



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA (2.º grau canónico)
Especialização: Teologia Sistemática

ADELINO KANJENGENGA PRATA

**O lugar de Angola no contexto da Teologia
Africana**

A Didáskw e outras publicações como casos de estudo

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor José Manuel da Silva Nunes

Lisboa, 2021

DEDICATÓRIA

A todos, homens e mulheres, que trabalharam, trabalham e hão de trabalhar para a “lusofonização” da Teologia Africana, dedico esta dissertação.

AGRADECIMENTOS

«Yakula tupu, valwa vaembambamo»¹.

A presente dissertação é resultado de numerosos esforços, sem os quais seria difícil ou mesmo impossível chegar-se a esta elaboração.

É precisamente às pessoas que me estenderam, direta ou indiretamente, a mão que quero dirigir estas palavras de profundo reconhecimento:

Ao Autor da vida, Senhor da História e do Universo, antes de tudo;

Ao Professor Doutor Frei José Manuel da Silva Nunes, OP que, pacientemente, orientou esta dissertação;

Aos Senhores Professores do Curso de Doutoramento em Teologia da UCP;

Aos meus colegas de curso;

Aos distintos funcionários da UCP, desde a Direção às polivalentes;

Aos Senhores Padres e Bispos que, amavelmente, responderam ao inquérito;

À Dra. Isabel Almeida e Brito, à Dra. Teresa Neves e ao Colégio de S. Tomás;

Aos residentes e trabalhadores na Paróquia de S. Nicolau;

A todos os homens e mulheres de boa vontade que favoreceram a elaboração deste trabalho,

ETERNA GRATIDÃO!

¹ É uma máxima na língua umbundu. A tradução literal é “cresceu porque muitos foram dando”. Para dizer que uma obra é sempre resultado do contributo de muitos.

ÍNDICE GERAL

Dedicatória

Agradecimentos

I. INTRODUÇÃO GERAL..... 9

CAPÍTULO 1º: ENQUADRAMENTO GERAL DA *DIDÁSKW*

Introdução..... 22

1.1. Contexto histórico da *Didáskw*..... 23

1.1.1. Os propósitos fundamentais da *Ad Gentes* 24

1.1.2. O papel do estudo científico para o crescimento das Igrejas nascentes 24

1.1.3. O caso do Huambo..... 25

1.1.4. Perspetivas para o futuro..... 27

1.2. Os números e os temas da *Didáskw*..... 28

Conclusão 98

CAPÍTULO 2º: ENQUADRAMENTO DAS TEMÁTICAS DA *DIDÁSKW* DE ACORDO COM O CONTEXTO DO PLURALISMO EM TEOLOGIA AFRICANA

Introdução..... 102

2.1. Temas Universais..... 105

2.1.1. Exegese Bíblica..... 105

2.1.2. Cristologia..... 111

2.1.3. Mariologia..... 112

2.1.4. Patrologia..... 113

2.1.5. Missiologia..... 115

2.1.6 História da Igreja..... 119

2.1.7. Sacramentologia..... 122

2.1.8. Doutrina Social da Igreja..... 127

2.1.9. Teologia Moral..... 132

2.1.10. Ecumenismo..... 133

2.1.11. Linguística..... 135

2.2. Inculturação..... 136

2.2.1. Importância da Inculturação e o fio condutor do pensamento angolano no contexto da Teologia Africana..... 138

2.2.2. Para uma metodologia da Inculturação..... 141

2.2.3. Iniciação africana e iniciação cristã em Angola..... 142

2.2.4. A Inculturação da vida religiosa em África..... 144

2.2.5. A Inculturação litúrgica à luz da Igreja primitiva e da Constituição

sobre a Sagrada Liturgia.....	146
2.2.6. Os desafios da Inculturação na Nova Evangelização de Angola.....	149
2.2.7. Eucaristia e Inculturação na perspectiva do simbolismo e do rito.....	151
2.2.8. O conceito de família na Tradição Bantu.....	156
2.2.9. Maria, Mãe de Angola: significado e importância da maternidade em África.....	158
2.2.10. Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio.....	159
2.2.11. A mulher Nhaneka-humbi: Mãe e Virgem.....	164
2.3. Libertação.....	166
2.3.1. A Nova Evangelização à luz do Simpósio sobre o V centenário da chegada do Evangelho à Angola.....	168
2.3.2. A religião e a sua função na sociedade.....	171
2.4. Reconstrução.....	174
2.4.1. A Igreja local na dinâmica do anúncio da esperança ao Mundo de hoje.....	175
2.4.2. Os novos destinatários da Nova Evangelização em Angola.....	177
2.4.3. Jeremias: a nova era e a caducidade dos poderes constituídos.....	178
2.4.4. A Igreja angolana e a Comunicação Social: entre as ‘cebolas do Egipto’ e o ‘Reino em parábolicas’.....	180
2.4.5. Os leigos angolanos e os Meios de Comunicação Social hoje.....	182
2.4.6. Quando se voltam as costas ao profeta.....	182
2.4.7. Deus não abandonou África: mensagem do Sínodo africano.....	184
Conclusão.....	189
CAPÍTULO 3º: TENDÊNCIAS DO PENSAMENTO TEOLÓGICO ANGOLANO DEPOIS DA DIDÁSKW	
Introdução.....	191
3.1. Teses de Doutoramento.....	194
3.1.1. Fernando Francisco: a pneumatologia como fundamento da missão eclesial aplicada à pastoral nas comunidades do <i>Ondjango</i>	195
3.1.2. Muanamosi Matumona: Teologia Africana da Reconstrução como contributo lusófono.....	197
3.1.3. Anacleto Monteiro: <i>Ondjango</i> como contributo para uma evangelização insculturada.....	200
3.1.4. Emmanuel Kuvialeka Paulo: Teologia da Inculturação a partir dos Sínodos continentais.....	203
3.1.5. Gaudêncio Yakuleinge: “teologização dos ritos de <i>Ovakwanyama</i>	

pela inculturação?.....	206
3.1.6. Paulino Mulamba: novos movimentos de apostolado e inculturação em Cabinda.....	209
3.2. Dissertações de Licenciatura Canónica.....	212
3.2.1. Joaquim Tyombe: O modelo “Igreja-Família” para a pastoral eclesiológica em Angola.....	212
3.2.2. José Kambuta: os atuais desafios da Igreja em África.....	214
3.2.3. Leitura e análise das respostas ao inquérito sobre a <i>Didáskw</i>	216
Conclusão.....	226
CONCLUSÃO GERAL.....	227
BIBLIOGRAFIA.....	232

ÍNDICES DE TABELAS E ANEXO

Tabela 1 – O conceito de Inculturação em diferentes realidades continentais	204
Tabela 2 – Esquema do Inquérito sobre a <i>Didáskw</i>	218

ANEXO

Inquérito sobre a <i>Didáskw</i>	252
--	-----

RESUMO

Inserida no contexto do pluralismo teológico, a Teologia Africana pretende ser, essencialmente, uma maneira de o africano, a partir do seu contexto cultural, assumir e responder à pergunta de Jesus aos discípulos de todos os tempos e lugares: “E vós, quem dizeis que Eu sou?” (Mt 16, 15).

Neste sentido, ela é sempre uma inteligência da fé elaborada pelo teólogo, comprometido no seio do Povo de Deus, confrontado com situações históricas, socioculturais, económicas e políticas diferentes, ao longo dos tempos. Por isso, os teólogos africanos têm procurado, cada vez mais, incorporar formas de pensamento ou filosofia africanas, com o objetivo de produzir uma teologia completa e sistemática.

Esta procura tem contado, grandemente, com contributos de teólogos africanos de expressão francesa e inglesa; há uma certa quase “ausência” da parte lusófona.

Com o propósito de se escarpelizar o contributo de Angola para a “lusofonização” da Teologia Africana, este trabalho debruça-se sobre *o lugar de Angola no contexto da Teologia Africana: A Didáskw e outras publicações como casos de estudo*.

Palavras-chave: Teologia Africana, Didáskw, “lusofonização”.

ABSTRACT

Within the context of theological pluralism, the African Theology essentially intends to be a way that allows the African man – taking his cultural background as a starting point - to recognise and answer an important question that Jesus raised to His disciples of all times and places: ““But what about you?” He asked. “Who do you say I am?”” (Matthew 16, 15).

In that sense, that Theology is always an intellect of the faith elaborated by the Theologian, committed within the People of God, facing diverse historical, social, cultural, economic, and political situations throughout the times. Therefore, the African theologians have looked more and more to embody African philosophies and ways of thinking into their Theology. This intends to produce a more complete and systematic Theology.

This search within the African Theology has mainly been supported by the contribution of African theologians of French and English language. Fortunately, the African Lusophony is also contributing within this context.

This work has the objective of clarifying the Angolan contribution to the “lusofonização” of the African Theology. Consequently, this work will deal with the *position of Angola in the African Theology: Didáskw and other publications as study cases*.

Keywords: African Theology; Didáskw; “lusofonização”.

INTRODUÇÃO GERAL

Investigar é um esforço de elaborar conhecimento sobre aspetos da realidade na busca de soluções para os problemas expostos.² Considerando que, conforme a ideia de Bell, «uma investigação é conduzida para resolver problemas e para alargar conhecimentos sendo, portanto, um processo que tem por objetivo enriquecer o conhecimento já existente»,³ o presente estudo propõe-se palmilhar o caminho feito por Angola no âmbito da “lusofonização”⁴ da Teologia Africana (TA).

O debate sobre a TA já tem alguma história. Há quem se interrogue mesmo sobre a própria existência ou não da TA. Apesar de algumas hesitações, especialmente do Ocidente, a resposta é positiva.⁵

A TA insere-se no âmbito do *Pluralismo Teológico*. Dada a necessidade de tornar os factos e as palavras reveladas por Deus cada vez mais pensados, reformulados e revividos dentro de cada cultura humana, considerando a natureza universal e missionária da fé cristã e procurando que tais factos e palavras forneçam uma verdadeira resposta às questões que estão enraizadas no coração de cada ser humano, muitos teólogos africanos colocaram-se a questão da pertinência do anúncio da mensagem evangélica aos africanos, a partir de uma interpretação cultural ocidental⁶, contribuindo tanto para o aprofundamento da vida cristã, como para o progresso da reflexão teológica da Igreja universal.⁷

Neste sentido, B. Adoukonou, defende que «a teologia, seja qual for a definição que lhermos, é sempre uma inteligência da fé elaborada pelo teólogo, comprometido no seio do Povo de Deus, confrontado com situações históricas, socioculturais, económicas e políticas diferentes, ao longo dos séculos e segundo as correntes culturais».⁸

² Cf. Menga Lüdke e Marli André, *Pesquisa em Educação: abordagens qualitativas* (São Paulo: EPU, 1986), 36.

³ Judith Bell, *Como realizar um projeto de investigação: um guia para a pesquisa em ciências sociais e da educação* (Lisboa: Gradiva, 1997), 16.

⁴ Refere-se ao esforço, sempre atual, que se deve empreender no sentido de uma participação lusófona mais ativa em questões relacionadas com a Teologia Africana. Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico*, 157.

⁵ Cf. J. Ratzinger, *Diálogo sobre a fé* (Lisboa: Verbo, 1985), 161.

⁶ Cf. Bénézet Bujo e Juvénal Muya, *Teologia Africana no século XXI: algumas figuras*, Vol. I (Prior-Velho: Paulinas, 2012), 3.

⁷ Cf. Comissão Teológica Internacional, *L'unità della fede e il pluralismo teológico*, em CivCatt (1973), 367-369.

⁸ Lacoste Jean-Yves; B. Adoukounou, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*. I: *Critique théologique*; II: *Étude ethnologique*. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 80, n°45, 1982. pp. 163-165, www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1982_num_80_45_6179_t1_0163_0000_2 (acedido a 11 de Janeiro de 2020).

Na verdade, a TA vive de uma riqueza e diversidade de temas, os quais, por si só, constituem um repto à vivência de um sã pluralismo.⁹ Por isso os seus teólogos têm procurado, cada vez mais, incorporar formas de pensamento ou filosofia africanas, com o objetivo de produzir uma teologia completa e sistemática.¹⁰

Durante a missionaçã do continente africano, estava subjacente a teologia da “salvaçã das almas”, com o célebre axioma: “extra ecclesiam nula salus” e fundamentada na crença de que os negros estavam sob o poder do demônio e de que não passavam de pobres desgraçados e ignorantes, a quem era necessário batizar e civilizar.¹¹ Mais tarde, também a teologia da “implantaçã da Igreja”, com um enfoque eclesiológico, veio dizer que se tratava de «edificar, de implantar a Igreja, “solidamente”, tal como está realizada no ocidente, tanto no seu pessoal, como nas obras e nos métodos».¹² Desses métodos resultou a deplorada dicotomia da personalidade africana cristã, em que a fé parece ter-se tornado uma superestrutura ideológica.¹³

O próprio contexto do colonialismo «denegou aos africanos a sua própria civilizaçã e depreciou como bárbaras as suas tradições culturais».¹⁴ A tomada de consciênciã desse estado de situaçã mobilizou, sobretudo em finais do séc. XIX, embora existam raízes disso antes, «toda uma geraçã a voltar-se de novo sobre a sua própria cultura, que constitui as suas raízes profundas e cuja desvalorizaçã equivaleria a um menosprezo da dignidade do povo africano».¹⁵

Isso levou à preocupaçã de se situar o africano no seu contexto e, conseqüentemente, levá-lo a apreender que ele é sujeito, que os seus pensamentos sã legítimos, que a sua visã do mundo e da vida é legítima, que os seus sentimentos sã igualmente legítimos.¹⁶

⁹ Cf. José Nunes, *Teologias em contexto africano* (Conferência proferida na UCP-Porto, 2019), 1-5.

¹⁰ Cf. C. Nyamiti, *Christ as Our Ancestor* (Harare: Mambo, 1984), 23.

¹¹ Cf. José Nunes, *Pequenas Comunidades Cristãs: O Ondjango e a Inculturaçã em África/Angola* (Porto: UCP Ed, 1991), 100-101.

¹² Oscar Bimwenyi-Kweshi, «Discours théologique négro-africain. Problème des fondements», *Revue théologique de Louvain*, 14^e année, fasc. 3, 1983, 387-388. www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1983_num_14_3_1991_t1_0387_0000_3 (acedido a 17 de Janeiro de 2020).

¹³ Cf. Lázaro Messias, *Para uma Teologia Africana: Missionaçã e Inculturaçã na África Lusófona* (Lisboa: Prefácio Ed., 2008), 129.

¹⁴ John Baur, *2000 Anos de Cristianismo em África: uma História da Igreja Africana* (Lisboa: Paulina, 2002), 459.

¹⁵ Bénézet Bujo e Juvénal Muya, *Teologia Africana no século XXI: algumas figuras*, 3.

¹⁶ Cf. David M. de Oliveira e Miguel da P. Satyambula, *Por uma teologia africana a partir do “Sujeito Africano”*, (Azusa-Revista de Estudos Pentecostais, 2015), 61-74. https://www.academia.edu/attachments/45173904/download_file?st=MTYwMTg1MjkxMSw5My4xMDguMjQ1LjMy&s=swp-splash-paper-cover (acedido a 13 de Fevereiro de 2020).

Neste seguimento, vale a pena termos presente nomes como Geroges Dufonteny, Placide Tempels, Vincent Mulago, Alexis Kagame, quais primeiros protagonistas da Filosofia Africana, que a seu modo, puderam tanto fazer para que o pensamento contemporâneo contasse com vozes africanas no conjunto de pensadores do discurso filosófico e teológico universal.¹⁷

Reza a História que, de modo sistemático, a reflexão teológica africana, teve o seu início no século XIX, chamado “Século Missionário”, por ser o período dos grandes movimentos missionários em que muitas Congregações religiosas da Europa partiram para África, Ásia e América para a expansão do Evangelho e que, como métodos para o efeito, tinham a *Implantação da Igreja* e a *Adaptação* que pouco ou nada teve em conta os valores culturais dos povos encontrados e que deviam ser evangelizados.¹⁸

Foi neste contexto que alguns dos primeiros estudantes africanos na Europa reuniram-se em Paris, para uma conferência sobre a TA. Como consequência dessa conferência, em 1956, foi publicada uma antologia intitulada *Des Prêtres noirs s'interrogent* (Os Padres negros se interrogam), que refletia sobre o lugar que o africano e a sua cultura ocupam no Cristianismo. A este propósito, o teólogo Patrick Kakilombe diz que para os sacerdotes estudiosos africanos, a *Adaptação* utilizada como método para a evangelização, significava que esta deveria levar a sério o modo de viver dos povos e o Cristianismo devia assumir as formas da cultura local.¹⁹

Pensamos ter sido também neste contexto que Paulo VI, mais tarde, chegou a dizer que «a Igreja considera, com muito respeito, os valores morais e religiosos da tradição africana, não só pelo seu significado, mas também porque vê neles a base providencial sobre a qual se pode transmitir a mensagem evangélica e encaminhar a construção da nova sociedade em Cristo».²⁰

No entanto, é sobretudo nas décadas de 60 e 70 do século XX, com a reivindicação das independências, que se começam a sentir em África sinais fortes de uma viragem nos contextos sociopolíticos, socioeconómicos e socioculturais.²¹

No campo da Teologia, surgiram muitas tendências e escolas. Tal situação justifica-se porque, apesar de os problemas serem quase os mesmos em toda a África (opressão, crise

¹⁷ Cf. Maurice M. Makumba, *Introdução à filosofia africana: passado e presente*, trad. Mário de Almeida (Prior Velho: Paulinas, 2014), 13.

¹⁸ Cf. Michael Sievernich, *La Missione Cristiana. Storia e presente* (Brescia: Queriniana, 2012), 200-202; Stephen B. Bevans e Roger P. Schroeder, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto* (Brescia: Queriniana, 2010), Capítulos VI-VII.

¹⁹ Cf. Anekwe F. Oborji, *La teologia africana e l'evangelizzazione* (Roma: Leberit, 2004), 85.

²⁰ Paulo VI, *Mensagem Africae Terrarum* (de 29 de Outubro de 1967), 14: AAS 59 (1967) 1076.

²¹ Cf. José Kambuta, *Os atuais desafios da Igreja em África: uma leitura e análise dos 20 anos da Ecclesia in Africa* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018), 21.

económica, instabilidade política, corrupção...), cada contexto, cada grupo linguístico tem uma visão dos factos e mesmo uma mundividência que lhe é peculiar.²²

Daí que a TA pretenda ser, essencialmente, uma maneira de o africano, a partir do seu contexto cultural, assumir e responder à pergunta de Jesus aos discípulos de todos os tempos e lugares: “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Mt 16, 15). Que significa Messias ou Cristo, no contexto africano? A Cristologia é crucial para o futuro da TA.²³

Efetivamente, a TA é um dos esforços da evangelização em acção no continente. Procura mostrar que a sua investigação em África não se encontra mais em fase de experimentação. Vai conhecendo já alguma maturidade.

Na verdade, foi à volta deste propósito que se realizou em Acra-Gana, de 17 a 23 de Dezembro de 1977, uma Conferência Panafricana dos chamados teólogos do Terceiro Mundo, que se debruçou sobre o termo inculturação como encontro entre o Evangelho e as culturas africanas.

Esta conferência foi considerada como um encontro inaugural, onde os teólogos africanos provenientes, predominantemente, dos países anglófonos e francófonos e um número ínfimo de pessoas vindas da lusofonia, debateram, pela primeira vez, sobre a TA dentro do contexto da vida e da cultura africana.²⁴

Neste desafio, a nível da investigação teológica, é fácil perceber uma maior participação de teólogos africanos de expressão francesa e inglesa, como se disse há instantes; e fala-se de uma certa apatia por parte da lusofonia.²⁵

De entre os países africanos de expressão portuguesa, a Igreja com maior número de quadros formados (sacerdotes, religiosos, religiosas e leigos comprometidos na pastoral) é, sem dúvida, a Igreja Católica de Angola. «Conta com quadros formados em quase todas as áreas do saber teológico-bíblico, filosófico, jurídico-canónico, etc. É uma grande riqueza! Infelizmente

²² Cf. Muanamosi Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico: contributo lusófono num Mundo em mutação* (Lisboa: Roma Editora, 2008), 80.

²³ Cf. Gabriel Tchongang, «Brève histoire de la théologie africaine», *Revue des sciences religieuses*, 84/2, 2015, URL: <http://journals.openedition.org/rsr/344>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rsr.344> acedido a 5 Agosto de 2020.

²⁴ Cf. Kofi Appiah-Kubi e Sergio Torres (ed.), *African Theology en Route: papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Acra-Gana*, (New York: Orbis Books, 1979), 193.

²⁵ Cf. Bento Domingues, *Teologia Africana*, em «Cadernos de Estudos Africanos» (Lisboa: CEI-IUL), 3-9.

é um potencial mal aproveitado. Os cristãos angolanos, e não só, pouco estão a usufruir da sabedoria dos seus filhos. Em termos de investigação, quase nada vem à luz».²⁶

De acordo com o teólogo italiano Battista Mondim, «A história da teologia africana é, ainda, em grande parte uma página branca, que ainda não está escrita. Aguarda-se pelas gerações do Terceiro Milénio, que deverão levar esta missão ao seu cumprimento».²⁷

Este trabalho não pretende ser um estudo sobre a história da TA. Propõe-se antes apresentar o contributo de estudiosos angolanos e posicionar esse contributo de acordo com os diferentes ramos do universo da TA.

No dia 30 de Abril de 1986, foi criado o Centro de Estudos Teológicos (CET). Três anos depois da criação do CET, no Huambo, nasceu, em Luanda, a Associação de Sacerdotes para a Investigação Teológico-Cultural em Angola (ASSINTECA). A partir desta altura, o CET passou a designar-se por Centro de Recolha e Redação de Estudos Teológico-Culturais (CERETEC).

A *Didáskw* (ensinar), Revista de investigação teológica, ou, Revista de Investigação Científico-Pastoral (Cultural), aparece como instrumento de divulgação do CET e do CERETEC, mais tarde.

Os teólogos fundadores do CERETEC, na altura da apresentação do Centro e da publicação do primeiro número da revista, lembraram que em Angola, de facto, faltava este sector de investigação, o que deixou o país atrás e, talvez, demasiado atrás, no contexto da “estratégia pastoral” da altura.²⁸

Tinha-se pensado fazer do CERETEC um lugar privilegiado para a promoção e coordenação da produção teológica no Huambo e em Angola, podendo abrir-se, com o tempo, a outras paragens da lusofonia africana.

O continente foi avançando cada vez mais no seu programa de releitura e pensamento do cristianismo em ordem a uma mais adequada “sequela Christi” dos seus filhos. E, apesar de atrasados em relação à anglofonia e francofonia africanas, o CERETEC iniciou este caminho com o intuito de marcar a presença de Angola no quadro da TA.

²⁶ Emílio Sumbelelo, «Exortação», em *Didáskw: “Ensinar”, Revista de Investigação Teológico-Pastoral*, Vol. II, (Huambo: CERETEC, 2013), 17-22.

²⁷ Batista Mondin, *As teologias do nosso tempo* (Lisboa: Paulistas, 1977), 36-7); ver também Mondin, *Storia della Teologia*, Vol. IV (Milano: Paulus 1997), 805.

²⁸ Cf. André Lukamba, «Editorial», *Didáskw n.º 1*, Vol. I (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 15-18.

A criação do Centro teve por escopo dar corpo a uma possível “tradição de pensamento”, cuja originalidade contribuisse para a investigação teológica, prestando assim um serviço à Igreja de Angola e a todos os investigadores.²⁹

Julgamos que o estudo sobre a compreensão do estado da arte da investigação teológica em Angola, para além de permitir ter uma noção de qual terá sido o contributo de Angola no contexto da TA, pode também contribuir para uma maior consciência da importância de um CET ou de um CERETEC para a valorização da investigação teológica.

À vista disso, o presente trabalho tem o seguinte título orientador: **O Lugar de Angola no contexto da Teologia Africana: *A Didáskw e outras publicações como casos de estudo.***

1. Objeto de estudo

O presente estudo, como se disse anteriormente, vai tratar de apresentar e analisar o contributo da *Didáskw* e de algumas teses de doutoramento e dissertações de licenciatura canónica em Teologia para a “lusofonização” da TA.

As teses de doutoramento e de licenciatura canónica que escolhemos estudar são, obviamente, todas de autores angolanos, a saber:

Mais especificamente, como fontes para o trabalho que levamos a cabo, contamos com os vinte e dois (22) números, fazendo quarenta e seis (46) títulos publicados pelo CERETEC através da *Didáskw* e as teses de doutoramento de Fernando Francisco, Mwanamosi Matumona, Anacleto Monteiro, Emanuel Kuvialeka, Gaudêncio Yakuleinge e Paulino Mulamba; e as dissertações de licenciatura canónica de Joaquim Tyombe e José Kambuta.

2. Objetivos do estudo

A tomada de consciência da importância da investigação teológica, despertou em nós o interesse para o estudo do género de publicações levadas a cabo em Angola, de 1986 a 1996 através da *Didáskw*. Consequentemente, constitui também uma preocupação premente procurar perceber o impacto dessas publicações na construção do pensamento teológico em Angola e em qual direção tem estado a seguir a investigação teológica em Angola, no seguimento do caminho iniciado pela *Didáskw*.

Efetivamente, os dois primeiros estudos apresentados no dia da inauguração do CET, procuraram sublinhar como o ‘lugar do estudo científico’ na vida da Igreja angolana é inadiável. Aliás, este já era visto, na altura, como o caminho seguro duma autêntica evangelização.

²⁹ Cf. Lukamba, «Editorial», 15-18.

O trabalho procura responder a duas questões principais: Como está Angola no que diz respeito à investigação teológica? Pode Angola, em nome da lusofonia africana, reclamar um lugar no contexto da TA?

Para responder a estas duas questões fundamentais, procuraremos partir de outras questões também elas relativas ao estudo que se pretende realizar:

O que teria estado na base da criação do CET? De que modo a *Didáskw* foi um importante ponto de partida para a investigação teológica em Angola? De que forma o CERETEC foi uma importante ferramenta para a tomada de posição dos estudiosos angolanos no âmbito da TA? Faz sentido hoje um “novo” CET/CERETEC e uma “nova” *Didáskw* em Angola?

No entanto, terminado o longo período de guerra, é necessário e urgente criar-se um ambiente favorável e reunir as condições necessárias para que os teólogos sejam “ouvidos”, e que produzam obras que sejam bem divulgadas, para que a sua presença se faça sentir.³⁰

3. *Aspetos metodológicos*

Uma tentativa de definição de investigação, pode ser apresentada como sendo o melhor processo de chegar a soluções fiáveis para problemas, através de recolhas planeadas, sistemáticas e respetiva interpretação dos dados recolhidos. É uma ferramenta importante para incrementar o conhecimento e, deste modo, promover o progresso científico permitindo ao Homem um relacionamento mais eficaz com o seu ambiente, atingindo os seus fins e resolvendo os seus conflitos.³¹

Porque num processo de investigação se deve explicar, detalhadamente, os princípios metodológicos e método a utilizar, este ponto, sobre os aspetos metodológicos, vai ser um pouco mais longo, comparativamente aos dois anteriores. Tentaremos, pois, expor toda a explicitação e fundamentação no que diz respeito às opções metodológicas e ao processo heurístico seguido neste estudo.

A TA não é um simples trabalho de tradução, mas sim uma leitura africana da Palavra de Deus, isto é, uma procura humilde, paciente, rigorosa do encontro do homem africano com o Deus de Jesus Cristo, revelado na Sagrada Escritura.³² Naquilo que já se fez, da parte da

³⁰ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico*, 157.

³¹ Cf. Ricardo J. P. Miranda, *Qual a relação entre o pensamento crítico e a aprendizagem de conteúdos de ciências por via experimental? Um estudo no 1º Ciclo* (Tese de Mestrado em Educação “Didática das Ciências”, Universidade de Lisboa, Faculdade de Ciências, 2009), 33. Acedido a 29 de Janeiro de 2021 <http://hdl.handle.net/10451/5489>

³² Cf. Engelbert Mveng, *L’Afrique dans l’Eglise: paroles d’un croyant* (Paris: L’hamattan, 1985), 89.

lusofonia africana, no âmbito da TA, é possível perceber um certo seguimento do modelo estrutural da escola francófona. Esta apresenta, essencialmente, um modelo tripartido: Teologia da Inculturação, Teologia da Libertação e Teologia da Reconstrução, para além da investigação teológica feita por africanos sobre temáticas universais.

Saliente-se que a Teologia Africana da Inculturação trabalha a partir da mensagem recebida dos missionários ocidentais. Com as exigências da hermenêutica, reflete sobre o sentido existencial da fé em Jesus Cristo Salvador, tendo em conta os valores da tradição africana que são compatíveis com o Evangelho.

A Teologia Africana da Libertação salienta a necessidade de considerar a longa e trágica história da alienação dos africanos.

A Teologia Africana da Reconstrução, centra-se na tentativa de elaboração de uma ética cristã capaz de servir de fermento para uma verdadeira cultura política e democrática na África Negra.³³

Neste enquadramento, os autores e as respetivas obras que escolhemos como objeto do nosso estudo, para além do objeto principal que é a “*Didáskw*”, inserem-se num arco temporal desde 2000 a 2018. Através delas é também possível ver o esquema tripartido que apresentámos atrás, no que concerne às temáticas da TA.

Sublinhe-se que, tanto nos artigos da *Didáskw* quanto nas teses escolhidas, a Teologia Africana da Libertação não aparece como assunto nuclear, embora os autores façam, de quando em vez, alusões esporádicas à longa e trágica história da alienação dos africanos.

As temáticas apresentadas nas fontes do presente estudo exploraram, principalmente, dois traços fundamentais, que são: a Inculturação e a Reconstrução, sem deixar de parte também, aqui e acolá, alguma referência aos temas universais.

Vamos procurar destacar o contributo da *Didáskw* no que diz respeito à investigação teológica em Angola, respondendo à pergunta: depois da paralisação da Revista, os trabalhos de investigação posteriores, no campo da Teologia, são, de facto, uma continuação do caminho iniciado pela *Didáskw*? Daí termos tido como critério, para a escolha do arco temporal e dos autores, sacerdotes angolanos que tenham apresentado uma tese para a obtenção do grau de doutor ou de licenciatura canónica, no campo da Teologia.

Dado, por um lado, o número considerável de angolanos que, pelo menos, a partir do ano de 2000 tem passado pelas diversas Faculdades de Teologia de Universidades europeias, e

³³ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico*, 200.

não só; também porque a plêiade de articulistas da *Didáskw*, por outro, foi formada maioritariamente em Itália e em França e apenas um se formou na Universidade Católica Portuguesa (UCP), pensamos inverter o quadro, como forma de precisar a escolha dos autores: focámos a nossa atenção para os antigos estudantes da UCP, principalmente; embora tenhamos incluído também alguns formados em Itália.

Destarte, segue-se uma breve apresentação dos autores e respetivas obras:

No ano de 2000, Francisco Fernando,³⁴ à luz do número 75 da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* e do Capítulo III da Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, debruçou-se sobre o Espírito Santo como fator do nascimento e crescimento da missão eclesial, com particular incidência pastoral nas comunidades do *Ondjango* em Angola.

Em 2007, Muanamosi Matumona,³⁵ como forma de contrapor o crescente “afropessimismo” presente em certas abordagens teológicas feitas por pensadores africanos, propôs a Teologia Africana da Reconstrução como uma reflexão ideal para o continente africano. Por isso, a sua tese de doutoramento em Teologia foi sobre a “Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico: contributo lusófono num mundo em mutação”.

Em 2009, Anacleto Monteiro,³⁶ apresenta a sua tese de doutoramento em Teologia, intitulada “Do *Ondjango* africano à família: contributo para uma evangelização inculturada na Diocese do Sumbe/Angola”, inspirado na *Evangelii Nuntiandi* número 20, *Ecclesia in Africa* números 55-71. O autor é provocado pela convicção de que a inculturação é um modo adequado de evangelização em Angola e em África, pois, deste modo, os evangelizados, numa atitude de compromisso, poderão também dizer «já não é pelas tuas palavras que acreditamos; nós próprios ouvimos e sabemos que Ele é verdadeiramente o Salvador do mundo» (Jo 4, 42).

Emmanuel Kuvialeka Paulo,³⁷ em 2012, com a sua “Teologia da inculturação segundo os Sínodos continentais”, propôs-se elaborar uma possível noção de inculturação funcional na nova realidade eclesiológica constituída pela celebração dos sínodos continentais que, surgidos após o Vaticano II, marcaram o caminho da Igreja, abrindo-a a uma dimensão planetária nova

³⁴ Sacerdote diocesano do Sumbe, doutorado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Urbaniana, em Roma.

³⁵ De feliz memória, era Sacerdote diocesano do Uíje, doutorado em Teologia Fundamental pela Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa.

³⁶ Sacerdote diocesano do Sumbe, doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Urbaniana, em Roma.

³⁷ De feliz memória, era Sacerdote diocesano de Namibe, doutorado em Teologia Sistemática pela Faculdade Pontifícia Teológica da Sicília.

e rica de ecos positivos, mas não isenta de possíveis sombras. Por isso, sugeri caminhos para uma gramática única da inculturação.

Gaudêncio Félix Yakuleinge³⁸ procurou, primeiramente, enquadrar os elementos sacro-religiosos dos ritos de *ovakwanyama* dos 0 aos 16 anos de idade. Diz que o estudo feito permitiu-lhe enquadrar a Religião Tradicional desse povo no conjunto das Religiões Africanas Tradicionais, refletindo a partir da Teologia Africana, tendo como guia as orientações teológicas do Magistério da Igreja. Seguidamente, perante a realidade místico-antropológica, propôs a purificação, a reorientação e potencialização cristãs de determinados aspectos dos ritos de *ovakwanyama*, a fim de ajudar esse povo a reencontrar-se com Cristo, a assumir conscientemente a fé cristã e a corresponsabilidade na missão evangelizadora da Igreja. Por isso, a sua tese de doutoramento em Teologia, apresentada em 2015, versava sobre “O Sacro-religioso nos ritos de infância e adolescência de *ovakwanyama*”.

Paulino Mulamba³⁹ volta ao tema da inculturação. Partindo da consideração de que inculturação é um processo de evangelização que propõe a salvação em Cristo a partir daquilo que a pessoa é e vive no seu dia-a-dia, chama a atenção para a valorização e dinamização dos “Novos Movimentos de Apostolado”. Expõe a maturidade eclesial destes movimentos, a fim de se tornarem estruturas úteis para a implementação do processo da inculturação, constituindo assim, de facto, uma “resposta providencial aos novos desafios da evangelização. Foi neste contexto que no ano de 2015, apresentou a sua tese de doutoramento sobre *O fenómeno dos “novos movimentos de apostolado” fundados em Cabinda perante os novos desafios da inculturação*.

Joaquim Nhanganga Tyombe,⁴⁰ incorporando as temáticas da inculturação e a da reconstrução, propôs em 2014, *O Modelo “Igreja-Família”: para uma pastoral comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994*.

José Kambuta,⁴¹ toma como ponto de partida da sua reflexão a Exortação pós-Sinodal *Ecclesia in Africa*, que, por sua vez, procurou pensar sobre a Igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000. Volvidos 20 anos da publicação dessa Exortação, Kambuta

³⁸ Sacerdote diocesano de Ondjiva, doutorado em Teologia Sistemática pela Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa.

³⁹ Sacerdote diocesano de Cabinda, doutorado em Teologia Prática pela Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa.

⁴⁰ Sacerdote diocesano do Lubango, fez o curso de doutoramento em Teologia Prática (2º grau canónico), pela Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa.

⁴¹ Sacerdote diocesano do Huambo, fez o curso de doutoramento em Teologia Sistemática (2º grau canónico), pela Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa.

levanta a pergunta: o que representou esse documento e como está África no que toca às linhas de orientação desse Sínodo de 1994? É neste quadro que, em 2018, apresentou a sua tese de licenciatura canónica em Teologia, sobre *Os Atuais Desafios da Igreja em África, numa perspectiva de leitura e análise dos 20 anos da "Ecclesia in Africa"*.

Portanto, para a consecução do caminho que nos propusemos percorrer, pela própria natureza da temática, faremos uso dos métodos expositivo, analítico, descritivo e do método qualitativo para a questão da leitura dos dados do inquérito sobre a *Didáskw*.

4. Plano do trabalho

Para além dos três (3) capítulos, o presente trabalho conta também com uma introdução e conclusão gerais.

O primeiro capítulo trata do enquadramento geral da *Didáskw*; isto é, faz-se a apresentação geral da Revista, o contexto em que ela surge, a pergunta a que procura responder ou o desafio a que se propõe; faz-se também uma exposição resumida de todos os temas publicados, por ordem da data da publicação.

O segundo capítulo, dada a diversidade de temas que a TA apresenta, sinal de uma riqueza e são pluralismo, compreende o enquadramento de cada artigo da *Didáskw* no âmbito desse pluralismo temático: temas universais⁴² e temas contextualizados. Os contextuais estão divididos em temas sobre a teologia africana da inculturação, da libertação e sobre a da reconstrução.

No terceiro capítulo, através da leitura de algumas teses de doutoramento e dissertações de licenciatura canónica, como foi dito mais acima, far-se-á a análise das mesmas, apresentando apontamentos sobre as tendências atuais do contributo angolano no contexto da produção teológica. Ainda neste capítulo, trataremos de apresentar alguns resultados obtidos do inquérito elaborado por nós, no âmbito deste trabalho, para a percepção do nível de popularidade que a *Didáskw* tem em Angola, bem como ter também uma ideia sobre a necessidade da criação de um centro de estudos teológicos, para o fomento da investigação científica em Teologia.

Na verdade, a investigação teológica em Angola, já está além de um simples programa. A reflexão teológica prossegue, no sentido de uma elaboração aguda sobre as condições particulares do anúncio da fé no continente africano. Desta feita, os teólogos africanos levam o

⁴² Trata-se dos artigos que abordam problemas comuns a toda a cristandade e que foram abordados não na perspectiva da inculturação nem na da reconstrução, tão pouco na perspectiva da libertação: pensa-se, por exemplo, no ecumenismo, diálogo inter-religioso, comunicação social e direitos humanos, ministérios não ordenados, etc. etc.; veja-se José Nunes, *Teologias em contexto africano*, 3.

seu contributo à teologia contemporânea, afirmando a necessidade de se aprofundar e confrontar a própria relação com a revelação histórica de Deus e a urgência de elaborar novas modalidades de diálogo entre instâncias garantes do serviço da palavra na Igreja.⁴³

A reflexão teológica em Angola já começou há algum tempo; a *Didáskw* é exemplo disto mesmo. O apelo a que os teólogos angolanos invistam cada vez mais na investigação, de forma a poder preencher a lacuna que a TA apresenta, no que se refere à língua portuguesa, tem sido feito, recorrentemente. Muanamosi Matumona era das vozes mais sonantes, neste aspecto, nos últimos tempos.

Por isso, a novidade deste trabalho consiste, primeiramente, no facto de ser a primeira vez que a *Didáskw* é tema de investigação científica; depois, porque este estudo pretende “sistematizar” o contributo da *Didáskw* e enquadrar esse contributo no âmbito do pluralismo dos temas teológicos em África, para a partir daqui poder-se dizer que cada reflexão teológica feita, pretende ser um contributo para a “lusofonização” da teologia em tal enquadramento (temas gerais, inculturação, libertação ou reconstrução).

⁴³ Cf. Jean-Marc Ela, «Ambiguités de la mission: le cas africain», em *Lumière et Vie* (137, Vol. XXVII Avril-Mai 1978), 17-32.

CAPÍTULO 1
ENQUADRAMENTO GERAL DA
DIDÁSKW

INTRODUÇÃO

Foi dito atrás, na introdução geral, que a *Didáskw* surgiu como que para assinalar o lugar da investigação científica, no campo da teologia, no projeto da Nova Evangelização a levar-se a cabo na Igreja angolana.

Dizê-lo deste modo, é resumir num só parágrafo toda história que está por trás dessa preocupação, uma história de 500 anos de eclesiologia angolana (1941-1991).

Talvez valha a pena lembrar que a evangelização de Angola reporta à época dos descobrimentos portugueses. Numa altura em que a Igreja Universal procurava, a todo o custo, afastar os turcos, esmagar os infiéis, combater o islamismo, libertar a Terra Santa.

Na aventura dos descobrimentos, as expedições missionárias tinham a chancela da autoridade máxima do País, o Rei; desta feita, a mesma embarcação levava soldados, sacerdotes, comerciantes, todos com a mesma missão, a mando do Rei. Pelo que, as ambiguidades não tardaram a aparecer, uma vez que, a missão colonialista, com toda a sua carga negativa para os autóctones, e a missão de evangelizar confundiam-se.

Consequentemente, o missionário era até também temido como o seu aliado colonialista. Nesse ambiente, era difícil os autóctones convencerem-se de que se tratava, realmente, do anúncio do Evangelho.

Apesar de toda essa herança negativa, «a propagação do Evangelho, o ensino, os cuidados médicos, a aprendizagem de ofícios e de noções agronómicas, a introdução de novas culturas e o comércio legal provocaram importantes mudanças na vida e nas estruturas sociais dos povos». ⁴⁴

A Nova Evangelização, com novos métodos, novo ardor e expressões aprofundadas, há-de prolongar e completar os trabalhos e a dedicação da primeira evangelização.

É sobre esses “caboucos” que se levantou o “edifício”, que é a *Didáskw*. Neste primeiro capítulo, é feito o enquadramento geral da *Didáskw*: fala-se do contexto em que ela surge, do desafio a que se propõe, bem como se faz também uma exposição resumida de todos os temas publicados, por ordem da data.

⁴⁴ Peter Falk, *La Croissance de l'Eglise en Afrique* (Kinshasa: Institut supérieur théologique de Kinshasa, 1985), 22.

1. 1- CONTEXTO HISTÓRICO DA DIDÁSKW

Este primeiro capítulo do trabalho, como foi dito anteriormente, na introdução, trata de fazer o enquadramento e apresentação geral da *Didáskw*. Depois de se fazer o desenvolvimento do contexto em que surgiu a Revista de Investigação Teológica angolana dos anos 80 do século passado, far-se-á uma exposição de todos os temas publicados por ordem da data.

A *Didáskw* surge num ambiente de releitura do Decreto do Concílio Vaticano II, sobre a Atividade Missionária da Igreja “Ad Gentes Divinitus”, quando se comemoravam vinte (20) anos da publicação do documento e das comemorações dos dez (10) anos da criação da Arquidiocese do Huambo. No primeiro número da *Didáskw*, publicado em Janeiro de 1987, para além dos temas teológicos desenvolvidos, tinha-se começado por traçar linhas de apresentação da referida Revista.

Ao lerem-se as linhas do Editorial, é possível ver, logo no primeiro parágrafo, a razão de ser desse número inaugural. Lê-se o seguinte: «O presente número destina-se, antes de mais, a apresentar o Centro de Estudos Teológicos e a própria Revista *Didáskw*, como seu instrumento de divulgação».⁴⁵

Com o lema de entre as urgências, incrementar o campo da investigação, porque o conhecimento de Jesus comporta, ao mesmo tempo, um saber e uma atração que se abrem numa imitação, o CET propôs-se ser como que o lugar privilegiado para a promoção e coordenação da produção teológica no Huambo e em Angola, abrindo-se com o tempo aos outros países africanos de expressão portuguesa.

Conscientes do seu atraso, em relação às comunidades africanas de língua inglesa e de língua francesa, os dinamizadores do CET pretenderam começar o tracejado que viesse a tornar-se uma autêntica linha contínua no quadro da TA.⁴⁶

A história da necessidade da investigação teológica em Angola, está sintetizada no tema sobre *os Vinte anos da “Ad Gentes” no Huambo: O lugar do estudo científico* que, por sua vez, foi desenvolvido em quatro (4) pontos fundamentais, a saber: os propósitos da *Ad Gentes*; o papel do estudo científico para o crescimento das Igrejas nascentes; o caso do Huambo e as perspectivas para o futuro da investigação.

⁴⁵ Lukamba, «Editorial», *Didáskw* vol. 1, 15-18.

⁴⁶ Cf. Lukamba, «Editorial», *Didáskw* vol. 1, 15-18.

1. 1. 1- Os propósitos fundamentais da Ad Gentes

Através da seleção cuidadosa dos verbos usados no prómio, como: enviar, pregar, gerar, propagar, estabelecer, construir e difundir, a *Didáskw* identifica os propósitos fundamentais do Decreto conciliar sobre a atividade missionária da Igreja, “Ad Gentes Divinitus”.

Olhando para os verbos acabados de enunciar, a *Didáskw* distribui-os em duas categorias: a) em relação ao anúncio da Palavra (anunciar, pregar, propagar e difundir); b) em relação ao acolhimento da Palavra (gerar, estabelecer, construir). Daí tira-se a consequência de que a Igreja é enviada fundamentalmente para duas coisas: pregar o Evangelho e fazer discípulos, preparando assim os caminhos do Senhor que vem para renovar a humanidade.

Para o Concílio, e perante os obstáculos à evangelização, por um lado, e as disposições, por outro, havia uma urgência particular da vocação missionária da Igreja no sentido de dar uma resposta adequada aos problemas dos povos, de dar luz às suas obscuridades, e clareza às suas acções, tal é a sua tarefa: “*Ad gentes divinitus missa...*” (enviada por Deus...) e, respondendo a um tempo às exigências mais profundas da sua catolicidade e à ordem específica do seu Fundador (Mc 16, 16), a Igreja esforça-se, pois, por levar a Boa Nova a todos os homens (AG 1).

O documento em estudo, mormente o seu quarto capítulo, considera que a atividade missionária devia ser mais precisa e mais intensa, mobilizando todos os cristãos no grande mistério do Advento: através da estreita via da cruz, chegar pouco a pouco ao Reino Universal de Cristo. Devia haver uma espécie de ‘impaciência’, por causa da brevidade do tempo à disposição, ao “preparar as vias para a Sua vinda”.

Todos os cristãos, como “aqueles que amam a vinda gloriosa do Senhor” (2 Tim 4, 8), deviam empenhar-se seriamente nesta missão com métodos e objetivos precisos e continuados.

Estes propósitos fundamentais da “Ad Gentes” abrem portas à grande e grave questão de se fazer acompanhar o estudo científico à atividade missionária da Igreja.

1. 1. 2- O papel do estudo científico para o crescimento das Igrejas nascentes

Os fundadores da *Didáskw* perceberam que uma atividade missionária mais precisa e mais intensa, como sugere *Ad Gentes*, impõe uma grande necessidade dos estudos.

O Decreto deu uma série de prescrições relativas ao aprofundamento e enriquecimento dos estudos de base, durante a formação dos missionários locais e estrangeiros. Outras recomendações são dadas, e com grande insistência, aos Bispos nas respectivas dioceses, às

Conferencias Episcopais nas suas regiões e à Congregação para a Evangelização dos Povos, para agregarem a si grupos de Conselheiros qualificados nas diversas ciências humanas e teológicas e também nos métodos pastorais.

De facto, passou o tempo em que a piedade, o zelo e a dedicação bastavam. Por isso, os agentes de pastoral são obrigados, cada vez mais, a qualificar-se tecnicamente para os diversos aspetos da sua missão.

O Documento aconselha também que, ao lado duma vontade justificada de envolver a todos no apostolado, deve existir, pois, uma preocupação sempre mais crescente do estudo científico dos problemas, a fim de garantir um dinamismo pastoral que responda às exigências do nosso tempo (AG 20).

O Decreto aconselha ainda a que se trabalhe intensamente para que «as jovens Igrejas tenham a capacidade maravilhosa de absorver todas as riquezas das nações, que justamente foram entregues a Cristo como herança. Que recebam dos costumes e das tradições, da sabedoria e da cultura, das artes e das ciências dos seus povos tudo aquilo que pode contribuir para confessar a glória do Criador, ilustrar a graça do Salvador e ordenar, como convém, a vida cristã» (AG 22).

Tal é a importância desse setor, que o Decreto prescrevia já não só uma larguíssima margem de informações e sugestões, mas justamente a criação de uma comissão permanente de peritos. Estes devem ser verdadeiros homens de ciência e experiência com uma dupla tarefa: de informação (*notitias colligere*) e de propostas (*conclusiones proponere*). O seu trabalho coloca-se mesmo a nível científico, pressupondo viagens de investigação, reuniões de discussão, publicações periódicas e sessões várias. Continua-se, numa palavra, um verdadeiro ‘ofício de estudos’ (AG 29, PO 19).

Estas são, de acordo com os fundadores da *Didáskw*, as principais indicações da “Ad Gentes” em relação ao lugar inadiável do estudo científico para o bom crescimento das Igrejas nascentes. Como foi que o Huambo-Angola respondeu a estes desafios?

1. 1. 3- O caso do Huambo

Como Igreja particular, o Huambo nasceu com o Acordo Missionário celebrado entre a Santa Sé e o Governo português, no mesmo momento que a Concordata, em 7 de Maio de 1940, no artigo 6º estabeleceu que eram criadas três dioceses em Angola, com sede em Luanda, Nova Lisboa (Huambo) e Silva Porto (Bié). Assim, foi emanada a Bula “*Sollemnibus*

Conventionibus”, de 4 de Setembro de 1940, que punha em prática o artigo 6º do Acordo Missionário.⁴⁷

Quando saiu a primeira publicação da *Didáskw*, estava-se no calor dos 47 anos de criação da Diocese e, concomitantemente, nas celebrações dos 10 anos da sua elevação à Arquidiocese. Não era intenção da *Didáskw* fazer uma súmula de toda a atividade levada a cabo durante este quase meio século de existência; o seu foco era refletir sobre o espaço dado ao estudo científico, mormente, desde o Concílio Vaticano II que o recomendou como imprescindível.⁴⁸

Havia uma forte convicção de que o regresso às fontes e a atualização conciliar dariam à pastoral huambense a unidade, profundidade e catolicidade que a tornariam plenamente estruturada, substancial e encarnada na realidade angolana.⁴⁹

Em 1966, D. Daniel Gomes Junqueira, primeiro Bispo do Huambo, erigiu o Instituto Superior Católico para concretizar o desejo do Concílio de estar presente no mundo contemporâneo, particularmente no «universo da cultura como uma das maiores incidências enquanto o mesmo consubstancia e condiciona todas as atividades humanas. O que, se é válido em todos os tempos e lugares, é-o especialmente num tempo e num lugar como os de Angola, onde tudo assume proporções únicas de graças ou desgraças originais, de consequências imprevisíveis e talvez até irreparáveis».⁵⁰

Em Junho de 1979, Solenidade do Pentecostes e dia nacional do Catequista, nasceu o Centro de Formação Bíblico-Litúrgica para Catequistas. Era, fundamentalmente, para um certo apoio científico aos obreiros da zona rural: os Catequistas.⁵¹

Mais tarde, apareceram os cursos de catequese urbana. No entanto, até ao momento, pouco ou nada se viu referente à formação permanente dos primeiros agentes de pastoral: os Presbíteros.

⁴⁷ Agostinho Ekongo, *A Arquidiocese do Huambo, desde as suas origens 1940-2015: um olhar retrospectivo da história* (Huambo: SAP, 2016), 95.

⁴⁸ Cf. Lukamba, «Editorial», *Didáskw* vol. 1, 15-18.

⁴⁹ Cf. A. F. Santos Neves, *Quo vadis Angola? Sobre a presença do cristianismo na Angola deste tempo* (Lisboa: Lousã, 1974), 21.

⁵⁰ A. F. Santos Neves, *Quo vadis Angola?*, 23.

⁵¹ Cf. Manuel Franklin, “Provisão”, *Ereção Canónica do Centro de Formação Bíblico-Litúrgica João Paulo II*, de 03.06.1979.

Entretanto, em Março de 1980, iniciaram-se no Huambo as chamadas Semanas de Pastoral que, sucedendo aos chamados “Colóquios de Pastoral”,⁵² foram-se constituindo numa rica experiência, na linha de estudo dos problemas que afetam a Arquidiocese.

À altura do surgimento da *Didáskw*, já se tinham realizado sete Semanas de Pastoral. Destas, vale a pena destacar, para o nosso caso de estudo, a sexta semana que, sob o tema “formação permanente e dinamismo pastoral”, lançou pistas ou mesmo vias concretas para pôr cobro à questão. No terceiro ponto das conclusões dessa Semana de Pastoral, dizia-se claramente que «não pode haver verdadeiro dinamismo pastoral sem garantir a formação permanente de todos os seus agentes».⁵³

Dentre outras iniciativas, destacam-se também as sessões de estudos, que durante quatro anos de experiência amadureceram lentamente a iniciativa de fundar o CET.

1. 1. 4- Perspetivas para o futuro

Diante do quadro apresentado anteriormente, os Padres fundadores da *Didáskw* perceberam que estava-se atrás, demasiado atrás, em relação aos países francófonos e anglófonos africanos, apesar dos sinais de esperança. Contudo, era urgente que não se pudesse mais continuar a menosprezar o estudo ou iniciativas que o promovam.

Era notória a tomada de consciência de que o dinamismo da Diocese do Huambo, da altura, deveu-se também às várias tentativas no sentido do estudo; principalmente as iniciativas relativas aos rastos dos colóquios de pastoral e do Instituto Superior Católico e ainda aos escassos frutos das Semanas de Pastoral.

Depois de lançada a semente do Evangelho, era essa convicção dos Padres fundadores do CET, tinha de se seguir o momento de os missionários começarem a sorrir pelo florescimento das suas sementeiras porque tudo o que há de bom na cultura do Povo por eles evangelizado começa a contribuir para confessar a glória de Deus e a salvação operada em Jesus Cristo. Os missionários têm de poder começar a sorrir porque os filhos da terra, inspirando-se na sua própria fé e inteligência, produzem obras do pensamento.

Para que isso seja um facto, o estudo é uma condição imprescindível. A Igreja caminhou e se desenvolveu graças também ao lugar que se deu ao estudo. Daí a chamada de atenção para os ministros autóctones das antigas terras de missão não se fixarem apenas numa espécie de “pastoral administrativa”, indiferentes ao estudo. Para que as missões de anunciar a Boa-Nova

⁵² Cf. Eugénio Sonehã, *Introdução à VI Semana de Pastoral* (Huambo: SAP, 1986), 1-7.

⁵³ Sonehã, *Introdução à VI Semana de Pastoral*, 1-7.

aos homens e de os fazer discípulos sejam frutíferas, é fundamental também dar ao estudo uma atenção importante.⁵⁴

1. 2. OS NÚMEROS E OS TEMAS DA DIDÁSKW

Neste subtema, como foi dito anteriormente, vamos tratar de fazer a apresentação dos 44 títulos desenvolvidos em 22 números da Revista *Didáskw*, seus autores e ano de publicação, respectivamente.

Somos a esclarecer que a *Didáskw* teve uma “vida” ativa, em termos de publicações, de 1987 a 1996. Cada número tinha, no mínimo, dois artigos; excetuando os números 7, 8, 12, 17 que traziam três artigos e os números 16 e 21 que tinham apenas um artigo. Em 2013 foi publicada uma reedição desses artigos, que manteve originalmente os textos. Essa reedição compendiou os 22 números e 46 títulos em três volumes. É a partir do texto dessa *Didáskw* reeditada que vamos trabalhar. Por isso, sempre que formos citar algum texto da *Didáskw*, como já aconteceu anteriormente, vamos usar a mais recente datação, embora os novos volumes tragam também informação sobre a data da primeira publicação dos textos.

A apresentação dos artigos vai ser feita da seguinte maneira: passaremos a apresentar o título geral de cada um, bem como os respetivos subtemas ou esquemas e faremos um breve resumo do conteúdo dos mesmos.

Desta feita, temos a dizer que o primeiro número da *Didáskw* apareceu, obviamente, no Ano I, em Janeiro de 1987. Para além de apresentar a razão de ser deste instrumento, que é também de evangelização, publicou dois artigos: um do Pe. José Maria de Jesus Inácio⁵⁵ e outro do Pe. Doutor André Lukamba,⁵⁶ como segue:

MÉTODO MISSIONÁRIO DE PAULO NOS ATOS DOS APÓSTOLOS (Por José Maria de Jesus Inácio)

I. AS VIAGENS MISSIONÁRIAS

- a) 1ª Viagem: Anos 45-49 (Act 13, 1-14,27)
- b) 2ª Viagem: Anos 50-53 (Act 15,36 - 18,22)
- c) 3ª Viagem: Anos 53-58 (Act 18,23 - 21-16)

II. A ACÇÃO MISSIONÁRIA DE PAULO EM ÉFESO

⁵⁴ Cf. Lukamba, «Editorial», *Didáskw*, 15-18.

⁵⁵ Sacerdote Diocesano do Huambo, ordenado em 1978; licenciado em Sagrada Escritura pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma.

⁵⁶ Sacerdote Diocesano do Huambo, ordenado em 1976; doutorado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Urbaniana de Roma em 1981.

Neste artigo, o autor apresenta um quadro geral, que chamou de “diagnose” da situação missionária da Primitiva Igreja através das suas necessidades, possibilidades e dificuldades sentidas pelo Apóstolo das Gentes e o método que ele usou para responder a tais situações.

Depois de feita essa incursão pelo “método missionário de Paulo nos Atos dos Apóstolos”, o autor chega à conclusão de que também hoje, devemos ser capazes de dar Cristo aos homens, mesmo sem palavra, que se seja capaz de testemunhá-lo com a vida. A presente época necessita grandemente de santos que, através do testemunho de vida, levem muitos a conhecer Jesus.

José Maria baseia-se numa leitura analítica de alguns dados dos Atos dos Apóstolos, sobretudo aqueles que têm maior incidência no método missionário de Paulo, como é o tema das suas três viagens apostólicas.

Com isto o autor pretende assegurar para hoje, uma atividade missionária, recorrendo à algumas valências da experiência da Igreja primitiva e renunciar, ao mesmo tempo, às formas de influência ou comportamento não evangélicos, tendo Paulo como modelo de Apóstolo e missionário.

De pensar que em menos de 16 anos Paulo converteu para Deus, Nosso Senhor, metade do mundo conhecido de então e que nós hoje precisamos de séculos para levar um pouco de vida e de calor a alguns milhares de almas, é então que nos pomos a tremer e a fremir.

Pelo que é a Paulo que é preciso ir “beber” o espírito apostólico e o fogo sagrado do zelo. É ele que nos ensina que não conhecemos os homens senão dando-nos a eles. Não é sem razão que é chamado o “Apóstolo das Gentes”.⁵⁷

O DINAMISMO DA EUCARISTIA NA VIDA CRISTÃ (Por André Lukamba)

- I. O Dinamismo da Eucaristia
- II. A Eucaristia “Com-Celebração” histórica dos discípulos de Cristo
- III. O “Nós Eucarístico” na comunidade africana em Angola. Uma perspectiva Umbundu.

O autor desenvolve uma eclesiologia eucarística; identifica a Igreja local como uma autêntica “Assembleia Eucarística”, que reunida em torno do respetivo guia, o Bispo, está com o Senhor Ressuscitado para exprimir e realizar as promessas de Deus na História. O autor chama atenção para a vigilância para que as circunstâncias históricas atravessadas não possam adormecer ou mesmo destruir os valores, que na sua originalidade e atualidade caracterizam os

⁵⁷ Cf. José Maria de Jesus Inácio, «O Método missionário de Paulo nos Actos dos Apóstolos», *DIDÁSKW* nº 1, Vol. 1 (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 33-54.

angolanos, em geral, e particularmente os huambenses como povo e, portanto, contribuem enormemente para a própria identidade como Povo Santo de Deus neste.⁵⁸

Passados quatro meses da publicação do primeiro número, ainda no Ano I, em Maio de 1987, veio a público o segundo número da *Didáskw*.

As várias e diferentes reações vindas de leitores do número inaugural, levou a que a equipa diretiva do CET se visse na necessidade de explicar a razão do nome dado à Revista. Porquê *Didáskw*?

As linhas editoriais da segunda publicação, respectivamente à questão do nome, começam por explicar que fiel ao mandato de Cristo (Mt 28, 19), Paulo exigiu aos seus discípulos que se aplicassem ao estudo das Sagradas Letras (1 Tm 4, 13). E, porque para se ser um verdadeiro discípulo de Jesus é preciso conhecê-lo; o conhecimento que se tiver d'Ele servirá de grande ajuda para uma maior e melhor adesão, permitirá maior amor à Sua doutrina, mais desejosos de O seguir e praticar o que ensina.

