

Nesta perspectiva devem ser lidos os textos sobre Lefebvre, tema a que se refere muitas vezes, sem dúvida no sentido de que uma Igreja que não tenha bases eclesiológicas seguras, é, ao menos, virtualmente, cismática.<sup>35</sup>

### Conclusões. Fiel à Igreja trabalhou por uma Igreja fiel ao evangelho

Num dos últimos textos do magistério de D. António uma homilia por ocasião do VIII centenário do nascimento de S. Francisco de Assis<sup>36</sup>, titulava o Bispo a vida de Francisco com as palavras em epígrafe. Pensava certamente na vida do “poverello”, mas também nas desorientações típicas do Pós-Concílio. Mas como não ler aí, em inter-texto, o resumo da sua vida?

Efectivamente ao longo da sua doutrinação e pelo testemunho da sua vida sempre foi dizendo que não era preciso sair da Igreja para influenciar a sociedade e sempre foi dizendo que a Igreja era chamada, permanentemente, para ser fiel ao Evangelho.

Foi por esse caminho que D. António se converteu numa das figuras mais representativas do Portugal contemporâneo. E corporizou também e configurou a atitude da Igreja portugalense, mantendo-se na fidelidade ao Evangelho, como prova a correcção, com poucas excepções, algumas das quais ainda perduram, com que padres e leigos souberam ser fiéis ao seu Bispo e nele e por ele ao Evangelho e à Igreja.

ARNALDO PINHO

<sup>35</sup> Lefebvre tinha criado em Roma, durante o Concílio, o *Coetus Interntionalis Patrum* que era frequentado, ao que consta, (faltam estudos sérios sobre o assunto) pela maioria dos bispos portugueses presentes em Roma e também por muitos Bispos de Espanha e América Latina. A maneira como D. António fala de Lefebrianismo que acabou por levar a uma cisma, deve ser lido no contexto de certas frequentações...

<sup>36</sup> Em *Voz Portucalense*, 21/1/82.

## Um Bispo precursor do Concílio: Relações Igreja-Estado na Obra pré-conciliar de D. António Ferreira Gomes

### 1. Dois ensaios como síntese conclusiva dessa obra

Dentre os ensaios redigidos por D. António Ferreira Gomes nos ócios das “suas férias” impostas pelo exílio<sup>1</sup> e postumamente editados pela Fundação Spes, em volume intitulado *Igreja na vida pública, Catolicismo português e historicidade*, contam-se dois que curiosamente vêm epigrafados “Que pede a Igreja a Igreja ao Estado?”<sup>2</sup> e “Igreja e Estado”<sup>3</sup> e que, só por razões de pobreza da reflexão teológico-jurídica lusitana, não têm constituído objecto de consideração e de estudo<sup>4</sup>.

A fundamentar tal juízo de valor, não se pretende especialmente salientar a circunstância da autoria daqueles ensaios provir de um Bispo justamente reconhecido como insigne lutador pela causa da liberdade da Igreja em Portugal face a um regime (Estado Novo) que, numa apreciação crítica bastante benévola, poderia ser radiografado à luz do modelo estatista classificado por Pio XII de “autoritarismo”: uma concepção do

<sup>1</sup> Cf. Carlos A. Moreira Azevedo, Explicação prévia, in: D. António Ferreira Gomes, *Igreja na vida pública, Catolicismo Português e historicidade*, Porto 2003, 5-8.

<sup>2</sup> Cf. D. António Ferreira Gomes, *Igreja na vida pública, Catolicismo Português e historicidade*, Porto 2003, 97-111.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 113-128.

<sup>4</sup> Cf. Manuel de Pinho Ferreira, *A Igreja e o Estado Novo na Obra de D. António Ferreira Gomes*, Porto 2004. O Autor utilizou estes ensaios, especialmente no Capítulo dois “Igreja, Sociedade e Relações Igreja-Sociedade” (193-274) quando ainda se encontravam em manuscritos conservados na Fundação Spes.

Estado, como especificou o Sumo Pontífice, que “exclui os cidadãos de qualquer participação ou influxo eficaz na formação da vontade social, com a consequente cisão da comunidade nacional nas duas categorias de dominadores e de dominados e a redução da actividade social a relações meramente mecânicas sob o império da força...”<sup>5</sup>.

Tais escritos, apesar do Autor prevenir que integram um “livro velho”, a ser datado, segundo os elementos disponíveis, no início da década de 60 do século passado, conservam, não só a qualidade de serem “actuais”, mas também, embora pré-conciliares, constituem um instrumento útil para compreender e interpretar o precioso legado conciliar sobre a matéria em causa.

Tem-se ocasionalmente referido, com objectivos de caracterizar o valor do seu magistério pastoral anterior ao Vaticano II, que D. António Ferreira Gomes foi um Bispo “precursor do Concílio”, pese embora não ter ainda aparecido um trabalho de fôlego sobre este aspecto da sua obra.

Pois os escritos em referência fazem prova bastante de que o epítome de “Bispo do Concílio” se ajusta bem à sua personalidade episcopal, não apenas pelas corajosas intervenções na Aula conciliar e, regressado à Diocese, assumir o magistério do Vaticano II como “cartilha”, ou mais rigorosamente, como “*vademecum*”, do seu ofício pastoral, mas já, ao longo da fase preparatória, intuir com rara clarividência, os rumos da evolução renovadora trazida pelo maior acontecimento da História da Igreja no século XX.

O que o Concílio representou para o Bispo português posto em testemunho pela causa da liberdade da Igreja, pode confusamente aperceber-se de uma passagem algo dramática da Carta endereçada a Paulo VI, com

<sup>5</sup> Cf. Pio XII, *Aloc Daccque piacque* (Aos oficiais do Tribunal da Rota Romana), 2.10.1945, in: A.A.S. 37, 1945, 257. Tornou-se histórica a passagem da referida Alocução onde o Papa caracteriza as duas perversões do Estado designadas “totalitarismo” e “autoritarismo” nos seguintes termos: “É inconstabile che una delle esigenze vitali di ogni umana comunanza, quindi anche della Chiesa e dello Stato, consiste nell’assicurare durevolmente la unità nell diversità dei suoi membri.

