

## Explicação prévia

Fruto dos «ócios do desterro», em Valencia, estes ensaios têm perto de quarenta anos, uma vez que foram escritos nos inícios da década de sessenta por quem não se considera «fazedor de livros». Redigidos nos tempos livres, constituem meditação e testemunho de quem pensa os problemas vivenciados e indaga as razões de um exílio forçado, com início em 1959.

O tempo do exílio, sobretudo o anterior às actividades conciliares, aproveita-o o bispo para raciocinar. Assim se exprime: «pensar nos meus problemas, nas minhas razões e nas razões ou sem razões dos outros, na consciência ou inconsciência das nossas respectivas motivações»... A solidão e o silêncio são saboreados «gulosamente» por D. António Ferreira Gomes para «ouvir, confrontar, ponderar e... pensar». É deste modo que obedece ao heróico esforço e corresponde a uma tarefa: «deixar-se cair no futuro, com boa fé e boa vontade, sob a condução de Deus». Ao proceder neste caminho demonstra toda a profundidade da sua busca e autenticidade do seu ser. Como abomina a mulher de Lot, só lhe interessa o passado pelo presente e pelo futuro. Exactamente por esta indagação a obra, agora editada, tem ainda muita luz para discernir a actual complexidade da história.

O autor considera estas reflexões uns «modestos ensaios», quando, em 1974, pensa publicar o produto do desafio que os acontecimentos «vivididos e sofridos» lançaram à sua consciência pessoal e ao seu magistério episcopal. Não pretende fazer crónica de sentimentos ou emoções ou muito menos deixar-se conduzir por ressentimentos, que o aliviassem, antes prefere seguir o imperativo do pensar.

Apesar da *Pacem in Terris* (11-4-1963) ter iluminado a visão sobre muitos temas já reflectidos, D. António Ferreira Gomes julgou útil apontar e esclarecer as razões do que afirma, com um horizonte histórico concreto. Ao discorrer acerca de ideias da novidade cristã encarnadas na realidade portuguesa, dispõe-se a contribuir para um país à procura de definição. Provocado pela reacção pessoal a uma doutrina não cristã, o bispo do Porto obrigou-se a clarificar ideias e valores, julgados como serviço ao bem comum.

Havia um projecto mais vasto para coligir estes ensaios, como confessa o autor na «advertência prévia», texto que preparou para a edição, contudo não efectuada, talvez porque o eclodir do 25 de Abril o obrigasse e atraísse para outras temáticas e reflexões. O dia em que assina essa introdução (10-9-1974) era a data da independência da Guiné-Bissau. De facto, estes escritos são apenas a primeira parte de uma triologia que intitularia «Igreja e Historicidade». O que agora aqui está reunido teria como título: «Igreja na vida pública» e «Catolicismo português e Historicidade». Perante essa declaração não podia senão dar esse título a este livro. A segunda e a terceira parte dedicaram-se à vida económico-social e à vida cultural-espiritual, respectivamente. Tendo desistido de desenvolver estas últimas partes, porque então entregue às tarefas pastorais, tentou finalizar apenas o primeiro elemento da projectada triologia. No entanto, sem possibilidade nem vontade de reelaborar as reflexões do princípio dos anos sessenta, D. António recusa a tentação de ser profeta depois dos factos porque o foi na hora própria. Por isso, apenas passa a limpo os «borrões, quase todos a lápis», «com as vantagens e as desvantagens do tempo». Estes manuscritos foram sujeitos a uma primeira passagem a letra de fôrma pelo Dr. António Valdemar Ribeiro e revistos, linha a linha, por mim para fixação do texto.

Em folha manuscrita (ver reprodução na pág. 380), o bispo do Porto deixou o programa geral da obra, ordenada por capítulos. Como não acabou a limpeza dos textos para a prevista publicação, alguns destes, como por exemplo «Ritmo constantiniano» ou «Hierarquia e hierarquias (meditação numa

Cartuxa)» ficaram por desenvolver plenamente e restam tópicos que transcrevemos em nota informativa desta edição. Alguns capítulos D. António utilizou-os para corresponder a solicitações imediatas e um deles foi até publicado: *Os direitos do homem na tradição portuguesa antiga*. Foi uma alocução pronunciada em Coimbra, na Comissão Diocesana Justiça e Paz, a 22 de Março de 1974. Decidimos inseri-lo neste volume porque assim inicialmente previsto e fundamental para completar uma visão do exilado sobre a identidade portuguesa. Não deixa lugar a dúvidas a referência na observação final, escrita na publicação da Telos, em 1974: «pensados ao longo de decénios de experiência vital e de interrogação cultural, só no entanto puderam ser elaborados e reduzidos a estas breves sínteses, sob o imperativo de ‘encomendas’ que não conseguimos evitar» (p. 69). Não foi possível identificar no espólio o texto do capítulo «Igreja como espaço de liberdade».