Por essa razão, e em consonância com os objetivos do CET, um de dois termos, “importados” do grego, podia servir para dar nome à Revista: *μαθητέο* (fazer discípulos Mt 28, 19) e *διδάσκουν* ou mais propriamente *διδασκαλία* porque tirado de 1 Tm 4, 13 (por isso mesmo toma-se o sentido de ensino e não de ensinar).

A missão do CET não é tanto a de fazer discípulos, mas a de ser um espaço que privilegie ao estudo sério. Pelo que, o verbo *διδάσκουν*, *διδάσκω* é tomado no sentido neotestamentário e indica a contínua atividade do Mestre (*διδασκαλος*) em relação aos seus discípulos. Assim como foi para os Discípulos de Jesus, também para nós hoje, a verdadeira e autêntica “formação permanente” está na busca de Cristo, no reencontrar-se na Sua escola, no encontrar n'Ele a Paz e a santidade.⁵⁹

O segundo número da *Didáskw* aparece também no Ano I, em Maio de 1987, pouco depois da morte cruel de dois sacerdotes do Huambo. Situação que aumentou ainda mais o pânico e o medo de os sacerdotes continuarem a assistir as comunidades do interior da Diocese.

O primeiro artigo deste número, intitulado PERSEGUIÇÃO, MARTÍRIO E ORAÇÃO DOS MÁRTIRES NO V SELO, Apoc 6, 9-11 (Por José Maria de Jesus Inácio)

I. O MARTÍRIO (v. 9)

a) O Altar (Thysia-stérion)

⁵⁸ Cf. André Lukamba, «O Dinamismo da Eucaristia na vida cristã», *DIDÁSKW*, Vol. I (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)): 55-64.

⁵⁹ Cf. Lukamba, «Editorial *Didáskw* nº 2», *DIDÁSKW* Vol. 1, 65-68.

- b) Identificação e Razões do Martírio
- II. A ORAÇÃO DOS MÁRTIRES (v. 10)
 - a) Impaciência dos Mártires
 - b) Estabelecimento de equilíbrio ou desejo de vingança?
- III. UMA RESPOSTA INDIRECTA (v. 11)
 - a) Foi-lhes dada uma veste branca
 - b) Foi-lhes dito que se repousassem ainda algum tempo
 - c) Síntese histórico-espiritual de Apoc 6, 9-11

Neste artigo, o autor apresenta um “ensaio exegético” com dois tipos de leituras complementares: intrapolativamente, faz-se uma reflexão exegética de Apocalipse 6, 9-11, e extrapolativamente, procura-se aplicar o texto à realidade da guerra fratricida em acção no país dessa altura.

O autor considera que a tribulação à qual é submetido o crente, é apenas uma pequena aflição, se comparada com a glória que está para chegar. Os cristãos que sofrem o martírio fazem-nos concretamente “por amor à Cristo e por amor à pregação do seu Evangelho, no qual Ele próprio está presente”. Por isso, os cristãos não se podem calar, apesar das dificuldades da perseguição, mesmo isso os leve ao derramamento do sangue, não podem não continuar a anunciar o Evangelho de Cristo, numa palavra, a anunciar Cristo morto e ressuscitado para que o amor vença o ódio e a Vida triunfe sobre a morte.

Desta maneira, na fidelidade constante ao mandato de seu Mestre e Senhor, a Igreja procura também os canais mais adequados para anunciar desassombadamente o mesmo Evangelho a todos os homens.⁶⁰

O desafio da investigação teológica, exige uma atenção e análise profunda daquilo que foi transmitido para individuar o conteúdo real da “mensagem recebido” e distinguir nelas o essencial do acessório; descodificando-as corretamente para que sejam melhor entendidas e possam suscitar novas respostas e decisões definitivas por Jesus Cristo.⁶¹

Daí a importância da linguística e o seu espaço, como disciplina, no CET. Neste entretanto, o segundo artigo deste número reflete sobre **IMPORTÂNCIA DA LINGUÍSTICA NA PASTORAL E EVANGELIZAÇÃO** (Por Latreille Jeanine Marie “Ir. Aleth”⁶²)

⁶⁰C. Masson, “Immortalité de l'Ame ou Résurrection des Morts? Réflexions Critiques Sur Une Étude Récente”, *Revue De Théologie Et De Philosophie*, Troisième Série, 8, no. 4 (1958): 250-67. Acedido a 8 de Outubro de 2020. <http://www.jstor.org/stable/44356056>.

⁶¹ Cf. André Lukamba, *A Evangelização como 'encontro vivo' na Cultura Umbundu de Angola* (Huambo: CERETEC, 1984), 21.

⁶² Religiosa da Congregação das Irmãs Missionárias do Espírito Santo, emitiu os votos nessa família religiosa em 1945; licenciada em Filologia e Gramática pelo Instituto Católico de Paris.

- I. Linguagem e Comunicação
- II. A Linguística na Pastoral e Evangelização
- a) Descrição das Línguas

Neste artigo, a autora, passando pela consideração da riqueza e também da complexidade da Linguística, observa que hoje em dia a função de comunicação da linguagem é cada vez reconhecida e até considerada como uma das funções centrais das linguagens em geral, mais ainda da linguagem que se concretiza nas línguas.

É sob este ponto de vista (linguagem e comunicação), considera a autora, que se relacionam, duma certa maneira, a pastoral e a linguística.⁶³

O domínio, o manejo adequado da comunicação é fundamental nas relações interpessoais e, conseqüentemente, na Pastoral e Evangelização.

O terceiro número da *Didáskw* aparece ainda no Ano I, mas em Setembro de 1987.

Partindo da reflexão segundo a qual pela fé e por amor; pela pregação da Boa Nova, todos os dias e desde sempre, cristãos sofreram e sofrem, morreram e morrem, em todo o mundo, derramando o seu sangue, qual resposta perpetua ao Sangue derramado pela remissão dos pecados; o terceiro número da Revista em estudo, desenvolve-se em torno da pergunta: “Quem é e donde vem Este por quem se pode dar a vida e de maneira tão cruel?”

Os dois artigos deste número procuram, de diferentes maneiras, responder à esta mesma pergunta. Através do título do primeiro artigo, começa-se por dizer que é “Jesus Cristo, o Filho de Deus vivo” (Mt 16, 16), o Único digno de ser escutado (Mt 17, 5), porque é o Único que “tem palavras de vida eterna” (Jo 6, 68), enviado ao mundo para estabelecer um diálogo amigável com os homens, marcar um encontro vivo com cada pessoa e cultura (Jo 4) em ordem à salvação que o Pai das misericórdias e de toda a consolação (2 Cor 1, 3) propõe.

Por isso, incarnou, assumindo a nossa natureza humana, para, na diversidade de línguas e culturas, suscitar um único canto de louvor ao Deus, uno e trino, (LG 50), cada qual, porém, com os seus próprios dons, à maneira dos Reis Magos, prestar um culto de adoração “em espírito e verdade” (Jo 4, 23).⁶⁴

O primeiro artigo é sobre JESUS CRISTO: FILHO DE DEUS ENVIADO AO MUNDO (Por Jerónimo Kahinga⁶⁵)

- I. JESUS: FILHO DE DEUS

⁶³ Cf. A. Latreille, «Importância da Língua na Pastoral e Evangelização», em *DIDÁSKW* n° 2 (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 97-110.

⁶⁴ Cf. J. Tchinglelesi, «Editorial», em *DIDÁSKW* n°3, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 111-114.

⁶⁵ Religioso da Congregação do Espírito Santo, emitiu os seus votos nessa Congregação em 1976; é licenciado em Sagrada Escritura pelo Instituto Bíblico de Roma.

- a) Filho de Deus no AT e no Judaísmo
- b) Filho de Deus no NT (Sinópticos, Paulo e João)

II. A PREEEXISTÊNCIA DE JESUS E O SEU ENVIO AO MUNDO

- a) Semelhanças
- b) Diferenças
- c) Jesus, Filho de Deus preexistente e enviado ao Mundo

Neste artigo, o autor parte da constatação de que, segundo a fé do Novo Testamento, não existe nenhum conhecimento imediato de Deus, nem existe alguma comunhão direta com Ele. Deus só é conhecido verdadeiramente através do Seu enviado, Jesus Cristo. O conhecimento de Cristo, Filho Único de Deus, leva ao conhecimento do próprio Deus (Jo 8, 19) e do Seu mistério (Col 2, 2).

Desta feita, o autor faz uma análise comparativa de quatro textos: Jo 3, 16-17 vs 1 Jo 4, 9-10 e Rom 8, 3-4 vs Gal 4, 4-5. Procura, sobretudo, explorar o conteúdo teológico que o conceito “Jesus, Filho de Deus enviado ao mundo” e a questão da “preexistência de Cristo”, encerram.

Donde o autor, à guisa de conclusão, explica que “seja o conceito de Filho de Deus, seja o da Sua preexistência, não são, de modo nenhum, uma cópia de conceitos sobre seres divinos das outras religiões. O ambiente extra-bíblico e não judaico e as religiões orientais de mistérios tiveram certamente, alguma influência na terminologia da teologia neotestamentária. Contudo, esta não está dependente de tais conceitos. A fé cristã em todas as suas origens e o seu ponto fulcral no Cristo ressuscitado”.⁶⁶

O segundo artigo é sobre a EUCARISTIA E INCULTURAÇÃO NA PERSPECTIVA DO SIMBOLISMO E DO RITO (Por Nicolau Zacarias Rufino⁶⁷)

I. OS SACRAMENTOS SÃO PARA OS HOMENS

- a) Vaticano II e a Reforma Litúrgica
- b) Inculturação: o fenómeno, a terminologia e o contexto
- c) Fundamentos bíblico-teológicos da Inculturação

II. INCULTURAÇÃO DO RITO EUCARÍSTICO

- a) O Simbolismo da Eucaristia
- b) A Criatividade em África: breve análise do “Rito Zaireense da Missa”

⁶⁶ Cf. J. Kahinga, «Jesus: Filho de Deus enviado ao Mundo», em *DIDÁSKW n.º 3*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 115-144.

⁶⁷ Religioso da Congregação do Espírito Santo, tinha emitido os seus votos nessa Congregação em 1976; era licenciado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana.

c) Uso dos produtos locais como ‘matéria’ da Eucaristia?

O autor parte da constatação de que a obra do Concílio Vaticano II é múltipla; diz respeito à teologia, antropologia, doutrina da revelação e da Igreja, ao ministério apostólico, à missão do Povo de Deus... Todavia, as consequências mais visíveis do Concílio verificam-se no campo litúrgico e sacramental.

O artigo trata de ver o como e o porquê a fé cristã interpela frontalmente a Eucaristia, sinal da unidade e da universalidade da Igreja. O autor reconhece a complexidade e delicadeza da questão na reflexão teológica e na práxis pastoral. Por isso, depois de estabelecer o ponto de situação da sua reflexão, o autor analisa as possibilidades reais de prossecução da tarefa de inculturação litúrgica à luz das experiências que vêm sendo feitas nas Igrejas de recente evangelização.

À guisa de conclusão, o autor chama a atenção para a necessária hermenêutica adequada, no que refere à problemática da inculturação, a fim de se evitarem erros desnecessários.⁶⁸ Este artigo encerra o terceiro número da *Didáskw* e abre o quarto número da mesma.

O quarto número, inaugura o Ano II, aparece logo no primeiro mês de 1988. Este número traz publicados três artigos: dois que são continuação de títulos publicados em números anteriores e um artigo inédito.

Ainda na linha da problemática da Eucaristia, o número começa por defender que «a Eucaristia é uma só!... O contemplativo e o missionário, o rico e o pobre, o sábio e o ignorante, todos oferecem a mesma vítima. Aqui o espaço e o tempo desvanecem-se; estamos no eterno hoje de Deus».⁶⁹

Como foi descrito atrás, o artigo sobre Eucaristia e Inculturação é uma tentativa modesta de pensar como seria a inculturação da Eucaristia, no tocante aos símbolos. Com fé profunda e sensibilidade própria de um africano, o autor quis simplesmente ir ao encontro duma pergunta que se tornou “comum”, mas ainda legítima no contexto da Inculturação.

A presença de um tema de linguística e, desta vez relacionada com a antropologia cultural, pode sugerir algo neste sentido. E por que não considerar tudo isso um “sinal dos tempos” na ingente obra de evangelização?⁷⁰

⁶⁸ Cf. Nicolau Z. Rufino, «Eucaristia e Inculturação na perspectiva do Símbolo e do Rito», em *DIDÁSKW* n° 3, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 145-158.

⁶⁹ José Maria de Jesus Inácio, «Eucaristia na História», em *SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA*, (Luanda: SNL, 1985), 35-36.

⁷⁰ Cf. Lukamba, «Editorial Didáskw n° 4», em *DIDÁSKW* Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 159-160.

Na continuação do tema sobre a Eucaristia, apresentado no número anterior, o primeiro artigo deste número volta a trazer à baila a questão da EUCARISTIA E INCULTURAÇÃO NA PERSPECTIVA DO SIMBOLISMO E DO RITO (Por Nicolau Zacarias Rufino)

III. NECESSIDADE DE UM PROCESSO HERMENÊUTICO ADEQUADO

- a) Perspectiva sociológica e antropológica
- b) Perspectiva hebraica
- c) Perspectiva pneumatológico-eclesiológica
- d) Perspectiva conciliar e pós-conciliar

IV. ALGUMAS DERIVAÇÕES CONCLUSIVAS

Nesta parte final do artigo, o autor conclui que no âmbito da Inculturação e Eucaristia, na perspectiva do símbolo e do Rito, mais concretamente no que refere à matéria da Eucaristia, de modo algum se pretende insinuar qualquer ideia de substituição do pão e do vinho por produtos locais ou co-regionais ou continentais, ainda que sejam religiosa e simbolicamente significativos. Tratou-se apenas de colocar algumas condições teológicas de possibilidade.

A inculturação não é, em primeiro lugar, uma questão de ritos ou linguagem, mas um modo de ser cristão. E ser cristão é um modo específico de ser homem. Que esse cristão, esse homem ou mulher, possa viver, em profundidade e sempre, a sua relação com Deus, em Jesus Cristo, na Igreja, nossa Mãe.⁷¹

O segundo artigo volta à questão da IMPORTÂNCIA DA LINGUÍSTICA NA PASTORAL E EVANGELIZAÇÃO (Por Latreille Jeanine Marie “Ir. Aleth”)

Neste artigo, a autora, à guisa de conclusão do tema relativo à importância da Linguística na Pastoral e Evangelização, abordado no número dois da *Didáskw*, considera que segundo linguistas e antropólogos, a linguagem é condicionada pela pessoa e pela sociedade, bem como pessoas e sociedades são condicionadas pela língua que falam.

Cultura e linguagem andam conexas, linguística e antropologia cultural vão intimamente associadas. É isso afinal que interessa: através do conhecimento mais afinado das leis da linguagem, aproveitar cada vez melhor na convivência da família humana este instrumento admirável e sempre ao nosso dispor: a língua que falamos.⁷²

O terceiro artigo traz uma reflexão sobre a ATENÇÃO AOS SINAIS DOS TEMPOS NA OBRA DA EVANGELIZAÇÃO (Por José Maria de Jesus Inácio)

⁷¹ Cf. Nicolau Z. Rufino, «Eucaristia e Inculturação na perspectiva do Símbolo e do Rito (Continuação)», em *DIDÁSKW* n.º 4, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 161-168.

⁷² Cf. A. Latreille, «Importância da Língua na Pastoral e Evangelização (Continuação)», em *DIDÁSKW* n.º 4, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 171-178.

I. SIGNIFICAÇÃO E USO DA EXPRESSÃO “SINAIS DOS TEMPOS”

- a) Os Sinais dos tempos na nossa história
- b) Como acolher o sinal
- c) Lugar de Cristo no quadro dos sinais dos tempos

II. PRESENÇA DO ESPÍRITO SANTO NOS SINAIS DOS TEMPOS

- a) A Igreja – Sinal
- b) O amor à igreja como sinal
- c) O sacerdócio católico como sinal

III. COMO DISCERNIR OS SINAIS DOS TEMPOS

Neste artigo, o autor, aponta o que chama de método da “divina synkatábasis”, ou seja, da divina condescendência, mediante a qual Deus, para se entender com os homens, se amolda, isto é, condescende com o modo de viver dos homens, respeitando a sua cultura, costumes, hábitos, meio ambiente, etc, como um dos requisitos necessários na obra da evangelização.

O autor considera ainda que o Evangelho deve purificar as culturas, não só do ponto de vista ético, mas principalmente no que respeita às várias concepções religiosas. A descoberta dos sinais dos tempos é verdadeiramente um facto de consciência cristã; resulta de um confronto entre a fé e a vida. Por isso, ela exige uma grande vigilância cristã que deve ser, aliás, a arte para nós no discernimento dos sinais dos tempos.⁷³

O quinto número da *Didáskw*, à semelhança do quarto, apareceu também no Ano II, em Maio de 1988. Este número traz publicados dois artigos inéditos: uma reflexão mariana, no âmbito do Ano Mariano e da Consagração de Angola ao Imaculado Coração de Maria e outra reflexão sobre XVI centenário da conversão e baptismo de Santo Agostinho.

De facto, muitas e admiráveis são as prerrogativas que se enlaçam na auréola da Mãe de Deus, cimentadas todas na sua única, suprema e, em certo modo, infinita dignidade.

Assim como de todos é Rainha, Advogada, Protetora; assim como de todos tem cuidado e por isso de todos é Mãe (Jo 19, 27), também de Angola tem cuidado e de Angola é Mãe.

No âmbito das celebrações do XVI centenário da conversão e baptismo de Santo Agostinho, o CET organizou uma Sessão de Estudos que, por sua vez, deu lugar ao segundo artigo deste número, como se disse anteriormente.

Como todos os grandes génios, Agostinho de Hipona representa um fenómeno humano que incrementou notavelmente o desenvolvimento do pensamento e o aperfeiçoamento do homem, através de um acontecimento pessoal e um empenho de obras e de doutrinas entre as mais significativas e incisivas para quem quer que seja.

⁷³ Cf. José Maria de Jesus Inácio, «Atenção aos Sinais dos Tempos na Obra da Evangelização», em *DIDÁSKW* n.º 4, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 179-198.

Porém, Agostinho cristão, católico, santo não se explica sem Mónica, sua mãe.⁷⁴

Neste seguimento, o primeiro artigo deste número traz a primeira reflexão mariana da Revista: MARIA, MÃE DE ANGOLA. REFLEXÕES SOBRE O ANO SANTO MARIANO (Por André Lukamba)

I. MARIA, A MÃE

a) “Eis aí a tua mãe” (Jo 19, 27)

b) Maria, “Mãe da Igreja”

II. MARIA, MÃE DE ANGOLA

a) A maternidade em África: significado e importância

b) Um caminho a seguir: a Igreja, Mãe solícita de Angola

III. OPORTUNIDADE DO ANO MARIANO

Neste artigo, o autor desenvolve a sua reflexão começando por apresentar a sua felicidade, que espelha na seguinte afirmação: “uma das coisas mais atraentes na religião católica é a existência de uma Mãe!”

A alegria de se ter uma Mãe em cujo Coração Imaculado, segundo palavras da oração de consagração de Angola a Maria, “cada angolana e cada angolano, quer encontrar um verdadeiro refúgio, qual criança ao colo de sua mãe”; pode-se considerar significativa a consagração, ao mesmo tempo que ajudando a compreender cada vez mais a Igreja.

O autor considera também que, cinco séculos depois da chegada da fé à Angola, a proclamação de Maria como Mãe pode significar um momento significativo na compreensão do mistério da Igreja no contexto angolano e sugere um rumo a seguir no futuro: o caminho de Maria. No cenáculo, com Maria, possa desabrochar o amadurecimento de um rumo mais criativo para o futuro da Igreja em Angola.⁷⁵

No quadro das comemorações do décimo sexto centenário da conversão de Santo Agostinho, o segundo artigo é uma reflexão sobre SANTO AGOSTINHO: XVI CENTENÁRIO DA CONVERSÃO E BAPTISMO (Por Petterlini Ennio⁷⁶)

Neste artigo, partindo do reconhecimento da figura de Agostinho como sendo poliédrica, isto é, que pode ser estudada sob vários aspectos, como por exemplo: no filosófico, teológico, ascético, monástico, espiritual, etc.; o autor prefere apresentar essa ilustre figura do

⁷⁴ Cf. José Maria de Jesus Inácio, «Editorial», em *DIDÁSKW* n.º 5, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 199-204.

⁷⁵ Cf. Lukamba, «Maria, Mãe de Angola: Reflexões sobre o Ano Santo Mariano», em *DIDÁSKW*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 205-238.

⁷⁶ Religioso da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, onde emitiu os votos religiosos em 1939; doutorou-se em Teologia na Universidade Gregoriana.

ponto de vista histórico, no âmbito da História da Igreja. No entanto, nesta exposição, a reflexão do nosso autor vai apenas do nascimento à conversão de Santo Agostinho.⁷⁷

A última publicação do Ano II, traz também dois artigos, como tem sido na maior parte das publicações. O sexto número da *Didáskw* veio a público em Setembro de 1988.

No contexto da guerra fratricida, cada vez mais violenta e demorada, surge a inquietação: porque é que um país tão belo, como é Angola, “prefere” caminhar cada vez mais para a violência, tornando o povo cada vez menos fraterno, menos sincero. Uma característica muito presente nessa época, era a desconfiança, o medo uns dos outros.

Neste ambiente, a Igreja angolana vê-se chamada à “responsabilidade da esperança” (1 Pe 3, 15). Por isso, a partir da leitura de Romanos 5, 17, o número seis da *Didáskw* desenvolve dois artigos que evocam fortemente o sentido da esperança: “Na vida reinarão mediante o único Jesus Cristo”; “A Igreja local na dinâmica do anúncio da esperança ao mundo de hoje”. Porque a esperança cristã é um convite permanente à alegria da conversão e da fé, da oração e da cruz, do abandono filial à providência do Pai e do generoso serviço dos irmãos.⁷⁸

O primeiro artigo do número seis, traz uma reflexão exegética sobre a Carta de S. Paulo aos Romanos: “NA VIDA REINARÃO MEDIANTE O ÚNICO JESUS CRISTO” (ROM 5, 17) (Por Joaquim Tchingelesi⁷⁹)

I. O DESÍGNIO DE DEUS PARA OS HOMENS

a) A Trindade Beata

II. A REALIZAÇÃO EM JESUS CRISTO

III. A VITÓRIA SOBRE A MORTE

a) A Igreja

b) Os Homens Novos

c) Celebrando o desígnio divino de Misericórdia

d) O Cosmo e a Escatologia

Este artigo é uma pequena parte extraída da tese de licenciatura do autor em Teologia Dogmática. O fio condutor do artigo é Jesus ressuscitado, que venceu o mal, o pecado e a morte, que atacam os filhos de Deus onde quer que se encontrem, e que através da Sua vitória abre e indica a via da santidade e da vida sem fim. Os fiéis, alcançados pela misericórdia, vêm

⁷⁷ Cf. Petterlini Ennio, «Santo Agostinho: XVI Centenário da Conversão e Baptismo», em *DIDÁSKW*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 239-253.

⁷⁸ Cf. Jerónimo Kahinga, «Editorial», em *DIDÁSKW* n^o 6, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 255-262.

⁷⁹ Religioso da Congregação dos Missionários de Nossa Senhora de La Salle, onde emitiu os votos em 1976; licenciado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Urbaniana.

escancaradas as portas da vida, pois ficam recuperados e regenerados para reinar com Cristo no Espírito eternamente.⁸⁰

O segundo artigo é sobre A IGREJA LOCAL NA DINÂMICA DO ANÚNCIO DA ESPERANÇA AO MUNDO DE HOJE (Por José Nambi⁸¹)

- I. COMUNIDADE CONSTITUÍDA E EMPENHO CRIATIVO DE ESPERANÇA
- II. CONTRIBUIÇÃO DAS COMUNIDADES CRISTÃS NA CONSTRUÇÃO DA NOVA SOCIEDADE EM ANGOLA
 - a) As Comunidades cristãs num novo contexto social
 - b) Imperativo do anúncio da mensagem de esperança

O autor desenvolve o seu artigo partindo da constatação de que o mundo contemporâneo é caracterizado pela transição, perplexidade, contradição e angústia. O futuro ocupa um grande espaço nos programas da vida. A vontade no 'novo' acompanha os homens de hoje são agitados entre a esperança e a angústia. Esta situação crítica é um desafio ao cristianismo. A esperança cristã é a esperança de uma salvação plena e integral do homem, à qual está sempre ligada à de todo o criado. Por isso, o autor apresenta alguns pontos concretos nos quais considera incidir a acção da Igreja local, para despertar nos homens a verdadeira esperança.⁸²

O terceiro ano de atividade da *Didáskw* (Janeiro de 1989), trouxe às bancas a publicação número sete.

Segundo o texto editorial deste número, já se vivia, na altura, um ambiente caracterizado por uma grave crise, com maior ou menor acentuação, a depender do contexto situacional.

Se é verdade que o homem é o seu ambiente, não é menos verdade que a história e a cultura seguem o rumo que o próprio homem lhes quiser dar, dentro das suas contingências.

É neste contexto que o número sete da *Didáskw* se propôs reflectir sobre uma preocupação que, afinal, é da Igreja de todos os tempos, qual é a vocação à santidade que incorretamente se foi atribuindo apenas a um pequeno grupo na Igreja.

⁸⁰ Cf. Joaquim Tchingelesi, «Na Vida reinarão mediante o único Jesus Cristo (Rom 5, 17)», *DIDÁSKW* n° 6, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 263-288.

⁸¹ Sacerdote Diocesano de Benguela, ordenado em 1976; licenciado em Teologia Dogmática e Pastoral pela Pontifícia Universidade Urbaniana.

⁸² Cf. José Nambi, «A Igreja local na dinâmica do Anúncio da Esperança ao Mundo de hoje», *DIDÁSKW* n° 6, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 289-304.

Desta feita, captar a verdadeira identidade da pessoa é a condição fundamental e imprescindível para decifrar a própria vocação-missão, e isto também no matrimónio. Eis a razão do primeiro artigo deste número.

Em tudo isso, o povo de Deus necessita logicamente de pastores sãos e dignos, pastores à altura de lhe ministrarem aqueles preciosos bens que a sociedade secular não pode dar. Daí a reflexão do segundo artigo deste número.

Num tempo em que se fala tanto de criar o homem novo, parece justo criar espaço para acolher este dom da nova criação, ou *recriatio animae*, na expressão de S. Boaventura. Eis porque o terceiro artigo é sobre este Doutor da Igreja e exímio representante da espiritualidade franciscana.⁸³

É neste quadro que o primeiro artigo traz uma reflexão sobre A VOCAÇÃO DA FAMÍLIA CRISTÃ. VERDADE E ETHOS DO AMOR CONJUGAL (Por Celestino Monteiro Pfopo⁸⁴)

- I. A VERDADE E O *ETHOS* DO AMOR CONJUGAL
- II. A DIMENSÃO PEDAGÓGICA DO *ETHOS* DO HOMEM
- III. A VIDA FAMILIAR COMO EXPERIÊNCIA DO *ETHOS* DO DOM
- IV. ESPÍRITO SANTO, LEI NOVA DA FAMÍLIA CRISTÃ

Nesse artigo, o autor parte da consideração de que a problemática do Matrimónio e da Família não pode ser adequadamente tratada se se prescindir do grande documento sobre o tema: a *Familiaris Consortio*.

A reflexão é desenvolvida tendo como ponto chave a antropologia, mormente no que se refere à ética como justa compreensão do sujeito do agir moral. Em primeiro lugar, porque o enfraquecimento do sujeito é o principal obstáculo para um justo desenvolvimento da relação conjugal e familiar; de seguida, porque sendo a família o lugar em que o sujeito é produzido, o ataque à subjetividade se propaga do ponto de vista social, sobretudo através do enfraquecimento da família.

O autor conclui que o amor conjugal atinge a plenitude para a qual está interiormente orientado, a caridade conjugal, que é o modo próprio e específico com que os esposos participam e são chamados a viver a mesma caridade de Cristo que se entrega na cruz.

⁸³ Cf. Lukamba, «Editorial Didáskw nº 7», *DIDÁSKW*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 305-308.

⁸⁴ Sacerdote Diocesano do Sumbe. Diplomado em Teologia Pastoral pelo I. J. E. – Lille; Licenciado em Teologia do Matrimónio e da Família pela Pontifícia Universidade Lateranense.

Desta feita, é o exemplo de Cristo, a Sua própria caridade, que constitui a lei nova dos esposos cristãos. No Corpo dado e no Sangue derramado atinge o definitivo e insuperável cumprimento o ethos do dom e, mediante o Sacramento do Matrimônio, tal ethos do dom entra como graça e responsabilidade na vida dos esposos cristãos, e entra nela também naquela dimensão da sua vida que é o dever de educar.⁸⁵

Depois da reflexão sobre a família, segue-se outra sobre o sacerdócio: “CONSIDEM-NOS TODOS COMO MINISTROS DE CRISTO” (1 Cor. 4, 1). REFLEXÕES SOBRE O SACERDÓCIO (Por José Maria de Jesus Inácio)

I. PAULO, O MODELO QUE MAIS SE APROXIMOU DE CRISTO: OS SEUS TÍTULOS SÃO OS DO SACERDOTE

- a) “Homem de Deus”
- b) Pai = Padre
- c) Embaixador de Cristo
- d) Mediador
- e) “Colaborador de Deus” (1 Cor 3, 9)
- f) Pastor e Doutor (Ef 11)
- g) Apóstolo

O autor começa por sublinhar a grandeza do ministério sacerdotal. Diz que “nunca teremos no devido apreço a dignidade sacerdotal de que, por graça de Deus, fomos revestidos, tão excelsa ela é!”

Pois o nosso sacerdócio é o sacerdócio mesmo de Cristo e não podemos, por isso, vivê-lo diversamente do modo como o viveu Nosso Senhor. A pessoa do sacerdote está tão identificada com a de Jesus Cristo que verdadeiramente já não é o sacerdote que opera senão o próprio Cristo por seu intermédio.

É daí que S. Paulo tira força para exigir dos Coríntios que seja considerado como Ministro de Cristo; que o reconheçam na sua constitutiva relação com Cristo e com Deus.

Por isso, é de suma importância que os que se dedicam ao apostolado estejam seriamente encaminhados para a perfeição, para a santidade; só assim poderão dar Deus às almas e levar as almas a Deus.

Precisamente, neste entretanto, a coragem dos primeiro Apóstolos e doutros homens como o Cura d’Ars. Se não se aspirar a esse ideal, correr-se-á o risco de ser daqueles que de

⁸⁵ Cf. Celestino Monteiro Pfofo, «A Vocação da Família Cristã: Verdade e Ethos do Amor Conjugal», *DIDÁSKW* n.º 7, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 309-322.

apóstolos não trazem senão o nome; daqueles cuja influência apostólica é absolutamente nula, que não irradiam, não comunicam; são compartimentos estanques, lagos de água em repouso, sem escoamento nenhum, onde, por isso, é difícil a saúde e impossível a vida.⁸⁶

Como forma de aliar a teoria à prática, o terceiro artigo do número sete apresenta o exemplo de S. Boaventura: S. BOAVENTURA E A ESPIRITUALIDADE FRANCISCANA (Por Petterlini Ennio)

S. Boaventura é apresentado, no quadro geral do número sete da *Didáskw*, como alguém que durante toda a sua vida teve bem presente a sua vocação à santidade e a sua configuração à Cristo-Sacerdote. Mas também a presença do artigo sobre esse homem de Deus, nesse número, surge do contexto da celebração do IV Centenário da proclamação de S. Boaventura como Doutor da Igreja Universal.

É apresentada a vida e as obras do Santo, mormente a “influência” da espiritualidade franciscana em todo o seu itinerário.

O autor do artigo considera que o Seráfico Doutor se alinha, incontestavelmente, entre as figuras mais simpáticas do século XIII, e mesmo de toda a história da filosofia e teologia. Como nenhuma outra, a sua filosofia visa abranger, conscientemente, o homem integral. De facto, o homem não é só intelecto ou vontade. É também e sobretudo um ser dotado de viva sensibilidade. Boaventura representa a síntese por excelência do homem e do espírito medieval, onde o ardor místico se coaduna com a força especulativa do pensamento, ou, na expressão do próprio Boaventura, onde a “unção” e a “especulação” se completam num todo harmonioso.⁸⁷

Aqui terminam os números correspondentes ao primeiro volume da *Didáskw*, segundo o texto reeditado e publicado em 2013.

O segundo volume começa com o número oito, foi publicado no Ano III, em Maio de 1989, é também conhecido como o *número especial* porque dedicado ao Sacerdote diocesano do Huambo, de nome Eugénio Sonehã, que tinha falecido dessa data há um ano.

Por isso mesmo, este número, é inteiramente dedicado a reflexões sobre o sacerdócio e/ou o sacerdote. O texto editorial desse número lembra que “o sacerdote é de Deus e dos homens plenamente. E quanto mais é de Deus, mais é dos homens, e vice-versa. Portanto, ele

⁸⁶ Cf. José Maria de Jesus Inácio, «Considerem-nos todos como Ministros de Cristo (1 Cor 4, 1): Reflexões sobre o Sacerdócio», *DIDÁSKW* n° 7, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 323-350.

⁸⁷ Cf. Petterlini Ennio, «S. Boaventura e a Espiritualidade Franciscana», *DIDÁSKW* n° 7, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 351-360.

vive esta pertença na alegria; mas dada a sua fraqueza vive numa “tensão violenta e dolorosa, que não pode terminar senão com a morte. O sacerdócio imita o martírio”.

Diz ainda que «o Padre Eugénio Sonehã era exatamente assim: o que mais o caracterizou foi a sua figura de homem de paz, um mediador eloquente até na sua própria personalidade. A sua presença ligava os circunstantes a Deus e os aproximava mais uns dos outros». ⁸⁸

Deste modo, o primeiro artigo deste número oito apresenta a reflexão sobre O SACERDÓCIO E A ALIANÇA SINAÍTICA: GARANTIAS DA COMUNHÃO DE DEUS COM OS HOMENS (Por Jerónimo Kahinga)

I. RESENHA HISTÓRICA: DA EVOLUÇÃO DO SACERDÓCIO EM ISRAEL

II. RELAÇÃO ENTRE O SACERDÓCIO E A ALIANÇA NA ANTIGA LEI

III. AS ATRIBUIÇÕES DO SACERDÓCIO ANTIGO

a) As Funções de Mediação mais importantes

b) A Função Santificadora e Mediadora do Sacerdócio da Antiga Aliança

O autor começa por esclarecer que para se compreender o sacerdócio de Jesus, é fundamental conhecer-se com precisão o sacerdócio do Antigo Testamento, que o preparou e prefigurou.

Esse passeio pela história do sacerdócio do Antigo Testamento permite ver que tal como o rei e o profeta, o sacerdote é um mediador; porém, com uma diferença: enquanto aqueles o são por um carisma pessoal, como eleito de Deus, este o é pelo seu estado: o sacerdócio é uma instituição na aliança e na comunhão de Deus com os homens.

Contudo, essa mediação para ser eficaz, e até mesmo a própria Aliança, exige fidelidade e santidade. Sabe-se, porém, pelo profeta Malaquias (2, 8), que os próprios sacerdotes foram incapazes dessa fidelidade. A rebeldia e a infidelidade marcaram de tal modo a história sacerdotal do povo de Israel que nem mesmo os sacrificios e os meticulosos rituais de purificação puderam restabelecer o salvífico diálogo (entre Deus e o homem), proposto e inaugurado na Aliança.

A Epístola aos Hebreus esclarece que o sacerdócio da Nova Aliança é superior, eterno, não transmissível, único, perfeito. ⁸⁹

⁸⁸ Cf. Luís Conjimbe e André Lukamba, «Editorial Didáskw n° 8», *DIDÁSKW*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 23-25.

⁸⁹ Cf. Jerónimo Kahinga, «O Sacerdócio e a Aliança Sinaítica: garantias da Comunhão de Deus com os Homens», *DIDÁSKW* n° 8, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 27-57.

O segundo artigo é outra reflexão exegética uma perícopa da Epístola aos Hebreus: “EIS O SACERDOTE QUE NOS CONVINHA” (Heb 7, 26). REFLEXÕES SOBRE O SACERDÓCIO DE JESUS CRISTO (Por Alberto Ilídio⁹⁰)

I. JESUS CRISTO, SACERDOTE DA NOVA ALIANÇA

- a) Santo
- b) Inocente (*akakos*)
- c) Imaculado (*amiantos*)
- d) Separado dos pecadores

II. A NOVIDADE DO SACERDÓCIO DE CRISTO

- a) Os preparativos
- b) A inovação: um sacerdócio diferente

III. AS CARACTERÍSTICAS DO NOVO SACERDÓCIO

- a) Perene (Heb 5, 6; 6, 20; 7, 3.21)
- b) Intransmissível (7, 23-24)
- c) Único (Heb 7, 13ss; 9, 26)
- d) Perfeito

IV. AS FUNÇÕES DO SACERDÓCIO DE CRISTO

Neste artigo, como que na continuação do anterior neste mesmo número, o autor considera que a finalidade que se quer alcançar mediante a função sacerdotal de Jesus é a comunhão com Deus: aproximar-se de Deus por seu intermédio. E nisto consistiria essencialmente a salvação.

Para se alcançar uma finalidade assim tão alta era necessário um Mediador entre Deus e os homens, um sacerdote com qualidades pessoais únicas. Assim é Jesus. Um sacerdote que fosse pecador não seria capaz de atingir metas tão elevadas. Só Jesus, dada a sua impecabilidade e solidariedade com os homens estaria qualificado a assumir com perfeição uma tal função. Daí a razão do grande suspiro de alívio: eis o Sacerdote que nos convinha! Estava resolvida uma situação de impasse, que parecia nunca mais ter solução!⁹¹

Continuando o caminho da reflexão sobre o sacerdócio, José Maria de Jesus Inácio, apresenta-nos outro comentário exegético: “CONSIDEM-NOS TODOS COMO MINISTROS DE CRISTO” (1 Cor. 4, 1). REFLEXÕES SOBRE O SACERDÓCIO (Cont.).

⁹⁰ Sacerdote da Congregação dos Missionários de Nossa Senhora de La Salette, ordenado em 1982; Licenciado em Sagrada Escritura pelo Instituto Bíblico de Roma.

⁹¹ Cf. Alberto Ilídio, «Eis o Sacerdote que nos convinha (Heb 7, 26): Reflexões sobre o sacerdócio de Jesus Cristo», *DIDÁSKW* n.º 8, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 59-74.

I. ASSIM VIAM O SACERDOTE OS SANTOS PADRES, PASTORES E
DOUTORES DA IGREJA E OUTROS SANTOS

- a) Dignidade sacerdotal
- b) O Ministério sacerdotal venerado pelos santos e até pelos anjos
- c) Múnus reconciliador do sacerdote
- d) O sacerdócio requer altíssima santidade
- e) Ministério sublime, mas tremendo

Este artigo é conclusão da reflexão começada na publicação nº 7⁹². O autor conclui que nunca um homem teria méritos humanos para exercer tão tremendo ministério!

Ainda que o homem fosse um Anjo na pureza, um Serafim no amor, um Querubim na ciência e penetração, um Elias no zelo, um Paulo no espírito apostólico, um Hilarião no recolhimento, um Antão e um Pedro de Alcântara na penitência, nunca seria apto a exercer um ministério tão elevado!

Numa palavra, para ser um sacerdote santo é preciso heroísmo a jato contínuo. Nisso o sacerdote, mais do que ninguém, tem de ser um grande lutador: neste ponto terá de ser mesmo terrível como um leão, para saber defender-se, defender as almas e os direitos de Deus!⁹³

O número nove da *Didáskw*, apareceu no Ano III, em Setembro de 1989. Esse número se propôs dissertar sobre “*atualizar as tarefas das Igrejas em África*”.

No texto de apresentação, o Pe. Ilídio refere que os múltiplos contactos que a vida moderna implica dentro do “Cristianismo Global” e entre este e “as outras Religiões”; as tarefas que as “Novas Igrejas” assumem face aos problemas do encontro da fé com as culturas; as condições novas em que se põe o dever missionário da Igreja impõem um avanço da Evangelização. Mas um avanço que signifique revisão de métodos da Evangelização numa tentativa de resposta prioritária aos problemas da Igreja local, cuja renovação-valorização é importantíssima para a sua colocação-inserção na Igreja Universal.

Nesta perspectiva, é dever ingente e urgente das Igrejas que estão em África, considera ainda o Pe. Ilídio, unirem esforços e assumirem em definitivo as suas responsabilidades de “tornar vivo e eficaz o encontro do Cristianismo com a antiga tradição africana”. A tarefa da

⁹² A primeira parte encontra-se no Volume I, p. 323 (DIDÁSKW nº 7), Ano III, Janeiro de 1989.

⁹³ Cf. José Maria de Jesus Inácio, «Considerem-nos todos como Ministros de Cristo (1 Cor 4, 1): Reflexões sobre o Sacerdócio (continuação)», *DIDÁSKW* nº 8, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 75-97.

Igreja aqui é, portanto, de fazer dos africanos, segundo a expressão de L. Luzbetak, cristãos africanos, donos da sua história missionária.⁹⁴

No primeiro artigo desse número, sugere-se que um dos lugares por que imprescindivelmente terá de passar a nova Evangelização em África, é o diálogo ecuménico das Igrejas, já não tanto em visão retrospectiva, a busca das causas da desunião em ordem à re-união, mas sim, prospetiva. Portanto, diálogo das comunidades eclesiais – em Êxodo, numa busca conjunta de soluções para os problemas que a todos afligem e preocupam. No segundo artigo, propõe-se entrar nos pormenores da problemática do tema geral do número nove, articulando o estudo numa análise do fenómeno da inculturação nas comunidades primitivas para desembocar em linhas diretivas atuais da inculturação litúrgica, de acordo com a Constituição Conciliar “*Sacrosanctum Concilium*”, sobre a Liturgia. O resultado da sua análise é uma visão mais clara e atualizada do pensamento conciliar.⁹⁵

O primeiro artigo do número nove é sobre a EVANGELIZAÇÃO NA PERSPECTIVA ECUMÉNICA E DO DIÁLOGO COM AS RELIGIÕES NÃO-CRISTÃS EM ÁFRICA (Por André Lukamba)

- I. “COMUNIDADES CRISTÃS – EM – ÊXODO” ENGAJADA NA REALIDADE HISTÓRICA
- II. CONSIDERAR EM CONJUNTO ‘QUESTÕES DE INTERESSE COMUM’

O autor sugere que a atitude evangelizadora que deve animar as Igrejas em África e, não só, não seja mais aquela baseada no fechamento nem na limitação em volta de questões puramente ‘religiosas’, mas sim, baseada no esforço comum, em busca de um mundo mais humano, onde reine a justiça e o direito, e cesse a injustiça e a rapina.

Na perspectiva ecuménica, esse empenho não pode ser considerado como algo secundário ou um primeiro passo em ordem à comunhão com Deus através das Igrejas que se propõem, mas como uma verdadeira maneira de existir, numa palavra, um autêntico testemunhar o Evangelho como diálogo-proclamação da alegre notícia da libertação em favor dos pobres.

A nível do diálogo com as religiões não-cristãs, a evangelização vista neste prisma seria um verdadeiro ‘considerar em conjunto’ questões de interesse comum; seria um engajar-se para romper todas aquelas cadeias opressoras que impedem que a vida seja abundante, uma vida sem

⁹⁴ Cf. Louis J. Luzbetak, *L'Eglise et les Cultures*, (Washington: DC, 1968), 366.

⁹⁵ Cf. Alberto Ilídio, «Editorial Didáskw nº 9», *DIDÁSKW*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 59-74.

fronteiras e destinada a durar sempre enquanto um contínuo unir-se, porque um relacionar-se sem fim.⁹⁶

O segundo artigo do número nove reflete sobre pistas a ter em conta no campo da inculturação litúrgica: A INCULTURAÇÃO LITÚRGICA À LUZ DA IGREJA PRIMITIVA E DA CONSTITUIÇÃO SOBRE A SAGRADA LITURGIA (PISTAS) (Por Luís Conjimbe⁹⁷)

A. Inculturação o que é?

I. INCULTURAÇÃO NA IGREJA PRIMITIVA: PISTAS ORIENTADORAS

a) Relação do Cristianismo com o paganismo

b) A Atitude dos primeiros cristãos

II. INCULTURAÇÃO À LUZ DA CONSTITUIÇÃO CONCILIAR SOBRE A SAGRADA LITURGIA

a) Unidade e diversidade na Liturgia

b) Artigo 37

c) Artigos 38 e 39

d) Artigo 40

O autor deste artigo, começa por abordar a questão da dificuldade de definir claramente inculturação. Diz que “a inculturação começa a ser uma preocupação. Fala-se continuamente dela, mas sem dar uma definição clara... seria, todavia, desastroso pensar que se trata de uma palavra na onda da moda e sem importância alguma. Ela constitui um motivo de ansiedade para as Igrejas locais e um desafio para os Institutos missionários”.

Na verdade, as dimensões do problema na Inculturação provam que já se está numa nova fase missionária. O autor considera ainda que está-se na fase da proclamação, do diálogo, da inculturação e da libertação. Africanização, latino-americanização, europeização e oceanização do Cristianismo são um desafio lançado à Igreja. E para realizar isto é necessário aceitar abrir-se voluntária e positivamente à cultura ou culturas dos povos entre os quais se proclama o Evangelho. Esta abertura à cultura ou às culturas era já uma realidade nos tempos apostólicos.⁹⁸

⁹⁶ Cf. Lukamba, «A Evangelização na perspectiva ecuménica e do diálogo com as Religiões não-cristãs em África», *DIDÁSKW* n.º 9, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 103-122.

⁹⁷ Sacerdote da Arquidiocese do Huambo, ordenado em 1975. É Mestre em Liturgia e Música pelo Instituto Católico de Paris.

⁹⁸ Cf. Luís Conjimbe, «A Inculturação litúrgica à luz da Igreja Primitiva e da Constituição sobre a Sagrada Liturgia (Pistas)», *DIDÁSKW* n.º 9, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 123-143.

O número dez da *Didáskw*, foi publicado no Ano IV, em Janeiro de 1990. Pode-se dizer que o número da “virada”, o número da clareza e tomada de posição quanto à caracterização da linha pensamento da Revista, no quadro da investigação teológica africana.

Como foi dito na introdução, a TA não é um simples trabalho de tradução, mas sim, uma leitura africana da Palavra de Deus; isto é, uma procura humilde, paciente, rigorosa do encontro homem africano com o Deus de Jesus Cristo, revelado na Sagrada Escritura. A tradição francesa, no âmbito da investigação teológica africana, é a mais saliente e, talvez por isso, a que mais influenciou a “tradição” lusófona. O modelo francófono e, conseqüentemente, o lusófono apresenta modelo estrutural tripartido, a saber: Teologia da Inculturação, Teologia da Libertação e Teologia da Reconstrução.

Até aqui, os títulos da *Didáskw* foram apresentando temas gerais, sem uma clarificação quanto à pertença dos mesmos a qualquer um dos âmbitos acabados de apresentar. Note-se que foi apenas no segundo artigo do número nove, que se usou pela primeira vez as palavras Inculturação e Libertação como ligados ao método de evangelização.

No presente número, toma-se claramente a Inculturação como linha de pensamento da investigação teológica em Angola e propõe-se um método de reflexão para tal. Por isso, o número dez é dedicado à essa temática da tomada de posição.

O número com uma citação de AG 1 que diz: “A Igreja procura incansavelmente anunciar o Evangelho a todos os homens”. Prossegue-se dizendo que na intenção do Concílio, esta é a atividade fundamental da Igreja: pregar o Evangelho e fazer discípulos por toda a parte (Mt 28, 19).

Na verdade, a mensagem, que representa a própria pregação de Jesus, vem codificada e, portanto, precisa de ser decodificada para ser entendida e vivida. É neste contexto que surgiu a ideia de levar avante um trabalho de conjunto na investigação científica, que é uma das bases de uma Pastoral eficiente nos nossos dias.

Como forma de preparar a nova etapa missionária a inaugurar-se no limiar do ano 2000, e decorridos 500 anos da evangelização de Angola, surge a necessidade de uma ampla colaboração em ordem a uma planificação pastoral durável. Foi particularmente por isso que todos sentiram a urgência inadiável de uma estrutura que garanta, mesmo no ambiente conturbado, ir fazer fazendo algo de próprio para o futuro da Igreja angolana.

Para uma melhor aproximação de todos, na linha da criação progressiva de uma ‘tradição de pensamento original’, no contexto angolano, foi abordado o tema da Inculturação em Angola e uma proposta de método. De facto, mesmo havendo várias definições de inculturação, em

todas elas, porém, a finalidade que se propõe é a de transformação da cultura pela mensagem evangélica em ordem a uma espécie de recriação da respetiva cultura, o que implica uma certa peculiaridade em cada processo de inculturação.⁹⁹

O primeiro artigo desta décima publicação, traz como primeiro artigo a questão da IMPORTÂNCIA DA INCULTURAÇÃO E O FIO CONDUTOR DO PENSAMENTO ANGOLANO NO CONTEXTO DA TEOLOGIA AFRICANA (Por Alberto Ilídio)

I. A INCULTURAÇÃO

- A. A origem do termo inculturação
- B. Analogia entre inculturação, Incarnação e tradução
- C. Significado cristológico da inculturação: recapitular todas as coisas em Jesus Cristo!
- D. Aspecto eclesiológico da inculturação

II. INCULTURAÇÃO E PENSAMENTO FILOSÓFICO AFRICANO

- A. Situação actual
- B. Possíveis critérios de opção do “pensamento teológico angolano”

Como foi dito atrás, os artigos deste número procuram marcar, de maneira mais inequívoca, a linha de pensamento da *Didáskw*, no quadro da posição de Angola em relação à investigação teológica africana.

O autor deste primeiro artigo começa por esclarecer que em todos os tempos e no contexto da comunicação científica, cultural, económica, política... encontram-se palavras-chave, cheias de sentido. No geral, são termos cuja semântica traz consigo um dinamismo operativo. São palavras fortes que não só contêm mensagem como, ao mesmo tempo, são uma espécie de projeto, programa, processo. São deste tipo palavras como progresso, desenvolvimento, revolução, libertação. Palavras como estas catalisam a atenção de uma ou mais épocas, desencadeiam movimentos, orientam esforços e mobilizam recursos. Não basta defini-las abstratamente, pois elas envolvem em si mesmas o dinamismo de uma acção. *Inculturação* é uma palavra desse género.

O autor aborda, neste artigo, a evolução semântica do termo *inculturação*; apresenta o que chamou de conteúdo cristológico da *inculturação* e o seu valor eclesiológico. Depois disso, apresenta as linhas fundamentais do pensamento filosófico africano, desenvolvidas no

⁹⁹ Cf. Lukamba, «Editorial *Didáskw* nº 10», *DIDÁSKW*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 145-152.

contexto da *inculturação*. Aponta possíveis critérios de opção do pensamento teológico angolano e termina elencando propostas de trabalho a incumbir aos teólogos angolanos.

Com a sua reflexão e propostas, o autor aponta como uma das suas propostas, o propósito de ir para além das traduções da fé e do dogma em linguagem africana e esforçar-se por “interpretar” o dado revelado e a experiência cristã feita noutros mundos em vista a uma inteligibilidade cada vez maior da mensagem evangélica de Cristo entre nós. Quer-se que o Evangelho encontre no território angolano uma expressão autenticamente africana.¹⁰⁰

Ainda na senda da *inculturação*, o segundo artigo traz propostas para a investigação teológica em Angola. Por isso, o artigo intitula-se PARA UMA METODOLOGIA DA INCULTURAÇÃO – ENSAIOS (Por Jerónimo Kahinga)

- I. O HOMEM AFRICANO E O CRISTIANISMO IMPLICADOS NA INCULTURAÇÃO: OS DADOS DA ETNOFILOSOFIA
 - A. A etnofilosofia e a antropologia do homem africano
 - B. A etnofilosofia na elaboração da Teologia Africana
- III. ENSAIOS DE UMA METODOLOGIA DO DISCURSO TEOLÓGICO-AFRICANO
 - A. Elementos básicos da *inculturação* da Teologia Africana
 - B. O africano e a sua espiritualidade
 - C. Proposta de um Método Teológico Renovado

O autor deste segundo artigo do número dez da *Didáskw*, começa por procurar demonstrar como a teologia africana se elaborou, de uma maneira geral, num modelo de etnofilosofia, baseada no movimento independentista da negritude. Seguidamente, propõe um método para teologia africana, com uma marca angolana, que se articula pelos seguintes três elementos: encarar a cultura não como um depósito, mas um intercâmbio permanente entre o homem e o seu meio ambiente, natural e social.

O homem africano tem uma experiência espiritual que é preciso ter em conta na elaboração de uma teologia cristã africana. Não é que se pretenda restaurar as religiões tradicionais para as colocar no lugar do cristianismo em nome da africanidade, mas de aproveitar-lhes a sua visão de Deus e o conceito de salvação que elas encerram.

O teólogo africano, para evitar o risco de manter um discurso ambíguo, impessoal, desencarnado, deverá procurar promover o estudo de todas aquelas disciplinas que lhe

¹⁰⁰ Cf. Alberto Ilídio, «Importância da *inculturação* e o fio condutor do Pensamento Angolano no contexto da Teologia Africana», *DIDÁSKW n.º 10*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 153-171.

permitam aceder à compreensão actual da fé. Neste sentido, o africano cristão terá de ser africano e cristão sob o modo do acontecimento.¹⁰¹

O décimo primeiro número da *Didáskw*, veio a público no Ano IV, em Maio de 1990. Continua, de certa maneira, a tónica da *inculturação* como característica da linha de pensamento dos investigadores angolanos, no que à Teologia diz respeito; embora o primeiro artigo do número em análise se enquadre mais no quadro dos temas universais do que propriamente do que no quadro da *inculturação*.

Sendo a vida essencialmente um contínuo relacionar-se sem limites, a guerra fratricida com as suas consequências “diminuiu” a vida entre os angolanos, bloqueou a imensidade destas relações. Muitos angolanos perderam até a relação mais estreita, ou seja, com a família, os amigos, a terra natal, a casa, a lavra, etc.

Como desbloquear esta situação de falta de intercomunicação mais elementar? Os políticos devem, com sinceridade, assumir as suas responsabilidades; mas também os arautos da Boa Nova devem, particularmente, engajar-se no único processo já em curso: fazer triunfar o amor como cântico de vitória da vida sobre a morte. A luta pela Justiça e pelos Direitos Humanos está intimamente unida a este processo que conduz ao restabelecimento das justas relações entre os homens.

É nesta linha que se situam os artigos desenvolvidos neste número. O assunto da Hierarquia da Igreja Católica e os Direitos Humanos e a questão da Fecundidade do Celibato e a Religiosa Bantu, são questões que se prendem com o Homem face à vida.¹⁰²

O primeiro artigo desta décima primeira publicação traz à agenda dos temas da *Didáskw*, a questão dos Direitos Humanos na Igreja: A HIERARQUIA DA IGREJA CATÓLICA E OS DIREITOS DO HOMEM (1948-1978) (Por António Manuel Santos de Sousa Neves “Tony Neves”¹⁰³)

I. HISTÓRIA DOS DIREITOS HUMANOS

- a) Antecedentes da Dudh (1948)
- b) A Declaração dos Direitos do Homem: ONU 1948
- c) O Após-Declaração

¹⁰¹Cf. Jerónimo Kahinga, «Para uma Metodologia da Inculturação», *DIDÁSKW n.º 10*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 173-222.

¹⁰² Cf. José Nambi, «Editorial», *DIDÁSKW n.º 11*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 223-227.

¹⁰³ Sacerdote da Congregação dos Espíritos Santo “Espiritanos”, ordenado em 1989. Licenciado em Comunicação Social e também em Teologia pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa; Doutorado em Ciências Políticas pela Faculdade de Humanidades e Tecnologias da Universidade Lusófona.

III. A HIERARQUIA DA IGREJA CATÓLICA E OS DIREITOS HUMANOS

- a) A Igreja Católica e a Revolução Francesa
- b) A Hierarquia da Igreja Católica e a DUDH (ONU 1948)
- c) João XXIII: A ‘Pacem in Terris’ e os Direitos Humanos
- d) O Vaticano II e os Direitos Humanos: ‘Gaudium et Spes’
- e) Pontificado de Paulo VI e os DH

O presente artigo é parte da tese de licenciatura do autor em Teologia. O autor parte da consideração de que na segunda metade do século XX, o tema que mais empenhou, preocupou e vitimou as pessoas é, em sua opinião, o dos Direitos Humanos.

O autor, depois de explicar a situação contextual em que escreve a sua tese, trata de justificar a escolha do arco temporal que a sua investigação abrange: 1948-1978. Diz que o ano de 1948 marca a proclamação, na ONU, da Declaração Universal dos Direitos Humanos; 1978 marca a data do falecimento do Papa Paulo VI, que ficará eternamente ligado, considera o autor, aos Direitos Humanos. O autor diz ter criado esse espaço temporal de 30 anos para confrontar a Hierarquia da Igreja Católica com os Direitos Humanos.

Como linhas de conclusão, o autor considera que confrontada com os Direitos Humanos, a Hierarquia da Igreja Católica foi-se situando e manifestando, de forma diferente, ao longo da História.

A reação imediata à Declaração Universal dos Direitos do Homem não foi muito favorável. Exigia-se uma referência explícita ao nome de Deus e ela não aparecia; o Papa João XXIII quis abrir, de par em par, as janelas da Igreja para que, por elas, entrasse uma lufada de ar fresco. A Encíclica ‘*Pacem in Terris*’, ‘Magna Carta dos Direitos Humanos’, põe a Igreja Católica comprometida com a História como fermento de libertação de todas as violações dos Direitos Humanos.

O Concílio Vaticano II, outra das grandes intuições reformadas de João XXIII, haveria de consagrar a linha de uma Igreja comprometida na transformação da História dos Homens, através da Constituição Pastoral ‘*Gaudium et Spes*’; Paulo VI teve um pontificado riquíssimo, no que se refere à luta pelos Direitos Humanos. A Encíclica *Populorum Progressio*, publicada logo após a *Gaudium et Spes*, apresenta-nos o Desenvolvimento como o grande Direito Humano dos povos, como único caminho para a Justiça e para a Paz.

A Comissão Pontifícia ‘Justiça e Paz’ foi a grande criação institucional da Hierarquia da Igreja Católica sonhada pelo Vaticano II. O seu objectivo é pugnar para que as lindas reflexões e bons documentos sobre os Direitos Humanos não fiquem letra morta; o Sínodo de

1971, sobre a ‘Justiça no Mundo’, foi momento forte para os Direitos Humanos. A sua preparação, os debates durante as sessões e o Documento Final falam-nos de uma viagem: de todos os quadrantes do mundo chegou a voz das comunidades, através dos Bispos, que queriam o apoio e o compromisso claro da Hierarquia contra toda a Injustiça e opressão, pela libertação, pela justiça e pela Paz.

O Documento Final desse Sínodo, teve a coragem de reconhecer que, mesmo no interior da Igreja, os Direitos Humanos nem sempre foram ou são reconhecidos e vividos.¹⁰⁴

No segundo artigo, a Irmã Vitória Ngeve¹⁰⁵, sobre a forma como o bantu deve encarar os valores do celibato e da virgindade consagrada, escreve sobre a FECUNDIDADE DO CELIBATO E A RELIGIOSA BANTU: ESPERANÇA E DESAFIO.

I. O MUNTU FACE À VIDA

- a) Relação teológica
- b) Relação social
- c) Relação com o cosmo
- d) A mentalidade da Cultura Bantu
- e) A maternidade na mentalidade hebraica

O segundo deste número é propriamente uma reflexão na linha da *inculturação*. A sua autora defende que no campo da Teologia Dogmática, o Amor como relação entre o Pai e o Filho e como Dinamismo da relação de Deus com o homem, deste com Deus e do homem com os seus irmãos, ocupa um lugar central.

