

## A Igreja e a Comunidade Política na obra de D. António Ferreira Gomes

Numa entrevista concedida à revista «Igreja e Missão», em 1976<sup>1</sup>, e, respondendo, a dado momento, a uma observação do entrevistador que lhe recordava ser considerado um «bispo político», D. António Ferreira Gomes respondeu o seguinte:

«Aceito perfeitamente esse desafio (...) Há, talvez, poucos que tenham falado tanto da Igreja na vida pública como eu, mas creio que isso não é política. Eu creio que só compreendendo quanto possível os fenómenos duma sociedade, compreendendo quanto possível os factos políticos é que conseguimos libertar-nos da nossa contingência ou “circunstância” política (...)»<sup>2</sup>.

E concluindo a sua resposta:

«Por conseguinte, em resumo, eu posso dizer que sou um bispo que muito fala da Igreja na vida pública, mas serei o bispo que mais procura não ser “político”, no sentido daquela própria e legítima actividade política, que compete aos homens políticos»<sup>3</sup>.

Não se tornaria necessário que D. António Ferreira Gomes fizesse, por iniciativa sua, esta «confissão», pois qualquer conhecedor dos seus escritos depressa se apercebe que o tema a «Igreja e a Comunidade Política» percorre de «fio a pavio» a sua obra. Obra

<sup>1</sup> Entrevista com D. António Ferreira Gomes (conduzida por Anselmo Borges), in *Igreja e Missão* 77-79 (1976) 470-480.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 480.

<sup>3</sup> *Ibid.*.

cujo termo *a quo* se deve situar na alocução proferida por ocasião da sua entrada solene na Diocese de Portalegre, a 29 de Maio de 1948<sup>4</sup> e o termo *ad quem*, se quisermos considerar o seu último «acto público», foi uma longa entrevista concedida ao «Comércio do Porto», a 2 de Junho de 1988<sup>5</sup>, ou, então, se preferirmos valorizar a sua última vontade, o seu próprio testamento. Com efeito, o seu testamento não é irrelevante no que respeita ao tema aqui tratado: a Igreja e a Comunidade Política.

Para não ficar ambígua tal afirmação, anote-se esta passagem do testamento quando D. António faz disposições quanto à sua sepultura:

«Esta sepultura será encimada por uma Cruz, tendo ao centro, a rosa, símbolo da civilização cristã a uma civilização da Beleza e do Amor, a que a Igreja chegou pelos fins da Idade Média e que deveria retomar como promessa dum futuro digno do homem»<sup>6</sup>

Assinalando os marcos cronológicos da obra de D. António Ferreira Gomes—29 de Maio de 1948, data da sua entrada solene em Portalegre, e 2 de Junho de 1988—resta-nos uma espessa obra documental de quase quinhentos títulos onde as relações Igreja-Sociedade aparecem como tema constante; permanente, para não dizermos ininterrupta<sup>7</sup>.

Não se trata propriamente de uma obra jurídica, mas essencialmente pastoral.

Em prólogo ao livro de Arnaldo Pinho, *Uma Cristologia para a identidade cristã na Modernidade*<sup>8</sup>—que constitui a tese do seu doutoramento na Pontifícia Universidade de Salamanca—Adolfo González Montes, professor da Faculdade de Teologia daquela Universidade, caracteriza D. António Ferreira Gomes como um dos bispos

<sup>4</sup> O Senhor D. António Ferreira Gomes, Bispo de Portalegre foi recebido festivamente na sua Diocese, in *Novidades* (30-5-1948) 1.6.

<sup>5</sup> Preocupa-me o futuro da democracia no mundo (entrevista conduzida por Luís de Carvalho), in *Comércio do Porto. Suplemento comemorativo dos 134 anos* (2-6-1988) I-III-IX.

<sup>6</sup> Cf. ARNALDO DE PINHO, *D. António Ferreira Gomes: O testamento e a vida, Comércio do Porto* (22-5-1989) 2.

<sup>7</sup> Cf. CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO, *Bibliografia de D. António Ferreira Gomes*, in *Humanística e Teologia* 8 (1986) 127-148.

<sup>8</sup> ARNALDO DE PINHO, *Uma Cristologia para a identidade cristã na Modernidade: o pensamento cristológico de D. António Ferreira Gomes*, Salamanca (Pontifícia Universidade de Salamanca) 1989.

que, por mérito próprio, reuniu, na sua pessoa e ministério, a *Episcopé* e a *Theologia*<sup>9</sup>.

Explicitando, com notável subtileza e sentido de objectividade, este perfil do «bispo lusitano», González Montes acrescenta não ter sido D. António um «teólogo de raça» que, posteriormente, veio a ser recrutado para a Ordem Episcopal, mas antes, um Bispo que «encarnou numa mesma vontade de serviço ao Evangelho, não só a vocação apostólica de servir o homem que há-de ser salvo, mas também a convicção de fazê-lo a partir da inteligência da fé exigida pelo tempo e cultura»<sup>10</sup>. Para tanto, sentiu necessidade da «benéfica capitação que a Teologia proporciona ao Pastor», apetrechando-se de leituras que iam dando sentido «ao que fazer apostólico com pública responsabilidade». Leituras assumidas, num primeiro instante, *ad usum privatum* para, com a ajuda dos grandes teólogos, assegurar um quadro de reflexão e um nível de inteligência e depois desenvolver a sua acção pastoral, sob a interpelação dos sinais dos tempos, a fim de sentir a marcha da Igreja orientada pelos múltiplos apelos do Evangelho<sup>11</sup>.

Efectivamente, o Bispo e o Teólogo, em D. António Ferreira Gomes, interpelam-se, não a modo de complemento, mas em razão directa de verdadeira causalidade.