Com o título «Portugal e colonialismo», D. António inseria no plano deste volume a longa carta enviada ao Arcebispo de Conakry, Raymond-Marie Tchidimbo (26-12-67). É uma notável resposta, escrita em francês e aqui publicada em tradução portuguesa, realizada propositadamente pela Dr.<sup>a</sup> Maria Luísa Falcão, no âmbito do Centro de Tradução da Faculdade de Ciências Humanas da U. C. P. – Lisboa. Inserimos como apêndice o texto do Arcebispo, publicado na Revista *Informations Catholiques Internationales*, uma vez que foi a motivação da carta do bispo do Porto. Alarga-se com esta publicação o gosto do bispo por um género literário que marcaria intervenções essenciais no seu magistério episcopal. O “pró-memória” (13-7-58) para uma conversa com Salazar seria conhecido como carta do bispo do Porto. Tem a forma de carta este largo monólogo dirigido ao Arcebispo de Conakry, onde discorre com múltiplos afluente sobre o colonialismo. É impressionante o estilo da “carta a um jovem padre da Igreja deste tempo”, publicada sob o título «Tu ...quem és?», inserida no livro *Ministério sacerdotal e sua renovação* (p.199-265). E o seu magistério terminaria com o livro cujo título sublinha, mais uma vez, o género: *Cartas ao Papa*. Outros escritos epistolares aguardam ainda publicação. Não tem

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO

sido sublinhado este gosto do Bispo do Porto por comunicar directamente, por questionar a todos dirigindo-se mentalmente apenas a um. Curioso é também notar: o nível em que situa o colóquio não suscitou respostas. Talvez porque a ousadia e liberdade das ideias expressas fossem rasgo de profecia, apenas a acolher no silêncio da conversão e na difícil mudança de mentes e de atitudes.

Este conjunto de escritos permitirão aos estudiosos da doutrina social da Igreja perceber o contributo inovador de D. António Ferreira Gomes e situar melhor a génese e evolução do seu pensamento.

Agradecemos ao Prof. Doutor Mendo Castro Henriques, Director do Gabinete de Estudos de Filosofia e Cidadania (GEPOLIS), da Universidade Católica Portuguesa, a introdução que redigiu e iluminará uma leitura atenta desta obra.

***Carlos A. Moreira Azevedo***

## Uma teologia política universalista

O conjunto de escritos desta antologia - em boa hora organizada pela mão experiente de Carlos A. Moreira Azevedo e publicada pela Fundação SPES sob a presidência de D. Manuel da Silva Martins - vem confirmar como a figura de D. António Ferreira Gomes ocupa um lugar de excepção na vida portuguesa da segunda metade do séc. XX. A um povo que sentia como muito seu, o Bispo do Porto trouxe o contributo de uma teologia política que é também o resultado do seu forte testemunho e acção pública em Portugal, sem deixar de ser cidadão do mundo e sobretudo cidadão de Cristo. Em particular, o seu cruzamento entre as valências da profunda narrativa e memória teológicas e a sua capacidade para situar o concreto histórico que caracterizaram o regime autoritário português até 1974, dão um alcance metodológico perene ao que há mais de trinta anos ficou escrito e agora vem a lume.<sup>1</sup>

Neste sentido, e sem a pretensão de sumariar o rico conteúdo dos 14 capítulos que se seguem, um trabalho útil para o prefaciador poderá ser o de inventariar algumas pistas metódicas, ou mais exactamente meta-metodológicas, aqui presentes. É que, precisamente, essas linhas de rumo ficam disponíveis mesmo depois de se alterarem a informação e os recursos metodológicos. Certo é que D. António Ferreira Gomes já evocava nestes seus escritos alternativas da vida pública, em Portugal e na Europa, que competiram a partir de 1974, até estabilizarem num modelo de