Dentro deste campo, a autora traça a sua reflexão como um pedido para que a cultura bantu se deixe ler e iluminar pela novidade e fecundidade do Mistério de Cristo. Essa reflexão é fruto da observação e constatação do ambiente bantu tradicional: dum lado, a longa tradição sagrada, que coincidir a vida abundante com a procriação – a mulher só se realiza como tal se for mãe, caso contrário, é considerada inútil; por outro, é crescente a comunidade de religiosas, filhas da África Bantu, totalmente realizadas na fraternidade. Estas comunidades desafiam a tradição bantu.

O artigo procura responder à seguinte questão: como explicar ao *muntu* que, não obstante a ausência de prole, a religiosa bantu é fecunda?

¹⁰⁴Cf. Tony Neves, «A hierarquia da Igreja Católica e os Direitos Humanos (1948-1978)», *DIDÁSKW* n° 11, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 229-252.

¹⁰⁵ Religiosa do Instituto de Santa Doroteia de Paula Frassinetti, onde professou os votos em 1975. Licenciada em Ciências Religiosas pelo Pontifício Instituto “Regina Mundi”.

Face à vida, o *mntu* sente-se uma força vital em permanente relação com Deus, a sociedade e o cosmo. A sua comunhão com Deus faz-se através dos antepassados, os quais são considerados, os “vivos por excelência” porque estão junto da fonte da Vida abundante.

Esta vida abundante é transmitida aos descendentes e, segundo o bantu, a expressão mais perfeita é a prole numerosa. Isto faz com que a fecundidade seja sinónimo de procriação. Não ter filhos é vergonha digna de desprezo.

Neste ambiente, em que a mulher realiza a sua máxima missão e dignidade, a religiosa que quer relativizar tudo isto consagrando-se a Deus através do celibato, não tem lugar. O celibato não é um valor que vale a pena ser vivido. Tudo isto porque a procriação é apresentada como “sentido único e obrigatório”.

A religiosa, não tendo filhos ou pais que constituam a sua relação preferencial, torna-se um grito de esperança – instaurando um novo tipo de relação, oferece à sua cultura uma amplificação, um enriquecimento na vivência dos seus valores.¹⁰⁶

O décimo segundo número da *Didáskw*, veio a público no Ano IV, em Setembro de 1990. Ainda na linha da *inculturação*, tinha como pensamento condutor “Em Cristo renovar o homem e as suas estruturas”.

Ao apresentar este número, o Padre Ilídio, começa por afirmar que “o tempo é o grande educador e a vida o melhor mestre”. Apresenta a constatação de que quando o homem ganha estabilidade e começa a depositar a sua segurança nas suas estruturas, pode até ser forma inconsciente, mas passa de revolucionário para conservador, defensor acérrimo do seu ‘*estatu quo*’.

As instituições humanas, por mais sagradas que sejam, não escapam à lei do “envelhecimento”. Remédio contra isto é a criatividade e, em linha cristã, abrir em nós o espaço para o vento renovador do Espírito Santo, Ele que “faz novas todas as coisas”. Ao se permitir essa acção renovadora do Espírito, o objeto de renovação será levado a mudar da “casa velha” para a “nova”, no entanto, levando consigo apenas o essencial.

Nesta linha, o primeiro artigo deste número, procura aplicar de forma radical essa verdade ao que chama de “encruzilhada”, ao falar do celibato na cultura bantu. A autora desse primeiro artigo ajuda a compreender que se em terras africanas, mormente entre os povos bantu, o celibato não encontrava acolhimento é porque se trata de algo de radicalmente estranho à cultura. Na verdade, as mães e os papás africanos amam a prole e a fecundidade física que

¹⁰⁶ Cf. Vitória Ngeve, «Fecundidade do Celibato e a Religiosa Bantu: esperança e desafio», *DIDÁSKW* n.º 11, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 253-278.

lhe é inerente. Visto em si mesmo, o celibato é um contravalor. No entanto, a ter algum valor, será um valor adquirido. E aqui está a novidade.

O segundo artigo ao trazer o exemplo de um grande profeta de Israel, dos tempos da realeza, que é chamado a levar vida celibatária num mundo em que a família numerosa era tida como uma das maiores bênçãos; a esterilidade uma maldição e a virgindade, coisa deplorável, em linha com o tema da inculturação, ao apresentar a mensagem teológica do profeta, parece abrir estrada para o tema do novo ramo da investigação teológica africana: a teologia da reconstrução.

Num mundo imbuído de uma mentalidade como esta, o celibato não podia ser uma coisa fácil de livre escolha. Mas por obediência, o Profeta assume o celibato como um estado simbólico para proclamar a caducidade (e destruição) dos poderes humanos e de outras tantas coisas que os homens neste mundo muito apreciam. Esse segundo artigo oferece, através da vida e pregação de Jeremias, as grandes linhas de orientação de como deveriam ser encaradas as estruturas humanas em linha prospetiva.

O autor do terceiro artigo, nessa mesma linha, sugere que o Evangelizador deve como que fazer violência sobre si mesmo: matar nele o medo e levantar a voz alto e em bom som em defesa dos oprimidos, dos marginalizados e esquecidos. Anunciar, denunciar e educar são as três palavras de ordem da (re) Evangelização nesta Nova Era.¹⁰⁷

FECUNDIDADE DO CELIBATO E A RELIGIOSA BANTU: ESPERANÇA E DESAFIO (Por Vitória Ngeve)

I. O CELIBATO VIVIDO PELA RELIGIOSA DE CULTURA BANTU

- a) Problema fundamental: Romper com a corrente vital
- b) Desafio: a própria religiosa

Este artigo é continuação daquele que a autora apresentou no número anterior. Na primeira parte, a autora procurou mostrar como o *mntu* vive em profundidade a tríplice relação teológica, social e cósmica. Define-se especialmente como membro de uma comunidade que recebe a corrente vital dos antepassados.

Vitória Ngeve traz ao decimo a responsabilidade de transmitir a vida recebida para que esta se manifeste sempre com maior abundância. Daí surge a acentuação da fecundidade biológica como resposta mais adequada e mais fiel aos antepassados, ao clã, à tribo e, em última análise, a Deus, fonte da vida. Neste contexto, a mulher só o é em plenitude sendo mãe, isto é, aquela que dá, conserva, protege e salva a vida.

¹⁰⁷ Cf. Alberto Ilídio, «Editorial», *DIDÁSKW* n.º 12, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 279-282.

Nesta segunda parte, a autora procura caminhar com a religiosa bantu que sente fortemente o “grito” da maternidade, experimentando a urgência de dar e salvar a vida. Esta mulher que vive numa cultura relacional, mas que voluntariamente quer corresponder a um apelo diferente, fazendo-se “estéril”, marginalizada, sem fecundidade biológica. Surge a luta. Ela pretende de “fecunda”, uma fecundidade que não vem do homem, mas do Espírito.¹⁰⁸

JEREMIAS: A NOVA ERA E A CADUCIDADE DOS ‘PODERES CONSTITUIDOS’

(Por André Lukamba)

I. A VIDA PROFÉTICA DE JEREMIAS

II. A MENSAGEM TEOLÓGICA DE JEREMIAS

- a) O homem diante de Deus
- b) A dureza de coração e o pecado
- c) A re-criação profunda do homem, dom gratuito de Deus

III. OS IDEAIS MESSIÂNICOS DE JEREMIAS

- a) O “retorno”
- b) Os Pastores Novos e o Rebento Justo
- c) A Nova Aliança (31, 31-34)

Ao apresentar a vida do Profeta Jeremias, sua mensagem teológica e ideais messiânicos, o autor chega à convicção de que a mensagem do profeta é de grande atualidade para Angola e para o mundo inteiro.

O autor reconhece na leitura da mensagem teológica de Jeremias, o anúncio de uma nova era, não só para Angola como também para todo o planeta. A mensagem de Jeremias é clara em mostrar o que traz a desgraça dos povos, mas sobretudo em mostrar o que traz a desgraça dos povos, mas sobretudo em indicar as qualidades dos chefes civis e religiosos para conduzirem o povo às fontes de água viva.

O fracasso da antiga aliança devido aos pastores indignos é uma indicação para aqueles que devem tomar as rédeas das nações para garantir um futuro próspero para os seus respetivos povos. Está-se numa clara “viagem” ao mundo da teologia africana da reconstrução, como poderemos ver mais adiante.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cf. Vitória Ngeve, «Fecundidade do Celibato e a Religiosa Bantu: esperança e desafio (cont.)», *DIDÁSKW n° 12*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 283-307.

¹⁰⁹ Cf. André Lukamba, «Jeremias: A Nova Era e a caducidade dos ‘Poderes Constituídos’», *DIDÁSKW n° 12*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 309-326.

(Por “Tony Neves”)

I. DIREITOS HUMANOS E TEOLOGIA MORAL

- a) Revelação bíblica: fundamento dos DH
- b) Indivisibilidade Direitos/Deveres Humanos
- c) Direitos Humanos: um espaço à utopia
- d) Compromisso pelos DH

Este artigo é, de igual modo, continuação do outro sobre este mesmo tema, apresentado no número anterior. Nesta parte do artigo, o autor relaciona Direitos Humanos e Teologia Moral.

O artigo procura levantar as seguintes perguntas: o que é que a Teologia Moral tem a ver com os Direitos Humanos? Qual é o fundamento dos Direitos Humanos para que mereçam um lugar no âmbito da reflexão teológica? que podem realizar os Direitos Humanos sem os Deveres Humanos? Porquê tanta defesa e, simultaneamente, tanta violação dos Direitos Humanos? No meio de tudo isto, o que é exigido à Igreja?

O autor procura responder às perguntas levantadas, da seguinte maneira: os Direitos Humanos têm um fundamento bíblico: o homem criado para a comunhão, para a fraternidade, em igualdade de dignidade, Direitos e Deveres. Os Direitos Humanos têm um espaço reservado aos Deveres. Não havendo simetria entre uns e outros, o Dever apresenta-se-nos como ilimitado... e entre o Direito e o Dever tem de sentar-se a Solidariedade!

A utopia ocupa, no âmbito do Direito do Homem, um lugar de relevo: viver os Direitos do Homem é um projeto, uma meta a atingir. Daí a coexistência da afirmação e da violação dos Direitos do Homem. A própria Igreja, ao longo da História, cedeu à tentação do absoluto do seu poder e acabou por violar os Direitos do Homem.

A conversão é uma exigência para a Igreja e para todos os que querem viver os Direitos do Homem. Mais do que falar e reflectir sobre os Direitos do Homem é urgente comprometer-se. Pelo anúncio e pela denúncia, é preciso fazer os Direitos do Homem caminhar para uma norma ética universal.

A dimensão educativa (formativa) não pode nunca estar ausente: ninguém ama o que não conhece e lutar sem saber bem porquê... não é próprio da pessoa humana. Porque só o que verdadeiramente bem os homens, também só a solidariedade (sentada entre os Direitos e os Deveres) garante plenamente a dignidade humana.

Em suma, a Igreja deve olhar para o passado e para o presente, a fim de analisar os seus compromissos e/ou apatias diante das situações em que os Direitos do Homem estiveram ou estão em causa.¹¹⁰

O décimo terceiro número da *Didáskw*, publicado no Ano V, em Janeiro de 1991.

Numa espécie de balanço dos cinco séculos da evangelização de Angola, os investigadores da *Revista Didáskw*, percebem que deve-se dar início a uma nova etapa missionária, a etapa da expressão e confissão da fé na própria língua, isto é, na língua materna.

Como que passa o tempo a roer a casca pode não chegar a saborear verdadeiramente o fruto, os autores que dão corpo a este número, reconhecem a urgência de se levar o encontro com Cristo até às últimas consequências, uma vez que são todos os povos chamados a ser beneficiários da promessa de Deus e a partilhar da herança confiada aos judeus na Aliança.

Todos os povos da terra proclamarão “as maravilhas de Deus” (Act. 2, 11) na mesma fé em Cristo. Por isso, os investigadores da *Didáskw* tinham entendido que, para Angola, o tempo já não era de justificações, mas de operatividade. Já não havia necessidade de dar motivos da actuação no que concerne ao encontro do Evangelho com todos os povos da terra por intermédio das suas culturas. Talvez se faça necessário apenas explicar o método a seguir e revelar alguns pontos essenciais.

É neste quadro que estão situados os artigos do décimo terceiro da *Didáskw*. No primeiro artigo, depois de se dar uma panorâmica geral dos encontros entre culturas ao longo da História da Igreja, apontam-se os principais desafios da nova evangelização de Angola.

No segundo, procura-se apresentar a espiritualidade de S. Bernardo como um exemplo elucidativo, válido para o seu meio e proveitoso para toda a Igreja de Deus. Mas que se fosse feita, essa experiência, noutra contexto cultural e por outros intervenientes, talvez não viesse a ser a mesma.¹¹¹

Fomos vendo, desde a décima publicação, uma forte aposta da *Didáskw* na questão da inculturação; embora houvesse também alguma atenção para outros assuntos, que serão enquadrados nos respetivos blocos correspondentes, de acordo com o pluralismo teológico.

O primeiro artigo da décima terceira publicação, volta ao “problema” da inculturação, traz uma reflexão sobre OS DESAFIOS DA INCULTURAÇÃO NA NOVA EVANGELIZAÇÃO DE ANGOLA (Por Jerónimo Kahinga)

I. A IGREJA E A SUA INSERÇÃO NAS CULTURAS AO LONGO DA HISTÓRIA

¹¹⁰ Cf. Tony Neves, «A hierarquia da Igreja Católica e os Direitos Humanos (1948-1978, continuação)», *DIDÁSKW* n.º 12, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 327-341.

¹¹¹ Cf. André Lukamba, «Editorial», *DIDÁSKW* n.º 13, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 343-347.

a) Alguns dados históricos

II. AS IMPLICAÇÕES DUMA AUTÊNTICA INCULTURAÇÃO NA EVANGELIZAÇÃO

a) Os Papas e a questão cultural

b) Noção de Cultura

c) Para uma Nova Evangelização: propor o Evangelho às culturas

Neste artigo, o autor começa por considerar que falar da “Nova Evangelização” pode parecer talvez utópico ou até ferir certas sensibilidades missionárias que tanto se têm dedicado à causa do Evangelho, e, aparentemente, com bastante sucesso. No entanto, o autor não vê impertinência em se falar da “Nova Evangelização”; primeiro porque o Papa João Paulo II insistiu constantemente neste tema, depois, porque o Espírito Santo, inserido na história dos homens, está permanentemente empenhado em fazer novas todas as coisas, em cada um dos seus momentos.

Considerando que a *inculturação* é uma exigência da evangelização que, tendo marcado já todo o percurso da Igreja ao longo da sua história, se torna hoje particularmente sensível e urgente; o autor escreve este artigo como tentativa de despertar as consciências dos agentes de evangelização em Angola para a urgência e o compromisso com as formas de anunciar Cristo que sejam atentas e adequadas aos ambientes culturais angolanos.

Na verdade, como escreveu o Papa Paulo VI, “a evangelização perde muito da sua força e da sua eficácia se não tomar em consideração o povo concreto ao qual se dirige, se não usa a sua língua, os seus sinais e símbolos, se não responde às questões que ele se põe, se não responde à sua vida concreta”¹¹².

Depois de ter apresentado o seu pensamento sobre a Igreja e a sua inserção nas culturas ao longo da História, bem como aquilo que considera implicações duma autêntica inculturação na evangelização, o autor conclui que o processo de inculturação em Angola anda longe e parece não haver muito entusiasmo; pelo contrário, continua a haver indiferença e inércia por parte de muitos angolanos e resistência passiva e desconfiança por parte de bom número de missionários, missionárias não angolanos.

Do lado dos evangelizadores angolanos, parece haver mais facilidade em se identificarem com a cultura ocidental, porque já foram saboreados os seus bons frutos, do que retomar a própria identidade, tal e tão profunda foi a assimilação colonial. Há quem pense que a inculturação significaria um retorno às velhas tradições eivadas de “paganismo” e “acientíficas”, isto é, regressar à situação do homem primitivo.

¹¹² PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, nº 63.

Do lado dos missionários não angolanos, pensa-se nos perigos dos desvios em matéria de fé e costumes cristãos e da ortodoxia doutrinal e da sua normal expansão. Considera-se a inculturação como um ressentimento racista.

No entanto, considera ainda o autor, querer viver a fé cristã e ser seguidor de Cristo com tudo o que cada povo é culturalmente, como o fazem todas as outras raças, e fazer com que Cristo seja acessível e perceptível através da linguagem, símbolos, ritos e gestos que lhe são próprios, não é racismo absolutamente nenhum. Pelo contrário, parece ser o único caminho para a nova evangelização de Angola, se se quiser séria, profunda e convincente para a atual sociedade e a do futuro.¹¹³

S. BERNARDO E OS SEGREDOS DO CORAÇÃO HUMANO (Por Flaviano Petterlini)

I. O HOMEM

II. A LIBERDADE: O LIVRE ARBÍTRIO, LIBERDADE E SERVIDÃO

III. *A Libertas Consilii et Complaciti*

IV. O AMOR: ABERRAÇÕES DO AMOR E A CURA DO AMOR

V. S. BERNARDO E A MÍSTICA

Como foi dito atrás, no quadro do centenário do nascimento de S. Bernardo, Doutor da Igreja, foram realizadas várias comemorações em todo o mundo católico. A *Didáskw*, por sua vez, procurou juntar-se também ao rol das comemorações em torno do Santo, dedicando o segundo artigo deste décimo terceiro número da *Didáskw* à contemplação da sua mística, sobretudo a sua antropologia, a sua introspeção dos segredos do coração humano.

Partindo da sua experiência pessoal e apoiado em Santo Agostinho e nos Padres Gregos, S. Bernardo elaborou uma profunda antropologia, que o autor do artigo procura explorar, apresentar a partir dos seguintes pontos: o homem, a liberdade e o amor. Daí procura-se tirar implicações para o caso angolano, no campo do desafio da inculturação.¹¹⁴

Os números 14 e 15 saíram numa única publicação, do Ano V, em Setembro de 1991. Este número duplo está voltado para temas de ordem social, reflete um clamor sobre a Igreja, na sua dimensão “*ad intra*”: “Uma Igreja justa, antes de mais, aos olhos dos seus membros”. É dedicado à Doutrina Social da Igreja, nos cem anos da *Rerum Novarum*, com a seguinte tónica:

¹¹³ Cf. Jerónimo Kahinga, «Os Desafios da Inculturação na Nova Evangelização de Angola», *DIDÁSKW n° 13*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 349-388.

¹¹⁴ Cf. Flaviano Petterlini, «S. Bernardo e os Segredos do Coração Humano», *DIDÁSKW n° 13*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 389-397.

no seu próprio seio, a Igreja precisa também de viver e trabalhar mais pelos direitos humanos, a fim de que possa aparecer “justa, antes de mais, aos olhos dos seus próprios membros”.¹¹⁵

É que ao longo destes cem anos, o ensinamento Social da Igreja pareceu voltar-se quase exclusivamente para fora dela. Pelo que, era tempo de não se deixar submergir pelas águas ao salvar os outros, dando-se, portanto, conta de que também ela não está fora de perigo.

Se nos números 11 e 12, foi abordada com alguma coragem, diga-se, a questão da violação dos direitos humanos pela Igreja, num gesto de crítica caritativa, porque apesar de ter brilhado nesses cem anos de discursos oficiais, em sedes nacionais e internacionais, ela não transparece ainda na sua vida interna a dimensão existencial dos direitos humanos.

Nas palavras de apresentação desta publicação de Setembro de 1991, surgem temas para debate, no quadro dos direitos humanos a nível interno, como: o lugar dos Leigos na Igreja, as Mulheres na Igreja, Liberdade Pessoal de Expressão. A estes, incluem-se também as questões da participação na preparação e tomada de decisões, a utilização dos bens temporais, entre outras, são questões que denunciam a própria Igreja no respeito e vivência transparente dos direitos humanos.¹¹⁶

“A CÉSAR O QUE É DE CÉSAR A DEUS O QUE É DE DEUS” (Lc 20, 25) (Por Alberto Ilídio)

I. O TEXTO: SUA POSIÇÃO E ESTRUTURA

II. A TERMINOLOGIA DE LUCAS: ANÁLISE DE ALGUMAS EXPRESSÕES DE RELEVO

III. A MOEDA DO IMPOSTO NAS SUAS IMPLICAÇÕES SÓCIO-POLÍTICO-RELIGIOSAS

- a) Tipo de Sociedade
- b) Preocupações
- c) O eco do ensinamento de Jesus

No desenvolvimento deste artigo, o autor aborda, de maneira subtil, a questão dos direitos *intra e extra ecclesia*. Começa por observar que tem-se ouvido, muitas vezes, da boca dos detentores do poder civil a citação da frase de Jesus “A César o que é de César, a Deus o que é de Deus” como forma de acautelar a Igreja da tentação de se imiscuir em assuntos

¹¹⁵ Cf. G. Thils, «Droits de l'homme et perspectives chrétiennes», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 62e année n°1, Janvier-mars 1982, 92. www.persee.fr/doc/rhpr_00352403_1982_num_62_1_4635_t1_0092_0000_2 (acedido a 8 de Outubro de 2020).

¹¹⁶ Cf. André Lukamba, «Editorial», *DIDÁSKW n°s 14 e 15*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 399-410.

políticos. No entanto, o contexto sócio-político-religioso daquele tempo e dos nossos dias mostra exatamente o contrário. A tentação é mais dos “Césares” que sempre alimentam a ambição de tudo dominar. E como se não bastassem, os títulos que lhes outorga o cetro real, fazem incursões no mundo de Deus, reivindicando para si injustamente os títulos da divindade ou coisa semelhante (o culto da personalidade).

Uma tal tentação acompanha todos os homens revestidos de poder, mesmo religioso. Certas posturas no governo quer da coisa pública quer das coisas da Igreja não manifestam mais senão o abuso do poder – pecados contra a justiça, a imparcialidade e o justo equilíbrio das forças. É neste ponto que todos os poderes civis e religiosos devem olhar para a postura de Jesus, como personalidade sumamente equilibrada e que ensina a ortodoxia, sem embustes nem subterfúgios, como o faziam os escribas e fariseus.

Numa hora em que a democracia é a palavra de ordem, o abuso do poder, mesmo religioso, para oprimir as consciências e impor posições desumanas em nome do Estado ou de Deus é simplesmente descaído e antievangélico. Urge formar as consciências segundo a postura de Jesus: os detentores do poder seja de que esfera forem não podem arrogar-se o direito de impor ou de exigir mais do que aquilo que é justo. Se o perigo da mitificação do poder é uma constante na vida, a desmitificação e a “desidologização” do poder deve igualmente ser uma constante, se não se quer trair o Evangelho.¹¹⁷

JUSTIÇA E PAZ EM ÁFRICA: SCEAM, IMBISA, CEAST (1986-1991) (Tony Neves)

I. JUSTIÇA E PAZ E O SÍNODO PARA A ÁFRICA

II. ‘JUSTIÇA E PAZ’ NO SCEAM

a) Mensagem da VIII Assembleia Plenária (Lagos 1987)

b) Seminário Pan-Africano sobre ‘Justiça e Paz’

III. ‘JUSTIÇA E PAZ’ NA IMBISA

IV. ‘JUSTIÇA E PAZ’ NA CEAST

a) Firmes na Esperança – 1986

b) Cartas Pastorais da CEAST no Quinquénio de preparação dos 500 anos da Evangelização de Angola

c) Mensagens Pastorais das Reuniões Plenárias

¹¹⁷ Cf. Alberto Ilídio, «A César o que é de César, a Deus o que é de Deus (Lc 20, 25)», *DIDÁSKW* n° 14/15, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 411-424.

O Concílio Vaticano II, no seu documento sobre a Igreja no Mundo Contemporâneo “*Gaudium et Spes*”, lançou o repto da criação de um organismo da Igreja Católica para fomentar a justiça, a paz e o progresso (GS 90). Em 1967, foi criada a Comissão Pontifícia “Justiça e Paz” e, a partir daí, a expressão justiça e paz ficou consagrada. Trabalhar pela justiça e paz é pugnar pelos objetivos da Comissão Pontifícia que tenta fazer com que as belíssimas reflexões e bons documentos sobre os direitos humanos não fiquem letra morta.

O autor deste artigo, confessa ter deixado quatro Continentes para trás e olhar só para África. Aborda o tema da Justiça e Paz, olhando para os documentos publicados pelo Simpósio das Conferências Episcopais da África e Madagáscar (SCEAM), pelo Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa (IMBISA) e pela Conferência Episcopal de Angola e São Tomé (CEAST); toma como ponto de partida o ano da publicação da Carta Pastoral da CEAST, intitulada “Firmes na Esperança” (1986).

O autor lembra que a Igreja, perita em humanidade, fiel aos sinais dos tempos e em obediência ao convite urgente do Vaticano II, deseja continuar a missão de fé e de defesa dos Direitos Humanos. Lembra ainda que a Igreja apela, por isso, ao compromisso dos cristãos na construção de um mundo mais justo, humano e habitável, não fechado em si mesmo, mas aberto a Deus.

O autor procurou fazer a heurística e a síntese dos textos do SCEAM, da IMBISA e da CEAST que desde 1986 abordaram questões relativas à justiça e paz. Disse ter lido diversos autores, sobretudo africanos, que deram algumas achegas ao tema em questão e apontaram pistas de compreensão. Afinal, uma teologia que não leve a uma vida... é estéril.

Pelos documentos sintetizados e refletidos, o autor chega à conclusão de que a Igreja em África está no bom caminho: no do homem, que é caminho da Igreja. Foram publicados bons Documentos e outros irão aparecendo. Fica de pé a urgência de um compromisso, cada vez mais sério, pela Justiça e pela Paz.¹¹⁸

Como gesto do diálogo ecuménico, que nesta altura era muito forte no Huambo, no artigo que se segue, a *Didáskw* traz uma reflexão de um Pastor Protestante.

A RELIGIÃO E A SUA FUNÇÃO NA SOCIEDADE (Por Kindu João¹¹⁹)

¹¹⁸ Cf. Tony Neves, «Justiça e Paz em África: SCEAM, IMBISA, CEAST (1986-1991)», *DIDÁSKW* n.º 14/15, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 425-442.

¹¹⁹ Pastor da Igreja Evangélica Congregacional em Angola (IECA), Formado na Faculdade Teológica de Kinshasa (Zaire); Reitor do Seminário Emanuel Unido, no Huambo (1989). O presente artigo foi uma comunicação que o autor apresentou na Conferência dos Teólogos de Língua Oficial Portuguesa, em Maputo-Moçambique de 22 a 25 de Agosto de 1990.

I. A FUNÇÃO DA RELIGIÃO ONTEM

II. A RELIGIÃO COMO FORÇA LIBERTADORA

III. A FUNÇÃO DA RELIGIÃO NA ACTUALIDADE

O autor deste artigo começa por considerar que cada sociedade, hoje como sempre, preocupa-se em reencontrar a sua própria identidade para afirmar-se. Esta preocupação é crucial mesmo nos países chamados desenvolvidos.

Olhando bem para o passado de cada povo, considera ainda o autor, é fácil constatar que alguma coisa foi esquecida ou omitida de propósito por situações de guerra, colonização, etc. Daí o esforço para preencher o vazio criado, ou para que a originalidade seja reencontrada. No mesmo âmbito, a África lusófona preocupa-se também em olhar para o seu passado, a fim de que o seu futuro seja cimentado nas suas realidades que durante o tempo colonial foram ofuscadas ou mesmo esquecidas.

A Igreja, por sua vez, deve ter igualmente a mesma preocupação no sentido de ver qual pode ser a função da religião nesta sociedade hoje.

O autor conclui que a função da religião ontem não foi muito original; ela defendeu interesses estranhos e afastou o povo da sua identidade. Hoje a sua função deve ser a de salvaguardar o Homem africano na sua integridade, tendo em conta a situação cultural, moral, espiritual, sócio-político-económica da nossa sociedade. Creio ser esta a posição que o povo espera do teólogo lusófono hoje.¹²⁰

O número dezasseis da *Didáskw*, como o número oito, é também denominado de especial. Porém, enquanto o número oito foi dedicado ao Padre Eugénio Sonehã, a publicação de número dezasseis é dedicado a todos os obreiros do Evangelho em Angola, no quinto centenário da sua evangelização. No quadro das celebrações desta efeméride, houve espaço para a realização de um Simpósio que serviu de reflexão para avaliar o caminho percorrido e perspetivar o futuro.

Nesse exercício de reflexão e debate, entre avanços e alguma estagnação, percebeu-se a urgência de recolher com otimismo os abrolhos e apostar na metodologia científica para delinear e seguir os caminhos para um futuro melhor. De facto, se não se cessa de repetir – e com certa razão – que agora os antigos evangelizados devem ser ‘missionários’ de si mesmos, porque ouvem na sua própria língua a mesma Palavra de Deus outrora pregada por Pedro e Paulo, então deviam os agentes da pastoral em Angola, porem-se à altura.

A NOVA EVANGELIZAÇÃO À LUZ DO SIMPÓSIO SOBRE O V CENTENÁRIO DA CHEGADA DO EVANGELHO À ANGOLA (Por A. Ilídio, J. Kahinga e A. Lukamba)

¹²⁰ Cf. Kindu João, «A Religião e a sua função na Sociedade», *DIDÁSKW* n.º 14/15, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 443-447.

I. O CAMINHO PERCORRIDO (1491-1991)

II. NOVOS MÉTODOS

- a) O problema: a situação de inconversão
- b) A Nova Evangelização em Angola

III. PRIORIDADES

- a) Formação permanente
- b) Inculturação litúrgica
- c) Pequenas comunidades cristãs
- d) Justiça e Paz
- e) Os meios de comunicação social

Os autores deste artigo abordam o assunto da Nova Evangelização à luz do Simpósio dos cinco séculos da chegada do Evangelho à Angola; fazem-no, tendo como “pano de fundo” o texto do Evangelho segundo S. Lucas: “Depois de terdes feito tudo o que se vos ordenou, dizei: somos serviços inúteis; fizemos apenas o que devíamos fazer” (Lc 17, 10).

Os autores afirmam que esta passagem foi-lhes sugerida por uma certa sensibilidade e tendência que apareceram durante as celebrações do V Centenário da Evangelização de Angola. Pareceu-lhes que havia quase uma certa expectativa no sentido de se ter de agradecer (muito) o trabalho dos missionários que foram anunciar o Evangelho. Não faltaram mesmo os repetidos “glória à epopeia missionária portuguesa...” Terá sido talvez, consideram ainda os autores, essa ânsia de glória que levou alguns a fazerem uma leitura superficial do Simpósio.

Os autores consideram que não é preciso estar contra, mas talvez, em abono da verdade, não se devesse condenar quem, sem ter deixado de o reconhecer, preferisse uma outra leitura, igualmente necessária, isto é, a de ressaltar que o trabalho a eles confiado pelo Senhor, certamente não correu da melhor maneira.

Por isso, pareceria mais evangélica a humildade do “servo inútil” que não precisou de ser enaltecido por ter feito somente o que devia ter feito, e bem, deixando ao Senhor a coroação dos seus dons.

Porque “a primeira evangelização foi uma derrota, um insucesso”, porque gerou um “cristianismo artificial apenas de baptismo”; porque foi um frenético sacramentalismo que criou sem dificuldade alguma a religião de “inconvertidos”, os autores afirmam que em lugar de se celebrar verdadeiramente 500 anos de Evangelização, ao invés, devia-se, e era mais justo, falar-se da celebração de “500 anos da chegada do Evangelho: 400 anos de tentativas de alguns batismos, e 100 anos de evangelização, ainda longe de estar concluída”.

Os autores concluem que o momento é de nova arrancada. É preciso retomar o caminho, tornar a “partir”, antes que seja demasiado tarde.

Entre os motivos do fracasso da 1ª Evangelização estão a irreal urgência até batizar pagãos, e o desconhecimento (quase) total do terreno onde semear a semente da Palavra de Deus. O resultado foi um catolicismo de inconvertidos que fazem sentar à mesma mesa Deus e o Diabo, os santos e os demónios, e toda a série de sacrilégios que se lhe segue.

O povo é muito religioso, mas não se trata de crença cristã, porque o povo continua a crer segundo a ‘sua’ tradição; pode usar símbolos cristãos e, todavia, o seu comportamento é na mesma de cunho ‘pagão’. talvez os outros não se advertissem do caso, e, por isso, terão encontrado justificação diante do Senhor. Mas os missionários autóctones, não terão, certamente, perdão se, conscientes destes males, continuarem no mesmo ritmo na 2ª Evangelização.

Desta feita, a tarefa da inculturação, para que “Cristo seja africano nos Seus membros e a África se guarde bem no Seu Divino Coração, não pode depender da condescendência da hierarquia. Esta deve guiar e defender, mas, por outro lado, é obrigada a promovê-la e a torná-la efetivamente possível. Afinal, o bom pastor não é aquele que se limita a guardar zelosamente o rebanho no redil, mas que se prodigaliza igualmente a levar as ovelhas às pastagens verdejantes e às fontes de água fresca. De contrário, elas morrem mesmo aí diante dele.

A cada um é confiada uma tarefa, segundo o carisma recebido do Espírito Santo em favor da Igreja. Se o mundo se torna cada vez mais pequeno e de todos, é a Igreja que deve ser o ‘sacramento’ dessa realidade.¹²¹

O décimo sétimo número da *Didáskw* foi publicado no Ano VI, em Maio de 1992. É dedicado ao tema da Evangelização de Angola.

Os redatores da *Didáskw* defendem que depois das celebrações do V Centenário da Evangelização de Angola, devia seguir-se o tempo de avançar com os propósitos assumidos. E o grande propósito é precisamente a Nova Evangelização de Angola.

A expressão ‘Nova Evangelização’ não tem igual conotação para todos os contextos. No caso do velho continente, por exemplo, significa particularmente o empenho de (re)conversão a Deus.

¹²¹ Cf. Alberto Ilídio, Jerónimo Kahinga e André Lukamba, «A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio», *DIDÁSKW n.º 16*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 19-79.

Para o caso de Angola, ‘Nova Evangelização’ também significa maior adesão a Cristo, mas sobretudo redefinir a missão e adotar nova estratégia de serviço. Um primeiro dado é que Angola é efetivamente cristã. Todavia, algo pode e deve ser melhorado para maior e mais profunda adesão a Cristo Senhor. Há falsas crenças, há sombras a iluminar, há muito que rever para, no fim, não encontrar-se na mesma “fora da porta” (cf. Mt 25, 1-12); a preocupação da *Didáskw* é ajudar o santo Povo de Deus a seguir pelo caminho seguro, a porta estreita (cf. Lc 13, 22-30).

Devido a uma evangelização que não atingiu a alma negro-africana, eles iludem-se com algumas práticas ‘religioso-cristãs’ e não se exigem segundo a lei de Cristo. O resultado é correr bem, mas fora da pista.

Para se evitar, de futuro, problemas semelhantes, na medida do possível, é mister não só o conhecimento profundo do destinatário, mas também e antes de mais um levantamento da história da evangelização do povo angolano.

Desta feita, o presente número traz uma resenha da História da Evangelização do Sul de Angola. No primeiro artigo deste número, são apresentados e analisados alguns grupos étnicos da zona Sul de Angola, apresenta-se a metodologia usada na evangelização dessa zona e, finalmente, são apresentados alguns resultados obtidos: sucessos e fracassos.

No segundo artigo, são apresentadas as características do destinatário da Nova Evangelização em Angola: os seus valores e contravalores, a sua mentalidade, etc. O trabalho dos evangelizadores é imprescindível, mas o próprio destinatário deve colaborar na sua evangelização, para a sua total conversão a Cristo, se quiser usufruir das promessas do Salvador.

O terceiro artigo é um pequeno ensaio antropológico com vista a uma aproximação teológica. Trata-se de um tema sempre actual à volta do qual tem havido muita discussão: a virgindade. Aqui, o tema é tratado tendo como base a cultura *nhaneka-humbi* e com duas intenções: a primeira é que a Nova Evangelização não parta outra vez como a primeira, que fazia “tábua rasa” às culturas com que entrava em contacto. Há muita ‘riqueza’ a ter em conta. Por exemplo, o conceito de virgindade que a cultura *nhaneka-humbi* oferece é de grande profundidade e coincide com as aportações bíblico-teológicas dos últimos decénios; a segunda é um corolário: Deus precede-nos na acção evangelizadora.¹²²

¹²² Cf. André Lukamba, «Editorial», *DIDÁSKW* n.º 17, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 81-84.

O primeiro artigo deste número, trata de fazer uma leitura histórica da evangelização do sul de Angola. Por isso, tem como título a EVANGELIZAÇÃO DE ANGOLA. LEITURA HISTÓRICA DA EVANGELIZAÇÃO DO SUL (Por Gerardo Namolo¹²³ e Abraão Tyipa¹²⁴)

I. NOTA INTRODUTÓRIA E EXPLICATIVA

II. GRUPOS ÉTNICOS

III. ESTRATÉGIA MISSIONÁRIA

- a) Fase inicial
- b) Fase de centralização
- c) Fase de descentralização
- d) Fase pós-independência
- e) PERSPECTIVAS

À luz das celebrações comemorativas do quinto centenário da chega do Evangelho à Angola, os autores deste artigo pretendem fazer uma atenta e coletiva retrospectiva, em ordem a uma prospetiva eclesial da Evangelização, rumo ao Terceiro Milénio do Cristianismo.

Os autores dizem não ser sua intenção entrar em detalhes nem históricos, nem sócio etnológicos, nem tão pouco salientar o maior ou o menor grau de adesão ou impregnação dos grupos-alvo da evangelização e conseqüente vivência e perseverança cristã. A sua intenção primordial é uma modesta resenha analítica da estratégia, tática, didática e metodologia utilizadas pelos pioneiros, arautos e protagonistas da Evangelização (1ª e 2ª); dos movimentos de descentralização missionária, nos últimos tempos; acenaram, por alto, alguns motivos de fracasso e sucesso nesta missão e terminaram com um sonho-voto ou perspectivas duma nova Evangelização, nos limiares do ano 2000.

Depois de terem apresentados os grupos étnicos do Sul de Angola, os autores deste artigo, defendem que a Evangelização de Angola em geral obedeceu a três premissas: religiosa, política e económica, por outras, “dilatar a Fé e o Império”.

Qual das três premissas teria tido a primazia?

Os autores confessam a dificuldade em avaliar qual teria sido, segundo as ideias do tempo, o elemento preponderante. É certo, no entanto, que a esfera eclesiástica e a política andaram inseparáveis e que a Igreja e o Estado prestaram-se mútuo auxílio.

É lógico que a penetração missionária e comercial no interior do sertão chamasse a força militar para lhes conferir garantia e estabilidade. A verdade é que Deus, nos seus insondáveis

¹²³ Sacerdote incardinado na Arquidiocese do Lubango. Licenciado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma).

¹²⁴ Sacerdote incardinado na Arquidiocese do Lubango. Licenciado em Direito Canónico pela Pontifícia Universidade Urbaniana (Roma)

desígnios, escreve direito por linhas tortas e (com homens às vezes tortos) ... da cruz e da espada nasceu Angola que se orgulha de ter recebido o Evangelho.

Perante um passado ao mesmo tempo glorioso e vergonhoso, a Igreja de Cristo em Angola, cinco vezes centenária, que resistiu titanicamente aos embates marxistas, deve celebrar o seu jubileu com espírito de gratidão e alegria, mas sem grandes triunfalismos.

No decorrer da história da Evangelização de Angola, descobrem-se muitos vestígios de várias metodologias: algumas tiveram sucesso, outras não. É que não há métodos absolutos que valham, que sirvam para todos os tempos e povos. Cada tempo, cada povo, cada situação exige, reclama métodos diferentes, técnicas, que façam entender, viver e encarnar a mensagem evangélica, “*hic et nunc*”.

A Evangelização, neste sentido, é sempre um contínuo desafio para os agentes da pastoral: fabricar continuamente odres novos para neles pôr vinho novo: “*Ecclesia sempre reformanda*”.

No que respeita às perspectivas, entre os temas relativos ao papel dos leigos e das mulheres na Igreja, os autores manifestam a perspectiva de que a Igreja angolana vá desenvolvendo a sua própria Teologia, dando assim o seu devido contributo às outras teologias africanas e não só. Não uma Teologia de cariz da filosofia grega, ou outra similar, mas uma Teologia de cariz africano, com raízes na Palavra Revelada e na própria e genuína Cultura africana, Angolana. Esta Teologia deverá favorecer mais a piedade do que a especulação, conduzindo o homem cada vez mais à adoração ao Deus do universo e veneração dos antepassados.

Que a Igreja angolana seja autêntica, genuína, humana, evangélica, livre e unida à Sé de Roma, sem servilismo e sem complexos.¹²⁵

O segundo artigo é uma reflexão sobre OS DESTINATÁRIOS DA NOVA EVANGELIZAÇÃO EM ANGOLA (Por Daniel Albino Kuppenala¹²⁶)

- I. TODOS OS HOMENS SÃO DESTINATÁRIOS DA BOA NOVA
- II. A SITUAÇÃO DO EVANGELIZANDO HOJE
- III. A NOVA EVANGELIZAÇÃO E A INCULTURAÇÃO

Ainda no quadro da Nova Evangelização de Angola, o segundo artigo deste décimo sétimo exemplar reserva um espaço para a questão de quem é o alvo dessa evangelização?

¹²⁵ Cf. Gerardo Namolo e Abraão Tyipa, «A Evangelização de Angola: leitura histórica da evangelização do Sul, do início até ao presente», *DIDÁSKW* n.º 17, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 85-97.

¹²⁶ Sacerdote incardinado na Arquidiocese do Huambo. Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Urbaniana.

Cristo, o Enviado do Pai, envia Seus mensageiros a irem por todo o Mundo, para que em todas as nações se conheça a Boa Nova e se façam discípulos (Mt 28, 18-20). A Igreja tomou consciência deste seu dever; procura levar a Boa Nova a toda a humanidade e, com a sua influência, tem como missão transformar e renovar o homem. Por isso, a Igreja não cessa de anunciar o Evangelho a todos os Homens.

Portanto, considera o autor, o anúncio evangélico transmitido pela Igreja, ultrapassando todos os limites geográficos e culturais, dirige-se a todos os indivíduos e grupos, a todas as nações e raças, a todas as instituições humanas e a todas as situações históricas.

Na verdade, a hora de o Evangelho entrar em Angola já soou. Como foi acolhido? Porque é que se fala de uma Nova Evangelização? Quem é o destinatário dessa Evangelização? O sucesso da nova evangelização, segundo o autor, dependerá do esforço que se fizer no sentido de se conhecer o homem que se evangeliza. Por isso, a inculturação deve ser um esforço constante a fazer.

A acção da Igreja, segundo as palavras do autor, dirige-se para todos os homens e mulheres de todos os tempos e lugares, para que conheçam o desígnio de Deus e se possam salvar. Trata-se do homem concreto com suas condições espirituais e sociais. É ele o destinatário da evangelização. No caso, é o homem angolano.

Este tem um modo próprio de conceber o mundo, de ver a pessoa individual e socialmente; um modo próprio de se relacionar com Deus; tem uma visão familiar, social, jurídica, económica, artística; tem a sua sabedoria que se exprime sobretudo nas canções populares, nas fábulas, nos contos, nos provérbios. Estes encerram um valor cultural e pedagógico muito elevado. Tem uma função doutrinal, moral, jurídica. Podem considerar-se o monumento da tradição.

O destinatário da Evangelização em Angola tem também o seu próprio modo de ser, de viver, de se exprimir, enfim, as suas tradições a ter em conta no anúncio da Boa Nova. Por isso, é preciso entrar na alma do evangelizando; tarefa nada fácil, porque, não raras vezes, o próprio indivíduo não é capaz de dar o último porquê do seu comportamento.

Como em todos os povos, também o destinatário da evangelização em Angola não tem só valores. Também tem contravalores a ter igualmente em conta na transmissão da Boa Nova.

Uma vez que ao longo dos tempos da colonização inculcou-se no homem angolano o preconceito de que a sua cultura não tem valor: a sua língua, o seu próprio nome, o seu modo de pensar, os seus costumes... ficou culturalmente empobrecido. Muitas vezes se pretendeu que o evangelizando das chamadas terras de missão fosse primeiro europeu e depois cristão. Os ditos povos indígenas eram obrigados a deixarem os seus hábitos, costumes e ritos, impondo-lhes modos de viver, pensar... levados da cultura ocidental.

Porque também não poucas vezes o destinatário da mensagem cristã encontrou-se diante de um convite evangélico apresentado como uma chamada a nova dimensão existencial que, por meio do divino, potencia e sublima o humano. Consequência: muita coisa não penetrou, não se entendeu. Aceitou-se o Cristianismo, mas as tradições não morreram para ressuscitarem renovadas em Cristo. Talvez se tenham purificado os costumes, mas não se evangelizaram as mentalidades.

Tudo isso leva à conclusão de que se reclama com urgência por uma nova evangelização. Urge apostar na inculturação da mensagem para que ela seja entendida pelos destinatários. Estes precisam de escutar o anúncio de Cristo na sua língua e linguagem, de tal sorte que se faça da Igreja realmente um acontecimento de salvação.

O Cristianismo não passará de simples reprodução de gestos e ritos vazios de conteúdo, enquanto não foi insculturado. Será como verniz que apenas faz brilhar o exterior. Negar a inculturação é negar a Cristo um lugar em nós mesmos, tendo-o como estrangeiro, não por ter assumido a nacionalidade israelita, mas por causa da dureza dos nossos corações.

Finalmente, o autor conclui que o destinatário da nova evangelização espera que esta seja realmente apresentada como uma Boa Notícia.

Cristo pede uma adesão que, longe de ser só doutrinal, implique consequências práticas, entre as quais renúncias e contrastes. Pede uma *metanóia*, uma mudança de mentalidade, uma mudança difícil porque é total e profunda. A Igreja procura formular a mensagem de Cristo por meio de conceitos e línguas dos diversos povos, ilustrando-a com o saber filosófico desses povos para que seja compreendida por todos. Depois, os homens e mulheres que escutam a palavra de Deus devem viver uma vida nova, de forma a poderem exprimir essa vida no meio social e cultural em que vivem.

O autor considera ainda que a nova evangelização deve criar um ambiente que facilite a conversão e a perseverança dos cristãos. O destinatário da nova evangelização espera também ser respeitado na sua cultura, ao mesmo tempo que deve ser despertado para a inculturação. Os cristãos “segundo a conveniência” devem ser levados à responsabilidade.

A Igreja angolana, consciente do momento actual, deve preocupar-se em ajudar o homem, de tal modo que não confine a religião dentro das paredes, mas a leve para a vida. A Igreja, como Cristo, deve preocupar-se pelo destinatário da sua mensagem porque este é confiado à sua solicitude.¹²⁷

O terceiro, tem como título A VIRGINDADE NA CULTURA NHANEKA-HUMBI: ENSAIOS (Por André Lukamba)

¹²⁷ Cf. Daniel Kupenala, «Os Destinatários da Nova Evangelização em Angola», *DIDÁSKW* n° 17, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 99-106.

- I. A “OMU-KAINTHU” E A SUA PREOCUPAÇÃO ESTÉTICA
- II. A INICIAÇÃO FEMININA DA “OMU-KAINTHU”
- III. A MULHER NHANEKA-HUMBI: MÃE E VIRGEM
 - a) Mãe
 - b) Virgem
 - c) A Virgindade como fidelidade perpétua

Este artigo aborda a questão da virgindade da mulher na cultura Nhaneka-humbi, do Sul de Angola, como um dado que constitui uma aportação da cultura bantu à Nova Evangelização. Os dados dos últimos estudos sobre a sexualidade, a castidade e a virgindade, encontra expressão e vivência no meio bantu.

Na verdade, nessa cultura, a virgindade ultrapassa a integridade corporal até ao casamento, porque o seu verdadeiro sentido torna-se pleno apenas se ela se perpetua na entrega total ao esposo.

De acordo com a Congregação para a Doutrina da Fé, «A pessoa humana, segundo os dados da ciência contemporânea, está de tal maneira marcada pela sexualidade, que esta constitui a parte principal entre os fatores que caracterizam a vida dos homens».¹²⁸

O autor aponta três pontos principais como novidades do conceito de virgindade da mulher na cultura nhaneka-humbi: primeiro está a preocupação estética da mulher nhaneka-humbi, para não ficar sozinha na vida e assim vir a ser mãe; segundo, a importância da iniciação feminina da pequena mulher nhaneka-humbi; por fim, a maternidade e virgindade, conteúdos que não se excluem, antes se completam entre si. E aqui está a novidade do conteúdo que importa revelar enquanto é de grande interesse na nova arrancada missionária nas terras de Angola.

O autor entende que a nova evangelização não poderá, sem dúvida, menosprezar este dado oferecido pelo Criador a esse povo tão crente.

O articulista termina a sua reflexão dizendo que se sentido original de virgindade invoca mais o estado de vida do que outra coisa, não seria fora do comum afirmar que ela (a virgindade) afetivamente deve significar fidelidade perpétua àquele que se ama. E um amor exclusivo que não conhece arrependimento, mas antes cresce e é definitivo. Este parece ser um sentido de virgindade não descurável agora que está valorizada a sexualidade, e o matrimónio é visto como uma coisa boa, santa e querida por Deus desde o início da Criação.

¹²⁸ Cf. Congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração sobre certas questões de ética sexual*, (29.12.1975), nº 1.

Por isso, a valorização antropológica da virgindade não se pode fundamentar na desvalorização do matrimónio. Foi também assim que o entenderam os Santos Padres. É bem conhecida a frase de S. João Crisóstomo: «Quem procura denegrir o matrimónio diminui ao mesmo tempo a glória da virgindade; fazer o seu elogio é realçar a admiração devida à virgindade e aumentar o seu esplendor».¹²⁹

O exemplar número dezoito da *Didáskw*, veio a público no Ano VI, em Setembro de 1992. É dedicado ao primeiro areópago dos tempos modernos, um mundo que está a unificar a humanidade, transformando-a numa ‘aldeia global’: o mundo das comunicações sociais. Como outrora a Escola ou a Igreja, assim hoje são os Meios de Comunicação Social que se tornaram no primeiro areópago, ou seja, o local onde se gera a cultura do tempo moderno.

Por isso, usar os Meios de Comunicação Social, deve ser a preocupação da Igreja. Certamente que não ganhará todos para Cristo só por usá-los, mas até para ganhar uns poucos deverá, deverá partir no barco das comunidades sociais. E, partindo da própria definição dos *Mass Média*, infere-se que a comunicação hoje deve ser mais especializada para atingir, com algum êxito, o vasto auditório da *aldeia global* onde “o espaço e o tempo foram reduzidos a nada, o instantâneo se torna contemporâneo, todos os homens se tornam geograficamente presentes em toda a parte”.

A comunicação deve ser mais especialidade também porque “a cultura da imagem cria uma sociedade que vive da opinião e que, por isso, oscila muito – de tal maneira que – tanto se pode recorrer aos *Mass Média* para proclamar o Evangelho como para o afastar do coração do homem”.

Os articulistas deste número entendem que no âmbito da inculturação, nessa nova arrancada da evangelização de Angola, é preciso privilegiar ainda os meios tradicionais de comunicação: o canto, a música, o batuque, a linguagem simbólica, os provérbios, os ritos... uma vez que nessa altura, o cinema não existia nos meios rurais, a Rádio era um brinquedo interessante, a Televisão era um ‘mistério’ da inteligência estrangeira. São coisas que não comunicavam na verdade, sobretudo, não podiam convencer porque incompreendidos e sem nenhum poder na prática.

Por isso, à medida que se fosse derrubando a barreira da ignorância e do analfabetismo, era preciso tornar cada vez mais atraentes os meios próprios de comunicação. São eles que, na prática, poderiam portadores convincentes do Evangelho para o brilho da Igreja nas terras

¹²⁹ Cf. André Lukamba, «A Virgindade na Cultura Nhaneka-Humbe: Ensaio», *DIDÁSKW* n.º 17, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 107-122.

angolanas. O seu conteúdo e uso tornam-se pertinentes. Era importante conhecê-los seriam eles que estavam carregados de poder comunicativo e se revelavam particularmente adaptados à vida das pequenas comunidades cristãs em África.

O poder que os Media mais sofisticados teriam noutros contextos culturais, para Angola de 1991, tinham-no, entre outros, o canto, a música, o batuque, a dança, os provérbios, etc. Neste campo, os leigos dariam tanta ajuda, tanto impulso ao anúncio do Evangelho, se fosse bem aproveitado, se se investisse seriamente nele.¹³⁰

A IGREJA ANGOLANA E COMUNICAÇÃO SOCIAL: ENTRE AS ‘CEBOLAS DO EGIPTO’ E O ‘REINO EM PARÁBOLAS’ (Por Tony Neves)

I. A COMUNICAÇÃO SOCIAL HOJE

- a) “Era da comunicação” na “Aldeia Global”
- b) O “Homem Prolongado” na era do “Self Media”
- c) Novas Tecnologias e o “Mundo numa pasta”
- d) Modelações do “Vi, ouvi, li”
- e) Manipulação: arte de enganar “sem dor”
- f) Um Direito e um Dever: Deontologia

II. IGREJA E COMUNICAÇÃO SOCIAL

- a) Da “Inter Mirifica” a “Aetatis Novae”: o Evangelho de boleia?
- b) Nova era e nova cultura
- c) Opinião pública “Intra-Muros” Jornalistas Carteiros?
- d) O “Tradicional e o Novo
- e) “Medialfabetização” ou “Educomunicação”

Como foi dito anteriormente, o número 18 da *Didáskw* é todo ele dedicado ao tema dos Meios de Comunicação Social.

Tony Neves faz como que uma análise do papel dos Meios de Comunicação Social a nível da Igreja Universal e desce para “radiografia” da relação entre a Igreja angolana e a Comunicação Social.

Começa-se por reconhecer, primeiramente, que os Meios de Comunicação Social são o primeiro areópago dos tempos modernos e a Igreja não pode continuar a dormir à sombra dos púlpitos e das salas de catequese (que nunca deixarão de ser importantes!). Os Meios de

¹³⁰ Cf. André Lukamba, «Editorial», *DIDÁSKW* n.º 18, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 123-128.

Comunicação Social geram uma nova cultura e, passar ao lado deles, é perder o comboio dos tempos que correm.

O articulista chama a atenção para o seguinte dado: “A Igreja é depositária de uma mensagem de vida e salvação que tem a obrigação (por vocação e missão) de fazer chegar a cada uma das pessoas espalhadas pelos quatro cantos do mundo. É uma responsabilidade enorme que não pode declinar e que tem que assumir utilizando todos os meios ao seu alcance. E os Meios de Comunicação Social são caminho privilegiado!”.

Está-se na era da comunicação e da informação. Informar é, etimologicamente, dar forma, dar sentido, dar conteúdo, dar valor intrínseco. Comunicar é um verbo que exprime e fala de pôr em comum, de ter algo em comum: A Comunicação é uma busca, uma procura e uma expressão desta sede de comunhão, de partilha, de nos fazermos próximos do nosso semelhante.

Nesse desafio da imersão da Igreja no uso dos Meios de Comunicação Social, como veículo de evangelização, é preciso também ter atenção ao seguinte: entrou-se num mundo complexo, com muita tecnologia, muita ingerência política, económica e com grande necessidade de uma deontologia que impeça o reinado das manipulações.

Citando A. Woodrow, Tony Neves, é de opinião de que nunca como até agora a imagem fez rimar informação com manipulação. Manipular é deturpar a realidade. É enganar ‘sem dor’, ou seja, sem que as vítimas se apercebam disso. Manipular é também controlar, deixando apenas um campo de actuação mínimo às vozes discordantes.

O Papa S. João Paulo II também falou da necessidade de se tomar consciência de que alguns meios de comunicação social manipulam, impondo modos e modelos de opinião, pela força de uma bem orquestrada insistência, sem se tornar possível um exame crítico às premissas sobre as quais se fundamentam. É preciso, por isso, saber fomentar o sentido crítico nas pessoas para que o futuro seja melhor que o presente.

Quer queiramos quer não, nos tempos atuais, um grande número de pessoas vive muito mais das imagens que recebe do que dos catecismos que se aprendeu. No entanto, os meios de comunicação social, quando bem utilizados, prestam uma ajuda valiosa ao género humano.

Os meios de comunicação social devem ser um canal e uma expressão de verdade, de justiça, de paz, de boa vontade e caridade ativa, de mútuo auxílio, de amor e comunhão. Estes prestam um tríplice serviço à Igreja: possibilitam a sua manifestação ao mundo, permitindo que a Igreja faça ouvir a sua voz; promovem, no seio da Igreja, um diálogo mais consistente; põem a Igreja ao corrente da mentalidade dos homens de hoje.

Contudo, considera ainda o autor, não se podem fazer omeletes sem ovos! A comunicação exige muitos investimentos em pessoas e em meios. É importante que a hierarquia e os responsáveis pela decisão da distribuição dos recursos da Igreja deveriam esforçar-se em conceder prioridade a este campo, tendo em conta as situações específicas da sua nação, região tendo em conta as situações específicas da sua nação, região ou Diocese.¹³¹

OS LEIGOS ANGOLANOS E OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL (Por Fátima Kavate¹³²)

- I. A IGREJA E A COMUNICAÇÃO SOCIAL
- II. USO E POSSIBILIDADES QUE OFERECEM OS MCS
 - a) Ao Serviço da Nova Evangelização
 - b) Ao Serviço do Diálogo com o mundo actual
 - c) Ao serviço do homem e das culturas
 - d) Ao serviço da comunidade humana e progresso social
 - e) Ao serviço da comunidade eclesial
- III. URGÊNCIAS
- IV. A NOSSA ACCÇÃO HOJE NOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

O grande envolvimento de Sacerdotes, Religiosos, Religiosas e Leigos na cobertura da visita Apostólica do Papa S. João Paulo II serviu como termómetro que permitiu avaliar o nível de utilidade dos meios de comunicação social para a evangelização em Angola. Foi possível ter a percepção do surgimento da “cultura” dos “*Mass Media*”, com toda a sua carga negativa e positiva; a experiência humana, como tal, tornou-se uma experiência vivida através dos *Mass Media*.

A autora lembra que, um ano antes da sua visita apostólica à Angola, o Papa S. João Paulo tinha recebido, em Visita *Ad Limina*, os Bispos da Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé. Nessa ocasião, o Pontífice fez questão de lembrar aos visitantes que “olhando às necessidades atualmente sentidas e aos frutos que daí proviriam, menciono três campos de mútua colaboração. Começo pelo sector dos Meios de Comunicação Social que permitirão multiplicar a vossa voz eclesial. Auspicio que o processo de devolução à Igreja da Rádio *Ecclesia* e demais estruturas de serviço da comunicação social, possa ser rapidamente concluído”.

¹³¹ Cf. Tony Neves, «A Igreja angolana e a Comunicação Social: entre as ‘cebolas do Egipto’ e o ‘Reino em parábolas’», *DIDÁSKW n.º 18*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 129-162.

¹³² É Freira da Congregação das Irmãs Teresianas, onde emitiu os votos solenes a 15 de Agosto de 1984. É Licenciada em Ciências da Informação e Mestre em Comunicação Cristã na Pontifícia Universidade de Salamanca.

Por ocasião da sua visita à Angola, para as comemorações dos 500 anos de Evangelização de Angola, o mesmo Pontífice, dirigindo-se aos leigos, disse que lhes esperava a imensa tarefa da Comunicação Social, cujos meios devem ser os caminhos privilegiados do Evangelho para a difusão duma cultura cristã e de uma civilização do amor.

Dentro deste quadro, a autora, lembra que a Boa Nova, que há dois mil anos vem lançando um verdadeiro desafio à pessoa humana, ainda à procura da sua humanidade e ao cristão angolano à procura da sua identidade, exige de nós hoje, para continuar a fazê-la realidade entre os povos, nova expressão, novos métodos e novo ardor. Os Meios de Comunicação Social, pelo poder que tem de alcance e penetração em todos os meios e ambientes, devem ser os instrumentos mais indicados para os programas de reevangelização e de nova evangelização da Igreja no mundo contemporâneo.

O diálogo fé-cultura, a inculturação, a Evangelização da ‘Nova Cultura’, a cultura dos *Mass Media*, na opinião da autora, são hoje exigências da Nova Evangelização. A comunicação social, dentro da Igreja, não tem outro objectivo senão o anúncio da Boa Nova de Jesus Cristo, como palavra profética e libertadora, dirigida aos homens e mulheres do nosso tempo, da verdade divina e do destino transcendente da pessoa humana; na tomada de posição pela justiça, em solidariedade com todos os crentes, ao serviço da comunhão entre os povos, as nações e as culturas.

