que são a base e tutela da sua vida e liberdade, às quais por isso deve obedecer.

A isto acresce a consideração de que o homem é criado para a felicidade e para esse fim é também o cumprimento do dever, a prática de bem e a aquisição de méritos. S. Agostinho chegou a aceitar o verso do poeta pagão *trahit sua quemque voluptas* e comentá-lo no sentido de que tudo quanto pode ser a dignidade, a aspiração e a verdadeira felicidade do homem, isso é Cristo.

Educação da Responsabilidade do Cristão para com a História

Não se pode recusar que muita da pregação e formação católica era individualista e, para assim dizer, solipsista. Citavam-se, com mais ou menos fidelidade à intenção, palavras santas como «a salvação é eu e Deus», ou «hás-de morrer só, faz pois por viver só». Recorria-se à palavra do Génesis em sentido demasiado acomodatório: — *Salva animam tuam et noli respicere post te*. O respeito humano era o grande inimigo da alma; e nesse respeito humano cabia por vezes a responsabilidade para com a Humanidade e a História.

Para mostrar a orientação de hoje podíamos recordar as várias aberturas do Concílio em ordem ao Homem universal e à História. Mas baste-nos, como mais significativa, a palavra final da Declaração de Würtzburg, em 24 de Janeiro do ano corrente, do Episcopado da Alemanha Ocidental, em memória do 50.º aniversário do acesso de Hitler ao poder, assumindo a quota-parte de responsabilidade da Igreja, sob o lema de «Memória e Responsabilidade». Eis a lúcida e formidável conclusão: — «A atitude que nos permite, sem ser colhidos de surpresa, ir ao encontro do dia de Jesus Cristo é a mesma de que temos necessidade para fazer face à História».

Ao encerrar estas longas mas ainda tão deficientes palavras sobre a Colegialidade Episcopal em face da vida cívica, peço perdão de me ter alongado tanto em pontos sobre vários dos quais Vossa Santidade nos tem dado lições magníficas. É que, falando como discípulo de V. Santidade, eu vou pensando nos «condiscípulos» do Colégio, muito designadamente daquele a que pertença...

Com sentimentos da mais profunda veneração, reconhecimento e admiração, me subscrevo

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

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

Ermesinde — Porto — 1983

*COLEGIALIDADE EPISCOPAL
E ARMAS NUCLEARES*

CARTA IX

SANTO PADRE:

Como todos vemos, ouvimos e sentimos, a actualidade noticiosa não tem objecto mais contínuo, impressionante e obsidiante do que a bomba atómica, a guerra nuclear, o armamento nuclear. São euromísseis, mísseis de médio e longo alcance, mísseis de uma cabeça nuclear, de três, de nove ogivas nucleares. São conferências de desarmamento nuclear intermináveis e novidades de rearmamento nuclear inesgotáveis.

Dos problemas nucleares se ocupam homens de Estado e políticos, estados-maiores e cientistas, médicos, sociólogos e psicólogos e certamente também o homem da rua. Naturalmente também os homens da Igreja, desde os Papas aos teólogos e aos simples cristãos. Evidentemente também os Bispos e as Conferências Episcopais. De entre estas foram mais notados e merecem sem dúvida o maior apreço os pronunciamentos da Alemanha Federal e dos Estado Unidos da América. Valerá pois a pena falarmos um pouco destes assuntos ao nível dos Bispos e das suas Conferências.

Muito e muito haveria que apreciar e louvar naquilo que têm dito e feito várias Conferências nacionais e muitos Bispos nas suas dioceses; no entanto fica-nos sempre um sentimento de que algo fica em aberto, que é preciso conti-

nuar a examinar e aprofundar o estudo doutrinal para dar resposta mais adequada aos problemas da vida ou morte no mundo. Encarando os problemas da paz nas condições do nosso tempo, o último Concílio disse que é preciso «considerar a guerra com um espírito inteiramente novo».

É pois algo de muito novo que a Igreja pede a todos; antes de mais, na sua própria Ordem, aos Bispos, colectiva e individualmente considerados.

Para condicionar e promover esse espírito inteiramente novo parece-me fundamental considerar alguns pontos, dos quais me permito pôr em evidência dois ou três que se me afiguram mais importantes e urgentes, como contribuição da Igreja para a Humanidade e para a História.

Moral e Casuística

Todos aqueles que seguimos cursos de Seminários ou de Faculdades teológicas, em tempos pré-conciliares, reconheceremos decerto que a Moral ensinada nos compêndios e nas prelecções estava imbuída, com um excessivo jurisdicismo e para além dele, dum predominante espírito casuístico. Chegava-se mesmo, em certos casos, a prescindir da Moral científica ou radical e expressamente evangélica para dar lugar a livros de «casos de consciência» ou a «Manuais de confessores». Isto é da história, vem de longe na história e compreende-se em certa medida pela história; também pela história actual se deve procurar equacionar e resolver, sempre com um retorno mais fiel às fontes, isto é, ao Evangelho.

Desde a alta Idade Média, em vista das dificuldades da primitiva penitência pública, foram nascendo os livros «penitenciários», nos quais se definiam os pecados e se determinavam as respectivas reparações, multas e outras penitências. Quando depois se deu a divisão interna da Cristandade — separação dos Orientais e dos Protestantes — a Igreja católica viu-se praticamente confinada aos Estados que lhe

ficaram fiéis e nas «temporalidades» condicionada pela evolução destes. Assim como tivera de submeter-se exteriormente ao Império, romano antes e depois romano-germânico, e ao feudalismo, teve agora de acomodar-se ao absolutismo monárquico.

Como a religião se tornou cada vez mais, de um lado e de outro das separações religiosas, negócio de Estado, também no mundo católico se criou uma situação de «união de poderes», que levou, entre outros efeitos, a que no cimo da escala os confessores — do rei, da rainha e dos infantes — tivessem lugar oficial na cõrte e, à semelhança desta, nas casas nobres, e a que na base, organizada em paróquias, os fregueses tivessem de confessar-se ao menos uma vez cada ano por «desobriga» ao pároco ou a seu representante, isto para não falar já da confissão frequente por devoção, na paróquia ou nos conventos.

Isto deu lugar a uma vasta Casuística, em parte necessária e justificada, mas que não deixou de desenvolver-se «por amor à arte» com evidente dano da moral e do Evangelho. A crítica a esta Casuística, a que se juntava crítica paralela à Jesuística, ambas entendidas no pior sentido, começou a fazer-se desde muito cedo: pensemos apenas em Pascal, nas suas «Provinciais» e em todo o movimento místico-político de Port Royal e do Jansenismo.

Quase ao findar do processo em Portugal, podemos lembrar um episódio significativo em que o cesaro-papismo atinge as raias do ridículo: Pombal, abruptamente e em plena noite expulsa do paço os confessores jesuítas e fá-los conduzir à casa do noviciado, com proibição gravíssima de voltarem à cõrte; acto contínuo e sem cerimónias, nomeia os provinciais das outras Ordens existentes em Lisboa confessores respectivamente do rei, da rainha, da princesa real e dos infantes. Grandes confessores, mas que formação de consciência e que sacramentos!...

Já se passam séculos sobre essa prática «católica», mas devemos reconhecer que uma mentalidade ainda largamente

difundida julga da fé cristã pela prática religiosa, da prática pela recepção dos sacramentos, da sacramental pela confissão auricular, quer por «desobriga» quer por devoção, em ordem à comunhão mas como que sobrevalorada em relação a ela. Seria às vezes caso de perguntar se alguma pastoral ainda subsistente «vê» muito além disto... «Na minha freguesia ninguém fica por «desobrigar» — ouvia-se e ouve-se às vezes, com completa complacência...

Mais impressionante e merecedor de exame crítico é que tal mentalidade casuística se manifeste ainda ao mais alto nível, ao nível das Chefias do Estado e das Conferências Episcopais nacionais. E tal se verificou recentemente em relação às Declarações já citadas e louvadas das Conferências alemã ocidental e norte-americana. O presidente da Conferência alemã, cardeal Hoeffner, referindo-se ao trabalho, sem dúvida notável, da sua Conferência, limitava contudo o seu âmbito de aplicação, dizendo: — «abstivemo-nos de comentar a utilização das armas atômicas».

E, em referência à doutrina que, recusando admitir as armas atômicas como um fim em si mesmo, tolera a sua posse e fabrico como uma etapa no caminho que visa o desarmamento progressivo, o mesmo cardeal-arcebispo de Colónia não deixou de dizer que os Bispos alemães acham que o prazo dessa caminhada está a esgotar-se — o que é uma apreciação sumamente plausível, mas sem dúvida casuística.

O caso americano foi ainda mais significativo e matizado de peripécias. Como os Bispos há mais de dois anos vinham preparando a sua Declaração, o presidente Reagan mandou o seu assessor para a Segurança e depois o próprio ministro da Defesa a falar com os Bispos, para harmonizarem as respectivas posições. Regressaram os emissários do Presidente com a convicção de que tinham conseguido convencer os Bispos a substituir «congelamento» por «limitação»; a grande maioria dos Bispos porém insistiu na terminologia anteriormente adoptada, que foi a que prevaleceu. Mas, além

destas missões junto dos Bispos, o Presidente não se dispensou de enviar ao Vaticano um general reformado, para a mesma missão.

A Declaração episcopal é sem dúvida muito radical e exigente, mas não deixa de dizer que a posse (e portanto o fabrico) é «moralmente aceitável» para fins defensivos e como meio de chegar ao desarmamento bilateral — o que, pense-se o que se pensar da tomada de posição, é fazer casuística...

Creio bem que, deixando à Casuística o lugar que puramente lhe compete, a Igreja deve reconhecer que muitas coisas mudaram: os Estados deixaram de ser confessionais (ao menos os de maioria cristã), as relações entre a Igreja e o Estado alteraram-se profundamente, a mentalidade comum é outra e outros são os meios ainda chamados de guerra.

O Concílio pediu um «espírito novo» para examinar estas coisas; mas a primeira conclusão desse exame com novo espírito é que as coisas reais são objectivamente novas e especificamente diferentes.

A guerra e «o nuclear»

Creio bem que é preciso reconhecer que uma coisa é a guerra e outra coisa é a chamada arma atómica ou nuclear. A guerra tem dado muito que falar e é talvez difícil de definir: mas a história fornece concretos e completos meios para uma aproximação ao seu conceito exacto. Desse conceito resultará ao menos que a chamada arma nuclear não é um meio de guerra: é um meio de morticínio e de terrorismo, é o assassinato em massa, mais de civis que de militares, é o extermínio da vida e da civilização.

É certo que à guerra sempre andaram juntos ocasionais morticínios e certos fenómenos de terror, mas a guerra não era isso. Era invasão, era ocupação do território, era roubo e depredação, destruição dos exércitos e meios de guerra inimigos, escravização e outras coisas não melhores; mas não

era morticínio indiscriminado e extermínio puro e simples. Para tornar compreensíveis as diferenças talvez convenha concretizar em factos históricos; limitar-nos-emos à última guerra mundial e às ameaças de hoje.

Na guerra passada o primeiro grande facto de morticínio e destruição em massa foi o bombardeamento de Londres, Coventry, etc., o efeito psicológico foi diametralmente o contrário, tanto na Inglaterra como na Alemanha; e esta preparou-se para continuar a guerra por outra invasão que considerou mais praticável e de maiores efeitos.

Veio mais tarde o bombardeamento massivo da Alemanha pelos Aliados. Começa hoje a reconhecer-se que esse morticínio e destruição em massa foi um desperdício, um erro psicológico, um malefício contraproducente, uma cara loucura e, nessa medida, objectivamente um crime. Descontando certa retaliação por parte da Inglaterra (que já em si mesma não é moralmente aceitável) os homens de Estado e estrategas da guerra esperavam desses horríveis bombardeamentos (horríveis para as vítimas e caríssimos em homens e material, para os atacantes) efeitos importantes tais como a desmoralização do inimigo, a indignação e talvez revolta do povo contra o nazismo, a destruição da máquina de guerra e da sua indústria, a pulverização dos nós de comunicação e desarticulação desta, etc..

Os efeitos parecem ter sido exactamente os contrários: a desmoralização foi inoperante contra a feroz disciplina de guerra e em muitos antinazistas substituída pelo exaspero contra os Aliados, o afastamento e revolta contra o nazismo não se deu, mas sim o contrário — sem casa, sem comida, sem meios de subsistir, que fazer senão submeter-se mais ao regime? — a máquina de guerra, bem camuflada, quase não foi atingida, os nós de comunicação e outras instalações vitais eram restaurados com uma prontidão espantosa, à custa do trabalho escravo, assim agravado. Quer dizer, esse terrível e caríssimo morticínio e terrorismo mostraram-se quase totalmente inúteis e em grande parte contraproducen-

tes para os fins da guerra. Nessa mesma medida e sob esses aspectos têm de ser considerados uma loucura, criminosa objectivamente.

Que ao menos se aproveite a lição, para a loucura se não tornar subjectivamente criminosa, totalmente criminosa. Porquanto, ao fim e ao cabo, foi necessário o desembarque e a invasão. E o que restava do Exército alemão no Oeste mostrou bem, sobretudo na batalha *des Ardennes*, que os bombardeamentos arrasadores não lhe tinham feito perder o moral nem limitado a capacidade de manobra nem os meios de executar uma estratégia que chegou a fazer temer pelo avanço e pela própria segurança dos exércitos aliados. Isto é que realmente foi a guerra, a Oeste como a Leste. O bombardeamento foi morticínio e destruição, em parte inútil e em parte contraproducente.

Mas temos o caso das bombas atómicas sobre Hiroshima e Nagasaki. Atribui-se geralmente a essa amostra do bombardeamento atómico o termo da guerra. Para responder ao arrepio da consciência universal, foi dito que tal amostra apressou ao menos de um ano o fim das hostilidades, poupou portanto a vida de centenas de milhares de soldados americanos e imensos gastos, bem como, do outro lado, milhões de vidas e incalculáveis perdas materiais do Japão. É uma hipótese, à qual se podem opor válidos raciocínios, fundadores de outras hipóteses. Consideremos apenas o seguinte. O Japão entrou na guerra por cálculo e com o mais cínico desprezo da sua imagem moral perante a consciência do mundo. Era natural que saísse também dela por cálculo e sem muito respeito pela figura moral que fariam. Ora a guerra estava perdida, na Europa e no resto do mundo.

Derrotados, presos ou mortos os seus aliados, liberto para a luta o tremendo potencial bélico da América, com a Rússia a precipitar-se para o Oriente a fim de participar no festim da vitória e seus despojos, quem é que no Japão podia pensar noutra coisa que não fosse a capitulação, tanto mais que a América, apesar da tremenda felonía de que foi

vítima por parte do Japão, não cometeu para com ele o desastrado erro que impuseram na Europa da rendição incondicional, erro enorme do qual, não o nazismo, mas todos os alemães sofreram tremendamente e sofrerão enquanto não voltarem a ter uma Pátria una, livre e democrática.

Pode pois imaginar-se que a bomba atômica, última gota numa situação desesperada, teve bem pouca influência no desfecho da guerra. Mas, ainda para contra-prova hipotética, imaginemos que a bomba atômica, em vez de aparecer no fim sobre um Japão moralmente derrotado, aparecia ao começar a sua fulminante, cínica e apocalíptica agressão. O Japão saberia da limitada capacidade então de produzir a bomba, tinha aviadores suicidas que, como contra os porta-aviões e couraçados, mais facilmente se podiam precipitar sobre os aviões portadores da bomba, longe das águas territoriais nipônicas, nem mesmo estaria fora de causa a hipótese dum ataque de surpresa, terrestre ou aéreo, ao local de montagem das bombas; quanto ao efeito psicológico a censura de guerra, ao contrário do que fez ao fim, podia bem ter ocultado a realidade e evitado o alarme. Ao ritmo do fabrico de então, a bomba atômica, não obstante o seu enorme poder mortífero e destrutivo, não seria mais que problemática na condução da guerra, na sua fase de arranque, em ordem à obtenção da paz.

Estas considerações, sempre problemáticas mesmo que positivas, não são propriamente o núcleo da questão.

«Um crime contra Deus e contra o próprio homem»

Lembremos bem a dificuldade que tiveram os Padres conciliares em pôr-se de acordo na elaboração dum texto sobre as «armas científicas» modernas. Ainda aqui aparecia a preocupação casuística e de parcialidade nacional. Como então parecia que só os Estados Unidos estavam aptos a usar essas «armas científicas» — concretamente a bomba atômica — os Bispos americanos voltavam-se para as necessidades

da defesa, enquanto os europeus e de outros continentes se punham mais no terreno principal. Finalmente acordou-se num texto que se pode considerar modelar e orientador para toda a doutrinação futura.

Na Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, n.º 80, começa-se por observar que «o progresso do armamento científico aumenta desmedidamente o horror e a perversão da guerra». Depois de enumerar alguns desses horrores e perversões, passa a reconhecer que «tudo isto nos força a considerar a guerra à luz dum espírito inteiramente novo». Já neste espírito e atendendo à conjuntura actual, os Padres conciliares formulam a solene condenação: — «Este santo Concílio declara que todo o acto de guerra que tende indistintamente à destruição de cidades inteiras e de vastas regiões como os seus habitantes é um crime contra Deus e contra o homem ele mesmo, que deve ser condenado firmemente e sem hesitação.»

Nesta firme condenação estão evidentemente incluídas todas as formas de armas nucleares, embora não apenas elas; como condenados são os crimes futuros mas também os passados, na sua objectividade e decerto sem querer julgar da subjectividade dos seus autores.

Invoca-se geralmente em defesa desta «criminosa» (em si) indústria de guerra o princípio da *dissuasão* atómica ou nuclear. É preciso dizer claramente que tal *dissuasão*, aparentemente defensiva, sempre fez parte do espírito armamentista, e portanto mais se deve considerar ofensiva. Em vez de *dissuasão* mais se deverá considerar *persuasão*, para o eventual inimigo se armar. De resto sabe-se concretamente que quem na Europa entrou por esse caminho e pôs em curso esse *slogan da dissuasão atómica*, acompanhado depois pelo da defesa *tous azimuts* foi a França, conduzida por um seu grande homem — mas são os grandes homens que fazem os grandes erros.

Porém acreditará alguém que essa defesa em todas as direcções do horizonte se deveria entender contra qualquer

das duas grandes superpotências do nosso mundo? Que um país europeu, como a França, pensasse na guerra nuclear contra a Rússia ou contra a América seria a loucura das loucuras.

Parece evidente que se trata duma espécie de exutório duma nação derrotada, ocupada, humilhada e realmente enfraquecida, para impor o medo e o respeito aos seus vizinhos de qualquer dos lados. Mas por mais longínquo que seja o perigo dessa ameaça, trata-se duma imoralidade objectiva, que deve ser denunciada em si e nas justificações que dá a outros, no caso particularmente à Rússia. Tenho realmente pena, muita pena, de que o Episcopado Francês, que tanto prezo e admiro, não se tenha antecipado ao Alemão, Americano e outros, num juízo severo dos problemas morais inerentes a esta e outras actividades da indústria de guerra do seu país.

Mas o princípio da ameaça dissuasiva nuclear como meio de defesa e segurança parece ter mais larga aplicação. Assim constitui ponto essencial da estratégia da NATO na Europa a ameaça de usar armas nucleares se os soviéticos atacassem com seus tanques de guerra, numericamente muito superiores. Isto é, no caso de uma agressão com armas convencionais, o adversário — no caso o Pacto de Varsóvia — deve estar certo de que os países da NATO ameaçariam a sobrevivência dos seus povos por meios atômicos.

Isto põe, por forma nova, a antiga questão da distinção entre guerra ofensiva e defensiva. A guerra defensiva, a única que ainda merece examinar-se moralmente, deve supor, como toda a legítima defesa, que à agressão se oponham meios e modos da mesma ordem genérica, ou, como diziam os antigos, que a defesa se faça *servato moderamine inculpatae tutelae*.

Mudar substancialmente os meios de defesa em relação aos de ataque deve levar a considerar a defesa transformada em agressão. E isto põe em novos termos o problema da guerra ofensiva e de quem é o agressor. Divisões e distin-

ções sempre difíceis, mas não deveria esquecer-se a definição que existe desde o malogrado pacto Briand-Kellog: agressor é aquele que recusa a arbitragem ou outra forma de recurso a um tribunal imparcial.

Os Bispos americanos, para além do que tinham feito os alemães, não recusaram considerar esta estratégia da NATO e condená-la, sabendo bem que iam contra a política do próprio Governo dos Estados Unidos e dos emissários que este lhes enviou. Nem por isso escaparam, apesar de certa moderação que puseram nas suas posições, à condenação do Presidente, que os assimilou aos agentes do movimento pacifista, que não se poupa a considerar como quinta coluna de Moscovo. E, na verdade, sem pôr em causa a boa fé do Presidente e a sua boa vontade para com a Europa e sem por outro lado aderir a todos os pontos do movimento pacifista, não vejo como discordar da afirmação destes, ao menos no campo hipotético, de que a estratégia da NATO acaba por fazer da Europa o campo de batalha das superpotências. Já vários indícios mostraram que esta hipótese se pode tornar realidade, com a perdição da Europa e economia interna dos dois maiores contendores...

Neste campo e sob a lógica do Concílio e das Conferências Episcopais já citadas, não será ilegítimo formular uma nova hipótese, por mais impossível que a sua realização seja nas condições nacionais e internacionais que actualmente se verificam. Imaginemos uma Europa totalmente desnuclearizada e provendo à sua defesa pelas armas convencionais legítimas ainda indispensáveis.

Está fora de qualquer consideração sensata que a Europa pense em atacar o «socialismo científico» da Rússia e dos povos que lhe foram deixados ou que ela submeteu. Seria pensável que, nesta altura da história e no actual concerto (ou mesmo desconcerto) das nações, atacasse com as suas armas nucleares uma Europa sem euromísseis, sem bombas de neutrões e sem outra panóplia nuclear? Que ganhava a URSS com ocupar a Europa? Não tem ela problemas de

mais com os países que ocupa, abertamente ou por interpostos mandatários, para não falar já dos problemas que cada vez mais lhe põem as repúblicas soviéticas não russas, que ainda são mais de metade da URSS?

Perguntar isto não é ser pacifista a todo o transe; é só perguntar, em nome do bom senso e na lógica da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*. Se é preciso inverter a marcha para o abismo e afastar o apocalipse do nosso horizonte próximo, não seria mau que fossem os cristãos a começar...

Nem sequer perguntemos se Marx, ao menos em certos períodos da sua evolução intelectual, se não sentiria hoje mais realizado em certos países da Europa ocidental que fizeram a sua evolução pacífica para o Estado social (como ele aliás previra, como hipótese, para a Alemanha e Inglaterra, do mesmo passo teórico que inteiramente contra a Rússia)...

Postulados fundamentais

Em resultado das precedentes considerações devemos formular algumas conclusões, à maneira de postulados sobre o que-fazer da Igreja, como parte da sua missão ao mundo dada por Cristo, Senhor e Juiz.

— Nesta nossa «idade que se gloria da força atómica», como dizia já a Encíclica *Pacem in Terris*, toda a Igreja, do cimo à base, deve condenar sem hesitação e indefessamente a guerra feita com meios de morticínio indiscriminado e destruição de cidades e populações indefesas, com «um crime contra Deus e contra o Homem» (G.S., n.º 80).

— A Igreja e sobretudo os seus responsáveis devem considerar a guerra «com um espírito inteiramente novo», que distinga com toda a possível clareza a guerra defensiva da ofensiva, condenando toda a agressão e impondo à guerra defensiva o *moderamen inculpatae tutelae* e denunciando ainda a mudança qualitativa dos meios de acção bélica, que pode transformar o defensor em agressor.

— Que as Conferências Episcopais de todo o mundo tomem posições sobre as chamadas armas nucleares, condenando sem hesitação e com firmeza as guerras de extermínio indiscriminado como um crime contra Deus e contra a Humanidade, na linha lançada pelo Concílio. Que essa condenação seja de princípio e formulada com radicalidade evangélica e sem temer chegar ao paradoxo evangélico.

— Sendo a civilização moderna de Estados laicos, a Igreja não tem responsabilidades directas na governação dos povos. A doutrinação dos Bispos, a pregação e acção pastoral devem responder às exigências do Evangelho e à melhor Tradição bíblica e eclesiástica, sem *a priori* estar a medir as palavras por considerações casuísticas.

Se *a posteriori* governantes e políticos católicos ou outros tiverem problemas de consciência ou desejarem sintonizar o discurso do Estado com o da Igreja, haverá sempre nas escolas moralistas e canonistas que, sem tirarem à Moral o lugar prioritário que lhe pertence, dêem também atenção à Casuística; e os próprios Bispos não recusarão considerar esses aspectos casuísticos, mas noutra instância. Reconhecendo que o mal é mal, pode ter-se de optar, entre dois males inevitáveis, pelo mal menor; mas terá de reconhecer-se que, na apreciação dos meios e circunstâncias o juízo do homem da Igreja sobre o mal maior e menor não será sempre mais informado e competente que o do homem do mundo...

Quanto à sintonia entre o discurso e *praxis* políticos e o discurso e prática eclesiásticos, não haverá geralmente que pensá-la para além dos grandes princípios e das finalidades maiores, porquanto se o homem da Igreja fala como homem de Estado também este virá a falar como homem da Igreja.

— A Igreja deveria defender incansavelmente a formulação progressiva de princípios e normas de direito internacional, que fossem aplicáveis a todos, grandes e pequenos, fortes e fracos. Assim como na ordem interna das Nações se passou do direito da força à força do direito, assim também na ordem internacional devia pôr-se termo à própria lingua-

gem do direito do mais forte e avançar com os princípios e normas da justiça *inter nationes*. A Igreja teve na Europa um grande influxo no progresso da racionalidade entre os homens, racionalidade que por séculos só ela defendeu. Não se poderá esperar — e exigir — que algo de semelhante aconteça neste nosso mundo, feito materialmente uno mas sem o necessário complemento de racionalidade?...

— Para assegurar o domínio do direito sobre a força e a possível justiça *inter nationes* será necessário dotar a Sociedade humana das necessárias instâncias legais e judiciais.

A ONU não satisfaz manifestamente a esse *desideratum*, como funciona actualmente nem talvez como foi criada. Terá sido concebida como organização dos vencedores para assegurar a paz no mundo. Sabe-se como os vencedores se dividiram em duas partes e como os vencidos aderiram ou foram submetidos a cada uma delas.

Mas, qualquer que seja a razão de ser da ONU, certo é que nem a sua estrutura, nem o seu funcionamento e história permitem contar com ela para a desejada justiça e paz no mundo.