Ora il “totalitarismo” non è mai che possa provvedere a quella esigenza, perchè esso dà al potere civile una estensione indebita, determina e fissa nel contenuto e nella forma tutti i campi di attività, e in tal modo comprime ogni legittima vita propria – personale, locale e professionale – in una unità o collettività meccanica, sotto l’impronta della nazione, della razza o della classe.

Ma a quella esigenza fondamentale è ben lungi di sodisfare anche l’altra concezione del potere civile, che può essere designata col nome di “autoritarismo”, perchè esclude i cittadini della volontà sociale. Esso scinde per consequenze la nazione in due categorie, quella dei dominatori e quella dei dominati, i cui reciproci rapporti vengono ad essere puramente meccanici, sotto l’impero della forza, ovvero hanno un fondamento meramente biologico” (Ibid., 257-258).

data de 9 de Novembro de 1963<sup>6</sup>, em resposta àquela em que o Sumo Pontífice solicitava (melhor dizendo, implorava...) a resignação do ainda titular da Sé Portucalense, alegando a grave necessidade de acudir à “situação anormal” da “grande e importante diocese”, ditada pela urgência em “prover às necessidades espirituais de à volta de um milhão e meio de fiéis (...) e de mais de seiscentos sacerdotes de um guia munido de toda a autoridade e prestígio”<sup>7</sup>.

Em resposta ao Sumo Pontífice, D. António Ferreira Gomes, confessando não ter deixado de examinar a sua consciência quanto ao procedimento que havia seguido, depois do exílio e suspensão, “à face do influxo do amor próprio, orgulho e exagerado individualismo” acrescentava:

“...Como sei que sou acusado de inconformista, displicente e amigo de estar só contra todos ou ao menos contra a maioria, permito-me dar sicero testemunho do conforto espiritual e da alegria experimentados por ter podido dizer “*placet*” em todas as votações conciliares de importância e em estar ali com as maiorias, ainda antes de formadas ou manifestadas. E penso bem, quanto ao ideal de concordância, que a Igreja portuguesa não pode aspirar a ser melhor que a Igreja universal, nem devia pensar que o é”<sup>8</sup>.

Ao lermos esta passagem, quase nos acode à imaginação ter D. António, numa das horas mais amargas do exílio, haver usufruído de um intercâmbio de tipo sinalagmático *do ut des* com o Concílio: o Bispo colaborou generosamente no Concílio com o seu “*placet*”, o Concílio, por sua vez, retribuiu ao Bispo um critério de certeza moral a aquietar-lhe a consciência de estar com a Igreja universal, embora em desacordo com os colegas do Episcopado da Igreja portuguesa. E, para além de critério de opção

<sup>6</sup> Cf. Carta de D. António Ferreira Gomes ao Papa Paulo VI, 9. 11. 1963, in: Arquivo Documental da Fundação Spes (ADFSp), caixa 1, doc. 99.

<sup>7</sup> Cf. Carta de Paulo VI a D. António Ferreira Gomes, 3. 08. 1963, in: ADFSp, caixa 1, doc. 97 A. Acrescentava ainda o Sumo Pontífice: “Nós cremos que o Vosso amor pela Diocese do Porto, o Nosso e Vosso desejo de ver restabelecida a serenidade dos espíritos e a concórdia na vida religiosa daquela Diocese hão-de induzir a conformar-Vos com generosidade e docilidade às decisões que foram ditadas à Santa Sé pela suprema lei do bem das almas.

Queremos ainda acrescentar que a Vossa condescendência a esta disposição, emitida já pelo Nosso Venerável Predecessor João XXIII, prestaria honra à sua memória e, confessamo-lo, seria de grande comprazimento para Nós pessoalmente que queríamos ver acabada tão penosa situação. Isto será para Vós, Venerável Irmão, não de desonra, mas de benemerência singular e sinal de abnegação e de amor à Santa Igreja” (Ibid., fls. 1-2).

<sup>8</sup> Cf. Carta de D. António Ferreira Gomes ao Papa Paulo VI, 9.11.1963, fl. 2.

eclesial, aquela tomada de posição oferecia ao Prelado uma valência prática decisiva: resistir, nos limites da obediência e da comunhão com o Vigário de Cristo, às pretensões maquiavélicas do Governo de Lisboa, partilhadas, em larga margem, pelos colegas da Hierarquia portuguesa à quais, depois de longo e fastidioso diferendo diplomático, a Santa Sé parecia ir finalmente ceder.

Mas, a decisão desejada (de regressar à Diocese como Pastor próprio da Igreja do Porto) que muitos julgavam ser uma daquelas eventualidades a esperar contra toda a esperança, aconteceu e com ela a salvaguarda da honra e da dignidade da Igreja, como se pode avaliar pelo seguinte testemunho:

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

Agora que os princípios mais sagrados da liberdade e da dignidade da Igreja estão comprometidos tão pública e crassamente, 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 pra o Terreiro do Paço do que para o Vaticano”<sup>9</sup>

Mas regressemos aos dois ensaios “Que pede a Igreja ao Estado?” e “Relações Igreja-Estado”, neste momento, objecto da nossa consideração.

Numa tentativa de avaliar o valor e importância destes textos, parece ajustar-se bem ao seu conteúdo doutrinal e ao teor da exposição considerá-los como uma síntese conclusiva do muito que D. António Ferreira Gomes deixou ao longo da sua obra escrita sobre o tema das relações da Igreja-Comunidade Política.

Tratado pela pena do Autor quase a geito de *lectio continua* com o horizonte fixado no Regime do Estado Novo que o obrigou a percorrer os caminhos do exílio, o ângulo de inspecção escolhido era, por regra, nitidamente pastoral. Todavia, nos dois ensaios em causa, a perspectiva muda-se para uma exposição mais teológico-jurídica ou, se preferirmos, mais “académica”, constituindo uma síntese doutrinal que, a nível de princípios,

<sup>9</sup> D. António Ferreira Gomes, Cartas ao Papa. Sobre alguns Problemas do nosso Tempo Eclesial pelo Bispo Resignatário do Porto, Porto 1986, 212.

fundamenta todo o magistério episcopal de D. António Ferreira Gomes sobre relações Igreja-Sociedade.