À guisa de conclusão, a autora refere que olhando para as necessidades da Angola da altura, a todos os níveis e conhecendo as possibilidades que os Meios de Comunicação Social oferecem, a importância destes para a evangelização, para a educação integral do homem, para a consolidação da paz, para a reconstrução de Angola e para criar laços mais fortes de comunhão, não se pode demorar mais, não se pode perder mais tempo ou correr atrás do comboio.

Por isso, é urgente a presença da Igreja nos Meios de Comunicação Social através dos fiéis leigos; a formação de homens e mulheres para a comunicação social. Neste sentido, era consoladora a intenção dos Bispos da CEAST de contar com o Curso de Comunicação Social, na anunciada Universidade Católica de Angola; que a comunicação social faça parte dos planos de pastoral; a promoção da pastoral dos responsáveis da comunicação social, atendendo à importância do papel dos *Mass Media* na formação da cultura contemporânea e na estruturação da vida de muitos indivíduos e da sociedade em geral, para estarem cada vez mais impregnados de critérios morais, tanto no sector profissional como a nível privado.¹³³

¹³³ Cf. Fátima Kavate, «Os Leigos angolanos e os Meios de Comunicação Social hoje», *DIDÁSKW* n.º 18, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 163-173.

Depois de dois anos de paralisação, a *Didáskw* regressa com dois artigos que se propõem fazer um balanço das consequências nefastas da guerra para Angola e para as famílias. Assim, o número dezanove foi publicado apenas em Janeiro de 1995, no Ano VII.

No texto de apresentação deste número pode ler-se que a globalização, através dos Meios de Comunicação Social, mais a guerra fratricida, trouxeram consigo alguns elementos perniciosos para a sociedade angolana.

Um dos elementos que salta à vista é o conteúdo tão significativo como o de “cônjuges” vai sendo substituído por “parceiros”, “pai dos meus filhos”, para dizer que se generaliza o amor livre, as mães solteiras, os “órfãos” de pais vivos, a infidelidade calculada por vício ou pseudonecessidade, tantos males que só destroem o que de melhor pode ter uma família.

Os que “com o seu mau coração fazem a guerra” e querem prolongá-la, ao que parece, têm maior culpa. A malícia de coração é surda, irredutível, igual a si mesma. Por isso, a apelos contantes e veementes pela Paz, diante do desastre nacional, da tragédia que se abateu sobre o povo, não houve mensagem que se escutasse, não houve mensageiros que bastassem para convencer.

Na realidade, “quando se voltam as costas ao Profeta...” o resultado é altamente desastroso. Os acontecimentos do período pós-eleitoral de 1992 em Angola, não deviam apenas ser impressionantes pelas marcas que imprimiram na pele e na mente das pessoas; deviam impelir os homens para outros horizontes, no sentido de se reconhecer que projetos sem Deus não são a favor do homem, mas contra o homem.

É neste ambiente que a *Didáskw*, como foi dito anteriormente, renasce, depois de dois anos de completa paralisação. Foi um tempo de pesadelo, em que nem sequer uma carta familiar era fácil escrever, de tanta turbulência, ansiedade e apatia. Os dirigentes do CET quiseram, então, retomar os trabalhos e poder prosseguir com os seus trabalhos de investigação e publicação dos frutos da investigação.¹³⁴

Assim como nas sociedades humanas em geral, também na Sociedade Bantu, a família reveste-se de grande importância como instituição, por excelência, natural e social. Além de ser o canal natural para a transmissão da vida, é através da família que se transmitem os valores genuínos da Moral e outros que integram a escala de valores de um determinado povo, de uma determinada comunidade.

É dentro deste quadro que o primeiro artigo deste número aborda a questão da FAMÍLIA NA CULTURA BANTU (Por Francisco Xavier Yambo¹³⁵)

¹³⁴ Cf. André Lukamba, «Editorial», *DIDÁSKW* n.º 19, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 175-178.

¹³⁵ É leigo, natural de Ndundu (Lunda Norte). É especializado em Ciências Antropológicas e Técnicas Documentais (Biblioteconomia, Museologia e Arquivologia) pela Universidade de Lubumbashi (Zaire) em 1973.

- I. O CONCEITO DE FAMÍLIA NA TRADIÇÃO BANTU
- II. O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DE UMA FAMÍLIA NUCLEAR BANTU
 - a) A escolha do cônjuge
 - b) A confirmação do noivado
 - c) A cerimónia nupcial
 - d) A constituição do lar
- III. VÁRIAS FORMAS DE CASAMENTO
- IV. OS ATRIBUTOS DE UMA FAMÍLIA BANTU
- V. O SISTEMA DE PARENTESCO BANTU
- VI. A FAMÍLIA-CÉLULA FUNDAMENTAL NA SOCIEDADE BANTU

Na tradição bantu entende-se por família não só a célula constituída pelo pai, pela mãe e seus filhos, mas também por todos os parentes da linhagem direta e colateral, tanto da linhagem paterna, como os da linhagem materna, vivos e mortos e até parentes por integração (empregados e amigos).

A partir desta noção de família, o autor propõe-se, entre outros pontos, debruçar-se sobre a questão do processo de constituição da família bantu, sobre a sua legalidade ou não. Debruça-se também sobre o sistema educativo na família bantu, ou seja, como é que a família bantu assegura a transmissão dos seus valores às sucessivas gerações e em que consistem esses mesmos valores.

Aborda ainda outro aspecto importante como é a intervenção da família como célula económica, jurídica, política e social na construção de uma supraestrutura, o clã ou etnia. O autor lembra que a família bantu tem duas características principais, no que toca à constituição familiar: a procriação e a educação para uma integração social dos filhos.

O autor reconhece os limites do seu estudo tendo em conta, entre outros condicionalismos, a própria dinamicidade da vida social geral e da família bantu em particular.

Com este estudo, o autor pretendeu simplesmente dizer que os Povos Bantu de hoje não são os mesmo de ontem, os de antes do confronto cultural com os outros continentes e povos. O que constituía ontem a escala de valores para o *Muntu*, hoje, na pior das hipóteses, essa mesma escala encontra-se invertida e muitos valores rejeitados porque “caducos” e na melhor das hipóteses, alguns aspectos somente recuperados fora do seu contexto real.

Convém ter em conta que os Povos Bantu de hoje partilham de um património cultural e histórico comum com o resto da humanidade; vivem os mesmos grandes problemas que toda a humanidade atravessa, quer queiram quer não. É assim que, vivem ainda as consequências de

ideologias incompatíveis com a sua mentalidade e hábitos; ideologias essas que atacaram e banalizaram a estrutura da família com a introdução de ideias libertinas em relação ao casamento como forma legal para a constituição de um lar, de uma família; o aborto, como sistema de libertar a mulher e que vai contra todos os conceitos que os Povos Bantu nutrem em relação à vida: o respeito pela vida humana e uma vida familiar fecunda.

Se por um lado hoje se reclama por uma paternidade e uma maternidade responsáveis, por outro, promovem-se modelos de vida social incompatíveis com a maneira de ser e de encarar a própria vida.

O autor reconhece que nem todos os aspectos da vida familiar bantu, eram positivos antes da Evangelização; a presença, ainda hoje, de tantas superstições como consequências da ignorância, por si só, já diz muito. No entanto, augura-se que a família bantu, hoje cristianizada, encontre na sua tradição positiva a inspiração necessária para fazer face aos desafios do mundo de hoje.¹³⁶

O segundo artigo do número dezanove pretende ser uma leitura teológica sobre as causas e consequências da terceira guerra fratricida em Angola. Por isso, se intitula QUANDO SE VOLTAM AS COSTAS AO PROFETA: LEITURA TEOLÓGICA DA III GUERRA EM ANGOLA (Por André Lukamba)

I. MENSAGEM PROFÉTICA DE JOÃO PAULO II A ANGOLA

- A. “Vence as tentações que induzem a prolongar o conflito armado, fonte de ruínas e de inúteis sofrimentos!”
- B. “Sede bons, a fim de que nunca mais existam guerras!”
- C. “Que as diferenças sejam atributos que enriquecem e dão variedade à gente angolana e não motivo de divisão e discórdia. Sede um povo unido, edificai uma única Nação onde todos possam considerar-se irmão”.
- D. “Comerás o Pão com suor do teu rosto” (Gen 3, 19)
- E. Amado Povo de Angola: Não te detenhas! Prossegue o caminho da reconciliação e da paz!

II. “ABANDONARAM-ME A MIM... E CAVARAM PARA SI CISTERNAS ROTAS” (Jer 2, 13)

- A. Circunstâncias do texto
- B. A nação entregue a si própria

¹³⁶ Cf. Francisco Xavier Yambo, «A Família na Cultura Bantu», *DIDÁSKW* n° 19, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 179-198.

C. “Não há paz para os maus” (Is 48, 22; 57, 21)

A terceira guerra em Angola começou pouco tempo depois da visita do Papa S. João Paulo II, que deixou muitas e belas palavras de esperança. O autor do artigo considera que ao contrário dos que sem retidão de coração, com uma injustiça calculada e malícia satânica queriam atribuir as culpas ao ilustre Visitante, por isso, pretende-se afirmar com fé e certeza moral que a essa guerra é consequência lógica de se ter fechado os ouvidos e o coração à mensagem de paz que o profeta levou oportunamente, em nome de Deus para Angola.

A mensagem de S. João Paulo II foi pontual. Disse, na devida altura, o que era preciso ter em conta e operar: nobreza de espírito, generosidade heroica, transparência de intenções, engajamento responsável e honesto em favor da paz como bem maior em relação ao Povo e à Nação. Mas como diz o Profeta Jeremias, “Abandonaram-Me a Mim, Fonte de água viva, e cavaram para si cisternas rotas que não podem conter água” (Jer 2, 13).

As consequências estão à vista: calamidade, tragédia, luto, dor, angústia, desolação, lágrimas sem conta! Quando todos pensavam ter regressado definitivamente a paz, eis que a ambição e o orgulho trouxeram de novo a guerra no meio do povo angolano e, dessa vez, com uma fúria em que não havia condições para um óbito e funeral condignos.

O autor salienta que o que levou Angola à terceira guerra fratricida não foi senão a dureza do coração dos angolanos. Voltaram as costas ao profeta e as consequências não se fizeram esperar. Veio a guerra mais cruel e insuportável, uma guerra em que as famílias se viram impedidas de chorar pela perda dos seus entes queridos nem dar-lhes um digno funeral, pelo contrário, os cadáveres eram comidos pelos cães.

Estes, saciados de cadáveres, juntamente com os gatos, os ratos e as baratas tornaram-se depois o único alimento dos sobreviventes, que sem medicamentos nem água e na máxima insegurança também não podiam não sucumbir. Este é o preço da ambição e do orgulho, da surdez à Palavra de Deus que liberta e do endurecimento do coração que não se abre a nada senão aos próprios interesses.

De salientar que o autor faz um “balanço” da história sofrida de Angola, em jeito de leitura teológica, principalmente, desde 1975, início da guerra fratricida. Convém lembrar que essa reflexão foi publicada no ano de 1995.

Nada demove o autor da ideia de que a guerra angolana foi resultado da surdez e “incircuncisão” do coração dos políticos angolanos. Daí a sua conclusão: “quando se voltam as costas ao profeta...” o resultado só pode ser desastroso.

Os vários projetos de paz para Angola falharam, considera o autor, porque foi-se sistematicamente abandonando o Senhor que ‘gerou’ esse povo e lhe concedeu tantos bens. Não se reconheceu que é Ele a fonte do bem de Angola, é só com Ele que se pode avançar seguro. Foi abandonado e Ele deixou os angolanos entregues a eles próprios e, então, perderam tudo. Veio a angústia, o luto, a morte mais violenta. Foi o que mereceram as obras das mãos dos angolanos; foi a justa paga, a recompensa das suas acções abomináveis (Sl 28, 4).

O primeiro projeto nacional, depois da independência, era nitidamente contra Deus; até para cargos de responsabilidade requeria-se a apostasia oficial... tudo malogrou! As orações dos fiéis cristãos, insistiam num pedido que consistia no seguinte: que a vinda da paz para Angola, coincidissem com o fim do ateísmo militante; que a terra pacificada se voltasse para Deus. A paz tinha chegado, mas parece que Angola não a tinha merecido ainda. Por isso, partiu-se de novo mal, sem Deus e contra o homem.

O profeta que denunciou os perigos à paz e indicou os caminhos para assegurá-la foi ludibriado, caluniado e até odiado por certos círculos. Não fosse o grande amor que o enche, que desengano não sentiu S. João Paulo II ao ver destruída a imagem que levou de Angola!¹³⁷

O vigésimo número da *Didáskw*, veio a público no Ano VII, em Maio de 1995. Traz dois artigos voltados para a inculturação. No primeiro, apresenta-se uma relação entre a iniciação cultural e a iniciação cristã; o segundo artigo reflete sobre a inculturação da vida religiosa; ou seja, é uma reflexão sobre a vivência dos votos religioso no contexto cultural de Angola.

Há quem diga que a Quaresma chegou até nós já estragada, porque ela acabou quando a Igreja abandonou, no séc. VI, a prática do Catecumenado e da Penitência pública. É que se a Páscoa é a grande festa dos cristãos, a Quaresma tinha-se tornado também o grande tempo espiritual de renovação cristã, para uma inteligência maior e vivência amadurecida do Mistério Pascal de Jesus Cristo.

Enquanto a Igreja praticou o Catecumenado e a Penitência Pública foi espiritualmente forte e madura. Depois, começou a decrescer. Sem catecúmenos e sem penitentes públicos acabou a Quaresma tão frutuosa e os fiéis empenham-se apenas na renovação cristã. Assim, a actual Quaresma é apenas devocional, ritual, sem muito sentido nem eco ou fruto nos corações dos que a praticam.

¹³⁷ Cf. André Lukamba, «Quando se voltam as costas ao Profeta: leitura teológica da 3ª guerra em Angola», *DIDÁSKW* n.º 19, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 199-225.

É neste contexto que aparece a reflexão sobre a iniciação africana e a iniciação cristã em Angola. Essa reflexão é acompanhada da ideia de que se se tivesse o baptismo dos adultos preparado e celebrado como o faz a iniciação tradicional africana, ter-se-iam evitado tantos hibridismos e inconsistências.

A riqueza da iniciação tradicional africana não nos devia deixar de mãos vazias, porque é o que vai fazer não só aderir fortemente à fé cristã, mas também perseverar até ao fim no caminho da salvação oferecida por Deus e garantida pela morte e ressurreição de Jesus Cristo.

Como diria Tertuliano “ninguém nasce cristão; é preciso tornar-se cristão. Mas o tornar-se. Mas o tornar-se é mesmo dinâmico, para dizer que a iniciação cristã nunca acaba. É que acreditar não é um simples saber, é entrar com o coração, com o corpo, com a imaginação e sensibilidade num domínio em que as dimensões corporal, simbólica e social são essenciais.

No segundo artigo propõe-se repensar a vida religiosa em Angola. Nessa inculturação da vida religiosa em África: a vivencia dos votos religiosos no contexto cultural de Angola, o autor levanta questões para as quais, se não encontramos todas as respostas, encontramos pelo menos indicações que nos podem ajudar a dar mais algum passo na compreensão dos conselhos evangélicos, que, também, talvez nunca ficarão definitivamente compreendidos neste mundo; aliás, a verdade total a que nos leva o Espírito Santo, é a visão de Deus! (Jo 16, 13).¹³⁸

Tendo acabado de dizer, em linhas gerais, o que nos traz a publicação de número vinte da *Didáskw*, passamos agora para o resumo de cada um dos seus artigos. Como foi dito anteriormente, o primeiro artigo deste número reflete sobre A INICIAÇÃO CULTURAL AFRICANA E A INICIAÇÃO CRISTÃ EM ANGOLA (Por Luís Kondjimbe¹³⁹)

I. RITOS DE INICIAÇÃO TRADICIONAL EM ANGOLA

- A. Durante a gravidez
- B. Parto e seu cerimonial
- C. Nome
- D. Objectivos da maternidade – paternidade
- E. Fim da clausura
- F. Infância
- G. Circuncisão – incisão (iniciação tribal)

II. ESTRUTURA DO RITO DA INICIAÇÃO

¹³⁸ Cf. André Lukamba, «Editorial», *DIDÁSKW* n.º 20, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 227-230.

¹³⁹ É Sacerdote incardinado na Arquidiocese do Huambo. Mestre em Liturgia e Música pelo Instituto Católico de Paris.

O conteúdo que temos neste pequeno índice temático é apenas uma parte de um longo artigo cuja continuação será apresentada no próximo número.

O autor começa por considerar que a promulgação do *Ordo* da Iniciação Cristã dos Adultos, veio preencher um vazio aberto desde o século VI. Com efeito, a seguir à penetração da evangelização no Mundo Romano, desenvolveram-se os batismos das crianças a tal ponto que a antiga instituição do Catecumenado concebida em função do Baptismo dos Adultos começou a ser desfavorecida. No século XII quase nada lhe restava, de maneira que, a partir de então, a preparação para o baptismo dos adultos reduzia-se a simples instrução preliminar.

O artigo apresenta-se como uma introdução da longa proposta de releitura do novo Ritual da Iniciação Cristã dos Adultos, no contexto angolano, relacionado com os estudos fenomenológicos sobre os ritos de iniciação dos povos de Angola da Primeira Semana Nacional de Pastoral Litúrgica.

Embora os ritos de iniciação tradicional em Angola, praticamente, comecem, em alguns casos, durante a gravidez, a iniciação que exige consciência e responsabilidade da parte do iniciado, são os realizados na puberdade. Pois é nessa fase em que se aprende o historial do clã, a lei social da comunidade, confeccionar máscaras, aprendem-se cânticos e danças, bem como a identificação dos mascarados; são submetidos a duras provas para se lhes mostrar que estão aptos a passar à vida adulta.

Aprendem tudo o que diz respeito à sexualidade, à paternidade e como comportar-se para com o esposo ou com a esposa; aprendem a pescar e a caçar. A iniciação confere aos jovens direitos como o de pertencer à classe dos adultos e o ser, de facto, adulto; a casar, a realizar funções públicas.

A iniciação cultural tem como finalidades principais as seguintes:

- Instruir e educar: a iniciação é uma escola que visa a instrução e a educação das crianças ou dos adolescentes a fim de facilitar a sua entrada na idade adulta ou apenas numa confraria especializada (profissional, religiosa ou mística);
- Facilitar a procriação: ser um homem, uma mulher é antes de mais tornar-se apto para a procriação, isto é, entrar no processo universal da vida;
- Sacralizar o homem: a iniciação, enquanto rito de passagem, sacraliza o homem. Este passa da condição de menino-natureza para homem-cultura. Passa da morte à vida porque a iniciação é uma encenação de morte ritual seguida de renascimento simbólico. É uma passagem do nascimento individual e biológico a um nascimento social e

coletivo, simbolizado pelos banhos rituais, por vestes novas e pela atribuição de nomes iniciáticos.

No entanto, a iniciação, além de ser rito de passagem é também rito de consagração que repete uma acção arquétipo ou “reproduz aquilo que se fez no mundo místico”. Por outras palavras, a iniciação assemelha-se, muitas vezes, a um “sacramento” que põe o homem em contacto com o transcendente, quer para trazer algumas revelações (o iniciado conhece os mistérios ou os segredos), quer para sacralizar o homem (iniciação à realeza, a confraria mística, etc). Ao mesmo tempo que o adolescente deixa a infância para se tornar homem, entra em contacto com os símbolos luminosos da condição humana.

O autor não ignora o facto importante de que, entre os muitos valores do rito da iniciação cultural que podem ser tidos em conta na relação com os Sacramentos de Iniciação Cristã, há também pontos a eliminar; ou seja, nem tudo na iniciação cultural é, necessariamente, um valor, pelo que pode-se muito bem prescindir de muitos elementos da cultura. No entanto, ela tem imensa coisa positiva que pode ajudar a fazer cristãos angolanos mais convictos e comprometidos com o Reino.¹⁴⁰

O segundo artigo, relativo à INCULTURAÇÃO DA VIDA RELIGIOSA EM ÁFRICA (Por Jerónimo Kahinga), apresenta a seguinte estrutura:

- I. BREVE SITUAÇÃO HISTÓRICA DA VIDA RELIGIOSA EM ÁFRICA
- II. OS VOTOS DA VIDA CONSAGRADA
 - A. Voto de castidade
 - B. Pobreza
 - C. Voto de obediência
- III. A VIDA CONSAGRADA E A VIVÊNCIA DOS VOTOS NA CULTURA E CONTEXTO AFRICANOS
 - A. Virgindade e o celibato consagrados
 - B. O problema do voto de pobreza
 - C. A dinâmica da obediência na cultura africana e o voto religioso de obediência

Nesta inculturação da vida religiosa em África, o autor reflete, concretamente, sobre a vivência dos votos religiosos no contexto cultural de Angola. Partindo da questão importante que formadores religiosos devem colocar a si mesmos se o processo de formação inicial permite de facto interiorizar suficientemente os valores evangélicos e a prática dos votos de pobreza,

¹⁴⁰ Cf. Luís Konjimbe, «A Iniciação africana e Iniciação Cristã em Angola», *DIDÁSKW* n.º 20, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 231-252.

castidade e obediência, frente aos costumes tradicionais e às práticas culturais de um lado e, inclusive, o impacto da modernidade de outro, o autor procura lançar um novo olhar sobre a questão da vida religiosa em geral, descortinando, num primeiro passo, a imagem que o africano teve inicialmente do religioso e do sacerdote.

O autor começa por fazer memória do ambiente da instalação dos missionários religiosos em terras de Angola. Diz que hoje não é novidade nem é surpresa para ninguém dizer que o contexto em que a África viu nascer a vida religiosa foi de conquista missionária que aqui e acolá foi encontrando resistência ou submissão aos seus princípios; de um contexto que primou mais pela aparência do prestígio, da ciência e do poder do que por uma apresentação de um missionário “cheio de fraqueza, de temor e de grande tremor”, como outrora com o missionário Paulo de Tarso aos Coríntios (1Cor 2, 3).

Talvez isso explique a razão por que, para o africano, o missionário e a sua actuação pareceram-lhe estranhos. Os “Padres” e as “Irmãs” eram como que autênticas emanações de um poder do Alto. Até porque eles próprios apresentavam-se como “homens de Deus”, reivindicando um parentesco com o divino que é completamente alheio à mentalidade cultural africana.

Este tipo de familiaridade com Deus, impensável nos meios angolanos, conferia aos missionários um temível poder espiritual que suplantava, de longe, o dos chefes espirituais do povo, o que suscitava, simultaneamente, terror e inveja, mantendo a necessária distancia.

Tudo isto contribuía para fazer dos missionários seres à parte, vindos dos outros céus, que, por isso mesmo, se impunham, no seu ser e no seu agir, como a mediação *sine qua non* da salvação.

Não admira, pois, que a vida religiosa e a sua vivência concreta não tenham sido afirmadas nem propostas como um ideal cristão, nos primeiros longos tempos da vida missionária em África, pois era como que algo secreto e apenas privilégio dos que, da Europa, foram evangelizar o negro-africano. Além disso, era notória uma certa relutância, da parte dos próprios missionários, em admitir africanos no seio das suas comunidades, vivendo a mesma vida em pé de igualdade, com os mesmos direitos e deveres e exercendo o mesmo ministério sagrado.

Esse ambiente situacional mereceu críticas por parte de Bento XV e Pio XI. A entrada dos primeiros vocacionados africanos na arena missionária não foi pacífica, nem fácil nem foi tão rapidamente compreendida por parte dos missionários. Mesmo assim, alguns entre os nativos, alguns Padres e Madres hoje, sentindo o desejo de uma identificação e de uma

assimilação maiores ao modo de vida dos missionários acabaram por bater as portas dos institutos e das congregações.

O certo é que a sua aceitação e inserção nestas estruturas religiosas foi percebida como uma promoção que realiza uma espécie de igualdade de estatuto, de privilégio e de poder, que faz do “padre nativo” também um “Sr. Padre” e a “Irmã indígena” também uma “Irmã missionária” a tempo pleno. Este foi um processo difícil e que exigiu tempo e longa maturação de mentalidades.

Todo esse ambiente faz imperiosa a necessidade de uma releitura atualizada, ainda que de modo muito rápida, dos votos na vida consagrada, antes de contextualizar a sua vivência no mundo cultural africano ou angolano, procurando evidenciar, assim, a especificidade da vida religiosa.

Não se deve ignorar que no seguimento da vida consagrada, há caminhos de discernimento reconhecidos pela Mãe Igreja, praticados há muito tempo pelos homens e mulheres vindos de diversos horizontes. Estes, por sua vez, articulam-se sobre uma experiência do homem e da sua vida com Deus, que constitui o nosso património, as nossas raízes comuns, em suma, um tesouro à nossa disposição.

Desta feita, escolher essas vias, carmelita, salvatoriana, salesiana, espiritana, redentorista, beneditina, etc., e propô-las aos jovens africanos de hoje é religá-los à grande árvore da tradição cristã e propor caminhos seguros.

Contudo, os formadores, em África, como em toda a parte, devem ser abertos, perspicazes, vigilantes, atentos aos acontecimentos, às correntes culturais, às tradições religiosas, às catequeses cristãs difusas, às realidades económicas e sociais que condicionam, em larga escala, o desenvolvimento pessoal dos jovens candidatos à vida religiosa, dos nossos dias.

Uma atitude de acolhimento, facilitada por uma experiência nos diversos meios africanos, nos diferentes contextos étnico-tribais, é indispensável para todos os formadores, autóctones ou não.

O autor conclui que a inculturação da vida religiosa em África, hoje, implica um repensar e uma reconversão profundos, quer das estruturas dos Institutos, quer da própria acção, em função da Igreja e do homem.

A primeira conversão deverá ser dos próprios agentes da formação do religioso africano e dos acolhedores dos candidatos a ela. Mas são também convocados todos os religiosos para a

mesma conversão, pois do seu apreço e abertura ou não aos valores diferentes, os dos africanos, depende a seriedade e profundidade da inculturação da vida religiosa.

As regras e as constituições, mesmo as mais veneráveis e as mais modernas, deveriam, face às particularidades do contexto e à acuidade das situações, por um lado, aceitar converter-se e mudar, por vezes profundamente, para salvar e guardar o essencial: a presença do Espírito.¹⁴¹

Diferentemente do que fomos tendo em cada número já apresentado, na publicação de número vinte e um, de Maio de 1996, temos apenas um artigo; por isso, é mais extenso que o normal.

Tendo como pano de fundo a passagem da Carta aos Hebreus 12, 4: “Na luta contra o pecado ainda não resististes até ao sangue”, é-nos apresentado o fruto de uma longa investigação sobre a também longa e atormentada história do Sacramento da Penitência e Reconciliação.

Pela sua importância e atualidade, sobretudo em relação a algumas discussões à volta da Confissão das crianças, optou-se por publicar integralmente este trabalho, não só para esclarecer dúvidas, mas particularmente para o aprofundamento de um Sacramento tão crucial para a vida cristã.

O artigo é dedicado aos incansáveis confessores que pela Angola inteira não cessam de distribuir a graça de Cristo ressuscitado aos pecadores arrependidos.¹⁴²

Nesta HISTÓRIA DO SACRAMENTO DA PENITÊNCIA E RECONCILIAÇÃO, o Pe. Luís Kondjimbe apresenta o seguinte esquema:

- I. PENITÊNCIA DA IGREJA ANTIGA
 - a) Catálogos de pecados
 - b) A acusação e a expiação
 - c) O Pastor de Hermas
 - d) A disciplina penitencial (século III)
 - e) A penitência canónica (séculos IV a VI)
 - f) Visão pastoral da penitência na Igreja Antiga

¹⁴¹ Cf. Jerónimo Kahinga, «A Inculturação da Vida Religiosa em África: a vivência dos votos religiosos no contexto cultural de Angola», *DIDÁSKW n.º 20*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 253-288.

¹⁴² Cf. André Lukamba, «Editorial», *DIDÁSKW n.º 21*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1996)), 289-294.

- g) Que nos ensina esta época fecunda da Santa Madre Igreja sobre o Sacramento da Penitência?

II. A PENITÊNCIA NA IDADE MÉDIA

- a) A penitência tarifada
- b) As duas penitências na época carolíngia
- c) Origem do sistema penitencial actual
- d) As três modalidades da penitência na Idade Média

III. A PENITÊNCIA MODERNA

- a) A problemática da Penitência em vésperas de Trento
- b) A frequência da Confissão
- c) O *Ordo Poenitentiae* de 1974

IV. EM BUSCA DE BASES DOCTRINAIS PARA UMA VERDADEIRA PASTORAL DO SACRAMENTO DA PENITÊNCIA EM S. PEDRO: APORTAÇÕES DA HISTÓRIA

- a) Movimento de *metanóia* e não de remorso
- b) O pecado é contra Deus
- c) A conversão requer a intervenção da Igreja: o poder das chaves
- d) Outros meios de obter o perdão dos pecados
- e) A terminar

Na verdade, desde sempre o cristão experimentou o combate interior que opõe em si o homem carnal e o homem espiritual. Experimentou o pecado e experimentou também a conversão e o regresso a Deus; isto é o que se chama penitência.

A conversão interior não basta para levantar o obstáculo do pecado e reabilitar as relações normais entre o homem e Deus. O pecador grave deve tornar-se penitente para receber a absolvição e a reconciliação. Só a Igreja, uma instituição especial, pode significar e/ou conceder oficialmente o perdão ao pecador. Esta instituição teve formas diversas de celebração ou regimes. Até à promulgação do último *Ordo Paenitentiae*.

Na rica descrição que o autor faz, é possível vermos, em primeiro lugar, quanto os cristãos tomavam a sério os compromissos do baptismo e a conversão que ele inaugura.

A sucessão das etapas da penitência é diferente da que é praticada hoje. Havia, primeiramente, a entrada da Ordem dos Penitentes, depois, a expiação e, somente no fim, a reconciliação.

Pode-se também notar a grandeza e a importância da comunidade eclesial no processo da reconciliação. O pecado separa de Deus e da Igreja. É preciso pedir a Deus e também à

Igreja, à comunidade. E é também a comunidade que, com Deus e o Bispo, toma a seu cargo o pecador.

O autor considera que para uma melhor compreensão e frequência do Sacramento da Penitência, é fundamental promover uma teologia do sacerdócio. Quantos irmãos, pergunta o autor, se afastam do Sacramento da Penitência por não considerarem bem a função sacerdotal do Padre?

Na história, o sacerdócio foi visto sobretudo e antes de mais como poder das chaves, poder de julgar e de excomungar (Idade Média); em seguida, como poder de consagrar e de absolver (Idade Média e Concílio de Trento); o Vaticano II descobriu o valor evangélico e profético do sacerdócio.

Parece-nos, afirma ainda o autor, que a teologia renovada do Sacramento da Penitência e a das formas menores do perdão dos pecados está em consonância profunda com toda a teologia renovada do sacerdócio ministerial e com o lugar da Palavra nas formas litúrgicas.

Na Bíblia, encontramos duas maneiras de tratar o pecado: a linha sacerdotal trata-o mais como purificação ritual do que como apelo ao arrependimento; a linha profética como apelo ao arrependimento. O Novo Testamento une as duas maneiras, insere o profético no sacramental, mas exige que o profético seja integralmente respeitado.

Esta visão, considera ainda o autor, ajudará, sem dúvida, os nossos fiéis a aproximar-se do Sacramento da Reconciliação e da Penitência com aquela convicção de entrega total e confiante às mãos misericordiosas de Deus Pai pelo ministério sacerdotal da Igreja.

À guisa de conclusão, o autor propõe que se pregue a necessidade de uma verdadeira conversão, de uma vida espiritual e moral prática, exigente e séria. Fazer com que a Paróquia, suas celebrações, sua vida de comunidade, seja um meio favorável para tal, sobretudo nos tempos da Quaresma e do Advento.

Restaurar o sentido de “Mortificação” não no sentido aflitivo, mas no sentido de fortificar o amor de Deus e ganhar uma verdadeira liberdade espiritual, impondo voluntariamente limites a toda a explosão fecunda da vida (bebedeiras, danças frenéticas (quase eróticas), etc.).

Para os pecados quotidianos de fragilidade, lançar mãos dos meios quotidianos de perdão, num clima de generosa e verdadeira reconciliação fraterna. Mas sem se privar do

benefício de se confessar de tempos a tempos. Que se recorra à penitência particular para os pecados mais graves, sobretudo aqueles que têm um impacto social.¹⁴³

Estamos, praticamente, a terminar a apresentação dos números, artigos e respetivos autores da *Didáskw*. Depois que saiu a de número vinte e dois, não houve outra publicação. Percebe-se que foi um encerramento inesperado, que surpreendeu a direcção, os articulistas e seus leitores.

O último número foi publicado no Ano VII, em Setembro de 1996. A temática deste número vai na linha da preocupação de se repensar ou repropor um novo método para a nova evangelização de Angola.

Infelizmente, é possível ver claramente que, em muitos ambientes, os angolanos, ao mesmo tempo que exibem sinais de adesão à fé, abeirando-se dos sacramentos e das festas litúrgicas, manifestam muitas vezes, sem escrúpulos, vivências e atitudes diametralmente opostas às exigências de uma autêntica adesão a Cristo Senhor. Ou seja, muitas vezes, vive-se um cristianismo inconsciente, descomprometido, cheio de ambiguidades, com dualismos e sincretismos.

À imagem da parábola da figueira (cf. Lc 13, 6-9), para que a árvore, que é a Igreja e a sociedade angolanas, deixe de produzir apenas folhas e possa produzir frutos agradáveis aos olhos do Senhor, é preciso pensar em novos métodos de trabalho.

A parábola sugere novos métodos de trabalho: escavar em volta e estrumar. Nesta perspectiva, no primeiro artigo deste número vinte e dois, sugere-se que se estude, em contexto africano, um novo perfil de Cristo. Que Cristo seja visto mais como “Iniciador”. Iniciador de uma nova família humana e educador para uma vida nova.

A evangelização, no dealbar do Terceiro Milénio, deverá estar atenta aos métodos com que Jesus fundou e guiou (iniciação como dinamismo que gera discípulos em *sequela* do Mestre) os primeiros membros da Igreja primitiva. Paralelamente e em contexto de inculturação, dever-se-á conhecer os métodos de iniciação nas sociedades africanas.

Estudo e prática deverão caminhar juntos, criando nos cristãos um autêntico sentido de cristianismo como discipulado, com impactos concretos e visíveis na vida individual do cristão (conversão permanente) e na sociedade.

¹⁴³ Cf. Luís Konjimbe, «História do Sacramento da Penitência e Reconciliação», *DIDÁSKW* n.º 21, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1996)), 295-357.

A propósito deste impacto social do Evangelho, o segundo artigo deste número traz uma reflexão sobre a parábola do Bom Samaritano lida pelos africanos de hoje. Como leitura social do Sínodo Africano.

Depois de apresentar uma imagem de África como que “espancada” (explorada) e abandonada (isto é, posta à margem ou excluída do caminho do progresso), sugere-se aos africanos “despertar da letargia” e “gerir” uma evangelização com qualidade que se espera para os homens e as sociedades do Terceiro Milénio.¹⁴⁴

O primeiro artigo do número vinte e dois, é uma reflexão cristológica sobre O PERFIL DO CRISTO A ANUNCIAR NA NOVA EVANGELIZAÇÃO DE ANGOLA (Por Nicolau Zacarias Rufino)

- I. A PERTINÊNCIA DA NOVA EVANGELIZAÇÃO DE ANGOLA
- II. O PERFIL DE CRISTO NA NOVA EVANGELIZAÇÃO DE ANGOLA
 - A. Cristo, Salvador
 - B. Cristo, iniciador de uma nova família e educador para uma vida nova
 - C. A Igreja, “tipo” de reconciliação social

O autor situa a sua reflexão no âmbito da cristologia pastoral. Entende que não é possível falar de Jesus Cristo de modo neutro nem segui-l’O fora do espaço histórico-cultural dentro do qual se situa a dialética do crer e do compreender. Neste contexto, a síntese entre a cultura e a fé é exigida pela cultura e pela fé. Tal é a natureza do círculo hermenêutico. O Papa João Paulo II é ainda mais claro e persuasivo neste aspecto. Segundo ele “uma fé que não se torna cultura é uma fé que não está plenamente acolhida, inteiramente pensada e fielmente vivida”.

Não é que se pretenda, considera o articulista, sacrificar a fé em favor da cultura. O que se pretende é realçar que se “a verdade da fé, na sua expressão autêntica e autorizada não muda, também é necessário que a expressão da “verdade da fé” admita e exija uma linguagem pedagógica tão pastoralmente viva quanto criteriosamente adaptada.

A assimilação da verdade revelada é condição para a inculturação da fé uma que a assimilação reclama uma “reflexão teológica que não receia questionar alguns dados da revelação cristã em vista a uma profunda compreensão dos mesmos”. Aliás, é necessário que a Boa Nova seja sempre nova, actual e atuante, o mesmo é dizer: a perene novidade do Evangelho é o fundamento da nova evangelização de Angola. Esta inclui o concurso qualificado e organizado dos meios modernos de difusão massiva. O objectivo é que o único e mesmo Evangelho seja cada vez mais inteligível e mais penetrante na sociedade angolana.

¹⁴⁴ Cf. Alberto Ilídio, «Editorial», *DIDÁSKW* n° 22, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1996)), 359-363.

No que respeita à pertinência da nova evangelização de Angola, o autor crê tão útil quanto necessário afirmar desde já que do ponto de vista metodológico, o termo ‘nova evangelização’ é tipicamente um empenho pastoral de profundas repercussões que se consubstanciam na profunda aderência sociocultural do dado bíblico.

Assim, a nova evangelização de Angola não pode não ser nem deixar de ser um desafio que provém do próprio Evangelho, tanto quanto, a perene novidade do Evangelho é o fundamento da nova evangelização. É neste quadro que se insere a importância e a necessidade de uma hermenêutica teológica angolana. Aliás, “a hermenêutica teológica corresponde à própria natureza da Palavra de Deus e da fé cristã”, uma vez que “a verdade revelada não é uma verdade morta, mas uma verdade viva, sempre transmitida numa mediação histórica e que exige uma atualização incessante.

O autor defende que a evangelização, em Angola, deve ser “nova” ao menos por quatro motivos: nova, porque sucede à evangelização precedente de que nasceu e se forjou a experiência angolana de Igreja; nova, porque a Igreja em Angola enfrenta novas situações e novos desafios alguns dos quais qualitativamente originais: a inculturação, a emergência da democracia, uma revalorização cada vez mais crescente do papel dos leigos, etc.

Todos estes e outros são uma componente significativa do existir cristão angolano. Não se pode passar em silêncio a multiplicação e difusão de seitas. Trata-se de um verdadeiro desafio frontal lançado à evangelização católica.

Os outros dois pontos sobre por que a evangelização de Angola deve ser nova, são os seguintes: nova, sobretudo no ardor, no método e na expressão; a nova evangelização reclama fidelidade a Deus: promovendo um conhecimento sério e rigoroso da mensagem cristã a fim de se favorecer um claro conhecimento da verdade a anunciar; promovendo a “significatividade” da mensagem cristã.

Nesta perspectiva, o autor propõe, não de maneira reductiva nem exhaustiva, mas apenas indicativa, o título de Cristo, Salvador como o perfil da Segunda Pessoa da Santíssima Trindade a apresentar na nova evangelização de Angola. Compreende que, entre todas as cristologias conhecidas, a que mais predominou (e sempre dominou) é a que se alicerça sobre o nome de Jesus (= Deus que salva) Cristo.

Quanto à salvação em Jesus Cristo e a Religião Tradicional, o autor faz um alerta: a fé cristã, tal como ela foi proposta e vivida, não parece ter influenciado suficientemente os comportamentos. Ela permanecia estrangeira aos projetos de sociedade que se elaboravam e se impunham.

Preconceitos não corrigidos ou mal-entendidos, não esclarecidos, relativamente à religião tradicional, podem provocar danos à nova evangelização de Angola. Daí que seria interessante aprofundar a natureza e o impacto da religião tradicional na vida real dos cristãos.

A relação entre o cristianismo e a religião tradicional não é um problema teórico, nem de segunda grandeza. Está em jogo a qualidade da conversão, da fé e da vida quotidiana dos cristãos tanto mais que há razões para crer que não há inculturação da fé cristã sem diálogo vital com a religião tradicional.

À pergunta sobre se existe em Angola religião tradicional ou expressões religiosas tradicionais, o articulista responde dizendo que a pergunta tem a sua justeza e positiva intencionalidade, pois a resposta a ela permitiria uma melhor qualificação da metodologia da nova evangelização.

O Secretariado Pontifício para os Não-Cristãos, num documento publicado em 1988 consagrou, oficialmente, o abandono definitivo do termo “animismo” aplicado à religião tradicional. O animismo não é senão uma mentalidade, muitas vezes poética que em todas as culturas do mundo confere uma alma às coisas. Na nova percepção das coisas, o animismo não é uma religião, nem sequer uma religião dos primitivos ou uma forma originária de religião.

É preciso, por isso, incrementar o estudo e a compreensão da religião tradicional africana nas suas mais variadas expressões e atualizações. O cristianismo será melhor apresentado aos africanos na medida em que a religião tradicional terá sido melhor compreendida pelos mensageiros do Evangelho. Graças ao estudo da religião tradicional africana, as necessidades espirituais fundamentais serão melhor identificadas e ver-se-á melhor como o cristianismo pode dar-lhes resposta.

Numa dinâmica de reflexão e pesquisa sobre o hoje e o amanhã da evangelização em Angola, o articulista considera imperioso pôr-se a seguinte questão: que antropologia está implicada na expressão “Nova Evangelização”? em outros termos, que Cristo anunciar e a que homem?

A pergunta não é gratuita, pois encerra duas vantagens. Antes de tudo favorece o necessário “anúncio explícito, claro e inelutável do Senhor Jesus” de tal modo que a cultura ou mais exatamente as culturas sejam “regeneradas mediante o impacto da Boa Nova”.

À guisa de conclusão, com este artigo, segundo as próprias palavras do articulista, quis-se delinear modestamente o rosto de Cristo, no seu aspecto mais atraente, para a Nova Evangelização de Angola. Com que contornos deve aparecer a representação da figura de Cristo na nova fase do anúncio da Boa Nova em Angola? Jesus é o Filho de Deus, o Salvador, segundo a revelação.

Mas apraz aos africanos, angolanos tê-l’O sobretudo como Arquétipo/Fundador, o Iniciador de uma Nova Família Humana, o Educador para uma Vida Nova a caminho de Deus Seu Pai, o Artífice da Igreja como o “tipo” daquela família onde estão respeitados os direitos de todos e de cada um, onde a unidade, a harmonia e a paz existem realmente porque nela há liberdade e justiça como sinónimos da reconciliação que Jesus Cristo trouxe “quando chegou a plenitude dos tempos” (Heb 1, 1).

A pertinência da Nova Evangelização de Angola reclama igualmente um perfil mais aproximado e atraente do Cristo a anunciar numa terra onde muitas coisas parecem ter ‘parado’ (talvez mesmo regredido) na construção de um mundo novo à estatura do homem redimido pelo precioso Sangue de Jesus Redentor.¹⁴⁵

Acabado de ser apresentado o penúltimo artigo de toda a *Didáskw*, vamos passar agora para o último que é uma leitura social a partir do Sínodo para a África: DEUS NÃO ABANDONOU ÁFRICA: MENSAGEM SOCIAL DO SÍNODO AFRICANO (Por André Lukamba).

A. A INSINUAÇÃO DE LUCAS 10, 30-37

- a) A parábola lida pelos africanos
- b) Implicação para a pastoral social em África

B. O PECADO INSTITUCIONALIZADO E SITUAÇÃO DESMOBILIZADORA

- a) A frieza calculada de políticas e instituições
- b) A exigência de um novo debate

C. DEUS NÃO ABANDONOU A ÁFRICA, MAS URGE DESPERTAR

- a) Os africanos escritos nas palmas das mãos trespassadas pelos cravos da crucifixão
- b) Mas urge despertar da letargia da despersonalização colonial
- c) O papel da Igreja no projeto de uma Nova África no ano 2000

África é um continente imenso com situações tão diversificadas a não generalizar na apreciação e na sugestão de soluções, mas infelizmente pode-se constatar que uma situação comum é, sem dúvida, o facto de que o Continente está saturado de problemas: em quase todas as suas nações existem condições de miséria espantosa, má administração dos poucos recursos disponíveis, instabilidade política e desorientação social.

O resultado está à vista: desolação, guerras e desespero. Num mundo controlado pelas nações ricas e poderosas, a África tornou-se praticamente um apêndice sem importância, muitas vezes esquecida e abandonada por todos.

¹⁴⁵ Cf. Nicolau Zacarias Rufino, «O perfil do Cristo a anunciar na Nova Evangelização de Angola», *DIDÁSKW* n.º 22, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1996)), 365-387.

É com base nesta linha que o articulista desenvolve a sua reflexão para dizer que a sensibilidade sociopolítica e económica dos Bispos africanos tomou maior consciência e dinamismo, engajando-se sem hesitações pela compreensão e vivência do Evangelho como ortodoxia e ortopraxis. O Evangelho é Cristo; o seu sentido é a vida. Por isso declaram: na África, a necessidade de aplicar o Evangelho à vida concreta é muito sentida.

Como se poderia deixar de ter em consideração a história feita de sofrimentos de uma terra onde muitas nações se debatem com a fome, a guerra, as tensões raciais e tribais, a instabilidade política e a violação dos direitos humanos? Tudo isto constitui um desafio à Evangelização.

A situação de numerosos países africanos, considera o articulista, é tão dramática que já não se pode permitir nem indiferença nem falta de compromisso.

Este artigo está dividido em três pontos principais: num primeiro momento, o autor apresenta a sua reflexão em como os africanos lêem também eles hoje a Parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 30-37) para deduzir daí as implicações para uma pastoral social em África nos anos que se anunciam. Num segundo momento, o autor faz uma consideração sobre o Pecado Institucionalizado pela frieza calculada de políticas e instituições nacionais e internacionais para reinterpretar como novo vigor o papel do Bom Samaritano nas nossas sociedades e talvez mesmo o conteúdo da própria caridade para a actual sensibilidade em África.

No terceiro e último ponto, e perante a situação no Continente, o autor pergunta: será que Deus abandonou a África? A resposta é evidente: “Ele escreve direito por linhas tortas...”; pelo que mesmo que às vezes pareça permitir demasiadas coisas más com a África e os africanos, Ele sabe que proveito tira delas em favor maior dos mesmos e da sua bela terra. Todavia, os próprios africanos devem colaborar positivamente na sua recolocação mundial.

Os africanos não podem passar a vida em lamúrias inúteis, porque infecundas, mas devem despertar o mais depressa possível da letargia da despersonalização colonial e suas consequências. E neste projeto, a Igreja tem um papel insubstituível para contornar a situação através da criação de novas sensibilidades e da reinterpretação dos valores culturais africanos e cristãos, apostando particularmente na educação multiforme das crianças e da juventude.

O empenho pastoral é a expressão da salvação vivida e eticamente interpretada junto da comunidade eclesial. A pastoral, enquanto empenho para fazer viver hoje o mistério pascal sentido e interpretado pela comunidade eclesial, vem despertada e estimulada também pelos aspectos promocionais e libertadores que operam no campo sociopolítico. De facto, atualmente,

não é possível conceber a salvação em Cristo fora do contexto das promoções humanas. A pastoral deve examinar-se criticamente sobre a sua presença operativa neste campo; sobre a sua capacidade de acolhimento e actuação de projetos libertadores.

É completamente errado, continua o articulista, augurar-se que a comunidade crente permaneça numa certa indigência ou alienação social, como se com isto se favorecesse melhor o sentido salvífico do Evangelho junto dos fiéis. O acontecimento salvífico está chamado a revelar-se e a atuar-se em plenitude em plenitude numa real promoção humana.

O Sínodo Africanos dos Bispos, desde os preparativos até à sua celebração, foi sensibilíssimo a esta maneira de encarar a salvação. Em toda a sua argumentação é vivo este sentimento porque o mandato que Jesus conferiu aos discípulos, pouco antes de ter subido ao Céu, é dirigido à Igreja de todos os tempos e lugares, o qual passa necessariamente pela promoção da justiça e da paz: “Bem-aventurados os pacificadores, porque serão chamados filhos de Deus. Bem-aventurados os que sofrem perseguição por amor à justiça, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5, 9-10).

Anúncio e testemunho da Igreja são duas dimensões inseparáveis, devem ser acompanhados pelo empenho convicto de cada um dos membros do Povo de Deus a favor da justiça e solidariedade. Na medida em que contribui, com as suas atividades, para diminuir a ignorância, melhorar a saúde pública e favorecer maior participação de todos nos problemas da sociedade, em espírito de liberdade e corresponsabilidade, a Igreja cria condições para o progresso da justiça e da paz e a crescente edificação do Reino de Deus.¹⁴⁶

Acabámos de fazer, neste primeiro capítulo, a apresentação do produto final da *Didáskw*, os vinte e dois números, quarenta e seis artigos publicados em dez anos de atividade, tirando o período do agravamento da guerra em que suspendeu atividade (1993 e 1994).

¹⁴⁶ Cf. André Lukamba, «Deus não abandonou a África: mensagem social do Sínodo Africano», *DIDÁSKW* n.º 22, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1996)), 389-414.

CONCLUSÃO

No dia 30 de Abril de 1986, no Huambo, os Padres André Lukamba e José Maria de Jesus Inácio, do clero secular da Arquidiocese do Huambo, fundaram o CET (Centro de Estudos Teológicos). No dia 16 de Novembro de 1989, nasceu em Luanda a ASSINTECA (Associação de Sacerdotes para a Investigação Teológico-Cultural em Angola) e o CET passou a designar-se CERETEC (Centro de Recolha e Redação de Estudos Teológico-Culturais).

Tinha como objetivos fomentar cursos de formação permanente para agentes de Pastoral (Sacerdotes, Religiosos, Religiosas e Leigos empenhados); promover semanas de Estudos Teológicos; promover colóquios ecuménicos; promover e orientar sessões de estudos para o Seminário Maior; coordenar e desenvolver as iniciativas dos Sacerdotes estudiosos (investigadores) angolanos; publicar uma Revista de Investigação Científico-Pastoral (Teológico-Cultural) com o nome de *Didáskw*; apoiar os párocos e outros Agentes de Pastoral através de uma Folha de Reflexões sobre os Tempos Fortes do Ano Litúrgico; consultoria em questões ecuménicas.

No dizer de D. Eduardo André Muaca, Angola é dos poucos países africanos que no dia da Independência tinha quadros universitários civis e eclesiásticos para as primeiras necessidades. Através do ensino primário, médio, universitário e técnico, a Igreja criou o clima para uma independência pacífica do país. Tal não aconteceu porque as forças do mal se coligaram e, de atropelo em atropelo, Angola, um dos mais ricos do mundo passou a ser habitado por pessoas de mãos estendidas à caridade internacional.¹⁴⁷

Esta situação terá tido influência na escassez da investigação teológica em Angola? Quando frequentava o curso superior de Filosofia no Seminário Maior de Cristo Rei do Huambo, numa das aulas de Filosofia Antiga, o Professor dizia: «a Filosofia desenvolveu-se em Mileto porque era uma cidade cosmopolita e com boas condições socioeconómicas». Como desenvolver um Centro de Estudos Teológicos num ambiente de grande instabilidade económica e social como Angola?

A *Didáskw* é prova de que isso é possível, apesar das dificuldades.

No estudo que acabámos de apresentar, dos 46 títulos desenvolvidos em 22 números da Revista *Didáskw*, seus autores e ano de publicação, foi possível notar que a definição da linha de investigação da Revista, não foi definido à partida. De notar que o primeiro volume se intitula

¹⁴⁷ Cf. André Eduardo Muaca, *A Igreja de Angola entre guerra e paz*, in *REFLEXÃO CRISTÃ* (Lisboa: s.ed., 1997), 80-98.

“Revista de Investigação Científico-Pastoral”; e já os outros dois últimos aparecem como “Revista de Investigação Teológico-Cultural”.

Tínhamos dito que havíamos de seguir um modelo tripartido na identificação dos temas publicados; ou seja, procuraremos enquadrar os temas segundo estas linhas: Teologia da Inculturação, Teologia da Libertação, Teologia da Reconstrução e os chamados Temas gerais.

O número inaugural da Revista, depois de ter apresentado as razões e objetivos da existência do Centro de Estudos Teológicos, começa por publicar temas gerais, como exegese, teologia sistemática e linguística.

O terceiro número parecia abrir uma pista sobre o posicionamento do pensamento teológico angolano, no que concerne aos agrupamentos apresentados anteriormente. Trazia um artigo claramente voltado para a inculturação; esse mesmo tema foi continuado num dos artigos do número quatro. Mas pareceu sol de pouca dura, porque voltou-se para uma identificação não clara do posicionamento da *Didáskw*, fixando-se novamente nos temas gerais. Até aqui não era possível dizer com segurança qual era a posição dominante, se a inculturação, a libertação ou a reconstrução.

É o número dez que vem clarificar tudo isto. A partir desse número, a *Didáskw* toma uma posição muito clara sobre a sua investigação teológica; assume a Inculturação como temática dominante; fala dela como o fio condutor do pensamento angolano no contexto da Teologia Africana, inspirando-se no Concílio Vaticano II.

Na verdade, todas as finalidades e intenções do Vaticano II se sintetizam na dupla categoria, estritamente correlativa e complementar, de “refontalização” («Ressourcement») e «atualização» («aggiornamento»).

A “Refontalização” não consiste numa restauração de sabor arqueológico, estético ou romântico de saudosismo passadista, nem numa revolução de tipo anárquico que determinasse um início absoluto, nem ainda num conjunto de receitas de aplicação mágica infalível, a tentação facilista sempre dececionante; consiste numa renovação de primordialidade, num aprofundamento purificante da «Tradição», num “regresso” às fontes, aos princípios, às origens..., regresso não de ordem material, cronológica ou geográfica, mas espiritual, intencional ou ontológica.¹⁴⁸

Para uma melhor aproximação de todos, na linha da criação progressiva de uma ‘tradição de pensamento original’, no contexto angolano, foi abordado o tema da Inculturação

¹⁴⁸ Cf. A. F. Santos Neves, *Ecumenismo em Angola: do ecumenismo cristão ao ecumenismo universal*, (Nova-Lisboa: Colóquios, 1968), 35.

em Angola e uma proposta de método. De facto, mesmo havendo várias definições de inculturação, em todas elas, porém, a finalidade que se propõe é a de transformação da cultura pela mensagem evangélica em ordem a uma espécie de recriação da respetiva cultura, o que implica uma certa peculiaridade em cada processo de inculturação.

Ressalte-se que o presente estudo visa compreender como foi pensada e feita a coordenação e desenvolvimento das iniciativas dos referentes à investigação teológica em Angola, um dos objetivos do CERETEC; como se está a fazer agora e o que se pode ainda fazer.

É neste seguimento que no capítulo que se segue, vamos tratar de enquadrar cada artigo da *Didáskw* no âmbito do pluralismo teológico, isto é, vamos procurar identificar cada artigo e inseri-lo no respetivo ambiente, tendo em conta os seguintes grupos que caracterizam, fundamentalmente, a linha de reflexão da TA: temas universais, teologia africana da inculturação, teologia africana da libertação e a teologia africana da reconstrução.

CAPÍTULO 2

ENQUADRAMENTO DAS TEMÁTICAS DA DIDÁSKW DE ACORDO COM O CONTEXTO DO PLURALISMO EM TEOLOGIA AFRICANA

INTRODUÇÃO

Já se tinha feito, anteriormente, referência à notória falta de uma participação lusófona mais ativa em questões relacionadas com a TA. Mais do que procurar razões históricas que justifiquem tal ausência,¹⁴⁹ é importante ter em conta a questão do moçambicano Adriano Langa, segundo a qual «o resto de África (anglófona e francófona) está a trabalhar a sério e já está a usufruir os frutos do seu trabalho. E nós (lusófonos), quando começaremos? Já não é assim tão cedo».¹⁵⁰

O desafio de estudar a *Didáskw*, como “pontapé de saída” para o contributo angolano no âmbito da investigação teológica africana, exige procurar demonstrar como é que a revista se moveu no quadro dos diferentes painéis do fazer teológico.

Por isso, neste capítulo vamos tratar de fazer o enquadramento de cada artigo da *Didáskw* no âmbito das três características fundamentais da linha de reflexão teológica africana que são: a inculturação, a libertação e a reconstrução.

Ainda assim, não faltam artigos que estejam fora dessa categorização; esses serão enquadrados na secção dos temas gerais.

Pensamos ser esta uma forma de apresentar o esforço feito pelos articulistas da *Didáskw*, no sentido da tomada de posição diante do debate entre Tshibangu¹⁵¹ e Vanneste¹⁵² sobre a TA.

O primeiro, fazendo o caminho do pluralismo, defendia que a cultura africana dispõe também de um sistema de pensamento que lhe é próprio, original. O autor defende que «se se pode falar de uma teologia judaico-cristã, ou de tipos de teologia ocidental ou oriental, não havia razão para que, em África, não existissem também traços específicos em matéria de reflexão teológica».¹⁵³

O segundo, ignorando completamente qualquer possibilidade da TA, no âmbito do pluralismo, considera que

«não pode haver teologia africana; pelo contrário, os teólogos africanos devem esforçar-se por buscar a verdade universal que é objeto da teologia. Não misturando elementos fornecidos

¹⁴⁹ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 157.

¹⁵⁰ Adriano Langa, *Questões Cristãs à Religião Tradicional-Moçambique*, (Braga: Franciscana, 1986), 232.

¹⁵¹ Atualmente Bispo Emérito Mbujimayi, Congo Democrático. Era, na altura, estudante de teologia na Faculdade de Teologia da Universidade de Lovanium de Kinshasa.

¹⁵² Era, na altura, professor de Teologia Dogmática e diretor da Faculdade de Teologia da Universidade de Lovanium de Kinshasa.

¹⁵³ Bénézet Bujo, «Introdução ao debate [sobre a “Teologia Africana”] Tshibangu-Vanneste», em *Teologia Africana no século XXI, algumas figuras*, (Prior Velho: Paulinas, 2012), 165.

pela cultura africana (...), mas a partir da filosofia desenvolvida pelo Ocidente que os africanos devem tentar construir uma teologia para as suas necessidades locais, a menos que queiram continuar a ser teólogos de segunda».¹⁵⁴

Na verdade, com esta posição, Vanneste sugere que os teólogos africanos se constituam em “caixas de ressonância” de teólogos ocidentais. Porém, pensamos que a resposta necessária ao equívoco de Vanneste não deve levar os teólogos africanos a seguir por um outro extremo, que é o de pretender fazer uma TA apenas por africanos e para os africanos, como sugere Matumona.¹⁵⁵

Como diz Eloi M. Metogo, citado por José Nunes «no diálogo e na crítica construtiva, é altamente desejável que os africanos se especializem no estudo da cultura ocidental, e que os ocidentais continuem a estudar a cultura africana».¹⁵⁶ Porque, na verdade, embora a historicidade da teologia esteja relacionada com a cultura ocidental, hoje, esse problema coloca-se em termos novos, considerando os diferentes grupos culturais existentes.¹⁵⁷

A reflexão teológica africana prossegue, num sentido apurado e profundo de condições particulares do anúncio da fé no continente Africano. Assim, os teólogos africanos dão o seu contributo à teologia contemporânea, afirmando a necessidade de aprofundar e confrontar a própria relação com a revelação histórica de Deus e a urgência de elaborar novas modalidades de diálogo entre instâncias garantes do serviço da palavra na Igreja.

Temos a convicção de que a compreensão da tradição africana, naquilo que ela tem de mais profundo e fundamental, constitui um instrumento muito importante e até fundamental para interpretar as realidades salvíficas no contexto concreto das pessoas às quais elas se destinam.¹⁵⁸

Depois dos inúmeros estudos no âmbito da antropologia, não se pode mais afirmar que hajam povos sem cultura,¹⁵⁹ pois «ninguém tem o direito a renegar, sem mais, qualquer cultura».¹⁶⁰

¹⁵⁴ Bujo, «Introdução ao debate [sobre a “Teologia Africana”]», 166.