---

<sup>1</sup> Saliente-se aqui a abrangente dissertação de Manuel S.R. Linda, *Andragogia Política em D. António Ferreira Gomes*, Porto, SPES, 1999. Sobre a actuação pública de D. António, são de relevar as diversas conferências e mensagens incluídas nas Actas do Simpósio Profecia e Liberdade em D. António Ferreira Gomes, Lisboa, 2000.

democracia para o qual o seu contributo pessoal foi tangível. D. António pode mesmo ser considerado um dos genuínos teóricos portugueses da democracia, com tantas virtualidades como o notório pensador António Sérgio. Mas também é certo que os desafios do início do séc. XXI se revestem de uma complexidade internacional acrescida relativamente ao panorama de há trinta anos atrás a que se reportam os presentes escritos; e “*o progresso das realidades político-sociais tem que ser atendido*”.

Uma observação preliminar salta à vista, nomeadamente através da consulta dos nomes de autores citados: a gama de citações de D. António representa uma refrescante tradição universalista em contraste com muitos actuais cultores do pensamento único, nomeadamente neoconservadores. “*Todas as coisas humanas, porém, acabam sempre numa questão metafísica*”. E assim, surge nestes escritos a recepção de clássicos gregos como Platão e Aristóteles. São convocados autores da Patrística e Escolástica como Santo Agostinho e S. Tomás, neo-escolásticos como Belarmino e Suarez com conhecidas mas pouco faladas repercussões na revolução democrática atlântica, que abrange desde 1640 até aos pais da independência americana. D. António refere von Ketteler, von Gallen, presentes nas origens da Doutrina Social da Igreja, e outros afins como o cardeal Manning e John Courtney Murray. Utiliza teólogos contemporâneos, defensores da incontornável liberdade do espírito, sobretudo Karl Rahner. E mostra como Maquiavel e Hayek revelam mais do que convencionalmente se aponta.<sup>2</sup>

Este conjunto de nomes não visa um alarde de erudição mas tão só indicar um quadro universalista de referências em que avulta a preclara formação teológica do Bispo do Porto. Deixando para a leitura mesma do texto a melhor lição a ser haurida, uma segunda observação meta-metodológica se impõe. Emerge destas páginas uma teologia política em que passagens das fontes do Cristianismo se cruzam com a informação e os dados políticos contemporâneos. As temáticas abordadas cruzam a fundamentação da Filosofia Política com o pensamento social cristão, nomeadamente a Doutrina

<sup>2</sup> “O mal de Maquiavel não está no realismo mas na ausência de profetismo que ignora a redenção na sociedade humana” p. 59.

Social da Igreja, desde as encíclicas leoninas às posteriores ao Concílio Vaticano II no qual D. António foi um empenhado participante, como estabelecido por António dos Santos Marto.<sup>3</sup> O fio metódico condutor dessa teologia política consiste na articulação contemporânea da unidade de identidade e diferença entre fé e cultura, revelação e imanência, transcendência e historicidade, estruturas eclesiais e estruturas socio-políticas, ultrapassando as identificações de teologias unilaterais.<sup>4</sup>

Se nos concentrarmos na substância da posição de D. António Ferreira Gomes, terceira observação, vemos que as suas reflexões neste volume têm por centro motivador a noção de homem histórico aberto ao ser. O seu pensamento inovador cruza com as filosofias da historicidade as explorações da secularização e da hominização que, neste contexto metodológico, foram definidas pela viragem antropológica de Karl Rahner.<sup>5</sup> Aceita a visão da radical secularização de que o homem está entregue a si mesmo porque já não pode absolutizar o mundo como Deus. O mundo hominizado foi desacralizado pela transcendência da revelação judeo-cristã e, por isso mesmo, ficou disponível para a diferença da revelação expressa pela presença de Cristo na sua Igreja, a “maternidade”, na expressão de D. António.

O conceito de historicidade apareceu na filosofia idealista alemã para enfatizar o papel constitutivo da tradição histórica e da subjectividade na compreensão do humano. As filosofias da historicidade estão empenhadas numa total distinção entre explicação científica e compreensão histórica. Esta linha de aplicação hermenêutica do conceito - já no decurso do séc. XX - permitiu corrigir erros severos do neo-positivismo e do tecnocra-

<sup>3</sup> “O II Concílio do Vaticano: Magna Carta para o futuro da Igreja”, in *Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?!*, pp. 5-20.