Quaisquer instâncias que pudessem dar alguma esperança deviam distinguir rigorosamente o político e legislativo do jurisdicional e judicial. Como é realmente pensável que um membro da organização que conta algumas dezenas de milhares de habitantes tenha tanto peso nas votações como outro que conta centenas de milhões de habitantes? No judicial, sim, cada um dos membros do tribunal entraria pela sua competência e ideal de justiça e não pela nacionalidade a que pertencesse.

— À Igreja deviam também merecer muito apreço e carinho as organizações continentais para os fins superiores da justiça e da paz. Certamente estas organizações têm de ter base económica e devem reflectir o seu influxo na harmonização dos interesses dos parceiros; mas pensar só ou predominantemente no mercado comum será inevitavelmente o princípio do fim.

Ao lado dum certo condicionamento da soberania nacional que a organização continental democrática pede, para cima, é de prever uma certa limitação da mesma soberania para baixo, em atenção às várias «nações», línguas, culturas, tradições, diferenças de economia, geografia, etc., que há em cada Estado. A supranacionalidade, por um lado, tem a sua vertente complementar na regionalidade, pelo outro.

— É necessário criar um certo conceito de *obscenidade* neste mundo da comunicação e dos *mass media*, mundo que está feito «a nossa aldeia», mas para a qual não há as disciplinas morais, culturais e sociais ou de vizinhança que às aldeias outrora se davam. Quando vemos na celebração das festas nacionais, os grandes desfiles militares, as mais recentes, colossais, científicas e mortíferas máquinas de guerra não podemos pensar que tudo aquilo, dado em espectáculo, é *obsceno*?

Quando ouvimos, cada dia e a cada hora, os homens de Estado, militares, políticos, cientistas, etc., falar incansavelmente das suas armas de guerra e dos seus planos e ameaças de terror, não podemos deixar de pensar que aquela linguagem é *obscena*.

Como mostra lateral desta *obscenidade*, podemos considerar que as grandes potências de hoje possuem «armas» químicas e bacteriológicas que igualam ou excedem de longe em capacidade mortífera imediata e nos efeitos deletérios futuros as piores «armas» nucleares. No entanto ninguém fala em público nem ameaça com esses recursos de morte massiva. Há um certo pudor, alguma vergonha de falar do uso das «armas» químicas e biológicas: seria obsceno. Por que é que essa noção de obscenidade não há-de estender-se às bombas atômicas e às «armas» nucleares?

Os gregos, na sua marcha ascensional de civilização, tinham chegado à noção de que certos factos de imoralidade, atrocidade ou barbarismo, de que a sua mitologia era tão rica, não deviam pôr-se em cena, embora se soubesse deles entre bastidores ou lá fora: eram obscenos.

Os romanos, ao contrário, traziam para o palco do teatro ou para os espectáculos do circo as cenas mais atrozes de sofrimento, de tortura e de morte: e parece que se deleitavam com isso. Eram os conquistadores, a preparar-se para novos feitos de conquista. Por isso, embora difundissem a civilização grega e dos outros povos ribeirinhos do Mediterrâneo oriental e dessem ocasião à difusão do Evangelho, não criaram nem tinham para dar uma civilização sua. O direito, sim, mas direito dos *foedera iniqua*, do cidadão romano em face do súbdito conquistado (até se verem obrigados a alargar a cidadania)...

Há necessidade de restaurar o conceito de *obscenidade* quanto às «armas» atómicas e em muitos outros domínios deste mundo de publicidade, de espectáculo e de «direito de informação» até à mais soez bisbilhotice de aldeia.

— Nestas questões de «armas» nucleares e de meios de extermínio indiscriminado há que ter em conta os pareceres dos estados-maiores das Nações e das Forças Armadas, mas não menos os dos estados-menores e do homem da rua, sobretudo dos jovens. É que serão eles que terão de fazer a guerra, na frente; embora os perigos das populações civis não sejam menores — o valor específico das armas nucleares mostra-se contra os grandes aglomerados, e os soldados, quando mobilizados, estão no campo, no acampamento — ainda assim são os soldados que mais sofrem a guerra, física e moralmente.

Os chefes de Estado que conduziram a guerra agressiva última tinham estado nas trincheiras da anterior como soldados. Por isso mesmo depois que a sorte da guerra se voltou contra eles e quando chegaram até ao último desespero, não recorreram à «arma» química de que dispunham; é que a tinham visto em acção.

Será preciso que os soldados de agora cheguem a experimentar a «arma» nuclear, para a evitar em futuras guerras?...

— Não se limitando à negação e recusa, a Igreja deverá pregar a não violência activa e a objecção de consciência, como mais eficazes e de base mais cristã para forçar a solução de situações injustas. Com a preferência por estes meios, não queremos excluir o direito à resistência activa contra uma tirania evidente e prolongada; mas é preciso que essa resistência não venha trazer ao povo maiores males do que aqueles que sofre.

Se um povo fosse feito de não violentos activos e de desobedientes civis às dominações ilegítimas e às leis injustas, a raça dos conquistadores iria rapidamente à sua extinção.

— A Igreja deverá pregar indefessamente e a todos os níveis a sua doutrina ético-social considerando que os valores de conservação, que têm o seu próprio lugar, não devem cortar o caminho aos valores de progresso, que seja positivo e possível em cada tempo, se bem que a utopia concreta e inteligente, tomada como utopia, isto é, como ideal, possa apontar orientações e antecipar teoricamente soluções que venham a mostrar-se realizáveis.

— Para evitar a revolução violenta ou a guerrilha — que é a pior das guerras e a que põe problemas morais mais graves e frequentes — importa aceitar pacificamente que as instituições evoluem, abrir caminhos democráticos a essa evolução e atender mesmo ao desejo de mudança — hoje diríamos à alternativa democrática — que é natural ao homem, como já observava S. Tomás em tempos bem diferentes.

Em suma e conclusão, o Evangelho não pode arrastar-se para nenhuma política partidária, mas devia inspirá-las a todas, de modo que os adversários políticos se sentissem irmãos da Humanidade e porventura em Cristo.

Só me resta agradecer a Vossa Santidade o muito que tem feito pela humanização do homem em Cristo, através dos Seus documentos oficiais, contactos, peregrinações pastorais, homilias e pareneses.

Com a mais elevada veneração e profundo acatamento,
me subscrevo

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

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

Ermesinde — Porto.
1983

*COLEGIALIDADE EPISCOPAL
E DIPLOMACIA ECLESIAÍSTICA*

SANTO PADRE:

Com licença de Vossa Santidade, entramos já *in medias res*.

Na altura da «coroação» do Papa João XXIII, estava eu em Roma, hospedado no Colégio Português com o Cardeal Patriarca de Lisboa, M. G. Cerejeira, e outros. Conversei um pouco com S. Eminência sobre matérias adiáforas, mas evitei cuidadosamente dizer-lhe por que motivo ia a Roma nessa ocasião. Quando soube que o Sr. Patriarca tomaria no dia seguinte, 6 de Novembro de manhã, o avião de regresso a Portugal, pedi-lhe para me receber, à noite depois de jantar. Era minha intenção, ao diferir para o último momento a informação que entendia conveniente dar-lhe, conseguir falar directamente com os meus Superiores, o que até aí não tinha conseguido porque S. Eminência sempre se interpunha entre mim e as instâncias superiores, quer eclesiásticas quer civis. Disse-lhe pois:

— Vossa Eminência compreenderá que eu não vim a Roma, neste momento, propriamente para assistir à coroação do novo Papa. Tenho marcada audiência, amanhã às 10 horas, com Mons. Tardini, para lhe expor a situação e oferecer a minha renúncia à Diocese, se isso convier ao bem da Igreja.

O Sr. Presidente do Conselho de Ministros, como V. Eminência sabe, mostra-se furioso por ocorrências em cuja origem e passos essenciais está ele próprio e ele pessoalmente. Vê-se manifestamente que está a palpar o terreno, para ver até onde pode avançar. Até agora porém nada fez que ponha em causa a liberdade eclesiástica nem violou, por enquanto, qualquer princípio de doutrina ou direito canónico, por actos formais. Creio pois que a Igreja ainda pode decidir livremente. Vou pois pôr nas mãos do Santo Padre o meu cargo e aguardar a sua decisão.

O Sr. Patriarca ouviu em silêncio as palavras que aqui resumi e terminou por dizer algumas vagas palavras de conveniência; e assim nos despedimos.

Na manhã do dia seguinte, quando me preparava para ir à audiência marcada na Secretaria de Estado, sou chamado ao telefone por Mons. Samoré, o qual me diz, em nome de Mons. Tardini, que não vá ao Vaticano, mas espere no Colégio, que ele próprio, Mons. Samoré, virá falar comigo e trazer-me as instruções de Mons. Tardini.

Fiquei estupefacto, mas pensei que o Sr. Patriarca Cerejeira se teria antecipado em ir à Secretaria de Estado, o que depois soube positivamente.

Logo ao chegar, Mons. Samoré disse-me que vinha por mandado e em representação de Mons. Tardini e que a ordem deste para mim era que não pensasse em resignar: que havia bastante exaltação, mas que a Igreja se mantinha firme e serena, que os ânimos haviam de acalmar. Da nossa parte devíamos conduzir as coisas de modo a abreviar essa acalmia.

Neste ponto perguntou-me se podíamos continuar a nossa conversação na presença do Sr. Cardeal Cerejeira. Concordei inteiramente e o Sr. Cardeal, que já estava à espera, veio juntar-se a nós. Continuámos a conferência a três, sempre em referência às instruções de Mons. Tardini, agora acentuando-se a tónica de que, como o Sr. Cardeal era muito amigo do chefe do Governo, poderia contribuir para

facilitar e apressar o restabelecimento da paz. Sua Eminência aceitou de bom grado esta proposta, o que aliás parecia estar na sua intenção, e assim nos despedimos.

Ainda assim pedi para ser recebido por Mons. Tardini na intenção formal de o cumprimentar e lhe agradecer. Recebeu-me e logo de entrada me repetiu que não pensasse nem lhe falasse em resignação: que o Chefe do Governo se exaltava bastante, mas com o tempo havia de serenar. Que eu procurasse não lhe dar motivos ou pretextos de queixa e que em tudo o que interessasse a esse propósito me entendesse sempre com o Sr. Cardeal Patriarca. Fez uma breve referência à nossa situação em África, onde as coisas se deterioravam de dia para dia e onde nem sequer aproveitávamos a experiência de Goa. Insistindo de novo em que não pensasse em resignação, despediu-me com palavras de confiança.

De regresso a Portugal, numa breve paragem em Lisboa, o Sr. Cardeal Patriarca veio ao meu encontro e numa demorada conversa comigo multiplicou as palavras de amabilidade e simpatia, deu alguns conselhos e mostrou-se muito esperançado numa boa solução, acrescentando algumas palavras bastante severas em referência ao Chefe do Governo. Referências igualmente desagradáveis para com o seu amigo Chefe do Governo teve, por essa altura, com amigos seus e meus, alguns dos quais mas comunicaram.

No entanto, nos meios de Roma ligados a Portugal as coisas seguiam rumo diferente. Do que se passava na Embaixada de Portugal, confidenciou o Conselheiro de então a um seu amigo: — Na Embaixada não tínhamos nada, mesmo nada, que fazer. Deu-se entretanto o caso do Bispo do Porto e então desatámos a fazer tudo o que podíamos, sob a insistência de Lisboa.

Em certos meios eclesiásticos, o fervilhar era ainda mais intenso, sob a chefia e moção de Mons. Costa Nunes, arcebispo resignatário de Goa e ex-Patriarca das Índias Orientais (título que, apesar de extinto, ele gostava que continuassem

a dar-lhe) que se encontrava residindo em Roma, sem ter que fazer, a não ser porventura esperar a púrpura cardinalícia, que o Governo português tanto se empenhara em conseguir-lhe enquanto estava em Goa, decerto para deter o curso da história (empenho este e finalidade a que ele nunca esqueceu de ser reconhecido, nem antes nem depois da púrpura).

Creio que posso testemunhar isto porque ele próprio me disse a mim, num momento de confiança e mau humor, já depois do desfecho dos acontecimentos em que quis intervir, mas ainda antes de ser cardeal: — Dizem-me que sou vice-Camarlengo, que tenho precedência sobre todos os arcebispos e não sei que mais. Isto é, nada... nada!

Do que se passava nesses conventículos basta referir a intervenção que teve certa vez o Dr. Ayala, padre do *Opus Dei* que nada me devia a não ser tê-lo ouvido largas horas sobre a eventual introdução da «Obra Sacerdotal Santa Cruz» no Clero diocesano do Porto, em várias audiências ao fim das quais lhe disse francamente que não chegara a convencer-me. Pois o Dr. Ayala, assistindo a um desses conventículos, ouviu tais coisas contra mim que em certa altura, tratando-se de matéria de facto, rompeu o seu silêncio para dizer: — Não, isso não! Isso não é verdade...

Entretanto chegava o dia 17 de Maio de 1959 e com esse dia de domingo a inauguração soleníssima do monumento a Cristo-Rei, inauguração em que o Sr. Cardeal Cerejeira pôs todo o seu empenho e glória — «se eu pudesse escolher o momento de morrer, escolheria este»! — à qual devia assistir o Presidente da República, o Chefe do Governo, Ministros, etc., e evidentemente todo o Episcopado português e alguns outros Bispos.

Nas vésperas desse dia, ao terminar o nosso retiro espiritual em Fátima, pedi audiência ao Sr. Cardeal Patriarca e pus-lhe a questão nos termos seguintes: — Agradeço o convite de V. Eminência, mas estou perplexo sobre o que devo fazer: as razões pró e contra combatem-se no meu

espírito e deixam-me duvidoso. O Chefe do Governo não gostará de ver-me lá. Por minha comodidade gostaria mais de regressar de aqui ao Porto, mas não sei como a minha ausência poderá ser interpretada...

O Sr. Cardeal Patriarca respondeu-me, sem a mínima hesitação, que não devia faltar, que a minha presença não traria dificuldades, enquanto a ausência se prestaria às piores interpretações.

É de notar que da diligência do Snr. «Patriarca das Índias», em cujo êxito nunca acreditei e de que tentei dissuadi-lo, resultou ainda assim uma declaração que podia ter tido o máximo alcance, se a tivessem tomado na devida conta. Segundo me referiu pouco antes do seu regresso a Roma o Snr. Patricarca, o Chefe do Governo ter-lhe-ia dito expressamente que «se a questão fosse com o bispo, a carta satisfaria; mas não, a questão era com a Igreja». Por estes termos me referiu a resposta; e parecia até satisfeito consigo, por a sua habilidade diplomática ao redigir a carta em meu nome ter tido um tal êxito...

Antes de regressar a Roma o Visitador perguntou-me se eu teria dificuldade em sair por algum tempo do País, a fim de acalmar os ânimos. Como eu estranhasse um pouco a proposta, em cujo êxito não acreditava, disse-me que falava em nome de Mons. Tardini: que esta hipótese, bem como outras, fora avançada, mas que a Secretaria de Estado nada desejava impor. Respondi-lhe que, embora não visse vantagem nisso, não tinha dificuldade de maior em experimentar; mas que, como depois da sua conferência com a Secretaria de Estado, já se tinha passado tempo e vários episódios, gostaria que ele falasse a Mons. Tardini e me transmitisse as suas actuais e consequentes disposições, por escrito. Chegando a Roma não tardou a escrever-me dizendo que Mons. Tardini ouvira as suas informações e voltara a dizer-lhe que a Secretaria de Estado nada impunha, mas veria com agrado se eu decidisse sair do País *«em gozo de férias»*.

Saí pois, em 24 de Julho desse ano de 1959.

Quando, antes de terminado o prazo de férias concedido pelo direito aos Bispos, regressava à minha Diocese, encontrei-me (logo à entrada em Espanha) sob apertada, clara e torpe vigilância da polícia, que a seguir verifiquei estar em contacto com a Nunciatura de Madrid. Vem depois a recusa da PIDE portuguesa de atravessar a fronteira do meu País, recusa meramente oral e sem qualquer fundamento legal, mas logo *post factum* abonada pelo Núncio em Espanha.

Tornou-se-me então bem claro o que eu entrevira desde as diligências que tinham levado à minha saída do País: que havia um problema de honra pessoal de quem manobrava a minha saída. Eu via bem que esta proposta estava cheia de intenções da parte de Lisboa, agora postas a claro, e via bem que conduzir as coisas como o fez era um problema de honra e lealdade para Mons. Costa Nunes, que, cobrindo-se com a invocação da Secretaria de Estado, me conduzia como quem leva um animal inconsciente pela arreata. Tive ocasião de verificar que o mesmo condutor de todo este processo teve consciência de que nele estava envolvida a sua honra pessoal. Na verdade, passados alguns anos, por ocasião de uma das sessões preparatórias do Concílio, Mons. Costa Nunes procurou-me no Colégio Português e pediu-me para me falar a sós. Que vinha explicar-me o que se tinha passado em 1958, na sua ida a Portugal, pois bem compreendia que na interpretação que desse à sua intervenção estava em causa «a honra dum Bispo da Igreja». E continuou da forma mais solene que podia a jurar-me que não conhecia as intenções do Presidente do Conselho. E continuando a insistir no mesmo sentido, deixou cair esta confissão: — «É certo que desconfiava».

Em face desta confissão, respondi-lhe apenas: — Mas então, se desconfiava... E despedi-o com a devida cortesia, mas dando-lhe bem a entender que, se tinha vindo pugnar pela sua honra, não se retirava mais limpo do que viera, antes o contrário.

Devo tornar bem expresso que creio que o procedimento de Mons. Tardini foi sempre leal e correcto; creio mesmo que, como é natural, deve ter sofrido muito com o curso das coisas. Quando, já feito Cardeal, tendo pedido a sua demissão da Secretaria de Estado, comentou que quem está naquele lugar tem às vezes de engolir sapos vivos, creio bem que um desses «sapos» foi o caso da Diocese do Porto, mas não do lado do bispo... que recebera as suas instruções e as cumprira.

Entretanto em Lisboa o Cardeal Patriarca fazia de conta que se esquecera da missão que procurara obter, em que fora investido e que desempenhara como se vê; passou a falar do caso como uma questão «que nos supera». Mas, como não podia ser indiferente, passou a ser ou parecer ser contra o bispo a favor do Administrador Apostólico, o qual por sua vez parecia ter como objectivo primeiro «fazer esquecer o bispo» — expressão que corria no Patriarcado.

Quem porém não esquecia que o bispo existia e continuava bispo do Porto, embora impedido, era o Chefe do Governo, que prometera e continuava a garantir aos elementos, sobretudo femininos, que faziam a corte à sua Presidência que seria colocado no Porto um bispo do seu gosto, mas que tudo seria feito, *comme il faut*, «pela mão da Igreja». Para situar bem o sentido desta promessa deve lembrar-se que então nenhuma das três sedes metropolitanas, a começar por Lisboa, era ocupada por quem fora objecto do primeiro desejo da Igreja...

Do que se passava no Vaticano ao nível supremo, não posso julgar; mas admito que «o bom Papa João» acabasse por dar-lhes a entender que lhes faria a vontade. Porém, se assim foi, não deixaria de nos dar uma ideia das pressões a que foi submetido aquele mesmo que, Núncio em França, ousou enfrentar a Resistência triunfante e conseguiu que os dezoito Bispos que De Gaulle queria demitir por «colaboraçãoismo com o inimigo» fossem reduzidos a três, que aliás pediam a resignação por idade ou saúde.

Se tal hipótese tiver fundamento, é de compreender a tremenda dificuldade em que se encontrou o Santo Padre Paulo VI perante quem lhe lembrasse a hipotética «promessa» do seu Antecessor.

Na verdade este Papa, cuja memória me é particularmente grata, chegou a escrever-me uma carta autógrafa a tratar da minha situação e a repetir-me as promessas já anteriormente feitas em nome de João XXIII. Que me fariam arcebispo, subsecretário do Concílio e com futuro em Roma. Alguns acenavam mesmo no horizonte com o chapéu cardinalício; mas isto evidentemente por sua própria conta.

Com a veneração e agradecimento devidos, dei à carta do Santo Padre, depois de longa meditação e bastante sofrimento interior, a mesma resposta que anteriormente dera; e Paulo VI não voltou a falar-me no assunto, até que eu próprio o procurei e lhe falei. E essa resposta, dada e repetida aos Núncios em Madrid, S. Sebastian, Roma e agora directamente ao Papa, foi sempre substancialmente a seguinte:

— Ofereci a minha renúncia à Diocese, quando ainda nenhum princípio estava comprometido. Foi-me dito que não pensasse nem falasse em tal e que contasse com a Igreja.

Agora que os princípios mais sagrados da liberdade e dignidade da Igreja estão comprometidos tão pública e crasamente, não posso deixar de considerar um erro tremendo a minha demissão. Contra a minha consciência não posso colaborar no que considero seria um desastre com os piores efeitos na opinião pública e sobretudo na história da nossa Igreja em que os Bispos não sentiriam confiança na Santa Sé e, quando tivessem de tomar grandes opções, olhariam mais para o Terreiro do Paço do que para o Vaticano. Acato porém as decisões da Igreja. Só peço que assumam plenamente as suas responsabilidades e me deixem dizer ao Clero e Fiéis da minha Diocese que não os abandonei...

E assim se passaram dez anos menos um mês. O que fiz e passei neste decénio de exílio, o que se passou na Diocese

do Porto e em Portugal seria uma história longa de contar. Daria matéria para umas «Memórias», essas que eu já disse que não escreveria...

Chegou finalmente o termo da carreira do autocrata português — queda da sua cadeira de repouso, seguida de incapacidade física e final substituição no Governo. Como a minha posição doutrinal fora por ele considerada uma *ofensa pessoal* (assim havida por ele e largamente difundida, no mesmo aspecto pessoal, pela sua côrte principalmente feminina), como nada havia de *escrito* a impedir a minha entrada em Portugal e como até acontecia que o novo Presidente do Conselho tinha comigo algumas boas relações, tudo devia ter acabado.

Como nada e ninguém se movia, dirigi-me a Roma e pedi audiência ao Santo Padre. Concedeu-me essa audiência, que durou mais de uma hora, no dia 20 de Fevereiro de 1969. Ouviu-me atentamente e tomou mesmo algumas notas. Subitamente tomou a palavra e, com olhar fulgurante, nítido, conclusivo, resumiu a sua posição a três pontos:

- 1.º — Dizem-me que o Governo ainda não quer o seu regresso;
- 2.º — Os Bispos portugueses também são contra, temem perturbações, etc. (Eu sabia que isto era verdade da parte do Patriarca de Lisboa, até por informação escrita);
- 3.º — Ainda mais categórico: — «*Vous êtes libre (repetido por três vezes). L'Église ne veut pas ôter votre liberté. Vous êtes le juge. C'est à vous: réfléchissez, priez, décidez et dites-moi.*»

Como eu lhe perguntasse ainda se a Igreja tinha alguma coisa contra a minha reintegração na Diocese, respondeu-me categoricamente que não, só que ele, Papa, não podia intervir na política dos governos, era portanto só uma questão de oportunidade. Insistiu ainda na minha liberdade e responsabilidade. Isso me bastava.

Voltei a Lourdes e tomei o caminho da fronteira de Portugal. Da última cidade de Espanha (Ciudad Rodrigo) fiz saber ao novo Chefe do Governo que, no uso do meu direito de cidadão, ia entrar no meu País; e que, por minha parte, não desejava publicidade, escândalo ou incidentes na fronteira.

O Snr. Prof. Marcelo Caetano pediu-me amavelmente que diferisse um pouco a entrada, que ele iria tratar diplomaticamente da solução do caso do Porto. Embora pensasse que não lhe competia e não acreditasse na via diplomática, reconheci a sua boa fé e boa vontade e, em homenagem a estas, esperei.

A interferência do Núncio nada deu, mais que a dilação.

Em 18 de Junho recebi uma carta do Snr. Presidente do Conselho em que confessava o seu fracasso diplomático e me declarava que as fronteiras estavam abertas e que o Governo nada tinha contra a minha entrada.

Entrei, dirigi-me a Fátima e fui saudado pelos Bispos; e depois telefonicamente pelo Snr. Núncio, que me perguntou em que dia desejava reentrar no Porto. Combinámos o dia 2 de Julho: nesse dia cessou a Administração Apostólica e retomei o serviço efectivo da Diocese.

SANTO PADRE:

Muito desejaria que esta história que, apesar de feita *per summa capita*, resultou mais longa do que era meu propósito, servisse para confirmar aquilo que já disse no Concílio: que não me parece contribuir para o bem da Igreja aumentar o seu aparelho diplomático nem acentuar o carácter diplomático da sua actuação. A diplomacia dos Estados, além do seu aparato mundano, baseia-se na astúcia — arte de ocultar o seu pensamento — ou na ameaça, velada ou aberta, de meios violentos. A Igreja não pode situar-se à vontade nesse mundo, mas deverá a cada momento lembrar-se da transparência evangélica: seja a vossa palavra sim, sim e não, não.

No actual momento da história parece que a norma desejável seria algo como isto: na vida e acção da Igreja tanta diplomacia quanta seja ainda necessária ou útil e tão pouca quanto seja possível.

Isto não visa de forma alguma diminuir a supranacionalidade da Igreja nem atenuar a presença e influência do Papa no mundo; é antes todo o contrário.

O «serviço de Pedro» parece ter hoje as melhores possibilidades de presença pessoal e de eficácia evangélica em toda a Igreja e portanto no mundo todo. Os meios de comunicação permitem que o pensamento, a palavra e mesmo a figura do Papa estejam instantaneamente presentes em toda a parte. Na Igreja *ad intra* parece que a relação do Papa com os Bispos e suas Conferências, desde a nomeação até à morte ou resignação de cada Bispo, é hoje mais livre e franca do que por séculos e séculos. Os Estados contemporâneos, com excepção dos comunistas, aspiram todos a ser laicos, portanto aconfessionais mas respeitadores do pluralismo democrático e confessional do povo.

Parece pois que o Papa, que escolheu livremente e no contacto possível com o Povo de Deus os seus Bispos, poderá confiar neles e nas suas Conferências, atribuindo-lhes eventualmente várias das funções que se vinham considerando próprias das Nunciaturas. Mesmo nas relações formais com os vários Governos, num Episcopado nacional unido e tendo consigo a unidade universal da Igreja actuada no Papa, seria bem mais competente e eficaz do que um Núncio, que chega e parte, sempre a pensar na «carreira». Parece-me que a história moderna e já certa praxe actual está mostrando isto com evidência.