Em reforço desta ideia, quase nos atreveríamos a adoptar, aqui, o quadro aristotélico das causas, de rica tradição na reflexão escolástica: ser Bispo originou em D. António Ferreira Gomes o ser Teólogo (causa eficiente); a sua habilitação teológica aparece, claramente orientada para servir o múnus de apascentar o povo de Deus (causa final); a sua idoneidade nas Ciências sagradas ganha forma pelo exercício do ministério de Bispo diocesano (causa formal); e, finalmente, a sua obra de reflexão científica da fé apresenta-se «confeccionada» pelas múltiplas intervenções em que teve de actuar na qualidade de Presidente de uma determinada Igreja particular: a diocese de Portalegre, primeiro, e a do Porto, depois (causa material).

Sem receios de acomodações artificiais, poder-se-ia invocar, a favor desta resenha etiológica, o próprio testemunho de D. António:

«Se me fiz padre e me fizeram bispo, não foi para fazer política, como vulgarmente se entende. Nunca fui, não sou, nem pretendo ser um Makários.

<sup>9</sup> Prólogo in *Ibid.*, 11.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

Em contraposição, sem pretensões nem pruridos académicos, devo interessar-me pela Teologia, como ela é, na resposta aos desafios dos tempos e como interpretação dos sinais dos tempos que fará»<sup>12</sup>.

Estas reflexões são de si suficientes para se classificar, numa primeira caracterização, os cerca de 500 títulos que compõem a obra de D. António Ferreira Gomes: trata-se, para todos os efeitos, de uma obra eminentemente pastoral.

Esta nota vem-lhe, naturalmente, pelo facto de tal obra resultar do múnus de apascentar o povo de Deus por parte de um bispo. Logo ordenada *ex officio* para a *salus animarum* que constitui a lei suprema da Igreja<sup>13</sup>.

Caracterizada muito rapidamente, e quase ao jeito de advertência prévia, a natureza da obra de D. António Ferreira Gomes, resta-nos entrar no tema propriamente dito que foi indicado para esta comunicação: Igreja e Estado no pensamento de D. António Ferreira Gomes.

Sem formalismos e falsas desculpas, temos de confessar que, sendo este tema persistente e contínuo na obra de D. António Ferreira Gomes, sentimos enormes dificuldades em o tratar neste breve espaço que foi concedido para administrarmos.

Depois de muito reflectir sobre a melhor maneira de ordenar esta matéria, tomámos a opção de tratar aqui, muito sinteticamente, três fases de reflexão sobre as relações Igreja-Sociedade, com as consequentes coordenadas que lançam sobre as relações Igreja-Estado.

### 1.ª fase: O CONSÓRCIO CÍVICO-RELIGIOSO

Ordenando os elementos disponíveis e referentes à matéria em causa, segundo uma catalogação cronológica, deparamos com uma Pastoral do então Bispo de Portalegre, com data de 30 de Outubro de 1949<sup>14</sup>, que nos oferece elementos preciosos para o tema em questão.

Abordando a situação calamitosa, a que a Igreja foi sujeita pelo «furacão revolucionário de 1910», principalmente em termos de subsistência material, D. António Ferreira Gomes recorda que a Igreja de Portalegre se contou entre as suas principais vítimas.

<sup>12</sup> *Relações Igreja-Estado: Entrevista com o Bispo do Porto (conduzida por Raúl Rego e João Gomes)*, (= *Cadernos República*), Lisboa 1973, 42, 45.

<sup>13</sup> Cf. KARL RAHNER, *Reflexões sobre a problemática teológica de uma constituição pastoral*, in *A Igreja e o Mundo de hoje*, Lisboa 1969, 16-17.

<sup>14</sup> *Pastoral de 30-10-1949*, in *Lumen* 14 (1950) 157-174.

Restavam ainda por resolver os efeitos perniciosos daquele período histórico de triste memória, cuja *Lei da Separação* constitui a expressão mais refinada de um Estado que ousou assumir totalitariamente «as funções do Senhor das vontades», negando a dimensão transcendente e os direitos inauferíveis da pessoa humana<sup>15</sup>.

A atestar este estado de coisas, mesmo nove anos decorridos após a promulgação da Concordata entre a Santa Sé e o Estado Português, a diocese de Portalegre, em situação material de penúria, via-se obrigada «a desviar-se das finalidades espirituais para reconstituir o mínimo indispensável do seu património»<sup>16</sup>.

Mas além de se apropriar dos bens patrimoniais da Igreja, sem título legítimo ou simulacro de equidade, a I República causou ainda um outro efeito ainda mais pernicioso: criar a convicção, na mente dos fiéis, de que qualquer benefício feito à Igreja, para finalidade de culto, instrução, piedade ou caridade, seria a breve ou a mais longo prazo, em proveito do Estado, que viria a alienar os bens eclesiais para efeitos bem diversos<sup>17</sup>.

Na denúncia de tão deprimente situação vivida pela diocese de Portalegre, que se sentia «na necessidade de mendigar a pedra onde reclinasse a cabeça, os pães que não pode multiplicar sempre por milagre, o dinheiro do tributo que também não pesca miraculosamente, a túnica e o sudário»<sup>18</sup>, D. António Ferreira Gomes formula duas reivindicações: que o Estado português, para sua dignificação na consecussão do próprio fim, assegure a estabilidade da ordem jurídica, tutelando assim a generosidade dos fiéis em relação à Igreja; e que assegure a própria liberdade da igreja pois esta, face à sociedade, apresenta-se como um serviço público, o primeiro e maior de todos<sup>19</sup>.