<sup>4</sup> Para uma abordagem da teologia política concebida segundo J.B. Metz, chamou a atenção Adolfo Gonzalez-Montes, “A teologia política contemporânea perante a doutrina social da Igreja”, in *Reconciliação, caminho para a paz*, Porto, SPES, 2000, pp. 141-154. De Johann Baptist Metz, cf. *Zur Theologie der Welt*, Mainz, 1968, traduzido em inglês com omissões diversas em *Theology of the World*, NY, 1969 e reeditado em espanhol *Teología do Mundo*, 2ª ed. Salamanca, 1971. Sobre o autor cf. M. Xhaufflaire, *La théologie politique; introduction à la théologie politique* de J. B. Metz, Paris, 1972.

<sup>5</sup> De Karl Rahner *Schriften zur Theologie*, IX, Einsiedeln, 1970. Cf. P. Eicher, *Die Anthropologische Wende*, Freiburg-Schweiz, 1970.

tismo dominantes. Mas a delimitação unilateral dos métodos das ciências humanas e da filosofia perante as ciências exactas da natureza, isolou o potencial crítico da subjectividade e da historicidade, afastando-as de uma efectiva mediação social.

Na perspectiva filosófica, esta situação resulta da deliquescência do paradigma moderno de conhecimento que tem a sua expressão inicial no contexto kantiano. A compreensão do humano fica muito severamente limitada pela dicotomia entre fenómeno e númeno. Enquanto fenómeno, a subjectividade é investigada empiricamente; como númeno tem ideias que transcendem a facticidade. Mas entre ambas as instâncias não existe ponte. Quase dois séculos após ser criada esta dicotomia, no arco do idealismo alemão que vai de Kant até Heidegger, a contraposição entre técnica e ser torna-se fatal para as perspectivas de um pensar que experimenta o puro desejo de conhecer - o desejo de verdade - e que não pretende isolar a liberdade numa vida espiritual sem função crítica numa sociedade que interiorizou as máximas iluministas pós-cristãs. Para que os interesses e valores decorrentes da liberdade sejam relevantes na esfera do conhecimento; para que a verdade seja revelada na compreensão de um ser mediado pela experiência; para mediar a autenticidade sem a tornar dependente da subjectividade numenal; para conhecer a unidade entre identidade e diferença; para que o homem histórico aberto ao ser seja participante e não redutor de transcendência; para tudo isto, é necessário um quadro de referências pós-moderno que tem bastante a recolher das lições da pré-modernidade.

Ora a teologia política de D. António aponta para uma extensão da teologia histórica-crítica num sentido universalista. Não está preocupado com a inadequação da ontologia fundamental e da epistemologia transcendental rahneriana para tematizar a procurada unidade entre identidade e diferença. Mais longe ainda está das identificações radicais da teologia neomorfa com a cultura contemporânea. Também se separa da absoluta diferença criada pelas teologias fideomorfas com a intenção da verdade da fé. E quando convoca super-clássicos, como Tomás e Platão, não lhes valoriza doutrinas paleomorfas de natureza e substância mas sim o homem histórico aberto ao ser. A orientação global confirma como a transcendência de Deus desacralizou o mundo. Deus deixa o



homem ser homem e Cristo é a diferença que incarna na identidade e imanência do mundo.

Nesta teologia política, a orientação é teológica mas os dados são políticos. “*Em economia e política, o homem é a medida de todas as coisas*”. Decorre daqui um outro tipo de consequências metodológicas. É necessário estabelecer de que modo Igreja e Estado coexistem na vida pública, por forma a indicar como deve o Estado desejavelmente democrático governar com eficácia no sentido do bem comum das populações e como pode a Igreja hierárquica manter o seu valor escatológico.