Um Episcopado nacional, já suficientemente constituído, sente-se participante da perpetuidade da Igreja e portanto pode ser *patiens quia aeternus*: um diplomata pensa na sua missão, na brevidade da vida e nas urgências do *cursus honorum*. Com dizer isto não estou a negar que possam ser homens de Deus e até bons Bispos ou Arcebispos, mesmo

que Pastores sem rebanho. (Tocando neste ponto, creio que cada vez se compreenderá menos que haja «carreiras» que conduzam ao Episcopado, ou que haja Bispos sem próprio Povo).

Não posso terminar sem prestar a minha homenagem a *alguns* entre os servidores da Igreja na diplomacia. Na minha bastante longa e não pouco trabalhada vida de bispo tive de estar em contacto com muitos homens da diplomacia eclesiástica em todos os graus, quer fossem profissionais quer assumissem missões transitórias, como aconteceu com os Cardeais Cerejeira e Costa Nunes. Pois sinto muito gosto em mencionar o Cardeal Tardini, um pouco brusco e rude nas maneiras e palavras mas cheio de lealdade e sentido da honestidade pública e dignidade da Igreja, e o Cardeal Samoré enquanto seu adjunto na Secretaria de Estado. Como Núncio e depois Cardeal lembro Mons. Fürstenberg que teve para comigo as mais difíceis missões e sempre as desempenhou com uma nobreza de alma, uma fidalguia de maneiras, um respeito pela pessoa do outro e uma compreensão dialogante que jamais poderei esquecer. Quero ainda mencionar Mons. Cheli pelas breves palavras que trocou comigo, na Nunciatura de Madrid, ao comunicar-me que devia esperar o regresso do Núncio e uma comunicação que ele tinha a fazer-me.

E tenho o desgosto de, neste contexto, não poder mencionar mais ninguém...

Com a mais subida veneração e profundo reconhecimento, me subscrevo

De Vossa Santidade

M.^{to} grato e dedicado no Senhor

† António Ferreira Gomes,
(Bispo resignatário do Porto)

Ermesinde — Porto.

Julho de 1983

*COLEGIALIDADE EPISCOPAL
E ISENÇÃO RELIGIOSA*

CARTA XI

SANTO PADRE:

Não me escondo que com esta carta vou encetar uma via salebrosa e abordar pontos de muito melindre. Seria decerto mais cómodo continuar a calar; mas creio bem que é preciso alguma vez falar. Como noutro contexto disse outrora um Santo Padre: *Inde oritur difficultas fandi unde adest necessitas nos tacendi...*

Confissão prévia

Pelo melindre do assunto começo por fazer uma confissão prévia. É que nunca tive dificuldades especiais com religiosos, quer individual quer colectivamente.

No meu serviço episcopal as relações foram as normais; e pessoalmente sou amigo de vários religiosos. Devo mesmo lembrar que, aquando da crise dos anos 1958-59, alguns membros de Ordens e Congregações quiseram acompanhar, como religiosos, o movimento de solidariedade com o bispo do clero diocesano e protestar contra as medidas governativas; e foram orientações dadas em nome do Episcopado que os impediram de levar por diante esse movimento.

Perfectae Caritatis

O Concílio ocupou-se da vida «religiosa» no decreto que começa pelas palavras *Perfectae Caritatis*. Esse decreto em que abundam as expressões de apreço pela vida consagrada e de louvor por tudo quanto têm feito os «religiosos», não deixa no entanto de se intitular *De accomodata renovatione vitae religiosae*, isto é, decreto sobre a renovação e adaptação da vida «religiosa»; e ao longo de todo o texto não deixa de recomendar a fidelidade ou regresso ao carisma da fundação e a adaptação dessas inspirações primitivas às condições do nosso tempo.

Votei e assinei esse decreto e sinto-me ainda perfeitamente identificado com a sua doutrina, orientações e exortações. No entanto devo dizer que me pareceu logo de princípio e continua a parecer que o decreto não foi suficientemente ao encontro dos problemas institucionais e estruturais.

Vários Padres conciliares chegaram a pensar que, nesta linha institucional e estrutural, se começasse pelo cimo, a saber, pelo governo superior da Igreja. Parecia-lhes e parece-lhes que neste caminho pouco se pode avançar se em Roma existe uma Congregação para os Religiosos, ao lado de outra para os Bispos e outra para o Clero (naturalmente diocesano).

Não me sinto competente nem bastante bem informado para discutir a organização da Cúria nem para propor planos de reformas burocráticas; mas parece bem evidente que, quaisquer que fossem as Direcções, Repartições, Comissões, etc., o mesmo órgão superior de orientação e representação devia presidir a todos os ministérios ordenados (Bispos, Presbíteros e Diáconos) e portanto também às «Religiões Clericais». Seria o primeiro passo, mas passo importantíssimo, para conseguir no serviço pastoral e docência da fé da Igreja, aquela unidade, harmonia e eficácia institucionais, que por vezes tanta falta fazem.

Alguns daqueles que esperavam do Concílio uma recomendação nesse sentido continuam a esperar uma iniciativa que, dentro do bem geral da Igreja, muito contribuiria decerto para os fins do decreto conciliar para a «renovação e adaptação da vida religiosa».

Vocação «religiosa» e presbiterado

Falando-se das «religiões clericais», vem naturalmente ao espírito uma pergunta sobre ministério ordenado nas Ordens e Congregações «religiosas», pergunta que geralmente parece evitar-se ou não explicitar-se, mas que não deixará de se tornar pertinente nesta altura da história da Igreja: — Presbíteros, porquê? Presbíteros, para quê?

Alguns dos fundadores das grandes Ordens não eram nem se fizeram presbíteros; ou, se o eram, não parece ter sido por isso que se tornaram fundadores. Parece pois que o carisma próprio de cada fundação não se deve procurar na missão presbiteral.

O Concílio estuda o ministério da vida dos presbíteros no decreto que começa pelas palavras *Presbyterorum Ordinis in Ecclesia excellentiam* e diz que as suas considerações se aplicam a todos os presbíteros especialmente àqueles que têm cura de almas, isto é, que exercem um múnus pastoral, *congrua congruis referendo*, no que se possa referir aos presbíteros «religiosos».

Aos presbíteros compete como actividade própria: «pregar o Evangelho, apascentar os fiéis e celebrar o culto divino» e «anunciar a todos a palavra de Deus» (...) «Sob a autoridade do Bispo, santificam e governam a porção do rebanho a si confiada, tornam visível, no lugar em que estão, a Igreja universal e prestam uma grande ajuda para a edificação de todo o Corpo de Cristo. Sempre atentos ao bem dos filhos de Deus, procuram dar a sua ajuda ao trabalho de toda a diocese, melhor, de toda a Igreja. Por causa desta participação no sacerdócio e na missão, reconheçam os

presbíteros o Bispo verdadeiramente como pai, e obedeçam-lhe com reverência... Deste modo, todos os sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos, estão associados ao corpo episcopal em razão da Ordem e do ministério, e, segundo a própria vocação e graça, contribuem para o bem de toda a Igreja» (L.G., 28).

As Ordens, Congregações e outros Institutos religiosos são um facto histórico: grande facto histórico, muitas vezes, mas que, como tudo o que é histórico, teve a sua evolução e eventualmente as suas mutações.

Parece ser útil e oportuno considerar o problema do presbíterado «religioso» à luz da história passada e da história actual. Na alta Idade Média as grandes Ordens monásticas, nascidas com carácter laical, uma vez compreendido que o «reino de Deus» não se limitava ao mosteiro e suas dependências e portando lançando-se em grande escala à missão evangelizadora e fundando novas Igrejas, sentiram a necessidade de ordenar padres e bispos para as funções pastorais de novo ambiente e estilo a tal acomodado. Na baixa Idade Média a proliferação do eremitismo, os irmãos da vida comum, o evangelismo laical, de que o franciscanismo foi a manifestação mais ampla e duradoura, põem em causa o clericalismo, a riqueza e o domínio das grandes Ordens.

A intensa agitação religiosa que precedeu a Reforma e nela se continuou, tinha nesta contradição a sua raiz e expoente. Quando em Roma se dizia que aquilo na Alemanha não passava duma «questiúncula entre frades» não deixavam de acertar no *punctum saliens* da questão; e o próprio Lutero, para além da sua desbragada polémica contra Roma e a latinidade, não deixava de marcar esse factor na etiologia geral da revolução religiosa ao pôr a questão das «obras» e seu valor salvífico, principalmente nas observâncias monásticas ou «religiosas».

Porém o que mais proximamente vem ao nosso propósito é o que sucede na idade seguinte, idade barroca. Como «certas fraquezas da organização das Igrejas protestantes se

tornavam manifestas, em particular a sua integração nas estruturas do Estado, que o próprio Lutero admitiu enquanto medida de necessidade» (da Declaração da Comissão Católico-luterana no 500.º aniversário do nascimento de Lutero), como tal estatização foi um facto quase geral da Reforma protestante, a Reforma católica não pôde ficar imune de consequências no mesmo terreno.

Assim, o absolutismo monárquico dos Estados católicos passa a interferir amplamente na vida da Igreja. Os reis católicos deixam à Igreja os seus dogmas e pouco mais; todas as «temporalidades» foram postas sob a alçada do poder régio. Ora sem um mínimo de bens temporais não é possível a vida nem a acção da Igreja.

Primeiro sob a forma de igrejas «próprias» e de comendas, depois pelo padroado real e direito de «nomear e apresentar» os bispos à instituição canónica da Sé Apostólica, pela disposição dos benefícios eclesiásticos, o rei torna-se o senhor de tudo o que é da Igreja, com a vigilância da fé pela Inquisição e com a sua promoção pelo padroado. Os bispos são escolhidos na classe nobre, apenas com excepção de algum «religioso» que subisse pela côrte, pelo preceptorado fidalgo ou pelo ensino oficial. Para além da realidade, as aparências: o absolutismo monárquico subiu quase sempre por primeiros-ministros, vice-reis, privados e diplomatas revestidos da púrpura cardinalícia, da mitra episcopal ou do hábito «religioso». Assim, na mesma medida em que se subjugavam os corpos parecia dominar-se as consciências.

Ora bem, reduzida assim a liberdade do Papa aos Estados pontifícios e aos jogos de poder entre as potências, confinada a liberdade dos bispos e párocos à boa graça do rei e ao beneplácito do Governo, a Igreja tinha de procurar a liberdade que lhe é indispensável por outras vias. Assim nascem as Congregações «religiosas» da idade barroca e do século seguinte. Estas, sim, quase sempre têm na sua origem um padre ou eventualmente um bispo. Para uma autêntica evangelização e para o serviço eclesial livre ao povo dos

pobres a Igreja quase só podia contar com estas Congregações e com as Ordens que se mantiveram vivas e fiéis. Esta situação eclesialmente calamitosa não impedia que continuasse a acção do Espírito Santo e a de alguns padres e bispos que, mesmo sob padroados laicos, foram autênticos santos ou mártires da fé...

Hoje tudo está mudado, nas instituições e nos factos; nas ideias, haverá ainda ocasião de perguntar. Institucionalmente a Igreja nos países democráticos ou civilizados, é livre na sua doutrina e acção; e mesmo nas suas «temporalidades», dentro naturalmente da lei comum, mesmo por vezes com reconhecimento da sua utilidade pública.

O Papa escolhe livremente os Bispos, com processos eclesiásticos mais ou menos avançados. Os Bispos, com a mesma liberdade, dentro das estruturas diocesanas reconhecidas, designam ou aprovam os agentes pastorais para os ministérios ordenados, instituídos ou simplesmente laicais.

A acção diocesana considera áreas do seu direito e dever próprio a evangelização, a instrução religiosa, a formação moral, a cura de almas, a direcção espiritual, a vida de piedade e santidade cristã. Foi mesmo muito curioso notar como, nos melhores tempos da Acção Católica, alguns «religiosos», mais ou menos conscientemente, sentiam que estava a ser invadido o seu terreno próprio, para não dizer a sua «caça guardada». Não será menos significativo notar como crescentemente, embora com certa imprecisão do que é novo e inexplorado, «religiosos» e «religiosas» se estão interessando pela vida paroquial, quer em responsabilidade diocesana plena quer em colaboração específica com o clero diocesano. Por estes e outros sintomas parece que vamos assistindo ao ressurgir da consciência de que a Igreja é essencialmente una, apostólica e católica, isto é, diocesana, ou não é Igreja.

E com isto põe-se às Ordens e Congregações religiosas, queira-se ou não, a grande e histórica pergunta: — Presbíteros, porquê? Presbíteros, para quê?

Parece que uma resposta válida a esta pergunta se terá de procurar por uma de duas vias: ou voltar ao carisma primitivo, materialmente entendido, que parecia não requerer o ministério ordenado ou adaptar-se ao novo esquema duma Igreja livre e apostólica ou diocesana.

Vocações diocesanas e «religiosas»

Neste contexto põe-se evidentemente o problema das vocações. Problema nevrálgico no mundo cristão, por vários aspectos: problema tratado por vezes com demasiado nervosismo. Isto particularmente nas relações entre o chamamento para o Clero diocesano e o «recrutamento» das Ordens e Congregações.

A Igreja tem dado normas, orientações e recomendações para a boa harmonia destes serviços, mas não sei se em qualquer diocese do nosso País as coisas terão corrido conforme esse ideal. Fazem-se encontros entre os responsáveis diocesanos e «religiosos», por vezes sob a presidência do bispo, estudam-se os problemas, elaboram-se projectos, inicia-se por vezes uma realização concertada; logo a seguir vêm os «recrutadores» arrebanhando para o seu próprio grémio.

Tantas vezes nas escolas, com a benévola transigência dos professores de Religião, agitando aos olhos das crianças o exotismo das «missões» — quase sempre o fascínio das «missões» — com as florestas virgens por um lado, os pretinhos pelo outro, com o complemento de elefantes, tigres e leões...

A crise actual das vocações, estes e outros semelhantes métodos de «recrutamento» e os próprios dados fundamentais da antropologia religiosa convidam a examinar seriamente este problema essencial da Igreja e da Sociedade. Parte-se geralmente do princípio indiscutível de que Deus distribui abundantemente as vocações — sem examinar em que consiste essa «abundância» — e conclui-se que tudo

está na actividade e habilidade de «recrutar», e depois de «enquadrar» essas vocações.

Por mim devo recordar que desde o começo do meu serviço de educador no Seminário li o livro de H. Bergson *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, que saíra à luz pouco antes, e desde então o juízo e orientação das vocações punha-se-me entre as duas fontes polares, ou *l'appel du héros* ou *la pression sociale*. E muitas vezes dizia aos meus colaboradores que a nossa missão estava em ajudar aqueles que duvidavam ante a «heroicidade» do sacerdócio e afastar aqueles que não procuravam outra coisa senão chegar ao fim (por interesse ou em obediência a pressões). E a minha impressão era que muitas vezes falhávamos na discreção dos espíritos.

Quando pelos anos 60 e 70 se deu a grande evasão do sacerdócio, a quase totalidade dos casos que tive de tratar caía na confissão monótona de que se tinha ordenado sem vocação. É bem certo que nem todas essas confissões se podiam tomar muito à letra, pois que, se o homem para manter em certos momentos a sua estabilidade moral deve ter lançado todas as âncoras e «ainda assim . . .», como lembrava o meu venerando mestre, Pe. Vermeersch, nesses tempos a palavra de ordem parecia ser que se rompessem todas as amarras para vogar à mercê das ondas e ao sopro dos ventos, ao «Deus dará».

Assim pois, se vários naufrágios foram de vocações que se deixaram perder, o maior número foi certamente daqueles que nunca deviam ter entrado no sacerdócio.

Esta dura e mesmo trágica experiência leva-nos a pôr uma pergunta básica de antropologia religiosa: numa determinada sociedade cristã, como aquelas que temos, que proporção haverá de autênticas vocações de consagração, designadamente de ordenação sacerdotal? E esta pergunta deve inserir-se numa anterior, mais vasta e profunda: numa sociedade em que a quase totalidade da gente se diz católica (mesmo que não praticante), que proporção haverá de

verdadeiros cristãos, que o sejam numa pessoal e verdadeira decisão de fé, e para com as opções fundamentais da vida? É que, se justamente nos impressionamos com o número de padres que desertam os compromissos do sacerdócio celibatário, não podemos deixar de interrogar-nos sobre a fidelidade ao amor conjugal dos casados catolicamente, quando se encontram, face às tentações do mundo com facilidades de vida.

Mas um tal encadeamento de questões leva-nos ainda a questionar os nossos métodos de pastoral, a saber, se serão os mais aptos e acomodados à evangelização do nosso tempo e do nosso meio. Assim, por exemplo, a começar pela linguagem — mas a questão não é só de palavras — costumamos falar de «apostolado», convidar todos a ser «apóstolos» e repetir mesmo que hoje «quem não é apóstolo é apóstata». Muito bem pela intenção, mas quando chegará a vez do discipulado de Cristo?

O Senhor Jesus não chamou ninguém ao apostolado. A muitos perguntou se queriam ser seus discípulos — *si vis* . . . E, de entre os que aceitaram esse convite, escolheu os Doze a quem chamou Apóstolos. E, depois da Ressurreição, ordenou-lhes que fossem pelo mundo e lhe «fizessem discípulos de entre todos os povos». Apóstolos, sim, mas antes discípulos: apostolado, sim, mas antes discipulado.

Análise semelhante se podia fazer da palavra «militante» ou «militância», que me parece pouco evangélica, mas que no entanto se vê usada a todo o propósito, mesmo a respeito de quem mal aprendeu, ou não aprendeu mesmo, os rudimentos do catecismo. Parece pois que neste tempo em que a pastoral de massas, a pregação de missão, a onversão de classes — classe operária ou classe patronal — estão manifestamente postas em causa, o caminho pastoral seguro será ainda e de novo o do Evangelho: falar às turbas «em parábolas», isto é, a partir do que elas pensam e sentem, de entre elas receber discípulos e de entre estes, instruídos e formados, escolher apóstolos, a quem se possa sempre dizer com

verdade: não fostes vós que me escolhestes, mas eu que vos escolhi a vós.

Caso português

Mas, voltando em concreto ao caso português, podemos lembrar que mais ou menos pelos anos trinta começaram a entrar em Portugal várias Ordens e Congregações, com permissão e depois com certo favor da lei, em razão ou a pretexto das missões ultramarinas. Compreende-se que quisessem desenvolver-se, crescer e conseguir vocações. Mas, como eu já dizia à Nunciatura de Lisboa (em resposta a certa diligência de que fora encarregado sobre problemas de «religiosos»), o que não parecia digno de aprovar-se era a pressa, o afã, o evidente espírito de concorrência com que procuravam conquistar essas «vocações». Se nós, diocesanos, há tanto tempo a trabalhar nesse terreno, conseguíamos apenas êxitos muito relativos, que aconteceria com eles, chegados de novo, a caçar tão afanosamente no mesmo terreno? E avançava mesmo ao Snr. Núncio de então que me preocupava vivamente a perspectiva de conseguirem êxitos aparentes e fazerem impor as mãos da ordenação sacerdotal a tais candidatos, muitos dos quais viriam depois a pedir a passagem ao clero secular ou a laicizar-se escandalosamente. O resultado foi o que se viu...

Mas o que se pôs em aberto, nesse tempo que se quis de restauração tanto no político como no eclesiástico, leva a propor o problema em termos gerais: em determinada sociedade e num tempo histórico dado, qual a proporção dos sujeitos aptos para o sacerdócio católico?

Se considerarmos as qualidades de saúde somática e psíquica, e hombridade e carácter, de inteligência e força de vontade, de espírito de doação e abertura ao outro, de disciplina mental e autodomínio, de religiosidade e decisão de fé pessoal, enfim duma abertura ao essencial e ideal que possa torná-lo um autêntico homem de Deus, se pedirmos essas

qualidades em grau satisfatório, concluiremos que o número de vocações autênticas não só é ilimitado mas será mesmo bastante medido.

Sabemos que Deus não falta à sua Igreja, mas da nossa parte como encarar ou equacionar uma solução? Sabemos que alguns autores, quase sempre «religiosos», encontram fácil solução para o caso: escolha-se em cada comunidade de crentes praticantes um bom chefe de família, com a vida económica, conjugal e social bem assente, imponham-se-lhe as mãos na ordenação presbiteral e confie-se-lhe a direcção daquela comunidade, se e enquanto esta o quiser. Parece que o expoente máximo ou mais activo desta nova disciplina é o teólogo Eduardo Schillebeeckx, que a vem desenvolvendo e defendendo, há cerca de mais de uma dúzia de anos, em estudos e artigos que recentemente publicou em livro sob o título e subtítulo significativos de *Le Ministère dans l'Église. Service de la présidence de la communauté de Jésus Christ*.

Esta doutrina eclesiológica não se fica no teórico e abstracto. Ainda há pouco o Cardeal Marty, quase a terminar o seu eminente serviço episcopal à Igreja de Paris, lançava um solene e veemente apelo às vocações sacerdotais, por ocasião da reabertura do ano escolar do Seminário, apelo logo seguido de outro do mesmo teor pelo Cardeal Etchegaray, então Presidente da Conferência Episcopal.

Pois nessa ocasião e em referência a esse apelo um padre dominicano permitiu-se escrever numa revista teológica que o apelo às vocações ao sacerdócio, bem como os seminários, não tinham já sentido nem correspondiam à nossa situação cultural, que de futuro as comunidades cristãs escolheriam de entre os seus membros mais amadurecidos na fé e na prática (normalmente casados) um que apresentariam ao bispo para ele o ordenar de presbítero e lhe confiar a presidência da comunidade.

Não consta que o Provincial desse «religioso» ou o respectivo Geral tenham tido alguma coisa a dizer, se não

sobre a doutrina ao menos sobre a ocasião e o enfrentamento com os representantes da Igreja de França. Em face desse silêncio quase parece lícito concluir que toda a Ordem se opõe ao Episcopado do seu País, num problema básico de pastoral, em que esses Bispos estão em sintonia com todos os Episcopados e com o próprio Papa. Mas não é assim. De entre todos os testemunhos em contrário, basta-me citar o dum venerando dominicano dos seus oitenta anos, que nos dizia nervosamente: — Na minha Ordem já não há Superiores; e também nas outras. Se eu fosse Superior por um dia expulsava da Ordem este, aquele e aqueloutro (citando nomes) que perderam a fé, que andam para aí a ensinar here-sias, que não são religiosos nem nada!... Depois de pormenorizar muitos factos de indisciplina «religiosa» e de estigmatizar várias formas de licença doutrinal e litúrgica correntes na sua Ordem e em outra que frequentava, acabou por dizer: — *Mais de ces choses, chez nous, pas un mot!* Em face de tal conclusão, observei-lhe: — Agora compreendendo por que é que, cá fora vemos e ouvimos os membros da mesma Ordem tomarem as posições mais radicais e extremas de entre as que se praticam na Igreja. É que na realidade estão em polémica com os seus confrades, parecendo que estão a professar doutrina comum e pacífica. Isto cá fora; que, lá dentro, *pas un mot*. Ah, como é difícil o diálogo, mesmo na Igreja, sobretudo nas pequenas «igrejas» ou «religiões»!...

Com este «primitivismo» cultural e social do presbitariado e do presbitério, que imagem podemos formar da Igreja futura? Como é que a imensa riqueza de fé e de cultura espiritual que está na Bíblia, na Tradição e na Teologia há-de chegar ao povo? Como se há-de fazer a inculturação de Evangelho na civilização hodierna?...

Visto que o maior número daqueles que propõem ou defendem esta ideia dos presbitérios diocesanos são «religiosos» presbíteros (longe de nós pensar que são todos ou mesmo que são muitos conscientemente!) parece-me ouvir

uma resposta a essas perguntas: — Para isso cá estamos nós, os «religiosos»...

Como tudo isto, que se apresenta como muito novo e futurologista, me sabe a velho! Tivemos nesta Diocese do Porto uma «vocação tardia» oriunda de fora da área diocesana, de quem fui contemporâneo no Seminário, o qual foi nomeado pároco sucessivamente de várias freguesias. Como nenhuma comunidade paroquial o podia aturar, acabou por pedir para ser missionário no Ultramar. Entretanto pensou melhor e resolveu entrar numa Ordem religiosa. Aí, dentro em pouco era «doutor» (não se sabe por que universidade), falava e escrevia como tal. Em certa altura escreveu na revista dessa Ordem (que se dizia ser sujeita a três censuras internas) um longo artigo sob a epígrafe — *Ab initio non fuit sic...*

A tese desse artigo era que no princípio da Igreja todo o clero era «religioso» (no sentido técnico da palavra). Mas depois nasceu e foi crescendo o amor ao dinheiro, à mulher, às comodidades e mundaneidades, e assim se originou... o clero secular.

«Islamização do Cristianismo»?

Falando desta imagem da Igreja, agora professada como nova por teólogos profissionais de certo nome, não posso deixar de ver nela um aspecto do que tenho chamado a tendência para a islamização da Igreja por dentro.

O Islam não precisa de padres nem de igreja para ter uma expressão e um grande dinamismo. É bem certo do Islam, como o é de outras religiões naturais, como o é também de certa religiosidade popular no mundo cristão. Mas, se no Cristianismo prescindimos da Igreja, temos de prescindir do Cristo evangélico, deixando-o talvez ser um grande profeta, mas profeta fracassado. Virá talvez agora certa «Igreja popular» ou qualquer *Sun Moon* a vingá-lo desse fracasso e a instaurar o seu «reino» na dominação política...

Falando da islamização do Cristianismo não me preocupam as «conversões» de «cristãos» ao maometismo de que tanto se fala; preocupo-me, sim, com certas tendências teológicas, que até invocam o Concílio de Calcedónia para fazer de Cristo *perfectus homo*, já que outros, dizem, têm feito d'Ele só Deus.

Mas, voltando ao problema de fundo — especulação teórica, mas também questão sumamente prática — como em determinado corte da sociedade e da história o número de vocações presbiterais não é ilimitado, parece que uma de duas opções se impõe: ou os presbíteros «religiosos» se inserem, com as necessárias acomodações, na pastoral geral da Igreja, que é apostólica, isto é, hoje, diocesana, ou as Ordens devem retomar o seu carisma de fundação, que nem sempre é presbiteral, a não ser para as necessidades internas ou para responder aos desafios da história. (Isto evidentemente é pensado numa perspectiva de futuro e não como imperativo imediato.)

Igreja missionária ou missionada?

Nesta mesma perspectiva de médio prazo deverá encarar-se o problema das missões. Missões em certos casos no interior e mais geralmente missões estrangeiras foram a razão do nascimento de várias Congregações e também da sua constituição presbiteral. As coisas estão em curso de mandança e vão mesmo já bastante adiantadas para pôr em questão a ideia de missão.