Outra nota característica no tratamento deste tema, e que se evidencia nos textos em referência, consiste na metodologia adoptada para tratar das relações entre a Igreja e a Comunidade Política.

Na verdade, jamais aparece na obra do nosso Autor o método seguido pelos tratadistas do Direito Público Eclesiástico para abordar esta questão. Mais concretamente: em colocar lado a lado a Igreja e o Estado, ajustando-lhes a categoria de “sociedade perfeita”, embora de diversa ordem, com a demarcação das notas características conotadas a tal modelo jurídico (autonomia, independência, ordenação para um fim supremo do homem e autosuficiência de meios para o conseguir) e consequente repartição das competências em coerência lógica com a especificidade (natural e sobrenatural) do poder de cada uma<sup>10</sup>.

De facto, pese embora a obra do Bispo do Porto se desenvolver num amplo espaço cronológico de quatro décadas, esta matéria específica sempre aparece tratada no pressuposto fundamental da Igreja aparecer situada no interior da sociedade *ad modum fermenti*, constituindo a “família de Deus na história humana”<sup>11</sup> e, por isso, os seus membros serem, para usarmos uma linguagem sua, reciprocamente “cristãos-cidadãos” e “cidadãos-cristãos”<sup>12</sup>.

Aponta-se frequentemente ser a fixação deste “estado da questão” uma das maiores novidades trazidas pela doutrina conciliar sobre as relações Igreja-Comunidade política. Pois, em D. António Ferreira Gomes, não se trata de novidade alguma porque sempre se situou nesta coordenada.

Investigar o porquê de tal metodologia não é fácil. Mas não lhe é estranha aquela persuasão tantas vezes manifestada por D. António Ferreira Gomes segundo a qual “a tarefa da nossa geração eclesial será reintegrar a história da liberdade – liberdade concreta, empírica, cívico-política – na qual se reconhece o homem contemporâneo, no ritmo da História da Salvação, através da qual aparece a sua dimensão meta-empírica de libertação transcendente e escatológica”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Josephus Ferrante, *Summa Juris Constitutionalis Ecclesiae*, Roma 1964, 363-393.

<sup>11</sup> Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 40.

<sup>12</sup> Cf. D. António Ferreira Gomes, A Igreja na sociedade portuguesa actual, in: Igreja Portucalense 27, 1975, 7.

<sup>13</sup> Cf. D. António Ferreira Gomes, Aos representantes do sacerdócio diocesano, in: Igreja Portucalense 20, 1974, 8.

Para se compreender a importância dos dois ensaios que consideramos síntese conclusiva da doutrina pré-conciliar de D. António sobre as relações Igreja-Comunidade Política, urge visitar a parte da sua obra respeitante a este tema anterior ao Concílio, o que faremos neste trabalho. Noutro, a publicar posteriormente, analisaremos os referidos ensaios na persuação que aí encontraremos uma reflexão cronologicamente pré-conciliar, mas formalmente já conciliar.

## 2. Enquanto Bispo de Portalegre (1948-1952): a Igreja como serviço público

No seu magistério episcopal, em Portalegre, D. António Ferreira Gomes utilizou profusamente, em contexto temático das relações Igreja-Sociedade, a categoria de “serviço público” para caracterizar o influxo e ajuda que a Igreja, no cumprimento da sua missão, presta à cidade terrena<sup>14</sup>.

Para se avaliar o alcance desta fórmula, sirva-nos esta passagem:

“Habitúamo-nos à ideia de que só o Estado está encarregado dos serviços públicos e portanto só o Estado tem direito a contribuições. A Igreja porém, além do seu fim supra-terreno e precisamente ao promovê-lo, presta um serviço público, tão ou mais importante do que os do próprio Estado”<sup>15</sup>.

Não obstante as divergências com que se debate a actual reflexão jurídico-administrativa para caracterizar o serviço público, nos elementos constitutivos e nos diversos aspectos da sua relevância jurídico-administrativa, D. António Ferreira Gomes comungava da concepção de quantos o consideram como a actividade de uma pessoa colectiva pública com vista à satisfação de necessidades dos indivíduos singularmente considerados (*ut singuli*), em contraposição à actividade da pessoa jurídica que satisfaz necessidades dos membros da sociedade enquanto um todo colectivo (*ut universi*) e a que cabe, mais rigorosamente, o nome de “serviço administrativo”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Dentre as várias peças da obra de D. António Ferreira Gomes, enquanto Bispo de Portalegre, que abordam este tema, destacamos: Primeira necessidade (Alocução por ocasião do jubileu sacerdotal do cônego João Alves de Moura), in: O Distrito de Portalegre (ODP), 19.03.1949, 1. 2.; Pastoral, 30.10.1949, in: Lumen 14, 1950, 157-174; Pastoral, 2.10.1952, in: Lumen 16, 1952, 671-689.

<sup>15</sup> Primeira necessidade, 2.

<sup>16</sup> Assim Renato Alessi, Principi di Diritto Amministrativo, Roma 1978, 470; C. Fresa, Servizio Pubblico, in: Dizionario Amministrativo, Varese-Roma 1983, 1343-1362; Marcello Caetano, Manual de Direito Administrativo 2, Coimbra 1980, 1064-1082.

Todavia torna-se necessário advertir que, ao definir-se serviço público como actividade de uma pessoa colectiva pública, se entende como sinónimo de actividade estatal.

Como bem salienta Myriam Cortés Diégez<sup>17</sup>, no encaço de G. Ariño<sup>18</sup>, “merece a qualificação de serviço público aquela actividade estatal dirigida a procurar a utilidade dos particulares em relação com as suas diversas necessidades (entre elas, as de ordem económico-social...)”, implicando “a exclusiva titularidade estatal da actividade e a exclusão, portanto, da acção livre dos particulares na mesma”<sup>19</sup>.

Todavia D. António Ferreira Gomes ignorou a identificação de público e estatal como um *idem per idem*, para assumir a expressão serviço público numa extensão conceitual mais larga, isto é, como aquele de qualquer sociedade pública que redunde em utilidade de particulares. Desta forma, distinguia duas concepções de serviço público: uma mais restrita aplicada ao Estado; outra mais ampla, que possibilitava a atribuição de serviço público à Igreja.