¹⁵⁵ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 21.

¹⁵⁶ José Nunes, *Teologias em contexto africano*, (Porto: s. ed., 2019), 3; E. Metogo, *Afrique et Parole*, Letre 13, Paris 1985/6, 1.

¹⁵⁷ Cf. Edgar Morin, *O Paraíso Perdido: a natureza humana*, (Mem Martins: Europa América, 2000), 165.

¹⁵⁸ Cf. Bujo, «Introdução ao debate [sobre a “Teologia Africana”]», 166.

¹⁵⁹ Cf. Lázaro Messias, *Para uma Teologia Africana*, 92.

¹⁶⁰ José Nunes, *Pequenas Comunidades Cristãs*, 74.

Por isso, a TA, como sugere Matumona, tem a sua razão de ser, pois confirma a catolicidade que quer ser autêntica, e à imagem do mistério de Pentecostes: harmonia de diferenças, ou seja, o pluralismo. Esforça-se por reproduzir e reviver o acontecimento pentecostal. Não é uma pura teoria, emanada do pensamento de um indivíduo que se impõe; é, verdadeiramente, um esforço de pensamento orgânico, um pensamento enquadrado numa dinâmica vital e global.¹⁶¹

Nesta linha, a *Didáskw* é um importante contributo no sentido da construção do caminho do pensamento teológico especificamente angolano; um caminho que se propõe pôr de parte aquela impressão que Matumona, mais tarde, apresentou, segundo a qual, «os teólogos lusófonos surgem como “caixas de ressonância” dos francófonos».¹⁶² A *Didáskw* pretendeu cumprir a missão de fazer o seu próprio caminho sobre a investigação teológica, elaborar um pensamento diferente, mas coerente, fazendo jus ao seu “direito à diferença”.

Na verdade, como escreveu José Nunes, «a teologia africana vive de uma enorme riqueza e diversidade de temas, os quais, por si só, constituem um repto à vivência de um são pluralismo».¹⁶³

Essa riqueza, também visível na produção teológica no continente africano, pode ser dividida em dois painéis: num lado pode estar a teologia sobre temas mais universalistas e no outro, a teologia sobre temas mais contextualizados.

A justificação dos temas universalistas prende-se com o facto de haver, em teologia e não só, temáticas que são comuns a todas as igrejas espalhadas pelos diversos continentes. Os temas mais contextualizados, quer dizer, o que comumente se designam por teologias africanas ou teologias em contexto africano, podem ser agrupados em três tipos de perspetivas, tais como: a inculturação, a libertação e a reconstrução; esta última é muito mais recente.¹⁶⁴

Portanto, neste capítulo, trataremos de analisar cada artigo da *Didáskw* e enquadrá-lo ao painel correspondente, de acordo com a divisão que acabamos de fazer no parágrafo anterior.

¹⁶¹ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 23.

¹⁶² Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 84.

¹⁶³ Nunes, *Teologias em contexto africano*, 2.

¹⁶⁴ Cf. Nunes, 3.

2. 1. TEMAS UNIVERSAIS

Como foi dito na introdução geral, situamos no quadro dos temas gerais as reflexões que abordam temáticas já discutidas e já resolvidas no âmbito da Igreja; por exemplo, as questões relativas à Exegese bíblica, à História da Igreja, relativos aos Sacramentos, aos Direitos Humanos, à Linguística, à Cristologia, à Mariologia, à Patrologia, etc. Inclui-se aqui também a abordagem sobre problemas comuns a toda a cristandade e que ainda não estão resolvidos na Igreja, como são os casos do ecumenismo, dos ministérios, mormente os não ordenados, do significado da missão da Igreja, da relação Igreja Universal e Igrejas particulares, etc.

Na verdade, essa abordagem acaba por se justificar, pois que, obviamente, existem temáticas comuns a todas as igrejas e continentes. Mesmo quando essa reflexão é levada a cabo por investigadores africanos, isso não os enreda numa identidade de tal modo específica que os diferencie necessariamente numa reflexão distinta dos teólogos de outras paragens.¹⁶⁵

Esta preocupação de se estudarem temas universais não deixa também de ser uma maneira de manifestar a unidade na diversidade. Pois que a unidade da Igreja constrói-se e se enriquece na diversidade das vivências culturais da fé, razão pela qual não há justificação para imposição de “modelos eclesiais” completamente estranhos a uma cultura.¹⁶⁶

Como foi dito atrás, do primeiro número ao nono da *Didáskw*, as publicações apontaram sobretudo para o estudo de temas universais. Vamos apresentar os títulos desses temas universais, agrupando-os segundo o ramo correspondente.

2.1.1-EXEGESE BÍBLICA

a) *A perseguição, martírio e oração dos mártires no quinto selo (Ap 6, 9-11)*

É um ensaio exegético feito por José Maria de Jesus Inácio, publicado em Maio de 1987, que exalta o testemunho cristão, cuja fonte é a Ressurreição de Jesus Cristo. Este testemunho, diz o autor, reveste-se de tal importância, depois da Ressurreição do Senhor, que é recomendado ao discípulo como encargo.¹⁶⁷

Na Exortação pós-sinodal “*Verbum Domini*”, Bento XVI sublinha a importância da relação intrínseca que deve existir entre a comunicação da Palavra de Deus e o testemunho cristão.

¹⁶⁵ Cf. Nunes, *Teologias em contexto africano*, 3.

¹⁶⁶ Cf. José Nunes, *Pequenas Comunidades Cristãs, o Ondjango e a Inculturação em África/Angola*, (Porto: UCP, 1991), 82.

¹⁶⁷ Cf. José M. J. Inácio, *Perseguição, Martírio e Oração dos Mártires no 5º Selo*, *Didáskw* vol. 1, 69.

Pois, «disso depende a própria credibilidade do anúncio. Por um lado, é necessária a Palavra que comunique aquilo que o próprio Senhor nos disse; por outro, é indispensável dar, com o testemunho, credibilidade a esta Palavra, para que não apareça como uma bela filosofia ou utopia, mas antes como uma realidade que se pode viver e que faz viver. Esta reciprocidade entre Palavra e testemunho recorda o modo como o próprio Deus Se comunicou por meio da encarnação do seu Verbo. A Palavra de Deus alcança os homens “através do encontro com testemunhas que a tornam presente e viva”». ¹⁶⁸

É neste clima da importância do testemunho que José Maria apresenta sobre o quinto selo, segundo descrições do vidente de Patmos (Ap 6, 9-11), deixando entrever que o testemunho cristão é do desígnio eterno de Deus. ¹⁶⁹

Deixando de parte a questão da delimitação do texto, sua estrutura e arte literária do mesmo, o autor entra imediatamente na análise exegética do texto composto por três versículos, formando cada um deles uma parte; por ter, no seu conjunto, a sua profundidade própria e uma linha de desenvolvimento teológico. Eis o texto base do referido ensaio exegético:

«9 E quando abriu o quinto selo, vi debaixo do altar as almas dos que tinham sido mortos por causa do testemunho que mantinham. 10 E exclamaram em grande voz dizendo: Até quando, o Mestre, Santo e Verdadeiro, não julgas e (não) vingas o nosso sangue dos habitantes da terra? 11 E lhes foi dito que se repousassem ainda um pouco de tempo, até que se completassem (também) os seus companheiros de serviço e os seus irmãos que estavam para ser mortos (também) como eles».

Na primeira parte deste ensaio, versículo 9, José Maria acaba por apresentar uma síntese histórico-espiritual sobre o valor do testemunho, sublinhando as questões da perseguição e do martírio. Apresenta o que o próprio chamou de “prova” exegética de que a razão do martírio expressa pela locução “... por causa da Palavra de Deus”, refere-se ao testemunho cristão; uma vez que o vidente de Patmos não conhecia outro tipo de testemunho senão aquele que é dado por causa de Jesus.

Na segunda parte, versículo 10, o autor reflete sobre o grito dos mártires: “Clamaram em alta voz dizendo: até quando...?”. Para a compreensão deste grito, afirma a necessidade de se examinar as horríveis torturas morais e físicas que os cristãos tiveram de suportar, ao mesmo tempo que esse exercício permite ver a fortaleza dos mártires.

¹⁶⁸ Bento XVI, Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*, (São Paulo: Paulinas, 2010), 97.

¹⁶⁹ Inácio, *Perseguição, Martírio e Oração dos Mártires no 5º Selo*, 70.

No que respeita às torturas físicas aplicadas aos mártires, o autor sublinha, para além da prisão, dos tormentos da fome e da sede e aguardar, frequentemente, desde a prisão até à execução, os cristãos eram lançados em horríveis masmorras e carregados de pesados grilhões, tendo por vezes os pés em cepos de madeira munidos de orifícios (nervos) e retidos numa contorção dolorosa, entre outros tormentos que lhes era infligido.¹⁷⁰

Perante torturas tremendas como estas, onde iam os mártires buscar tanta fortaleza para as suportar? O autor começa por reconhecer haver qualquer coisa de extraordinário neles. Um auxílio do alto os sustentava nos suplícios. Esta opinião, diz o autor, está fundamentada nos vários testemunhos das próprias vítimas, como também nos dos pagãos que assistiam ao espetáculo dos seus sofrimentos.

Havia, portanto, nos mártires uma espécie de milagre moral que lhes permitia afrontar as mais horrendas torturas sem soltar uma pequena queixa ou uma palavra de retratação.¹⁷¹

Na terceira parte do artigo (v. 11), José Maria, reflete sobre o número dos mártires. Depois da súplica estudada na segunda parte da perícopé, como resposta, é revelada aos mártires a razão da sua espera. Devem esperar até que se complete o número dos seus companheiros, os irmãos que deviam ser mortos como eles.

Não existem, de todo, continua o autor, dados estatísticos certos que permitam calcular o número dos mártires. Contudo, é consensual ser um número muito grande, porque as listas formam o martirologio das Igrejas não são de modo nenhum completas, pois, apenas mencionam os nomes dos mártires cujo aniversário era celebrado.¹⁷²

Com este ensaio exegético, José Maria de Jesus Inácio, ao tocar nesse aspecto profundo da teologia do martírio, à luz da história redentora do mundo, pretende sublinhar, para os cristãos de hoje, o valor do testemunho e do sacrifício por Cristo.

Uma vez continuadora da obra de Cristo, a comunidade dos fiéis deve lembrar que é desafiada a operar a salvação neste mundo e para este mundo que lhe é hostil.

¹⁷⁰ Cf. Inácio, *Perseguição, Martírio e Oração dos Mártires no 5º Selo*, 92; ver também D. W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes*, (Leipzig: s. ed., 1928), 86.

¹⁷¹ Inácio, *Perseguição, Martírio e Oração dos Mártires no 5º Selo*, 93.

¹⁷² Inácio, 93-94.

b) “Considerem-nos todos como ministros de Cristo” (1 Cor 4, 1): Reflexões sobre o sacerdócio

Este é o título do artigo da autoria de José Maria de Jesus Inácio, publicado em Janeiro de 1989. O autor começa por manifestar a sua admiração pela sublimidade do sacerdócio. Fá-lo com as seguintes palavras:

«Nunca teremos no devido apreço a dignidade sacerdotal de que por graça de Deus fomos revestidos, tão excelsa ela é! O nosso sacerdócio é o sacerdócio mesmo de Cristo e não podemos, por isso, vivê-lo diversamente do modo como o viveu Nosso Senhor. A pessoa do sacerdote está tão identificada com a de Jesus Cristo que verdadeiramente já não é o sacerdote que opera senão o próprio Cristo por seu intermédio. Porque a fonte do seu ministério e da sua autoridade deriva de Cristo, que é o único sacerdote, deriva de Jesus que é o seu chefe, do qual lhe vêm todas as graças, toda a autoridade, todos os poderes de que dispõe. É este o conceito de “Ministro” para S. Paulo.».¹⁷³

Com esta reflexão exegética, José Mária pretendeu, parece-nos, apelar à fidelidade dos sacerdotes, tendo como exemplo dessa fidelidade o Apóstolo Paulo. É neste contexto que escreve o seguinte: «O sacerdote não é um inventor ou um descobridor de novas teorias, mas simplesmente um “administrador dos mistérios de Deus” (1 Cor 4, 1). Por isso, deverá estar em contínua escuta, aguardando constantemente uma voz do Alto. Deverá ser uma pessoa de fé, que tudo espera da sua comunicação com Deus, o que exige fidelidade, como em seguida o exprime S. Paulo: “Ora, o que se requer dos administradores é que sejam fiéis” (1 Cor 4, 2)».¹⁷⁴

Portanto, para que os sacerdotes sejam todos considerados ministros de Cristo, é de suma importância que estejam seriamente encaminhados para a perfeição, para a santidade; só assim poderão dar Deus às almas e levar as almas a Deus.

c) O Sacerdócio e a Aliança Sinaítica: garantias da comunhão de Deus com os homens

É um artigo de Jerónimo Kahinga, publicado em Maio de 1989. Partindo do pressuposto segundo o qual, para se compreender o sacerdócio de Jesus, é necessário conhecer com precisão o sacerdócio do Antigo Testamento, que o preparou e prefigurou,¹⁷⁵ o autor envereda para o

¹⁷³ José Maria de J. Inácio, “Considerem-nos todos como ministros de Cristo” (1 Cor 4, 1): Reflexões sobre o sacerdócio, Didáskw vol 1, 323.

¹⁷⁴ Inácio, 324.

¹⁷⁵ Cf. Charles Hauret, «Sacerdoce», em *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ed. Xavier Leon-Dufour (Paris: Ed. CERF, 1974), 1153.

caminho da consideração de que ao propor a sua Aliança e o convite à sua fidelidade, YAHWEH insere nela também a força dinamizadora que deve celebrar e perpetuar essa Aliança: o sacerdócio.

Este, apresenta-se como o serviço de Deus entre os homens, uma verdadeira ponte vital que os aproxima e que possibilita um diálogo-comunhão destes últimos com YAHWEH.¹⁷⁶ As linhas da reflexão neste artigo, pretendem ser uma pista para a compreensão do desenvolvimento histórico-teológico dos meios desta comunhão, a Aliança e o sacerdócio.

Na verdade, o papel mediador do sacerdote é a última alínea que põe em evidência a importância teológica dessa instituição e que está na base de todas as religiões, como meio de encontro e de comunhão com o divino e o seu mundo e que Cristo vem assumir, elevar à total perfeição e à sua plena eficácia.¹⁷⁷

d) “Eis o Sacerdote que nos convinha” (Heb 7, 26): reflexões sobre o Sacerdócio de Jesus Cristo

A Epístola aos Hebreus convida os seus leitores a uma consideração atenta à grandeza incomparável do sacerdócio de Jesus. Neste artigo, publicado em Maio de 1989, Alberto Ilídio propõe-se refletir atentamente sobre o Sacerdócio de Jesus, o Sacerdócio da Nova Aliança, com o intuito de descobrir a sua novidade; conhecer-lhe as características para se inteirar das funções de que o mesmo se reveste.

A santidade, a inocência, o cariz imaculado e separado dos pecadores são as características fundamentais que o autor apresenta na reflexão sobre Jesus como Sacerdote na Nova Aliança.

No que respeita à novidade do sacerdócio de Cristo, o autor sublinha que a Epístola aos Hebreus afirma com muita insistência e com uma coragem que nos deixa estupefactos que nós temos “um Grande Sacerdote (Heb 10, 21); um Grande Sumo-sacerdote. Este Sacerdote é Jesus, o Filho de Deus (Heb 4, 14) ...”

De facto, Jesus não pertencia a nenhuma família sacerdotal (Heb 7, 14); na instituição sacerdotal tal como foi organizada pela Lei de Moisés, Jesus não tinha lugar (Heb 8, 4). No entanto, exerce um sacerdócio diferente. Sendo Filho de Deus e irmão dos homens, Jesus

¹⁷⁶ Cf. Jerónimo Kahinga, *O Sacerdócio e a Aliança Sináitica: garantias da comunhão de Deus com os Homens*, Didáskw vol. 2, 28.

¹⁷⁷ Cf. Kahinga, *O Sacerdócio e a Aliança Sináitica: garantias da comunhão de Deus com os Homens*, 29.

assegura aos homens o acesso a Deus. Ele é, portanto, a título pleno, Sumo Sacerdote. É o que nos diz a Carta aos Hebreus.

Como características desse novo sacerdócio, exercido por Jesus Cristo, o autor aponta o seu cariz perene, intransmissível, único e perfeito. Jesus ultrapassa a função didática dos antigos sacerdotes, pois a Sua palavra é a revelação suprema; o Evangelho da Salvação em que termina a Lei.¹⁷⁸

e) “A César o que é de César, a Deus o que é de Deus” (Lc 20, 25)

É outra reflexão exegética da autoria de Alberto Ilídio, publicada em Setembro de 1991. O autor desenvolve a sua reflexão a partir do capítulo vigésimo do Evangelho segundo S. Lucas, que retrata uma das várias disputas de Jesus contra os seus adversários em Jerusalém. Trata-se da disputa relativa à moeda e ao imposto a César.

Ilídio chama a atenção para a aparente facilidade com que se tem pretendido tirar conclusões da resposta dada por Jesus à pergunta feita pelos enviados dos escribas e chefes dos sacerdotes. Isso é visível na forma como é, muitas vezes, interpretada e utilizada essa resposta: como princípio regulador das relações entre política e religião em geral, e entre Igreja e Estado em particular.¹⁷⁹

O nosso autor salienta que, a explicação de Jesus durante a discussão, pode também ser um convite a pensar no tempo em que vivemos e que requer, como em outros tempos, autenticidade e exigência da parte dos cristãos. Partindo dessa necessidade de restituir a Deus o que é de Deus, torna-se necessário pensar no secularismo, no materialismo, seja o prático como o ideológico, tendências que pretendem eliminar Deus do nosso quotidiano.¹⁸⁰

É neste sentido que sublinhamos a importância do empenho dos fiéis no seguimento e atuação conforme a indicação de Cristo; isto é, restituir a Deus o que lhe pertence; reconhecer a sua existência e a sua paternidade sobre a criação.

Este assunto pode também ser visto como um bom ponto de partida para uma reflexão no âmbito da teologia africana da reconstrução.

¹⁷⁸ Cf. Alberto Ilídio, “*Eis o Sacerdote que nos convinha*” (Heb 7, 26): reflexões sobre o Sacerdócio de Jesus Cristo, Didáskw vol. 2, 59.

¹⁷⁹ Cf. Alberto Ilídio, “*A César o que é de César, a Deus o que é de Deus*” (Lc 20, 25), Didáskw vol. 2, 411.

¹⁸⁰ Ilídio, “*A César o que é de César, a Deus o que é de Deus*” (Lc 20, 25), 418-419.

2.1.2- CRISTOLOGIA

a) “Na vida reinarão mediante o único Jesus Cristo” (Rom 5, 17)

Este artigo, da autoria de Joaquim Tchingelesi, foi publicado em Setembro de 1988. É um trecho do trabalho de especialização do autor em Teologia Dogmática em Roma.

Tchingelesi dá-se conta de que, entre os impulsos novos que a teologia está a sofrer nas últimas décadas, está o do “regresso às fontes originais”.¹⁸¹ O autor entende que todo o tempo é propício para se operar a renovação da Igreja e do homem em particular. Esta renovação essencial é, de facto, possível; no entanto, a única garantia dessa possibilidade é dada apenas pela base inalterável, a partir da qual se deve sempre iniciar este processo: a palavra divina.

Por isso, continua Tchingelesi, esta palavra divina deve ser continuamente lida, aprofundada, estudada, explicada, meditada, pregada, mistagogizada, homiletizada, celebrada para se tornar um riquíssimo pão.¹⁸²

O autor sublinha a impossibilidade da salvação sem Cristo. Por isso, procura, num contínuo aprofundamento, recuperar sempre mais e até onde for possível os aspetos inumeráveis da obra da salvação, que a revelação divina oferece com incalculável riqueza aos homens para que vivam dela e tenham a abundância da graça para a vida.

Neste sentido, a escuta e a celebração são a primeira forma desta vivência e implicam necessariamente o seguimento obediente qual aplicação concreta de quanto tocado e assimilado nos divinos mistérios. Mas a intensidade no escutar é em função à exigência de obedecer; e a Igreja, impelida pelo Espírito profético, submete-se à Palavra e atua a sequela do seu Senhor, para chegar com Ele ao banquete eterno.¹⁸³

b) *Jesus Cristo: Filho de Deus enviado ao Mundo*

Este artigo, da autoria de Jerónimo Kahinga, foi publicado em Setembro de 1987. Nele, o autor desenvolve uma reflexão cristológica a volta de dois tópicos: os conceitos de Jesus “Filho de Deus” e a preexistência de Cristo. O autor assume como base do seu trabalho o confronto dos textos de Paulo e João, que o próprio escolheu.

O artigo consiste numa análise comparativa de quatro textos, que são: Jo 3, 16-17/ 1 Jo 4, 9-19; Rom 8, 3-4/ Gal 4, 4-5. Kahinga começa por afirmar que «segundo a fé do Novo Testamento, não existe nenhum conhecimento imediato de Deus, nem existe alguma comunhão

¹⁸¹ Cf. Joaquim Tchingelesi, “Na vida reinarão mediante o único Jesus Cristo” (Rom 5, 17), Didáskw vol. 1, 264.

¹⁸² Cf. Tchingelesi, “Na vida reinarão mediante o único Jesus Cristo”, 263.

¹⁸³ Cf. Tchingelesi, 283.

direta com Ele. Deus só é conhecido verdadeiramente através do Seu enviado, o Filho, Jesus Cristo (Jo 1, 18; 6, 46; Mt 11, 27; Lc 10, 22)». ¹⁸⁴ A consequência desta afirmação é que só quem acredita no Filho de Deus-Jesus Cristo, não incorre em condenação.

No contexto de pandemia em que nos encontramos, por causa da Covid-19, é muito comum falar-se em grupos de risco. À luz do raciocínio acabado de apresentar, faz parte do grupo de risco, no âmbito do conhecimento de Deus, quem se distancia do Seu enviado.

O conhecimento de Deus é vinculativo. É um conhecimento que empenha o crente a reconhecer o Enviado como Senhor e caminho exclusivo de salvação; isto é, deve-se aceitá-l'O na vida, através de um compromisso de aliança e de amor.

Do presente estudo, Kahinga conclui o seguinte: «seja o conceito de Filho de Deus, seja o da sua preexistência, não são de modo nenhum, uma cópia de conceitos sobre seres divinos das outras religiões. O ambiente extra-bíblico e não judaico e as religiões orientais de mistérios tiveram certamente, alguma influência na terminologia da teologia neotestamentária. Contudo, esta não está dependente de tais conceitos». ¹⁸⁵

J. Kahinga procura, com a sua reflexão, ajudar o discípulo de Jesus a conhecer melhor o seu Mestre, para que a sua adesão a Ele possa comportar, ao mesmo tempo, um saber e uma atração, que resultem na Sua imitação. É que quanto mais se conhece o Senhor, mais se adere, mais se ama a Sua doutrina, mais desejoso se fica de O seguir e praticar o que ensina.

2.1.3- MARIOLOGIA

a) *Maria, Mãe de Angola: Reflexões sobre o Ano Santo Mariano*

Este artigo mariano, da autoria de André Lukamba, foi publicado em Maio de 1988. O autor começa a sua reflexão partindo da seguinte constatação: «uma das coisas atraentes na religião católica é a existência de uma Mãe». ¹⁸⁶

Nesta reflexão, o autor pretende sublinhar a alegria de se ter uma Mãe em cujo Coração Imaculado cada angolano quer encontrar um verdadeiro refúgio, qual criança ao colo de sua mãe. Lukamba crê que a proclamação de Maria como “Mãe de Angola” é significativa e ajuda a compreender cada vez mais e melhor a Igreja de Angola e sugerir alguma indicação para o futuro: o caminho de Maria pode inspirar à Igreja angolana a ser a Mãe solícita de Angola.

¹⁸⁴ Jerónimo Kahinga, *Jesus: Filho de Deus, enviado ao Mundo*, Didáskw vol. 1, 110.

¹⁸⁵ Kahinga, *Jesus: Filho de Deus, enviado ao Mundo*, 110.

¹⁸⁶ André Lukamba, *Maria, Mãe de Angola: Reflexões sobre o Ano Santo Mariano*, Didáskw vol. 1, 205.

Depois de ter esboçado algumas linhas sobre a compreensão da maternidade de Maria, sob os títulos de Maria, a Mãe; “Eis aí a tua Mãe”; Maria, “Mãe da Igreja”; Maria, Mãe de Angola; Lukamba reflete sobre a maternidade em África: significado e importância. Na elocução destes temas, o autor reconhece uma certa semelhança entre a mulher-mãe africana e Maria, Mãe da Igreja, principalmente, no que toca à educação, à mediação e à intercessão.

Na verdade, embora a tarefa educativa, nas famílias angolanas, empenhe todos da família é, sobretudo, a mãe que educa as crianças até nos pequenos pormenores; é a mãe que põe os filhos à altura do seu pai, isto é, que nunca o comportamento do filho deva pôr em causa a dignidade do seu pai.

Na família angolana é, normalmente, o pai que se responsabiliza, em primeiro lugar, por tudo o que é preciso em casa. Mas quando os filhos precisam de alguma coisa especial, fazem-no chegar ao pai através da mãe, porque têm mais confiança com a mãe, estão mais à vontade com ela, e sabem que a palavra da mãe convence mais o coração do pai.

No que respeita à intercessão, a mãe não faz chegar ao pai apenas as necessidades dos filhos, mas também intercede incansavelmente por eles. Como consequência de tudo quanto disse, Lukamba conclui que a Igreja não tem outro caminho a seguir. Como Maria, ela deve ser a Mãe solícita de Angola.¹⁸⁷

A esperança do autor era que, no Ano Santo Mariano, no cenáculo com Maria até ao Ano 2000, nascesse e amadurecesse um rumo mais criativo para o futuro da Igreja em Angola.

2.1.4- PATROLOGIA

a) Santo Agostinho: XVI Centenário da Conversão e Baptismo

Este artigo, da autoria de Flaviano Petterlini, como o próprio título indica, surgiu no âmbito das celebrações do centenário da conversão e batismo de Santo Agostinho; uma figura poliédrica que, por isso mesmo, pode ser estudada sob vários aspetos: filosófico, teológico, ascético, monástico, espiritual, existencial. Flaviano, por sua vez, prefere estudá-lo do ponto de vista histórico, uma vez que se dedica à História da Igreja.¹⁸⁸

O autor faz uma exposição histórica do percurso de Santo Agostinho e do ambiente que o envolveu: lugares, figuras e contextos. Nessa reflexão, faz também uma breve apresentação

¹⁸⁷ Lukamba, *Maria, Mãe de Angola: Reflexões sobre o Ano Santo Mariano*, 226-228.

¹⁸⁸ Flaviano Petterlini, *Santo Agostinho: XVI centenário da conversão e batismo*, Didáskw vol. 1, 239.

dos erros em que terá caído Santo Agostinho. Faz lembrar a locução latina segundo a qual «*aliquando dormitat homerus*».¹⁸⁹

Segundo Flaviano, os estudiosos das causas dos erros de Santo Agostinho, destacam-nas, sobretudo, três sentidos, a saber:

- a. O sentido da errada explicação das relações entre a razão e a fé, como se se tivesse de escolher entre uma e outra.

Este erro consiste num certo espírito racionalista, pelo qual ele se persuadiu “de que devia seguir não aqueles que mandam acreditar, mas aqueles que ensinam a verdade”. Mais tarde, compreenderá que razão e fé são duas forças destinadas a cooperar para conduzir o homem ao conhecimento da verdade.

- b. No suposto contraste entre Cristo e a Igreja, com a conseqüente persuasão de que fosse preciso abandonar a Igreja para aderir de modo mais pleno a Cristo.

Para a correção deste problema, Santo Agostinho, entende, mais tarde, que a fé para ser segura requer uma autoridade divina, que esta autoridade divina outra coisa não é senão a de Cristo, e que a autoridade de Cristo encontra-se nas Sagradas Escrituras, garantidas pela autoridade da Igreja Católica.

- c. No desejo de se libertar da consciência do pecado, não através da sua remissão por obra da graça, mas mediante a negação da responsabilidade humana no pecado mesmo.

Em torno da grave questão do mal, que constituiu o seu grande tormento, compreenderá que a primeira pergunta a ser feita não era de onde ele provém, mas que coisa é, e intuirá que o mal não é uma substância, e sim uma privação do bem. E compreenderá – e será a descoberta mais decisiva – que o pecado tem origem na vontade do homem, uma vontade livre e defetível.¹⁹⁰

É conhecido o percurso de Santo Agostinho, depois que se afastou do maniqueísmo, no qual não acredita mais, e também do catolicismo, no qual ainda não crê, só lhe restava uma saída: duvidar de tudo e de todos. Mas depois que se batizou, disse sentir desaparecer de si a inquietude da vida passada. Não se saciava de considerar com admirável doçura os profundos desígnios divinos sobre a salvação do género humano.

¹⁸⁹Emprega-se para mostrar que uma falta pode ser cometida até pelos mais sábios e prevenidos, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2020, <https://dicionario.priberam.org/aliquando%20dormitat%20homerus> [consultado em 13-11-2020].

¹⁹⁰ Cf. Petterlini, *Santo Agostinho: XVI centenário da conversão e batismo*, 245.

b) S. Boaventura e a espiritualidade franciscana

Este artigo de F. Petterlini surge no âmbito das celebrações do quarto centenário da proclamação de S. Boaventura como Doutor da Igreja Universal.¹⁹¹ Nesta ocasião, o Papa João Paulo II enviou aos Ministros-gerais das quatro famílias franciscanas uma mensagem especial.¹⁹²

Seguir a Cristo segundo o Evangelho, na pobreza e na humildade, é o ideal proposto por S. Francisco de Assis na Regra. Um ideal que cada frade franciscano procura realizar no compromisso de fraternidade e menoridade para com todos os homens; mais ainda, em irmandade com toda a criação, sob a paternidade. Com S. Boaventura não foi diferente.

Petterlini resume a doutrina espiritual de S. Boaventura nos seguintes pontos:

O homem é imagem de Deus pelo seu ser natural e é semelhança de Deus pelo seu ser sobrenatural. O pecado original manchou a semelhança e conservou somente a imagem de Deus, ainda que mutilada e confusa por se ter o homem afastado de Deus e voltado para os seres criados.

Por isso é que, para S. Boaventura, a vida espiritual deve começar por uma criação (*recreativo animae*). Esta nova criação nos veio por meio de Jesus Cristo e consiste na infusão da graça santificante acompanhada das virtudes infusas (*rectificatio animae*), da graça sacramental (*sanatio animae*) e das bem-aventuranças (*perfectio animae*) sobre o fundamento do cumprimento dos mandamentos divinos.

Regenerada desta forma, a alma desabrocha para unir-se a Deus. Nossa vida sobre a terra deve ser uma antecipação e começo da glória do céu.¹⁹³

2.1.5- MISSIOLOGIA

a) Método missionário de Paulo nos Atos dos Apóstolos

Conforme escreveu José Nunes, «o cristianismo inicial, logo na era apostólica, confrontou-se com a verdadeira problemática missionária. Duas questões maiores tiveram que ser dirimidas: o cristianismo é religião só para os judeus ou destina-se universalmente a todos?

¹⁹¹ Cf. Bula “*Triumphantis Hierusalem*” (Sisto V), Bullarium Rom, 1588.

¹⁹²Cf. João Paulo II, *Lettera ai Ministri Generali delle Famiglie Francescane nel IV Centenario della Proclamazione di San Bonaventura a Dottore della Chiesa*, (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1988).

¹⁹³Cf. Flaviano Petterlini, *S. Boaventura e a Espiritualidade Franciscana*, Didáskw vol 1, 356.

E, no caso de ser universal, deve a vivência da fé estar vinculada a uma só cultura (a judaica, a das obras da lei de Moisés)?».¹⁹⁴

Neste contexto, também a experiência de Paulo foi de auxílio para a Igreja em crescimento. É esta a conclusão a que Roland Allen chega no seu mais recente livro, editado pela Vida Nova, em Junho de 2020 no Brasil.¹⁹⁵

Na verdade, a obra missionária de Paulo é o paradigma para toda obra missionária, uma vez que, nos acontecimentos dos Atos dos Apóstolos em que Paulo está envolvido, como também nas suas Cartas, o Apóstolo lida com diversos problemas e trata de assuntos que são comuns também à Igreja hoje, como: o ensinamento, o discipulado, as finanças, a disciplina, etc. São os pilares, à luz dos quais, deve ser avaliada a atuação da Igreja e das suas comunidades missionárias.

É nesta linha que José Maria de Jesus Inácio apresenta o seu artigo, publicado em Janeiro de 1987, no qual traça uma interpretação exegético-missiológica sobre o método missionário de Paulo. O autor faz esse caminho a partir de três pontos fundamentais, que são: necessidades, dificuldades e possibilidades.

Por necessidades, o autor entende os requisitos mais urgentes e as exigências mais sentidas, sempre reais, a fim de que a Boa Nova pudesse desenvolver-se como deve ser e o Apóstolo realizasse eficazmente a sua missão no âmbito do sentido autenticamente cristão e adequado ao homem do seu tempo.

Quanto às dificuldades, o autor refere-se aos obstáculos mais graves que retardaram ou impediram o desenvolvimento normal da atividade apostólica no seu empenho e propósito de estabelecer o Reino de Deus na sociedade do seu tempo.

Sobre possibilidades, o autor entende as disposições de carácter pessoal e as circunstâncias ambientais que duma maneira ou de outra puderam contribuir para facilitar o trabalho apostólico na fundação de comunidades de fé, de caridade e oração, numa palavra, na criação de verdadeiras Igrejas.

Com esta análise, o autor pretende assegurar a atividade missionária atual, utilizando alguns recursos da Igreja primitiva, e renunciar, ao mesmo tempo, às formas de influência ou comportamento não evangélicos. Para isso, Paulo é e continuará a ser modelo de Apóstolo e

¹⁹⁴ José Nunes, *Teologia da Missão*, (Lisboa: Obras Missionárias Pontifícias, 2008), 21.

¹⁹⁵ Cf. Roland Allen, *Os Métodos Missionários de Paulo e um estudo da Expansão da Igreja*, (São Paulo, SP: Vida Nova, 2020).

missionário. No fundo, o autor apresenta o exemplo de Paulo como o caminho a seguir para que continuem hoje a surgir santos apóstolos.

Como nos lembra a Exortação Apostólica “*Evangelii Gaudium*”,¹⁹⁶ como filhos desta época, todos estamos de algum modo influenciados pela cultura atual, que, sem deixar de apresentar valores e novas possibilidades, pode também limitar-nos, condicionar-nos e até mesmo abater-nos.

Pelo que, torna-se cada vez mais imperioso olhar para o exemplo de Paulo, a fim de se acautelarem as tentações que afetam, particularmente nos nossos dias, os agentes pastorais.

A reflexão de José Maria de Jesus Inácio, neste artigo, além de tudo o mais, aponta para o caráter atual e atuante das Sagradas Escrituras e da ação do Espírito Santo, como dinamizadores da missão. Como no tempo de Paulo, apela-se à coragem dos arautos da Mensagem Divina serem também hoje capazes de dar Cristo aos homens, com a palavra e com o exemplo.

Hoje, temos necessidade de missionários sedentos de apostolado: o testemunho em primeiro lugar.

b) Atenção aos sinais dos tempos na obra da evangelização

A atenção aos sinais dos tempos é outro artigo de José Maria de Jesus Inácio. Este foi publicado em Janeiro de 1988. O autor começa por lembrar que «é sobre todo o discípulo de Cristo que recai, segundo as próprias possibilidades, o dever de difundir a fé e de gastar as próprias energias para evangelizar».¹⁹⁷

Daí a necessidade de se estar atentos. Deve-se ter sempre em conta que o evangelizador é intérprete da Igreja diante daqueles que são evangelizados. É importante saber ler e ensinar a ler os sinais da fé, dos quais, o mais eloquente, depois do de Cristo, é a própria Igreja.¹⁹⁸

Parece-nos que a chamada de atenção que José Maria faz em relação aos sinais dos tempos na obra da evangelização, não é um apontar para os tempos escatológicos da Igreja. Mas uma forma de se fundamentar bem as bases do discipulado que é, ao mesmo tempo, um assumir a missão evangelizadora.

Por isso, quanto aos sinais dos tempos na história, o autor afirma que esta é uma unidade substancial operada por tentativas e esforços; é um alterar-se limpidez e obscuridade; de criação

¹⁹⁶ Cf. Francisco, Exort. ap. *Evangelii Gaudium* (24 de Novembro de 2013), 77: AAS 105 (2013), 12.

¹⁹⁷ José Maria de J. Inácio, *Atenção aos Sinais dos Tempos na obra da evangelização*, Didáskw vol 1, 179.

¹⁹⁸ Cf. Inácio, *Atenção aos Sinais dos Tempos na obra da evangelização*, 180.

e salvação; de liberdade humana e de graça, de providência divina e de construção responsável do homem.

Como acolher, então, o sinal? O autor considera que a atitude de um homem de fé, que está ao serviço da Palavra, é a daquele que confia completamente no Salvador que nos exorta a reconhecer os sinais dos tempos em tudo o que acontece.

Qual é o lugar de Cristo no quadro dos sinais dos tempos? Jesus Cristo é o centro do Universo e da história. A história tem n'Ele a sua consistência e n'Ele tem forma e vida! Pois, é n'Ele que vivemos, nos movemos e existimos (At 17, 22). A história não é somente uma etapa de erros e de trevas nem uma falha do projeto de Deus a nosso respeito ou um parêntesis desgraçado no plano providencial de Deus. Não! A história dos homens está em Cristo e Cristo está presente na história dos homens.

Tem também um grande destaque nessa atenção aos sinais dos tempos o Espírito Santo. Fala-se muito pouco d'Ele. E, no entanto, Ele está na origem das coisas criadas. É Ele que suscita catequistas, religiosos ou leigos que têm a consciência deste prodigioso ofício de traduzir em sua linguagem o Verbo de Deus e de O transfundir em auditores que O devem não só escutar, mas viver.

Nesse processo, a Igreja torna-se sinal e meio de comunhão dos homens com Deus e dos homens entre si. Os seus santos, os seus génios, os seus profetas, os seus ascetas e os seus mártires, são as palavras mais autênticas, os seus mais autênticos e vivos sinais imediatamente decifráveis e compreensíveis. São sinais do sinal, que é a própria Igreja.

O amor à Igreja é também um sinal. Na verdade, Cristo amou a Igreja e entregou-se por ela (Ef 5, 25). A Igreja nasceu do amor de Cristo que quis entrar em comunhão connosco. É preciso, pois, a exemplo do próprio Cristo, amá-la e fazer amá-la. Eu devo amar esta Igreja concreta em que me encontro e que vejo.

O sacerdócio católico entra também na ordem dos sinais. Com efeito, o sacerdote depende constantemente de Cristo, como servo do seu Senhor, e o seu serviço consiste nisso: com a Palavra e os Sacramentos transpõe para o momento presente em que vive, a santidade que Cristo trouxe ao mundo.

Como discernir, então, os sinais dos tempos? Discernir é a capacidade de dividir em profundidade, de penetrar no interior, de desentranhar ao máximo qualquer experiência da vida.

Consiste em colher ao vivo um aspecto da condição humana realmente vivida e isso a partir dos acontecimentos particulares ou universais, de situações sociais ou religiosas, de problemas de vida, de movimentos ideológicos, de centros de interesse. Depois, aplicamo-nos

a desentranhar ao máximo estas experiências, procurando captar-lhes o sentido através do diálogo, mas sobretudo com a reflexão, no esforço de uma leitura e compreensão em profundidade.

Num segundo momento será preciso iluminar, libertar e completar os dados desta experiência humana aplicando-lhes, com a Palavra de Deus, aquele significado que tal experiência reveste no “hoje” da História da salvação. Deste modo, chega-se a evangelizar toda a vida e fica-se empenhado num agir sempre cristão em relação a tais acontecimentos.¹⁹⁹

Portanto, ter atenção aos sinais dos tempos na obra da evangelização é tomar a peito a missão de fazer discípulos de todas as nações, na fidelidade a Cristo e à Sua Igreja.

2. 1. 6- HISTÓRIA DA IGREJA

a) *A Evangelização de Angola: leitura histórica da evangelização do Sul*

No âmbito das celebrações do quinto centenário da Evangelização de Angola, Gerardo Namolo e Abraão Tyipa apresentaram o presente artigo, publicado em Maio de 1992. A intenção dos autores foi apresentar uma modesta resenha analítica da estratégia, tática, didática e metodologia utilizadas pelos pioneiros, arautos e protagonistas da Evangelização de Angola. O estudo tinha também o objetivo de abrir perspectivas duma nova Evangelização, nos limiares do ano 2000.²⁰⁰

Segundo os autores, a Evangelização de Angola, em geral, obedeceu a três premissas: religiosa, política, económica, por outras, “dilatar a fé e o Império”. Há dificuldade em saber-se, com exatidão, qual delas teria tido primazia, segundo as ideias do tempo.²⁰¹ É certo, porém, que Igreja e Estado prestaram-se mútuo auxílio; o braço eclesiástico e o político andaram inseparáveis.²⁰² Essa parte da história da evangelização do Sul de Angola pode ser resumida em quatro fases:

Na fase inicial, consideram os autores, é bem provável que os primeiros missionários, da zona Sul de Angola e de outras, não tivessem nem seguissem alguma metodologia no sentido científico do termo. Eram como o próprio Jesus e os Apóstolos, itinerantes, carismáticos, entusiastas que anunciam o Reino e a Palavra. A sua metodologia, a sua pedagogia ou didática eram do seu bom senso, da espontaneidade da sua fé. Qual mãe, na educação dos filhos não

¹⁹⁹ Inácio, *Atenção aos Sinais dos Tempos na obra da evangelização*, 184-198.

²⁰⁰ Cf. Gerardo Namolo e Abraão Tyipa, *A Evangelização de Angola: leitura histórica da Evangelização do Sul: do início até ao presente*, Didáskw vol 3, 85.

²⁰¹ Cf. Miguel de Oliveira, *História Eclesiástica de Angola*, (Luanda: Secretariado de Catequese, s.a), 3.

²⁰² Cf. Gastão Dias, *A Cidade de Sá da Bandeira*, (Sá da Bandeira-Angola: Edição da Câmara Municipal de Sá da Bandeira, 1957), 27.

utiliza nenhuma metodologia, mas dá-se a si própria, para o bem dos filhos.²⁰³ Como S. Paulo, também os missionários, visitavam catequeses, as pequenas comunidades que tinham formado para controlar, animar.

Na fase de centralização, a Missão, nas suas estruturas físicas, era como que o “quartel-general”, o centro à volta do qual gravitava toda a atividade evangelizadora. As fantásticas infraestruturas socioprofissionais fizeram com que a Missão fosse o principal lugar de encontro para a aprendizagem das artes e ofícios, ao mesmo tempo que se introduzia os seus frequentadores e restivas famílias nos caminhos da fé.

Vale a pena salientar que nessa fase, se por um lado, a missão se foi tornando “mãe”, por outro lado, a pouco e pouco foi-se também tornando autoritária. Nalguns casos até aparecia que era mais dona que mãe. Era a época sem clero nativo. A evangelização vinha de outros continentes, através de pessoas com modos de pensar e de agir diferentes.²⁰⁴

Namolo e Tyipa não leem a história da evangelização apenas num sentido pessimista do fenómeno da missionação.²⁰⁵ Os autores salientam que a fase da centralização, apesar de ter sido marcada pela total ausência da inculturação, marcada por um fanatismo patriótico, de consequências negativas para uma real e autêntica implantação da igreja local, houve muitos elementos positivos, dignos de registo: era notório um idealismo, heroísmo, entusiasmo, espírito de fé e de sacrifício das impressionantes figuras da primeira hora; foram criadas, paulatina e pacientemente, pequenas comunidades de fé e de oração, presididas por catequistas ou chefes de família; houve um certo método na extensão das comunidades.

Fundaram-se Seminários menores e maiores, em perspectiva de um clero autóctone; foi também uma época que deu lugar a traduções bíblicas e de textos litúrgicos, de composição de catecismos com um nível teológico e linguístico admiráveis.

Essa fase testemunhou também a fundação de escolas (magistérios masculinos e femininos); é também dessa fase, o aparecimento de movimentos e organismos católicos como a Legião de Maria, as Filhas de Maria, Congregação Mariana, Apostolado da Oração, entre outros; foi uma época de uma grande divulgação da palavra escrita e falada, como: boletins, folhetos paroquiais, periódicos, livros de especialidade linguístico-científica, revistas, apostolado, Rádio *Ecclesia*. Tudo isto, certamente, não como fruto imediato de uma

²⁰³ Cf. Namolo e Tyipa, *A Evangelização de Angola...*, 89.

²⁰⁴ Cf. Namolo e Tyipa, *A Evangelização de Angola*, 92.

²⁰⁵ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução...*, 175.

metodologia planificada e estruturada, mas fruto espontâneo de uma Evangelização progressiva.²⁰⁶

A chamada fase da descentralização, coincidiu, em parte, com a criação de Escolas de Catequistas “profissionais” (evangelistas), aí pelos anos 60 do século XX. Nesse ambiente, a missão, como estrutura física, começou a se transformar, aos poucos, mais em ponto de referência do que no de convergência das massas populares ou da atividade pastoral. As escolas e centros de catequese foram ganhando um perfil eclesial e prestígio do povo crente e não só.

Houve, nessa fase, um maior e notável empenho de Religiosas e leigos na responsabilidade pastoral. Os centros de catequese tornaram-se cada vez menos clericais, mais acessíveis aos simples leigos. São também dessa fase, o crescimento qualitativo da formação de catequistas, através de cursos programados, sistemáticos e reciclagens e com uma assistência e acompanhamento permanente pelo Catequista-chefe ou Evangelista.

Salientamos que os últimos anos dessa fase coincidiu com o tempo conciliar e pós-conciliar. O Concílio começa, então, a dar os seus frutos. Aparece uma Igreja mais viva, mais ativa, mais autónoma, mais africana; uma Igreja, já não como sociedade perfeita, mas como povo de Deus, uma Igreja que, pouco a pouco se vai libertando das amarras dum passado atrofiante, infantilizante e paternalista.²⁰⁷

Por último, temos a fase pós-independência. Nessa fase assistiu-se a uma autêntica africanização, sem precedentes, da Igreja: uma Igreja com próprias estruturas, com clero autóctone que toma responsabilidades, com uma hierarquia própria. É verdade que nessa fase, com a partida maciça de missionários estrangeiros, em especial portugueses, abriu-se um vácuo embaraçoso, embora, ao mesmo tempo, tenha aberto as portas para a entrada dos africanos em posições-chave e de responsabilidade.

É dessa fase a guerra fratricida, tempos de perseguição e intolerância religiosa; a Igreja foi fortemente perseguida, muitas das suas estruturas como Paróquias, Missões e Escolas destruídas, profanadas, confiscadas. Mas foi também uma época de heróis, heroínas e mártires que só Deus conhece.²⁰⁸

²⁰⁶ Cf. Namolo e Tyipa, *A Evangelização de Angola*, 92-93.

²⁰⁷ Cf. Namolo e Tyipa, *A Evangelização de Angola*, 94.

²⁰⁸ Cf. Namolo e Tyipa, 94.

2.1.7- SACRAMENTOLOGIA

a) *O Dinamismo da Eucaristia na Vida Cristã*

Este artigo, o segundo no âmbito dos temas universais, foi também publicado em Janeiro de 1987, é da autoria de André Lukamba. O autor faz uma análise eclesiológico-eucarística.

Ao explicar o sentido dinâmico da Eucaristia, Lukamba começa por afirmar a crença geral de que a Eucaristia fora instituída por Cristo na Última Ceia. Mas, de seguida, afirma que esta não era ainda propriamente Eucaristia, porque Jesus não tinha sido ainda crucificado e glorificado, e o Pentecostes não se tinha ainda realizado, ou mais propriamente, «a Santa Ceia não foi ainda Eucaristia, como esta, por sua vez, não é uma simples repetição da Santa Ceia. Todavia, a Eucaristia é um prolongamento da Ceia vista sob outro aspecto particular: é uma Santa Eucaristia eclesiológica, isto é, realizada pela Igreja como ‘Corpo do Senhor Ressuscitado e Glorificado».²⁰⁹

Nesta mesma linha, Juan Gopegui afirma que «no evangelho de João, apesar da insinuação do capítulo VI (“e a páscoa dos judeus estava próxima” Jo 6, 4), a Última Ceia de Jesus não parece ter caráter pascal...».²¹⁰

No entanto, as narrações da Última Ceia de Jesus, em Marcos 14, 22-25; Mateus 26, 26-29; Lucas 22, 19-20; 1 Coríntios 11, 23-26, falam-nos de um banquete pascal: “Bem sabeis que dentro de poucos dias é a páscoa e o Filho do Homem será entregue para ser crucificado” (Mt 26, 2). Durante a ceia pascal, que Jesus mandara preparar (Mt 26, 17-19), é por Ele instituída a Eucaristia (Mc 14, 12-16). Assim, para os sinóticos e para Paulo, a celebração eucarística da comunidade cristã tem caráter pascal.²¹¹

Na linha da consideração de que a última ceia não é ainda Eucaristia, André Lukamba, defende que «a primeira Eucaristia, no sentido próprio, teria sido celebrada por Pedro em Jerusalém... ‘partindo o Pão e abençoando o Cálice’ “em memória de Jesus Cristo”. A Eucaristia implica não só a Santa Ceia, mas também o Gólgota, a Ressurreição, a Glorificação e o Pentecostes».²¹²

Neste sentido, a Eucaristia é menos e mais que a Última Ceia: menos porque na Última Ceia Jesus esteve presente no meio dos Discípulos, evoca o ambiente em que Jesus lhes é tirado;

²⁰⁹ André Lukamba, *O Dinamismo da Eucaristia na Vida Cristã*, Didáskw vol. 1, 55.

²¹⁰ Juan Gopegui, «A Eucaristia: Uma Reflexão a partir da Tradição Litúrgica», em *Perspectiva Teológica*, Vol. 32, (Belo Horizonte-MG: FaJe, 2010), 157-186, DOI - 10.20911/21768757v32n87p157/2000; Louis Bouyer, *Eucharistie: Theologie et Spiritualité de la Prière eucharistique*, (Paris: Desclée, 1966), 11.

²¹¹ Cf. Rudolf Pesch, *Il Vangelo di Marco*, (Brescia: Paideia, 1982), 524-537.

²¹² André Lukamba, *O Dinamismo da Eucaristia na Vida Cristã*, Didáskw vol. 1, 56.

e na Eucaristia Jesus está presente sacramentalmente. Mais porque celebra acontecimentos que ainda não se tinham dado aquando da Última Ceia, embora fossem anunciados.

Este raciocínio, levou Lukamba a duas conclusões: a Eucaristia não é uma repetição pura e simples daquilo que Jesus fez na Última Ceia há dois mil anos; ela é uma realidade dinâmica, um autêntico acontecimento histórico no encontro de Jesus crucificado com os homens ‘situados’ na sua realidade histórica concreta.

A Eucaristia deixa de ser o ‘rito formalmente realizado’ – repetido – para ser efetivamente a Assembleia cristã que historicamente vive e realiza a Eucaristia; para ser, afinal, a Igreja mesma na sua plenitude, porque ‘lá onde existe a Eucaristia ou Assembleia Eucarística, aí existe a “*Ekklesia*” ou Igreja local na sua plenitude.’²¹³

Na verdade, a Última Ceia é promessa e profecia e a Eucaristia é realização e presença. A Última Ceia de Jesus medeia entre a páscoa judaica e a Eucaristia cristã. Aquela recorda a história salvadora de Israel, bifocalizada no primeiro ato libertador de Deus e no advento do Messias; a Eucaristia celebra este momento culminante, que tudo recapitula; é a anamnese do acontecimento de Jesus Cristo, do mistério de Cristo, que, segundo Paulo, abrange toda a história da salvação desde o plano secreto de Deus até à sua realização plena no Crucificado-Ressuscitado.²¹⁴

A Eucaristia é o próprio sacrifício do Corpo e do Sangue de Jesus, que Ele instituiu para perpetuar pelos séculos até à Sua vinda; o sacrifício da Cruz, confiando assim, à sua Igreja, o memorial da Sua Morte e Ressurreição. Jesus instituiu-a “na noite em que ia ser entregue” (1 Cor 11, 23), celebrando, com os Seus Apóstolos, a Última Ceia.

Assim, não parece haver contradição entre considerar a Última Ceia como o ato fundador da Eucaristia²¹⁵ e que a Última Ceia não era ainda Eucaristia. Pois, «a Igreja, como nova comunidade do Povo de Deus, foi fundada sobre a comunidade apostólica dos Doze que, na Última Ceia, participaram do Corpo e do Sangue do Senhor sob as espécies do pão e do vinho».²¹⁶

²¹³ Cf. Lukamba, 57-58.

²¹⁴ Cf. João Correia, *A Eucaristia na Bíblia e a Bíblia na Eucaristia (I)*, (Braga: Theologica, ISSN 0872-234-X. N.º 43.- 2.ª série – Fasc. 1, 2008), 195-213.

²¹⁵ Cf. Joseph Ratzinger, *Iglesia, Ecumenismo y Política*, trad. José Luis Illanes, (Madrid: BAC, 1987), 10-11. DOI: <https://doi.org/10.15581/006.22.1.255-258>

²¹⁶ João Paulo II, *Carta Dominicae Cenaе*, AAS 72, 2 (1980), nº 4.

Com efeito, o mistério de Cristo abrange toda a história da salvação. Pelo que na Eucaristia não há rutura, há novidade e a novidade é a plenitude.²¹⁷ É assim que Jesus cumpre a Sua palavra, segundo a qual, ‘estará connosco todos os dias; até ao fim dos tempos’ (Cf. Mt. 28, 18-20).

Lukamba, no seu conceito de “Eucaristia como ‘com-celebração’ histórica dos discípulos de Cristo”, reconhece a autoridade episcopal como “guia”, à volta do qual se ‘reúne’ a Assembleia Eucarística. Embora possam haver várias ‘assembleias eucarísticas’ numa mesma Igreja local, a unidade eclesial não é beliscada, uma vez que o Bispo continua sendo o único Sacerdote de todas as ‘assembleias’, isto é, o seu guia.

No entanto, a Assembleia Eucarística é um Povo Sacerdotal; é uma Assembleia feita de sacerdotes que servem a Deus, em Cristo. Pelo baptismo os cristãos são “ungidos”, isto é, receberam o Espírito de Deus para uma participação real em Cristo Sacerdote, Profeta e Rei.²¹⁸

Deste raciocínio, Lukamba conclui que, uma vez ungido, todo o cristão pode servir a Deus, a ‘com-celebrar’ na Assembleia Eucarística. Apoiando em Afanassieff,²¹⁹ completa a sua ideia dizendo que «em Cristo todos nós ‘com-celebramos’, somos sacerdotes que podem oferecer a Deus um Culto agradável. Todos ‘damos graças’, o mesmo é dizer, ‘celebramos a Eucaristia’, mas fazemo-lo através do “guia” de toda a Assembleia».²²⁰

Essa ‘com-celebração’, assegura ainda o autor, torna os ‘com-celebrantes’ transparentes uns para com os outros, isto é, sensíveis aos seus problemas e corresponsáveis na solução dos mesmos (Cf. At 2, 44-45). Ainda, segundo Lukamba, a Eucaristia liberta a Igreja e faz dela sacramento de libertação para os homens. ‘com-celebrar’ é dispor-se, abrir-se infinitamente aos outros e aos seus problemas. É nisto que o autor assenta a sua ideia de Eucaristia como ‘com-celebração’ histórica daqueles que tendo ouvido a Palavra de Jesus, O querem seguir, fazendo tudo “em Sua memória”.

Na verdade, no âmbito das relações humanas, Eucaristia caracteriza o gesto de “reconhecimento”, “gratidão”, “acção de graças” (cf. Sab 18, 2; Rom 16, 4). No âmbito religioso descreve o de agradecimento a Deus: “e tudo o que fizerdes, por palavras ou por obras,

²¹⁷ François-Xavier Durrwell, *La Eucaristia, sacramento pascual*, (Salamanca: Ed. Sígueme, 1997), 16.

²¹⁸ Cf. André Lukamba, *O Dinamismo da Eucaristia na Vida Cristã*, 59.

²¹⁹ Cf. Nicolas Afanassieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, (Paris: Orthodoxie Cerf, 1975), 31.

²²⁰ Lukamba, *O Dinamismo da Eucaristia na Vida Cristã*, 59.

fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando por Ele graças (“*eucharistountes*”) a Deus Pai” (Col 3, 17).²²¹

Neste mesmo artigo, Lukamba reflete também sobre o que chama de o “Nós Eucarístico” na comunidade africana em Angola, na perspectiva do povo *umbundu*, como uma outra perspectiva de se compreender o significado profundo concelebração eucarística.

À luz de At 2, 42-47, tendo como modelo a Igreja primitiva, o autor assevera que a Comunidade africana *umbundu* é uma autêntica família onde tudo se baseia na reciprocidade, na vontade e empenho responsável de estabelecer ‘laços vivos’ com toda a realidade existente. Como refere E. Mveng «A comunidade é o campo fértil onde se realiza a pessoa como homem ou mulher, como comunidade e comunhão, como sociedade e história».²²²

A vida na comunidade africana *umbundu* compreende-se e vive-se na intensidade de ‘estar juntos’ num ‘todo’ e em ‘comunhão’. A vida é, antes de mais, comunitária numa grande família em que tudo se caracteriza pela reciprocidade, solidariedade, sociabilidade, participação e comunhão.

Assim sendo, o que Lukamba propõe como sendo o “Nós Eucarístico” na comunidade africana *umbundu*, seria

«um autêntico ‘núcleo vivo’, pleno e total, como um esforço responsável na articulação de esforços empenhados a construir progressivamente a Comunhão de Deus com os homens e dos homens entre si (LG, 1), seria uma verdadeira “epí tó autó” (“EKKLESIA”) como ‘momento-trampolin’, como ‘ponto de tensão dinâmica’ que possibilita o mundo infinito das correlações numa linha de continuidade que é como que a ‘espiral’ em ordem à Grande Família de Deus. O “Nós Eucarístico”, assim situado, seria um passo decisivo na realização progressiva da vida total que nasce eternamente do coração de Deus. Neste sentido, ‘concelebrar’ na Eucaristia é comprometer-se seriamente a concretizar tudo o que ela implica. Tomar parte na Eucaristia é sair de si mesmo para ir ao encontro dos outros; é ser “pão” para eles».²²³

b) História do Sacramento da Penitência e Reconciliação

A história do Sacramento da Penitência e Reconciliação é dos últimos artigos publicados na Didáskw. Este, em concreto, é de Maio de 1996, da autoria de Luís Konjimbe.

²²¹ Cf. Xavier Basurko, *Para compreender a Eucaristia*, (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004), 40.

²²² Engelbert Mveng, *L’Afrique dans l’Eglise: parole d’un croyant*, (Paris: L’Harmattan, 1985), 13.

²²³ André Lukamba, *O Dinamismo da Eucaristia na Vida Cristã*, 62.

O autor começa a sua exposição sublinhando que «desde sempre o cristão experimentou o combate interior que opõe em si o homem carnal e o homem espiritual».²²⁴

Estamos conscientes de que a única maneira ou forma de o ser humano viver como humano é fazê-lo como corpo. O homem não pode existir nem como ideia nem como espírito e nem como mera potência. Ele existe só como corpo e, corpo de carne e osso.²²⁵

Como diria E. Käsemann numa interpretação à teologia paulina: «[...] todos os caminhos de Deus com a sua criação começam e terminam na corporeidade. Não existe acção divina que não tenda para ela, que não queira manifestar-se nela»²²⁶.

Por isso, o homem experimenta o pecado e também experimenta a conversão e o regresso a Deus. É o fenómeno da Penitência. No entanto, a conversão interior não basta para levantar o obstáculo do pecado e reabilitar as relações normais entre o homem e Deus.