Considerando a Igreja como um serviço público — entende-se, no sentido jurídico, como aquele destinado «à satisfação de necessidades que, sendo colectivas, são individualmente sentidas»<sup>20</sup> — D. António

<sup>15</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>20</sup> D. António no caso presente, acomoda à Igreja uma concepção técnico-jurídica de *serviço público* naquele sentido em que Renato Alessi o definiu: «actividade dirigida a fornecer utilidades dos cidadãos como um todo (*ut universi*) seja de ordem económica, seja de ordem jurídica» (*Principi di Diritto Amministrativo*, 1978, 470). Mas, a pretender-se aplicar uma concepção de «serviço público», à Igreja, talvez lhe caiba melhor aquela noção de Marcello Caetano, isto é, a de «serviço destinado à satisfação de necessidades que, sendo colectivas, são, contudo, individualmente sentidas» (*Manual de Direito Administrativo*, Lisboa 1937, 80).

retoma uma ideia dominante e bastante amadurecida na Doutrina Social da Igreja de Leão XIII, Pio XI e Pio XII.

Já na Encíclica *Inscrutabili Dei Consilio* (21-4-1878)<sup>21</sup> Leão XIII focava exaustivamente este tema ao refutar as «indignas calúnias» movidas contra a Igreja, principalmente por parte de sectores da *Kulturkampf* prussiana e da República Francesa, recordando que a civilização «que contradiga abertamente a doutrina e a legislação da Igreja, é um mero simulacro da civilização, uma palavra oca sem realidade»<sup>22</sup>.

É neste contexto que D. António formula um voto, cujo conteúdo intrínseco nos permite aperceber uma concepção das relações Igreja-Sociedade e até das relações Igreja-Estado:

«No ano em que vão comemorar-se solenemente quatro séculos de história desta bela e nobre cidade de Portalegre, que são quase outros tantos de fecundo entendimento e de consórcio cívico-religioso (...) ousamos esperar que a nossa fidelidade à história faça selar um pacto perpétuo que una, nesta terra, os valores do homem como cidadão da Cidade de Deus onde se prendem os interesses transcendentais e eternos, sem os quais aqueles outros da cidade terrena só podem conduzir à ruína e à perdição do homem enquanto tal»<sup>23</sup>.

Não se torna difícil descobrir as fontes que alimentam tal passagem do D. António Ferreira Gomes. Elas encontram-se no Magistério Social da Igreja, especificamente em Pio XII.

<sup>21</sup> LEÃO XIII, Enc. *Inscrutabili Dei Consilio*, 21-4-1878, in *Magistério Social da Igreja* I, Lisboa 1961, 43-54.

<sup>22</sup> Enc. *Inscrutabili Dei Consilio*, 47.

«Não foi a Igreja—argumenta Leão XIII—que, ao pregar o Evangelho entre as nações, fez brilhar a luz da verdade no meio de povos selvagens, imbuídos de superstições absurdas e que os levou ao conhecimento da própria salvação?

Não foi a Igreja que, com a supressão da escravidão, restituiu, aos homens, a dignidade da sua nobilíssima natureza?

Não foi a Igreja que, desfaldando, em todos os confins da terra, o estandarte da redenção, introduziu as ciências e as artes, fundou e tomou sob a sua protecção as instituições de caridade destinadas ao alívio de todas as misérias, e procurando a cultura do género humano, tanto na sociedade como na família, o arrancou da sua miséria e o elevou a um modo de viver conforme com a sua dignidade e os destinos da sua natureza? (*Ibidem*).

<sup>23</sup> *Pastoral de 30/10/1949*, 163.

Com efeito, num célebre discurso, proferido na ocasião do Primeiro Consistório (26-2-1946)<sup>24</sup> aquele Papa, refutando categoricamente que o mandato divino de anunciar a salvação a todos os homens (Mc. 16, 15) tenha alguma coisa a ver com o imperialismo político, proclama a igreja desempenhar a sua acção sobre a pessoa humana: primeiro em profundidade; depois em extensão e amplitude<sup>25</sup>.

Em profundidade, porque se dedica a formar o homem, a modelá-lo e a aperfeiçoá-lo segundo a semelhança divina<sup>26</sup>. Tais actividades verificam-se no coração do homem, mas têm repercussões em toda a vida, em todos os campos da actividade humana. Com homens assim formados, a Igreja prepara, para a sociedade, uma base, sobre a qual esta pode descansar em segurança<sup>27</sup>.

Progride igualmente a Igreja, segundo a pedagogia sugerida por Pio XII, em extensão porque acolhe e une solidariamente os homens no Corpo Místico de Cristo<sup>28</sup>.

Progride, finalmente em amplitude, porque a Igreja, segundo o Papa, dinamiza no coração do homem a si unido, a união ontológica mais profunda e activa que se possa conhecer<sup>29</sup>. E segundo o princípio *operari sequitur esse*, tal união prepara homens progressivamente formados na sua dignidade inviolável de imagens e filhos de deus; conscientes da sua inviolável dignidade e liberdade pessoais; ciosos da igualdade com os outros, no que respeita ao plano fundamental da sua personalidade; e que, num justo e correcto equilíbrio com o dever de fraternidade universal, sabem amar a sua terra e as suas tradições<sup>30</sup>.

Foi, sem dúvida, este substracto doutrinal de que D. António se utilizou para considerar a igreja «o maior e o melhor» dos serviços públicos.

Mas, em suma, que sistema de relações Igreja-Estado perfilhava D. António Ferreira Gomes nesta data?

A alusão a um «consórcio cívico-religioso», a um «pacto perpétuo» que solidarize os interesses do homem como cidadão da Cidade de Deus e cidadão da Cidade Terrestre, oferece-nos uma chave preciosa: trata-se da *Teoria dos Poderes Distintos Convergentes* elabo-

<sup>24</sup> PIO XII, *Discurso para o primeiro Consistório*, 26-2-1946, in *Magistério Social da Igreja*, II, Lisboa 1961, 207-220.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, 210.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, 210.