### 2.1. A Igreja como serviço público em virtude do sacerdócio ministerial

Foi na Pastoral de 30 de Outubro de 1949, publicada pouco depois do falecimento de D. Domingos Maria Frutuoso (6.07.1949) que D. António Ferreira Gomes, então Bispo residencial de Portalegre desenvolveu a categoria da Igreja como verdadeiro serviço público em razão do sacerdócio ministerial.

Depois de assinalar que os sacerdotes são “os instrumentos e veículos daquela seiva que une os sarmentos à Videira (cf. Jo 15, 4-6) e que fazem circular, nos membros da Igreja, aquela vida da graça que, por uma mística mas real intuscepção, opera o crescimento vital do corpo místico de Cristo”, D. António acrescentava:

<sup>17</sup> Myriam Cortés Diégez, Los obispos españoles y los medios de comunicación social: las relaciones Iglesia-Estado, in: Revista Española de Derecho Canónico 55, 1998, 547-651.

<sup>18</sup> G. Ariño, El Servicio Público como alternativa, Revista Española de Derecho Administrativo 23, 1979, 537-560.

<sup>19</sup> Cf. Myriam Cortés Diégez, Los obispos españoles y los medios de la comunicación social..., 563.

“A doação (do sacerdote) à causa de Deus é já liminarmente a profissão de que o homem não é um mero ser natural, de que sendo corpo é também uma liberdade, uma vocação, um destino, isto é, que na sua constituição, como diria Santo Agostinho, ao corpo e alma acresce a graça de Deus”<sup>20</sup>.

Segundo o Bispo de Portalegre, a existência do sacerdócio constitui, já em si mesma, proclamação significativa ou “um espaço de sentido que se oferece a ler-se”, para nos servirmos da curiosa expressão de L. M. Chauvet<sup>21</sup>, de que o homem não é um mero “ser natural”, um simples fragmento do cosmos. E esta aportação tem tudo a ver com a organização da sociedade à medida do homem em crescente humanidade. A saber: a sociedade em que a pessoa deva ser sempre sujeito e nunca objecto; um fim e nunca um meio, enfim, a sociedade que se afirma por causa da pessoa e nunca a pessoa por causa da sociedade<sup>22</sup>.

Assim a Igreja era reclamada de serviço público em virtude do seu sacerdócio ministerial irradiar uma *vis symbolica*, um alcance significativo, socialmente perceptível a variados níveis de significação. Uma *vis symbolica* que o Bispo de Portalegre ia ao ponto de comparar à que S. Tomás de Aquino atribuía ao “sacramento”, na sua tríplice dimensão de *signum rememorativum*, *signum demonstrativum* e *signum prognosticum*<sup>23</sup>.

De facto, S. Tomás de Aquino determinava, no sacramento, a significação memorativa (*signum rememorativum*) por virtude da sua causa própria originante se encontrar na Paixão (Mistério Pascal) de Cristo, fonte da santificação do homem. Analogamente, o Bispo de Portalegre atribuía ao sacerdócio a significação de que o homem não é “mero ser natural”, mas também sujeito de um destino sobrenatural, por isso situado no horizonte da graça pela acção do Espírito, dom do Mistério Pascal de Cristo<sup>24</sup>.

S. Tomás destacava também a dimensão de sinal demonstrativo porquanto o sacramento é, por definição, sinal eficaz de graça, autocomunicação de Deus. D. António Ferreira Gomes colocou-se, em idêntica

<sup>20</sup> Ibid., 167.

<sup>21</sup> Cf. R. Mager, *L'Église-sacrement à l'épreuve du Symbole, L'apport de Louis-Marie Chauvet*, in: *ETH* 21, 1990, 178.

<sup>22</sup> Cf. Pastoral, 30. 10. 1949, 167.

<sup>23</sup> Cf. S. Th. III, q. 60, a. 3 (Suma Teologica de Santo Tomas de Aquino 13 (Madrid 1958) 26-27). Cf. E. Ruffini, *Sacramentos*, in: *DTI* 4, tr. Alfonso Ortiz, Salamanca 1983, 253.

<sup>24</sup> Cf. A. Pinho, *O homem, uma natureza no horizonte da Graça*, in: D. António Ferreira Gomes, *Antologia do seu pensamento* 2, Porto 1990, 9-21.

perspectiva, ao apregoar a dimensão de causalidade instrumental – os sacerdotes são “instrumentos e veículos” da seiva que une os sarmentos à Videira – constitutiva do ministério sacerdotal enquanto participante do Sacerdócio Mediador de Cristo.

O Doutor Angélico especificava, por fim, no sacramento, a dimensão renunciadora da vida da glória. O Bispo de Portalegre não se afastou de tal ângulo de significação ao afirmar que, na “doação à causa de Deus”, o sacerdote se torna mensagem (“liminarmente profissão”, disse o nosso Autor) de que o homem é “uma liberdade, uma vocação, um destino”. O que equivale a dizer, sujeito de salvação em Cristo a consumir-se na visão da glória.

Verifica-se que, para reivindicar a Igreja como serviço público, D. António Ferreira Gomes explorou, no Sacerdócio, a vertente opcional de “doação à causa de Deus” para aí encontrar uma mensagem simbólica (*vis symbolica*) que funcionalmente se traduzia em testemunho, estímulo e *pro-vocação* das designadas “questões fundamentais” da existência humana. Tomando, depois, como matriz, a simbologia tomista aplicada ao sinal sacramental, especificou-a nas três vertentes de significação (memorativa, demonstrativa e renunciadora) e rentabilizou-as como verdadeiras funções de serviço público, isto é, de pessoa colectiva pública (Igreja pelo Sacerdócio) que responde à satisfação de necessidades dos homens singularmente considerados (*ut singuli*) já que as chamadas “questões fundamentais” interpelam especialmente a pessoa na sua responsabilidade individual.

Ao reflectir esta fórmula de relações Igreja-Sociedade, D. António Ferreira Gomes, embora ainda a muitos anos de distância, estava em sintonia com o magistério conciliar sobre a função da Igreja “no mundo do nosso tempo”. Que a *Gaudium et Spes* assinalou nesta singular referência de o homem, constantemente solicitado pelo Espírito de Deus, nunca ser totalmente indiferente perante o problema religioso pois sempre procurará resposta, ainda confusamente, sobre o significado da sua vida, da sua actividade e da sua morte e a própria presença da Igreja não deixa de trazer-lhe à mente esses problemas<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Cf. Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes* n. 41.