Para este fim, D. António demarca-se do que caracteriza como “paternalismo político”, antes de mais presente no regime autoritário em Portugal, como sucede no capítulo com esse título e ainda em Origem do poder (10) e Estado Corporativo (11). As disquisições do Bispo do Porto sucedem-se sem ressentimento mas com a força de uma afronta que o tolhe, ainda assim, de indicar o nome de Oliveira Salazar. É um silêncio gritante, esta omissão do nome do mestre do Estado paternalista e dotado de meios de propaganda, censura e polícia cujas lições encontravam audiência nos meios eclesiais e civis. “*A objecção contra o chefe paternalista não é que ele seja grande é que os outros tenham que ser pequenos*”. Contra o *Moloch paternalista*, que afirma que *o chefe tem sempre razão*, “*a ideia de justiça está na origem de todas as revoltas*” e o “*Não há direito*.” é o primeiro grito de todos os movimentos políticos pela justiça.

A refutação do paternalismo político por D. António não é um argumento *ad hominem* mas sim um centro motivador que prossegue em várias direcções. É um tema da sua teologia política, aliás com precedentes na filosofia política aristotélica. Do anti-paternalismo parte a refutação da política maurrasiana, cujo sentido de ordem, autoridade, disciplina e admiração pela estrutura formal da Igreja teve audiência consagrada em Portugal, muito embora ao chefe do regime não agradasse a cultura e liturgia do irracionalismo virtuoso de Charles Maurras. Mas vai ainda mais longe esta refutação do paternalismo, ou “*transcendência pagã de Estado*”. O Estado moderno desenvolveu-se a partir do regalismo medieval do direito divino. Veio depois o regalismo iluminado, um absolutismo potenciado pela identificação com o povo, e criando

uma autoridade soberana que não pode ser limitada sem se destruir. Em consonância com investigações de Leo Strauss sobre o *Leviatã* e de Eric Voegelin sobre *As religiões políticas* - a primeira conhecida em Portugal pela mão de Cabral de Moncada - a intuição aguda de D. António descobriu na religião política do soberanismo a genealogia do Estado moderno como monopolizador da vida pública, sempre em conflito com as instâncias públicas de transcendência, fossem estas de expressão clerical, social ou simplesmente de resistência pessoal.

Em ruptura com o paternalismo do Estado, emerge a maternidade da Igreja a quem o pontífice João XXIII proclamou *Mater et magistra*. “*Maternidade da Igreja, paternidade de Deus, eliminação de paternalismos humanos*”. Esta sequência metafórica de D. António é muito simples mas muito inspiradora. “*A maternidade apaga-se à medida que o filho cresce; o paternalismo é paternidade que não quer abdicar*”; o resultado desta aliança será a “*fraternidade universal dos homens*”.

Uma vez oferecida a metáfora orientadora das relações entre Igreja e Estado, D. António dedica páginas sucessivas ao problema ou Ritmo Constantiniano (4), ou seja, à inaceitável subordinação da autoridade eclesiástica ao poder político, à criação de uma “Igreja de Estado”, e à elevação do soberano a “bispo da Igreja para os assuntos exteriores”.

Para um bispo, cidadão de Portugal e do mundo, que foi voz activa no Concílio Vaticano II, a viragem teológica e antropológica então adoptada exigiria da comunidade cristã eclesial uma mediação da memória salvadora de Cristo que em nada se identificasse com qualquer *status quo* político e liminarmente com qualquer Constantinismo. A Igreja também é uma instituição imanente, com identidade histórica, mas o seu carácter escatológico exige-lhe um dinamismo orientado para o reino de Deus. A teologia política tem que denunciar o que ele, num escrito de 1976 designou por 7 *Caminhos da Floresta*, ou seja, as deformações nas estruturas sociais e eclesiais.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> “O cristão e os 7 Caminhos da Floresta “ in *Síntese*, 52, 1976, pp. 41-54. Esses caminhos são o nacionalismo organizativo, o classismo, a unidade apostólica, o totalitarismo apostólico, o unidimensionalismo cristão, o leninismo apostólico, o fideísmo vitalista.

Em capítulos sucessivos - O cristão na cidade dos homens (5); Que pede a Igreja ao Estado? (6); Igreja e Estado (7) - D. António Ferreira Gomes interroga-se e responde como o cristão na cidade dos homens não pode deixar de fora a sobrenatureza. As disquisições são abstractas, o tom é formal: a Igreja é “sociedade docente” que solicita ao Estado *que cumpra o seu dever e que a deixe cumprir o seu*. Como?