A celebração da Penitência na Igreja, passou por diferentes fases até à promulgação do último *Ordo Penitentiae*.²²⁷ Konjimbe salienta, principalmente três regimes:

O primeiro, compreende o início da vida da Igreja até ao século VII. Era a penitência antiga, aplicável apenas às faltas muito graves. É pública e não repetível. Leva consigo uma série de interditos. Por causa da sua severidade e do seu cariz irrepitível, passou a ser vista como “um perdão para os velhos”. Porque para evitar a recaída em pecado grave, depois da reconciliação, a penitência era relegada para a velhice. Apesar disso, os cristãos também tomavam a sério, na sua grande maioria, os compromissos do batismo e a conversão que ele inaugura.²²⁸

²²⁴ Luís Konjimbe, *História do Sacramento da Penitência e Reconciliação*, Didáskw vol. 3, 295.

²²⁵ Cf. Pedro Reyes, *O Corpo como parâmetro antropológico na bioética*, (Rio Grande do Sul, RS: S. Leopoldo, 2005), 173.

²²⁶ Ernst Käsemann, *Perspectivas paulinas*, (S. Paulo: Paulinas, 1980), 27.

²²⁷ Cf. Catecismo da Igreja Católica (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999), nº 1447: «No decorrer dos séculos, a forma concreta segundo a qual a Igreja exerceu este poder recebido do Senhor variou muito. Durante os primeiros séculos, a reconciliação dos cristãos que tinham cometido pecados particularmente graves depois do Baptismo (por exemplo: a idolatria, o homicídio ou o adultério) estava ligada a uma disciplina muito rigorosa, segundo a qual os penitentes tinham de fazer penitência pública pelos seus pecados, muitas vezes durante longos anos, antes de receberem a reconciliação. A esta «ordem dos penitentes» (que apenas dizia respeito a certos pecados graves) só raramente se era admitido e, em certas regiões, apenas uma vez na vida. Durante século VII, inspirados pela tradição monástica do Oriente, os missionários irlandeses trouxeram para a Europa continental a prática «privada» da penitência que não exigia a realização pública e prolongada de obras de penitência, antes de receber a reconciliação com a Igreja. O sacramento processa-se, a partir de então, dum modo mais secreto, entre o penitente e o sacerdote. Esta nova prática previa a possibilidade da repetição e abria assim o caminho a uma frequência regular deste sacramento. Permitia integrar, numa só celebração sacramental, o perdão dos pecados graves e dos pecados veniais. Nas suas grandes linhas, é esta forma de penitência que a Igreja tem praticado até aos nossos dias».

²²⁸ Cf. Konjimbe, *História do Sacramento da Penitência...*, 310.

O segundo regime vai do século VII ao século XIII. É a penitência tarifada reiterável a pedido do penitente. Diferentemente do regime anterior, este admite que todos os pecadores, clérigos e leigos, possam reconciliar-se quantas e tantas vezes tiverem caído; o pecador dirige-se sozinho ao Sacerdote e já não ao Bispo apenas. Considerava-se adquirido o perdão divino apenas depois que estivessem cumpridas as taxas penitenciais (jejuns, esmola, oração, etc). No entanto, depois que se reconcilie, o pecador já não era sobrecarregado de interditos penitenciais.²²⁹

O terceiro, é o regime da penitência moderna ou privada, a que vigora ainda nos nossos dias.²³⁰ Na verdade, a vida nova recebida na iniciação cristã não suprimiu a fragilidade e a fraqueza da natureza humana, nem a inclinação para o pecado, a que a tradição chama concupiscência, a qual persiste nos batizados, a fim de que prestem as suas provas no combate da vida cristã, ajudados pela graça de Cristo.²³¹ Este combate é o da conversão, em vista da santidade e da vida eterna, a que o Senhor não se cansa de nos chamar.²³²

Como foi dito na introdução do trabalho, os articulistas da *Didáskw*, para além de pretenderem marcar passos no que toca à identidade angolana no âmbito da Teologia Africana, procuraram que as suas reflexões servissem também de apoio para os agentes da pastoral. É neste quadro que Konjimbe apresenta a sua História do Sacramento da Penitência no intuito de ajudar os fiéis a se abeirarem do Sacramento da Reconciliação e da Penitência com a convicção de entrega total e confiante às mãos misericordiosas de Deus, pelo ministério sacerdotal da Igreja.

2.1.8- DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

a) *A Hierarquia da Igreja Católica e os Direitos do Homem (1948-1978)*

Em Maio de 1990, a *Didáskw* trouxe a público, pela primeira vez trouxe a público uma reflexão dedicada aos Direitos Humanos. No contexto de guerra sangrenta e fratricida, devia ser um assunto muito em voga. Mas não foi por essa via que essa reflexão foi feita.

O Missionário espiritano, Tony Neves, explica que na segunda metade do século XX, o tema que mais tem empenhado, preocupado e vitimado as pessoas é, na sua opinião, o dos

²²⁹ Cf. Konjimbe, 317.

²³⁰ Cf. Konjimbe, 295.

²³¹ Cf. Concílio de Trento, Sess. 5ª, *Decretum de peccato originali*, can. 5: DS 1515.

²³² Cf. Concílio de Trento, Sess. 6ª, *Decretum de iustificatione*, c. 16: DS 1545; II Concílio do Vaticano, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 40: AAS 57 (1965) 44-45.

Direitos Humanos. É neste contexto que o autor escolheu a questão dos Direitos Humanos para tema da sua dissertação, defendida em Outubro de 1989, em Lisboa.²³³

O caminho da fundamentação, explicitação, sensibilização e respeito dos Direitos Humanos, considera o autor, começa, pelo menos, desde o Código de Hammourabi (1700 a. C.). Documentos como o Decálogo de Moisés, a Magna Carta Inglesa (1415), toda a tradição inglesa e americana dos “*Bills of Rights*”, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da Revolução Francesa (1789 e 1791), também tiveram o seu papel importante nesse caminho.²³⁴

No que respeita à questão da relação entre a Hierarquia da Igreja Católica e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, foi com a Encíclica “*Pacem in Terris*”, do Papa João XXIII, que a Igreja entrou com força nesse debate. Tanto é que a referida Encíclica tornou-se a magna carta da Igreja sobre os Direitos e os Deveres do Homem.

Sem se ignorar os importantes contributos das diferentes conferências episcopais como foram os casos do episcopado alemão e os Bispos latino-americanos, Paulo VI veio a ter também intervenções muito valiosas a esse propósito, especialmente na Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1969, ocasião em que apresentou a promoção dos Direitos Humanos como caminho para a justiça e para a Paz.²³⁵

No entanto, é, principalmente, como se começou a dizer atrás, «nos documentos “*Pacem in Terris*” de João XXIII, “*Gaudium et Spes*” do Concílio Vaticano II, “*Populorum Progressio*” de Paulo VI e outros saídos da Comissão Pontifícia “Justiça e Paz” e do Sínodo dos Bispos de 1971... que a Hierarquia da Igreja Católica mostrará uma reação mais favorável à causa dos Direitos Humanos».²³⁶

b) Direitos Humanos e Teologia Moral

Como o anterior, este artigo é também da autoria de Tony Neves, aparece na *Didáskw* como continuidade na abordagem do tema central sobre a Hierarquia da Igreja Católica e os Direitos do Homem (1948-1978). Essa continuação foi publicada em Setembro de 1990.

²³³ Cf. Tony Neves, *A Hierarquia da Igreja Católica e os Direitos do Homem (1948-1978)*, *Didáskw*, vol. 2, 229.

²³⁴ Cf. Neves, 230.

²³⁵ Cf. Neves, 238.

²³⁶ Neves, *A Hierarquia da Igreja Católica e os Direitos do Homem*, 238.

Neste artigo, a reflexão do autor vai em torno da pergunta que o próprio se coloca: «quais os fundamentos dos Direitos Humanos e o lugar que eles ocupam na Teologia (moral)?»²³⁷

Citando o Conselho Pontifício ‘Justiça e Paz’, Tony Neves afirma que este Conselho, em documento de trabalho no âmbito da questão sobre a Igreja e os Direitos do Homem, assume que a defesa dos Direitos Humanos constitui, para a Igreja, uma exigência da sua missão de justiça e amor, no espírito da mensagem evangélica. Como consequência da realização dessa missão, o Evangelho confere à Igreja o direito-dever de fazer um juízo moral sempre que os Direitos da Pessoa e a Salvação o exigirem.²³⁸

Valoriza-se aqui a dimensão co-criadora do homem. A participação do homem na criação é o fundamento essencial dos direitos e da dignidade humana. Conforme o atesta o Cardeal Lustiger, citado por Tony Neves, «os Direitos Humanos se fundamentam no facto de o homem ser uma criatura de Deus. Violar os Direitos Humanos é negar-lhe o estatuto de alguém que foi criado à imagem de Deus, com um projeto a realizar».²³⁹

De acordo com o pensamento de Schoyans, os Direitos Humanos podem ser vistos sob duas vertentes. Estão radicados na dignidade da natureza humana e são descobertos na experiência histórica. É historicamente que eles são percebidos, enunciados e garantidos pelas instituições. Neste âmbito, é fundamental que a Igreja participe no processo de descoberta dos Direitos Humanos.²⁴⁰ E este, é na verdade, uma das tarefas da Teologia Moral.

Portanto, os Direitos Humanos que a Igreja Católica defende não se podem separar do projeto de Salvação de Deus para os homens: Deus aparece assim como a absoluta caução dos Direitos Humanos e o seu último defensor.²⁴¹

c) *Justiça e Paz em África: SCEAM, IMBISA, CEAST (1986-1991)*

Respondendo ao desafio lançado pelo Concílio Vaticano II, especialmente no seu documento sobre o Mundo Contemporâneo “*Gaudium et Spes*”, sobre a formação de um

²³⁷ Tony Neves, *Direitos Humanos e Teologia Moral*, Didáskw, vol. 2, 327.

²³⁸ Cf. Neves, 327; COMMISSION PONTIFICALE JUSTICE ET PAIX (CPJP), *L’Eglise et les Droits de l’Homme*, (Rome: Cité du Vaticain, 1983), 32.

²³⁹ Neves, *Direitos Humanos e Teologia Moral*, 327; J. M. Lustiger, *Le Choix de Dieu*, (Paris: Fallois, 1987), 286-289.

²⁴⁰ Cf. Michel Schooyans, *Le Catholicisme et les Droits de l’Homme*, (Paris: Lib. des Libertés, 1984), 14-15; Neves, *Direitos Humanos e Teologia Moral*, 328.

²⁴¹ Cf. Neves, *Direitos Humanos e Teologia Moral*, 328.

organismo da Igreja cuja missão seja fomentar a justiça, a paz e o progresso (GS 90), foi criado o Conselho Pontifício “Justiça e Paz” em 1967.

O dinamismo desse Conselho Pontifício levou a Igreja, onde quer que se encontrasse, se movimentasse em prol da justiça, da paz e do progresso dos povos. É neste contexto que Tony Neves fez publicar, em Setembro de 1991, o presente artigo. Neves procura estudar documentos relevantes de organismos episcopais africanos, como o SCEAM, a IMBISA e a CEAST, sobre a justiça e a paz.

Quanto ao Simpósio das Conferências Episcopais de África e Madagáscar (SCEAM), Tony Neves destaca dois documentos, que são: - a Mensagem da VIII Assembleia Plenária (Lagos, 1987) - e o Seminário Pan-Africano sobre ‘Justiça e Paz’.

O primeiro fala sobre a primeira evangelização, do diálogo, da inculturação, da formação dos trabalhadores, da unidade e comunhão e também da justiça e da paz em África. Os Bispos afirmam tomar consciência de que as situações de exploração dos pobres, da opressão dos fracos, da recusa das liberdades fundamentais, da discriminação religiosa, étnica ou racial, constituem crimes contra a justiça e que apelam a sua intervenção. Os Bispos assumem o compromisso de continuarem empenhados para fazerem face aos desafios da justiça e da promoção humana.²⁴²

O segundo documento da SCEAM destacado por Tony Neves tem a ver com as resoluções sobre Justiça e Paz saídas do Seminário Pan-Africano realizado no Lesotho em 1988.²⁴³

Nesse documento, de acordo com Tony Neves, a afirmação da igual dignidade de todos os filhos de Deus e de que a justiça e paz são obra d’Ele, é uma tónica importante. Há um compromisso claro da luta pela justiça e paz e da opção pelos mais pobres. Há um apelo para que a chave a utilizar para resolver os problemas seja o amor, fundado na paz.

Para concretizar este amor, os Bispos decidiram trabalhar pela justiça a todos os níveis; estabelecer ‘Comissões de Justiça e Paz’ em todas as Dioceses e Paróquias a fim de educar os fiéis para a justiça e paz e para lhes fazer conhecer os seus direitos e deveres. O grande envolvimento dos leigos nessas causas, a formação de jornalistas, considerar o problema da SIDA, foram outros assuntos que mereceram a preocupação dos participantes.²⁴⁴

²⁴² Cf. Tony Neves, *Justiça e Paz em África: SCEAM, IMBISA, CEAST (1986-1991)*, Didáskw, vol. 2, 429.

²⁴³ Cf. Neves, *Justiça e Paz em África: SCEAM, IMBISA, CEAST*, 429.

²⁴⁴ Cf. Neves, *Justiça e Paz em África: SCEAM, IMBISA, CEAST*, 430.

Quanto aos documentos da Assembleia Inter-Regional dos Bispos da África Austral (IMBISA), Tony Neves sublinha o documento saído do fim do segundo encontro realizado em Harare (1988). Nessa ocasião, os Bispos refletiram sobre a situação da parte Sul de África e reafirmaram o compromisso de trabalharem pela causa que se chama ‘Justiça e Paz’. Por isso, o documento em referência tem por título ‘Justiça e Paz na África Austral’.²⁴⁵

A primeira parte desse documento reflete sobre o Homem e os seus direitos invioláveis. Partindo da constatação de que o homem é criatura e imagem de Deus, sujeito de direitos e deveres que o Estado deve reconhecer e promover.

A segunda parte é um convite a que se combata o mal pela sua raiz, investigando as causas das injustiças e trabalhando pela paz e justiça.

Neste caminho, é fundamental olhar para aquilo que são as exigências do Evangelho. Este exige uma nova maneira de viver, como Cristo, usando os seus critérios, o seu programa de ação. Por isso, a Igreja precisa de desempenhar uma missão profética, iluminando com o Evangelho a ordem social e política. Na terceira parte do documento são propostas algumas sugestões práticas de trabalhar pela ‘justiça e paz’, como envolver as pequenas comunidades no processo de formação, sensibilização e ação em favor da justiça e da paz.²⁴⁶

Sobre a Conferência Episcopal de Angola e São Tomé (CEAST), Tony Neves destaca a Carta Pastoral de 1986, intitulada “Firmes na Esperança” e outras cartas publicadas no quinquénio de preparação dos quinhentos anos da Evangelização de Angola. Num contexto de uma independência ainda muito nova, de guerra fratricida e de marxismo-leninismo e suas consequências, a preocupação dos Bispos, entre outras, foi intervir e defender a paz e a justiça; apelando diretamente aos dirigentes soviéticos e americanos, dizendo “Ajudai Angola a viver!”.²⁴⁷ Pedem o respeito pelos direitos humanos de todos sem exceção, o que só pode acontecer numa verdadeira democracia, onde o respeito tem de estar presente.²⁴⁸

²⁴⁵ Cf. Neves, *Justiça e Paz em África: SCEAM, IMBISA, CEAST*, 430.

²⁴⁶ Cf. Neves, *Justiça e Paz em África: SCEAM, IMBISA, CEAST*, 432.

²⁴⁷ Cf. Neves, *Justiça e Paz em África: SCEAM, IMBISA, CEAST*, 433.

²⁴⁸ Cf. Neves, *Justiça e Paz em África: SCEAM, IMBISA, CEAST*, 440.

2.1.9- TEOLOGIA MORAL

d) *A Vocação da Família Cristã: verdade e ethos do amor conjugal*

Com este artigo, publicado em Janeiro de 1989, Celestino Pfofo quis dar pistas de reflexão que ajudassem a descobrir na família cristã a ‘vontade concreta de Deus’, condição indispensável para que possa responder ao apelo universal à santidade.²⁴⁹

O autor apresenta o seu argumento baseado em dois documentos fundamentais na história da Igreja, no seu ponto de vista: a Exortação pós-Sinodal “*Familiaris Consortio*” e uma Catequese proferida pelo Papa João Paulo II, sobre a antropologia na visão cristã, sobretudo na sua fundamentação ética sobre a justa compreensão do sujeito do agir moral.

Pfofo optou por fundamentar a sua reflexão sobre esses documentos porque crê que o enfraquecimento do sujeito é o principal obstáculo para um justo desenvolvimento da relação conjugal e familiar; e, também, porque sendo a família o lugar em que o sujeito se constrói e desenvolve como criatura pensante, o ataque à subjetividade se propaga do ponto de vista social, sobretudo através do enfraquecimento da família.²⁵⁰

Quanto à verdade e ao ethos do amor conjugal, o autor afirma existir uma ligação íntima e viva entre a pessoa e o seu ethos, isto é, entre a pessoa e o conhecimento da verdade de si mesma, enquanto verdade que deve ser realizada; existe, portanto, uma íntima ligação entre a Antropologia e a Ética.

Por isso mesmo, o homem é a única criatura que é capaz de compreender o sentido de dom; é capaz de responder ao Criador com a linguagem dessa compreensão.²⁵¹ A criação do homem como varão e mulher conduz o homem à consciência de ser ele próprio ‘dom para’ uma outra pessoa e esta, por sua vez, dom para si. A consciência de ser ‘dom para’ é o sinal de que o homem é pessoa.²⁵²

Pfofo fala ainda da dimensão pedagógica do ethos do homem. Sobre este assunto, afirma que «o homem que é dom, apresenta-se-nos como ‘dado’ e como ‘devir’. Na verdade, porque o homem é dom, é chamado a tornar-se cada vez mais dom mediante uma progressiva

²⁴⁹ Cf. Celestino Pfofo, *A Vocação da Família Cristã: Verdade e Ethos do Amor Conjugal*, Didáskw vol. 1, 309.

²⁵⁰ Cf. Pfofo, *A Vocação da Família Cristã: Verdade e Ethos do Amor Conjugal*, 310.

²⁵¹ Cf. João Paulo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, (Roma: Città Nuova Editrice, 1985), 73.

²⁵² Cf. João Paulo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, 74.

consciencialização de si e uma crescente realização de si na lógica do “dom-que-se faz-dom”». ²⁵³

É neste contexto que o autor percebe a dimensão pedagógica do ethos do dom, porque a família é o lugar onde nasce o homem, é também o lugar onde cresce o homem; e aí cresce mediante a educação. Desta feita, a vocação-missão na família tem a sua continuação na geração continuada que é a educação.

Sobre a vida familiar como experiência do ethos do dom, diz que «a lógica que inspira e preside às relações interpessoais do casal e da família é a lógica da ‘doação de si, da ‘comunhão’ e da ‘participação’. Portanto, deve ser nesta mesma lógica que se deve encontrar a experiência do ethos do dom». ²⁵⁴

No entanto, é o exemplo do Senhor Jesus, a Sua própria caridade, que constitui a lei nova dos esposos cristãos. No Corpo dado e no Sangue derramado atinge o definitivo e insuperável cumprimento o ethos do dom, e mediante o Sacramento do Matrimônio tal ethos do dom entra como graça e responsabilidade na vida dos esposos cristãos, e entra nela também naquela dimensão da sua vida que é o dever de educar.

2.1.10- ECUMENISMO

a) A Evangelização na perspectiva ecuménica e do diálogo com as religiões não-cristãs em África

De acordo com o que pretendeu E. De Smedt, na sua intervenção conciliar de 19 de Novembro de 1962²⁵⁵, em nome do Secretariado para a Unidade dos Cristãos, o Concílio Vaticano II consagrou o uso do “método ou diálogo ecuménico”.

Este “diálogo ou método ecuménico” supõe a observação de exigências ou condições como segue:

«Atender à natureza da atual doutrina dos ortodoxos e dos protestantes, quer dizer, conhecer bem a sua fé, a sua vida litúrgica, a sua teologia; saber o que eles pensam da nossa doutrina e em que pontos a entendem bem ou mal; tomar em conta as matérias nas quais, segundo os não católicos, o nosso ensinamento é omissivo ou pouco esclarecido, como, por exemplo, a doutrina da Palavra de Deus, o sacerdócio dos fiéis, a liberdade religiosa; examinar se, em nossa linguagem, não se imiscuem formas dificilmente inteligíveis aos não católicos. É bom lembrar que o nosso método escolástico constitui para os não católicos notável

²⁵³ Cf. Pfopo, *A Vocação da Família Cristã: Verdade e Ethos do Amor Conjugal*, 315.

²⁵⁴ Celestino Pfopo, *A Vocação da Família Cristã: Verdade e Ethos do Amor Conjugal*, 317.

²⁵⁵ Cf. Boaventura Kloppenburg, *Concílio Vaticano II*, Vol. II, (Brasil: Vozes, 1963), 179-182.

dificuldade e origina, muitas vezes, erros e preconceitos. Outro tanto vale das expressões abstratas e puramente noéticas, por serem inacessíveis aos Orientais. O estilo bíblico e patrístico evitaria não poucos obstáculos, confusões e prevenções; escolher bem as palavras, imagens, qualificações, tendo em mente a reação que provocam no espírito e na sensibilidade dos não católicos; ponderar maduramente os juízos, atendendo ao contexto em que serão lidos pelos não católicos; formular as razões de maneira a poderem convencer, repelindo os erros com lucidez, sem melindrar as pessoas; evitar toda a polémica estéril». ²⁵⁶

Porém, ao falar das Religiões não-cristãs, o Concílio Vaticano II, além de aceitar que estão ordenadas, de diversas maneiras, para formar o Povo de Deus (LG 16), reconhece também haver nessas religiões raios de verdade que iluminam todo o homem (NA 2), há nelas sementes do Verbo (AG 11), têm em si coisas boas e verdadeiras (OT 16); enfim, que existem elementos de verdade, de graça e de bem, não só nos corações dos homens, mas também nos ritos e costumes dos povos, embora tudo deva ser “purificado, elevado e aperfeiçoado” (AG 9; LG 17).

É neste sentido que em Setembro de 1989 que André Lukamba fez publicar este seu artigo sobre a evangelização na perspectiva ecuménica e do diálogo com as religiões não-cristãs, na tentativa de fazer ver como a grandiosa obra de evangelização é uma tarefa eminentemente ecuménica, numa abertura sincera aos não-cristãos e a todos os homens para enfrentar em conjunto problemas comuns. ²⁵⁷

O artigo explora o lado “pessimista” da leitura sobre o passado colonial e, por isso, aponta dados que o autor julga deverem ser canalizados em prol duma África livre que corresponda às justas aspirações dos seus povos.

Lukamba manifesta a sua grande convicção de que a África quer reafirmar a sua identidade no contexto das Nações e não está disposta a continuar a ser ignorada como realidade nem sequer na grande comunidade dos que creem em Cristo.

O autor crê que é neste contexto global que as Igrejas em África deverão situar o seu projeto de evangelização. Para tal, faz-se necessário que as Igrejas não se fechem em recintos puramente confessionais, nem reclamar para si outros espaços além daquele de um empenho ‘profético’ em favor dos “pobres”. ²⁵⁸

²⁵⁶ A. F. Santos Neves, *Para um Ecumenismo omnidimensional em Angola*, (Luanda: Colóquios, 1975), 96.

²⁵⁷ Cf. André Lukamba, *A Evangelização na perspectiva ecuménica e do diálogo com as religiões não-cristãs em África*, Didáskw vol. 2, 103.

²⁵⁸ Cf. Lukamba, *A Evangelização na perspectiva ecuménica e do diálogo com as religiões não-cristãs em África*, 105.

2.1.11- LINGUÍSTICA

a) *A Importância da Linguística na Pastoral e Evangelização*

A importância da Linguística na pastoral e evangelização é um outro tema, no rol dos temas universais. Aparece, pela primeira vez, no segundo número da *Didáskw*, publicado em Maio de 1987.

O enquadramento da Linguística no projeto da *Didáskw* tem, primeiramente, o objetivo de despertar a vontade de aproveitar cada vez mais as possibilidades quase infinitas de expressão e comunicação das línguas angolanas, a fim de que a Boa Nova seja bem acolhida e vivida por todos.

Depois, porque a tarefa da pesquisa teológica exige uma análise profunda daquilo que foi transmitido para individuar o conteúdo real das mensagens recebidas e distinguir nelas o que é essencial e o que é acessório, o que é fundamental e o que é secundário, descodificando-as corretamente para se entenderem melhor e suscitar, deste modo, respostas novas e decisões definitivas por Jesus Cristo, o enviado de Deus também para os angolanos (cf. Jo 4, 42).²⁵⁹

A razão do lugar da Linguística na amálgama de temas, no conjunto de reflexões levadas a cabo pela *Didáskw*, pode ler-se no texto extraído do artigo de A. Latreille, como segue:

«a linguística ajuda a abordar os problemas e sugere soluções para aprender comunicar o próprio pensamento e até a melhorar a sua elaboração devido ao conhecimento das articulações através das quais a língua descreve a elaboração desse pensamento. É essencialmente porque terá tomado consciência das estruturas da língua e do seu funcionamento que a pessoa se sentirá preparada para tentar aplicar ou transmitir o que sabe. É por isso que da língua que costumamos praticar não chega não chega um conhecimento global e superficial... A descrição ajuda-nos a analisar todos os caracteres que, combinando-se, deixam transparecer a língua na sua unidade e coerência.»²⁶⁰

Com esta investida no campo da Linguística, a autora deseja que se aproveite, cada vez mais, as possibilidades de expressão e comunicação que as línguas oferecem.

Tendo acabado de elencar, resumir e comentar os artigos que enquadrámos no âmbito dos chamados temas universais, vamos no ponto que se segue tratar de fazer o mesmo com os temas relativos à inculturação.

²⁵⁹ Cf. André Lukamba, *A Evangelização como 'encontro vivo' na Cultura Umbundu de Angola*, (Huambo: s. ed., 1984), 21.

²⁶⁰ Latreille Marie, *A Importância da Linguística na Pastoral e Evangelização*, *Didáskw* vol. 1, 110.

2. 2. INCULTURAÇÃO

Não é nossa intenção discorrer aqui sobre toda a história da elaboração do conceito de Inculturação, uma vez que o que pretendemos é apresentar os artigos da *Didáskw* cuja reflexão explora esta temática (da Inculturação).

No entanto, vale a pena sublinhar que a noção de Inculturação pressupõe conceitos de cultura e de fé, que abrangem distintas vertentes epistemológicas, especialmente da Antropologia Cultural e da Teologia.²⁶¹ Como tema de reflexão teológica aparece recentemente, no contexto da dinamicidade da própria Teologia.²⁶²

A Inculturação, como facto, sempre existiu na tradição bíblico-cristã. Apareceu, ultimamente, uma nova consciência em relação ao fenómeno, tornando-se um dos temas centrais no contexto da renovação teológica.²⁶³

É comum apontar o Sínodo dos Bispos de 1977 como sendo o momento em que, oficialmente, o termo ‘inculturação’ aparece pela primeira vez.²⁶⁴ Na verdade, a palavra “oficialmente” tem o seu peso na frase. No entanto, já em 1953 Charles emprega a palavra inculturação, embora no sentido sociológico, com o significado de enculturação. Em 1959, aquando da vigésima nona Semana de Missiologia de Lovaina, refletia-se sobre a «a atualidade da inculturação no contexto tradicional e moderno».²⁶⁵ Em 1962 J. Masson também empregou o referido termo quando falava de “cristianismo inculturado”.²⁶⁶

O uso deste neologismo, no contexto da reflexão missiológica é, pelo menos, dos anos 1974-1975.²⁶⁷ Apesar de relativamente recente e talvez difícil, a palavra Inculturação já se impôs no vocabulário teológico e refere-se a uma realidade bem comum e sempre vivida na história da Igreja: a relação da fé com a(s) cultura(s), num diálogo de enriquecimento recíproco.²⁶⁸

²⁶¹ Cf. Marcello Azevedo, *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*, (São Paulo: Loyola, 2001), 22.

²⁶² Cf. Mário Miranda, *Inculturação da Fé: uma abordagem teológica*, (São Paulo: Loyola, 2001), 28.

²⁶³ Cf. Mariasusai Dhavamony, *Inculturazione: Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, (Milano: San Paolo ed., 2000), 108.

²⁶⁴ Cf. José Nunes, *Teologia da Missão*, (Lisboa: Obras Missionárias Pontificias, 2008), 45.

²⁶⁵ J. Barreda, *Situación actual de la teología de la misión, notas do Curso de Atualización para Misioneros*, (Madrid, s. ed., 1986), 45.

²⁶⁶ Cf. Lázaro Messias, *Para uma Teologia Africana...*, 102.

²⁶⁷ Cf. Nicolas Standaert, *L'histoire d'un néologisme: le terme "inculturation" dans les documents romais*, (Nouvelles Revue Theologique, t. 110/4, 1988), 555.

²⁶⁸ Nunes, *Teologia da Missão*, 45.

Pode-se dizer que foi graças a Pedro Arrupe que temos uma primeira clarificação do termo, purgando-o de possíveis incompreensões. Para este autor, a inculturação não é simples adaptação catequética nem condescendência ou estratégia para mostrar um cristianismo mais atraente, nem é folclore, nem etnocentrismo do Ocidente, mas «incarnação da vida e mensagem cristã numa área cultural concreta, de tal modo que esta experiência não só chegue a expressar-se com os elementos próprios da cultura em questão (o que seria uma adaptação superficial), mas que se converta num princípio inspirador, normativo e unificante, que transforma e recria esta cultura, dando origem a uma “nova criação”». ²⁶⁹ Deste modo, está-se diante de uma «troca nos dois sentidos, do Evangelho relativamente à cultura e da cultura para o Evangelho». ²⁷⁰

Importa salientar que a união entre o Evangelho e a cultura ou vice-versa, não deverá ser vista como simples sincretismo de culturas, ou mais concretamente, não se trata mera aculturação ²⁷¹, cujo resultado termina na mutilação do Evangelho ou na aniquilação da cultura; ou ainda, uma adaptação mais ou menos oportuna aos valores da cultura.

A inculturação deve pressupor um duplo movimento, isto é, uma função crítica e de renovação do Evangelho na cultura, por um lado, e uma criação, uma emergência de novas figuras do cristianismo depois do encontro, por outro. ²⁷² Assim, inculturar o Evangelho supõe a não destruição da cultura e dos valores locais, como já se disse atrás. Mas estes devem ser assumidos para que sejam aperfeiçoados, através da conversão pela Palavra de Deus. ²⁷³

Neste sentido, «a analogia da Encarnação do Verbo não é suficiente para exprimir a inculturação; é necessário explicitar o mistério do Verbo na sua totalidade da Encarnação, paixão, morte e ressurreição, incluindo a conversão daquele que é chamado». ²⁷⁴

Pois, «em Cristo, todas as culturas são chamadas a encontrar-se numa nova comunhão. E como o caminho de Cristo passa pela paixão e morte, assim também todas as culturas são

²⁶⁹ Pedro Arrupe, «Lettera del P. Arrupe sull'inculturazione», (14.05.1978), em *INCULTURAZIONE* (Roma: Ed. Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1983), 145.

²⁷⁰ Cf. Philippe Chanson, «Inculturacion», em *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cents mots pour la mission*, (Paris: Cerf, Labor et Fides, CLE, 2001), 165.

²⁷¹ Cf. Anderson Byrne, *Faith and Culture*, (Rome: Pioda, 1990), 212.

²⁷² Cf. Paul Poupard, *L'Eglise au défi des cultures: Inculturation et évangélisation*, (Paris: Desclée, 1989), 44.

²⁷³ Cf. Joseph Ndi-Okalla, *Inculturation et conversion: Africains et Européens face au Synode des Églises d'Afrique*, (Paris: Karthala, 1994), 32.

²⁷⁴ Messias, *Para uma Teologia Africana...*, 103.

chamadas a uma conversão e a uma morte real de tudo o que se opõe à plenitude de vida em Jesus Cristo».²⁷⁵

Do dizer de Emmanuel K. Paulo «A teologia da inculturação funda-se exclusivamente sobre o evento fundamental constituído por Jesus Cristo (encarnação, vida, pregação, morte, ressurreição) e sobre a sucessiva mediação fundada, por sua vez, sobre o mandato dado por Cristo aos Apóstolos e, através deles, à Igreja. É deste articulado postulado que derivam os sucessivos dois corolários: a inculturação é anunciar a pessoa e a obra de Cristo e de igual modo a vocação e a apostolicidade da Sua Igreja».²⁷⁶

A *Didáskw*, apesar de ter trazido a questão da inculturação nalguns artigos publicados nos números três,²⁷⁷ quatro²⁷⁸ e nove²⁷⁹, respetivamente, é a publicação número dez que traz a questão da inculturação como fio condutor do pensamento angolano no contexto da TA, como já foi referido no primeiro capítulo deste trabalho.

Na verdade, o pensamento teológico africano, está em construção como o próprio Continente; ao ritmo do Continente.²⁸⁰ Esse contexto não é muito diferente quanto ao que se refere à Angola.

2.2.1- Importância da Inculturação e o fio condutor do pensamento angolano no contexto da Teologia Africana

No quarto ano de atividade, a *Didáskw* teve necessidade de clarificar a sua linha de investigação, no âmbito do pluralismo teológico, especialmente no que se refere ao posicionamento perante as diferentes tradições africanas.

Em Janeiro de 1990, Alberto Ilídio fez publicar o seu artigo sobre a importância da inculturação e o fio condutor do pensamento angolano no contexto da TA. Neste, o autor propõe, como possível critério para o pensamento teológico angolano, o seguinte:

«Que os teólogos angolanos estejam perfeitamente conscientes de que eles devem elaborar a teologia segundo os critérios científicos de uma verdadeira obra

²⁷⁵ Alberto Ilídio, *Importância da Inculturação e o fio condutor do pensamento angolano no contexto da Teologia Africana*, *Didáskw* vol. 2, 159.

²⁷⁶ Emmanuel K. Paulo, *Teologia da Inculturação segundo os Sínodos Continentais*, (Lisboa: Paulus, 2013), 225.

²⁷⁷ Cf. Nicolau Z. Rufino, *Eucaristia e Inculturação na perspetiva do simbolismo e do rito*, *Didáskw* nº 3, vol. I, 145-158.

²⁷⁸ Cf. Nicolau Z. Rufino, *Eucaristia e Inculturação...*, *Didáskw* nº 4, vol. I, 161-169.

²⁷⁹ Cf. Luís Conjimbe, *A Inculturação Litúrgica à luz da Igreja Primitiva e da Constituição sobre a Sagrada Liturgia*, *Didáskw* nº 9, Vol. II, 123-143.

²⁸⁰ Cf. Gianni Vattimo, *A Sociedade Transparente*, (Lisboa: Relógio d'Água, 1992), 8.

teológica, abertos à convicção e ao confronto com outras correntes de pensamento ao nível de África e do mundo. O propósito que nos anima deverá ir para além das simples ‘traduções’ da fé e do dogma em linguagem africana, para se esforçar por ‘reinterpretar’ o dado revelado e a experiência cristã feita noutros mundos em vista de uma inteligibilidade cada vez maior da mensagem evangélica de Cristo entre nós. Queremos que o Evangelho encontre aqui uma expressão autenticamente africana».²⁸¹

Depois de fazer uma incursão pela origem do termo inculturação; ter apresentado a analogia entre inculturação, encarnação e tradução; afirma que a inculturação tem um significado cristológico que é “recapitular todas as coisas em Cristo”. Pois, uma verdadeira Inculturação não se contenta com uma simples “purificação dos costumes, ou com uma seleção de valores positivos e negativos, para aceitar uns e rejeitar outros. Todo o valor, ainda que bom em si, deve passar igualmente pela morte, conformar-se à morte de Cristo para se tornar expressão da glória da Cruz. Quer dizer, tudo o que nas culturas é cristificado perde a sua autonomia; já não pode absolutizar-se.”²⁸²

Ilídio parece enquadrar a Inculturação na categoria de vocábulo teológico-eclesiológico. Para o autor, que a Inculturação tenha o seu aspecto eclesiológico (sinal da sua vitalidade) parece um facto evidente. A Inculturação, estando intimamente unida ao carácter missionário da Igreja, só se compreende se ela for dinâmica, operando – “*ad intra*” – a contínua renovação da própria Igreja (“*ecclesia sempre renovanda*”), ao mesmo tempo que vai crescendo como família, gerando para Deus novos filhos em novas culturas (“*ecclesia sempre missionaria*”).²⁸³

Feitas estas considerações, o autor parte para a apresentação da situação de então sobre a Inculturação e o pensamento filosófico africano. Remete para o trabalho de T. Tshibangu intitulada “*La Théologie Africaine: Manifeste et Programme pour le Développement des activités théologiques en Afrique*”. No último capítulo desse trabalho, Tshibangu apresentou um vasto leque bibliográfico sobre a produção teológica de autores africanos.

Na verdade, os debates no âmbito da produção teológica em África, andavam à volta dos problemas sobre a existência e a especificidade de um “pensamento” característico e, conseqüentemente, de uma filosofia africana específica. Ou seja, pergunta-se se «o pensamento africano terá uma estrutura própria quando se considera na sua expressão tradicional».²⁸⁴

²⁸¹ Alberto Ilídio, *Importância da Inculturação e o fio condutor do pensamento angolano no contexto da Teologia Africana*, Didáskw vol. 2, 170.

²⁸² Cf. Ilídio, *Importância da Inculturação e o fio condutor do pensamento angolano no contexto da Teologia Africana*, 159.

²⁸³ Cf. Ilídio, 160.

²⁸⁴ Ilídio, 164.

Alguns autores africanos e africanistas respondem que sim. Pois, do ‘encontro vivo’ de Deus-Filho, enquanto Palavra anunciada, com os valores das sociedades africanas nascerá a Teologia africana, não espontaneamente, mas por um esforço de reflexão segundo categorias mentais genuinamente africanas.²⁸⁵

De acordo com A. Mushete, são três as direções em que se orienta a TA desde os anos 70: uma forte ligação entre religião e cultura; uma atenção aos problemas do mundo e do desenvolvimento; diálogo ecuménico e abertura às diferentes religiões do mundo.²⁸⁶

Neste sentido, nesta tríplice perspetiva, os temas que os Teólogos africanos mais privilegiam, segundo Ilídio, podem ser resumidos nos seguintes parágrafos:

Primeiramente, se destaca uma visão crítica do cristianismo ocidental. A “reivindicação” que se faz neste âmbito é de que dado o sucesso da inculturação do Evangelho na Europa, esta quis “exportar” esse “sucesso” para os territórios por eles colonizados. E, neste processo, foram usados métodos de aniquilamento das culturas encontradas e isto constituiu uma dificuldade para o processo de inculturação do Evangelho, que se queria pacífico. Cabe à África tomar conta desse processo.

Com essa “exportação” do “sucesso” da inculturação do Evangelho na Europa, surgiu a pretensão ocidental de um desmesurado sentido de universalismo a todos os níveis: científico, político, económico, ideológico e mesmo religioso. Muitos pensadores africanos reclamam uma verdadeira soberania para a África nessas áreas.

A pretensão universalista teve algumas consequências graves, como é o caso da pobreza antropológica. Isto é, o homem africano vê-se desprovido de muitos bens existenciais: desde a negação dos seus direitos fundamentais, a destruição da sua cultura, a destruição das próprias instituições e civilizações. É verdade que, neste sentido, a Igreja africana desencadeou um movimento de libertação e de defesa dos direitos do homem, contando, nesta tarefa, com o apoio da Igreja Universal. No entanto, a luta é de repor a África e o homem africano no seu devido lugar no contexto das Nações e das Igrejas.

Este contexto remete à necessidade de uma leitura africana da Boa Nova de Jesus Cristo. Esta, anunciada em contexto de opressão do homem africano, pode ser difícil aceitá-la como Mensagem Alegre de Salvação. No entanto, não se deve ignorar que o Evangelho reveste de

²⁸⁵ Esta linha de reflexão é um exercício daquilo que constitui, neste âmbito, uma das orientações do Concílio Vaticano II. O estudo das Sagradas Letras constitui como que a alma da Teologia (DV 24; OT 16).

²⁸⁶ Cf. Alphonse Mushete, *Les Thèmes majeurs de la Théologie Africaine*, (Paris: L’Harmattan, 1989), 40.

uma força transformadora, capaz de converter o homem em todas as situações. Então, é preciso que o Agente de Evangelização seja o primeiro a ver-se livre de estruturas opressoras.²⁸⁷ Estes constituem os quatro pontos fundamentais da produção teológica africana.

2.2.2- Para uma metodologia da Inculturação

Depois que se decidiu enveredar para a Inculturação, como característica fundamental do pensamento teológico angolano, cujas sementes a *Didáskw* propôs-se lançar, surgiu o problema da metodologia a seguir.

Respondendo ao desafio lançado pelo Concílio Vaticano II, sobre a necessidade de «em cada vasto espaço sociocultural, se estimule uma reflexão teológica tal que, à luz da tradição da Igreja universal, as ações e as palavras reveladas de Deus, transmitidas na Sagrada Escritura, e explicadas pelos Padres da Igreja e pelo magistério, sejam sempre de novo investigadas (AG, 22); Jerónimo Kahinga, autor do artigo que estamos a apresentar e comentar, apresenta uma quantidade de trabalhos realizados, artigos e livros escritos por africanos no âmbito da filosofia e teologia africanas.²⁸⁸ Mas sublinha o facto de, na maior parte dos casos, esta produção parecer não estar a provocar, nos próprios leitores africanos, qualquer impacto.

A par disto, parece acentuar-se também, cada vez mais, a dicotomia, inquietante, entre as camadas intelectuais africanas e o cristianismo. Um outro problema, prende-se também com o facto de que, se por um lado, cresce cada vez mais o número de cristãos, por outro, é notório em muitos casos, o modo sincretista desse crescimento. Tais problemas, considera o autor, são devidos ao método que tem sido usado na apresentação do discurso teológico. Daí a sua preocupação e procurar novos métodos e novas pistas para a TA, de modo a torná-la útil para o homem africano de todas as categorias sociais.²⁸⁹

Kahinga procura examinar o método da TA, desde os seus começos em 1956, data da publicação do coletivo de “*Des Prêtres Noires s’interrogent*”, publicação que ficou conhecida como ponto de partida na busca de uma TA.²⁹⁰ O autor sugere que o método que se propõe da TA deve articular três elementos fundamentais:

1. «Encarar a cultura não como um depósito, mas um intercâmbio permanente entre o homem e o seu meio ambiente, natural e social. Neste sentido, seria preciso integrar o problema da inculturação do cristianismo num ângulo de uma estratégia de evangelização

²⁸⁷ Cf. Ilídio, *Importância da Inculturação e o fio condutor do pensamento angolano...*, 169-197.

²⁸⁸ Cf. Jerónimo Kahinga, *Para uma metodologia da Inculturação*, *Didáskw* vol. 2, 174, nota nº 1.

²⁸⁹ Cf. Kahinga, *Para uma metodologia da Inculturação*, 175.

²⁹⁰ Cf. Kahinga, *Para uma metodologia da Inculturação*, 176.

deliberadamente libertadora, o que põe mais do que as pequenas concessões feitas neste ou naquele ponto, e simultaneamente carregadas de desconfiança, a qual leva ao acanhamento a respeito do povo – e não só a dar provas de inteligência criadora.

2. O homem africano tem uma experiência espiritual que é preciso ter em conta na elaboração de uma teologia cristã africana. Não se trata de restaurar as religiões tradicionais para as colocar no lugar do cristianismo em nome da africanidade, mas de aproveitar-lhes a sua visão de Deus e o conceito de salvação que elas encerram.
3. O teólogo africano para evitar o risco de manter um discurso ambíguo, impessoal, desencarnado, procurará promover o estudo de todas aquelas disciplinas que lhe permitam aceder à compreensão atual da fé. Integrará a história na sua reflexão e na sua pesquisa, falará a partir da sua condição sócio-histórica concreta. É preciso também ter presente que toda a linguagem é limitada em relação ao objeto que trata, sobretudo quando se discorre sobre Deus. Seja qual for a sua riqueza, toda a cultura, enquanto expressão da alma de um povo, tem os seus limites». ²⁹¹

Como foi dito anteriormente, são três, principalmente, os âmbitos que a reflexão teológica africana procura explorar, excluindo os chamados temas gerais: a inculturação, a libertação e a reconstrução. Neste contexto, o que acabamos de descrever acima, é um contributo de Jerónimo Kahinga, na perspetiva de proposta de um método para a teologia da inculturação.

Depois de feita a opção pela teologia da inculturação e avançado com propostas de método neste âmbito, passamos, então, a apresentar os temas desenvolvidos pela *Didáskw* sob o cariz da inculturação.

2.2.3- Iniciação africana e iniciação cristã em Angola

Passados vinte e três anos da promulgação do *Ordo* da Iniciação Cristã dos Adultos, Luís Konjimbe propõe-se fazer uma releitura do novo Ritual da Iniciação Cristã dos Adultos, para o contexto angolano. Essa releitura consiste na preocupação de sistematizar os Relatórios das Dioceses, recolhidos durante quinze anos de investigação sobre os vários e diferentes ritos de iniciação existentes em Angola. ²⁹²

Embora os ritos de iniciação tradicional, em Angola, comecem, geralmente, desde o momento da gestação, desde o momento em que a comunidade recebe a notícia de que uma mãe está prestes a trazer à luz mais um membro; a iniciação que exige responsabilidade da parte do iniciado, é feita na puberdade.

²⁹¹ Cf. Kahinga, *Para uma metodologia da Inculturação*, 220-221.

²⁹² Cf. Luís Konjimbe, *A Iniciação Africana e Iniciação cristã em Angola*, *Didáskw* vol. 3, 232.

De acordo com Raul Altuna, «a iniciação (...) adquire uma importância constitutiva, fundamental. Sem ela, a pessoa não se vai fazendo, completando, realizando. Só ela a situa no lugar religioso, social ético exato, a torna apta para os seus direitos e responsabilidades e lhe permite movimentar-se sem traumas e com eficácia na pirâmide vital interativa».²⁹³

Luís Konjimbe chama a atenção para o facto de os relatórios insistirem mais ou quase exclusivamente na iniciação tribal dos rapazes. Porquê? É verdade que tanto a iniciação dos rapazes como das raparigas, revestem-se de segredo. No entanto, há mais possibilidade de se entrar no mundo dos homens, ao passo que, dificilmente se consegue entrar no campo da iniciação das mulheres sem ser mulher e iniciada.²⁹⁴

Na verdade, o rito da iniciação dos rapazes assemelha-se, em muitos aspetos, ao rito de iniciação cristã de adultos. Passamos agora a apresentar os pontos em que, da apresentação feita por Luís Konjimbe, consideramos ter indícios da similitude de que falámos.

A iniciação cultural dos rapazes começa com a preparação. Esta compreende a fase em que, nalgumas realidades, o filho pede ao pai para ser circuncidado e este escolhe um padrinho que conduzirá o filho ao local da operação; noutras realidades, é a mãe que encomenda o assunto a uma velha. Reunido o número considerável de circuncisos, o soba ou os mais velhos encomendam o operador.

O rito da iniciação dos rapazes é feito fora do ambiente familiar, perto de um rio, em lugar arborizado; em contacto exclusivo com o operador e alguns responsáveis, com rigorosa proibição de se penetrar. Este consiste no corte do prepúcio a sangue frio, diante de todos os neófitos e dos responsáveis, sem, no entanto, verter uma lágrima.

Durante esse rito de iniciação, os rapazes aprendem o historial do clã a que pertencem, a lei social da comunidade, cânticos e danças, confeção de máscaras, bem como a identificação dos mascarados. São submetidos a duras provas para se lhes mostrar que estão aptos a passar à vida adulta. Aprendem tudo o que diz respeito à sexualidade e à paternidade. Aprendem a caçar e a pescar.

A iniciação confere direitos, como: pertencer à classe dos adultos e o ser, de facto, adulto; a casar; a realizar funções públicas; a contactar a futura esposa inibindo-a da pretensão de outros.²⁹⁵

²⁹³ Raul Altuna, *Cultura Tradicional Bantu*, (Prior Velho: Paulinas, 2014), 2ª edição, 278.

²⁹⁴ Cf. Konjimbe, *A Iniciação Africana e Iniciação cristã em Angola*, 237.

²⁹⁵ Cf. Konjimbe, *A Iniciação Africana e Iniciação cristã em Angola*, 238-239.

De salientar que «a consciência-experiência, que o bantu possui de ser pessoa responsável no dinamismo humano-místico, arranca da iniciação. Por isso, o adulto não-iniciado, não gerado por esses ritos, carece dum estatuto de homem. Não “passou”, por isso “não renasceu”». ²⁹⁶

Infelizmente, Konjimbe não chega a concluir o artigo. Este é apenas uma parte que prometia uma continuidade. Mas essa continuidade nunca mais aconteceu. No entanto, pode-se dizer, à luz da reflexão do nosso autor, que a iniciação cultural tem como finalidades principais instruir e educar, facilitar a procriação e sacralizar o homem. ²⁹⁷

A iniciação, segundo Altuna, «intenta e consegue converter-se num eficaz “rito de passagem”, termina uma situação existencial, sociológica e religiosa porque renasce outra. (...) finaliza uma fase da vida e começa a definitiva, que se fundamenta numa renovação interior e na aquisição de nova quantidade de vida, modificante do ser, conseguidas pelo drama vivido de morte-ressurreição». ²⁹⁸

A iniciação é, na verdade, posição do homem perante Deus, a tribo, ele mesmo e o mundo. Ali o homem adulto está chamado a constituir a sua própria personalidade, por uma tomada de consciência madura, por uma opção livre, por uma ascese que prova o homem como força física e força moral, isto é, como liberdade.

Tal como na iniciação cristã, o triunfo da vida sobre a morte, o culto duma vida pujante, o gozo do homem realizado religiosamente como participante-comungante-interativo, a responsabilidade adquirida na solidariedade comunitária são em definitivo as conquistas da iniciação bantu e aquilo que lhe outorga a sua riqueza. ²⁹⁹

2.2.4- *A Inculturação da Vida Religiosa em África*

Este artigo da Didáskw propõe-se fazer uma leitura relativa à vivência dos votos religiosos no contexto cultural de Angola.

De acordo com Félix Pastor, «existe uma relação muito íntima entre a religião e a cultura. No caso do cristianismo, a proclamação do evangelho e a inculturação da fé constituem simultaneamente uma possibilidade teórica e uma opção prática, pela qual a certeza

²⁹⁶ Altuna, *Cultura Tradicional Bantu*, 279.

²⁹⁷ Cf. Konjimbe, *A Iniciação Africana e Iniciação cristã em Angola*, 248.

²⁹⁸ Altuna, *Cultura Tradicional Bantu*, 283.

²⁹⁹ Cf. Vincent Mulago, *Simbolismo Religioso Africano*, (Madrid: BAC, 1979), 188-189.

incondicionada da religião se exprime através de novas formas culturais, na novidade vital e histórica».³⁰⁰

É neste sentido que Jerónimo Kahinga, nesta reflexão sobre a inculturação da vida religiosa em África, procura discorrer sobre a realidade de candidatos angolanos que, nas distintas congregações religiosas masculinas e femininas, desejam seguir o mesmo carisma e partilhar da mesma aventura de uma consagração total a Cristo.³⁰¹

Segundo o autor, a inculturação da vida religiosa em África implica, quase sempre, um repensar e uma reconversão profundos, quer das estruturas dos Institutos, quer da própria ação, em função da Igreja e do homem.

Neste sentido, Kahinga entende que é importante que os formadores não deixem de se interrogar se o processo de formação de base do candidato ou candidata permite interiorizar suficientemente os valores evangélicos e a prática dos votos de pobreza, castidade e obediência, frente aos costumes tradicionais e às práticas culturais, de um lado e, inclusive, o impacto da modernidade, de outro. Pois, qualquer candidato que entra numa congregação vê-se confrontado com uma tríplice realidade: o recurso à sua identidade cultural enraizada nos valores ancestrais; a afirmação do “eu” pessoal, expresso através da procura de uma autonomia individual e a nova imagem religiosa segundo os parâmetros do instituto em que se inseriu.³⁰²

Pode-se dizer que as razões da necessidade da inculturação da vida religiosa em África, segundo Kahinga, baseiam-se nos seguintes argumentos:

«a) O modo como se foi apresentando a Vida Religiosa ao africano, um modo tantas vezes desadaptado da vida cultural dos vocacionados, inacessível, indiferente às tradições acumuladas através de gerações e herdadas dos seus antepassados, faz com que a mesma surja a seus olhos como uma vida estranha que não dá, afinal, a resposta às suas ansiedades mais íntimas, mas que, contudo, fascina pelo aspecto de superioridade social e económica, sobretudo porque ela pode significar subtrair-se da miséria em que os seus próprios familiares e irmãos de raça vivem mergulhados;

b) O “paternalismo”, ou o maternalismo, nas relações entre religiosos europeus e religiosos ou candidatos africanos, que lhes reforça o complexo de inferioridade (originado pelos vários regimes a que foram submetidos) e que, portanto, impede o

³⁰⁰ Félix Pastor, *Inculturação e Libertação: o problema teológico de uma “evangelização libertadora”*, 200. Acedido a 22 de Dezembro de 2022, <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/2124/2418>

³⁰¹ Cf. Jerónimo Kahinga, *Inculturação da vida Religiosa em África*, Didáskw vol. 3, 253.

³⁰² Cf. Kahinga, *Inculturação da vida Religiosa em África*, 254.

pleno desenvolvimento da personalidade, ficando assim, e talvez para sempre, religiosos diminuídos, amputados, falhados;

c) A imposição, aos candidatos ou mesmo aos próprios religiosos africanos, de certos formalismos artificiais, nada adequado ao seu *modus vivendi*, que acabam sempre por lhes arrancar toda a espontaneidade e iniciativa, convertendo-os em homens ou mulheres alienados e, por conseguinte, também religiosos, de certa forma, frustrados, atrofiados. Talvez, aparentemente, não chegarão a realizar-se. E a maneira de rezar, tanto nas fórmulas como nas atitudes, são as praxes ou etiqueta, são as repreensões..., é a maneira de ensinar...».³⁰³

Se é verdade que a cultura de uma Igreja local — jovem ou antiga — participa no dinamismo das culturas e nas suas vicissitudes; mesmo em situação escatológica, permanece submetida a provações e a tentações;³⁰⁴ se é também verdade que a natureza de um ser é aquilo que o constitui como tal, com o dinamismo das suas tendências a caminho das suas próprias finalidades. As naturezas receberam de Deus o seu ser e os seus fins próprios e, desde esse instante, estão impregnadas de um significado, em que o homem, enquanto *imagem de Deus*, é capaz de ler a intenção criadora de Deus,³⁰⁵ faz sentido essa inculturação da vida religiosa em África.

2.2.5- *A Inculturação Litúrgica à luz da Igreja primitiva e da Constituição sobre a Sagrada Liturgia*

O diálogo entre a fé e a cultura acompanhou a Igreja, de diversas formas, desde os seus primórdios até aos nossos dias. O cristianismo, no dizer de Odo Casel, inspirou-se, desde os seus primeiros passos, nos costumes da humanidade. Ultrapassou e tornou caduco o próprio culto judaico enquanto comemoração de um acontecimento histórico (que é a saída do Egipto) e também todo o culto pagão e os seus sacrifícios, pelo único sacrifício de Cristo.³⁰⁶

Com este artigo, partindo das dimensões do problema da Inculturação que provam que já se está numa nova fase missionária; uma fase que Karl Rahner chamou de terceiro período

³⁰³ Kahinga, *Inculturação da vida Religiosa em África*, 285-286.

³⁰⁴ Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Fé e Inculturação» (1988), *Natureza Cultural e Graça*, nº 1. Acedido a 22 de Dezembro de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html.

³⁰⁵ Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Fé e Inculturação» (1988), *A Tradição Apostólica: inculturação, fé e salvação da cultura*, nº 29.

³⁰⁶ Cf. Odo Casel, *O Mistério do Culto no Cristianismo*, (São Paulo: Loyola, 2009), 48.

da história da Igreja,³⁰⁷ Luís Konjimbe, apresenta as suas pistas para a inculturação litúrgica à luz da Igreja primitiva e da Constituição sobre a Sagrada Liturgia.

O Cristianismo nascente fora das fronteiras judaico-cristãs, segundo Konjimbe, encontrou problemas e interrogações quase iguais aos da África de hoje. Desde o caso da conversão de Cornélio (Atos 10, 44-48), que o problema da “inculturação” é debatido na Igreja.³⁰⁸

É neste quadro que Konjimbe pretende atualizar as questões já levantadas aquando da passagem da Igreja à cultura antiga para o mundo dos bárbaros. Por isso, pergunta: o cristianismo pode valorizar certas formas culturais da sociedade evangelizada ou a evangelizar, quando ligadas a uma época ou a um espaço geográfico? O que é que nos inspira o resultado positivo operado entre a fé e as expressões culturais e religiosas levadas a cabo pelas primeiras comunidades cristãs? Pode-se ou não, em Liturgia, adotar formas e expressões religiosas e culturais locais? Quais seriam os métodos e os limites? Até onde pode ir uma inculturação dentro de uma celebração litúrgica, sem se tornar infiel àquilo que a Igreja concebeu e viveu desde o Cenáculo? Ou melhor, até que ponto uma inculturação pode entrar na cultura contemporânea e na situação concreta da comunidade celebrante, sem fugir do quadro da ordem do Senhor (“fazei isto”), sob o ponto de vista teológico-pastoral?³⁰⁹

O autor procura dar resposta a estas questões partindo do estudo minucioso da orientação sobre a inculturação litúrgica que a Constituição conciliar sobre a Liturgia consagra.

Para isso, aponta os números 37, 38, 39 e 40 da referida Constituição. E, nisto, começa por referir que a reforma litúrgica parece demasiado centralista, embora haja nele também uma clara afirmação de que a Igreja não deseja, nem mesmo na liturgia, impor uma lei única (SC, n.º 37).

Vale a pena lembrar que as tentativas de reforma litúrgica na Igreja não são de agora, obviamente. Depois do Concílio de Trento, de acordo com Guido Zagheni, a Sé Apostólica já tinha iniciado a preparação dos livros necessários para a reforma litúrgica. Contam-se, entre outros livros compilados para esse processo, o *Catechismus ad Parochos* (1566), o *Breviarium*

³⁰⁷ Cf. Luís Konjimbe, *A Inculturação Litúrgica à Luz da Igreja Primitiva e da Constituição sobre a Sagrada Liturgia*, Didáskw vol. 2, 123.

³⁰⁸ Cf. Konjimbe, 131.

³⁰⁹ Cf. Konjimbe, 135.

Romanum (1568), o *Missale Romanum* (1570), o Martirológio (1583), o *Pontificale Romanum* (1596), o *Caeremoniale Episcoporum* (1600), o *Rituale Romanum* (1614).³¹⁰

No entanto, a inculturação litúrgica de que fala Konjimbe, no artigo que estamos a comentar, não tem a ver com essa época, mas com o documento conciliar sobre a Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, do último Concílio, que sustenta o princípio de pluriformidade da Igreja, mesmo em matéria litúrgica, por tudo quanto não afete a unidade da fé e o bem de toda a comunidade; declara também que a Igreja respeita e encoraja as culturas dos diversos povos e aceita diversos elementos na liturgia, desde que se harmonizem com o verdadeiro espírito da mesma.

Esta realidade exige que se conheça bem, antes de mais, o que é o espírito da liturgia e conhecer em profundidade o sentido e os valores das tradições culturais e o génio dos povos em causa, caracterizado pelo processo evolutivo dos tempos.³¹¹

Os números 38 e 39 referem-se às chamadas variações que são permitidas, desde que mantenham a unidade substancial do Rito Romano, ainda que deixem margem suficiente para responder às necessidades locais.

O número 40 abre a possibilidade de as Conferências Episcopais, depois de considerarem, com muita prudência, as tradições e génios dos povos da sua jurisdição, solicitam à Santa Sé certas mudanças. Neste sentido, para cada caso, caberá à Sagrada Congregação para o Culto Divino, decidir se a mudança solicitada se afasta ou não da unidade substancial da liturgia romana.³¹²

É neste sentido que, no domínio da Liturgia, Konjimbe aponta possíveis pistas para o que chama de uma sã inculturação litúrgica.

O autor considera que deve tudo começar pela tradução dos livros litúrgicos na língua e na cultura do povo. Uma tradução que seja integral: o texto e o ritual romano para a língua e símbolos do povo, empregando modos de pensamento e de expressão do povo; os ritos e as suas tradições, até atingir uma nova tradição e uma nova expressão cultural.