Toda a Igreja hoje é missionária, diz-se e com razão; mas já poucos ou nenhum povo admite ser Igreja missionada. A interajuda das Igrejas particulares está sendo o ideal e virá a ser a realidade. Se as dioceses de velha cristandade pudessem contar com as vocações ministeriais ainda existentes, não haveria decerto dificuldade nesta mútua ajuda, geralmente a prazo temporário, ajuda que podia ser humana e espiritualmente enriquecedora tanto para a Igreja *ad quam* como para a própria Igreja *a qua*.

É preciso ter presente que as missões estrangeiras foram consideradas, e às vezes com bastante razão, como parte do colonialismo; e a memória dos povos, sobretudo quando se torna inconsciente das suas razões, passa a ser quase uma segunda natureza. E nem sempre é um caso de memória, apenas . . .

Na América Central e em parte na Meridional a estratégia das «missões» e a acção dos «missionários» fazem destes os «novos coloniais» do presente e decerto do futuro. Oriundos da Europa ou da Norte-América (daqui mais as seitas chamadas protestantes) ou nascidos no próprio País mas vindo às universidades europeizar-se, entram nos povos missionados mais despaisados, às vezes com maior distanciamento cultural, maiores tentações de domínio e maior capacidade de treino e *dressage* do que os antigos ou novos colonialistas. De aqui os «missionários» guerrilheiros ou ministros, de aqui a «igreja popular» feita suporte dum governo mais ou menos clerical, mais ou menos belicista. E se os Bispos locais falam é porque «não entendem nada disto» (como escreveram e publicaram frades e freiras de dentro e de fora). E se o Papa fala, pior: está sendo um «agente objectivo da política de Reagan!»

Como seria bom não esquecer a história! Onde quer que as missões usaram um poder temporal excessivo, os efeitos políticos, sociais e religiosos, a médio e a longo prazo, não foram famosos. As «reduções» do Paraguai foram consideradas uma das grandes benemerências e glórias da Companhia de Jesus e foram-no de princípio. Mas a leitura das cartas ánuas, através de decénios e entre séculos, fornece decerto a mostra mais cabal dos efeitos despersonalizantes e degradantes do comunismo absoluto como norma de vida e estado de consciência. A informação interna da Companhia mostra ao princípio os missionários entusiasmados com as possibilidades dos índios, activos, dóceis, capazes de todas as artes e ofícios, dotados de iniciativa e com muito boa disposição para a doutrina cristã mesmo bastante elevada.

Esse entusiasmo vai decrescendo e ao fim os índios aparecem como indolentes, preguiçosos, mentirosos, sem iniciativa e carecendo de contínua vigilância. Sendo assim, não admira que, quando chegou a perseguição à Companhia, tudo o vento tenha levado... para a selva de outrora...

Portanto Igreja missionária, sim e cada vez mais e melhor: Igrejas missionadas ir-se-ão cada vez a menos, substituída a missão pela interajuda e serviço mútuo entre Igrejas particulares, diferentes nos meios materiais e pessoais, mas iguais em dignidade.

Opus Dei — Opus Christi

Falando da «isenção religiosa», não se pode evitar uma palavra sobre o *Opus Dei*. Vossa Santidade aprovou finalmente o seu Estatuto; acatamos e nada mais teríamos a dizer.

Nada teríamos a dizer se não nos perguntassem; mas perguntaram-nos directamente, por via diplomática, mediante a Conferência Episcopal. Na mesma ocasião em que nos comunicavam a aprovação pontifícia, desejavam saber o que nos parecia. Sem saber como foi organizada esta consulta, de intenções aliás bem claras, devo confessar a Vossa Santidade que muitos Colegas a sentiram como uma nova ofensa à sua integridade de carácter e à sua vontade de cooperação leal e sincera com o Papa. Alguns deles não responderam ou responderam evasivamente, habilitando ainda assim as suas Conferências a responder, como responderam duma forma clara e inequívoca.

Por mim, respondi ao Presidente da nossa Conferência que considerava o que se passou neste caso como um dos factos mais graves da história da Igreja; e que me parecia estar longe de se poder considerar dos mais felizes.

Não é que a aprovação viesse alterar concretamente grande coisa: foi pôr à sombra dum estatuto jurídico aquilo que vinham fazendo desde o princípio, sob outras normas,

sempre insatisfatórias e sempre mudadas. Acontece mesmo que o novo Estatuto torna expesso que o Bispo pode admitir o *Opus Dei* na sua diocese.

Prescindindo de quaisquer outras considerações, apenas direi que vale a pena reparar no próprio nome. O Concílio confiou aos Bispos, como missão própria, o *Opus Christi: ad Christi aeterni Pastoris opus ... missi sunt*. Houve tempos em que, a partir talvez dum certo aproveitamento da teologia trinitária ou por simples *communicatio idiomatum*, se atribuía a Jesus Cristo, como fundador da Igreja, o próprio poder do Pai, e portanto ao Papa o supremo poder temporal (em expressões, é certo, sempre bastante flutuantes e nada dogmáticas); mas hoje ninguém pensaria em atribuir à Igreja o senhorio de Deus sobre o universo. É bem certo que algumas opções pela «Igreja dos pobres» estão hoje por vezes cheias de equívocos; mas não parece menos certo que os «meios ricos» (dinheiro, economia, finanças, política, publicidade, magistério universitário, etc.) não são mais fáceis de libertar de equívocos ou de conciliar com a radicalidade evangélica.

Creio bem que nenhum membro consciente do *Opus Dei* esperará ou quererá levar a dinâmica da Obra até ao fim para onde aponta, porque em tal caso as Dioceses tornar-se-iam meros campos de recrutamento da Prelazia e os Bispos teriam de contentar-se com os mediócrs para realizar o *opus Christi Pastoris*. De resto o ridículo de que por vezes se acercam para conquistar os elementos mais válidos sobretudo juvenis das cristandades diocesanas (até ao ponto de alguns jovens aparentarem tolices na fé e nos costumes, para se verem «livres»), os escândalos ocasionais especialmente financeiros de elementos muito publicitados da Obra e principalmente a multitudine e variedade dos carismas na Igreja marcarão limites a essa dinâmica dentro do equilíbrio da Obra de Cristo confiada à Igreja para sempre.

Não devo terminar esta breve referência sem dizer que nunca tive dificuldades com o *Opus Dei*; discordância de

critérios na ordem prática apenas no que se referia à entrada de padres diocesanos na «Obra Sacerdotal Santa Cruz», mas essa discordância, após longas horas de diálogo, não levou à ruptura, como aliás não devia. Tenho sido e continuo amigo de vários membros, numerários e supranumerários, da Obra; e tudo o que digo desejo que seja a bem dessa amizade por eles e pela Obra, dentro da Igreja una, santa e apostólica...

Conclusão

Ao redigir este texto várias vezes me perguntava se a referência a certos pontos mais melindrosos estaria ainda dentro do dever e do direito dum bispo que jurou fidelidade ao serviço episcopal até à morte, portanto não apenas até à resignação, com a diferença apenas de que como resignatário o seu serviço deve ser mais directamente à Igreja nacional e universal.

Nestes comenos pude ver, no Osservatore Romano de 24 de Julho de 1983, a carta de Vossa Santidade aos Bispos dos Estados Unidos da América dando «critérios directivos sobre as relações entre Bispos e Religiosos na Igreja». Deste documento que, na sequência e na lógica da intervenção de Vossa Santidade na crise da Companhia de Jesus, considero dum alcance eclesiológico extraordinário e verdadeiramente histórico, permito-me transcrever da parte dispositiva o seguinte:

«Como expressão da minha solidariedade convosco neste campo do vosso serviço pastoral, conhecendo os especiais laços entre a vida religiosa e a Santa Sé, nomeio aqui o Arcebispo John R. Quinn, de São Francisco, Delegado Pontifício para presidir uma Comissão especial de três Bispos, cuja tarefa consistirá em facilitar o trabalho pastoral dos seus Irmãos Bispos nos Estados Unidos na ajuda aos religiosos do vosso país cujos Institutos estão empenhados em trabalhos apostólicos para viverem a sua vocação eclesial plenamente».

Para Vossa Santidade, portanto, entre as responsabilidades próprias do Episcopado dum determinado País está a de prestar ajuda aos Institutos «religiosos» a viverem plenamente a sua vocação eclesial nos trabalhos apostólicos. E assim se chegará à unidade das Igrejas particulares, Clero e Laicado, dentro da Igreja universal.

Dentro deste sentimento vivo de comunhão eclesial, peço para subscrever-me

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

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

Ermesinde — Porto.
Julho - Agosto de 1983.

*SANTIDADE DA IGREJA
E CANONIZAÇÃO DOS SANTOS*

SANTO PADRE:

Creio na Igreja *Una Santa* Católica e Apostólica.

Este artigo do Credo é, decerto, o mais árduo de crer-se, sobretudo nas duas primeiras notas, mas indispensável a toda a profissão da fé cristã. Santa no seu Fundador, a Igreja deve ser santa nos seus membros, o que acontecerá em maior ou menor grau, de onde resulta a necessidade da distinção ou eleição, isto é, da canonização.

As considerações que peço licença para apresentar serão postas sob um tríplice ângulo de inspecção a saber:

— Se os processos de beatificação e canonização como actualmente se fazem serão os mais próprios para conscientizar nos fiéis e evidenciar a fiéis e infieis a santidade da igreja;

— Se a reserva à suma Autoridade da Igreja será de molde a afirmar e confirmar o prestígio doutrinal da Santa Sé ou do próprio Papa;

— Se a disciplina actual de chamar a si pela Santa Sé a beatificação e canonização de todo e qualquer Santo, será preferível à disciplina dos primeiros séculos de deixar esse encargo e responsabilidade às Igrejas particulares.

Claro está que estes problemas não deixam de pôr em causa certos aspectos da organização da Cúria Pontifícia e do próprio Cardinalato.

No Concílio, considerei útil e até necessário lembrar que, uma vez estabelecida a realidade essencial e institucional do Colégio Episcopal *cum Petro et sub Petro*, a razão de ser do Colégio Cardinalício deixava de existir. Criado pela necessidade da Igreja ser livre e autónoma na sua Cabeça, esse Colégio desempenhou durante séculos essa função indispensável, geralmente de forma satisfatória (mas nem sempre): lembremos apenas, um grande cisma do Ocidente e as capitulações exigidas aos eventuais candidatos ao Sumo Pontificado. Agora porém, estruturado que seja o Colégio Episcopal, devia ir para o seu fim — *bene functum sed defunctum*. Disse-o como o sentia, com toda a naturalidade, na consciência do serviço episcopal (e mesmo fechando a porta a esperanças com que alguns me acenavam e que nunca tive). Houve quem considerasse esta minha intervenção uma ousadia inaudita e mesmo uma insolência. Creio não ter ofendido ninguém, nem agora ofender quem quer que seja, continuando a pensar como então pensava. Devo mesmo reconhecer que o Sínodo dos Bispos só me tem confirmado na minha convicção. Que este Sínodo, no seu funcionamento, parece não ter contribuído para o prestígio da Igreja nem para o avanço do espírito ecuménico parece ser uma impressão comum, desde os mais insignes teólogos, como K. Rahner, até ao mais simples crente católico ou cristão, e até mesmo a muitos convidados que se interrogam sobre a Igreja Católica e sua pertinência. Mas o pior é quando ouvimos Bispos regressados do Sínodo dizer coisas como estas (certamente na maior intimidade e confidência): — É interessante, dizem-se e ouvem-se lá coisas boas, mas não vale a pena ter ilusões: quem tudo decide são os Cardeais; o Sínodo começa por eles e são eles que têm a última e decisiva palavra...

Creio na Igreja una, santa, católica e apostólica. Este artigo do Credo, repito, é sem dúvida o mais árduo e difícil de crer, porque parece ir contra os factos empíricos da história e da vida de cada dia; e no entanto é essencial e indispen-

sável uma fé cristã que seja consciente e autêntica em qualquer católico e nos que acedem à verdadeira Fé.

Como neste tempo eclesial dividido às margens entre secularismos esterilizantes e milenarismos terreno-místicos e joaquinitos, não podia expressar melhor nem igualmente bem a nossa fé da Igreja santa, pertimo-me expressá-la nas palavras das *Lumen Gentium* (n.º 48) sobre a renovação do mundo, antecipada já de modo irrevogável nesta terra: «Porque a Igreja manifesta-se já na terra com os sinais duma santidade verdadeira, ainda que imperfeita. Não obstante, até que venham os novos céus e a nova terra, em que habita a justiça (2 P. 3,13) a Igreja peregrina comporta a figura deste mundo que passa, nos seus sacramentos e instituições pertencentes a este mundo, e ela mesma habita entre as criaturas que gemem por agora com dores de parto e esperam a manifestação dos filhos de Deus».

Santidade Real e Processo de Canonização

A santidade da Igreja deve manifestar-se pois nas suas instituições e na vida das pessoas que as integram. Disto não pode haver qualquer dúvida; dúvidas podem começar sobre o modo e maneira de a Igreja pôr em evidência e, para assim dizer, oficializar a santidade de cada pessoa em particular. Poderia começar-se por situar a origem das dificuldades no mistério do homem, para si e para os outros; mas limito-me às impressões concretas sobre beatificações e canonizações, como se estão promovendo e executando, impressões resultantes da minha própria experiência e de certa percepção do sentir alheio.

Nomearam-me, quando professor do Seminário, para fazer parte do tribunal que devia conduzir o processo informativo sobre os milagres propostos na causa de canonização de S. João de Brito. Quanto à substância e finalidade da causa não tinha grandes preocupações, visto que, reconhecido por mártir como estava, podia ser canonizado simplesmente co-

mo tal. E isto nos foi dito pelo Vice-Postulador da causa, membro qualificado da Companhia de Jesus. Porém, da parte da mesma Companhia nos foi dito que desejavam e tinham em curso um processo ordinário à base dos milagres obtidos por alegada intercessão do canonizando. Foi aqui que as minhas perplexidades aumentaram.

Sem querer julgar, ainda hoje, da autenticidade e imputabilidade dos alegados milagres, não podia deixar de discordar da maneira como a informação era conduzida, sobretudo da parte do médico vindo de Roma e funcionando como perito da Congregação. Tudo era formal e burocrático e parecia conduzido segundo arquétipos pré-estabelecidos. Quando o médico assistente da «miraculada» pretendia dar a sua informação e parecer sobre a psicologia da sua cliente, o perito romano passou simplesmente adiante, cortando-lhe a palavra. Quando depois, em particular, lhe perguntei por que não deixara o médico tentar a sua explicação dos fenómenos, respondeu-me: — Ora, a Congregação não quer saber dessas coisas de histeria e de palavras semelhantes...

Mas a questão não era de palavras; era, sim, duma pessoa concreta e da sua credibilidade subjectiva e objectiva, mesmo quanto ao poder sobrenatural que invocou e cuja intercessão agradecia.

Como bispo tive mais tarde de contactar várias «causas» e também não me senti muito edificado, nem na base nem no cimo. A funcionários qualificados da Congregação para a Causa dos Santos atribuíam-se juízos como este: — Ah, os Fundadores são santos *ex officio*! Na base, vê-se tantas vezes o empenho dos Institutos fundados: a canonização do Fundador é um pouco a «canonização» do próprio Instituto e até um pouquinho de cada um dos seus membros.

Em Espanha dizia-me um Prior cartusiano, esboçando um leve sorriso de benévola ironia: — Nós aqui, na Cartuxa, não tratamos de canonizar santos, tratamos de os fazer. Pois se nem sequer o nosso fundador, S. Bruno, está canonizado...

Outras vezes é a própria família (interpondo outras pessoas, evidentemente), os amigos, as comunidades a que pertenceram, etc.. E tantos, tantos outros santos autênticos ficam no esquecimento, por falta de amigos, de dinheiro, etc., ou porque as suas virtudes não eram tanto do foro comum e da aceitação dos seus meios religiosos!...

Munus Episcopal e reconhecimento da Santidade

Ora bem, primordial missão dum Bispo, em que todas as outras poderão convergir, é a promoção e o discernimento da santidade na Igreja. Podemos mesmo notar que essa missão tem uma vertente negativa, que merece ocupar a atenção do Bispo, ao par e não menos que a vertente positiva. Certo religiosismo popular e sentimentos às vezes menos nobres buscam objectos para materializar a sua «devoção», sem o conveniente discernimento cristão e sem o mínimo espírito crítico. Corpos incorruptos ou feitos tais à custa duma cosmética «maravilhosa», locais de aparições ou visões, etc., tornam-se centros de religiosidade, de promessas e peregrinações para pagar promessas, à mistura com bastante turismo pseudo-religioso da parte de empresas de transportes e cultura dum ambiente milagreiro, às vezes mesmo pelas autarquias administrativas locais, a fim de atraírem as «promessas», que destinarão a fins muito pouco religiosos.

Há certamente uma larga tendência da religiosidade popular que, hoje como no tempo de Jesus, busca apenas sinais e milagres e que procura «negociar» com o Céu — *do ut des!* — importando-se muito menos com venerar as virtudes reais ou com buscar modelos para a sua própria vida espiritual.

A estes muitos outros meios se podiam acrescentar, pelos quais se procura alimentar uma devoção espúria e baixamento mitológica ou explorar a religiosidade popular para fins lucrativos.

Em suma, tanta coisa que corrompe a pureza da fé e que, se aceite ou tolerada à responsabilidade da Igreja, escandaliza e afasta da fé muitos espíritos rectos e minimamente razoáveis e morais.

Ora se ao Bispo compete na sua Diocese promover a vivência autêntica da fé e vigiar a pureza da fé e culto, na sua vertente negativa, como pode tirar-se-lhe igual competência na vertente positiva?

Mas isso, dir-se-á, corresponde a pôr em questão a existência da Congregação romana para a causa dos Santos. Pois é isso mesmo: considerá-la dispensável... Não quer isto dizer que não tenha alguns méritos e portanto alguma utilidade, sobretudo ao nível supremo da Igreja. Mas mesmo aí, o seu valor é ambivalente.

Parece pois que a causa dos Santos é cuidado e missão do Povo de Deus e dos seus Pastores; e não haverá razão para lhes tirar esse direito ou privilégio em qualquer das suas vertentes. Para algum problema excepcional, como fosse a da discordância entre Bispos ou entre Conferências, ou de Conferências com Ordens religiosas (enquanto isentas) bastaria um serviço eventual, a funcionar *ad casum*, por exemplo na Congregação da Doutrina da Fé ou na do Culto Divino.

Mas isso, dir-se-á, era desempregar o pessoal da Congregação e pôr na disponibilidade um Cardeal. Quanto aos funcionários o seu problema profissional não seria de difícil solução. Quanto à disponibilidade de um Cardeal, permito-me pensar que se devia ir no sentido da disponibilidade de todos, sobretudo na Cúria Pontifícia.

Cúria pontifícia, Cardinalato e Episcopado

Repito que não sinto desejo nem competência para ensaiar reformas da Cúria. Mas peço licença para insistir em que toda a reforma será baldada se não incluir o desaparecimento da função cardinalícia. Não se trata pois duma «emi-

nentíssima e reverendíssima reforma», como repetiria o bispo português que assim falou no Concílio de Trento, mas simplesmente do fim da função efectiva. Não há pois que discutir as virtudes pessoais ou as boas intenções; nem mesmo se discute a subsistência desse nome como título honorífico. É porém que ou a função cardinalícia cessa ou a Colegialidade episcopal não passará dum nome. E o Colégio episcopal terá de entender-me *cum Petro et sub Petro*, com as necessárias estruturas, mas sem intermediários de grau ou ordem superior.

Diz-se correntemente que as Congregações «romanas» são como os Ministérios do governo da Igreja. Ora bem, qual é o Estado moderno que admite ministros vitalícios ou um plano hierárquico do qual hajam de sair os ministros? Qual é hoje a carreira diplomática que espera como termo o acesso a ministro de Estado ou a subida a um *podium* do qual se hajam de escolher os ministros de Estado!...

Devo dizer que nunca gostei de argumentar por paralelismo com as instituições ou serviços de Estado; mas aqui a minha argumentação não é *a pari* mas *a fortiori*. E permito-me ainda dar mais um passo neste mesmo nível de argumentação. Nos conceitos modernos de administração e diplomacia, funcionários são funcionários e não outra coisa: nem são escolhidos numa classe privilegiada nem esperam sair da carreira administrativa ou diplomática para subirem a funções políticas de governação.

E ainda mais um passo: como os Estados modernos têm ou estão criando a sua Escola Nacional de Administração (ENA), não seria o caso de a Igreja criar também a sua particular ENA para os seus serviços próprios? E assim como os enarcas do Estado não pensam realizar-se senão como funcionários, assim os futuros «enarcas» da Igreja viveriam para o seu serviço e apenas para a justa promoção dentro dele. É na verdade bem impressionante, para quem pense fora dos trilhos estabelecidos, que a cruz episcopal ou o chapéu cardinalício sejam o fim duma carreira de funcionário!

Evidentemente não estou a pensar que estes possíveis «enarcas» da Igreja viessem a ser presidentes ou prefeitos das Congregações, Conselhos ou grandes Serviços. Mas como seria diferente a imagem da Cúria Pontifícia se essas presidências fossem exercidas por Bispos em serviço pastoral da Catolicidade que, chamados em comissão de não longos anos, confiassem a sua Diocese a um Bispo auxiliar ou Vigário-Geral com faculdades especiais, mas mantivessem título e orientação superior da sua Diocese e o regresso normal à residência nela! Aos «enarcas» exigir-se-ia a informação precisa e a burocracia indispensável; estes Bispos, continuando a sua função pastoral de base, exerceriam temporariamente *cum Petro et sub Petro* a colegialidade e presidência na caridade sobre a Igreja universal. Por mim não posso conceber maior dignidade do Sumo Pontífice na Igreja do que ser Presidente do Colégio Episcopal do mundo católico e, logo que possível da *Ecumene* cristã.

Em relação ao ecumenismo, dadas as já largas convergências nos problemas da fé, seria necessário avançar nos aspectos práticos da unidade cristã, o primeiro dos quais será decerto o modo de exercício do «serviço de Pedro». A maior parte das confissões cristãs não tem dificuldade em admitir que a unidade da Igreja tem de ser significada pela «presidência na caridade» de quem melhor possa invocar a sucessão apostólica; e geralmente se admitirá que, histórica se não mesmo dogmaticamente, o Bispo de Roma é quem melhor pode assumir e significar essa sucessão. As dificuldades começarão quando se abordam os modos e maneiras de exercer esse serviço da unidade. Esse ponto é sem dúvida muito delicado e não deixa de ocasionar certo mal-estar mesmo entre os católicos mais ortodoxos e mesmo ao nível episcopal.

No Concílio ouvimos vozes nesse sentido, sobretudo de Bispos do terceiro mundo, mas não só; fora da aula conciliar, esses pontos de vista vinham ainda mais à colação. A própria insistência no *cum Petro et sub Petro*, tantas vezes

repetida não deixava de cair mal a alguns dos integralmente fiéis, como se a repetição desse princípio fundamental fosse necessária para os unidos ao espírito do Concílio, ou como se os que o não estavam se preocupassem com o que o Concílio dissesse sobre o Papa (o que os factos posteriores se encarregaram de confirmar). Também espíritos honestos e cultos fora de qualquer Confissão religiosa dirão, com Karl Jaspers que só dois pontos os impedem de ser católicos pontos que condizem com os aqui tratados: que não acham convincente a santidade canonizada e que o exercício da autoridade na Igreja lhes faz problemas, na situação actual e mais se viesse a ter mais poder. Para uns e outros é importante e necessário que o inciso *cum Petro et sub Petro* não ressoe a qualquer coisa como *cum Curia et sub Curia*. Tal efeito libertador do sentido da Autoridade, nas actuais condições da história passada e presente, só resultará com soluções de fundo como a dos Pastores diocesanos em comissão temporária de serviço junto do Papa, com o Papa e evidentemente sob o Papa.

No decurso do Concílio houve outro momento em que a Cúria Pontifícia esteve muito em causa embora de forma indirecta e em geral latente. Quando se discutia *in aula* o limite de idade para o múnus episcopal, Bispos houve que consideravam isso uma imposição humilhante e desconsiderante. Por mim, considerei tal resignação como um favor de direito e um privilégio (embora para mim, então, apenas teórico; mas, cessada a titularidade efectiva da minha Diocese, já podia terminar o exílio). Evidentemente seria muito delicado para os Padres conciliares meter nessa mesma perspectiva o caso do Sumo Pontífice. Pois todos os Papas que conheci e venerei me fizeram pena por terem de aguentar até ao fim o peso esmagador do cargo, com excepção talvez de Pio XI; mas o caso deste foi tão singular e excepcional que se chegou a levantar a atoarda de que fora assassinado pelo fascismo.

Mas o dizer-se apressadamente, por muitas partes, que «o Papa, não!» e o silêncio, aliás compreensível, do Concílio levaram muitos, fora da Igreja e mesmo dentro dela, a ver nesse facto a interpretação de que quem governa a Igreja é a Cúria e não o Papa. Compreende-se que o «serviço de Pedro», exercido, real ou aparentemente, por outros ou por uma organização anónima, não atraia à unidade da Igreja visível muitos dos secularmente «separados»...

Conclusão

SANTO PADRE:

Se me atrevi a escrever coisas tão graves e tão «escandalosas» (sobretudo para aqueles que as sentem como eu e... as calam) é por amor da Igreja «pura e sem rugas» e, em relação e como trabalho do serviço episcopal, à maneira de testamento espiritual.

Que todos possam rezar, cada vez com mais fé e amor, o artigo mais difícil e não menos necessário da nossa Fé: — Creio na Igreja una, santa, católica e apostólica!...

Com a expressão da minha máxima veneração e afecto,

De Vossa Santidade

M.^{to} grato e dedicado no Senhor

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

Ermesinde — Porto.

Páscoa de 1984.

*A RECONCILIAÇÃO E A
PENITÊNCIA NA MISSÃO DA IGREJA*

CARTA XIII

SANTO PADRE:

Razão de ordem

Esta carta vem fora do seu lugar na série de assuntos que me proponho submeter a V. Santidade como problemas postos à Igreja pelo tempo em que vivemos. A razão desta alteração da ordem projectada está no tema escolhido e aprovado por Vossa Santidade para o próximo Sínodo dos Bispos de 1983.

Li com a possível atenção os *Lineamenta* apresentados pelo Conselho de Secretaria do Sínodo, e igualmente a *Reflexão* do Episcopado Português oferecida ao Secretariado do Sínodo. Não vou aqui encarecer a importância do tema nem a actualidade do seu tratamento; remeto-me para isso às considerações dos dois documentos referidos com os quais em geral concordo, com maior ou menor sintonia. Concordo com o que dizem esses escritos mas não com aquilo que omitem, o que é perfeitamente natural, pois não sei o que diriam, se deles falassem; mas já não acho natural que os tenham omitido.