<sup>28</sup> Cf. *Ibid.*, 214.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, 215.

rada pelos publicistas de Direito Público Eclesiástico com base na Doutrina Social da Igreja, principalmente a partir de Leão XIII<sup>31</sup>.

Nas suas linhas essenciais, tal Teoria apregoa que a ordem natural, à qual pertence o Estado, e a ordem sobrenatural, na qual se inclui a Igreja, encontram uma unidade de origem em Deus, mas formam-se, na sua estrutura entitativa, por vias diversas: a ordem natural procede de Deus mediante a criação e pela luz da razão, conforme apregoa S. Tomás de Aquino: A formação da cidade provém da própria natureza eminentemente social e é aperfeiçoada pela razão, «civitas cum sit a natura inclinante et ratione perficiente»<sup>32</sup>. A ordem sobrenatural aparece, por sua vez, caracterizada em relação a Deus, pela mediação de Jesus Cristo.

Estabelecida esta distinção, a *Teoria dos Poderes Distintos Convergentes* afirma a autonomia intrínseca da ordem natural, porquanto ela tem fins, leis, meios, direitos-deveres e poder próprios. Como refere ainda S. Tomás, as coisas orientam-se para os respectivos fins, segundo a mesma ordem de que nascem do seu próprio princípio «res diriguntur in finem eodem ordine quo ex proprio principio oriuntur»<sup>33</sup>.

Apregoadada a distinção entre as duas ordens, a *Teoria dos Poderes Distintos Convergentes* avança para uma segunda tese: tudo o que pertence à ordem natural entra no âmbito da competência da sociedade civil; por sua vez, tudo o que diz respeito à ordem sobrenatural diz respeito à competência da Igreja, podendo acontecer que algumas realidades, sob diversos aspectos, possam ser reciprocamente objecto do poder civil e do poder eclesial<sup>34</sup>.

Afirma-se, por conseguinte, a Igreja e o Estado como duas entidades supremas, autónomas, exteriores entre si e independentes. Não caberá, por isso, ao Estado, impôr qualquer religião nem, à Igreja, servir-se do Estado como instrumento eclesiástico<sup>35</sup>.

A modo de conclusão, a *Teoria dos Poderes Distintos Convergentes* reclama uma verdadeira, conveniente e apta colaboração (o termo latino empregado é *conspiratio*...) dos dois poderes pois ambos convergem e estão ao serviço da promoção integral da pessoa humana. Tal colaboração não deve deduzir-se apenas de um critério de utilidade prática, mas da razão intrínseca dos fins para que se

<sup>31</sup> J. FERRANTE, *Summa Iuris Constitutionalis Ecclesiae*, Roma 1964, 389-406.

<sup>32</sup> *Polit.* I, VII, lect. 3.

<sup>33</sup> *In III Sent.* 8, I, 1.

<sup>34</sup> Cf. J. FERRANTE, *Summa Iuris Constitutionalis Ecclesiae*, 390.

<sup>35</sup> *Ibid.*

encontram determinados: o do Estado encontra-se no bem-comum; o da igreja na salvação do homem.

Da ordenação do estado e da Igreja para os respectivos fins, deriva uma unidade interior na vida social entre a ordem natural e sobrenatural e entre os vários elementos de cada uma, dado que, salvaguardada embora a respectiva distinção entre objecto e fins, vêm encontrar o centro de convergência na realização da pessoa humana<sup>36</sup>.

Ao apontar, na sua Pastoral de 30 de Outubro de 1949, um «consórcio cívico-religioso» e um «pacto perpétuo» entre os interesses do homem como membro da Cidade de Deus e da Cidade Terrestre, D. António Ferreira Gomes inspirou-se abertamente naquele sistema de relações Igreja-Estado que os publicistas de Direito Público Eclesiástico designam *Teoria dos Poderes Distintos Convergentes*.

## 2.ª fase: A SOCIEDADE DE «RELIGIÃO VITAL»

Na segunda metade da década de 50, nos escritos de D. António Ferreira Gomes, silencia-se completamente a fórmula do «consórcio cívico-religioso», como proposta das relações Igreja-Comunidade Política, que tão empenhadamente defendeu enquanto Bispo de Portalegre.

Ao tratar especificamente desta matéria, surgem, a partir de 1958, duas expressões novas: «sociedade de religião vital e incansável» para caracterizar as relações Igreja-Sociedade; e aquela outra de «sociedades distintas e independentes em paralelismo de marcha», para interpretar, mais em concreto, as relações entre a Igreja e o Estado.

Foi numa polémica conferência proferida em Março de 1958, no Centro Académico para a Democracia Cristã (CADC) de Coimbra, conferência subordinada ao Título—*Economismo ou Humanismo?*<sup>37</sup>, que D. António Ferreira Gomes desenvolveu, mais detalhadamente, o conteúdo daquelas propostas.

Insistindo na necessidade de ultrapassar a sociedade dominada pelo *economismo mamónico*, cuja gestão se deve à Renascença pagã, o aleitamento, ao puritanismo protestante, e a maioridade, à Revolução Francesa, D. António adianta a seguinte proposta:

«Em vez de uma sociedade assente sobre certo conservadorismo, mesmo religioso, sem preocupação de conteú-

<sup>36</sup> Cf. *Ibid.*, 391-393.