Um dos resultados importantes destas páginas de D. António é estabelecer a soberania como conceito político-religioso. A doutrina anti-soberanista foi firmemente defendida pelos escolásticos e reaparece no surto da segunda escolástica dos sécs. XVI e XVII. Mestres como Suarez no *De legibus* deixaram bem claro que os dois pactos - *pactum subjectionis* e *pactum associationis* - permitem firmar uma doutrina proto-democrática: a origem popular e o carácter humano do poder real e os direitos do povo em relação ao titular do poder. Pelo contrário, os teóricos do protestantismo permitiam aos príncipes alemães a jurisdição episcopal e ao rei de Inglaterra o poder pontifical. O direito divino dos reis como poder absoluto e soberano de Deus na pessoa do rei soberano tinha a consequência que todo o direito individual familiar, municipal ou nacional provinha do rei, do mesmo título que de Deus. Estava, assim, criado o núcleo do despotismo real que transitou para o despotismo iluminado e veio a ter expressões agnósticas mas igualmente soberanistas no estado liberal e totalitário. Salvas as aparências na doutrina, a prática nas monarquias católicas não era diferente: os reis depunham os bispos que criavam e comprometiam a Igreja forçando a vontade do papa. Mas a aplicação da doutrina anti-soberanista - *potestas regia formaliter est de jure humano* - uma vez comunicada a cada povo, cada cidade e cada reino, permitia uma experiência protodemocrática, como na segunda das revoluções atlânticas - a de 1640 - foi explicado por teóricos da envergadura de Pedro Barbosa Homem, que D. António invoca, e de Francisco Velasco de Gouveia, que não cita.

É nesta linha que emerge a noção de democracia cristã (9). A expressão data do séc. XVII, a filosofia política correspondente é do séc. XIII, com S.Tomás, sendo retomada por Leão XIII na *Diuturnum Illud*. Efectivamente, foi na Idade Média, à luz da

escolástica e sob o impacto do Evangelho e mediante o exercício do direito romano republicano e das franquias germânicas pelos dois povos europeus que menos quebraram a tradição política - Suíça e Inglaterra - que se forjou o mútuo respeito pela autoridade e pela liberdade. É nesta tradição política - como hoje está demonstrado - que radica o direito popular de pronúncia sobre os interesses comuns e a obediência natural e legítima. É muito significativo que D. António aluda aos dominicanos - sem desenvolver o tema - na origem da Declaração de Independência dos EUA. Os pregadores protestantes moderados nos Estados Unidos da América, já antes de 1776, seguiam o “judicioso Hooker” profundamente embebido da neo-escolástica do dominicano Banez, mostrando que as origens da democracia são partilhadas por povos europeus diferentes e mais ricas que a conhecida matriz anglo-americana deixa prever.<sup>7</sup>

É por considerar que a soberania rectamente entendida reside no povo em acto, que Leão XIII confere direitos de cidade à democracia cristã, apontando a forma democrática do governo como a mais recomendável, quer em abstracto quer na historicidade. É um ponto que D. António Ferreira Gomes clarifica em páginas sucessivas. O estado constitui-se de baixo para cima. A sociedade e o estado são para o homem. O bem comum deve prevalecer sobre o interesse colectivo. Cada sociedade deve ter elementos de constância e elementos de progresso. Deve existir liberdade ordenada da formação da opinião pública. O homem é o sujeito da sociedade, cabendo-lhe pronunciar-se sobre o seu governo e a racionalidade da obediência civil. Os direitos dos municípios, da pessoa e da família são anteriores ao do estado. Estes princípios universais, positivos e concretos que asseguram a estrutura da sociedade constituem a *filosofia política da Igreja* e, pela sua fundamentação em fontes cristãs, constituem a *sublimação da cidadania* (p.171) na teologia política de D. António Ferreira Gomes.

“*Que o homem português de hoje se torne sujeito da história portuguesa de hoje!*” Este apelo (p.78) que dá o mote para

<sup>7</sup> Cf. Prefácio ao *Segundo Tratado do Governo Civil*, de John Locke, Lisboa, ed. 70, 2000 por Mendo Castro Henriques e Manuel Silvestre.

observações e recomendações ao longo dos textos da presente antologia encontra uma expressão inovadora na extensa “Carta ao Arcebispo Tchidimbo”.<sup>8</sup>

Em artigo de língua francesa, o Arcebispo de Conakry interpelara a Igreja de Portugal pela omissão e silêncio dos seus bispos e sacerdotes a propósito do caso dos Padres Angolanos perseguidos pela política portuguesa. Lida hoje, a mais de trinta anos de distância, a longa, compreensiva e dialogante resposta de 110 páginas de D. António ao que era um significativo mas remoto artigo do seu irmão no episcopado da Igreja, constitui um marco importante do que se chama a lusofonia.