Verdades «esquecidas»

No ano de 1959 o padre Karl Rahner escreveu um estudo, que publicou nos seus «Escritos de Teologia», volume

II, sob a epígrafe «Verdades *esquecidas* sobre o Sacramento da Penitência». Sinto que esse olvido de certas verdades importantes sobre o sacramento da Penitência se tenha mantido e atinja directa ou indirectamente os *Lineamenta e Reflexões*. Destas verdades olvidadas e de algumas outras considerações que o Concílio do nosso tempo suscitou e que o próximo Sínodo não deveria perder a ocasião de encarar, de tais verdades e sobre tais considerações me parece bem demorar-me um pouco, em Igreja, na medida (bem pequena) das minhas forças.

Pecar contra a Igreja

Entre as verdades esquecidas (não negadas, certamente) o grande teólogo estuda em primeiro lugar o pecado do cristão como «pecado contra a Igreja». O pecado, que é uma contradição à vontade de Deus e ao Seu amor, é também «uma contradição que viola a comunidade santa dos remidos, a Igreja». Insiste o insigne teólogo neste aspecto e resume assim o seu pensamento: «O pecador baptizado, com o seu pecado, faz-se culpado *perante a Igreja*. Peca *contra o seu espírito e contra a sua missão*, assim como contra o indeclinável encargo que ele mesmo tem nela. Em certo sentido, em quanto de si depende, ele faz pecadora a própria Igreja». (O mesmo autor já se tinha ocupado repetidamente deste mesmo tema, sob a epígrafe «A Igreja dos Pecadores»).

O padre Rahner pensa que é impossível compreender a «antiga disciplina penitencial» da Igreja se não se tem bem presente, como o tinha a «antiga Igreja», este aspecto eclesiológico do pecado». Não se compreende a antiga disciplina; e mal se pode interpretar e julgar a disciplina actual. Aliás o mesmo Rahner o reconhece, ao perguntar: — «Não seria conveniente que nós mesmos — menos esquecidos — ao receber o sacramento da penitência, procurássemos sentir a verdade de que pecamos também contra a Igreja,

que nos estamos acercando à graça da Igreja contra a qual pecamos, a qual pois tem alguma coisa que perdoar-nos?»

Dir-se-á que os documentos preparatórios do Sínodo não se esqueceram disto, porque repetidamente falam da «reconciliação com Deus e com os irmãos». Mas evidentemente são coisas formalmente diferentes: os homens, cristãos que eles sejam, não podem identificar-se com a Igreja institucional e histórica.

Dir-se-á ainda que referir-se ou fixar-se neste ponto é uma questão teórica, uma presunção de recta pronúncia teológica, com pouco ou nulo interesse prático. Creio que é diametralmente o contrário, como ao longo desta carta espero mostrar ou fazer resultar.

«Atar» e «Desatar»

A segunda verdade em que há olvido por várias formas, além de interpretação limitada, é a palavra do Evangelho sobre «ligar» e «desligar», ou «atar» e «desatar», como preferia dizer Vieira e outros clássicos (Mat. 16, 18 e 18, 18). A estes textos se reportava a Igreja antiga, ao justificar a sua prática da penitência e reconciliação. É bem certo que o Concílio de Trento, ao tratar da instituição do sacramento, remete para o Evangelho de S. João (20, 22: «a quem perdoardes os pecados ser-lhe-ão perdoados, a quem os retiverdes ser-lhe-ão retidos»); mas com a expressa restrição de que foi «*praecipue*» por essa palavra do Senhor, o que significa que admite outras, que não podem ser senão as do Evangelho de S. Mateus.

E constata Rahner que, se consideramos o conteúdo de «atar» ou «ligar», nos encontramos com «uma dessas verdades esquecidas na teologia do sacramento da Penitência». E começa por analisar o sentido da palavra «atar» (e da correlativa «desatar») que foi, na inteligência e prática da Igreja antiga, muito diferente da simples negação (ou concessão) da absolvição sacramental, a que a reduziram os teólogos.

Não é o caso de seguir aqui a demonstração do insigne teólogo; limitemo-nos a recordar a sua conclusão de que «um exame dos factos históricos nos fará reconhecer que neste «atar» revela-se uma verdade olvidada, de importância também para nós, e nos ajudará também a considerar o «desatar» da Igreja, que perdoa os pecados, sob um aspecto «olvidado».

E, com ele ainda, perguntamos: — Não seria melhor não esquecermos este «atar» da Igreja? É evidente que a separação de Deus e da Sua graça, a «atadura» ou «ligação», pela culpa ante Deus mesmo, é o último e o mais profundamente terrível do pecado. Porém esta (a culpa) surge desde o fundo da consciência à superfície do ser precisamente por meio da atadura da Igreja. Quem se tenha encontrado com pessoas que sofrem por estarem afastadas da íntima esfera sacramental da Igreja poderá compreender o que significa religiosamente esta «atadura». S. Paulo representava-a como uma «entrega da pessoa ao poder de Satan».

«Matéria» do sacramento

Outras verdades bastante esquecidas andam ligadas à «matéria» do sacramento da Penitência. Por vezes se pensa e se diz que estas são questões de Escola entre teólogos, os tomistas considerando que os «actos do penitente» são matéria do sacramento e os escotistas afirmando, pelo contrário, que esses actos são mero requisito prévio do sacramento. No entanto é bom lembrar que não se trata duma mera questão de palavras, mas que este problema envolve questões cruciais da teologia dos sacramentos. Baste lembrar que a Reforma protestante combateu a sacramentalidade da penitência eclesiástica, argumentando que nela não existe uma *res sacramenti* (matéria sacramental) e não havendo nela mais que *verba* (palavras), não haveria que celebrá-la litúrgica ou sacramentalmente, mas apenas que insistir na pregação do evangelho da reconciliação.

É curioso notar que nos *Lineamenta* para o Sínodo parece não se «esquecer» totalmente as doutrinas escolásticas sobre matéria e forma da Penitência: depois dum perfunctório como que fugidio esboço da doutrina tomista (sem a mencionar como tal) passa-se a falar, depois como antes, numa perspectiva e tendo como pano de fundo uma doutrina que só poderá ser escotista (também sem o confessar ou professar expressamente).

Sem podermos aqui fazer, nem sequer tentar, uma história das ideias e da terminologia teológicas, lembraremos apenas, com palavras do mesmo Rahner, que a novidade de S. Tomás foi enquadrar o sacramento da Penitência no esquema da matéria e forma, que, no seu tempo, já estava sendo usada para os outros sacramentos. «A teologia especulativa dos séculos XII e XIII, até S. Tomás, não via na absolvição o facto sacramental que *operava* a extinção da culpa enquanto tal diante de Deus. Atribuía-lhe outros efeitos, também sobrenaturais, e considerava a contrição do penitente, sob o influxo da graça, também no sacramento, como única causa da extinção da culpa estritamente tal. (...) Se desde este ponto de vista se perguntava qual era o sinal sacramental no sacramento da Penitência, a resposta consequentemente devia ser esta: os actos do penitente.»

S. Tomás não quis opor-se a esta doutrina, geral no seu tempo e expressa pelos teólogos que o precedem, ao menos desde século e meio. Integrou-a na doutrina então em vias de definição, da matéria e forma: os actos do penitente pertencem ao sinal sacramental, mas a absolvição sacerdotal pertence também a esse sinal, como forma. Porém esta integração de S. Tomás não aponta no sentido da tese, que tem sido a de vários teólogos que às vezes se consideram «tomistas», de que os actos do penitente são matéria do sacramento apenas porque a sentença absolutória da Igreja precisa duma «matéria». «Semelhante demonstração, escreve ainda Rahner, provaria somente uma coisa: que a sentença judicial da Igreja há-de ter um objecto a que poder referir-se, com o

que não se sairia da tese escotista». Com este ponto de vista concordam grandes teólogos sistemáticos, como Schmaus e Ch. Pesch. Este último diz mesmo expressamente: — «Quem negue que os actos do penitente produzem a graça «*ex opere operato*» está realmente do lado de Escoto, ainda quando diga que tais actos são «matéria» e «partes» do sacramento da Penitência».

Karl Rahner, insistindo em que a doutrina que acabamos de sumariar é a que traduz fielmente a concepção tomista, conclui: — «Não se poderá negar que geralmente se esquece este significado dos actos pessoais no sacramento da Penitência, ainda que os livros escolares continuem a repetir a concepção tomista».

Este esquecimento — esquecimento que alguém dirá muito bem lembrado — parece ser o dos *Lineamenta* e das correspondentes *Reflexões* do Episcopado Português, como aliás o de tantos e tantos escritos e discursos «espirituais»: feita uma breve e fugidia vénia reverencial à doutrina tomista, os *Lineamenta* parecem recair e manter-se nos postulados e aplicações da doutrina escotista, no que têm abundante companhia teológico-espiritual.

*Confissão: «direito da alma humana»,
dever do sacerdócio*

Mas as «verdades olvidadas sobre o sacramento da Penitência», tratadas com tanto rigor de análise e amor à autenticidade da teologia católica pelo insigne teólogo alemão, não são as únicas nem talvez as mais dignas de exame crítico próximo nos *Lineamenta*.

Tratando-se da preparação de um Sínodo do Episcopado católico, que é a Assembleia mais alta e representativa da Igreja, abaixo do Concílio ecuménico, deve pensar-se que dele depende o maior bem do Povo de Deus e a dignidade e prestígio da Igreja, para com as outras Confissões cristãs e perante o Mundo moderno, sobretudo o mundo da Cultura.

Deve reconhecer-se que os Sínodos anteriores, apesar de alguns documentos que depois saíram sob autoridade pontifícia, não despertaram entusiasmo nem contribuíram notavelmente para os referidos fins.

É muito de desejar que o mesmo não aconteça com o próximo Sínodo de 1983. Para isso é preciso reconhecer que escolhendo e adoptando o tema da Penitência e Reconciliação na Igreja e sua Missão se correu um evidente risco; mas agora não se pode recuar, importa correr esse risco até ao fim, para vencer as «lembradas» dificuldades presentes e abrir as portas do futuro da Igreja, antes de tudo, da Igreja una e única.

No pensamento e aspiração de contribuir para isso não podemos deixar de pôr em causa certos «esquecimentos» dos *Lineamenta* e literatura consequente, até agora conhecida. Na verdade não se compreende — faz-nos mesmo sofrer — que se convoquem Bispos representativos de toda a catolicidade apenas para confirmar doutrinas ensinadas por todos e com que cada um se conforma, mesmo quando porventura não se sente pessoalmente assegurado da sua objectividade teológico-histórica — augustinismo, tomismo, escotismo? — ou da sua melhor oportunidade e correspondência às necessidades e aspirações do homem do nosso tempo.

Para que o próximo Sínodo mostre a melhor face da Igreja do nosso tempo, corresponda à sua missão e prepare o Mundo para entrar no terceiro milénio da era cristã na fidelidade essencial ao Evangelho e sob a acção da graça salvífica de Cristo por mediação da Igreja, para tal e tanto importa não «esquecer» coisas fundamentais e historicamente vitais, embora não tenham estado sempre presentes nos nossos hábitos mentais e na linguagem corrente.

Não queria de forma alguma forçar ou desviar o pensamento de Vossa Santidade, mas devo confessar que me senti particularmente feliz ao ler estas palavras da encíclica *Redemptor hominis*: «A Igreja ao observar fielmente a multissecular prática do sacramento da Penitência, defende um direito particular da alma humana». É que me parece ser nes-

se sentido do direito do fiel cristão, com um sentimento íntimo de liberdade, voluntariedade e confiança na Igreja, a que corresponda da parte do Sacerdócio o dever da aceitação e responsabilidade por esse direito, que se abrirão as vias do futuro da Penitência e Reconciliação.

E na verdade, ao considerar-se, junto à essencialidade evangélica da Penitência e Reconciliação, a historicidade das suas formas de realização e prática sacramental, conforme a evolução dos tempos e diversidade das culturas, qualquer pessoa que viva neste tempo e na sua Cultura ecuménica — nem todos os que vivem na mesma data são contemporâneos — mal poderá fugir a recordar a dialéctica paulina entre a lei e a graça.

Historicidade da prática da penitência

Em referência à história da prática sacramental da Penitência não podemos fazer melhor que recorrer à competência e responsabilidade do Pe. Rahner, que, numa reunião de teologia pastoral, achou que devia «dizer coisas que há que dizer continuamente, para que deveras sejam tidas em conta na *praxis* de cada dia» (conferência pastoral que depois publicou, sob a epígrafe de «Problemas da Confissão», no terceiro volume dos seus «Escritos de Teologia», em 1959).

Diz K. Rahner sobre as «transformações da instituição da confissão»: «Se nos aplicamos à problemática da Penitência — dogmática, moral e pastoral — a aporética procede sobretudo do facto de que a instituição da confissão, apesar da conservação da sua substância, tem sofrido tão profundas transformações que, se não fosse um facto, a maioria dos dogmáticos as declarariam *a priori* impossíveis por contrárias à substância do sacramento. Não foi S. José quem fez o primeiro confessional. Houve muitos séculos sem confissão. S. Agostinho nunca se confessou. Houve séculos em que os santos bispos das Gálias ensinavam que havia que *fazer penitência*, porém que só havia que confessar-se no

leito de morte. Houve concílios que aconselhavam a não administrar o sacramento aos jovens que estavam em perigo de morte, porque podiam curar-se e então ser-lhes-iam muito difíceis os deveres vitalícios de penitência. Houve século em que só se podia receber uma vez a reconciliação eclesiástica. Ainda para S. Tomás de Aquino era perfeitamente evidente e mesmo dever do penitente aproximar-se deste sacramento já justificado pelo arrependimento. Santo Alberto Magno e S. Boaventura tinham por imperfeito ganhar indulgências em vez de fazer penitência. A fórmula indicativa da absolvição aparece pela primeira vez no século XIII e faz que a bela liturgia penitencial se reduza cada vez mais a uma sóbria absolvição. O acento religioso existencial dentro da totalidade da penitência passa em etapas seculares da acção penitencial concreta e exterior ao arrependimento interno, à humilhante confissão e à absolvição sacerdotal. Durante doze ou treze séculos viveu a Igreja sem fazer expressamente a distinção, que a nós nos parece capital, de contrição e atrição ou arrependimento perfeito e imperfeito.

Antes de S. Tomás os teólogos diziam que o preceito de confessar-se uma vez por ano, imposto pelo IV Concílio lateranense, obrigava mesmo a quem não tivesse nenhum pecado mortal. S. Tomás e os teólogos posteriores afirmam — com visão teológica mais profunda — o contrário; a prática corrente porém cala esta explicação, de forma que fiéis que estão em estado de graça acercam-se pela Páscoa à santa confissão, muitas vezes por costume, por imposição ou medo, mais do que por verem o sentido intrínseco do acto.

Enquanto que na época dos Santos Padres só se podia receber o sacramento uma vez na vida e então só em caso de necessidade, na época Carolíngia houve sínodos particulares que obrigavam todos a confessar-se três vezes por ano. Ainda para S. Boaventura a fórmula própria da extinção da culpa é o *Misereatur*; e o *Ego te absolvo*, segundo ele, só se refere ao perdão dos castigos e penas devidas pelos pecados.

Para S. Tomás o *Ego te absolvo* é a única fórmula que decide justamente o perdão da culpa. Até à baixa Idade Média reina a opinião de que em caso de necessidade há que confessar-se mesmo com um leigo (até S. Inácio de Loyola se ateve a isto)».

Depois deste sumário de factos, na verdade impressionante, o eminente teólogo comenta: — «Todos estes factos demonstram só uma coisa: o sacramento é algo de vivo. O que vive tem transformações e mudanças, ainda que a sua enteléquia essencial mais íntima permaneça a mesma.

(...) Se na verdade a *instituição da penitência da Igreja viva, continuará a transformar-se* no futuro, sem perder a sua essência. As transformações futuras podem ocorrer mais silenciosamente e serem mais imperceptíveis, no externo e institucional, que as outras anteriores. Se porém não se verificassem, a *instituição de Cristo estaria petrificada e morta*».

E, depois desta afirmação tão grave e empenhativa, pergunta: — «Pode ter-se algum palpite da direcção em que irá ocorrer esta evolução? Há razões de *dever-ser* e de tendências já observadas, para fazer-se uma previsão deste estilo? Tais perguntas, continua ele, não são exclusivamente assuntos da ociosa curiosidade que escuta o crescer da erva. Claro está que nós mesmos (teólogos e pastoralistas) não temos nem poder nem direito para mudar nada do existente na teoria e prática da instituição da penitência. Para isso falta-nos *de iure* a autoridade»...

Pois bem, se teólogos e fiéis nada podem *de iure* alterar, Vossa Santidade tem o direito e a autoridade para abrir caminhos ou ao menos para dar luz verde àqueles que sentem ter chegado a hora de apreciar e julgar se a actual disciplina da Penitência é, em todas e cada uma das suas disposições, a mais adequada ao tempo que vivemos e ao que a Igreja viverá no próximo milénio. Considerar pistas, dar luz verde ao estudo não é ainda, necessariamente, mudar...

Por um lado, verificado já o pouco êxito e prestígio dos Sínodos anteriores, começam já vários responsáveis a presentir e preocupar-se com que o próximo Sínodo não virá melhorar esta imagem, talvez o contrário: reunirem-se representantes do Episcopado de todo o mundo, numa Assembleia que é a mais alta e importante abaixo do Concílio ecuménico, simplesmente para repetir e confirmar disciplinas e práticas que vêm desde há muitos séculos, sem mesmo examinar a sua origem e fundamentos, a forma como estão a ser postas em prática e os êxitos ou inêxitos do seu exercício...

Evidentemente — com evidência histórica — ninguém poderá contestar que a actual disciplina da confissão auricular tem origem num tempo «histórico e cultural» e se fundamenta na aplicação a todos os fiéis duma disciplina originariamente monástica. Foram na verdade os monges irlandeses que, por alturas dos séculos V, VI e VII, acompanhados depois por monges anglo-saxões, se lançaram às grandes missões de cristianização da Europa continental — o «milagre irlandês»! — baseando a sua acção evangelizadora na fundação de mosteiros, dos quais viria a irradiar a fé e a vida cristã para as populações. Com o seu fervor de iniciadores, a sua ingenuidade e autoritarismo de recém-conversos e conversores, basearam a espiritualidade dos mosteiros na confissão privada e repetível. Tal confissão mal se distinguiria, se é que mesmo se distinguia da «abertura» ou «manifestação de consciência» feita ao superior, prática «religiosa» que vigorou por muitos séculos e que ainda tem recomendação legal.

Está ainda no código de direito canónico vigente e reformando — esperamos que não entre no reformado — um canon 530, que tem muito de significativo e bastante de ridículo. Diz este canon, no seu parágrafo 1.º, que «todos os Superiores religiosos são estritamente proibidos (*districte vetantur*) de induzir por qualquer modo as pessoas que lhes estão sujeitas a fazer-lhes, a si, a manifestação de consciên-

cia». Mas logo no parágrafo seguinte diz o mesmo canon que nada impede que os súbditos por sua livre e espontânea vontade possam abrir a sua alma (*aperire animum suum*) aos Superiores; e logo acrescenta «até mesmo convém que eles, os súbditos, com filial confiança, abordem os Superiores e, se estes forem sacerdotes, lhes exponham as suas dúvidas e ansiedades de consciência». É pois, agora, simples recomendação para o «estado de perfeição»; mas quem, portas adentro do convento, não aspirará à perfeição e recusará a filial confiança ao seu superior?...

Na linguagem congreganista, confessar-se é «manifestar-se». Baste, por todos, citar um exemplo: na visita canônica de 1387 ao mosteiro de Pombeiro, que como tantos nesse tempo não primava pela observância religiosa nem pela morigeração dos costumes, os visitantes apostólicos determinam, entre outras coisas, «que os monges se *manifestem* (= confessem) cada mês e comunhem no primeiro domingo do mês». Mas afinal, se aqui «manifestar-se» é confessar-se, também ainda o código canônico fala da «manifestação de consciência» decerto no mesmo sentido, pondo talvez mais a tônica na direção de consciência.

Sabemos que esta prática da confissão auricular repetível, originariamente de disciplina monástica (e aí repetida a prazo curto) se estendeu depois à cristandade secular, como era natural em razão dos formadores da piedade popular que eram os monges. Veio depois o preceito da confissão em prazo dado, finalmente uma vez cada ano, com tal sentido legal ou legalista que os autores que se seguem ao Concílio IV de Latrão consideram esse preceito obrigatório mesmo que o fiel não tenha consciência de pecado. S. Tomás opôs-se a uma tal interpretação e não parece ter sido muito contestado; mas, como já citámos, foi bastante bem «esquecido».

E as coisas caminharam no sentido de tal «confissão» se tornar uma obrigação (e direito!) cívica e policial. Por um lado havia quem, como um Molière, fizesse intimar o seu

pároco pelo oficial de justiça, para vir confessá-lo no seu leito de morte. Noutros lados, como em Portugal, entre o povo simples era considerada a confissão quaresmal uma questão da alçada paroquial — direito e dever: assim pois como no mosteiro os monges deviam «manifestar-se» ao seu superior, assim na paróquia os fiéis deviam confessar-se ao seu pároco ou a quem o representasse. E o «rol de desobriga» era uma função paroquial: direito e obrigação dos párocos para com presentes e ausentes da paróquia. E o «bilhete de confissão» era exigido, para fins religiosos e às vezes não puramente religiosos. Certas constituições de bispados determinavam como se devia proceder para com os paroquianos que descuidavam ou atrasavam o cumprimento da «desobriga» pascal: o pároco admoestá-los-ia uma e outra vez; se, apesar desses avisos e admoestações, não vinham «desobrigar-se» o pároco considerá-los-ia «suspeitos de heresia» e comunicá-los-ia à Inquisição. Sabemos o que isso significava...

Pelo fim dos anos 40 deste século ainda encontrei numa paróquia de Portalegre — por sinal a de maior criminalidade da comarca — um pároco não muito idoso que me disse que quando entrou na freguesia toda a gente sem excepção vinha confessar-se e comungar pela Páscoa; e depois, durante todo o ano não voltavam mais à missa dominical ou a qualquer acto religioso. — Mas como é que se compreende uma «prática» dessas? Não compreendo...

— Eu também não compreendia. Parece que consideravam a «desobriga» ou «o dar preceito à Igreja» como obrigação civil. Depois da proclamação da República alguns ousaram faltar; e, como nada lhes aconteceu, dentro de pouco ninguém vinha «desobrigar-se», a não ser meia dúzia de alienígenas.

Como essas confissões seriam não vale a pena julgar. A párocos de freguesias muito praticantes ouvi dizer que não se deviam chamar padres novos para as confissões quaresmais, porque se escandalizariam do *tonus* moral dessas confissões e da ineficácia do seu ministério sacramental.

De tudo isto e de tantas outras coisas que traduzem quer uma atitude mágico-legalista, quer a incapacidade ou a indiferença por um sério exame de consciência e autêntico arrependimento e propósito de emenda, quer a mera sujeição à pressão social e à consequente «humilhação» diante do padre — e não, conscientemente, diante da Igreja — de tudo isto parece não se ocuparem os *Lineamenta* (não obstante dizerem coisas magníficas . . . outras) nem orientarem para uma séria análise crítica, em ordem a melhorar a Penitência cristã e o seu sacramento. Mas isto é história do presente e do passado e devia fazer parte da historiografia ou historiolgia. Fugir à história é viver no sonho e edificar na areia ou nas nuvens: é ou *neflibatismo* ou «imprudência» contra-evangélica.

Como nota o padre Charles, em «*Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence*», e com ele o padre Rahner, temos de ensinar aos homens que o sacramento é mais que o acto jurídico da absolvição. Quando um homem actual — homem livre e que presume da sua liberdade em religião — não veja o carácter livre, especificamente cristão e eclesiológico do sacramento, pensará mais cedo ou mais tarde que pode tratar a sós com Deus a questão dos seus pecados, se é nisso que se apoia o sentido do sacramento. Teremos de fazer sentir ao pecador «que se confessa à Igreja santa — cuja santidade ofendeu e que é, ela a Igreja, verdadeiramente o sacramento original e universal de Cristo — e não a um juiz de instrução, a um inspector da polícia judiciária da Igreja ou a um psiquiatra ou psicoterapeuta de Deus (ou do sagrado)».

Na sequência do último Concílio alguma coisa se tem feito para restituir à administração do sacramento da Penitência a sua expressão litúrgica, eclesial e, nesse sentido, pública. Parece que o mais significativo nesta orientação e mais universalmente bem aceite foram as celebrações penitenciais colectivas, fundadas na Palavra de Deus e repassadas do sentido de *metanoia* e reconciliação. No entanto

vários párocos, mesmo alguns que começaram com entusiasmo estas celebrações e recomendavam com zelo a disciplina sobre a confissão auricular, parece estarem abandonando esta prática, simplesmente porque muito diminuía o número dos que vinham confessar-se individualmente.

Não consta que tenham considerado a doutrina de S. Tomás de que não têm obrigação de confessar-se anualmente aqueles que não tenham consciência de pecado grave nem que esses mesmos párocos tenham estudado, mesmo só estatística ou aproximativamente o número dos que antes já se abstinham da confissão ou vice-versa a proporção de positivo aproveitamento espiritual e de verdadeiro arrependimento dos que vinham ao confessor; e se estes mudavam para melhor, mais sensivelmente que os outros. No fundo estará, decerto inconscientemente, a doutrina escotista de que os actos do penitente são apenas um pre-requisito do sacramento e que a verdadeira e total essência deste — *res et sacramentum* — está na confissão e absolvição do sacerdote. Ao lado disto estará, por parte de certos párocos, a preocupação estatística de que todos os seus paroquianos se «desobriguem» e, da parte do maior número destes, a submissão à lei — «dar preceito à Igreja» — talvez um pouco de mentalidade mágico-legalista e de obediência à pressão social, atirando para as mãos do confessor os seus feitos e defeitos *prout jacent*, sem grande discernimento nem arrependimento, apenas para receberem a absolvição e poderem comungar, com o propósito de, passado um ano, cumprirem a mesma observância e praticarem os mesmos ritos.

Acresce nesta prática das celebrações penitenciais que, organizadas como habitualmente são com confessores esperando os penitentes de pecados *graves*, temos uma espécie de confissão «pública», com todos os inconvenientes desta (que levaram à sua supressão) e sem nenhuma das suas vantagens, com a agravante de serem normalmente as pessoas de consciência mais delicada que passarão a ser havidos como pecadores «públicos»...