<sup>37</sup> *Economismo ou Humanismo?*, in *Endireitai as veredas do Senhor!*, Porto 1970, 397-341.

dos, sobre um imobilismo de instalação na vida, na fortuna ou em quaisquer outras situações, podemos idear uma sociedade de religião vital e incansável, religião do homem *viador*, não instalado, mas a caminho da Pátria eterna, religião escatológica, sem dúvida, mas em contínuo *fieri* nas estruturas humanas, como fermento na massa, por novas formas de humanismo cristão, ainda não pensadas e porventura ainda impensáveis»<sup>38</sup>.

Mais adiante desenvolve o seguinte esquema de relações entre a Igreja e o Estado:

«Em vez duma 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, poderíamos idear às duas sociedades essencialmente distintas e teleologicamente 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>39</sup>.

Temos, pois, em mãos, duas fórmulas, dois projectos: um de âmbito mais largo — o da «sociedade da religião vital» — respeitante às relações entre a Igreja e a Sociedade; outro — da Igreja e Estado essencialmente distintos e teleologicamente independentes, mas que garantem um «paralelismo de marcha» ao encontro da realização da pessoa humana — e que abrange, mais especificamente, as relações entre a Igreja e o Estado.

Tendo em conta que esta fórmula de relações Igreja-Estado, que D. António traçou como «essencialmente distintos», «teleologicamente independentes», mas em «paralelismo de marcha» para a promoção integral da pessoa humana, se traduz na célebre *Teoria dos Poderes Distintos Convergentes*, não teremos mais que nos ocupar dela. Como verificamos anteriormente, D. António já apregoava esta mesma concepção, quando Bispo de Portalegre, ao propôr a fórmula do «consórcio cívico-religioso».

Sendo assim, debruçemo-nos sobre a fórmula da «sociedade de religião vital».

Numa primeira análise, verificamos tratar-se de uma fórmula

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

<sup>39</sup> *Ibid.*

que procura, sob um ângulo de visão teológica, explicitar uma sociedade contínua e permanentemente levedada pela acção da Igreja, em «contínuo fieri» nas estruturas humanas e sociais, não à maneira de justaposição ou por formas institucionais de cristandade, mas sim a modo de fermento, influenciando nas consciências e actividades dos homens ou, se preferirmos, através da inserção espiritual em Cristo de modo que a sociedade seja renovada a partir de dentro<sup>40</sup>.

Para sistematizar a nossa análise, começaremos por inquirir se aquela concepção é absolutamente original ou se se encontra inspirada em alguma fonte da qual se serviu. No caso de valer a segunda hipótese, em qual concretamente?

Responderemos, de imediato, ter sido na Doutrina Social da Igreja, especificamente na de Pio XII.

Com efeito, aquele Sumo Pontífice ao especificar as relações entre a Igreja e a Sociedade, caracteriza-as permanentemente com o qualificativo de «internas e vitais».

Assim, na Radiomensagem de Natal de 1940, afirma que os princípios morais e evangélicos, ensinados pela Igreja, são «vitais para os Estados e para os povos»<sup>41</sup>.

Na Radiomensagem do Natal de 1951, acentua a Igreja ser uma sociedade religiosa, por isso não política, mas isso não impede de manter relações com os Estados «não só externas, mas também internas e vitais»<sup>42</sup>.

Acrescentou ainda, nessa Radiomensagem, as consequências antropológicas da Encarnação do Verbo de Deus que, fazendo-se homem, se constituiu Cabeça da Igreja e «entrou, por isso, em relação verdadeiramente vital com o corpo social da humanidade, com o género humano que, na sua unidade, implica igual dignidade de todos os homens»<sup>43</sup>. Uma relação que vitalmente eleva os homens e consolida, com o permanente e confortante influxo da graça, a inteligência e a vontade dos cidadãos e seus chefes<sup>44</sup>.

Estas referências são de si suficientes para demonstrar que o projecto da «sociedade de religião vital» se encontra inspirado na Doutrina Social de Pio XII.

Ao descrever esta acção da Igreja na «Sociedade de religião

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> PIO XII, *Radiomensagem do Natal, 24-12-1944*, in *Magistério Social da Igreja*, Lisboa 1961, 164.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 310.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 311.

<sup>44</sup> *Ibid.*

vital». D. António descreve-a sob duas modalidades: uma de natureza profética; outra de carácter carismático<sup>45</sup>.

Com A. de Bovis, poderíamos dizer que tal acção profética se traduz numa missão de informar, contanto que aí se incluíam cumulativamente as funções de evangelizar, educar e julgar *ratione peccati*, ou seja pronunciar o seu juízo moral quando estiver em causa a dignidade da pessoa humana<sup>46</sup>.

Não possuindo embora uma planta ou um modelo detalhado da sociedade humana, a Igreja pela promoção dos valores morais e religiosos autênticos, não pode deixar de infundir, na sociedade, nas culturas e nas civilizações, um «espírito», aquele mesmo de Cristo, de modo que, sob a forma de orientações gerais, se manifeste a verdade acerca do homem, proclamada por Deus Salvador, através da Igreja.

Analisando mais detalhadamente a função carismática da Igreja na sociedade, de modo a tornar-se «sociedade de religião vital», D. António considera que a Igreja desempenha tal influxo como Sacramento de Salvação da Humanidade, que difunde instrumentalmente a «graça capital» de Cristo naquele sentido já amplamente desenvolvido por S. Tomás de Aquino<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Esta acção da Igreja carismática e profética apresenta-se particularmente evidenciada nesta abordagem de D. António ao humanismo marxista: «Só quando ao humanismo profético para-evangélico se antepuser autêntica e eficazmente, um universal humanismo igualmente profético, começará a raiar o sol do novo dia (...).

Ao humanismo marxista, a prolongar-se em divinismo, teremos de opôr, eficazmente, o humanismo infinito do Homem-Deus, a realizar-se indefinidamente no homem, pessoal e no homem histórico. E aqui começaria o tratado Teológico da Graça (*Economismo ou Humanismo?*, 340-341).