Após um preâmbulo sobre a presença da Igreja portuguesa em África e sobre o papel de Portugal e a Igreja na “colonização”, e o repúdio do clericalismo, o Bispo do Porto utiliza o caso dos Padres Angolanos como uma oportunidade para apresentar uma teoria geral da colonização e uma teoria geral da lusofonia.

Para ele, o colonialismo é sempre a exploração de um povo por um grupo dirigente exógeno, independentemente dos variáveis custos e benefícios da exploração. Contudo, essa classe dirigente pode ter maior ou menor identificação com o povo de onde emana. A intuição de D. António – que bem merece ser testada – é de que o colonialismo português, por razões positivas e negativas, foi diferente e muito mais benigno do que o de outros povos europeus. As positivas prendem-se com a missão, de que são um exemplo radical os franciscanos que colonizaram Timor apenas com água e sal. As negativas resultam de que, no Portugal do séc. XX, a generalidade da população sofreu de uma exploração pelos grupos dirigentes. O relacionamento interracial foi facilitado pela similaridade de condições sociais entre gente de cores diferentes, mas já diminuídos na sua realização social e económica.

No mesmo sentido, D. António aponta a descolonização do Brasil como precedente decisivo da lusofonia. Portugal soube repudiar o

<sup>8</sup> Trata-se do Arcebispo de Conakry Raymond Marie Tchidimbo, C.S. Sp., nascido em 1920, ordenado bispo em 1962, e depois preso em 1970 por ordem do ditador Sekou Touré no campo de prisioneiros de Boira durante nove anos. Liberto em 1979, pediu de seguida a resignação. Encontrava-se ainda vivo nos finais do ano de 2002.

paternalismo e foi a maternidade do Brasil, num exemplo que bem poderia ser seguido – escrevia ele em 1970 – no relacionamento com os territórios africanos de soberania portuguesa. Estas perspectivas sobre a lusofonia são ainda inseridas em perspectivas globais. No ambiente da Guerra Fria, observa como a América “descobriu a angústia” com a guerra do Vietnam e a URSS está condenada pelo seu totalitarismo, denunciado pelas então recentes revelações de Svetlana Staline.

De todas estas reflexões, sobra para D. António a convicção de que “*nós, portugueses maioritários em Igreja...*” nos encontramos no sentido de uma história aberta ao ser. Os portugueses cristãos que se bateram pela abertura conciliar, defendem os mesmos valores de justiça para todos os povos, sem perder de vista os legítimos interesses das nações. São os resultados de um pensamento teológico que acolhe a historicidade sem abdicar dos princípios específicos da fé.

Efectivamente, a teologia política de D. António Ferreira Gomes acolheu sugestões das diversas linhas de orientação teológica contemporânea. As teologias paleomorfas, de herança neoescolástica, transmitem as categorias centrais do Reino de Deus.<sup>9</sup> As teologias neomorfas, influentes no Concílio Vaticano II, revelam as potencialidade das noções de emancipação humana. Sabe que as teologias fideomorfas tendem a identificar as realidades históricas da diferença com os mistérios da fé, como sucede em Barth e von Balthasar. As teologias histórico-críticas, de Bultmann, Rahner, Ebeling, Pannenberg, entre outros, investigam a compatibilização das verdades dogmáticas com as realidades históricas.<sup>10</sup>

Este acolhimento de linhas teológicas diversas vai a par com a consciência das limitações respectivas. As teologias paleomorfas têm dificuldades em preservar a natureza escatológica da Igreja e prestam-se a identificá-la com sistemas políticos concretos e mesmo com práticas repressivas. As teologias neomorfas identificam-se com o pensamento sociológico de raiz marxista ou liberal, identificações

<sup>9</sup> Sobre esta classificação de teologias cf. Matthew L. Lamb, *History, Method and Theology*, (...) Scholars Press, 1978, p.11. e as observações de Karl Rahner e Bernard Lonergan a este respeito.