Poderá o projecto do Sínodo, ou os seus *Lineamenta*, desinteressar-se da análise e crítica salutar destes actos e hábitos? E, passando à confissão frequente por devoção, prática que pode ser tão útil e elevada na formação da consciência cristã (embora muitas razões convençam da conveniência de separar da confissão sacramental a direcção de consciência), poderá o Sínodo esquecer tantas justas críticas à rotina e muitas vezes mero sentido de observância mais ou menos vã (até pela «busca» de matéria, pela carência de *metanoia*, pela intenção, que pode ser anti-evangélica de estar «em boas contas com Deus», etc.)?

Culpabilidade e confissão

A noção de culpa moral não é, para o homem culto do Ocidente actual, qualquer coisa de óbvio e reconhecível como o foi para o homem europeu nos dois milénios da era cristã. Muitas e variadas razões se invocam para diluir as ideias de culpa e responsabilidade no proceder de cada um: condições genéticas, atavismo, educação ou sua falta, influ-xos sociológicos, psicologia ou fisiologia individuais, etc., etc.. Chega mesmo a dizer-se, por parte de alguns, que não se sentem responsáveis do seu agir porque nem mesmo são responsáveis do seu existir. Em vez de se sentirem responsáveis para com Deus, chamam Deus à responsabilidade pelos males que existem no mundo ou pelas infelicidades por eles próprios provocadas. — Que mal fiz eu a Deus? Ou então: eu não pedi a ninguém para nascer...

Perante estas situações, o Pe. Karl Rahner, nesta última jornada da sua longa e alta trajectória filosófico-teológica, achou bem voltar a ocupar-se deste assunto e fê-lo na revista *Geist und Leben* do corrente ano de 1982, sob o título significativo de «Mistério da Culpa humana e do Perdão divino». Mistério da culpa humana, grande mistério, igual e correspondente ao mistério da liberdade humana: evidentes em si e portanto indemonstráveis — quem se proporá demonstrar a

existência do sol?! — são no entanto discutíveis em cada um dos seus actos. Para o homem, na sua radicalidade, a liberdade é algo que se é e não apenas coisa que se tem. Igualmente se diga da pecaminosidade: em nenhuma acção singular podemos saber, com segurança absoluta, que não fomos determinados por causas não conhecidas. Esta história da liberdade e da necessidade não se deixa desemaranhar ingenuamente e dissolver nas suas partes quimicamente puras. Poderia dizer-se que a pecaminosidade e bem assim a liberdade são, enquanto realizada, o acontecimento da transcendentalidade do sujeito uno e total, que é mediado para consigo mesmo pelas acções categoriais, mas não desaparece nelas.

Deixemos porém as difíceis análises em que o eminente teólogo fundamenta, profundiza e limita a liberdade e pecaminosidade humanas, para tratarmos simplesmente do que parece ser a tarefa acessível do Sínodo. Assim pois creio que, admitido como está o tema do Sínodo, os Bispos sinodais não poderão deixar de estudar a Penitência e Reconciliação à luz das duas situações hoje quase universais e envolventes, a saber, a cultura hodierna, com a sua opção pela «verdade que se prova» e pela historicidade, e o Ecumenismo.

Cultura e formas de Penitência

Para situar os problemas da Penitência e Reconciliação na missão da Igreja, hoje, à luz da Cultura, nada melhor haverá do que tomar o capítulo II da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a «autêntica promoção do progresso da Cultura»; e na verdade apetecia transcrever todo esse capítulo. Aí se começa por assentar o princípio de que a pessoa humana não pode atingir verdadeira e plenamente a sua humanidade senão pela Cultura. Mediante a Cultura o homem submete a si o universo pelo conhecimento e pelo trabalho, humaniza a sua própria vida social, familiar e civil,

«graças ao progresso dos costumes e das instituições», traduzindo e conservando, no «curso dos tempos, as grandes experiências espirituais e as aspirações maiores do homem», a fim de que sirvam ao progresso do género humano.

Certamente não poderá o exame e discussão do tema deste Sínodo ignorar ideias e expressões, como submeter o universo pelo conhecimento e pela acção, humanizar a vida humana pelo progresso dos costumes e das instituições, reconhecer no curso dos tempos as grandes experiências espirituais e as maiores aspirações do homem ao serviço do progresso humano! Como chocaria com o progresso da história o imobilismo do pensamento, para não falar já duma instituição de Cristo «petrificada e morta» (K. Rahner)! . . .

Mas, continuando a dizer que pela cultura universal, que unifica as várias culturas particulares, o homem moderno «tira de aí os valores que lhe permitirão *promover a civilização*», o Concílio avança (n.º 54) que «as condições de vida do homem moderno, no ponto de vista da vida social e cultural, foram tão profundamente transformadas que se pode justamente falar duma nova idade da história humana».

Entre as características da cultura moderna, enumeradas em G. S. 54, podemos destacar o «desenvolvimento ao máximo do senso crítico», a «explicação psicológica em profundidade da actividade humana», o forte impulso a «encarar as coisas sob o seu aspecto mutacional e evolutivo», dado pelas «disciplinas históricas», a cultura de massa que dá origem a «maneiras novas de sentir, de actuar e de utilizar os tempos livres», enfim a preparação de «um tipo de civilização mais universal que faz avançar a unidade do género humano e a exprime».

No seu n.º 55 constata a G. S. que hoje em dia «cresce sem cessar o número de homens e mulheres (das várias culturas particulares) que tomam consciência de serem eles os artífices e os promotores da cultura». E continua o Concílio: — «No mundo inteiro progride de cada vez mais o *sentido da autonomia*, e assim também o da responsabilidade;

o que, sem qualquer espécie de dúvida, é da maior importância para a *maturidade espiritual e moral* do género humano. Melhor ainda nos damos conta disso se não perdemos de vista a unificação do universo e a missão que nos é confiada de *construir um mundo melhor* na verdade e na justiça. Somos pois testemunhas do *nascimento dum novo humanismo*: o homem se define nele, antes de tudo o mais, pela *responsabilidade* que assume para com os seus irmãos e *para com a história*».

Considerando as dificuldades e deveres que de aí resultam, o Concílio (G. S. 56) faz, entre outras, a seguinte pergunta: — «Como enfim *reconhecer por legítima a autonomia* que a Cultura reclama para si mesma, sem com isso chegar a um *humanismo* puramente terrestre e mesmo *hostil à religião*?» Em resposta a esta e às outras perguntas, procuraram os Padres conciliares, na secção II (n.ºs 57, 58 e 59), enunciar «alguns princípios para devidamente promover a Cultura». E começam por dizer que os fiéis cristãos, peregrinos para a cidade celeste, devem antegostar as coisas *quæ sursum sunt*, mas «com isso, longe de diminuir, antes cresce a importância do seu encargo de, juntamente com todos os homens, colaborar para a edificação dum mundo a dever ser estruturado mais humanamente». E depois de desenvolver os vários meios e formas pelos quais a fé tem contribuído e deve continuar a contribuir para a cultura e de mostrar como Deus, na Revelação anterior e até à Sua plena manifestação no Filho encarnado, «falou segundo os tipos de *cultura próprios de cada época*» e como a Igreja tem procedido e deve proceder da mesma forma, acaba por concluir que «a Igreja, cumprindo a sua própria missão, já por isso mesmo, impulsiona e concorre para a obra de humanização e civilização, *educando o homem para a liberdade interior*».

E, na medida e em conformidade com esta liberdade interior, a Cultura tem necessidade permanente duma *justa liberdade* (civil e social) para se desenvolver e duma *legítima faculdade* de acção *sui iuris*, segundo os próprios princí-

pios. Ela tem pois direito ao respeito e goza *duma certa inviolabilidade*, com a condição evidentemente de salvar os direitos da pessoa e da sociedade».

E o Concílio conclui este belo capítulo com recomendações aos teólogos, aos homens de ciência e aos simples fiéis no sentido da promoção da Cultura; e vice-versa, «para que eles possam cumprir estas suas tarefas e que se reconheça aos fiéis, quer clérigos quer leigos, uma justa liberdade de investigação e de pensamento, bem como uma justa liberdade de manifestar, *humildemente e corajosamente*, a sua mentalidade, ou modo de ver, na área da sua competência».

Estas recomendações, feitas aos teólogos, aos cientistas e aos simples fiéis, não valerão também para os Bispos? E a justa liberdade de análise, de pensamento e de manifestar, humilde mas corajosamente, a sua mente não estará na área de competência de cada Bispo e muito mais na dos representantes do Episcopado, sobre um tema proposto pelo Secretariado do Sínodo e aprovado pelo Papa para consulta às Igrejas particulares de todo o mundo?

Decerto muito me alonguei nas citações do Concílio. Quase não via outra alternativa senão transcrever na íntegra todo o capítulo sobre a promoção da Cultura, tanto os seus conceitos e palavras dizem ao propósito de atacar corajosamente (e humildemente) os problemas postos pelo tema do próximo Sínodo (e, por isso, me permiti sublinhar algumas palavras) e tão pouca atenção parece ter merecido, até agora, este capítulo conciliar, aos vários níveis de estudo e prática da Igreja.

Com muito respeito me permito dizer que me pareceu ter sido a consciência desta falta de atenção que levou Vossa Santidade a criar o Conselho Pontifício para a Cultura.

É o que, para mim, resulta claramente das palavras proferidas por V. Santidade na inauguração desse Conselho e designadamente destas, tão pessoais, empenhativas e universais, que peço licença para transcrever: — «Desde o princípio do meu pontificado sempre considerei que o diálogo da

Igreja com as culturas do nosso tempo deveria ser considerado um campo vital onde se joga o destino do mundo neste final do século XX. O futuro do homem depende da Cultura». Não creio que se possa dizer mais nem melhor. Apenas me permito acrescentar as palavras de aplicação e responsabilização que V. Santidade destinou aos professores e alunos da Universidade Católica Portuguesa: — «Quanto maior for o *bem cultural* de alguém, mais ele deve ser usufruído também como *valor para os outros*, de maneira consciente, activa, responsável e cristã. Pensar e produzir intelectualmente é uma responsabilidade».

Ecumenismo, Reconciliação e Penitência

Se pois o problema da disciplina sacramental da Penitência deve ser visto à luz da Cultura do nosso tempo, das suas aspirações e exigências, não menos deve ser encarado à luz do Ecumenismo intra-cristão e inter-religioso. Consequência ainda da Cultura.

O diálogo entre a Igreja católica e as várias Confissões cristãs tem sido bastante activo e produtivo, ao nível superior, oficial ou quase oficial, quanto aos problemas dogmáticos e de expressão da fé. Talvez se possa dizer que, a esse nível e sobre esses temas, já basta, por agora. É que, por um lado, teólogos católicos dos mais responsáveis acham que já não há reais dificuldades doutrinais para a unidade entre cristãos, assim como dogmáticas. Insistir no exame e discussão de pontos teológicos — teologicamente talvez livres, dentro da ortodoxia cristã — poderia levar ao princípio dos cismas e heresias, em que razões múltiplas, de índole tantas vezes muito pouco religiosa, como os nacionalismos, os racismos, os interesses políticos, as questiúnculas entre «religiões» (sc. ordens e congregações), idolizações de escola teológica, orgulhos e vaidades pessoais, etc., levavam a procurar linguagens de separação na Fé e na Igreja. Cavando fundo na psicologia humana, todo o homem é hereje do outro

homem, cada comunidade é cismática da outra comunidade. De resto entre teólogos cristãos já tem sido notado que há semelhanças mais pronunciadas entre os *filosofemas* ou *theologoumena* de certos católicos e de certos protestantes, do que entre certos outros que pertencem formalmente à mesma Igreja ou Confissão; e o mesmo se pode dizer quanto às diferenças. Geralmente são aspectos de «progressismo» e «integristas»; mas há outros mais profundos, psicológica e ideologicamente.

Em vez pois de diálogos sobre a fé, parece que seriam, por agora, mais convenientes análises e discussões sobre instituições e disciplinas eclesiásticas e tradições das várias confissões, e mesmo sobre posse de bens e funções hierárquicas, relações das Igrejas com os Estados, destinos das pessoas eclesiásticas actuais numa Igreja unificada.

Entre os problemas disciplinares mais importantes estaria o das formas de concretizar a Penitência, concretamente a confissão auricular, enquanto *preceito da Igreja*. É manifesto e está fora de questão que a Penitência e a Reconciliação — fazer *metanoia* e crer na Boa Nova — estão no centro do anúncio e pregação evangélicos e portanto da existência cristã; mas não é menos certo que *as formas* de realizar a Penitência e manifestar a *metanoia* são realidades históricas, situadas no tempo histórico cristão e condicionadas pelas culturas e mundividências das comunidades cristãs, nos diferentes povos e no curso dos séculos.

Poderá alguém pensar que a actual disciplina católica da Penitência poderá ser aceite por comunidades cristãs que nunca a praticaram como preceito ou que a rejeitaram bem cedo, depois de tornada mandamento da Igreja? Por maiores que tenham sido os benefícios da prática da confissão auricular e por mais longos que tenham sido os séculos desta prática, é bem conhecido que ela foi adoptada na Igreja do Ocidente só depois de meio milénio de história cristã (e não da pior história), adoptada a partir da vida monástica e à maneira de jurisdição «doméstica», que só foi decretada na

Igreja latina, como preceito, já bem entrado o segundo milénio da era cristã e abandonada pelas confissões protestantes e anglicana, há já bastantes mais séculos do que aqueles em que foi acatada (se é que verdadeiramente o foi). Poderá pois esperar-se o «regresso» desses?! É bem certo que algum dia haverá que optar-se por um dos membros desta alternativa fundamental: opção pela unidade dos discípulos de Cristo, que é uma exigência premente e permanente do Evangelho e de todo o Novo Testamento, ou manter, *como obrigatória*, uma disciplina penitencial que, por mais útil que seja e por maiores bênçãos que tenha trazido à Igreja, é no entanto uma disciplina nascida dentro da história cristã e portanto sujeita às leis da história.

E, se isto vale para o ecumenismo entre as Igrejas ou Confissões cristãs, não deixa de ter reflexos nas religiões não-cristãs. Não há muito tempo se lia que um alto representante duma religião não-cristã, em França (religião que se diz já agora ser a segunda em número desse País e que se diz também registar três «conversões» por dia só na Região Parisiense), se lia esta apreciação de confronto: — Quando alguém quer aderir ao Islam, nós dirigimo-lo para Deus; não o mandamos aos padres . . .

Civilização moderna, disciplina eclesiástica

Sob este aspecto, como sob outros da disciplina da Igreja, em relação aos vários factores que contribuem para a difusão da fé e prática cristãs, é necessário não nos limitarmos, nem nos determos complacentemente na consideração estatística. É certo que as almas são iguais diante de Deus; mas também é verdade que a Igreja é um «corpo», o Corpo de Cristo, e que «o munus do Pastor não se limita a exercer a cura de almas individualmente consideradas mas estende-se também a formar propriamente uma genuína comunidade cristã» (P. O. n.º 6). Assim pois não basta contar o número dos católicos, mas importa saber que espécie de comunidade formam, local, regional e universalmente.

Pensa-se às vezes que, como a Igreja é essencialmente missionária, as suas «conquistas» no terceiro mundo compensam bem as perdas no mundo avançado; e parece procurar-se que as vocações de consagração — sobretudo «religiosa» — como também a «teologia terciomundista» virão suprir o que vai diminuindo nos países de velha cristandade. Devemos porém lembrar que o Papa Paulo VI, sem esquecer que Cristo veio pregar a Boa Nova «aos pobres», achou bem citar, como ainda válida a frase de Hilário Belloc: — L'Europe c'est la foi.

A Igreja deve-se a todos, sobretudo aos pobres e oprimidos; mas mal iria se viesse a tornar-se Igreja do terceiro mundo, apagando-se a fé cristã no mundo científico-tecnologicamente avançado, e por isso globalmente «rico». Dizia alguém que, ao ouvir-se certa pregação e ao ler-se certa teologia, era de concluir que, quando acabasse a miséria no mundo, a Igreja acabaria, por já não ter razão de ser. A ironia desta observação não devia perder-se de vista ao pensar a disciplina eclesiástica no futuro da fé cristã. A caridade de Cristo e o serviço da Igreja é sobretudo *para* o «mundo dos pobres, mas não é só *do* mundo dos pobres. Se assim não fosse, à medida que os povos sub-desenvolvidos se fossem desenvolvendo e portanto «enriquecendo», seguiriam os povos desenvolvidos e abandonariam a fé e a prática religiosas.

Paralelamente a esta consideração da necessidade da fé para o mundo desenvolvido — cultural e cientificamente desenvolvido — põe-se o problema da metodologia da transmissão da fé e da educação da fé. A Igreja de Cristo é essencialmente uma Sociedade educadora; mas, usando uma linguagem comparativa actual, seria caso de perguntar: pedagogia ou andragogia? Está largamente espalhada a ideia de que a religião é coisa de crianças (e de mulheres); e não há dúvida de que várias aparências e percentagens de prática podem levar a uma imagem dessa ordem. Já alguém expressava o paradoxo de que a Igreja católica, à maneira do

judaísmo e maometismo, precisava de pôr à margem do culto as mulheres e as crianças, para que os homens se convencessem de que a religião é coisa sua, coisa de homens; ou, como os calvinistas, anabaptistas, etc., excluir ao menos as crianças, para mostrar que a religião é coisa de adultos. Tal paradoxo não pode evidentemente admitir-se, até porque é um paradoxo, e a honra da Igreja é tratar toda a pessoa como pessoa; mas a verdade é que a educação da fé e formação ético-social não podem ser mera pedagogia — etimologicamente, educação de crianças — mas devem ser, com maior empenho (e maior dificuldade) *andragogia*, isto é, educação de homens ou de adultos. Seria caso de lembrar, neste contexto, o outro paradoxo, este dum sociólogo e pedagogo brasileiro: — Ninguém educa a ninguém; ninguém se educa a si mesmo; todos nos educamos a todos, mediante a sociedade.

Creio bem que, nesta relação pedagogia-andragogia, muito mais importa não se ater à norma de que o ensino não esteja acima do educando mas antes à preocupação de que o ensino não esteja abaixo do educando. Esta opção comparativa sempre se justificou por várias razões (com frequência inatendidas); mas agora, mais e melhor, por aquilo que V. Santidade tão perfeitamente disse aos Bispos de Ile-de-France, a saber, que as actuais condições da escolaridade, prolongada até ao décimo sexto ano, fazem as crianças e jovens «*entrer dans un champ culturel qui, avec les pédagogies modernes, développe le sens critique de la raison et accorde le primat à la vérité qui se prouve sur la vérité qui se transmet*». Os jovens tornam-se na verdade adultos, mais cedo; e presumem de o ser, mesmo antes do facto da idade necessária. Como é que este espírito crítico, autonomia da razão e preferência pela verdade que se prova no «mundo novo» que os jovens se propõem criar não hão-de influir, pela forma que compete aos Bispos, nos estudos e orientações de teoria e de *praxis* que são tema do próximo Sínodo?

Esta pedagogia (e andragogia) da fé cristã e prática religiosa tem ainda de contar com o urbanismo e mobilidade moderna das populações, em conflito e em vencimento sobre a ruralidade e docilidade das pequenas sociedades do passado, «naturalmente» fechadas e tradicionalmente cristãs.

E é de notar que, para além da fuga dos campos e da mobilidade populacional, o desenvolvimento hodierno dos meios de comunicação social, principalmente dos áudio-visuais, leva a civilização urbanística e a abertura ao mundo e ao século a toda a parte, podendo em verdade dizer-se que o mundo está feito «a minha aldeia» e a aldeia dos que ficam está feita «o meu mundo». Pensar o catolicismo estatisticamente e pensar os cristãos fora do mundo técnico-científico e secularizado é, hoje, pensar o homem e o religioso fora da realidade. O homem é hoje «racional-científico»; e isto tanto mais quanto menos conhece os princípios da razão e as descobertas da ciência.

Verdade «que se prova»

Este carácter da cultura hodierna traduz-se em várias notas, das quais o tema do Sínodo leva a destacar duas: o culto da «verdade que se prova» (contra «a que se recebe») e a historicidade do mundo e do homem. Duas tendências muito deste tempo e muito do homem secularizado (para muitos, o mesmo que civil e civilizado) que, muitas vezes e sob vários aspectos convergem nas mesmas aspirações de liberdade e autonomia (que nem sempre é recusa da teonomia).

Quanto à historicidade, os *Lineamenta* podem considerar-se modelares em certa área; mas estão bem longe de o parecer e ser nas outras. Como, ao contrário das religiões não-cristãs (quer naturalistas e animistas, quer filosóficas e «proféticas») o cristianismo é essencialmente histórico, desde a Revelação progressiva até à aparição na plenitude dos tempos da Palavra de Deus encarnada, era impossível

que os *Lineamenta* não pusessem em relevo as origens históricas da Penitência e Reconciliação cristã. E fazem-no duma maneira muito louvável, profusa e eloquente. Simplesmente creio que ao anverso desta medalha encantadora corresponde um reverso menos brilhante. É que, a uma apologética da Penitência e Reconciliação baseada no Evangelho e no Novo Testamento, brilhantemente desenvolvida, parece nada ou muito pouco se seguir, quer na concretização eclesial das formas de Reconciliação e Penitência, quer na distinção necessária entre a essência desses valores evangélicos, que é axiomática, dogmática e portanto perpétua e, por outro lado, a forma de realização, que é histórica e cultural, portanto mutável e mudada no decurso da história. As *Confissões* de S. Agostinho correram o mundo e ainda hoje servem de leitura formativa e edificante a muitos cristãos mais exigentes (para não falar de vários filósofos, psicólogos e teólogos). Pois bem, S. Agostinho nunca se confessou a um sacerdote determinado, no sentido de hoje. O reconhecer que se é pecador é elemento essencial da consciência cristã (como da própria dogmática da Igreja) e um princípio da metanoia e reconciliação com Deus e os irmãos. Porém «o reconhecer que se é um pecador não depende da confissão sacramental. S. Agostinho pôde rezar o *Miserere* no seu leito de morte, sem confessar-se» (K. Rahner).

E o mesmo parece pensar ele a respeito dos outros pecadores, como se vê de passagens dos sermões que soam, mais ou menos como esta (1.232,7): — Abundant hic paenitentes: quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus.

Sob o aspecto portanto da historicidade os *Lineamenta* têm, como dissemos, uma face brilhante, que é a preconização da Penitência e Reconciliação sobre a base do Evangelho e de todo o Novo Testamento. Mas é preciso também reconhecer o reverso desta imagem, que é ficar apenas nesse momento histórico, parecendo deixar entender que a necessidade e imutabilidade da essência evangélica da Penitência reveste também uma determinada forma histórica de a realizar.

Se o Sínodo se mantivesse nesta mesma linha de abstenção poder-se-ia pensar (e não faltaria quem o pensasse, entre cristãos mas também entre católicos) que a Igreja tem receio de recordar a sua história, para acautelar a obediência aos seus preceitos «históricos».

Mas a própria beleza expositiva da fundamentação escriturística dos *Lineamenta* não deixa de oferecer certo flanco a reflexão: na verdade ao lermos certas passagens do Novo Testamento, sobretudo em S. Paulo, S. João e na epístola aos Hebreus, sobre o carácter definitivo e irrepetível do baptismo, o efeito santificador e salvífico da fé, os méritos redentores da Cruz, os pecados que «conduzem à morte» e os que são remíveis pela fé e adesão a Cristo, etc., compreendemos certa perplexidade e mudança na disciplina penitencial dos primeiros séculos.

Historicidade da disciplina eclesiástica

Aliás certa evolução na disciplina da Igreja não é de estranhar nem de recear. Pois não fala a teologia corrente, com naturalidade, da evolução dogmática? E não assistimos muitos de nós à proclamação do dogma da Assunção de Nossa Senhora, ou, pelo contrário, à recusa pelo Concílio de certas definições dogmáticas que alguns Padres conciliares e outros desejavam? Como na dogmática, também na Moral há que registar os efeitos de instituições novas e costumes diferentes que, salvos os princípios e normas essenciais, permitem uma certa evolução da consciência moral. Porque não considerar as possibilidades de certa adaptação dos preceitos propriamente disciplinares e históricos da Igreja? Também aqui não faltará quem pense que é de aplicar-se o princípio de que *salus populi suprema lex est*. Diz-se e justamente se lamenta que cada vez haja menos confissões, sobretudo de jovens. Outros lamentam, mais do que isso, que as confissões que ainda se fazem sejam cada vez piores.

Será que, para repor a situação ou para a melhorar, o caminho mais direito e eficaz consista em insistir na confissão auricular, *enquanto preceito*, na «legalidade» da vida cristã, ou nas «boas contas com Deus», pela mera obediência à Igreja? Não será que, preconizando e exaltando essa via preferencial e única (ou quase), se caia ou pareça aos homens cair-se no legalismo formal, contra o qual, no espírito do homem hodierno, principalmente dos jovens, vale, hoje como sempre mas mais que nunca, toda a contestação do Apóstolo em desfavor da lei e em favor da fé e da graça de Cristo? O «ligar» ou «atar» do Evangelho não é, permita-se-nos insistir, própria e directamente, conferir à Igreja o direito de legislar e de impor preceitos; como tão pouco o «desligar» ou «desatar» se deve entender no sentido de dispensar desses preceitos ou de absolver as infracções. «Ligar na terra» deverá entender-se primariamente como o direito e o dever conferido à Igreja de limitar a «liberdade cristã», de interditar a participação plena na comunidade dos fiéis e designadamente na comunhão eucarística; como o «desligar na terra» será primariamente restituir ao penitente a plena liberdade cristã, admiti-lo pois pública e formalmente, à comunidade e à comunhão.

Assim se entendeu desde o princípio; e assim continua a interpretá-lo a melhor exegese e teologia. Na mente dos primitivos Padres, o que interessa ao pecador é ser admitido à «paz da Igreja», porque quando se recebe a paz da Igreja recebe-se o espírito do Pai, o Espírito Santo (S. Cipriano). A paz com a Igreja apaga os pecados; o distanciar-se da paz da Igreja mantém os pecados (S. Agostinho). «A cidade de Deus, ao acolher alguém, devolve-lhe a inocência» (S. Agostinho).

«Igreja dos Pecadores», sim; Amartiocentrismo, não!

Já atrás dissemos alguma coisa sobre as confissões de «desobriga», para obedecer aos mandamentos ou para «dar preceito à Igreja»; e, *e converso*, do sentimento de

frustração e escândalo dos sacerdotes jovens que nelas participam.