<sup>46</sup> A. BOVIS, *L'Église dans la société temporelle*, in *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957) 241, apresenta, desta forma, a natureza da acção profética da Igreja relativamente à sociedade: «Informer, c'est en ce dernier mot que nous résumerions volontiers le désir de l'Église. En évangélisant, en éduquant, en jugeant *ratione peccati* de toute affaire temporelle, en enseignant sous quelque forme que ce soit, à temps e à contretemps, l'Église vient donner à la société une âme, en sort que ce grand être complexe et enveloppant agisse et pense chrétien autant qu'il est possible, mettant la portée de tous les valeurs religieuses authentiques. informer, c'est pour l'Église infuser aux cultures et civilisations un esprit, celui du Christ...».

<sup>47</sup> *Sum. Th.* III, 9.8 a. 1, 2 e 3. Segundo S. Tomás de Aquino, o Verbo, como Deus, pode conceder a graça ou o Espírito Santo; como Homem, pode realizá-la instrumentalmente, em virtude da sua humanidade ser instrumento da sua divindade.

Em virtude da união hipostática, causa a graça por via de mérito e de eficiência. Por via de mérito, porque tal união proporciona à sua natureza humana um valor moral intrinsecamente infinito. Todas as operações de Cristo exercidas sob o influxo de tal graça santificante podem merecer o resgate da humanidade.

Por via de eficiência, porque a satisfação de Cristo se transforma em dom concedido ao género humano, em virtude da união íntima subsistente entre Ele e a humanidade constituída em pessoa mística de que Cristo é a Cabeça. A vida divina passa através da

Anotemos esta passagem sugestiva de D. António Ferreira Gomes:

«Como *Principium, primus* da nova geração humana, novo Adão da humanidade renascida, Cristo é o modelo, a forma e a vida da humanidade. Na Igreja, organismo de graça, Ele é a videira de que os fiéis são os ramos (*Jo. 15, 5*); estes têm de ser um só com Ele, como Ele é um só com o Pai»<sup>48</sup>.

Uma noção clássica da Igreja—Sacramento, elaborada à boa maneira escolástica, cuja matéria é a humanidade resgatada; a forma, Cristo, novo Adão.

Este texto citado apresenta visíveis referências à *Mystici Corporis*. Dir-se-ia tratar-se mesmo de um pequeno comentário àquela Carta Encíclica, mais concretamente à passagem onde se afirma que, podendo embora Cristo fazer descer por si mesmo, sobre o género humano, uma abundância de graça «quis fazê-lo, por intermédio da sua Igreja visível, na qual os homens se reunissem para colaborarem com Ele»<sup>49</sup>.

Mas, para explicar o influxo vital da Igreja na Sociedade, D. António elaborou ainda uma outra categoria muito rica: a Igreja como «Família de Deus», que harmoniza a liberdade com a justiça.

Para compreendermos a sua linha de pensamento anotemos a seguinte passagem:

Há duas exigências fundamentais, dois postulados irrefragáveis da personalidade humana, que com essa personalidade se podem assimilar, porque existem onde ela existe, acabam onde ela acaba. Chamam-se, esses fulcros da personalidade humana, justiça e liberdade: a liberdade pela qual o homem é uma consciência, uma responsabilidade, uma autonomia; a justiça pela qual o homem se cumpre em si mesmo e para com os outros, na ordem transcendente e na ordem social»<sup>50</sup>.

Segundo D. António Ferreira Gomes, o grande drama que tem marcado a consciência do homem, de há vários séculos a esta parte, consiste em apregoar ora uma liberdade sem justiça, ora uma justiça sem liberdade.

sua humanidade, sob a forma de influxo sobrenatural, capaz de elevar o homem. A humanidade de Cristo apresenta-se como causa instrumental perfectiva (*Sum. Th.* III, 9.8, 1. 1.).

<sup>48</sup> *Mensagem de Natal, 1955*, in *Endireitai...*, 95.

<sup>49</sup> PIO XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-6-1943, in *Lumen* 7 (1949) 529.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 135.

Assim, um humanismo, que nega ou prescinde de Deus, tentou, ontem, concretizar a liberdade como absoluto, como realidade total ou panteísta, «sucédano laico da própria virtude, força e providência de Deus»<sup>51</sup>.

Chegou-se a acreditar que o desenvolvimento indefinido e sem freios da autonomia do poder e das possibilidades dos mais poderosos traria, por acréscimo, o bem e felicidade comuns.

Depressa se verificou, porém, que o crescente desenvolvimento dos fortes, acumulando embora um potencial desmesurado de riqueza, sobre que assentava o edifício do Capitalismo, arrastava, consigo, um preço desumano de miséria física e moral, traduzido principalmente na escravidão dos mais débeis e na exploração do suor e sangue dos trabalhadores, de modo a fazer surgir a tuberculose como flagelo social<sup>52</sup>.

Segundo D. António, tal humanismo liberal preconiza «a liberdade como absoluto, não a liberdade para o homem, mas a liberdade infinitamente livre, como razão e fim de si mesma»<sup>53</sup>.

Em extremo oposto, encontra-se outro humanismo de inspiração marxista-leninista que reivindica a justiça como direito absoluto, direito que deve proporcionar, a cada um, o seu lugar e que, para ser objectivamente justo, terá de ser o mesmo para todos. Trata-se da «justiça apesar da liberdade», ou «sem liberdade», ou «contra a liberdade» e, por conseguinte, uma justiça absolutizada que, para fazer surgir a «sociedade», impõe, como preço, o extermínio de milhões de seres humanos e o aniquilamento da consciência individual<sup>54</sup>.