As variações propostas pela edição típica sobre o texto e o ritual serão aplicadas segundo as necessidades e as possibilidades locais, para se garantir uma certa liberdade e

³¹⁰ Cf. Guido Zagheni, *Curso de Historia de la Iglesia III: La Edad Moderna*, (Madrid: San Pablo, 1997), 265.

³¹¹ Cf. Konjimbe, *A Inculturação Litúrgica à Luz da Igreja Primitiva...*, 137.

³¹² Cf. Konjimbe, 138.

progressividade. Para tal, a melhor escola e a maior disciplina são o recurso à aplicação dos artigos 38-39.

A história da Liturgia é rica em exemplos de uma religiosidade popular que seja parte integrante da experiência do fiel e da expressão da fé. O crescimento na fé e na sua expressão supõe meios adequados em pessoal e material. Claro que o processo é difícil e longo. Postula conjugação de esforços humanos e de uma metódica articulação das disciplinas teológicas e humanas afins.³¹³

2.2.6- Os desafios da Inculturação na Nova Evangelização de Angola

No contexto da evangelização, o diálogo entre a cultura e o Evangelho sempre foi um grande desafio para a Igreja. No continente africano, de uma forma geral, e em Angola, em particular, esse desafio ainda persiste, visto que desde os tempos da primeira e segunda evangelização, houve uma grande falta de valorização das culturas existentes. Daí a necessidade de um cristianismo inculturado, enraizado na realidade cultural dos destinatários dessa Nova Evangelização.³¹⁴

Nesta mesma linha, Johann Baptist Metz, citado por João M. Duque «Uma fé cuja natureza seja bem compreendida está sempre e necessariamente situada na história, porque só dentro da história pode a fé descobrir a transcendência revitalizadora e salvífica. Consequentemente, a fé está também ligada sempre à situação histórica em que se encontra, porque só dessa maneira pode passar a fazer parte da grande trama da história da humanidade. O cristão vive dentro da sua situação presente, sempre fiel ao acontecimento e à mensagem que é Jesus Cristo. Permanecer fiel, dentro do presente, a essa herança histórica exige, certamente, que o crente veja futuro nessa herança, em cada momento da sua vida; ou seja, exige que veja o presente como uma esperança».³¹⁵

Jerónimo Kahinga, o autor do artigo que estamos a comentar, considera que há muitos motivos para se tomar com força o desafio lançado pelo Papa João Paulo II sobre a Nova Evangelização. Por um lado, temos a independência do país, a guerra fratricida, a desorganização e centralização económica, o advento da paz, lançaram no espírito do povo angolano uma rede de nós problemáticos, profunda e infinitamente complexos.

³¹³ Cf. Konjimbe, *A Inculturação Litúrgica à Luz da Igreja Primitiva...*, 138.

³¹⁴ Cf. Samuel Bungueia, «A Fé Inculturada: desafio para o diálogo entre a Cultura e o Evangelho em Moçambique». Acedido a 24 de Dezembro de 2020 DOI-10.5752/P.2175-5841.2018v16n49p410-412.

³¹⁵ João M. Duque, «Fé e Inculturação: desafios contemporâneos», Acedido a 24 de Dezembro de 2020. https://www.snpcultura.org/fe_e_inculturacao_desafios_contemporaneos.html

Por outro, o ressurgimento da mentalidade feiticista, o problema do matrimónio em África, a carência ou mesmo ausência de vocações sacerdotais e religiosas em certas Dioceses do País, não só questionam os métodos missionários usados até aqui, mas também convidam a refletir sobre a sua eficácia hoje, face a uma sociedade que está a sofrer profundas transformações.

Sem dúvida que hoje, a evangelização deve ser renovada, no sentido que a evolução rápida da sociedade faz surgir desafios novos, similares aos que algumas Igrejas antigas experimentaram, de modo especial como os fenómenos de desenvolvimento familiar, de urbanização, de desemprego, as seduções materialistas de toda a espécie, uma certa secularização e uma perturbação intelectual acentuada pela avalanche de ideias insuficientemente críticas e pela influência dos meios de comunicação social. É preciso levar avante uma pastoral adaptada a este novo tipo de problemas.³¹⁶

Kahinga, ao abordar os desafios da inculturação na nova evangelização de Angola, parte da consideração da história missionária da própria Igreja Universal, que demonstra a sua preocupação em inserir o Evangelho nos meios culturais em que vivia. Segundo o autor, «se a evangelização dos primeiros séculos da Igreja conseguiu cristianizar as culturas é porque as soube respeitar. É porque a Igreja estava consciente de que a sua missão era apresentar o Evangelho às diversas comunidades humanas, culturalmente diferenciadas, e não a imposição da sua cultura».³¹⁷

Se é verdade que «a inculturação que a inculturação será um reflexo da Encarnação do Verbo quando uma cultura, transformada e regenerada pelo Evangelho, produz, a partir da sua própria tradição viva, expressões originais de vida, de celebração e de pensamentos cristãos»,³¹⁸ então, há um longo caminho a fazer-se quanto ao processo da inculturação em Angola. De acordo com Kahinga, não parece haver muito entusiasmo; pelo contrário, continua a haver indiferença e inércia por parte de muitos angolanos e resistência passiva e desconfiança por parte de bom número de missionários não angolanos.

O autor aponta algumas razões para essas reações em relação à inculturação. Ei-las:

³¹⁶ Cf. Jerónimo Kahinga, *Os desafios da Inculturação na Nova Evangelização de Angola*, Didákw vol. 2, 349-350; JOÃO PAULO II, «Discurso à Conferência Episcopal dos Camarões» (13 de Agosto de 1985); em *L'Osservatore Romano*, Edição Semanal em Português (1 de Novembro de 1985), 5.

³¹⁷ Kahinga, *Os desafios da Inculturação na Nova Evangelização de Angola*, 360.

³¹⁸ Bruno Chenu, *La Mutation des Modèles Missionnaires au XXème Siecle: experiences d'Inculturation Chrétienne*, (Paris: SOP, 1983), 52.

Da parte dos evangelizadores angolanos, parece haver uma facilidade em se identificarem com a cultura ocidental por já terem experimentado os seus bons frutos, do que regressar à própria identidade africana, tal e tão profunda foi a assimilação colonial; há mesmo quem pense que a inculturação significaria um retorno às velhas tradições contaminadas pelo “paganismo”, isto é, regressar à situação do homem primitivo.

Desta maneira, por um lado, continuar-se-á a assistir à morte lenta da personalidade africana e angolana, o que é extremamente grave. Por outro, é preciso que se tenha bem presente que a inculturação da fé significa conversão das tradições ancestrais e da cultura em geral a Cristo. Significa tornar a cultura capaz de ser veículo de salvação operada por Cristo e não um ressurgimento de tradições inadequadas e em desuso.

Da parte dos missionários não angolanos, pensa-se nos perigos dos desvios em matéria de fé e costumes cristãos e da ortodoxia doutrinal e da sua normal expansão; às vezes, considera-se a inculturação como um ressentimento racista.³¹⁹

É neste contexto que Kahinga considera que querer viver a fé cristã e ser seguidor de Cristo com tudo o que cada povo é culturalmente, como o fazem todas as outras raças, e fazer com que Cristo seja acessível e perceptível através da linguagem, símbolos, ritos e gestos que lhe são próprios, é o único caminho para a nova evangelização de Angola, se se quiser séria, profunda e convincente para a atual sociedade e a do futuro.

2.2.7- Eucaristia e Inculturação na perspetiva do simbolismo e do rito

Depois de apontado o caminho para enfrentar os desafios da inculturação na nova evangelização de Angola, trazemos aqui um ensaio nesta perspetiva. Trata-se de um olhar de Nicolau Zacarias Rufino sobre a problemática da Eucaristia e a Inculturação.

Como afirma um texto da XI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, de 2005, «a evangelização, pela natureza do homem e em virtude do dinamismo da Encarnação, está sempre historicamente situada e é chamada a integrar-se com as mais diversas culturas. Portanto, compreende-se bem a atenção que, depois do Concílio Vaticano II, as várias Igrejas prestaram ao processo de inculturação dos ritos litúrgicos. Tal urgência foi reiterada pelo Magistério muitas vezes nas últimas décadas».³²⁰

³¹⁹ Cf. Kahinga, *Os desafios da Inculturação na Nova Evangelização de Angola*, 386-387.

³²⁰ XI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS, «Eucaristia, interculturalidade e inculturação», "RELATIO ANTE DISCEPTATIONEM", DO RELATOR-GERAL CARDEAL ANGELO SCOLA DURANTE A PRIMEIRA CONGREGAÇÃO GERAL, 3 de Outubro de 2005, acedido a 27 de Dezembro de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20051003_rel-card-scola_po.html; *Ad gentes*, 22; Congregação para o Culto Divino, *Varietates legitimæ* (25 de Janeiro de 1994); João Paulo

Vale a pena recordar que a condição decisiva para a o desenvolvimento necessário deste importante processo que, por sua natureza, deve ser submetido a uma verificação contínua, é o reconhecimento prévio da originária interculturalidade do evento celebrado. A celebração eucarística representa o acontecimento pascal que define, por si mesmo, as condições da sua comunicabilidade a todas as culturas humanas. Ela torna-se possível através da singularidade universal da Pessoa e da história de Jesus Cristo, que precisamente mediante a encarnação assume toda a condição humana.

No seu caminho para uma tentativa de inculturação da Eucaristia na perspectiva do simbolismo e do rito, para o contexto angolano, Nicolau Zacarias começa por salientar que a obra conciliar é múltipla; diz respeito à teologia, antropologia, doutrina da revelação e da Igreja, ao ministério apostólico, à missão do povo de Deus. Todavia, as consequências mais visíveis verificam-se no campo litúrgico e sacramental.³²¹

Se há um campo em que não se pode viver apenas de intenções, considera o autor, é precisamente o da liturgia.

É neste contexto que Nicolau Zacarias procura ver, primeiramente, como e porquê a fé cristã interpela frontalmente a Eucaristia, sinal da unidade e da universalidade da Igreja (*Lumen Gentium*, 1). Procura analisar as possibilidades reais de prossecução da tarefa de inculturação litúrgica à luz das experiências que vêm sendo feitas nas Igrejas jovens.

No entanto, vale a pena lembrar sempre que a problemática da inculturação requer uma hermenêutica adequada, a fim de se evitarem erros desnecessários.³²² Quer isto dizer que se a condição para a inculturação é o reconhecimento da interculturalidade do mistério celebrado, então por sua natureza cada inculturação implica uma contínua evangelização da própria cultura. Esta não será desprovida de uma instância “crítica” inevitável em relação à cultura em que uma determinada comunidade cristã se encontra a viver e a celebrar. Mais: «uma cultura nunca pode servir de critério, de juízo a respeito da Revelação de Deus» (*Fides et Ratio*, 71).

No respeito desta perspectiva, o uso das línguas vernáculas e o ponderado recurso a formas expressivas peculiares no rito, nos templos, nas alfaias e nos cânticos para celebrar a acção eucarística, que deve permanecer de qualquer modo sempre e em qualquer latitude a

II, *Redemptoris Missio*, 25.52-54.76, 85; João Paulo II, *Fides et Ratio*, 61 e 72; João Paulo II, *Ecclesia de Eucharistia*, 51.

³²¹ Cf. Nicolau Z. Rufino, *Eucaristia e Inculturação na perspectiva do símbolo e do rito*, Didáskw vol. 1, 145.

³²² Cf. Rufino, 146.

única Eucaristia instituída por Cristo,³²³ podem tornar-se uma expressão fecunda e paradigmática da necessidade da inculturação para a evangelização.³²⁴

Na mesma linha, a Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazónia, afirma que «a inculturação da espiritualidade cristã nas culturas dos povos nativos encontra, nos sacramentos, um caminho particularmente valioso» (Querida Amazónia, 81).

Os sacramentos são o rosto da Igreja. O mesmo é dizer que o que a Igreja é, os sacramentos manifestam-no. Desta feita, pode-se notar que a sacramentalidade pressupõe inevitavelmente uma antropologia e uma simbologia. No campo religioso, o homem precisa de símbolos, pois só através deles ele pode ‘captar’ o divino. E o rito é para o crente um meio de participar no divino sem nele se perder totalmente.³²⁵

Para a inculturação do rito eucarístico é preciso ter presente – como o tem sido nas experiências em curso, seja na África como na Ásia – a verdadeira natureza da Eucaristia e a sua correta interpretação teológica. O apelo de Jesus, lançado na Última Ceia, compreende os elementos: fazer e recordar ou mais precisamente, recordar ao fazer.³²⁶

O que é celebrado é o sacrifício do Corpo e Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo; a ação durante a qual a recordação é feita é uma refeição.³²⁷ Contudo, a Eucaristia não pode ser reduzida à mera refeição. O conteúdo dogmático da Última Ceia, assim como o da Eucaristia é a comemoração da morte e ressurreição do Senhor.³²⁸

Por isso, «a Missa não é uma partilha de alimento e bebida, uma refeição que os discípulos de Jesus tomam juntos... ela é uma específica oração de ação de graças sobre o pão e o vinho como elementos de uma refeição».³²⁹

Quanto à inculturação da Eucaristia no âmbito do rito, Nicolau Zacarias, apresenta como exemplo o “Rito Zaireense”;³³⁰ este, comparativamente ao Rito Romano, introduz algumas

³²³ É nesta direcção que se coloca a recomendação da *Sacrosanctum concilium*, 38: "Mantendo-se substancialmente a unidade do rito romano, dê-se possibilidade às legítimas diversidades e adaptações aos vários grupos étnicos, regiões e povos, sobretudo nas Missões, de se afirmarem, até na revisão dos livros litúrgicos; tenha-se isto oportunamente diante dos olhos ao estruturar os ritos e ao preparar as rubricas".

³²⁴ A este propósito, vejam-se o *Missel romain pour les diocèses du Zaïre* e a aprovação do *Ordo Missae* para a Índia. Tentativas neste sentido foram feitas também na América Latina.

³²⁵ Cf. Rufino, *Eucaristia e Inculturação na perspectiva do símbolo e do rito*, 146.

³²⁶ Cf. Rufino, 151.

³²⁷ Cf. Johannes H. Emminghaus, *The Eucharist: essence, form, celebration*, (College-ville, Minnesota: The Liturgical Press, 1978), 30.

³²⁸ Cf. Robert J. Daly, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, (Philadelphia: s. ed, 1978), 59.

³²⁹ Emminghaus, *The Eucharist*, 23.

³³⁰ Cf. Rufino, *Eucaristia e Inculturação na perspectiva do símbolo e do rito*, 154-155.

modificações no Rito de Entrada, na Liturgia da Palavra e na Liturgia Eucarística, os Ritos da Comunhão e da despedida seguem a estrutura normal do Missal Romano.

No que diz respeito à inculturação da Eucaristia na perspectiva do símbolo, o autor interroga-se sobre o uso dos produtos locais como ‘matéria’ da Eucaristia. Pergunta, se se pode ‘traduzir’ a forma, porquê não ‘traduzir’ também a matéria no Sacramento da Eucaristia?³³¹

As reticências que se opõem, certamente, a essa iniciativa têm a ver com a herança histórica que nos liga à tradição, considera o autor. Mas também derivam dúvidas do fato de que qualquer mudança neste aspecto tenderia a destruir todo o simbolismo da Eucaristia, quando não a deterioração do seu conteúdo.³³²

Citando Sambou, Nicolau Zacarias considera oportuno distinguir dois elementos importantes na Eucaristia: o significante e o significado. Diz que o significante é o que é cultural à comunidade que celebra, enquanto que o significado não pode, de modo algum, ser sujeito a esta ou àquela cultura. só Jesus dá significado ao Seu gesto e ao Seu dom de amor. Consequentemente, o que é suscetível de mudança é o simbolizante e não o simbolizado.³³³

Socorrendo-se do pensamento de Eugene Uzukwu, Nicolau Zacarias, afirma que no caso de África, os elementos a serem considerados na inculturação da Eucaristia, na perspectiva do símbolo, não deveriam ser demasiado locais; isto é, que percam significado para o resto da África e do mundo. Seria mais aceitável, por razões pastorais, que tais elementos possuíssem a possibilidade de serem comparáveis àqueles usados por Jesus na Última Ceia. Tais elementos seriam o milho e o vinho de palma.

Tanto como um como outro, não são importados. O milho é o grão mais cultivado há já cerca de quatro milénios e o outro, por causa da sua maior antiguidade e difusão no Continente. Por isso, respondem melhor à autenticidade regional típica da África e, simultaneamente, possuem a capacidade de ‘responder bem’ à atual disciplina da Igreja.³³⁴

No entanto, o autor faz o alerta de que, sem qualquer pretensão de solução, sugere que uma correta hermenêutica da inculturação do rito eucarístico deve passar por uma adequada focalização cristológica. Com efeito, é pela consagração que se opera a transubstanciação. É pelo próprio poder de Deus, na mediação do ministro, que se faz a passagem da substância do

³³¹ Cf. Rufino, *Eucaristia e Inculturação na perspectiva do símbolo e do rito*, 156.

³³² Cf. Rufino, *Eucaristia e Inculturação na perspectiva do símbolo e do rito*, 156.

³³³ Cf. Rufino, *Eucaristia e Inculturação na perspectiva do símbolo e do rito*, 156.

³³⁴ Cf. Rufino, *Eucaristia e Inculturação na perspectiva do símbolo e do rito*, 157.

pão e do vinho à substância do Corpo e Sangue de Cristo e se tornam presentes sob as aparências sensíveis do pão e do vinho.

Acreditar na presença real de Cristo na Eucaristia sob as espécies do pão e do vinho, não é possível sem um profundo ato de fé, quer se trate do pão de trigo e do vinho da videira ou do pão de milho e do vinho de palma. Por isso, considera Nicolau Zacarias, se e quando um dia em África se celebrar a Eucaristia com os produtos convenientes, significativos e aprovados, será sempre necessária uma atitude de fé para admitir e confessar que a substância do milho e do vinho de palma passa à substância do Corpo e Sangue de Cristo.³³⁵

Contudo, a celebração da Eucaristia em Angola, na perspectiva do rito, continua fiel ao Rito Romano, com alguma (pouca) introdução de elementos culturais de cada zona (língua, cânticos, instrumentos, danças...). Na perspectiva do símbolo, está tudo em linha com o Protocolo nº 320/17, da Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, de 15 de Junho de 2017, que reza o seguinte:

«As normas acerca da matéria eucarística indicadas no can. 924 do CIC e nos números 319 a 323 da *Institutio generalis Missalis Romani*, foram já explicadas na Instrução *Redemptionis Sacramentum* desta Congregação (25 de Março de 2004):

a) “O pão que se utiliza no santo Sacrifício da Eucaristia deve ser ázimo, unicamente feito de trigo, confeccionado recentemente, para que não haja nenhum perigo de que se estrague por ultrapassar o prazo de validade. Por conseguinte, não pode constituir matéria válida, para a realização do Sacrifício e do Sacramento eucarístico, o pão elaborado com outras substâncias, embora sejam cereais, nem mesmo levando a mistura de uma substância diversa do trigo, em tal quantidade que, de acordo com a classificação comum, não se pode chamar pão de trigo. É um abuso grave introduzir, na fabricação do pão para a Eucaristia, outras substâncias como frutas, açúcar ou mel. Pressupõe-se que as hóstias são confeccionadas por pessoas que, não só se distinguem pela sua honestidade, mas que, além disso, sejam peritas na sua confeção e disponham dos instrumentos adequados” (n. 48).

b) “O vinho que se utiliza na celebração do santo Sacrifício eucarístico deve ser natural, do fruto da videira, puro e dentro da validade, sem mistura de substâncias estranhas... Tenha-se diligente cuidado para que o vinho destinado à Eucaristia se conserve em perfeito estado de validade e não se avinagre. Está totalmente proibido utilizar um vinho de quem se tem dúvida quanto ao seu carácter genuíno ou à sua

³³⁵ Cf. Rufino, *Eucaristia e Inculturação na perspectiva do símbolo e do rito*, 158.

procedência, pois a Igreja exige certeza sobre as condições necessárias para a validade dos sacramentos. Não se deve admitir sob nenhum pretexto outras bebidas de qualquer gênero, pois não constituem matéria válida” (n. 50)».³³⁶

2.2.8- O Conceito de Família na Tradição Bantu

De acordo com Raul Altuna, «os verdadeiros protagonistas da existência individual e social bantu são os grupos, a comunidade: família, clã, tribo. O bantu não pode viver sem família nem clã. Não se pode conceber nem explicar o indivíduo bantu isolado de uma comunidade».³³⁷

A primeira célula social bantu é a família elementar, conjugal, nuclear ou reduzida que compreende pai, mãe e filhos. Mas não é a verdadeira família bantu.³³⁸

A pós-modernidade tem estado a colocar tantos e novos desafios à inculturação, considerando as mudanças que o mundo vai registando em muitos sentidos.³³⁹ No entanto, inculturação não é destruição da cultura para que se possa reconstruir algo de novo sobre as suas ruínas; também não significa que uma cultura particular deva ser simplesmente aprovada sob a sua forma atual, mesmo tendo um sentido que possa ser negativo.³⁴⁰

Na apresentação do seu artigo sobre a família na cultura bantu, Francisco Xavier Yambo,³⁴¹ sublinha, sobretudo, a complexidade do sistema de parentesco dos povos bantu. Como o gênero do parentesco apresentado por Jesus em Lucas 8, 21, a família bantu, sem pôr em causa a família nuclear, é, por excelência, uma família largamente extensa.

Na família bantu, para além dos parentes da linhagem direta e colateral, tanto da linhagem paterna como os da linhagem materna, vivos e mortos, entram os parentes por integração: escravos e amigos.³⁴²

³³⁶ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, Prot. N. 320/17, Carta-circular aos Bispos sobre o pão e o vinho para a Eucaristia, acedido a 28 de Dezembro de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20170615_lettera-su-pane-vino-eucaristia_po.html

³³⁷ Altuna, *Cultura Tradicional Bantu*, 113.

³³⁸ Cf. Luiz Figueira, *Africa Bantu*, (Lisboa: Oficinas Fernandes, 1938), 35; Altuna, *Cultura Tradicional Bantu*, 113.

³³⁹ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 219.

³⁴⁰ Davod Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne: histoire et avenir des modèles missionnaires*, (Paris: Karthala, 1995), 609.

³⁴¹ Cf. Francisco X. Yambo, *A Família na Cultura Bantu*, Didákw vol. 3, 179-198.

³⁴² Cf. H. Tegnaeus, *La fraternité de sang*, (Paris: Payot, 1954), 11.

Por isso, na cultura bantu existem três formas para a constituição de uma família: o indivíduo é membro de uma família através de laços sanguíneos, por afinidade e por integração social ou económica.³⁴³

Quanto ao processo de constituição de uma família nuclear, o bantu obedece a um processo de quatro etapas, rigorosamente seguidas pela comunidade. As etapas são as seguintes: a escolha do cônjuge, a confirmação do noivado, a cerimónia nupcial e a constituição do lar.³⁴⁴

Uma união que não observe essas formalidades ou etapas, não é casamento, mas sim concubinato. Cumpridos esses passos, em caso de separação, o que era raríssimo, a compensação matrimonial em bens deve ser restituída quer pelos parentes da mulher quer por um eventual pretendente.³⁴⁵

A forma natural de se constituir uma família bantu é o casamento monogâmico. Dentro dessa monogamia, há o aspecto endogâmico, quando a noiva é procurada dentro do mesmo clã (preferencialmente entre primos cruzados) e o aspecto exogâmico,³⁴⁶ quando a noiva é procurada fora do clã.

O sistema poligâmico, por natureza, é um processo evolutivo. Deve ter aparecido, como facto social, quando o homem se sentiu dono de bens e detentor de poderes sob os seus semelhantes devido a alguns dotes pessoais e naturais. A poligamia é também um símbolo de riqueza: mais mulheres, mais filhos; e mais filhos, mais riqueza.³⁴⁷ O levirato, o sororato e a poliandria são também outras formas de casamento bantu.³⁴⁸

Com a sua exposição, Yambo não pretende afirmar que todos os aspectos da vida familiar bantu eram positivos antes da evangelização. Por isso, deseja que a família bantu, hoje cristianizada, encontre na sua tradição positiva a inspiração necessária para fazer face aos desafios do mundo de hoje.

³⁴³ Cf. Yambo, *A Família na Cultura Bantu*, 180.

³⁴⁴ Cf. Yambo, 181.

³⁴⁵ Cf. Yambo, 186.

³⁴⁶ Cf. Eduardo dos Santos, *Família Africana*, (Lisboa: s. ed., 1966), 46-47.

³⁴⁷ Cf. Yambo, *A Família na Cultura Bantu*, 188.

³⁴⁸ Cf. Robert Lowie, *La Sociedad Primitiva*, (Buenos Aires: Amorrortu ed., 1972), 63.

2.2.9- *Maria, Mãe de Angola: significado e importância da maternidade em África*

No quadro da sua reflexão sobre a proclamação de Maria como Mãe de Angola, aquela em cujo coração imaculado «cada angolana, cada angolano quer encontrar um verdadeiro refúgio, qual criança ao colo de sua mãe»,³⁴⁹ André Lukamba procura também pensar sobre o significado e a importância da maternidade em África.

Na verdade, na maior parte dos contextos sociais africanos, a mulher ocupa na sociedade um lugar específico e honroso pela sua vocação para a maternidade. Os filhos e a agricultura outorgam-lhe prestígio e uma favorável situação familiar e social.³⁵⁰ Neste sentido, «contrariamente à opinião corrente, a mulher negro-africana não precisa de libertar-se; já o é desde há milénios».³⁵¹ Comparada à mulher árabe, por exemplo, há um abismo que as separa.³⁵²

É importante observar-se, apesar do que se disse atrás, que o tratamento da mulher é uma coisa, outra coisa é a sua situação legal, e ainda outra coisa são as suas oportunidades de atividade pública, enquanto que o carácter e medida dos seus trabalhos pertencem a uma categoria também distinta.³⁵³

De acordo com Lukamba, desde a sua mais tenra idade, a mulher africana é preparada em ordem às suas funções futuras na comunidade: uma esposa, fiel, mãe delicada e exemplar. Na juventude, a preparação é mais intensa e cuidadosa para ser conselheira, cuidadora e protetora da vida na comunidade, defensora dos valores sociais e morais. Ela deverá ser um autêntico sinal do amor, da amizade e parentesco dos próprios cônjuges e das respetivas famílias de origem.³⁵⁴ No dizer de Mveng, deverá ser «amor, ternura, bondade, acolhimento, mãe e perpetuadora da humanidade».³⁵⁵

De considerar que essa ontologia vitalista, fecundadora dos princípios sócio-religiosos, gera um nascimento sagrado que assenta na mulher-mãe. Ela ocupa, necessariamente, o centro dinâmico, constitutivo da comunidade.³⁵⁶

³⁴⁹ Damião A. Franklin, «Consagração de Angola a Maria», em *O Apostolado*, n. 3060 (1986), 19.

³⁵⁰ Cf. Altuna, *Cultura Tradicional Bantu*, 225; L. S. Senghor, *Fundamentos de la Africanidad*, (Madrid: ZYX, 1972), 77-78.

³⁵¹ Leopold S. Senghor, *Libertad, Negritud y Humanismo*, (Madrid: Tecnos, 1970), 107.

³⁵² Cf. Altuna, *Cultura Tradicional Bantu*, 257.

³⁵³ Cf. Lowie, 134.

³⁵⁴ Cf. André Lukamba, *Maria, Mãe de Angola: significado e importância da maternidade em África*, Didáskw vol. 1, 223.

³⁵⁵ Engelbert Mveng e B. L. Lipawing, *Théologie, Libération Et Cultures Africaines: Dialogue Sur L'anthropologie Nègro-africaine*, (Yaoundé: C. L. E, 1996), 140.

³⁵⁶ Cf. Altuna, *Cultura Tradicional Bantu*, 259.

Desta feita, «compreende-se porque é que a mãe é sagrada e goza de um respeito ilimitado, de uma verdadeira veneração. Não há maior nem pior injúria a uma pessoa do que a que implica sua mãe; ataca a raiz do ser, a origem da raça, o começo da história».³⁵⁷

Por um lado, a maternidade não é apenas uma questão de ter filhos, mas é perfeita realização da mulher; por outro, o desejo de todos é de viver sempre, de perpetuar-se, e isso está ligado à procriação, porque crê-se que a longevidade da pessoa depende do seu ser homem ou mulher, isto é, da sua descendência. Daí que morrer sem ter deixado filhos, é como que apagar-se completamente, desaparecer para sempre.³⁵⁸

No dizer de Kotchy-N'guessan, «a mulher revela-se como pedestal da sociedade africana».³⁵⁹ Tudo isso, considera Lukamba, pode dar-nos uma ideia do que é a maternidade e o seu valor para os africanos; o que, por sua vez, pode ajudar a compreender a difusão da devoção mariana em Angola. Assim sendo, não é difícil ver que a 'corrida' a Maria provém, principalmente, da sua figura maternal.

A consequência imediata do que se disse até aqui é que a Igreja angolana não tem outro caminho, senão fixar o seu olhar naquela que deve ser a sua Mãe solícita: Maria.³⁶⁰ Pois, para além de Maria ser aquela que melhor do que ninguém compreendeu e penetrou na vontade salvífica de Deus e nos indica a via da perfeição: “fazei o que Ele vos disser” (Jo 2, 5), Jesus no-la dá como Mãe: “eis aí a tua Mãe” (Jo 19, 27).

Como Maria, assim deve também ser a Igreja angolana: Mãe solícita e sempre cheia de amor.³⁶¹

2.2.10- Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio

Dissemos, recentemente, que o bantu nada deseja com maior ardor que viver sem fim. Porém, como a morte é certa, mantém-se vivo na e pela sua descendência. A ética e a religião educam-no e preparam-no para procriar e continuar palpitante na corrente vital que deu aos seus filhos, seu tesouro. O bantu revive nos filhos. A procriação condiciona a finalidade da existência. «O princípio primordial da vida do “Muntu” é o seu prolongamento, sua própria

³⁵⁷ Roger Garaudy, *L'apport de la cultura africaine a la civilisation universelle*, (Paris: Présence Africaine, 1973), 123.

³⁵⁸ Cf. André Lukamba, *A Evangelização: encontro vivo na cultura Umbundu de Angola*, (S. Paulo: Paulinas, 1987), 23.

³⁵⁹ Barthélémy Kotchy-N'guessan, *Le conte dans la société africaine*, (Paris: Présence Africaine, 1973), 145.

³⁶⁰ Cf. Lukamba, *Maria, Mãe de Angola: significado e importância da maternidade em África*, 228.

³⁶¹ Cf. Lukamba, *Maria, Mãe de Angola: significado e importância da maternidade em África*, 232.

extensão, a continuidade, a dilatação e perenidade da sua família, do seu clã, da sua tribo, dos seus antepassados». ³⁶²

Neste sentido, ser fiel à tradição bantu, constitui uma obrigação sagrada e é expressão de fidelidade aos antepassados. Pois esta é a visão tradicional da mentalidade bantu.

O que significa, então, nesta cultura, que uma mulher, livre, voluntária e conscientemente, “introduza” novos costumes, como é a fecundidade vivida no celibato; isto é, como pode a comunidade bantu compreender que um membro seu, viva a consagração religiosa, abdicando da fecundidade biológica, uma vez que para o bantu a maternidade/paternidade constituem a máxima dignidade da pessoa adulta?

É o desafio que Vitória Ngeve se propõe abordar no artigo que estamos a analisar.

A autora, citando Tempels, começa por advertir que o bantu sente ser uma força vital em permanente comunhão com as outras forças superiores e inferiores que atuam no Universo. ³⁶³ Na relação, o fundamento geral e constante da tradição africana, é a visão espiritual da vida. Trata-se de uma conceção profunda segundo a qual todos os seres de natureza visível, ³⁶⁴ incluindo o homem, estão ligados ao mundo invisível e do espírito. Assim, a vida e a ação do homem estão numa contínua relação com a vida do além. ³⁶⁵

Ora, o elemento fulcral desta conceção espiritual é a ideia de Deus como causa primeira e última de todas as coisas; ³⁶⁶ ou seja, Deus é o “Antepassado dos antepassados”, no qual se radicam todas as coisas, mas não se confunde com elas. ³⁶⁷ Mais do que analisar intelectualmente este conceito, o bantu vive-o e dá-lhe expressão diferente.

Na verdade, a presença de Deus penetra a vida tradicional africana; é presença de um Ser superior, pessoal e misterioso. Esta presença cria uma relação nova e proprietária entre Deus e o *mntu*. Sendo assim, como é que o *mntu* exprime a sua relação com Deus? ³⁶⁸

³⁶² Vincent Mulago, *Un visage africain du christianisme*, (Paris: Présence Africaine, 1965), 67.

³⁶³ Cf. Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, (Paris: s. ed., 1949), 70; citado por Vitória Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, Didáskw vol. 2, 256; cf. ainda E. Boelaert, «La Philosophie Bantoue selon le R.P. Placide Tempels», *Aequatoria* 9, no. 3 (1946): 81-90. Acedido a 31 de Dezembro de 2020. <http://www.jstor.org/stable/25837782>.

³⁶⁴ Cf. Louis Thomas e René Luneau, *Les Religions d'Afrique noire: textes et traditions sacrés*, Vol. I, (Paris: s. ed., 1969), 33.

³⁶⁵ Cf. Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, 256.

³⁶⁶ Cf. Ngeve, 256.

³⁶⁷ Cf. António S. Rego, «Do conceito de Deus entre os bantos», em *Estudos sobre a Etnologia no ultramar português*, Vol. I, (Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1960), 117-147.

³⁶⁸ Cf. Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, 256.

O bantu vive a sua relação com Deus num clima de simplicidade perpassado de verdadeira mística interior e silenciosa, acredita na existência de um Deus único,³⁶⁹ pessoal e inexplicável, um Deus criador, onnipotente e eterno. Esta relação teológica tem uma importância capital na vida da religiosa bantu, na fecundidade do seu celibato.³⁷⁰

O celibato, no contexto da família bantu, bate-se com um problema fundamental, que é o romper com a corrente vital, como faz referência a autora do artigo que estamos a comentar.³⁷¹

Concretamente, no que se refere à mulher, na civilização bantu, a maternidade é a “pérola preciosa”. Uma mulher que abdica livre e conscientemente da progenitura é símbolo da maldição, da vergonha. A transmissão da vida é uma necessidade sob pena de perder o sentido da sua existência, dignidade e razão de estima.³⁷² Pois, na cultura bantu, a mulher é essencialmente mãe e essa prerrogativa é constitutiva da sua participação ativa na vida do clã.³⁷³

Neste sentido, a mulher que se consagra a Deus, no celibato, não é fiel à corrente que transmite a vida biológica. Ela torna-se responsável pela rotura da corrente vital que vem dos antepassados. Essa mulher não se situa na encruzilhada da maternidade, ali onde se encontram o passado e o futuro, a morte e a vida.³⁷⁴ A vida religiosa introduz, deste modo, um novo dinamismo. A religiosa bantu vê-se como que “obrigada” a renunciar à família; voluntariamente, coloca-se na estrada e ao lado dos marginalizados do clã.³⁷⁵ E a renúncia à maternidade é comparada a um suicídio, é mais do que um delito; é como um escândalo, como um vício monstruoso.³⁷⁶

Como entender, então, que tantas mulheres da cultura bantu se tenham decidido renunciar à expressão biológica da sua fecundidade para abraçar a “estranha” fecundidade celibatária?

³⁶⁹ Cf. Carlos Estermann, *Etnografia no Sudoeste de Angola*, Vol. I, (Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1956), 212; Eduardo dos Santos, *Religiões de Angola*, (Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969), 321-345.

³⁷⁰ Cf. Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, 257.

³⁷¹ Cf. Ngeve, 284.

³⁷² Cf. Jean Isaac, *Réevaluer les vœux: à vin nouveau, outres neuves*, (Paris: Ed. du Cerf, 1973), 103.

³⁷³ Cf. Giuseppe Butturini, *I discorsi di Papa Wojtyla in Africa*, (Bologna: s. ed., 1981), 39.

³⁷⁴ Cf. Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, 284.

³⁷⁵ Cf. Otene Matungulu, *Célibat consacré pour une Afrique assoiffée de fécondité*, (Kinshasa: Editions Saint Paul Afrique, 1989), 16.

³⁷⁶ Cf. Agblemagnon F. Van Wing, «*Etudes Bakon- Sociologie- Religion et magie*», em *Archives de sociologie des religions*, nº11, 1961. p. 215. Acedido a 2 de Janeiro de 2021

www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1961_num_11_1_2718_t1_0215_0000_2

De acordo com Vitória Ngeve, a resposta não se encontra num aspecto puramente filantrópico: para ajudar os outros; nem numa reação psicológica: fugir das responsabilidades ou das chatices da vida familiar; tão pouco se pode encontrar a resposta numa solução económica: o desejo por uma vida económica mais favorável. Ninguém se decide a ser religiosa, considera ainda Vitória Ngeve, movida por tais motivos nem por eles permanece em comunidade, pois tais motivações não são jamais garantias de realização plena.³⁷⁷

Aliás, pessoa que envereda para o caminho da vida religiosa movida pelas razões apontadas anteriormente, de acordo com a mentalidade bantu, nega-se a si mesma; foge da relação sincera com a comunidade; neste caso, anula-se a si mesma.

No entanto, renunciar à expressão biológica da fecundidade por causa do Reino dos Céus supõe ser atraída gratuitamente pelo Senhor. Supõe entrar numa intimidade, alimentada pela oração e contemplação, fortificada por uma aliança incontestável.³⁷⁸

De acordo com a constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium*, sobre a sagrada liturgia, «pelo Baptismo são os homens enxertados no mistério pascal de Cristo: mortos com Ele, sepultados com Ele, com Ele ressuscitados; recebem o espírito de adoção filial que “nos faz clamar: Abba, Pai” (Rom. 8,15), transformando-se assim nos verdadeiros adoradores que o Pai procura» (SC, 6).

Daqui, pode depreender-se que, o baptismo não é apenas uma morte e sepultura para o mundo do pecado. É ressurreição para uma vida nova da mesma forma que o mistério pascal de Cristo não é simplesmente uma morte e sepultura, mas é, acima de tudo, uma ressurreição. Neste sentido, a profissão dos conselhos evangélicos como morte ao pecado, como vida nova, não é senão o complemento natural da inserção batismal na morte e ressurreição de Cristo.³⁷⁹

O batismo, como profissão de fé é um seguimento de Cristo, uma união íntima à Sua pessoa, um compromisso vital com o Salvador. Por sua natureza, a profissão dos conselhos evangélicos é um compromisso com ele, uma resposta ao “vem e segue-me”. É uma estreita união com Cristo que se fez pobre, para partilhar a sorte dos Seus irmãos.³⁸⁰

Assim, para a família cultural bantu evangelizada, a decisão pela vida celibatário, já não é uma infidelidade, mas uma verdadeira configuração com Cristo. Na pessoa chamada a

³⁷⁷ Cf. Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, 286.

³⁷⁸ Cf. Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, 286.

³⁷⁹ Cf. Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, 289.

³⁸⁰ Cf. Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, 289.

consagrar-se no celibato, o próprio celibato aparece como condição da resposta de amor; torna-se expressão e sinal desse amor radical.³⁸¹

De acordo com Eduardo dos Santos, não raras vezes, ao explicar-se a razão de ser da consagração religiosa, acentua-se a dimensão funcional e operacional do celibato.³⁸² Vitória Ngeve, na mesma linha, sublinha que «sob este aspecto, o celibato torna os consagrados “mais livres e disponíveis” para a frequente mobilidade que os caracteriza. Podem ser mandados para qualquer parte do mundo, conforme as necessidades da missão, sem encargo da família e educação dos filhos. Até certo ponto, este elemento é uma realidade, mas não é característico nem determinante».³⁸³

Portanto, o celibato não pode ser explicado à luz do aspecto funcional e operativo, como razão intrínseca e como a primeira fonte da sua inspiração.³⁸⁴ O cerne da consagração religiosa e, conseqüentemente, do celibato, está no desígnio de Deus que, chamando todos à santidade, isto é, à perfeição da caridade, suscitou e continua a suscitar homens e mulheres que Ele plenifica com o Seu amor e a quem concede amá-Lo com tal intensidade que para eles não se põe exigência da mediação humana. Faz-lhes experimentar a íntima comunhão com Ele.³⁸⁵ Portanto, na base da consagração da mulher bantu está uma experiência intensa de comunhão com Deus.³⁸⁶

Posto isto, Vitória Ngeve conclui que a religiosa bantu, assumida assim pelo dinamismo interior do Espírito, torna-se irradiação desta mesma felicidade. Deus assume a mulher africana com toda a sua realidade e condicionalismos e integra-a no plano da manifestação do Seu amor que encarna e fecunda a tradição africana.³⁸⁷ silêncio profissão dos conselhos evangélicos é um compromisso vital, amoroso com a pessoa do Salvador.

³⁸¹ Cf. Yves Raguin, *Celibato per il nostro tempo*, (Bologna: EDB, 1980), 80-83.

³⁸² Cf. Eduardo dos Santos, *Religiões de Angola*, 220.

³⁸³ Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, 297; ver também Thaddée Matura, *La vie religieuse au tournant*, (Paris: Cerf, 1971), 36-40.

³⁸⁴ Cf. Marcello Azevedo, *Os religiosos, vocação e missão. Um enfoque exigente e atual*, (Rio de Janeiro: Vozes, 1986) 66.

³⁸⁵ Cf. Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, 298.

³⁸⁶ Cf. Théodore Theuws, «Croyance et culte chez les Baluba», em *Présence Africaine*, 1958/1-2 (N° XVIII-XIX), 23-32. Acedido a 2 de Dezembro de 2021. DOI: 10.3917/presa.9581.0023. URL: <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1958-1-page-23.htm>

³⁸⁷ Cf. Ngeve, *Fecundidade do celibato e a Religiosa bantu: esperança e desafio*, 299.

2.2.11- *A Mulher Nhaneka-humbi: Mãe e Virgem*

Este artigo de André Lukamba traz como título original «a virgindade na cultura nhaneka-humbi».³⁸⁸ O título que pusemos neste item é, na verdade, um dos subtemas deste mesmo artigo.

O autor está convicto de que o conceito de virgindade na cultura nhaneka-humbi traz consigo um dado que constitui um contributo importante para a Nova Evangelização, que é: o conceito de virgindade, nessa cultura, ultrapassa a integridade corporal até ao casamento, pois o seu verdadeiro sentido torna-se pleno apenas se ela se perpetua na entrega total ao esposo.³⁸⁹

Como foi dito anteriormente, «a mulher bantu ocupa na sociedade um lugar específico e honroso pela sua vocação para a maternidade. Os filhos e a agricultura outorgam-lhe prestígio e uma favorável situação familiar e social».³⁹⁰ Para a mulher nhaneka-humbi não é diferente, ela aspira à maternidade com toda a sua potencialidade. Tudo prepara e, inclusive, conserva-se virgem para vir a ser uma mãe feliz, honrada, realizada.³⁹¹

A mulher nhaneka-humbi tem vários atributos que a qualificam: é hospitaleira, mãe, virgem, educadora, medianeira, biblioteca viva, agricultora, oleira, cabeleireira, religiosa. De acordo com Carlos Estermann, «poucas palavras têm tanta ressonância no ambiente africano como a palavra mãe».³⁹²

A mulher nhaneka-humbi (omu-kahinthu) tem obrigação pessoal, religiosa e comunitária de se apresentar virgem, não apenas até ao rito de iniciação (“ehiko”), mas até ao momento das bodas nupciais. Se não se apresenta em condições puras acarreta a (máxima) vergonha para si própria, para a sua educadora (a própria mãe), para além de sofrer vexames e pagar uma indemnização.³⁹³

No entanto, afirma ainda Lukamba, esta pureza não é tida como fim em si, mas como meio para assegurar a fidelidade depois do casamento. O raciocínio é o seguinte: uma jovem habituada à vida leviana, terá sérias dificuldades para manter a fidelidade conjugal.³⁹⁴

³⁸⁸ André Lukamba, *A Virgindade na cultura Nhaneka-humbe: ensaios*, Didáskw vol. 3, 107.

³⁸⁹ Cf. Lukamba, *A Virgindade na cultura Nhaneka-humbe*, 108.

³⁹⁰ Altuna, *Cultura Tradicional Bantu*, 255.

³⁹¹ Cf. Lukamba, *A Virgindade na cultura Nhaneka-humbe*, 114.

³⁹² Carlos Estermann, *Penteados, adornos e trabalhos das muilas*, (Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1970), 14-15.

³⁹³ Cf. Lukamba, *A Virgindade na cultura Nhaneka-humbe*, 116.

³⁹⁴ Cf. Lukamba, 116.

A pureza permanente, habilita melhor a mulher nhaneka-humbi para a sua função de medianeira entre o mundo visível e o invisível, entre a família que ela representa e os antepassados. Ela é, por isso, uma mãe sagrada, goza de um respeito ilimitado, de uma verdadeira veneração, porque ela é «a raiz do ser, a origem da raça, o começo da história».³⁹⁵

A virgindade como fidelidade perpétua, nessa cultura de um povo de Angola, constitui uma novidade que não deixa de ter eco significativo na reflexão cristã. Não é sem razão que se diz que os valores cristãos encontram raízes profundas nas riquezas culturais dos povos.³⁹⁶

A mulher nhaneka-humbi deseja ser, antes de tudo, mãe. Porém, entre as qualidades de uma boa e grande mãe, está a virgindade. Por isso, ela preocupa-se imensamente em encontrar um esposo para vir a ser mãe, mas faz tudo para que ele a encontre intacta, íntegra. É preparada durante toda a infância, adolescência e juventude exclusivamente para ele. Prepara-se intensa e profundamente para vir a ser exclusiva e definitivamente daquele que vier a tomá-la por esposa. Assim, antes do casamento ela é virgem, no sentido de integridade corporal e depois do casamento continua virgem, no sentido de fidelidade perpétua ao seu esposo.³⁹⁷

³⁹⁵ Dominique Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, (Paris: Payot & Rivages, 1980), 15.

³⁹⁶ Cf. André Lukamba, *Nova Etapa Missionária em África. Redescobrir para repropor*, (Lisboa: Santelmo, 1992), 43.

³⁹⁷ Cf. Lukamba, *A Virgindade na cultura Nhaneka-humbe*, 118.

2. 3. LIBERTAÇÃO

O considerado pai da Teologia da Libertação, Gustavo Gutiérrez, no seu livro intitulado “La fuerza histórica de los pobres”, explica como ela nasceu e se desenvolveu. Aponta os anos que vão de 1965 a 1968 como sendo os mais decisivos. Para ele, a Teologia da Libertação tem as suas raízes, principalmente, na experiência dos movimentos populares da América Latina e na participação dos cristãos nesses movimentos.³⁹⁸

O termo libertação foi cunhado a partir da realidade cultural, social, económica e política sob a qual se encontrava a América Latina, a partir das décadas de 60/70 do século XX. Os teólogos deste período, católicos e protestantes, assumiram a libertação como paradigma de todo o fazer teológico.³⁹⁹

De acordo com a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, «a expressão “teologia da libertação” designa primeiramente uma preocupação privilegiada, geradora de compromisso pela justiça, voltada para os pobres e para as vítimas da opressão. A partir desta abordagem podem-se distinguir diversas maneiras, frequentemente inconciliáveis, de conceber o significado cristão da pobreza e o tipo de compromisso pela justiça que ela exige. Como todo movimento de ideias, as “teologias da libertação” englobam posições teológicas diversificadas; suas fronteiras doutrinárias são mal definidas».⁴⁰⁰

Talvez seja pela posição que a Igreja tomou diante das diversas “Teologias da Libertação” que a *Didáskw* não desenvolveu o seu pensamento teológico nessa linha. Como foi dito anteriormente, esta optou pelo caminho da “Teologia da Inculturação”.

No entanto, encontram-se alguns poucos artigos que podem ser enquadrados no âmbito da “Teologia da Libertação”. Mas que tipo de Teologia da Libertação?

Não é nossa intenção apresentar a história da evolução da teologia africana da libertação. Tratamos apenas de fazer, sobre este assunto, algumas breves referências como caminho preparatório para o enquadramento dos artigos da *Didáskw*.

Estamos de acordo com Matumona no que toca à necessária atenção que deve merecer o estudo da teologia africana da libertação; pois peca em alguns pontos que que devem ser

³⁹⁸ Cf. Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, (Lima: CEP, 1980).

³⁹⁹ Cf. Michael Löwy, *Teologia da Libertação e Marxismo*, (Cidade: Ed. Nova Fronteira, 1991), 36.

⁴⁰⁰ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, «A Libertação, tema cristão», em *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*, acedido a 4 de Dezembro de 2021, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html

aperfeiçoados para que a TA não se transforme numa ideologia, mas que seja capaz de produzir um pensamento ortodoxo, coerente e atualizado, capaz de favorecer a reconstrução de África.

Estamos a referir-nos, por exemplo, à leitura que a teologia africana da libertação faz sobre missionação (leitura demasiado pessimista), às críticas muito subjetivas contra o Ocidente e pouco interesse pelos problemas metodológicos ou a adesão a uma metodologia que nega a articulação e a abertura ao Ocidente.⁴⁰¹

Na verdade, o grande elemento que a reflexão sobre a teologia africana da libertação traz, seja da parte protestante como da parte católica, é o sonho da edificação de uma África nova. Para isso, há que se escolher, criteriosamente, um caminho epistemologicamente rigoroso, científico e viável.

Muanamosi Matumona, ao falar da Teologia da Libertação em África, afirma que a parte católica, especialmente a francófona, é representada por dois teólogos camaroneses: Fabien Eboussi-Boulaga e Jean-Marc Ela; que apostam na emancipação do homem africano, em todos os sentidos, que produziria uma libertação, que daria ao continente um novo rosto.⁴⁰²

Nesta lógica, apresentam-se duas preocupações fundamentais que caracterizam a contribuição católica ao debate: «a primeira preocupação desta ala refere-se à identidade e à personalidade que devem ser recuperadas, uma vez que a cultura africana foi adulterada pelo cristianismo colonial, que nunca teve um projeto sério a favor da promoção dos africanos. É ainda este tipo de cristianismo que está a reinar no continente, colocando o africano numa situação de “crise permanente”. Este facto obriga a teologia a reflectir seriamente sobre esta matéria, para que possa encontrar soluções justas e eficazes, de modo que a África seja um continente livre, também no campo da religião.

A segunda preocupação é de ordem mais existencialista, pois o africano não precisa, apenas de uma libertação cultural. Precisa também de uma libertação total, que toca, em primeiro lugar, a situação social, marcada pela pobreza, injustiça, opressão, exploração, fatores que dificultam o progresso. Só uma teologia da libertação é capaz de cumprir devidamente esta tarefa que visa a transformação da sociedade africana».⁴⁰³

Vale a pena sublinhar que, antes de tudo, a verdadeira libertação deve entender-se como «principalmente libertação da escravidão radical do pecado. O seu objetivo e o seu termo é a liberdade dos filhos de Deus, que é dom da graça. Ela exige, por uma consequência lógica, a

⁴⁰¹ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 136.

⁴⁰² Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 134.

⁴⁰³ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 134.

libertação de muitas outras escravidões, de ordem cultural, económica, social e política, que, em última análise, derivam todas do pecado e constituem outros tantos obstáculos que impedem os homens de viver segundo a própria dignidade. Discernir com clareza o que é fundamental e o que faz parte das consequências, é condição indispensável para uma reflexão teológica sobre a libertação».⁴⁰⁴

Os dois artigos da *Didáskw*, que achamos por bem enquadrar no âmbito da teologia africana da libertação, trazem um pouco do que acabámos de expor: o sonho de ver uma África reconstruída e também uma crítica em relação à evangelização dos tempos dos descobrimentos.

Importa também lembrar que a TA é um fruto da evangelização.

2.3.1. A Nova Evangelização à luz do Simpósio sobre o V centenário da chegada do Evangelho à Angola

Este artigo foi assinado por três autores: Alberto Ilídio, André Lukamba e Jerónimo Kahinga. Os autores fazem uma leitura das celebrações do V Centenário de Evangelização de Angola. A sua reflexão parte da interpretação da passagem do Evangelho de Lucas 17, 10: “Depois de terdes feito tudo o que se vos ordenou, dizei: somos servos inúteis; fizemos apenas o que devíamos fazer”.

A sugestão desta passagem foi por uma certa sensibilidade e tendência constatada pelos autores durante as celebrações do referido centenário. Dizem: «pareceu-nos que havia quase uma certa expectativa no sentido de se ter de agradecer (muito) o trabalho dos missionários que vieram anunciar o Evangelho. E, ‘por coincidência’, até não faltaram os gritos de “glória à epopeia missionária portuguesa...”. Foi, talvez, esta ânsia de “glória” que levou alguns a fazer uma leitura superficial do Simpósio. Nós não precisamos de estar contra, mas talvez, em abono da verdade, não se devia condenar quem, sem ter deixado de o reconhecer, preferiu uma outra leitura igualmente necessária, isto é, a de ressaltar que o trabalho a eles confiado pelo Senhor, certamente, não correu da melhor maneira».⁴⁰⁵

Dáí parecer-lhes mais evangélica a humildade do “servo inútil” que não precisou de ser enaltecido por ter feito somente o que devia ter feito, e bem, deixando ao Senhor a coroação dos seus dons.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, «Introdução», em *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*.

⁴⁰⁵ Alberto Ilídio, André Lukamba e Jerónimo Kahinga, *A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio*, Didáskw vol. 3, 20.

⁴⁰⁶ Cf. Ilídio, Lukamba e Kahinga, *A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio*, 20.

Na reflexão relativa ao caminho percorrido desde 1491 a 1991, os autores sublinham alguns pontos que dizem ser de interesse histórico-teológico: primeiramente, há que considerar que as expedições missionárias eram, normalmente, a mando do Rei e, por isso, partiam juntos comerciantes e soldados, sacerdotes e artistas, etc.; deste modo, os missionários não puderam evitar as ambiguidades históricas da sua situação. Muitas vezes, e na maior parte dos países, iam de mãos dadas com os colonialistas, pelo que não deixaram de se contaminar.⁴⁰⁷

Imperava grandemente a prática pastoral assente na chamada “Teologia da salvação das almas”, cujo grande objetivo era “salvar as almas das garras do demónio em que jaziam os pagãos (os não batizados); arrancar do poder das trevas e das garras do demónio as miseráveis tribos indígenas”.

No entanto, o meio ou o modo de arrancar essas almas das garras de Satanás, era o Baptismo. Batizando-os, o demónio era expulso da alma, e esta era redimida pelo sangue de Cristo. Por isso, importava batizar o maior número possível destes pagãos e quanto antes.⁴⁰⁸

A suposta urgência era tal que não se podia sequer esperar que os batizados pudessem, pelo menos, entender que se tratava do anúncio do Evangelho, ou, esperar que os missionários pudessem aprender primeiro a comunicar com os evangelizados. Deste modo, dizem os autores, a primeira evangelização foi uma derrota, um insucesso; porque gerou um cristianismo artificial, apenas de baptismo; foi um frenético sacramentalismo que, sem dificuldade alguma, criou uma religião de inconvertidos.⁴⁰⁹

Assim sendo, em lugar de celebrar 500 anos de Evangelização, consideram ainda os autores, era mais justo falar-se da celebração de 500 anos da chegada do Evangelho: 400 dos quais com tentativas de alguns batismos e 100 anos de evangelização, ainda longe de estar concluída.⁴¹⁰

Se é verdade que O Evangelho de Jesus Cristo é mensagem de liberdade e força de libertação e esta verdade essencial tornou-se, nos últimos anos, objeto da reflexão dos teólogos, com uma nova atenção que, em si mesma, é rica de promessas;⁴¹¹ parece-nos oportuna a reflexão dos autores que estamos a comentar. Esta reflexão pode servir de ponto de partida para uma Nova Evangelização que se queira profunda e fecunda.

⁴⁰⁷ Cf. Ilídio, Lukamba e Kahinga, *A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio*, 21.

⁴⁰⁸ Cf. Ilídio, Lukamba e Kahinga, *A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio*, 22.

⁴⁰⁹ Cf. Ilídio, Lukamba e Kahinga, *A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio*, 24.

⁴¹⁰ Cf. Ilídio, Lukamba e Kahinga, *A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio*, 24.

⁴¹¹ Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, «Introdução», em *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*.

Com razão se diz, sem desmerecer o trabalho dos primeiros missionários, que «os muitos males herdados da primeira evangelização exigem recomeçar com novos métodos e conteúdo renovado».⁴¹²

No quadro das prioridades para a ingente tarefa que a Nova Evangelização de Angola propõe, consideram os autores, deve-se ter em linha de conta a formação permanente dos agentes de pastoral, a inculturação litúrgica, a instituição de pequenas comunidades cristãs, a justiça e paz, os meios de comunicação social.

No dizer da Congregação para a Doutrina da Fé «uma teologia da libertação corretamente entendida constitui, pois, um convite aos teólogos a aprofundarem certos temas bíblicos essenciais, com o espírito atento às graves e urgentes questões que a atual aspiração pela libertação e os movimentos de libertação, eco mais ou menos fiel dessa aspiração, põem à Igreja. Não é possível esquecer, por um só instante, as situações de dramática miséria de onde brota a interpelação assim lançada aos teólogos».⁴¹³

Pensamos que é neste sentido que Ilídio, Lukamba e Kahinga consideram que uma vez que entre os motivos do fracasso da 1ª Evangelização de Angola, estão a irreal urgência até batizar pagãos e o desconhecimento quase total do terreno onde semear a semente da Palavra de Deus; o resultado foi, como se disse anteriormente, um catolicismo de inconvertidos que fazem sentar à mesma mesa Deus e o Diabo, os santos e os demónios, e toda a série de sacrilégios que se lhe segue. Os evangelizadores autóctones já não terão perdão se, conscientes destes males, continuarem no mesmo ritmo na 2ª Evangelização.⁴¹⁴

Desta feita, a tarefa da inculturação, para que “Cristo seja africano nos Seus membros e a África se guarde bem no Seus Divino Coração”, consideram os autores, não pode depender só da condescendência da hierarquia. Esta deve guiar e defender, mas por outro lado, é obrigada a promovê-la e a torná-la efetivamente possível.⁴¹⁵

Na verdade, a aspiração pela libertação, como o próprio termo indica, refere-se a um tema fundamental do Antigo e do Novo Testamento. Por isso, tomada em si mesma, a expressão «teologia da libertação» é uma expressão perfeitamente válida: designa, neste caso, uma reflexão teológica centrada no tema bíblico da libertação e da liberdade e na urgência de suas incidências práticas. A convergência entre a aspiração pela libertação e as teologias da

⁴¹² Ilídio, Lukamba e Kahinga, *A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio*, 46.

⁴¹³ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, «Fundamentos Bíblicos», em *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*.

⁴¹⁴ Cf. Ilídio, Lukamba e Kahinga, *A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio*, 77.

⁴¹⁵ Cf. Ilídio, Lukamba e Kahinga, *A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio*, 77.

libertação não é, pois, fortuita. O significado desta convergência não pode ser compreendido corretamente se não à luz da especificidade da mensagem da Revelação, autenticamente interpretada pelo Magistério da Igreja.⁴¹⁶

2.3.2. *A Religião e a sua função na Sociedade*

Desde os primórdios da humanidade, a religiosidade faz da essência do homem, na busca constante da existência e vivência de Deus, através das cosmogonias.⁴¹⁷ No dizer de Durkheim, todas as religiões respondem, ainda que de maneiras diferentes, a determinadas condições da vida humana. Por isso, analisar a religião, não somente como comunidade religiosa, mística ou de fé, mas como instituição social, permite compreendê-la como um mecanismo social que influencia o comportamento humano de forma especializada.⁴¹⁸ A religião contribui para o aperfeiçoamento dos indivíduos e das sociedades.⁴¹⁹

Segundo José P. Coutinho, «as múltiplas definições de religião podem dividir-se em dois grupos: substantivas, descritoras do que ela é, da sua essência, das suas crenças e práticas, da experiência do Outro ou do sagrado; funcionais, referentes ao que ela faz, ao seu papel, à função social. Cada definição, mesmo marcada pelo contexto temporal, social, académico e ideológico do autor, concorre para a compreensão da religião».⁴²⁰

De acordo com Robert e David, a religião não só ensina a virtude, como catalisa a ação moral. Como tal, a religião desempenha um papel essencial na sociedade que lhe garante uma consideração especial.⁴²¹

O que consideramos segundo artigo da *Didáskw*, no âmbito da Teologia da Libertação, é da autoria do Pastor Kindu João, da Igreja Evangélica Congregacional em Angola (IECA). O autor conduz a sua reflexão a partir da seguinte base: se na sociedade colonial a religião não teve uma clara missão libertadora, porque o Evangelho foi proclamado parcialmente, o que fez com que a conversão da alma africana não fosse total, hoje é preciso lutar para que, ‘sentindo-

⁴¹⁶ Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, «A Libertação, tema cristão», em *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*.