## 2.2. Ainda em Portalegre: a Igreja serviço público ao salvaguardar a dignidade da pessoa humana

Já nomeado Bispo do Porto, mas ainda Administrador Apostólico de Portalegre, D. António Ferreira Gomes publicou, com data de 2 de Outubro de 1952, uma Pastoral também conhecida como “Pastoral da despedida”<sup>26</sup>. Nela desenvolveu uma longa análise sócio-religiosa da Diocese de Portalegre, então a enfermar gravemente do assim dito “caso alentejano”, designação pouco do agrado do nosso Autor por considerar que a crise religiosa, moral e social que a referida designação exprime não era exclusiva da parte sul do Tejo, mas difusa, com maior ou menor gravidade, por todo o País<sup>27</sup>.

Sem possibilidades de seguirmos a longa análise de D. António Ferreira Gomes, à crise da Diocese de Portalegre, no limiar da segunda metade do século XX, digamos apenas que o então já nomeado Bispo do Porto, mas ainda Administrador de Portalegre, a diagnosticava como um grave processo de depauperamento humano sintomaticamente caracterizado pela desvalorização humana dos economicamente independentes e proletarização dos dependentes.

Para acudir a esta situação a enfermar gravemente do “caso alentejano”, D. António Ferreira Gomes só via um caminho. A saber: valorização do escol e desproletarização das massas. Mas para se atingirem tais objectivos urgia proceder a uma *metanoia* que, no seu processo renovador, abrangesse a reparação do passado, a criação de uma nova mentalidade, a revitalização profunda das almas e, por fim, a recriação do ambiente com a impregnação-revalorização de todos os valores (culto, cultura, trabalho e recreio) por uma mundividência cristã.

Mas que agente instrumental poderia operar tal *metanoia*? Onde encontrar o motor principal para vencer a inércia do meio?

D. António Ferreira Gomes acreditava ser essa a função de uma Igreja viva e actuante em vida colectiva e unidade de acção que, qual forma em relação à matéria, transformasse, por via de assimilação e de

<sup>26</sup> Pastoral, 2. 10. 1952, in: Lumen 15, 1952, 672-689.

<sup>27</sup> Cf. Pastoral, 2.10.1952, 676. Numa comunicação feita na Semana de Estudos Rurais de Fátima, em 1957, o Manuel Franco Falcão apresentou um estudo, com base em rigorosos elementos estatísticos no qual se permitia concluir que, “em Portugal, são Terras de Missão, isto é, terras em que mais de metade da população perdeu o contacto com a Igreja, todo o Baixo Alentejo, parte do Alto Alentejo e do Algarve, toda a Península de Setúbal e quase toda a parte do Ribatejo, pertencente ao Patriarcado de Lisboa” (cf. Boletim de Informação Pastoral 1, 1959, 19).

enformação, o ambiente social, potenciando-o em densidade humana e cristã<sup>28</sup>.

A Igreja Portalegrense contava com todas as condições para actuar tal *metanoia*.

Disponha, com efeito, de um clero reconhecido como corpo jovem, vivo e são e beneficiava de um laicado apostolicamente consciente e empenhado. Restava coordenar e fomentar a acção de ambos numa eficaz e frutuosa colaboração hierárquica<sup>29</sup>. Assim explicava o já nomeado Bispo do Porto e Administrador Apostólico de Portalegre:

“Podemos ter esperança de que um novo espírito criará uma nova vida, se considerarmos o nosso Clero e Laicado activos. Um e outro pouco numerosos, multiplicam-se, no entanto, pelo factor comum da sua caridade mútua e anseio de unidade. O Clero, novo em espírito (quase todos sacerdotes), superando as naturais oposições da matéria, mesmo humana – a matéria já foi chamada dialéctica – procura realizar o ideal espiritual, o ideal da oração sacerdotal de Jesus: “*ut sint unum... ut sint consummati in unum!*” (Jo 17, 22-23). A corporação eclesial diocesana constitui, na verdade, um corpo vivo e são. A primeira função dum organismo vivo e são, a função base do metabolismo consiste em repelir aquilo que não é seu, em dissimilar aquilo que é insusceptível de assimilação. Depois, enformar da própria vida, elevar à unidade substancial aquilo que é assimilável (...).

O Laicado activo, igualmente pela sua colaboração no apostolado hierárquico, procura o espírito que une e enjeita a matéria que separa”<sup>30</sup>.

Um presbitério diocesano “novo em espírito” preocupado e disposto a realizar o ideal da oração sacerdotal de Jesus “que sejam um...que sejam consumados na unidade” (Cf. Jo 17, 22-23) e um núcleo de leigos unido ao mesmo presbitério pela caridade e espírito de unidade constituiriam a causa agente da *metanoia* desejada, consolidando e mobilizando a Igreja de Portalegre a operar como sacramento de unidade. Da mesma unidade que Jesus pediu ao Pai, na ocasião da Ceia, em favor de quantos acreditassem nele (Cf. Jo, 17, 20-23)<sup>31</sup>. Em suma, uma unidade teândrica que

<sup>28</sup> Ibid., 675-676.

<sup>29</sup> Ibid., 676.

<sup>30</sup> Ibid., 676.

<sup>31</sup> Para um análise exegética de Jo 17, 20-23 Cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan 3*, trad. por Claudio Gancho, Barcelona 1980, 234-242; A. Wikenhauser, *L'Evangelo secondo Giovanni*, trad. por F. Montagnini, 2 ed., Brescia 1962, 418-421.

Jesus Cristo traduziu singularmente na fórmula: “Eu neles e tu (Pai) em mim, para que sejam perfeitos na unidade” (Jo 17, 23)<sup>32</sup>.

E assim, segundo D. António Ferreira Gomes, a Igreja Portalegrense restava capacitada para “enformar” – isto é, transformar *ad modum formae* – a sociedade em que se encontra implantada, através das seguintes funções especificadas por analogia com o metabolismo do organismo biológico: rejeitar aquilo que não é seu; dissimilar o que é insusceptível de assimilação; e elevar à unidade substancial o que é assimilável<sup>33</sup>.