<sup>10</sup> Ver M. Schmitals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tuebingen, 1966; A. Malet, *Mythos et Logos: La Pensée de Rudolf Bultmann*, Geneva, 1962.

que liquidam, cada uma a seu modo, a diferença introduzida pela revelação e criam constantinismos de sinal reaccionário e progressista, como realçado por Fernando Cristovão.<sup>11</sup> As teologias fideomorfas não esclarecem como o mistério de fé ganha peso social, fazendo perder vigor à palavra religiosa. E finalmente, as teologias histórico-críticas admitem uma visão ingénua da historicidade que não constitui fundamento suficiente para explicar a abertura do homem ao ser.

A lição metodológica de D. António Ferreira Gomes exige recolher em todas as fontes do pensamento social cristão a mensagem de unidade entre identidade do homem na história e a diferença criada pela abertura ao ser. Essas fontes podem ser o senso comum, criatividade artística, conhecimento histórico, ciências sociais e reflexão filosófica e teológica. Em todas essas esferas há elementos de análise objectiva da acção humana, porquanto a unidade entre identidade e diferença pressupõe que existem valores e interesses nelas activos. E como qualquer acção humana - autêntica ou alienatória - tem pressupostos teóricos, tal como qualquer teoria tem implicações práticas, esses valores e interesses são susceptíveis de uma análise simultaneamente empenhada e objectiva, existindo fundamentos racionais e responsáveis para a avaliação crítica de tais interesses e valores.

Falando e escrevendo para uma sociedade que interiorizou os valores pós-cristãos do Iluminismo, D. António Ferreira Gomes está consciente dos problemas que enfrenta. Tradição e memória cristãs ficam sem comunicação possível com o mundo contemporâneo quando visionadas de modo dogmático-objectivista e insusceptíveis de análise histórico-crítica. Por isso, quando introduz as preocupações mais imediatas da teologia política - autoridade e liberdade, estado, sociedade e Igreja, significado dos dogmas cristãos e soteriologia - tem como as situar dentro do contexto de interesses e responsabilidade pelo futuro do homem num mundo crescentemente referenciado por valores pós-cristãos.

Estas tarefas da teologia política têm momentos de catársis e de maiêutica. Por um lado, exigem-lhe um profundo empenho em

<sup>11</sup> “A herança de D. António, legado para o futuro”, in *Reconciliação, caminho para a paz*, Porto, SPES, 2000, pp. 93-115.



romper com o paradigma iluminista: recusa a manipulação da responsabilidade moral pela eficácia política; demonstra como a liberdade oposta a tradição torna-se totalitarismo violento ou tolerância vazia; condena a absorção da reflexão sobre a finalidade humana por projectos políticos soberanistas e paternalistas. Por outro lado, a recuperação da experiência viva e da pré-compreensão de narrativas das tradições e memórias cristãs, crescentemente privatizadas desde o iluminismo, exige uma nova consciência crítica e da vida pública. Só assim, o mundo espontâneo da narrativa e da prática religiosas pode contribuir activamente para estimular os métodos teóricos e por eles ser libertado da trivialização e da totalização.

O universalismo teológico de D. António Ferreira Gomes acolheu os fundamentos localizados em tradições eclesiais do passado - escrituras, patrística, escolástica, neo-escolástica até ao séc XIX, e escritos conciliares pós-Vaticano II - para depois os projectar para o futuro, em mensagem cristã. Esta teologia política reclama liberdade religiosa e autoridade eclesial, trazendo a exigência de liberdade para o espaço público mas sem quaisquer saudades de pretéritas identificações entre religião e sociedade e entre moral e política. Como tal, vem prestar um contributo extraordinário para um quadro de referência pós-moderno no qual a escatologia cristã é a expressão da unidade entre a identidade da existência humana na história e a diferença criada pela abertura humana ao ser divino: transmite, assim, uma mensagem meta-metodológica que ultrapassa o espaço confessional cristão para se abrir ao diálogo com todos os humanismos no que já foi chamado, entre nós, de *regresso do divino*.<sup>12</sup>

***Mendo Castro Henriques***

---

<sup>12</sup> Adriano Moreira, "Antecedentes Portugueses da nova Mensagem de Assis" in *Reconciliação, caminho para a paz*, Porto, SPES, 2000, pp. 7-16.