Para D. António, só resta uma possibilidade de se harmonizar a liberdade com a justiça, não absolutizando qualquer delas, e, para isso, harmonizando-as com outro absoluto: a fraternidade entre os homens. Mas será possível os seres humanos estimarem-se como irmãos sem um Pai comum?<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 136.

<sup>52</sup> *Ibid.*, D. António explica as soluções falsas para debater este mal social: «Houve quem pensasse e até quem dissesse que este era o preço do progresso e da civilização pois Darwin ensinaria que a vida se alimenta da vida, e Nietzsche que o advento do super-homem não pode dispensar uma classe bárbara de escravos, cujo destino perpétuo é a escravidão apesar do Cristianismo» (*Ibid.*, 136. Cf. GUSTAVO FRAGA, *Darwinismo in Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa—S. Paulo 1989, 1280-1282; F. COPELSTON, *Nietzsche, Filósofo da Cultura*, Porto 1953, especialmente o cap. II: *O super-homem e a vontade de domínio*, 115-143).

<sup>53</sup> *Pio XII e o Mundo Melhor*, in *Endireitai...*, 136.

<sup>54</sup> *Ibid.*.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 137.

Daqui a grande proposta:

«Só na prossecução dum absoluto se pode encontrar o equilíbrio entre os dois absolutos da liberdade e da justiça, só num ideal verdadeiro se podem levar a coalescer dois ideais verdadeiros mas contrários. Esse ideal e esse absoluto é a fraternidade entre os homens: Família de Deus! Mas isto é todo e só o Evangelho: é Cristo, na Igreja e pela Igreja»<sup>56</sup>.

No pensamento de D. António, a Igreja, só a Igreja enquanto Sacramento do Amor Trinitário que se revelou no Verbo Encarnado, a Igreja, por conseguinte, como «Sacramento de Cristo», pode, como instrumento do Amor de Deus entre os homens, harmonizar, na sociedade, as exigências da liberdade e da justiça.

Não estamos muito longe das concepções do Vaticano II quando considera a Igreja como «Sacramento da Unidade do Género Humano»<sup>57</sup> ou como «vanguarda da transcendência da pessoa humana»<sup>58</sup>.

### 3.ª fase: A IGREJA AO ABRIGO DA LIBERDADE RELIGIOSA

A última referência às relações Igreja—Comunidade Política apresenta-se na última obra escrita por D. António Ferreira Gomes e que teve como título *Cartas ao Papa*<sup>59</sup>.

Anotemos esta passagem da referida obra:

«A secularidade das sociedades modernas levou o Estado à laicidade e a um agnosticismo, com compreensão a favor ou imcompreensão a desfavor para as confissões religiosas. Em qualquer hipótese, não aceitará o argumento de direito divino. Mas também não é preciso, nas condições de autêntica «modernidade». A liberdade religiosa que a Igreja reclama para si, e que podia soar a privilégio é hoje doutrina 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 fundamentais, na liberdade de associação, de

<sup>56</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>57</sup> LG. 9; GS. 3, 40, 42.

<sup>58</sup> GS. 76.

<sup>59</sup> *Cartas ao Papa, Sobre alguns problemas do nosso tempo eclesial*, Porto 1986.

expressão, de 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»<sup>60</sup>.

D. António Ferreira Gomes, fala do Estado laico que se apresenta incapaz de compreender o direito divino da Igreja de anunciar o Evangelho a todos os povos. Que Estado é este concretamente?

Não se trata certamente do Estado Totalitário moderno, cuja exaltação da sua autonomia se traduz numa «sacralização profana», como o Estado hegeliano, que pretende encarnar o «logos» do mundo<sup>61</sup>.

Não se trata também do Estado liberal que, proclamando-se embora religiosamente neutro, pretende encerrar a religião nas sacristias e evita cuidadosamente toda a possibilidade de a prática religiosa informar a vida profissional<sup>62</sup>.

Também não se pode considerar o Estado confessionalmente ateu, incapaz de permitir a realização da racionalidade do homem e, quando muito, permite uma liberdade religiosa restringida a uma exígua liberdade de culto, ao mesmo tempo que encoraja a destruição de todas as tendências religiosas do homem e provoca uma desumana discriminação entre crentes e não-crentes, agindo assim contra os direitos fundamentais da pessoa<sup>63</sup>.

Também não se inclui certamente o Estado ético de tipo maquiavélico, que pretende ser a fonte de todos os valores, sem conhecer quaisquer normas morais objectivas anteriores e superiores a ele e que exalta a razão do estado como norma suprema da sua conduta<sup>64</sup>.

Igualmente não se encontrará abrangido o Estado confessional (veja-se o exemplo daqueles que professam o fundamentalismo islâmico...) que na sua Constituição, elege uma religião exclusivamente sua, marginalizando todas as demais formas religiosas<sup>65</sup>.

Já no ano de 1949, J. Vialatoux e A. Latreille, tentando interpretar o significado mais genuíno do que se devia entender por Estado laico, concluíram ser propriamente o Estado pluralista que se sente incapaz de julgar em matéria religiosa, mas reconhece os direi-

<sup>60</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>61</sup> Cf. G. MATTAL, *Morale Política*, Bologna 1971, 267.

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*, 268.

<sup>63</sup> Cf. H. MEDELIN, *La liberté religieuse et la Sphère du politique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975) 931.

<sup>64</sup> Cf. MATTAL, *Morale Política*, 271.

<sup>65</sup> Cf. *Ibid.*, 274.

tos fundamentais da pessoa como o primeiro e mais forte esteio do bem comum<sup>66</sup>.