Ora tais funções operativas são aquelas mesmas com que a reflexão teológica costuma caracterizar a acção da Igreja na ordem temporal<sup>34</sup>. Matéria doutrinal que a *Lumen Gentium* utilizou, ao referir que, não sendo o Reino de Cristo deste mundo (Cf. Jo 18, 36), a Igreja, trabalhando pela difusão desse Reino, não subtrai coisa alguma ao bem temporal de nenhum povo, mas pelo contrário, “fomenta e assume as qualidades, as riquezas, os costumes e o modo de ser dos povos na medida em que são bons; e, assumindo-os, purifica-os, fortalece-os e eleva-os”<sup>35</sup>.

Nesta perspectiva da Igreja como sacramento de unidade, encontrou D. António Ferreira Gomes uma base para justificar analogicamente a Igreja como serviço público.

### 2. 3. Já Bispo do Porto: a “sociedade de religião vital” (1958)

Na segunda metade da década de 50 do século transacto, o Bispo do Porto silenciou completamente a categoria de “serviço público” para tratar das relações entre a Igreja e a Comunidade Política para adoptar uma outra que referenciaria como a “sociedade da religião vital”, como se pode verificar numa célebre conferência proferida, em Coimbra, a convite do Centro Académico da Democracia Cristã<sup>36</sup>.

Observou o Prelado, a dado passo dessa conferência, que, em vez de uma sociedade assente no conservadorismo ou sobre um imobilismo de instalação na vida, “podemos idear uma sociedade de religião vital e incansável, religião do homem viador, não instalado mas a caminho da

<sup>32</sup> Cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan* 3, 240.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 675-676.

<sup>34</sup> Cf. A. Bandera, *La Iglesia sacramento del mundo*, Guadalajara 1971, 116-126.

<sup>35</sup> Cf. Concílio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 13.

<sup>36</sup> Cf. *Economismo ou Humanismo?*, Da objectividade da Ciência, pela Lei Moral, à ordem da Caridade, 5. 03. 1958, *Endireitai...*, 307-341.

Pátria, religião escatológica, sem dúvida, mas em contínuo *fieri* nas estruturas humanas...”<sup>37</sup>. E prosseguindo na mesma linha de pensamento, acrescentou:

Em vez de uma sociedade em que tantos procuram pensar o Estado, à maneira de Igreja (diríamos, sem cuidado de vernaculidade, pensar o Estado em Igreja) e em que alguns pensam a Igreja em Estado, com as inevitáveis incompreensões e rivalidades, podíamos idear as duas sociedades essencialmente distintas e teologicamente independentes, na fidelidade à própria substância e aos próprios fins, da qual resultasse um paralelismo de marcha, útil precisamente na medida da sua independência e especificidade”<sup>38</sup>.

Nesta referência, D. António Ferreira Gomes acabava por equiparar o “Estado pensado à maneira de Igreja” ou metamorfoseado “em Igreja” aos “estatismos” totalitário e autoritário. Referia-se concretamente àquele que J. Maritain designou o “Estado clerical” ou “decorativamente cristão”, refugio do “Estado oficialmente cristão” dos sistemas absolutistas que apostaram na política de aliança entre o Trono e o Altar<sup>39</sup>.

Praticando uma política de discriminação em favor da Igreja, o “Estado clerical” não só rompe com o princípio da igualdade fundamental dos cidadãos, como obscurece a distinção essencial entre Igreja e Estado em prejuízo da respectiva autonomia que possibilita a liberdade de ambos e da respectiva independência que configura a especificidade de uma e outra estarem ao serviço da pessoa.

Na passagem da conferência proferida em Coimbra, (5.03.1958), D. António Ferreira Gomes falou da “sociedade de religião vital”, subentendendo, nessa referência, o modelo de comunidade política que garante de forma exemplar a liberdade efectiva da Igreja.

Do modo como a explicou, parece poder concluir-se que a “sociedade de religião vital” vem a identificar-se com a “sociedade vitalmente cristã” ou “personalista” proposta por J. Maritain. Ou seja: aquela comunidade política que, em virtude do carácter temporal do bem comum, não pode exigir uma unidade de credo religioso, mas somente um consenso no reconhecimento da dignidade inauferível da pessoa e dos direitos humanos como anteriores ao Estado, limitando-se este, por sua vez, a reconhecê-los

<sup>37</sup> *Ibid.*, 337.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 337.

<sup>39</sup> Cf. J. Maritain, *I diritti dell' uomo e la legge naturale*, 22-27.

e a tutelá-los pela organização de condições necessárias para o exercício desses mesmos direitos e correlativos deveres <sup>40</sup>.

#### 2.4. “Sociedade de religião vital” ou de “liberdade religiosa sinceramente praticada”?

Concordando que as referências feitas por D. António Ferreira Gomes à “sociedade de religião vital” façam evocar a “sociedade vitalmente cristã” ou “personalista” descrita por J. Maritain, parece, no entanto, que a fórmula do Bispo do Porto apresenta maior alcance. A saber: a sociedade designada de “vitalmente cristã” é aquela que, face à Igreja (e outras confissões religiosas) segue o regime que o Concílio Vaticano II apelidou de “liberdade religiosa, não apenas proclamada por palavras ou sancionada nas leis, mas levada à prática com sinceridade” (*Ratio libertatis religiosae non solum verbis proclamata neque solum legibus sancita, sed etiam cum sinceritate in praxim deducta*) <sup>41</sup>. Um regime que garante a autonomia e a independência necessárias à Igreja para cumprir a sua missão divina <sup>42</sup>.

A este respeito, apresenta-se valioso o ensaio: “Que pede a Igreja ao Estado?” já anteriormente citado <sup>43</sup>.

Aí refere D. António ter a Igreja motivos de se achar feliz se conseguisse do Estado contemporâneo três compromissos fundamentais: que ele próprio cumprisse o seu dever; que a deixasse cumprir o seu; e que a não comprometesse <sup>44</sup>.