Mas todos aqueles que temos alguma experiência das confissões frequentes por devoção, reconhecendo o alto valor espiritual que pode ter essa prática, se for acompanhada dos verdadeiros actos do penitente — arrependimento (*contrição* ou, ao menos, *atrição*, se ainda é de admitir a distinção) e satisfação operante — não podemos deixar de reconhecer a outra face de tal prática religiosa, sobretudo quando obedece a preceito «religioso», (isto é, congreganista) ou a costume «doméstico». Na nossa *praxis* temos que examinar continuamente, do ponto de vista da unidade interna entre a acção sacramental e a pessoal, qual é a frequência mais conveniente dos sacramentos. Quando o jovem é treinado mecanicamente para a maior frequência possível dos sacramentos e cumpre, como ocorre de ordinário ou ao menos muitas vezes, abandonará quando for maior tais práticas. E na realidade tem razão: *tais* confissões são no fundo piedoso legalismo e magia» (K. Rahner).

O afastamento deste piedoso legalismo e magia de *tais* penitentes tem amplos e duradouros efeitos não só por acção de arrastamento sobre companheiros e amigos e talvez não menos sobre estranhos, que testemunham e se escandalizam dos efeitos de tal prática «religiosa», tanto antes como depois do abandono da confissão.

Antes, digo, porque aqui devia intervir toda a crítica — crítica construtiva e solidária com a Igreja — que justamente se faz a muitas confissões, quer de «devoção» quer de «desobriga». Digamos apenas que há que distinguir e sempre se distinguiram pecados de «comissão» e pecados de «omissão». Em Portugal, depois do Concílio, introduziu-se menção na fórmula litúrgica da confissão, ao lado dos pecados por «actos», os pecados por «omissões»; todavia parece que não se passa muito da fórmula. E não obstante os pecados de omissão são decerto os mais frequentes, sobretudo nas pessoas investidas de autoridade ou de prestígio, quer na

Igreja quer na Sociedade e no Estado, e os que mais deterioraram o *status* moral da Sociedade, civil ou eclesial.

Permita-se-me lembrar que ainda há pouco (27-IX-82) o Conselho Permanente do Episcopado Francês publicava uma Nota pastoral sobre a etiologia e implicações ético-sociais da conjuntura económica e social, que terminava por exortar à busca de «novos hábitos e modos de vida». Depois de expressarem que «o espírito do Evangelho não se acomoda a todo e qualquer comportamento individual ou colectivo» e de acentuarem que «no caso presente contradizem as exigências da nossa fé a demagogia, o corporatismo, as múltiplas maneiras de fugir às responsabilidades, fazendo dos outros bodes expiatórios» (n.º 9), os Bispos franceses chamam a atenção para uns dezoito pontos, que são outras tantas propostas que consideram «exigentes, realistas e fonte de esperança» (n.º 10). Pois esses dezoito pontos são totalmente ou predominantemente «pecados de omissão»; e as propostas são no sentido de fugir à moral de Caim — sou eu porventura o guarda do meu irmão? — de tantos cristãos».

Ao lado deste esquecimento dos pecados de omissão, que, sendo bastante geral, podíamos no entanto considerar o vício capital dos responsáveis em qualquer área, devemos mencionar um outro «esquecimento», que muito reduz o *tonus* moral duma vida cristã distorcida. Desde a baixa Idade Média se timbrou uma fórmula catequética, que porventura ainda aprendemos no nosso catecismo paroquial, na qual se perguntava «quantos são os inimigos da alma?» — e se respondia: «São três, o mundo, o diabo e a carne».

Apesar de fórmula tão pronta e sucinta, o mundo e o diabo ficavam no domínio bastante esfumado do verbalismo recitativo e cediam todo ou quase todo o espaço aos «pecados da carne». Como é de lembrar-se a insistência obsedante da catequese e das aulas de religião ou de espiritualidade nos «pecados da carne», que, pregados por forma tão negativa e exclusiva a pré-adolescentes ou adolescentes, mais serviam a despertar curiosidades, porventura ainda adorme-

cidas! Mas esta exclusividade mostra, por um lado, que o mundo e o diabo podem trabalhar em campo esquecido e oculto e, por outro lado, que a «carne», além de fazer esquecer os outros inimigos da alma, ocupava toda a área do comportamento moral, com efeitos esterilizantes e deformantes. E isto foi muito longe e muito alto. Lembrarei de novo que quando V. Santidade iniciou a catequese das quartas-feiras sobre aquilo que chamou, e muito bem, a «teologia do corpo», um Bispo, aliás relativamente jovem e muito «espiritual» respondia a outros Bispos que «isso não era pastoral»!...

Bem sabemos que a «carne» existe e que ameaçará sempre a «alma» com desordens morais e eventualmente com um pan-sensualismo desenfreado. Os jovens vivem tantas vezes atolados nos problemas da «carne» e nisso tem grande parte os «educadores», com prevalência dos sequazes de tal «pastoral» que não é a de V. Santidade; mas, para além da juventude, homens e mulheres não conseguem ver claro nos problemas do homem, que não é só «carne» mas também é isso; e, na medida em que o é, oferece a todo o homem o mistério «do que há no homem». E o «mistério» da sexualidade ocupará as pessoas honestas, e até os santos; mas não menos os desonestos e licenciosos. Quem disse expressamente que «a carne é triste» foi exactamente um destes últimos, depois das piores experiências; mas devemos reconhecer que o carácter obsidiante, exclusivista e no fundo pan-sexualista de certa «educação» católica não deixa de desequilibrar a consciência dos jovens, de os levar a identificar e reduzir o «moral» ao «sensual», de os induzir a confessar só isso e a verificar intimamente o não-arrependimento, a reduzir a razão de confessar-se a receber a absolvição sacerdotal, a descreer finalmente da confissão e abandonar a «fé» e prática religiosa.

Face a esta e às vezes por sua causa, há outra vertente que é a de negar o pecado ou fazer de conta que ele não existe: é a vertente do «cristão sem pecado». Poderá ainda

considerar-se uma vertente intermédia que procura conciliar as várias tendências: é a prática religiosa das «muitas comunhões e poucas confissões», prática que bastante se generalizou e sobre a qual há vários e opostos juízos de valor.

Mas ao lado desta tendência dos jovens para fugir do confessionário e das várias razões explicativas para este facto, algumas das quais «justificativas», há a registar um outro fenómeno não menos geral e digno de atenção, embora o hábito, de tão geral, nos tenha para isso insensibilizado, é o de muitos católicos, que o são de missa mas não de sacramentos — nem comunhão nem confissão. Há ainda os católicos para efeitos de estatística, católicos não-praticantes que, decerto para fugirem à confissão ao sacerdote, abandonam toda a prática religiosa.

Se quiséssemos analisar estas várias situações, talvez encontrássemos entre as suas causas uma geral, muitas vezes preponderante e de efeitos contraditórios: uma educação e formação amartiocentrista, que vê no pecado o centro de toda a vida religiosa, em Deus e na Igreja apenas os vingadores da lei «moral» pela submissão ao confessor. Amartiocentrismo que vê só e sempre pecados de comissão, ignorando os de omissão, passa depois a centrar tudo nos «pecados da carne» e de aí passa ao maniqueísmo, que vê o mal a dominar o mundo, ou evade-se, ao contrário, por um «cristianismo sem pecado» e finalmente para a descrença total.

Confissão «Interpretativa»?

É ainda de ver-se, na etiologia fundamental destes factos e situações certa interpretação menos adequada do «ligar» e «desligar» ou do «atar» e «desatar». Nos primeiros séculos a Igreja «atava» a liberdade cristã dos pecadores públicos, separando-os em certa medida da comunidade cristã (ou mesmo entregando-os a Satanás, para a sua conversão, como ordenou o Apóstolo) e proibindo-lhes a comunhão eucarística.

Hoje são muitos os católicos que se «atam» ou «ligam» a si mesmos, em relação à confissão e comunhão, conservando talvez a simples assistência à Eucaristia... dos outros. A passagem da minoria, à maioria da inovação à tradição, da evangelização ao *statu quo*, entre a Igreja primitiva e a actual, levou muitos que se denominam de Cristo à inversão de valores e à oposição de perspectivas quanto ao ser Igreja, à «liberdade» eclesial, à penitência pública, à comunidade e comunhão.

Muitos jovens e também muitos dos grandes, sobretudo os «grandes deste mundo» — os que se destacam na política, na economia, na cultura, nas letras, nas artes, na ciência, nos *mass media*, no espectáculo, etc., — sentem como humilhação não apenas o ajoelhar-se aos pés dum confessor, mas simplesmente apresentar-se como membros duma comunidade de irmãos (ser «irmão» é ser igual e solidário) ou associar-se à comunhão dos fiéis (mesmo quando ainda assistem, passivamente, à Eucaristia dos outros). Em tal ambiência de «respeito humano», não poderá ver-se na participação de jovens tais e de tais «grandes» na comunidade e na aspiração à comunhão eucarística um princípio de confissão da fé, de adesão à «comunidade dos pecadores» que somos e confessamos e uma espécie de «confissão pública» interpretativa?...

Como se fala hoje, com frequência e sem reparos de maior, da «gradualidade» na observância da lei, da «hierarquia das verdades» entre cristãos e até de «cristãos do limear» (chrétiens du senil — Y. Congar) porque não lembrar que assistir no limear era a penitência pública de outrora. Não poderia agora valer, ao contrário, como certa confissão quase sacramental, a gradualidade e hierarquia na prática (como o é na fé)? A Igreja diz aos «irmãos separados» que «aqueles que crêem em Cristo e que receberam validamente o baptismo encontram-se numa certa comunhão, embora imperfeita, com a Igreja católica» (U.R. n.º 3). Que dizer daqueles que não estão oficialmente «separados», ou que

talvez proclamando um triunfalismo da sua fé, professam realmente uma ou várias «heresias anónimas»?...

Em qualquer hipótese, factos são factos; e o facto é que hoje, em grande escala, pequenos e grandes fogem do confessionário, sendo essa a maior causa da «descrença» de muitos que intimamente aceitam Cristo e o Evangelho e do seu questionamento de certas práticas religiosas, antes de toda a confissão auricular, *obrigatória* em cada ano.

Eu seria o último a admitir que o facto se transforme, por si mesmo, em direito; mas a verdade é que, ao fazer ou modificar a lei, é preciso atender aos factos e mesmo admitir que quando eles estão profundamente difundidos e como que se respiram no ar do tempo é natural admitir a «aceitação» como parte da utilidade da lei...

Conclusão

Em conclusão, estas já longas palavras que venho confiadamente dirigir a Vossa Santidade (e, como Sua vénia, aos Bispos sinodais) estão longe de desconhecer os benefícios e bênçãos que trouxe à Igreja a prática da confissão auricular que, a partir da ingenuidade e autoritarismo monásticos, se tornou depois prática de muitos fiéis e finalmente preceito da Igreja, em tempos da sua autoridade indiscutida. Apenas, pelo contrário, reconhecendo quanto de positivo tem havido na prática deste preceito, bem como na confissão frequente por devoção, acho bem que o Sínodo não ignore a outra face das coisas, resultante quer da análise intrínseca e histórica quer das condições culturais em que se encontra o homem do nosso tempo e das relações ecuménicas entre cristãos e dos cristãos com os outros homens. E que valeria «ignorar» coisas que hoje se pregam sobre os telhados?!

A respeito pois do tema do Sínodo só tenho a dizer: melhor e mais Penitência, melhor e mais Reconciliação! Pelos meios mais apropriados ao nosso tempo...

Querer-se-á, ainda assim, sugerir que os Bispos sinodais alterem, por si, a lei da Igreja? Possivelmente não, porque, à falta de análise (humilde mas corajosa), a questão não está talvez, desde já, madura para a ceifa. E que o estivesse, uma decisão não estaria decerto na área de competência dum Sínodo, porque aquilo que foi decretado por um Concílio ecuménico só por outro igual parece dever ser alterado. O que ousar lembrar é que não se perca a ocasião, que foi oferecida, de examinar o problema como ele está posto, com toda a franqueza, humildade e coragem. (E não se diga que não há aqui *problema*; ele aí está, exactamente no sentido grego de pretexto, questão controvertida, obstáculo à marcha ou progresso, cabo a vencer-se ou promontório a subir-se).

Dizia-me alguém da ordem episcopal, por altura do Concílio, que não compreendia porque é que a Igreja mantinha determinado preceito, obrigando *sub gravi*, se sabia que muitos e muitos católicos o não observavam e outros o cumpriam de forma que só não seria nula ou mesmo sacrílega pela sua inconsciência e pela longanimidade dos moralistas; que assim a Igreja, em vez de ser portadora da graça, multiplicava pecados, que podia evitar com uma simples penada. Não soube responder, nem agora falo *pro domo mea*; mas quantos haverá que, como aquele Bispo muito ilustrado e apostólico, se põem a questão no seu íntimo e não ousam falar dela senão aos «íntimos»?...

É por isso que ousar pedir a V. Santidade, humildemente (e não penso que seja necessária especial «coragem») que dê luz verde ao Sínodo para que os Bispos, apesar do «esquecimento bem-lembrado» dos *Lineamenta*, possam analisar e discutir este assunto, não evidentemente para decretarem soluções, mas para estarem e se mostrarem atentos aos «sinais dos tempos». Em sessões públicas? Em sessões reservadas, secretas ou quais outras? Já não é comigo...

Acrescentarei apenas que, enquanto estive ao serviço episcopal, não falei disto, nem sequer aos «íntimos»; antes sempre preguei e recomendei, com sinceridade e empenho,

a Penitência e Reconciliação, como *metanoia* autêntica, princípio e fim do Evangelho, e a sua prática consciente e sincera, conforme o espírito e preceito da Igreja.

Não menos recomendei a direcção espiritual (ou, mais propriamente, o aconselhamento espiritual não directivo) convindo no entanto separá-la da confissão sacramental, como acto litúrgico que esta deve ser, e evitar que o aconselhamento não seja uma forma de o aconselhado se poupar ao esforço do discernimento espiritual e de alienar a sua consciência e personalidade «nas mãos do director». Repito portanto que a minha intenção primeira e última é só esta: melhor e mais Penitência e Reconciliação, conforme a verdade do Evangelho.

Se porém este texto chegar ao conhecimento de alguém a quem «faça problema», lembre-se esse tal que o texto não é dirigido a si; e que, para melhor evitar qualquer equívoco, este texto é escrito por um bispo que esperou a resignação para não exercer o magistério jurisdicional sobre ninguém. As razões que aqui vão expostas, se valerem, valem apenas como razões da experiência e reflexão dum bispo resignatário, que as dirige ao Papa e, com a Sua presumida aquiescência, aos Bispos sinodais, com extensão porventura aos outros, na ocasião oportuna e pela forma mais conveniente.

Com sincero e profundo sentimento da Colegialidade episcopal *cum Petro et sub Petro*, e, particularmente enquanto representado pelo Sínodo, consciente de ser compártepe *in hierarchica communione sollicitudinis universae Ecclesiae*, peço para subscrever-me

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

† António Ferreira Gomes,
(Bispo resignatário do Porto)

CARTA — COLOFÃO

SANTO PADRE:

Expressas de jacto e um pouco em desordem, aqui ficam algumas das principais reflexões, de entre aquelas que a minha longa e trabalhada experiência episcopal me suscitou, agora postas em meditação de bispo resignatário.

Ao longo do curso da minha vida episcopal, mais de uma vez fui acusado, entre juízos piores, de ter tido razão antes do tempo. Não sei se algo de semelhante se dirá a respeito de algumas das considerações aqui feitas; mas insisto naquilo que escrevi desde o princípio: bispo resignatário e perfeitamente resignado, não quero interferir no governo da Igreja, mas apenas oferecer a minha experiência passada àqueles que têm o encargo presente de a governar. De resto penso que várias das sugestões aqui feitas não são para se realizar a curto prazo, nem antes da formação da necessária opinião pública na Igreja, pela qual todos somos responsáveis, cada um na sua própria medida. Jamais deixei de sentir a impressão que em mim produziu a cominação de Pio XII contra os responsáveis da Igreja pela inexistência duma opinião pública na mesma Igreja. Por outro lado sempre senti a necessidade de progresso na Igreja — ao lado do progresso dogmático, o progresso moral, institucional e pastoral — o progresso e a modernidade, a forma justa e única eficaz de

evitar o «modernismo» e o «progressismo», no que têm de heterodoxo ou herético.

Sempre me inclinei a pensar que estamos envolvidos em processos evolutivos — se não para que serviria a História e como é que Deus podia ser o seu Senhor?! — e tanto mais envolvidos quanto menos conscientemente fazemos parte desses mesmos processos.

Não admira que este sentimento do progresso e da modernidade — mais sentimento que pensamento elaborado — posto ao serviço da acção pastoral, embata contra a pederneira do imobilismo conservador e retrógrado (saudosos da «tradicional», melhor dizendo, tradicionalista união de Poderes Estado-Igreja) não admira que tenham chispado fogo de cisma e heresia.

União dos Bispos Portugueses

É a respeito disto que principalmente se diz que eu tive razão antes do tempo e que por tal motivo provoquei a desunião dos Bispos portugueses. Ora, em termos de verdadeira eclesiologia, o que aconteceu não foi a divisão do Episcopado mas diametralmente o contrário, a sua união pública e solene na doutrinação e orientação pastoral.

Com efeito no discurso à União Nacional, feito no auge da crise, a 6 de Dezembro de 1958, o Chefe do governo e da mesma União — partido único admitido em política — impõe ao Episcopado em intimação explícita e minaz que restabeleça a «frente nacional» dos católicos, pregando a doutrina da Igreja (que diz conhecer muito bem) tanto quanto seja preciso para isso e ameaçando de contrário as piores medidas de represália sobre a Concordata e a harmonia das relações Estado-Igreja.

Em data de 16 de Janeiro de 1959 é publicada, com a assinatura individual dos Bispos de cada uma das Dioceses do Continente uma Carta Pastoral, que não podia deixar de ser vista, e efectivamente o foi, senão como resposta à inti-

mação recebida no mês anterior. Ora esta resposta nunca poderia ser vista como um *sim*; e portanto era manifestamente o equivalente de um *não*. Assim devia ser vista e assim o foi.

Logo a seguir recebi o aviso de alguém que estava muito perto do governo e seu chefe: — Tenha cuidado, que eles agora, perante a assinatura de todos os Bispos fingem conformidade, mas estão mais furiosos do que nunca...

Do Presidente do Conselho, ao lado de variados testemunhos e notícias, ficará a constar o depoimento histórico do então Ministro dos Negócios Estrangeiros, Dr. Franco Nogueira.

Essa Pastoral, num primeiro capítulo sobre a «Presença da Igreja» e num segundo sobre a «Acção Católica», apresentava a doutrina da Igreja sobre alguns dos pontos fulcrais, postos em causa pela circunstância política e pela palavra dos seus responsáveis. Doutrina de sempre, válida ainda hoje.

Quando terminámos a sessão de assinatura, o Snr. Cardeal Cerejeira chamou-me à parte para dizer-me: — Estou contente. Saiba que escrevi este texto muito a pensar em Si, para que o pudesse assinar sem constrangimento.

Respondi-lhe sinceramente: — Assinei com perfeita liberdade de espírito e identificado com a doutrina ali exposta. Sabemos agora a que ater-nos.

Naquele momento não houve divisão entre os Bispos, mas união sobre os pontos essenciais em causa. E, sem falsa modéstia, posso dizer que senti algum conforto em que Sua Eminência dissesse que foi a pensar em mim que enunciava aquela doutrina.

Tínhamos pois chegado à união episcopal sobre a doutrina e sobre a atitude perante o Poder político. Eu nunca me afastei desta doutrina e desta atitude. Se por mim veio a união, na função magisterial e pastoral dos Bispos, como me foi dito, não foi por mim que veio a desunião. Por mim nunca me afastei daquele documento de união, escrito e

publicado em ocasião tão dramática e responsável; de outros, nada direi...

Mas, de qualquer modo, insiste-se em que sou o bispo mais controverso em Portugal. Admito facilmente esta constatação, desde que se aceite que é como bispo que fui controvertido. Como homem, como cristão e padre tal não se poderá dizer: creio ter sido um cidadão bem pacato e retirado no múnus de educador que me fora confiado. Lembro mesmo que pessoa da minha maior intimidade me dizia, preocupando-se com as consequências dos meus actos e atitudes de bispo: — Mas tu quando estavas no Seminário não eras nada disto, nem sequer davas que falar de ti... Pois é, respondi-lhe, era mesmo isso: embora o fundo das minhas ideias fosse o mesmo, pensava que me competia educar jovens e bem bastava; que lá em cima, no Paço Episcopal, estava um Bispo, de quem era múnus próprio dos problemas gerais da Igreja. Agora, que me puseram nesse Paço, bem fora das minhas aspirações, esses problemas da Igreja são comigo, na quota parte desta Diocese no todo nacional e universal. Na Igreja o que é grave é ser-se bispo: a sorte do Bispo é outra coisa, pertence aos outros, em suma à Comunidade eclesial.

Sentia-me pois controvertido, mas porque bispo e como bispo. Sem embargo tanto se dizia ou insinuava à minha volta que eu parecia ter prazer em contradizer, em dizer *não*, em desmanchar prazeres do cantar em coro, que eu punha-me o problema das minhas motivações psicológicas e quase chegava a certa perplexidade quanto ao fundo pessoal das minhas frequentes discordâncias. Veio porém o Concílio e, depois das dúvidas na Comissão Preparatória e na primeira fase das discussões *in aula* — do que foi «o primeiro concílio» Vaticano II — consolei-me a dizer *sim* a quase todos os projectos e de votar *placet* a todos os documentos definitivos, e isto não por mera resignação mas por adesão íntima e feliz. Tranquilei-me pois até ao fundo no meu essencial *sentire cum Ecclesia*...

Mas, falando assim do Concílio, não quero dizer que tenha qualquer forma de tolerância para com qualquer dos abusos e desvairos ou até deserções sacerdotais, que invocaram o seu nome.

Lá, como cá. Também no meu País, como não justifiquei nem defendi a autocracia duma «Situação» de facto, há quem me atribua os males da revolução e os desvairos que atribuíam à democracia. Como se a revolução não fosse ocasionada pela recusa da evolução durante quase meio século e como se a maior parte dos males que se seguiram — aliás menos do que em tantas outras revoluções — não fosse causada ou ao menos ocasionada pela acumulação pseudo-capitalista dum Estado «rico» que possibilitou e provocou o geral «bodo aos pobres» (que fabricou novos ricos e reconfortou vários dos velhos)!... É o imobilismo do Estado que determina a corrida a corta-mato da Revolução...

Vocação de educador do Clero?

Lançando um olhar retrospectivo sobre uma vida experimentada e aparentemente dilacerada, que foi a minha, creio que devo agradecer a Deus o ter-lhe permitido uma dominante que lhe pôde dar coerência e continuidade. Essa dominante encontra-se, sem especial mérito meu, na educação do clero diocesano, e isto não apenas na fase de professor e responsável por um seminário. Recordo que em certa ocasião comemorativa episcopal, um padre se referia ao tempo em que eu era «educador de padres». Em resposta, perguntei-lhe apenas: — Mas... quando é que deixei de o ser?

Creio bem que a primeira função dum Bispo é a formação sacerdotal. E esta formação não se pode limitar à fase de Seminário, como tive ocasião de o lembrar na Comissão Preparatória do Concílio a alguns que acululavam sobre o Seminário as culpas da crise (então incipiente) do Clero.

Sempre me pareceu que era preciso pensar numa autêntica espiritualidade presbiteral, especificamente diferente de

qualquer outra. Foi por isso com muito gosto que, na última Semana Mundial, vi o Cardeal Marty, convidado de novo a falar em Paris, centrar as suas considerações, na linha da *Presbyterorum ordinis*, sobre a necessidade duma própria e específica espiritualidade presbiteral, acrescentando expressamente que a simples espiritualidade dos «religiosos» não bastava.

Se em qualquer coisa do que disse ou escrevi, ao longo da minha vida, possa parecer em menos favor da vida «religiosa», a explicação está só aqui. Não tenho queixa nenhuma de «religiosos» e tudo direi sempre a favor da sua vida e formação, apenas com necessidade de explicação quanto ao presbiterado. Este, que não parece ser essencial ao carisma religioso (lembramos apenas os grandes Fundadores) ordena-se para a comunidade cristã, que está normalmente integrada numa Diocese. Quando as grandes Ordens e Congregações fundavam Igrejas diocesanas em território de missão ou de propaganda, compreendia-se que tivessem presbíteros e bispos. Agora que a Hierarquia está praticamente estabelecida em todo o mundo e quando já ninguém quer ser missionado (ou «colonizado» espiritualmente) parece que começa a pôr-se a grande opção: ou oferecer os seus serviços ao ministério das comunidades diocesanas ou renunciar a ordenar presbíteros sem comunidade de base universal, voltando ao seu carisma original, e deixando à Igreja diocesana os homens religiosos capazes do presbiterado, que parecem não superabundar. O que a história fez, a história pode refazê-lo ou adaptá-lo.

É nesta linha e sob esta óptica da autêntica espiritualidade presbiteral e da sua resposta aos problemas do tempo em que vivemos que foram escritas estas páginas que aí ficam. Permito-me esperar que não seja dito mais uma vez que, escrevendo como escrevi, tive razão antes do tempo. Se tal acontecesse, permitia-me ao menos dizer que, na busca da solução para os problemas do nosso tempo eclesial, não fui buscá-la ao primeiro milénio da era cristã, como se compra-

zem em fazer certos autores, sobretudo «religiosos», e principalmente nesta grande e delicada função que é «a presidência da assembleia de Jesus Cristo».

Refontalizar a vida e os costumes cristãos, muito bem; porém desprezar instituições e práticas que os séculos consagraram só pelo gosto de ser como no princípio, quando as circunstâncias da vida da Igreja eram outras e exigiam respostas acomodadas, isto será fazer arcaísmo futurista mas não é construir validamente o futuro. Estamos a caminho do terceiro milénio cristão, não estamos em regresso ao primeiro...

SANTO PADRE:

Parece que hoje na Santa Igreja, os pecados de omissão estão merecendo uma atenção e sentido de culpabilidade que nem sempre tiveram no passado. Por mim, desde muito cedo a experiência de padre e de bispo me levou à convicção de que esse pecado afecta a todos mas muito particularmente às pessoas constituídas em autoridade, no mundo e na Igreja, designadamente nesta. A experiência e lições do Concílio confirmaram-me sumamente neste modo de sentir e de pensar.