É a este estado que, naturalmente, D. António Ferreira Gomes se refere. Um Estado que se sente ímpotente para discernir o fenómeno religioso, mas, em homenagem sincera à dignidade da pessoa humana, reconhece o direito à liberdade religiosa, não apenas como simples direito individual, mas também na sua vertente social. Isto é, reconhecendo-o civilmente quando as pessoas actuam em conjunto, na profissão da sua crença, porque as comunidades religiosas são exigidas pela natureza social do homem como da própria religião.

O Estado laico, que professa verdadeiramente a sua fé no reconhecimento da dignidade da pessoa humana, não poderá deixar de poder actuar e desenvolver, face ao seu sistema jurídico, o direito à liberdade religiosa, na sua vertente social, dentro dos limites da justiça, da paz pública e da moralidade pública<sup>67</sup>.

E assim o direito à liberdade religiosa proporcionará as seguintes faculdades indispensáveis: as comunidades religiosas regularem-se segundo normas próprias; prestar culto público ao Ser supremo; prestar ajuda aos seus membros, através de instituições para tanto destinadas; escolher, formar, nomear e transferir os respectivos ministros; comunicar com as autoridades religiosas a nível nacional e internacional; construir edifícios, adquirir e usar de bens patrimoniais indispensáveis; testemunhar e ensinar publicamente, segundo todos os meios da comunicação humana, a sua fé; proclamar a sua doutrina a respeito da sociedade e com vista a vivificar a actividade humana; reunirem-se livremente e estabelecerem associações educativas, culturais, caritativas e sociais; reconhecer, a cada família, o direito próprio de organizar a sua vida religiosa e, aos pais, o cuidar da formação humana e religiosa dos seus filhos<sup>68</sup>.

O direito à liberdade religiosa, assumindo, na sua integridade, bastaria, segundo António Ferreira Gomes, para a Igreja, segundo a expressão de Tertuliano, se constituir e viver como *Corpus Conscientiae Religionis*<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> J. VIALATOUX—A. LATREILLE, *Christianisme et Laïcité*, in *Esprit* n.º 160 (Outubro de 1949) 256 ss. Cf. também J. DANIELOU, *Réponses à la enquête «Comment organiser l'Église pour qu'elle témoigne la Révelation»*, in *Esprit* n.º 364 (Outubro de 1967) 563-566.

<sup>67</sup> DH. 7. Cf. J. COURTENEY MURRAY, *La Déclaration sur la liberté religieuse*, in *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966) 57; H. MEDELIN, *La liberté religieuse et la sphère du politique*, 115.

<sup>68</sup> DH., 3-6.

<sup>69</sup> *Cartas ao Papa*, 84-85.

\* \* \*

Estamos a celebrar uma jornada de estudos comemorativos do cinquentenário da Concordata, assinada a 7 de Maio de 1940, entre a Santa Sé e a República Portuguesa.

Tornar-se-ia importante conhecer o que pensou D. António Ferreira Gomes sobre a Concordata.

Como testemunho muito singelo transcrevo aqui uma sugestiva passagem de D. António num artigo publicado em «O Distrito de Portalegre», na altura da Campanha eleitoral para as Presidenciais de 22 de Julho de 1951, às quais concorreram, pela União Nacional, o general Craveiro Lopes; e pela oposição, o almirante Quintão Meireles e o Professor Rui Luis Gomes.

Afirmou então o Bispo de Portalegre:

«Em Portugal não se tornam necessários, hoje, grandes dissertações de doutrina ou esclarecimentos de facto para sabermos nós, católicos, para onde vamos e o que se nos oferece.

A Nação Portuguesa, através de longas e trabalhosas negociações, concluiu uma Concordata com a Igreja. Houve, evidentemente, transigências e cedências de parte a parte, e por isso cada um tem o direito de lamentar o que, do seu ponto de vista, lhe parecer menos perfeito. No entanto, para com a Religião da Nação Portuguesa, é em função da Concordata que quem desejar os votos dos católicos tem de definir a sua posição. Se porventura a reticência puder conquistar votos noutros sectores, será mais uma razão para os católicos tomarem consciência da sua dignidade e responsabilidade»<sup>70</sup>.

Enfim um testemunho que, pela sua clareza, dispensa quaisquer comentários.

\* \* \*

Fixámo-nos, por opção preferencial, no tema Igreja-Comunidade Política e Igreja-Estado conforme o sentiu e analisou, ao longo do seu ministério episcopal, D. António Ferreira Gomes. Mas, evidentemente, outros temas de igual ou maior interesse ficaram por

<sup>70</sup> Acto eleitoral, in *Distrito de Portalegre* (14-7-51) 3.

tratar, como por exemplo a sua concepção da Igreja; o desafio da Igreja, outrora face ao Corporativismo e a uma práxis política pouco fiel às exigências dos Direitos Humanos.

E, no período posterior ao 25 de Abril de 1974, a sua denúncia vigorosa ao Gonçalvismo e as propostas sempre originais do contributo da Igreja para a instauração da liberdade cívica e da edificação da democracia.

Se o tema Igreja-Sociedade, ou mesmo Igreja-Estado, acompanhou de «fio a pavio», como referimos atrás, a obra de D. António Ferreira Gomes, ela ficará, como, um alfobre opulento, a desfiar as investigações dos estudiosos que se queiram dedicar à investigação de um dos períodos mais controversos, mas sem dúvida rico, da nossa História Contemporânea.

Trabalho tanto mais aliciante quando se trata de um Bispo que fiel às exigências do seu ministério episcopal vai, ao longo de quarenta anos, comentando, criticando, propondo alternativas fundadas na doutrina da Igreja, para se construir uma sociedade melhor entre os portugueses.

*Manuel de Pinho Ferreira*