Tocando o primeiro, o Prelado afirma:

“O dever próprio e específico do Estado é realizar e promover a justiça, e, através dela, fomentar a liberdade e a paz nacional e internacional. Este é o seu dever de Estado; a ele não se pode furtar, porque ninguém aí o pode substituir ou dispensar... A ordem e a paz públicas são consequências, não princípios. *Opus iustitiae pax*. A paz é fruto da justiça: e não pode ser de outra maneira” <sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Ibid., 23-24.

<sup>41</sup> Cf. Concílio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 13, in: Acta Apostolicae Sedis (AAS) 58, 1966, 939.

<sup>42</sup> Ibid., n.13.

<sup>43</sup> Cf. D. António Ferreira Gomes, Igreja na vida pública, Catolicismo Português e historicidade, 97-111.

<sup>44</sup> Ibid., 100.

<sup>45</sup> Ibid., 100.

Para todos os efeitos, temos, nesta passagem, radiografado o Estado capaz de assumir, à conta da sua responsabilidade política, o regime de “liberdade religiosa sinceramente levado à prática”: aquele que assume como sua *norma normans*, como pauta reguladora da consecução do bem comum, os direitos fundamentais da pessoa <sup>46</sup>.

Diz mais a passagem citada. Com efeito, ao correlacionar a justiça (respeito efectivo pelos direitos humanos invioláveis e ministração de condições para o cumprimento mais fácil dos correlativos deveres), qualificando-a como causa eficiente (fonte) para possibilitar o crescimento da liberdade, e a instauração da paz e da ordem públicas nacional e internacional, consequências da mesma justiça, D. António Ferreira Gomes está a atribuir à responsabilidade do Estado a tutela dos direitos humanos reconhecidos, no presente estádio da civilização e em que o direito à liberdade religiosa aparece como *forma unitatis* dos demais direitos fundamentais.

Ousamos, a este respeito, estabelecer uma analogia com a função atribuída à caridade pela Antropologia Teológica clássica que qualificava aquela virtude teológica “forma, raiz e mãe das virtudes” (*forma, radix et mater virtutum*) porquanto estas não sendo suplantadas na sua função própria, são contudo inseridas num movimento de amor que vem de Deus e regressa para Ele, amor que tudo completa e aperfeiçoa” <sup>47</sup>. *A pari* a liberdade religiosa, na sua dimensão ético-jurídica de imunidade de coacção para se configurar em faculdade (direito subjectivo) de viver a relação de transcendentalidade da pessoa humana, que no “santuário da sua consciência se encontra a sós com Deus cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser” <sup>48</sup>, – a tal relação fundante da pessoa como *tu* de Deus e da qual resulta a relação de igualdade com o outro e a relação de superioridade com o cosmos – constitui uma *forma unitatis* dos demais direitos fundamentais integrando-os na raiz mais profunda que sustenta a dignidade da pessoa humana. A saber: o chamamento nativo a ser o *tu* de Deus e, por isso, único e irrepetível, subtraindo-a a critérios relativizantes para lhe garantir uma radical indisponibilidade de ser meio em ordem a um fim chame-se ele progresso, religião, raça, nação ou Estado <sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Cf. João XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11. 04. 1963, in: AAS 55, 1963, 226.

<sup>47</sup> Cf. J. M. Hervé, *Manuale Theologiae Dogmaticae* 3, Paris 1953, 374-379.

<sup>48</sup> Cf. Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, n. 16.

<sup>49</sup> Cf. Juan L. Ruiz de la Peña, Imagen de Dios, Antropologia Teológica Fundamental, Santander 1988, 186; Romano Guardini, Mundo y persona, Madrid 1967, 211-214.

À luz desta função do direito à liberdade religiosa como forma de unidade integradora dos demais direitos humanos, podemos compreender melhor a plenitude da sua espécie ético-jurídica.

Entram, em primeiro lugar, na sua configuração, todas as liberdades parciais que representam historicamente fases decisivas da sua conquista. Em concreto: a liberdade de fé ou de profissão religiosa concretizada no aderir a uma crença, abandoná-la ou orientar-se segundo a mesma; liberdade de culto, que o mesmo é dizer, das pessoas se unirem para celebrar os actos da vivência religiosa em privado ou em público; liberdade de associação religiosa especificada nos três aspectos de fundar, pertencer ou orientar associações destinadas a fins religiosos; e, finalmente, liberdade de propaganda religiosa com vista a difundir a própria crença e de expandir a comunidade pela conquista de novos prosélitos<sup>50</sup>.

Também as outras liberdades que lhe são necessariamente conexas ou complementares e garantem a possibilidade do seu exercício. Algumas (reportemo-nos, a título de exemplo, àquelas de reunião e de associação) configuram módulos de concretização do exercício da liberdade religiosa em si mesma porque constituem a expressão associativa da religião. Outras (pensemos nas liberdades de expressão pública e privada e, mais concretamente, naquelas de educação e de ensino) implementam a comunicação e a difusão da fé religiosa. Outras (recordemos as liberdades de professar e testemunhar uma mundividência, o sentido da vida humana, e as instituições que funcionalmente a servem, como a família, a escola, a assistência, etc...) dizem respeito à interpretação da existência humana à luz de uma fé religiosa<sup>51</sup>.

Regressando ao ensaio “Que pede a Igreja ao Estado?”, D. António Ferreira Gomes responde terminante e sucintamente: “A Igreja pede ao Estado que a deixe cumprir o seu dever”. Para acrescentar que o dever da Igreja foi-lhe determinado pelo seu divino Fundador e consiste, essencialmente, em proclamar o Evangelho a todos os homens, santificá-los pela aplicação dos méritos da Redenção e governá-los nesse caminho da salvação. Todavia para quem ignore ou não reconheça esse direito divino-positivo, subsiste, apesar disso, um outro título que é de direito natural e das gentes. D. António Ferreira Gomes explica-o assim:

“Perante o Estado, mesmo totalmente agnóstico, a Igreja há-de surgir ao menos como um facto. Se fosse necessário, podia lembrar-lhe que, como facto, é anterior na história a esse determinado Estado, que, ainda como facto, se estende além das suas fronteiras e que, também facticamente, se ocupa de interesses humanos nada inferiores ao do Estado e que certamente não são próprios dele, no actual conceito da civilização. Podia objectar-se que, na actual civilização, há muitas incidências do Evangelho; mas isso não alterava os dados de facto”<sup>52</sup>.