Creio bem que outros Padres conciliares não terão deixado de experimentar o mesmo. Permito-me apenas citar o que a seu respeito escreveu Mons. Marty. Testemunha o então Arcebispo de Reims que foi para o Concílio com a impressão de que a primeira e maior qualidade dum Bispo era ser bom, particularmente para com o seu Clero. E confessava que isto de ser bom para com o Clero não era menos «bom» para o próprio Bispo: exigindo o menos possível dos seus padres, incomodando-os tão pouco quanto possível, também eles não incomodariam o seu Bispo. Que o Concílio lhe dera outra visão das coisas: a missão do Bispo não era tanto ser bom com os padres, mas fazê-los bons a eles. E isto nem sempre era cómodo; e podia mesmo resultar que se dissesse que o Bispo era «mau» para os padres.

Pecado de omissão, pecado específico de quem exerce a autoridade na Igreja. Já S. Tomás dizia que a virtude da correcção fraterna obriga para com todos, até para com os próprios superiores, sem quebra evidentemente do respeito e da disciplina.

Ao cumprir os seus oitenta anos, interrogado por uma revista espanhola sobre aquilo que desejaria ter feito mais do que o muito que fez, o padre Karl Rahner respondeu: — «Ter-me-ia gostado que na minha vida tivesse havido mais amor, mais valentia, especialmente a respeito dos que têm autoridade na Igreja, e mais compreensão para com o homem de hoje e com a sua forma de pensar». Guardadas evidentemente as distâncias e as posições, são estes os sentimentos que me animam ao fim da minha carreira sacerdotal e episcopal. De resto V. Santidade tem dito que a missão do bispo é ir à frente, o que parece resultar da própria palavra Hierarquia. Não é caso portanto de pensar que um bispo tem razão antes do tempo.

Pensando pois, por este meio e neste ponto, ter fugido ao pecado de omissão e ter contribuído, por minha parte e na minha bem modesta medida, para colmatar a falta de opinião pública na Igreja — essa falta de que Pio XII culpava os fiéis e os Pastores — aguardando, como bispo resignatário, o Senhor Jesus que vem, só me resta pedir a compreensão e oração de Vossa Santidade (e dos Colegas no Episcopado) e subscrever-me

De Vossa Santidade

M.^{to} grato e dedicado no Senhor

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

Ermesinde — Porto.
Agosto de 1984

POSFÁCIO

COLEGIALIDADE EPISCOPAL E TEOLOGIA

Ao rever os títulos com que epigrafei estes ensaios em forma de Cartas ao Santo Padre (e ao Episcopado que o haja por bem) verifiquei, com alguma surpresa, a repetição nos títulos da expressão «Colegialidade Episcopal» (sete em catorze epígrafes). Estava pensando reduzir para menor repetição este aparente excesso, ao mesmo tempo que sentia não ter definido nem concretizado o conteúdo conciliar dessa expressão. Essa dupla perplexidade foi de encontro a um ensaio do grande Mestre Karl Rahner, que me mostrou não haver razão bastante para reduzir a repetição nem para me considerar apto ou obrigado a procurar no Concílio a explicação dos termos ou a justificação do uso repetido da expressão Colegialidade Episcopal.

Exactamente no ano do sua morte (1984) deu o insigne teólogo à Revista *Rassegna di Teologia* um artigo que intitulou: *Istanze teologiche disattese del Concilio Vaticano*. Entre as numerosas «instâncias» não atendidas ou menos desenvolvidas pelo Concílio menciona e estuda três: ao lado ou entre o «Ateísmo positivo» e a «Esperança da salvação universal», situa «O Primado do Papa e a Colegialidade Episcopal». É esta parte das «instâncias desatendidas» que me apraz transcrever, como solução das minhas perplexidades,

tomando-a da tradução e condensação que dela fez a revista espanhola *Selecciones de Teologia* (n.º 93, 1985).

Sob o título geral «Instâncias Teológicas desatendidas pelo Concílio Vaticano II» inscreve em segundo lugar «O Primado do Papa e a Colegialidade Episcopal», que desenvolve nos termos seguintes:

«Passemos à segunda instância de reflexão: a Problemática relação exacta, prática e teórica, entre o primado universal do magistério e da jurisdição do papa, por um lado, e o mesmo poder que compete ao episcopado universal com e sob o papa, por outro. Está claro que sobre o episcopado universal, enquanto supremo e efectivo sujeito de todos os poderes fundamentais de tipo sacramental e jurídico da igreja, o concílio fez uma afirmação que até agora, a nível conciliar e desse modo, nunca se tinha feito, e que foi intensamente discutida, ainda que a referida afirmação não vá mais além, substancialmente, do que os teólogos do Vaticano I sabiam e afirmaram. É conhecida a escrupulosidade de Paulo VI para que tal afirmação sobre a essência e as funções do episcopado universal não obscurecesse a doutrina definida pelo Vaticano I. As duas afirmações conciliares encontram-se agora lado a lado com igual legitimidade e validade, mas a pergunta sobre o *como* se relacionam exactamente os dois sujeitos dotados da máxima autoridade continua sem resposta no Vaticano II e constitui um insistente estímulo para a futura teologia.

Pode argumentar-se que é óbvio que numa sociedade unitária não podem existir dois sujeitos diversos com suprema e universal autoridade; mas este não é o nosso caso, visto que o episcopado universal é sujeito de poder supremo só com e sob o papa e dado que não se pode falar em termos absolutos de uma distinção adequada entre dois sujeitos do mesmo poder supremo na mesma sociedade. Isto é verdade mas não elimina, nem a nível teórico nem a nível prático, o problema que as duas afirmações constituem para a teologia e o direito canónico. Para obter uma conciliação real das

duas afirmações será necessário sublinhar que, mesmo quando o papa actua sozinho, nos sectores da doutrina e da lei, exerce a sua autoridade *enquanto* cabeça do episcopado universal. Se assim não fosse, o episcopado universal, justamente na medida em que não é idêntico ao do papa, encontrar-se-ia rebaixado na Igreja a uma instância puramente consultiva. Igualmente este último poder não pode ser concebido sem o do papa, único e irrepetível.

Mas apesar desta sistematização teórica, o problema não fica resolvido pelo que respeita à praxis e à teoria da praxis. São notórias as dificuldades de princípio e de actuação surgidas por ocasião dos sínodos dos bispos posteriores ao concílio. Paulo VI, para pôr em execução a doutrina e o espírito do concílio acerca do episcopado universal, quis instituir e convocar com maior frequência os sínodos dos bispos, mas sem lhes atribuir o direito e a autoridade de um concílio. Foram apenas reuniões de uma assembleia consultiva em que o papa, pelo menos a nível de decisões jurídicas, se reservou todos os poderes que dimanam do seu primado. Não sucede o mesmo por ocasião de um concílio, no qual os bispos, juntamente com o papa, são «juízes» e não apenas consultores.

Postas assim as coisas fica aberta a questão eclesiológica de se o episcopado universal só pode exercer a sua suprema e universal autoridade por ocasião dum concílio, ou poderiam existir outras formas para actualizar a própria autoridade; e se existem, como poderiam ou deveriam apresentar-se na praxis concreta da Igreja. Se isto fosse impossível *a priori* seria como dizer que o papa, sozinho, é o gestor da suprema autoridade da Igreja, sobretudo se temos presente que a convocatória dum concílio depende completamente da sua autoridade. Sobre essa base, a doutrina conciliar sobre o episcopado universal enquanto sujeito de poderes supremos na Igreja não é facilmente compreensível. Os sínodos dos bispos, que só têm uma função consultiva, como afirmam os cânones 342-343 do novo direito canónico, são uma modes-

ta contribuição para uma certa maior democratização da Igreja, mas não se pode apelar para eles para explicar o significado e a aplicação da doutrina conciliar do episcopado universal.

O concílio apresenta pois uma problemática teológica que ele mesmo não resolve: fica por esclarecer, a nível teórico e prático, o facto e a modalidade com que o episcopado universal governa a Igreja. Sob um ponto de vista teórico pode dizer-se que o episcopado universal exerce a sua autoridade através do papa, o qual exerce os poderes enquanto cabeça e representante do episcopado universal. Mas na prática não se vê como o papa exerça a sua autoridade *enquanto* cabeça e representante do episcopado universal. Não pode conceber-se que o papa receba os seus poderes do episcopado (o qual não pode, por outro lado, constituir-se sem o papa), mas tão pouco é demasiado evidente que o governo eclesiástico romano seja exercido em contínua ligação com o episcopado universal. Ainda que isto possa acontecer em substância, não está presente com clareza na tradição eclesiológica desenvolvida até hoje, enquanto que aparece só de forma implícita na doutrina conciliar sobre o episcopado universal.

Não pretendo dizer que se possa encontrar uma solução teórica deste problema dotada de uma evidência radical. No direito existem problemas referentes à coexistência de vários direitos que não se podem conciliar de forma transparente numa síntese superior. Por exemplo, a coexistência da unidade de uma sociedade e da exigência de divisão de poderes, é um problema que não se pode resolver totalmente no seio de um direito claramente delimitado, mas obriga a resolver-se na prática, historicamente, mais que pelo direito, no amor e humildade. Esta certa insuperabilidade de carácter teórico não elimina contudo o tema de que estamos a falar. Ter-se-ia que elaborar claramente a ineliminabilidade teórica da referida questão no âmbito da eclesiologia e da canonística; e, em ordem à praxis, seria necessário reflectir sobre

como pode ser mais eficaz o influxo do episcopado universal dentro e fora do governo papal. O papa, por exemplo, poderia e deveria *jure humano*, pelo menos esporadicamente, conceder ao sínodo dos bispos um *votum deliberativum*, coisa que o novo direito canónico considera possível. Seria necessário também perguntar-se como se pode reduzir ao mínimo a «limitação» por parte de Roma, dos poderes de cada bispo, que não é nenhum representante regional do papa, que exerça os seus poderes só por delegação, mas governa a sua diocese em nome de Cristo, não do papa.

A problemática consequente, teológica ou canónica, é da máxima importância ecuménica. Baste pensar na nomeação dos bispos que, segundo a natureza da Igreja, pode ser feita não só pelo papa, mas também de outras maneiras, como concede o novo código de direito canónico (cfr. cânon 377, § 1)».

Outra vertente da mesma «Instância»

A relação do Primado e do Episcopado no magistério e ministério da Igreja Universal, «desatendida» pelo Concílio, pode dar lugar a outra vertente, à maneira de reverso da medalha de tão belas aberturas que o mesmo Concílio entreabriu sobre os dois princípios igualmente verdadeiros. E esta vertente pode descer à antevisão de aspectos pastorais concretos e muito importantes.

Recentemente a Revista Eclesiástica Brasileira publicou um grande artigo do padre José Comblin intitulado: «Os «Movimentos» e a Pastoral Latino-Americana». Nesse artigo o insigne eclesiólogo estuda os «Movimentos» que estão nascendo no nosso tempo e considera-os como um dos mais característicos fenómenos da história da Igreja. Esses «Movimentos», muito diferentes entre si (Opus Dei, Schönstatt, Focolari, Cursilhos, Neocatecumenais, etc., etc.) apresentam notas comuns, das quais Comblin procura extrair um modelo geral.

Movimentos laicais, embora com padres a bordo, caracterizam-se pela sua tendência para a auto-suficiência e autonomia, tendência que se traduz pela obtenção de prelazia pessoal ou pela aspiração a esse estatuto. Esta tendência ou realidade, e tudo quanto a acompanha, não pode deixar de reflectir-se nas relações desses «Movimentos» com o Sumo Pontificado e com o Episcopado Universal, e não menos com cada bispo na sua diocese. Longas e concretas considerações de história das instituições eclesiásticas, de eclesiologia e de psicologia individual e grupal levam o Autor a antevisões que, concorde-se ou não, merecem suma atenção.

Escreve Comblin:

— «Se a presente evolução continuar, pode-se imaginar uma situação extrema em que a Santa Sé poderia achar melhor governar a Igreja por meio dos Movimentos, contando mais com eles do que com os episcopados. Na Idade Média os Papas procuraram de certo modo essa forma de governo graças às Ordens nascidas no século XIII. A recente instituição das prelazias pessoais vai nesse sentido. Pois quem poderia pensar que o Papa instituiu essa estrutura nova que rompe com uma tradição antiquíssima na Igreja, o princípio de Niceia — uma cidade, um bispo — somente para que o Opus Dei ficasse favorecido por ela? Seria irracional demais. Outros movimentos vão também receber o mesmo estatuto e isto constituirá na superfície da terra uma rede eclesiástica mundial bastante densa, praticamente livre da tutela dos bispos.

Parece provável que os bispos não deixarão que se apague assim a sua autoridade na Igreja. Contudo podemos estar caminhando para formas institucionais em que a autoridade real dos bispos fique muito aquém daquilo que estava previsto no Concílio. A nível teórico nada lhes será tirado. Mas na prática grande parte dos católicos receberão instruções de outras fontes.»

...«A importância e a relevância da função episcopal está claramente em perigo. No momento em que a Cúria Romana procura recuperar e esvaziar o fenómeno das conferências episcopais (ver o episódio da conferência norte-americana face ao desarmamento), os Movimentos aparecem como forças pastorais muito mais aparelhadas do que os bispos locais. Eles trazem organização, financiamento, editoras, publicações, programas experimentados. Os bispos estão muitas vezes na necessidade de improvisar, tapar buracos, esconder as falhas e salvar a cara com os poucos recursos de que dispõem e nem podem controlar. No dia em que os Movimentos tiverem as suas Prelazias pessoais, os bispos aparecerão muito pequenos ao lado desses Prelados dotados de uma autoridade universal no seio da Igreja universal, capazes de transferir recursos de um continente para outro. As Prelazias serão muito mais ágeis do que as Ordens religiosas porque, elaboradas numa sociedade mais moderna, serão governadas com mais racionalidade.»

Os textos de Rahner e Comblin, postos assim lado a lado, dispensam quaisquer comentários. Por mim, se houvesse de fazê-los, limitar-me-ia a repetir o que escrevi, quando fomos consultados (*post factum!!*) sobre a concessão ao *Opus Dei* da Prelatura *cum proprio populo*, a saber que considero essa uma das decisões mais graves da história da Igreja e que me parecia estar longe de ser das mais felizes...

— :: —

O Santo Padre João Paulo II, falando à Conferência Episcopal Suíça, reunida em Einsiedeln, em 1984, ocupou-se da Colegialidade e autoridade episcopal. Especificamente sobre o tema da Colegialidade, lembrou com louvor e apreço a tradição da «colaboração colegial» do Episcopado suíço, que levava os Bispos a reunirem-se regularmente em Einsiedeln, «muito antes do Concílio Vaticano II, que valorizou as Conferências Episcopais».

Passou depois a ocupar-se da colegialidade do Episcopado Universal e explanou que «ela une todos os Bispos entre si, à volta do Sucessor de Pedro, para ensinar a doutrina da fé, pôr em acção a disciplina comum e enfrentar as necessidades e os progressos da Igreja universal. Deriva da colegialidade dos Doze, reunidos à volta de Pedro, prolonga-a e exerce-a de maneira semelhante. O Concílio Vaticano II apresentou-a em textos fundamentais, de modo particular na Constituição *Lumen Gentium*. É muito importante convidar os nossos sacerdotes e os nossos fiéis a ler de novo estes textos, a estudá-los e a meditá-los.»

«*Uma nova idade da História Humana*»

— «*Nascimento dum novo Humanismo*»

Ao meditar e escrever, ao Santo Padre (e virtualmente aos Bispos da Igreja), sobre alguns problemas do nosso tempo eclesial, tinha decerto consciência de que esses problemas, na medida em que fossem objectivamente reais e verdadeiros, seriam também objecto da atenção do Papa e das suas preocupações apostólicas.

Estava porém longe de prever que o Santo Padre convocasse extraordinariamente para junto de Si os representantes do Episcopado universal a fim de estudar, em relação ao Concílio Vaticano II, alguns desses problemas ou outros da mesma ordem. É facto porém que neste preciso dia (25-XI-1985) se abrem as sessões de trabalho do Sínodo Extraordinário dos Bispos. Muito será de esperar-se do encontro dessa representação da Colegialidade Episcopal com o Supremo Pastor, Presidente natural e essencial desse Colégio. Sem tentar antecipar as opiniões e decisões que, no Sínodo ou em relação com ele, serão tomadas, permito-me enunciar alguns pontos que deram e continuarão a dar a sua grandeza e projecção histórica ao Concílio Vaticano II.

Aggiornamento foi a palavra-chave dada ao Concílio pelo Papa João XXIII, apontando para aceitar, interpretar e

acomodar-se aos «sinais dos tempos». Esta palavra, que pede uma vigilância contínua e que se perpetua na sucessão dos séculos, traduziu-a a Concílio por vários modos, particularmente pela abertura à *novidade* das suas perspectivas: que se pode falar em «uma nova idade da história humana» e que, através da crise da civilização que vivemos, se pode antever «o nascimento dum novo humanismo».

Para julgar pois dos frutos do Concílio é preciso situar-se nesta grande perspectiva profética e meta-histórica. Por mim posso lembrar, reportando-me a uns 23 ou 24 anos atrás, que este Concílio se me afigurava como aquele que primeiro se realizava sem qualquer interferência dos poderes temporais e que se propunha abrir a Igreja a um mundo novo, que era o nosso e ao qual Cristo os enviava. Por isso, e apesar de vários sinais em contrário, frequentemente pensava, e algumas vezes o disse, que este Concílio se colocava de alguma forma fora da longa série conciliar e podia aproximar-se do «concílio» que estava fora dessa série e que, em Jerusalém, abriu a Igreja nascente a um mundo novo, que então era o espaço da cultura greco-romana, e libertava os neo-cristãos das servidões mosaicas.

No decurso do Concílio e uma vez terminado, vinha-me ao espírito a lembrança das maiores viragens do curso da história da Igreja, designadamente a da grande reforma gregoriana, da qual ainda vivemos hoje, pela instituição do colégio cardinalício, pela restauração da «liberdade eclesiástica» (alargada agora pelo Concílio à «liberdade religiosa») e por ter abrido o passo, a médio prazo, à criação das Ordens «mendicantes», que vieram a suceder ao feudalismo monástico (do qual aliás essa reforma, com inversão de marcha, nasceu). Facto da Igreja, a grande reforma, ou «reformação» gregoriana foi o primeiro e mais forte golpe no feudalismo da sociedade, através da luta entre o Sacerdócio e o Império, que tirou a Igreja das mãos dos senhores feudais, ao fim de três quartos de século, de conflito aberto, quase no início do milénio que está agora a findar.

O Concílio Vaticano II não teve certamente o mesmo choque na história profana, nem conduziu à guerra civil, ao saque de Roma e ao exílio do Papa; mas no devir da história da Igreja, enquanto é chamada por Cristo *ad perennem reformationem*, como diz o decreto sobre o Ecumenismo (n.º 6), poderá e decerto deverá ser vista nas proporções da reforma gregoriana. Neste sentido creio que só poderá mostrar as suas dimensões aos historiadores do próximo milénio.

No entanto pode, desde este vigésimo ano, esboçar-se o apontamento de algumas notas da *novidade* — «novo humanismo», «nova idade da história» — que o Concílio, com sentido não menos objectivo que profético, quis frisar e anunciar. Através de todos os documentos, vê-se que o Concílio quis, na fidelidade à doutrina essencial, implantar uma nova mundividência, uma mentalidade «ajornada» e a antevisão dum modelo paradigmático para o tempo presente e futuro.

Para constatar esta «novidade» bastaria e seria o meio mais eficaz comparar os esquemas que foram apresentados *in aula* sobre a Igreja e a Revelação com a Constituição *Lumen Gentium* e com a Constituição *Dei Verbum*, que vieram substituí-los e obtiveram a votação quase unânime dos Padres conciliares.

Mas, sem fazer essa comparação e sem a intenção de apresentar tópicos ou razões justificativas da novidade e ajornamento do Concílio, apontarei, em forma de mero sumário, alguns temas, constantes das seguintes alíneas:

a) Prioridade concedida à Teologia sobre as outras disciplinas eclesiásticas. Algumas gerações atrás, a teologia era apenas coisa de padres; ocupar-se dela, fora deste âmbito funcional, era próprio de espíritos apoucados e situados fora do seu tempo. Hoje a teologia é a grande actualidade, fora mesmo dos meios escolares e porventura às vezes com intenções segundas: teologia da libertação, teologia feminista, teologia sul-americana, teologia africana, etc.. Esta actualidade não será apenas obra do Concílio, mas no que tem de melhor a ele se deve atribuir.

b) Abertura à investigação teológica pura. Pouco antes do fim da sua vida o padre Karl Rahner deu a uma revista italiana um artigo intitulado «Instâncias teológicas desatendidas pelo Concílio». E entre essas instâncias, a que o Concílio dava ocasião mas que deixou em aberto, menciona três: — o Primado do Papa e a Colegialidade Episcopal, o Ateísmo positivo e a Esperança da salvação universal.

c) Introdução da dimensão histórica na Ecclesologia. Não falando já da historicidade da Fé, houve coisas em que a Igreja pareceu cansada da «eternidade» do contingente, por exemplo o uso do latim. Na liturgia comum era justa e foi de um grande alcance a sua substituição; mas, quanto aos meios de cultura, esta nevrálgia parece demasiada e proveniente do seu uso litúrgico para além do tempo justo.

d) Chamamento ao diálogo com a cultura do nosso tempo, o que significa a aceitação da «modernidade», no que ela tem de oportunidade para a vivência da fé e para a vida da Igreja (ao lado dos perigos que também pode trazer).

e) Melhor conciliação da natureza com a graça. A natureza, neste caso, é a cultura — o homem é uma cultura — mais a história, melhor talvez, a historicidade.

f) Preanúncio da restituição ao Povo de Deus daquilo que lhe foi roubado pelo feudalismo (e reconquistado pelos «gregorianos», a favor do Papa e, relativamente, dos Bispos).

g) Renovação das noções de Povo de Deus e da Colegialidade Episcopal (unidos naquele extraordinário n.º 12 da Constituição *Lumen Gentium* sobre a indefectibilidade da Igreja, através do «sentido sobrenatural da fé, que é o do povo todo inteiro, quando «dos Bispos até ao último dos fiéis leigos», ela oferece às verdades respeitantes à fé e aos costumes um consenso universal»).

h) São optimismo sobre o tempo que vivemos e sobre o futuro do mundo, evidente em todos os documentos mas sobretudo na constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

i) Legítima liberdade de investigação e de expressão.

j) Novo «discurso» e nova «retórica» (como sempre tem acontecido nas grandes reformas).

k) Fim da cristandade, sobretudo do seu restauracionismo no século XIX (e ainda hoje, em cisma aberto ou críptico).

l) Igreja dos pobres e Igreja pobre, isto é, sem poder mas livre.

m) Igreja, grande comunidade de menores comunidades: comunhão e fraternidade.

n) Igreja *semper reformanda* ou chamada por Cristo *ad perennem reformationem*.

o) Abertura à Moral — lei de Cristo, lei do Amor: o pecado não pode ser o centro da vida duma Humanidade redimida. Um certo amartiocentrismo põe no centro o pecado, geralmente o pecado sensual, desconhecendo a psicologia, a fisiologia e as leis da reprodução da vida no amor; por outro lado fechando-se à consideração do pecado social, que é como se não existisse.

p) Adopção das línguas vernáculas na oração e na liturgia, facilitando a participação do povo.

q) Com as línguas vernáculas virá também o aproveitamento da simbólica de cada povo e dos rituais próprios, sobretudo dos povos de cor.

r) Igreja de todos os povos e, dentro do cristianismo, posta no difícil mas necessário caminho da unidade ecuménica.

s) O contacto directo com a Bíblia obrigará o cristão comum a um conhecimento mais desenvolvido não só da exegese e da hermenêutica mas da própria teologia, para uma fé consciente.

t) Novo modelo paradigmático duma Igreja sempre em vias de ajornamento e aberta ao futuro de mentalidade ou mundividência sempre diferente.

Conclusão

Diz-se, hoje, que vários Padres sinodais mostraram o desejo de que fosse melhor estudada a Colegialidade Episcopal. Primado do Papa e Colegialidade Episcopal era para Karl Rahner uma das instâncias teológicas não atendidas no Concílio. O grande teólogo, deixando essa herança aos teólogos do futuro, de alguma forma me autorizava a pôr sob esse signo a maior parte dos ensaios que aí vão, no desejo de esclarecer cada vez melhor essa realidade essencial na Igreja, evidentemente em relação ao Primado Pontifício.

Fazer o balanço destes vinte anos de post-Concílio será muito útil e oportuno, mas na ideia de base de que os Concílios têm de ser vistos na perspectiva secular da história da Igreja e este particularmente na perspectiva da próxima entrada no terceiro milénio do cristianismo.

Não foi em perspectiva diferente que foram meditados e escritos os ensaios que aí ficam, na convicção de que é preciso pôr muito alto o nosso ponto de vista para podermos contemplar e também antever um pouco qual tem sido e será a marcha do Espírito de Deus no tempo dos homens.

Foi isso que tentei nas minhas reflexões de bispo resignatário. Se alguma coisa parecer estar fora desse objectivo ou, pior, errar o alvo e tornar-se contraproducente, desde já a enjeito e tenho por não escrita.

Como último voto, que a minha pessoa e estes pobres escritos estejam no recto caminho do nosso Futuro Absoluto, que é Deus!

Veni Domine Iesu! Maran-atha! ...

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

† António Ferreira Gomes,
(Bispo resignatário do Porto)

Ermesinde — Porto
Novembro de 1985

ÍNDICE

Páginas

7	CARTA - PREFÁCIO
21	ESCREVER «MEMÓRIAS» OU EXIGIR «MEMÓRIA E RESPONSABILIDADE»?
35	DIÁLOGO DA IGREJA COM A CULTURA
55	O SACERDOTE, O FILÓSOFO E O POETA PERANTE DEUS
87	A COLEGIALIDADE EPISCOPAL E O REINO DE DEUS
117	COLEGIALIDADE EPISCOPAL E O MOVIMENTO POR UM MUNDO MELHOR
133	A COLEGIALIDADE EPISCOPAL E VENTOS DA HISTÓRIA
149	A COLEGIALIDADE EPISCOPAL E A VIDA CÍVICA
183	COLEGIALIDADE EPISCOPAL E ARMAS NUCLEARES
203	COLEGIALIDADE EPISCOPAL E DIPLOMACIA ECLESIASTICA
217	COLEGIALIDADE EPISCOPAL E ISENÇÃO RELIGIOSA
239	SANTIDADE DA IGREJA E CANONIZAÇÃO DOS SANTOS
251	«A RECONCILIAÇÃO E A PENITÊNCIA NA MISSÃO DA IGREJA»
291	CARTA COLOFÃO
301	POSFÁCIO