Impressionante o facto do ensaio em análise ser mais de um quinquénio anterior à *Dignitatis humanae* e, apesar disso, espelha uma doutrina tão idêntica à da Declaração que, se ignorássemos a data do escrito seríamos levados a supôr que D. António o redigiu com o documento conciliar diante dos olhos.

Com efeito, na passagem citada do ensaio “Que pede a Igreja ao Estado?”, D. António Ferreira Gomes utilizou todos os elementos com que a Declaração *Dignitatis humanae* travejou o regime de relações Igreja-Estado que designa de “liberdade religiosa em vigor, não apenas proclamada de palavra ou sancionada nas leis, mas sinceramente levada à prática (*non solum verbis proclamata neque solum legibus sancita, sed etiam cum sinceritate in praxim deducta*)”<sup>53</sup>. Aquele mesmo em que a Igreja, segundo a mesma Declaração conciliar, usufrui de uma condição estável de direito e de facto que lhe garante a independência necessária para realizar a sua missão divina<sup>54</sup>.

Como, na Declaração conciliar, D. António assinala que a *libertas Ecclesiae* não se confunde rigorosamente com a liberdade religiosa. Nem em razão do seu fundamento pois a liberdade da Igreja não se justifica apenas por direito natural (sociedade de homens que têm o direito de viver segundo os preceitos da sua fé cristã no seio da sociedade civil), mas principalmente por um título de direito divino positivo, enquanto a Igreja foi incumbida, por mandato do seu divino Fundador, de anunciar o Evangelho a todos os homens, santificá-los pela aplicação dos méritos da Redenção e governá-los nesse caminho de salvação<sup>55</sup>. Nem em razão do seu conteúdo

<sup>52</sup> Cf. D. António Ferreira Gomes, Igreja na vida pública, Catolicismo Português e historicidade, 105.

<sup>53</sup> Cf. Concílio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, n. 13, in: Acta Apostolicae Sedis (AAS) 58, 1966, 939.

<sup>54</sup> Ibid., n. 13, 939

<sup>55</sup> Cf. D. António Ferreira Gomes, Igreja na vida pública, Catolicismo Português e historicidade, 105.

<sup>50</sup> Cf. Carlos Corral Salvador, La relación entre la Iglesia y la comunidad política, Madrid 2003, 132.

<sup>51</sup> Cf. Carlos Corral Salvador, La relación entre la Iglesia y la comunidad política, 136.

pois a *libertas Ecclesiae*, além de compreender a liberdade (autonomia) para cumprir a sua missão, implica ainda, em razão da sua existência por mandato de Cristo, da sua dimensão espiritual-sobrenatural e da sua unidade-universalidade, uma independência a nível da própria Comunidade.

Ao abordar o terceiro ponto (“que o Estado não comprometa a Igreja”), D. António Ferreira Gomes salienta que o pior atentado à *libertas Ecclesiae* consiste na tentação permanente verificada mais aberta ou mais disfarçadamente do “constantiniano de dois extremos”. A saber: transformar a Igreja no braço eclesiástico do Estado ou este impôr-se como braço secular da Igreja. Em qualquer dos casos, tentando condená-la à sorte do “reinar e morrer conosco”<sup>56</sup>.

É em tal contexto que o Bispo exilado do Porto propõe como sistema de relações Igreja-Estado, o regime da liberdade religiosa “não apenas proclamada por palavras ou sancionada por leis, mas sinceramente levada à prática”.

Trata-se, afinal do Estado que encontra a sua legitimidade no consenso do povo, manifestado por sufrágio livre e sem fraude; que assume a responsabilidade do governo como promoção da pessoa humana na justiça e na paz com base na igualdade dos cidadãos; que, na consecução tal tarefa, interpreta a sua autoridade como meio e jamais como fim; que não se cansa de criar condições para o florescimento da vida civil na exuberância das autarquias, associações livres e outras estruturas pelas quais a personalidade humana se desenvolve;...<sup>57</sup>. Numa palavra, D. António está a descrever o Estado de direito que reconhece a liberdade religiosa como direito constitucional dos cidadãos num registo de igualdade e de escala de “tanta liberdade quanta possível” nos limites da ordem pública que, pela flutuação da sua compreensão nos diferentes sistemas jurídicos, a Declaração *Dignitatis humanae* convida a apurar a partir dos elementos dela integrantes como a tutela e harmonização dos direitos, a honesta paz pública e a salvaguarda da moralidade pública.

A primeira, também designada o bem jurídico da ordem pública, abrange a tutela eficaz, em favor de todos os cidadãos, dos seus direitos fundamentais e a composição de tais direitos. A segunda vem normalmente especificada como uma convivência ordenada na justiça, que o mesmo é dizer, em todas as modalidades da aplicação da justiça: comutativa, legal, distributiva e social. Em virtude de ser pressuposto para o exercício dos

<sup>56</sup> Ibid., 109-110.

<sup>57</sup> Ibid., 101-109.

direitos humanos por parte das pessoas individuais e comunidades intermédias, a paz pública vem caracterizada como o maior bem público. Finalmente, por moralidade pública ou bem moral entenda-se “o conjunto de normas éticas de justiça social, relevantemente exteriores, observadas consuetudinariamente pela quase unanimidade de um povo e tuteladas pelo próprio sistema jurídico como exigências fundamentais para a existência da comunidade política ou da sociedade civil”<sup>58</sup>.

Em tal regime, subsiste um condicionalismo de direito e de facto para assegurar a *libertas Ecclesiae* para cumprir a sua missão entre os homens.

Resta-nos pois finalizar, com uma conclusão: a “sociedade de religião vital” tão apregoada e suspirada por D. António Ferreira Gomes para a Casa Lusitana era o Estado de direito que assume e pratica um regime de “liberdade religiosa, não apenas proclamada por palavras ou sancionada pelas leis, mas sinceramente levada à prática”.

Regime a que a Declaração *Dignitatis humanae* deu o seu reconhecimento oficial.

MANUEL DE PINHO FERREIRA

<sup>58</sup> Cf. J. C. Murray-E. Schillebeeckx-A. F. Carrillo-P. A. Liege, *La liberté religieuse*, Paris 1965, 49.