⁴¹⁷ Cf. Raymond Aron, *As etapas do pensamento sociológico*, (São Paulo: Martins Fontes, 1999), 31.

⁴¹⁸ Cf. Emile Durkheim, *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico da Austrália*, (São Paulo: Paulinas, 1989), 31.

⁴¹⁹ Danièle Hervieu-Léger, *Sociologia e religião: abordagens clássicas*, (Aparecida: Ideias & Letras, 2009), 36.

⁴²⁰ José P. Coutinho, «Religião e outros conceitos» (174), em *Sociologia*, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Vol. XXIV, 2012, 171-193, acessado a 5 de Janeiro de 2021. <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10763.pdf>

⁴²¹ Cf. Robert D. Putnam e David E. Campbell, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, (New York City: Simon Schuster, 2010), 461.

se plenamente em sua própria casa’, ela crie o homem novo segundo o Evangelho de Jesus Cristo.

De acordo com Kindu João, «cada sociedade, hoje como sempre, preocupa-se em reencontrar a sua própria identidade para afirmar-se. Esta preocupação é crucial, mesmo nos países chamados desenvolvidos (...) A Igreja, por sua vez, deve ter igualmente a mesma preocupação no sentido de ver qual pode ser a função da religião nesta sociedade hoje».⁴²²

O autor divide o seu artigo em três pontos, donde: no primeiro, fala da função da religião ontem. Neste ponto, defende que, em geral, a religião tem por objetivo salvaguardar a vida da comunidade. Se a sua missão é salvar, ela dará a vida lá onde não houver e dará salvação, lá onde houver sofrimento ou desgraça.⁴²³

É também neste sentido que Mulago defende que a religião na sociedade africana constitui uma ‘força vital’. Ela informa e traduz todo o pensamento da sociedade.⁴²⁴

Kindu refere que falar de religião é falar de paz, de justiça social e de proteção da natureza. Na sociedade colonial, a religião não teve uma missão verdadeiramente libertadora. Pois, o Evangelho foi proclamado parcialmente, afastando o povo dos seus costumes e introduzindo uma nova forma de pensar puramente ocidental. Esta nova forma, complica até hoje a mensagem revelada no nosso meio.⁴²⁵

Por isso, no segundo ponto, o autor propõe que, como força libertadora, a religião deve libertar o homem na sua totalidade. O homem libertado deve gozar da paz, da justiça e beneficiar do património da sua sociedade. Ela deve ter a possibilidade de ajudar os necessitados, na tentativa de superar todas as suas limitações humanas. Neste sentido, a religião é a esperança dos oprimidos de toda a humanidade.⁴²⁶

Assim, uma vez que a teologia ‘colonial’, segundo a linguagem de Kindu João, praticada na África lusófona deixou bem longe a cultura e a civilização africanas. A conversão da alma africana não foi total, mas consistiu mais numa experiência ocidental.⁴²⁷

⁴²² Kindu João, *A Religião e a sua função na sociedade*, Didáskw vol. 2, 443.

⁴²³ Cf. João, *A Religião e a sua função na sociedade*, 444.

⁴²⁴ Cf. Mulago Gwa Cikala Musharhamina, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, (Kinshasa: Presses universitaires du Zaire, 1973), 165.

⁴²⁵ Cf. João, *A Religião e a sua função na sociedade*, 444.

⁴²⁶ Cf. João, *A Religião e a sua função na sociedade*, 446.

⁴²⁷ Cf. João, *A Religião e a sua função na sociedade*, 447.

É a partir daí que, Kindu João, no terceiro e último ponto do artigo, em que fala da função da religião na atualidade, propõe fazer-se uma reelaboração do pensamento e rever a visão cristã na África lusófona, principalmente.

Como escreveu Clemente de Alexandria, citado por Van Der Meer e Christine Mohrmann «os gregos não formam os espíritos da mesma maneira que nós, mas seguem uma outra metodologia de instrução»;⁴²⁸ por isso, a preocupação duma teologia contextual é sentida também na África lusófona. É também neste sentido que Tshibangu, citando o Papa João Paulo II, afirma que «a teologia africana é toda a atividade de busca e reflexão teológica em curso na Igreja Africana».⁴²⁹

Portanto, é também nesse quadro que se coloca a urgência da projeção de uma nova reflexão na TA. Ou seja, a consciência de um Deus aceite na cultura africana, passando por um Deus que liberta o povo negro-africano da opressão, faz-se necessária outra leitura e outra visão sobre Deus que pudesse servir de objeto de estudo para a TA, que devia libertar-se de algumas ambiguidades patenteadas pelas correntes anteriores: é este o desafio da teologia africana da reconstrução.

⁴²⁸ Cf. F. Van der Meer e Christine Mohrmann, *Atlas de Antiquité chrétienne*, (Parias: Éditions Sequoia, 1980), 40.

⁴²⁹ Tshibangu Tshishiku, *La théologie africaine: manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, (Kinshasa: Editions Saint Paul Afrique, 1987), 9.

2. 4. RECONSTRUÇÃO

A evolução da história tem oferecido oportunidade para as ciências registarem também o seu progresso. As questões levantadas pelos clássicos da História de África sugerem uma apropriação por parte de investigadores, sejam eles juristas, economistas, médicos, engenheiros, etc. para que não se crie o espírito de inferioridade diante do ímpeto das sociedades ocidentais e dos seus valores culturais.⁴³⁰ E a teologia não foge a regra.

De acordo com Ki-Zerbo «para os africanos, trata-se da procura de uma identidade por meio da reunião dos elementos dispersos de uma memória coletiva. (...) a história africana deve ser uma fonte de inspiração para as novas gerações, para os políticos, os poetas, os escritores, os homens de teatro, os músicos, os cientistas em todos os campos e também simplesmente para o homem da rua».⁴³¹

É por demais sabido que hoje a África vive muito conturbada, porque marcada por várias situações dramáticas, como epidemias, fome, miséria, injustiça, sistemas políticos ditatoriais, conflitos étnicos, golpes de Estado, guerras, crise económica, e muito mais.⁴³²

Na verdade, o conhecimento da história africana deve ser olhado como uma parte integrante do desenvolvimento, até mesmo na teologia. Pois, para alguém se sentir empenhado na construção do futuro é preciso que se sinta herdeiro de um passado.⁴³³

É neste sentido que a TA procurou evoluir. Pois a evolução sociopolítica do continente exige uma outra reflexão. Além do mais, as ansiedades do povo africano são, cada vez mais, outras. Aliás, está comprovado que, para muitos países africanos, a independência colonial não resolveu tudo. O continente continua com inúmeras carências, fragilidades e dificuldades num.⁴³⁴

Isto faz-nos querer que, a intervenção e o trabalho deve ser noutra sentido. No fim da década de 80 e princípio de 90 do século XX, apareceram pensadores como o Kā Mana e J. Mugambi, que, nas suas reflexões teológicas, acentuaram a situação sociopolítica do continente como que precisando de uma abordagem diferente na ordem da *reconstrução*.⁴³⁵

⁴³⁰ Cf. Júlio Mendes Lopes, «A História da África Negra revisitada», *Revista Angolana de Sociologia* [Online], 7 | 2011, posto online no dia 13 outubro 2016, consultado no dia 06 janeiro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/ras/1246>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ras.1246>.

⁴³¹ Joseph Ki-Zerbo, *História da África Negra*, (Lisboa: Publicações Europa-América, 2002), 9 e 38.

⁴³² Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 84.

⁴³³ Cf. Ki-Zerbo, *História da África Negra*, 36.

⁴³⁴ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 70.

⁴³⁵ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 71.

2.4.1. *A Igreja local na dinâmica do anúncio da esperança ao Mundo de hoje*

O que foi dito anteriormente, permite-nos constatar, aliás como bem o salientou Matumona, que, realmente, não se deve ancorar a reconstrução de África apenas nos grandes projetos políticos e económicos, que até já revelaram que não são os mais importantes. É sinal de que Deus também tem muito a dizer neste âmbito. Por isso, a teologia africana da reconstrução é indispensável para o desenvolvimento e salvação do continente.⁴³⁶

É urgente que a África reconheça, de verdade, o Criador como o Deus que providencia a vida em abundância em Jesus Cristo; o Deus que acompanha a sua situação, o Deus que é capaz de libertar o continente das suas dores. Está visto que a independência de bandeira e do hino nacional não resolveram qualquer problema social e económico dos africanos. Pelo contrário, o seu fracasso trouxe inúmeras deceções. Pois, muitos países africanos continuam a ser dominados e explorados por outros, mais fortes e poderosos, não estando comprometidos com o povo, as suas carências, dificuldades e necessidades.⁴³⁷

Neste contexto, ninguém melhor que a Igreja pode apresentar-se como um verdadeiro sinal de esperança para África. Mas de que forma é que a Igreja se constitui esperança?

O primeiro artigo da *Didáskw* que achámos por bem enquadrar no âmbito da teologia da reconstrução, é da autoria de José Nambi, atualmente, Bispo do Kuito-Bié. Foi publicado em Setembro de 1988.⁴³⁸

Nambi coloca a sua reflexão sobre a Igreja como sinal de esperança, a partir da seguinte constatação: a humanidade de hoje experimenta uma vida cheia de contradições, de perplexidade, de angústia. O homem de hoje e, de modo especial a geração jovem, tornou-se sensível às situações concretas de injustiça; sente com força crescente o valor inviolável da pessoa humana e o ideal da fraternidade humana.⁴³⁹

Verifica-se, ao mesmo tempo, uma desconfiança instintiva e crescente perante toda a mensagem meramente doutrinal de libertação, e mede-se o valor de tais mensagens segundo o critério primordial da sua eficácia na libertação efetiva do homem. Proclama-se o primado da 'praxis', isto é, do empenho real de luta a favor dos oprimidos e deserdados (grupos ou nações).

⁴³⁶ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 20.

⁴³⁷ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 85.

⁴³⁸ Cf. José Nambi, *A Igreja local na dinâmica do anúncio da esperança ao Mundo de hoje*, *Didáskw* vol. 1, 289-304.

⁴³⁹ Cf. José Nambi, *A Igreja local na dinâmica do anúncio da esperança...*, 289.

E esta situação constitui um verdadeiro desafio ao Cristianismo, em geral, e à Igreja, em particular.⁴⁴⁰

Neste sentido, pensamos ser também dever da Igreja, aliás, como o afirma a *Gaudium et Spes*, «investigar, a todo o momento, os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, para que assim possa responder, de modo adequado a cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura e da relação entre ambas. É, por isso, necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações» (GS, 4). É nesta linha que José Nambi desenvolve a sua reflexão.

Nambi refere que o contexto social dominado pelo colonialismo, fez surgir um novo contexto sócio-político que vê com desconfiança o papel das Igrejas na luta pela libertação integral do homem.⁴⁴¹ E para tal desconfiança, deve-se reconhecer, alguns fatores históricos parecem jogar um papel importante.⁴⁴²

Um outro fator muito caro à Igreja, que caracteriza a nova situação, é o programa da construção do homem novo. Quer-se construir esse homem sem referência nenhuma a Deus; a religião é vista como reflexo deturpado da realidade exterior, um mal que afasta o homem da construção da cidade terrestre.⁴⁴³

Mais do que nunca, a Igreja em Angola, como um grande sinal de esperança, é desafiada a entrar no debate acerca da construção do homem novo. Como diz W. Kasper «... toda a comunidade eclesial constituída encerra em si um dinamismo de vida capaz de fazer nascer a verdadeira esperança dos homens».⁴⁴⁴

Na verdade, antes da histórica e simbólica queda do muro de Berlim, a Igreja demoliu o muro que, durante muito tempo e de muitos modos, se foi interpondo entre si própria e o mundo. Tal oposição foi, aquando do Vaticano II, reconhecida como sendo insustentável. Deste modo, à oposição sucedeu o diálogo, a Igreja situou-se decididamente no areópago do diálogo universal.⁴⁴⁵

É neste sentido que Nambi sugere que, como noutros lugares do mundo, «as comunidades cristãs em Angola podem dar um contributo válido na obra da “construção dum

⁴⁴⁰Cf. José Nambi, *A Igreja local na dinâmica do anúncio da esperança...*, 290.

⁴⁴¹ Cf. José Nambi, *A Igreja local na dinâmica do anúncio da esperança...*, 298.

⁴⁴² Cf. Lawrence W. Henderson, *Angola. Five Centuries of Conflict (Africa in the modern world)*, (London: Cornell University Press, 1979), 113.

⁴⁴³ Cf. José Nambi, *A Igreja local na dinâmica do anúncio da esperança...*, 298.

⁴⁴⁴ Walter Kasper, *Orientamenti della fede per il futuro*, trad. F. Arduoso (Brescia: Queriniana, 1980), 14.

⁴⁴⁵ Manuel Morujão, *Ser cristão à luz do Vaticano II*, (Braga: Editorial A.O., 1998), 78.

homem novo”». ⁴⁴⁶ No entanto, a Igreja não oferece riquezas caducas, não promete uma felicidade só terrena; mas comunica-lhes os bens da graça divina, elevando os homens à dignidade de filhos de Deus, defende eficazmente e fomenta uma vida mais humana; abre a fonte da sua doutrina vivificante, que permite aos homens, iluminados pela luz de Cristo, compreender bem aquilo que eles são na realidade, a sua excelsa dignidade e o seu fim. ⁴⁴⁷

2.4.2. Os Novos destinatários da Nova Evangelização em Angola

Este artigo de Daniel Kупenala, embora pareça seguir o caminho da “teologia culturalista” centrada, especialmente, na eclesiologia, característica fundamental do contributo lusófono no âmbito da TA; procurou abrir caminho para aquilo que Matumona chamou de «epistemologia e teologia africana da reconstrução na perspetiva lusófona» ⁴⁴⁸; ou seja, com a apresentação da inculturação como gonzo que sustenta a sua reflexão sobre os novos destinatários da nova evangelização em Angola, o autor sugere a reconstrução como nova forma de viver e sentir a Igreja nestes novos tempos.

Nas palavras introdutórias, Kупenala sublinha que o sucesso da nova evangelização em Angola, dependerá do esforço que se fizer no sentido de se conhecer o homem que se evangeliza. Por isso, a inculturação deve ser um esforço constante a fazer. ⁴⁴⁹

De acordo com Matumona, «...a Igreja, sendo meio de transmissão de ideias novas e atitudes certas, deve ser encarada como instrumento de restauração na sua missão de incrementar as transformações sociais. É nesta linha que vai colaborar no processo da reconstrução, estudando e propondo soluções aos problemas pertinentes do continente e das igrejas locais. É por isso que a teologia da reconstrução terá de mobilizar a Igreja para participar na reconstrução». ⁴⁵⁰

É para este sentido, parece-nos, que Kупenala direciona a sua reflexão, como se disse anteriormente. A necessidade de se conhecer bem o destinatário da nova evangelização constitui um fator importante para a reconstrução que se pretende. Aliás, nova evangelização supõe reconstrução.

À partida, são todos homens destinatários da Boa Nova. A ação da Igreja dirige-se para todos os homens e mulheres de todos os tempos e lugares, para que conheçam o desígnio de

⁴⁴⁶ José Nambi, *A Igreja local na dinâmica do anúncio da esperança...*, 299.

⁴⁴⁷ Cf. José Nambi, *A Igreja local na dinâmica do anúncio da esperança...*, 299.

⁴⁴⁸ Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 137.

⁴⁴⁹ Cf. Daniel A. Kупenala, *Os destinatários da Nova Evangelização em Angola*, Didáskw vol. 3, 99.

⁴⁵⁰ Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 91.

Deus e se possam salvar. Mas trata-se do homem concreto, com as suas condições espirituais e sociais.

No entanto, o destinatário da nova evangelização de Angola, afirma Kупenala, vive uma situação histórica concreta que é preciso ter em conta. Situação essa que exige uma verdadeira reconstrução: a guerra dividiu a família angolana por longos anos; muitos viveram longe do contacto com a Igreja. Precisam de ser acolhidos; os deslocados, muitas vezes em situação de estrangeiros no seu próprio País, são destinatários também do Evangelho.⁴⁵¹

Entre os destinatários da nova evangelização de Angola, há que contar também aqueles que fizeram do materialismo ateu a sua opção e todos quantos sofrem as suas consequências. Tudo isso, pode levar-nos ao reconhecimento da urgência por uma nova evangelização, que seja ao mesmo tempo reconstrução.⁴⁵²

A tarefa da reconstrução, é também tarefa da Igreja; e a teologia tem um papel importante nesse processo. Afinal, a Igreja deve preocupar-se pelo destinatário da sua mensagem porque este lhe está confiado.

2.4.3. Jeremias: a nova era e a caducidade dos ‘poderes constituídos’

Tendo como ponto de referência a vida profética de Jeremias e olhando para a atualidade da mensagem teológica da sua profecia, André Lukamba procura reavivar a esperança no que chamou de a NOVA ERA que se anuncia e poder consolar alguma ‘alma’ desolada pelo que aconteceu em Angola.⁴⁵³

Lukamba baseia a sua reflexão no seguinte contexto: «a tomada de Jerusalém, com o séquito de todas as suas dolorosas consequências, predita e depois descrita no Livro de Jeremias, não deixou de produzir no coração dos judeus piedosos a mais viva dor e o mais acerbo pranto. Os sentimentos excitados por esse terrível golpe na parte mais eleita da nação vemo-los refletidos no Livro das Lamentações».⁴⁵⁴

A reflexão de Lukamba, neste artigo, é uma leitura teológica da situação do país em guerra, à luz de uma súplica que encontramos no Livro das Lamentações 5, 1-5.19-21, que diz: “*tende presente, Senhor, o que nos aconteceu, olhai e vede a nossa ignomínia. Os nossos bens avitos passaram a intrusos, as nossas casas a estranhos. Ficamos órfãos, sem pai, com as mães quais viúvas. A nossa água, por dinheiro a temos*

⁴⁵¹ Kупenala, *Os destinatários da Nova Evangelização em Angola*, 102.

⁴⁵² Cf. Kупenala, *Os destinatários da Nova Evangelização em Angola*, 103.

⁴⁵³ Cf. André Lukamba, *Jeremias: A Nova Era e a caducidade dos ‘Poderes Constituídos’*, *Didáskw* vol. 2, 310.

⁴⁵⁴ Lukamba, *Jeremias: A Nova Era e a caducidade dos ‘Poderes Constituídos’*, 309.

de beber, a nossa lenha, temos que pagá-la. Em nosso solo somos perseguidos, é-nos tirado o fruto das nossas fadigas. Mas Vós, Senhor, permaneceis eternamente, e o Vosso trono permanece de geração em geração. Reconduzi-nos a Vós, Senhor, e nós voltaremos, tornai-nos a dar os felizes dias de outrora”.

Na perspetiva de Lukamba a corrupção geral de Israel que atingiu também a hierarquia religiosa já não é possível ser extirpada apenas a nível de grupo: Deus vai recriar cada pessoa humana e transformar a própria terra em novo jardim paradisíaco.⁴⁵⁵ É para este caminho que se deve apontar também a reconstrução de Angola.

Na verdade, no que se refere à política africana, uma realidade é visível: a política está a fracassar. Mesmo com as independências, como já se disse anteriormente, a África continua de braços com sistemas políticos ditatoriais, opressão, desvio de fundos públicos, falta de transparência dos governantes, entre outros males. Disto resulta também a chamada «política do ventre»,⁴⁵⁶ que não é senão o reflexo da consolidação da corrupção.⁴⁵⁷

De acordo com Ana Frade, «na era da globalização, os países africanos ainda não conseguiram encontrar uma saída para o estado a que foram votados pelo Estado pós-colonial. Nem o Estado Providência nem o Estado Minimalista, conseguiram ser o ambicionado motor do desenvolvimento».⁴⁵⁸

Na mesma linha, Eyene Mba, sugere que o que ainda hoje persiste em África é um Estado neo-patrimonial, onde o egoísmo, a injustiça e a corrupção acabaram por se tornar “virtudes”. O bem próprio está acima do bem comum, constituindo um entrave ao desenvolvimento.⁴⁵⁹

Se por um lado, a crise africana tem contornos endógenos complexos, por outro, existem fatores exógenos que asfixiam África.⁴⁶⁰ A África subsariana, por exemplo, atravessa um

⁴⁵⁵ Cf. Lukamba, *Jeremias: A Nova Era e a caducidade dos ‘Poderes Constituídos’*, 310.

⁴⁵⁶ Jean-Marc Ela, *Innovations sociales et renaissance de l’Afrique noire*, (Paris: L’Harmattan, 1998), 241-275; A. MBembe, *De la postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*, (Paris: Karhala, 2000), 57-59.

⁴⁵⁷ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 144.

⁴⁵⁸ Ana Maria Duarte Frade, *A corrupção no Estado Pós-colonial em África. Duas Visões Literárias*. ISBN: 978-972-99727-6-8. (Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2007), 30. Acedido a 10 de Janeiro de 2021, <http://www.africanos.eu>

⁴⁵⁹ Cf. Jean-Rodrigue-Elisée Eyene Mba, *Démocracie et Développement en Afrique Face au Liberalisme – Essai sur la Refon- dition Politique*, (Paris: L’Harmattam, 2001), 11.

⁴⁶⁰ Cf. Sophia Mappa, *Pouvoirs Traditionnels et Pouvoir d’État en Afrique*, (Paris: Karthala, 1998), 171.

processo de marginalização e depende, cada vez mais da vontade político-económica dos países do Norte. E se antes os países africanos tinham dúvidas, agora têm dívidas.⁴⁶¹

Esta situação exige uma mudança urgente. Mas esta mudança é mais fruto da graça do que do esforço meramente humano. Lukamba diz estar quase certo de que, no caso de Angola, a salvação não viria apenas da paz e/ou do multipartidarismo democrático, mas sobretudo a conversão a Deus. Sugere que Deus tenha de ‘re-criar’ cada angolano para capacitá-lo a viver na nova terra onde reine a paz. Só assim essa paz significará, verdadeiramente, bênção e tranquilidade, harmonia e riqueza, vida e felicidade, saúde e justiça.⁴⁶²

É neste sentido que para Lukamba a mensagem teológica de Jeremias é clara ao mostrar o que traz a desgraça dos povos, mas sobretudo em indicar as qualidades dos chefes civis e religiosos para conduzirem o povo às fontes da água viva. Os que conduzem os destinos das nações são desafiados a trabalhar persistentemente para garantir um futuro próspero para o seu povo.

No entanto, é importante que nos atenhamos à voz de Cristo, considera Lukamba, porque só Ele é o verdadeiro Bom Pastor. As “ajudas externas” não podem contrariar as aspirações interiores do Mestre através do Seu Divino Espírito.⁴⁶³

2.4.4. A Igreja angolana e Comunicação Social: entre as ‘cebolas do Egipto’ e o ‘Reino em Parábólicas’

A Igreja sempre se preocupou, por constitutiva intencionalidade e vocação, com as estruturas sociais da humanidade, em ação diversificada (RN 1; 16).

De facto, a história é testemunha das benéficas consequências da sensibilidade cristã aos problemas sociais da humanidade e da própria forma de a religião cristã organizar a vida das suas comunidades, que modela, inevitavelmente, o modo de a Igreja ver a sociedade. A prova dos factos – a atenção da Igreja dirigida para os flagelos sociais – é irrecusável e as proporções dela, pela sua magnitude, é de tal ordem que interpela a reflexão sobre as razões que os estimulam.⁴⁶⁴

Não há dúvidas de que a Igreja seja depositária da mensagem de vida e salvação que deve chegar aos quatro cantos do mundo.

⁴⁶¹ Cf. Frade, *A corrupção no Estado Pós-colonial em África*, 31.

⁴⁶² Cf. Lukamba, *Jeremias: A Nova Era e a caducidade dos ‘Poderes Constituídos’*, 310.

⁴⁶³ Cf. Lukamba, *Jeremias: A Nova Era e a caducidade dos ‘Poderes Constituídos’*, 326.

⁴⁶⁴ Cf. Joaquim C. Gonçalves, «Doutrina Social da Igreja Católica. Questões de fundamentação teológica e filosófica», em *DIDASKALIA, No XLIV (44) II*, 2014, 109-125.

Neste sentido, tem razão Tony Neves quando diz que «os Meios de Comunicação Social (MCS) são o primeiro ‘areópago’ dos tempos modernos e a Igreja não pode continuar a dormir à sombra dos púlpitos e das salas de catequese (que nunca deixarão de ser importantes!). Os MCS geram uma nova cultura e, passar ao lado deles, é perder o comboio dos tempos que correm».⁴⁶⁵

Foi por isso que achámos por bem enquadrar este artigo no âmbito da teologia africana da reconstrução. Pois, entendemos que a reconstrução de África não se poderá fazer bem se se prescindir das muitas oportunidades que os MCS oferecem.

Estamos em plena era da informação. Os MCS são o ambiente onde vivemos e respiramos e derrubaram todo o tipo de fronteiras, fizeram da humanidade uma só família. Em suma, forjam uma nova cultura.⁴⁶⁶

Que valor terá a comunicação se não for compreendida como uma busca, uma procura e uma expressão desta sede de comunhão, de partilha, de nos fazermos próximos do nosso semelhante?⁴⁶⁷ Se tarefa da reconstrução de África não deve prescindir da atenção aos MCS, há que se ter também em conta que eles são um mundo complexo, com muita tecnologia, muita ingerência política, económica e com grande necessidade de uma deontologia que impeça o reinado das manipulações.⁴⁶⁸

Como afirma a *Inter Mirifica* «a Igreja Católica, para levar a salvação a todas as pessoas, para pregar o Evangelho, considera seu dever servir-se dos MCS e ensinar os homens a usá-los retamente» (IM 3). Aliás, é do conhecimento da Igreja que os MCS, quando bem utilizados, prestam uma ajuda ao homem.

Deste modo, para uma verdadeira reconstrução do continente africano, quer os jornalistas quer as instituições devem servir-se dos MCS para formar e informar. Estes forjam a nova cultura cuja qualidade depende, em grande parte, dos Media. Assim sendo, a responsabilidade dos profissionais da Comunicação Social e das instituições que o utilizam é enorme.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Tony Neves, *A Igreja Angolana e a Comunicação Social: entre as ‘cebolas do Egipto’ e o ‘reino em parabólicas’*, Didáskw vol. 3, 129.

⁴⁶⁶ Cf. Neves, *A Igreja Angolana e a Comunicação Social*, 131.

⁴⁶⁷ Cf. M. Pinto, *Opinião Pública e Comunicação Social na dinâmica da Igreja Local*, (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1989), 109.

⁴⁶⁸ Cf. Neves, *A Igreja Angolana e a Comunicação Social*, 134.

⁴⁶⁹ Cf. Neves, *A Igreja Angolana e a Comunicação Social*, 160.

2.4.5. Os leigos angolanos e os Meios de Comunicação Social hoje

Depois de Tony Neves, Fátima Kavate volta ao assunto da importância dos Meios de Comunicação Social colocados ao serviço da evangelização.

Kavate começa por reconhecer que «o desenvolvimento da Comunicação Social e dos seus meios não podia deixar de interessar a Igreja, sobretudo na transmissão das verdades reveladas, comunicadas por Deus pelo seu filho e que, por meio da Igreja, devem ser comunicadas a todos os homens».⁴⁷⁰

A autora entende que o uso dos MCS tornou-se hoje essencial para a evangelização e catequese. Pois, de acordo com Paulo VI, «a Igreja viria a sentir-se culpável diante do seu Senhor se ela não lançasse mão destes meios potentes que a inteligência humana torna, cada dia, mais aperfeiçoada».⁴⁷¹

A Boa Nova que, há dois mil anos, vem lançando um verdadeiro desafio ao Homem ainda à procura da sua humanidade e ao cristão angolano à procura da sua identidade, exige, para continuar a fazê-la realidade entre os povos, nova expressão, novos métodos e novo ardor. Os MCS, pelo poder que têm de alcance e influência em todos os ambientes, devem ser os instrumentos mais indicados para os programas de reevangelização e de nova evangelização da Igreja no mundo contemporâneo.⁴⁷²

É imperativo que os MCS participem no desenvolvimento integral da pessoa que implica as dimensões culturais, transcendentais e religiosas do homem e da sociedade. Assim, olhando para as necessidades de Angola, especificamente, a todos os níveis e conhecendo as possibilidades que os MCS oferecem, deve-se também investir neste setor que, inevitavelmente, contribui para a educação do Homem, para a consolidação da paz, para a reconstrução e para criar laços mais fortes de comunhão.⁴⁷³

2.4.6. Quando se voltam as costas ao profeta

Como foi dito do primeiro capítulo, este é o título de um dos artigos de André Lukamba publicados na *Didáskw*. É uma leitura teológica da terceira guerra em Angola. Também, como foi dito atrás, a reconstrução da África não depende, apenas, de grandes projetos políticos e

⁴⁷⁰ Fátima Kavate, *Os leigos angolanos e os Meios de Comunicação Social hoje*, *Didáskw* vol. 3, 165.

⁴⁷¹ Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*, AAS: 68 (1976) 45.

⁴⁷² Cf. Kavate, *Os leigos angolanos e os Meios de Comunicação Social hoje*, 168.

⁴⁷³ Cf. Kavate, *Os leigos angolanos e os Meios de Comunicação Social hoje*, 171.

económicos; Deus tem e deve-Lhe ser dada a palavra neste âmbito. É neste quadro que colocamos este artigo.

Perante os reiterados apelos à paz feitos pelo Papa João Paulo II, durante a sua visita à Angola, nas comemorações dos quinhentos anos de evangelização, os responsáveis políticos optaram por ignorar esses apelos e voltaram a empunhar as armas; voltaram as costas a toda a mensagem de esperança deixada pelo Mensageiro da Paz, como diz o Profeta Jeremias: “Abandonaram-Me a Mim, Fonte de água viva, e cavaram para si cisternas rotas que não podem conter água” (Jer 2, 13).

As consequências não se fizeram esperar: calamidade, tragédia, luto, dor, angústia, desolação, lágrimas sem conta.⁴⁷⁴

Justamente na linha de que não apenas de grandes projetos políticos e económicos se deve fazer a reconstrução de África, Lukamba considera que o projeto para a reconstrução de Angola tem falhado sistematicamente porque, tal como na Europa, se quer silenciar e afastar a importância do cristianismo na construção da identidade nacional.

O Senhor que ‘gerou’ o povo angolano e Lhe concedeu tantos bens. Não se quer reconhecer que Deus é a fonte do bem; só com Ele se caminha certo e seguro.⁴⁷⁵

Neste sentido, a teologia africana da reconstrução, a fazer-se em Angola, se quer ser levada a sério, tem de olhar para o fenómeno da “religiosidade moderna” que ameaça, gravemente, as formas de religiosidade tradicionais, modelando os africanos que professam uma religião marcada pela secularização, que vê Deus como um problema, criando condições para o ateísmo, para a indiferença religiosa.⁴⁷⁶ É crucial que a TA surja como veículo cultural africano com a qual deve entrar em diálogo.⁴⁷⁷

Durante a leitura teológica que Lukamba faz da terceira guerra covil em Angola, encontrámos alguns pontos que, a nosso ver, são importantes para o desafio da reconstrução.

Segundo o autor, é preciso que haja coragem de pôr o bem do povo à frente de qualquer outra consideração; a família angolana precisa da graça de Deus, para sarar as feridas

⁴⁷⁴ Cf. André Lukamba, *Quando se voltam as costas ao Profeta: leitura teológica da terceira guerra em Angola*, Didáskw vol. 3, 202.

⁴⁷⁵ Cf. Lukamba, *Quando se voltam as costas ao Profeta: leitura teológica da terceira guerra em Angola*, 224.

⁴⁷⁶ Cf. Eusebi Colomer, *Dios no puede morir. Una aproximación histórico-crítica a la teología radical*, (Barcelona: Terra Nova, 1970), 80-86.

⁴⁷⁷ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 154.

provocadas pelo pecado da guerra e do ódio. Precisa de Deus para ter a necessária força de alma e superar as dificuldades que se levantam no seu caminho.⁴⁷⁸

Porque a tarefa da teologia africana da reconstrução deve também olhar para o mal da instabilidade política, que tem fortes repercussões no sector da economia que é, por sua vez, uma das chaves para o desenvolvimento de um país;⁴⁷⁹ Lukamba chama a atenção para uma realidade que é «para restaurar a paz, há que repor a justiça da verdade, a justiça da igualdade social, a justiça da solidariedade fraterna».⁴⁸⁰ Pois, “a paz é fruto da justiça” (Is 32, 7).

Contudo, a busca do bem comum deve sempre nortear a dedicação dos responsáveis da vida pública e social, tal como deve inspirar o contributo de todos para a reconstrução de Angola.

O que sucede ao continente africano, de modo geral, influencia particularmente Angola. A África é hoje um mundo de desigualdades económicas e sociais, facilitando a supremacia de elites no sistema económico mundial dominante. É um continente pouco desenvolvido, mas rico em recursos naturais.⁴⁸¹

Por isso, como escreveu Lukamba, «cabe à Igreja a missão de iluminar as situações, denunciar as injustiças, apontar pistas de vida e comunhão, pois que ela está ao serviço da pessoa e da comunidade».⁴⁸² Aliás, como reza o salmo: “por amor de Sião não me calarei, por amor a Jerusalém não terei sossego, até que a sua justiça brilhe como a aurora e a sua salvação como um facho ardente” (Is 2, 1).

Pensamos que esta deve ser também a missão da teologia africana da reconstrução pensada por angolanos. É impossível o projeto de reconstrução que prescindia de Deus.

2.4.7. Deus não abandonou África: Mensagem social do Sínodo Africano

Muitos mitos etiológicos negro-africanos, segundo Altuna, apresentam uma proximidade entre o Céu e a Terra no começo da vida humana. Deus vivia com os homens. A separação e o afastamento divinos foram posteriores e sempre por causa do homem.⁴⁸³

A proximidade divina acarretou ao homem um bem-estar, perdido pela separação. «A passagem desta condição paradisíaca à condição humana presente, foi causada por uma falta do

⁴⁷⁸ Cf. Lukamba, *Quando se voltam as costas ao Profeta: leitura teológica da terceira guerra em Angola*, 204.

⁴⁷⁹ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 149.

⁴⁸⁰ Cf. Lukamba, *Quando se voltam as costas ao Profeta: leitura teológica da terceira guerra em Angola*, 204.

⁴⁸¹ Cf. José M. Gómez, *Globalização da Política: mitos, realidades e dilemas*, (Petrópolis: Vozes, 2001), 160.

⁴⁸² Cf. Lukamba, *Quando se voltam as costas ao Profeta: leitura teológica da terceira guerra em Angola*, 204.

⁴⁸³ Cf. Altuna, *Cultura Tradicional Bantu*, 405.

homem, simples erro objectivo, ou real falta moral do sujeito, segundo os casos».⁴⁸⁴ A morte, a fome, a guerra e a enfermidade aparecem como companheiros da solidão do homem e consequências do afastamento de Deus.

Como dissemos anteriormente, a teologia africana da reconstrução, como o próprio nome o indica, tem em Deus o seu objeto principal de estudo, um Deus que olha também para os africanos, com a sua ternura, amor e compaixão.⁴⁸⁵

Na verdade, por causa das numerosas dificuldades, crises e conflitos que geram tanta miséria e sofrimento no continente, há africanos e não só, que, por vezes, são tentados a pensar que o Senhor os tenha esquecido.⁴⁸⁶

Sabe-se que o Continente africano é imenso, com situações diversificadas que aconselham alguma prudência para não se generalizar nas apreciações e sugestões de soluções.

Mas, infelizmente, pode-se constatar que «uma situação comum é, sem dúvida, o facto de que o Continente está saturado de problemas: em quase todas as suas nações existem condições de miséria espantosa, má administração dos poucos recursos disponíveis, instabilidade política e desorientação social. O resultado está à vista: desolação, guerras e desespero. Num mundo controlado pelas nações ricas e poderosas, a África tornou-se praticamente um apêndice sem importância, muitas vezes esquecida e abandonada por todos».⁴⁸⁷

Lukamba diz desenvolver o seu artigo para manifestar a sensibilidade sociopolítica e económica dos Bispos Africanos que, no Sínodo, tomou maior consciência e dinamismo para a compreensão e vivência do Evangelho como ortodoxia e ortopraxis.

O Evangelho é Cristo; e o seu sentido é a vida. Daí o apelo à aplicação do Evangelho à vida concreta, Lukamba procura reflectir à volta das questões levantadas pelo Sínodo Africano: como se poderia anunciar Cristo em África não tendo em consideração o facto de que é das áreas mais pobres do mundo?

Como se poderia deixar de ter em consideração a história feita de sofrimentos de uma terra onde muitas nações se debatem ainda hoje com a fome, a guerra, as tensões raciais e

⁴⁸⁴ Louis-Vincent Thomas e René Luneau, *Les Religions d'Afrique Noire*, (Paris: Fayard-Denoel, 1969), 91-113.

⁴⁸⁵ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 229.

⁴⁸⁶ Cf. João Paulo II, *Ecclesia in África*, nº 143.

⁴⁸⁷ André Lukamba, *Deus não abandonou a África: mensagem social do Sínodo Africano*, Didákw vol. 3, 391.

tribais, a instabilidade política e a violação dos direitos humanos? Diga-se que tudo isto constitui um desafio à Evangelização.⁴⁸⁸

Temos de estar atentos às novas situações de opressão, exploração, corrupção e todo o tipo de ofensas contra a dignidade humana.

Como afirma Raul Tati, «o momento actual exige dos teólogos três coisas: testemunho de vida coerente com o Evangelho; solidariedade com os pobres e oprimidos, como compromisso de libertação; discernimento dos sinais dos tempos, auscultação da voz que fala hoje para os filhos de África».⁴⁸⁹

Como não considerar o aumento da pobreza, a urbanização desordenada, a dívida internacional que sufoca os países africanos, o comércio de armas, o problema dos refugiados e deslocados, os problemas demográficos e as ameaças que pesam sobre a família, a emancipação das mulheres, a propagação da SIDA, etc.?

Lukamba, neste artigo, vai no sentido da aplicação da parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 30-37), para daí tirar implicações para um modelo da pastoral social em África. O autor entende que já não é mais tempo para interpretações bíblico-teológicas de sabor “poético” para a sonolência ritual por cima de problemas de vida ou de morte dos africanos.⁴⁹⁰ O Evangelho e as investigações teológicas têm de falar às pessoas, no concreto das suas vidas, devem ganhar corpo no empenho social.⁴⁹¹

No entanto, a questão de fundo continua a ser: “num continente saturado de más notícias (tragédias, doenças, sofrimento, luto...), como poderá a mensagem cristã ser «Boa Nova” para o povo africano? No meio do desespero que tudo invade, onde estão a esperança e o otimismo que o Evangelho oferece?».⁴⁹²

Neste sentido, a parábola do Bom Samaritano, retrata os africanos, de acordo com Lukamba, sugere uma pastoral social de grandes implicações na vida das comunidades cristãs africanas. Porém, a própria África terá de se assumir para a solução dos seus problemas. Os “bons samaritanos” podem surgir (com as suas montadas e dinheiro), mas devem encontrar os

⁴⁸⁸ Cf. João Paulo II, *Ecclesia in África*, nº 51.

⁴⁸⁹ Raul Tati, *Crise africana e processo de democratização em África: pertinência e implicações ético-antropológicas*, (Leiria: Colorestudio, 1999), 265-269.

⁴⁹⁰ Cf. Lukamba, *Deus não abandonou a África: mensagem social do Sínodo Africano*, 395.

⁴⁹¹ Cf. André Lukamba, *Nova Etapa Missionária em África: redescobrir para repropor*, (Lisboa: Santelmo, 1992), 39.

⁴⁹² Lukamba, *Deus não abandonou a África: mensagem social do Sínodo Africano*, 395.

africanos vivos, mesmo se meio-mortos, para se poder efetuar ainda a reanimação. De contrário, será impossível.⁴⁹³

Infelizmente, África parece estar cercada, submetida e telecomandada. Parece imperar em África uma dura prova que enfraquece a sua capacidade de reação. Mas é urgente que esta África, ferida como aquele homem que descia de Jerusalém para Jericó (Lc 10, 30), use todos os recursos da sua humanidade. Os filhos e filhas de África têm necessidade da presença respeitadora dos estrangeiros e da solicitude pastoral da Igreja para retomarem as suas próprias energias a fim de colocá-las ao serviço do bem comum dos seus países, contribuindo assim para o bem do Continente.⁴⁹⁴

Para Lukamba, «um dos males da África Negra deve ser, talvez, a inconsciência e/ou uma espécie de horror ao estudo das causas de muitos fenómenos e sobretudo da identificação de estratégias a contrapor ou a dinamizar».⁴⁹⁵

Diante dessa situação, Lukamba afirma a exigência de um novo debate a nível nacional e continental, com novos métodos, contínuos e renovados. Eis as suas sugestões:

- a) Acabar com as guerras fratricidas e conflitos regionais que estão a destruir tudo e todos tudo e todos e criar consciências nacionais na diferença;
- b) Contornar os interesses estratégicos e geopolíticos de outras nações e potencias, promovendo o debate político nacional: a democracia pode ser uma boa via enquanto aproveita todas as opiniões válidas para o crescimento geral;
- c) Despertar as consciências para o perigo que se corre na nova fase de debate: o neocolonialismo. (...) Como em cada época da história, o instinto de domínio reaparece com fúria, é mister trabalhar para criar a consciência da necessidade permanente, com novos métodos claro, do novo debate libertador;
- d) Diminuir pouco a pouco o índice de analfabetismo no Continente, por um lado, promovendo escolas com objetivos precisos, definidos: que o povo sinta a escolaridade e/ou educação como uma questão de vida ou morte. Será preciso favorecer estudos superiores, dentro e fora do Continente, capazes de despertar sentimentos de patriotismo e heroísmo, de capacidade e espírito inventivo, ultrapassando os complexos de inferioridade no campo da ciência e da técnica.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Cf. Lukamba, *Deus não abandonou a África: mensagem social do Sínodo Africano*, 396.

⁴⁹⁴ Cf. João Paulo II, *Ecclesia in África*, nº 41; Lukamba, *Deus não abandonou a África: mensagem social do Sínodo Africano*, 398.

⁴⁹⁵ Cf. Lukamba, *Deus não abandonou a África: mensagem social do Sínodo Africano*, 398.

⁴⁹⁶ Cf. Lukamba, *Deus não abandonou a África: mensagem social do Sínodo Africano*, 399-400.

Pensamos que o caminho da teologia africana da reconstrução não pode não ter em conta os problemas enumerados por Lukamba no artigo que estamos a comentar. Apesar do sofrimento e da pobreza, a angústia e o desespero em que vivem os povos africanos, Deus não abandonou a África. A Teologia africana da reconstrução tem de ser um pilar de esperança.

Porém, urge despertar da letargia. Neste projeto, a Igreja tem um papel importante. Quem fala da Igreja, fala da Teologia. A pastoral social será de grande impacto nas pequenas comunidades cristãs africanas e em toda a Igreja no mundo como concretização de uma nova sensibilidade que marcará os novos tempos. Isso, inevitavelmente, conduzirá aos princípios basilares de qualquer sociedade, que são a justiça e a paz (novo nome da caridade), isto é, Deus.⁴⁹⁷

Por isso, aqui a teologia africana da reconstrução tem a tarefa de manifestar no seu discurso a inteligibilidade da fé que vive, pois, a teologia é a autointerpretação racional da fé. Assim, a arte do teólogo é investigar cientificamente os factos à luz da fé. Pois, não é lógico encarar a teologia apenas como uma mera representação ou tradução da fé e simples cumprimento dos desejos e diretrizes do Magistério.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Cf. Lukamba, *Deus não abandonou a África: mensagem social do Sínodo Africano*, 413.

⁴⁹⁸ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 190.

CONCLUSÃO

É verdade que a África lusófona é pobre em termos de produção literária sobre a TA; isto em comparação com os trabalhos dos teólogos francófonos e anglófonos, que têm anos história.

Entretanto, a lusofonia africana vai dando passos neste sentido. É impossível ficar parado diante da enorme riqueza e diversidade de temas que a TA oferece. Sublinhe-se que esta riqueza e diversidade de temas constituem, por si só, um repto à vivência de um são pluralismo.

Neste segundo capítulo tratamos de fazer o enquadramento dos diversos artigos publicados pela *Didáskw*, de 1986 a 1996, de acordo com essa diversidade de temas.

Podemos dividir a produção teológica no continente africano em dois painéis, que são, por num lado, a teologia sobre temas mais universalistas e, por outro, a teologia sobre temas mais contextualizados.

Os temas universalistas referem-se à teologia feita a partir de assuntos que são comuns a todas as igrejas pelo mundo fora. Enquanto os temas mais contextualizados, as chamadas teologias africanas ou teologias em contexto africano, podem ser agrupados em três tipos de perspectivas, tais como: a inculturação, a libertação e a reconstrução.

Como foi possível ver, o contributo angolano, apresentado através da *Didáskw*, apesar de se ter notabilizado fortemente no trabalho sobre os temas universalistas e também sobre a inculturação, centrada na eclesiologia e sacramentologia, não deixou de fazer alguma incursão pela libertação e pela reconstrução.

A *Didáskw* constitui, inegavelmente, um enorme contributo para a “lusofonização” da TA.

Por isso, achamos que os estudos publicados na *Didáskw* fundamentais, podem e devem ser classificados como ponto de partida para trabalhos posteriores de teologia no contexto africano.

A *Didáskw* propõe a inculturação como o processo mais certo para a africanização do cristianismo, inserindo essa sua convicção no âmbito do pluralismo teológico. No entanto, essa inculturação ganhou outros contornos em África, colocando outros desafios, confinados na reconstrução do continente, marcado por uma crise que deve ser ultrapassada, com o auxílio da Boa Nova de Jesus.

A inculturação, na África do século XXI, tem de considerar os problemas sociopolíticos, económicos e religiosos com os quais o Evangelho deve dialogar neste âmbito.

CAPÍTULO 3
TENDÊNCIAS DO PENSAMENTO TEOLÓGICO
ANGOLANO DEPOIS DA DIDÁSKW

INTRODUÇÃO

Depois de termos feito o enquadramento geral da *Didáskw*, no primeiro capítulo, que consistiu na apresentação geral da Revista, o contexto em que ela surgiu, a pergunta a que pretende responder ou o desafio a que se propõe e termos feito também uma exposição resumida dos 44 títulos publicados em 22 edições, por ordem da data; no segundo capítulo tratamos de fazer o enquadramento de cada artigo da *Didáskw* no âmbito do pluralismo de temas teológicos em África, como são os casos dos temas universais, a inculturação, a libertação e a reconstrução.

Neste último capítulo, vamos apresentar apontamentos sobre as tendências atuais do contributo angolano no contexto da produção teológica.

Já foi referida, anteriormente, a pouca participação lusófona em questões relacionadas com a TA. Há quem aponte o “lusotropicalismo” como a base desta “apatia” lusófona.⁴⁹⁹ Essa corrente, denominada “lusotropicalismo”, surgiu em grande plano no mundo da cultura, da filosofia, da política, infelizmente, nada apresenta sobre a TA.⁵⁰⁰

Saliente-se que o “lusotropicalismo” tem o português como língua-padrão, a língua de Camões, como elemento principal que serve de referência, desdobrando-se noutra fenómeno chamado “lusofonia”.⁵⁰¹ Compreende-se como «conceito que engloba realidades sociais e culturais unidas pela língua e as trajetórias históricas marcadas pelas dinâmicas sociais, políticas e religiosas». ⁵⁰²

De acordo com J. Mosca, o primeiro pormenor mais evidente no que concerne à “filosofia” do “lusotropicalismo” é a convicção da superioridade do povo português em relação aos demais falantes da língua portuguesa. No entanto, ultimamente, tem apostado mais na intensificação das relações externas. Nesta perspetiva, tem considerado três questões que se complementam: unidade e formação para consolidar as nações; paz e democracia e o desenvolvimento económico e social.⁵⁰³

De facto, como o afirma Matumona, «o colonialismo português não dispunha de bases teóricas para projetos intelectuais de grande envergadura. Não admitia discursos “autónomos” por parte dos colonizados. Apenas discursos que recusavam a capacidade dos africanos para dispor de uma história capaz de superar a

⁴⁹⁹ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 157.

⁵⁰⁰ Cf. Alfredo Margarido, *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*, (Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000), 53-54.

⁵⁰¹ Cf. Gerald J. Bender, *Angola sob o domínio português. Mito e Realidade*, (Luanda: N’Zila, 2004), 201.

⁵⁰² Bender, *Angola sob o domínio português. Mito e Realidade*, 205-206.

⁵⁰³ Cf. J. Mosca, *Encruzilhadas de África. Ênfase para os PALOP*, (Lisboa: Piaget, 2002), 55.

simples descrição dos acidentes quotidianos. [...] No campo intelectual, os portugueses eram fiéis a uma técnica académica restritiva, conservada até 1961, e recusaram-se à criação de universidades nos países colonizados». ⁵⁰⁴

No caso de Angola, porém, a independência foi alcançada em 1975. É verdade que depois deste acontecimento, seguiram-se 27 anos de guerra civil, que terminou no ano de 2002. Mas em 45 anos de independência e 18 anos de paz efetiva, o que é que já se fez no intuito de se mudar o quadro referente à participação de Angola no âmbito da investigação teológica em África?

Angola não se encontra estagnada, neste contexto, alguma coisa tem sido feita. Embora não se tenha conhecimento da existência de algum centro de investigação ou reflexão teológica em Angola, antes da *Didáskw*, uma boa parte dos estudantes angolanos na Europa, procurou e tem procurado cumprir a «recomendação de Roma de publicar parte ou toda a Tese de Doutoramento, que passava a ser considerada a primeira obra e assim poder-se começar uma prática de publicações». ⁵⁰⁵

Deste modo, com o intuito de incrementar o campo da investigação, o CET propôs-se ser como que o lugar privilegiado para a promoção e coordenação da produção teológica no Huambo e em Angola, pensando abrir-se, com o tempo, para os outros países africanos de expressão portuguesa.

Depois de termos apresentado, no primeiro e segundo capítulos, o contributo da *Didáskw* no que diz respeito à investigação teológica em Angola, pretendemos, neste último capítulo, percorrer caminhos que nos permitam ter uma noção de qual é o rumo que a investigação teológica em Angola hoje tem estado a tomar.

A *Didáskw* vigorou de 1986 a 1996. Os articulistas que nela participaram, fizeram a sua formação universitária antes desse período. Então, tomamos como critério, para a escolha dos autores e do arco temporal para apresentar o rumo que a investigação teológica em Angola, tem estado a tomar, teses apresentadas em provas de doutoramento e de obtenção do segundo grau canónico em teologia, a partir do ano de 2000 ao ano de 2018.

Na verdade, contamos com cerca de três dezenas entre sacerdotes, religiosos e religiosas angolanos que passaram pelas diversas Faculdades de Teologia na Europa, e não só, desde o ano de 2000. E, porque a plêiade de articulistas da *Didáskw* foi formada, maioritariamente, em

⁵⁰⁴ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 159.

⁵⁰⁵ André Lukamba em resposta à uma das questões por nós colocadas no inquérito sobre o grau de conhecimento da *Didáskw* em Angola e necessidade da sua reabilitação.

Itália e em França e apenas um se formou na Universidade Católica Portuguesa (UCP), pensámos, desta vez, inverter o quadro; ou seja, como forma de precisar a escolha dos autores: focámos a atenção principal para os antigos estudantes da UCP, embora tenhamos incluído também alguns formados em Itália.

3. 1- Teses de Doutoramento

A preocupação dos estudiosos africanos, no campo da Teologia, aparece mais fortemente, pelo menos, desde a década de 70 do século XX, como dissemos anteriormente. Com o Concílio Vaticano II, começou a haver uma maior abertura no âmbito da investigação teológica, tendo em conta os vários contextos culturais.

O Sínodo dos Bispos sobre a evangelização, realizado em 1974, marcou o ponto de viragem na “reflexão teológica a nível contextual, pelo que pode-se dizer que começava assim, em África, uma reflexão teológica contextual.”⁵⁰⁶

Como referimos anteriormente, a TA apresenta fundamentalmente duas tendências: a que aborda temas universais e a outra que aborda temas mais contextuais, próprios do ambiente africano. Esta segunda, por sua vez, desdobra-se em três ramos: inculturação, libertação e reconstrução. Está, essencialmente, voltada para a encarnação da mensagem cristã na cultura africana, isto é, preocupa-se em demonstrar a encarnação da Mensagem de Cristo.⁵⁰⁷

Sem deixar de parte a reflexão na vertente dos temas universais, os temas contextuais têm testemunhado a dedicação de muitos autores, que procuram inculturar o Evangelho nas várias culturas dos povos a nível da teologia em geral, e de modo particular na Cristologia e noutros âmbitos da vida da Igreja, como: na catequese, na moral, na liturgia e até mesmo na ecologia, como salvaguarda da criação.⁵⁰⁸

Podem confirmar estes esforços, as várias teses e dissertações finais de teólogos cuja abordagem está quase sempre voltada para o contexto africano. Embora, infelizmente, haja pouca presença de contributo lusófono neste panorama; por isso, também faz falta a reflexão teológica sistemática e profunda que possa definir uma corrente teológica sustentada por teólogos angolanos, a Didáskw procurou ser esse instrumento valioso para uma reflexão teológica séria.⁵⁰⁹ E tem havido algum esforço no sentido de se dar continuidade ao caminho começado. Neste sentido, através da análise aos autores que escolhemos estudar, vamos ver qual o rumo que a investigação teológica feita por angolanos tem estado a tomar.

⁵⁰⁶ Cf. Giancarlo Collet, *Fino agli estremi confine della terra: questioni fondamentali di teologia della missione* (Brescia: Queriniana, 2004), 175-176.

⁵⁰⁷ Cf. Basil Moore, «Theologie in Afrika», em E. Coccia e P. Giglioni (a cura di), *Lessico di Missiologia. Storia Teologia Etnologia* (Città del Vaticano: LEV, 2000), 28-29; conferir também Bénèzet Bujo, *Teologia africana nel suo contesto sociale* (Brescia: Queriniana, 1988), 23; Kä Mana, *Teologia africana para tempos di crisis. Cristianismo y reconstrucción de África* (Navarra: Verbo Divino, 2000), 8-11.

⁵⁰⁸ Cf. Anekwe F. Oborji, *Concepts of mission: The evolution of contemporary Missiology* (New York: Orbis Books, 2006), 17.

⁵⁰⁹ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 167.

3.1.1- Fernando Francisco: a pneumatologia como fundamento da missão eclesial aplicada à pastoral nas comunidades do Ondjango

Como foi dito na introdução geral, Fernando Francisco é Sacerdote diocesano do Sumbe (Angola), doutorado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Urbaniana, em Roma, no ano 2000. À luz do número 75 da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* e do Capítulo III da Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, debruçou-se sobre o *Espírito Santo como fator do nascimento e crescimento da missão eclesial, com particular incidência pastoral nas comunidades do Ondjango em Angola*.

Segundo a categorização dos temas, no âmbito da pluralidade temática da TA, apresentada no segundo capítulo do presente trabalho, à primeira vista, a tese de Fernando Francisco parece inserir-se no âmbito dos temas universais. No entanto, o acréscimo que o próprio fez ao tema (*com particular incidência pastoral nas comunidades do Ondjango em Angola*), mudou completamente a perspectiva. O último capítulo da tese esclarece essa dúvida: o trabalho insere-se no âmbito da inculturação; pois apresenta o *Ondjango* como forma de inculturação.

Não sendo o primeiro a abordar a dimensão eclesiológica do *Ondjango*,⁵¹⁰ vai num sentido um pouco diferente ao de José Nunes, graças ao cariz pneumatológico que dá à sua abordagem.

Fernando Francisco estabelece as balizas da sua reflexão pondo a tónica da temática na evolução pneumatológica da missão. Vai às Escrituras buscar o fundamento da missão do Espírito na obra da salvação. Apoiado no Concílio Vaticano II para a fundamentação dos estudos posteriores contidos nos pronunciamentos do Magistério da Igreja, como são os casos da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, a Carta Encíclica *Redemptoris Missio* e mais a Encíclica *Dominum et Vivificantem*. Donde o autor tira a consequência de que «*O Espírito Santo é o “Protagonista da missão” de todos os tempos, mas não separadamente da obra de Cristo*».⁵¹¹

Daqui o autor constrói uma síntese pneumatológica e cristológica da missão, de acordo com a *Evangelii Nuntiandi* e a *Redemptoris Missio*; lançando-se à “descoberta” da chamada “dimensão cristológica da missão do Espírito Santo. Ou seja, sem ignorar a missão fundamental de Cristo como único Salvador e o Espírito Santo como realizador da obra de Cristo no mundo,

⁵¹⁰ Veja-se, a título de exemplo, o trabalho pioneiro de José Nunes, *Pequenas Comunidades Cristãs. Ondjango e a inculturação em África/Angola*, (Porto: UCP, 1992).

⁵¹¹ Fernando Francisco, *O Espírito Santo: Nascimento e Crescimento da Missão Eclesial. Com particular incidência pastoral nas comunidades do Ondjango em Angola*, (Roma: LEBERIT, 2000), 20.

Fernando procura estabelecer a íntima união de ambas missões. Desta união, o autor compreende que em toda a vida e em todos os momentos do ministério público de Jesus, o Espírito Santo atuou de modo direto. Assim, a presença histórica do Espírito Santo na comunidade eclesial depende também dos últimos acontecimentos que marcaram o fim histórico do homem Jesus. A ausência física de Jesus é a presença histórica do Espírito Santo.

Nesta abordagem, o pensar a missão eclesial, levou o autor a colocar-se a questão fundamental do nascimento e crescimento dessa missão, a partir da comunidade primitiva que, para todos os efeitos, é para a Igreja hodierna um dos modelos de uma comunidade eclesial sob a ação do Espírito Santo. Neste sentido, Fernando procura evidenciar a relação íntima entre Jesus, os Discípulos e o Paráclito, na ação missionária.

Segundo a afirmação do autor «só na força do Espírito Santo os discípulos podem anunciar o *Kerygma* e daí nascerem conversões, batismos e, em seguida, a formação das comunidades eclesiais».⁵¹²

A partir daqui, Fernando começa a desenvolver aquilo que, cremos ser o centro do seu trabalho. Numa primeira análise, salienta a continuidade dos factos pentecostais de Jerusalém na missão da Igreja de hoje. Defende com convicção que a ação do Espírito Santo não se limitou à comunidade primitiva, mas continua a agir com a mesma potencia na comunidade eclesial dos nossos dias, da qual Ele é Co-fundador.

É neste sentido que a Igreja, qual imagem da Virgem Maria, se apresenta ao mundo como uma mãe sempre pronta a gerar novos filhos para Deus, no poder do Espírito Santo.

Em conclusão, o autor propõe um modelo de “Igreja-como-família”, a partir do *ondjango* cristão, como uma das prioridades para uma evangelização mais corresponsabilizada, sob a ação do Espírito Santo. Está-se, claramente, num registo de inculturação eclesiológica.

Esta abordagem tem como pano de fundo os escritos pastorais do então Bispo do Sumbe, D. Zacarias Kamwenho, atualmente Arcebispo Emérito do Lubango. Escritos esses que definiam o *Ondjango* cristão como «forma de vida comunitária [...], lugar de força vital [...] com responsabilidade partilhada»;⁵¹³ neste sentido, constitui-se lugar ideal para se tornar igreja como comunidade de salvação universal, na linha da inculturação. Um conceito alargado de igreja doméstica?

⁵¹² Fernando Francisco, *O Espírito Santo: Nascimento e Crescimento da Missão Eclesial*, 21.

⁵¹³ Zacarias Kamwenho, «Ondjango», em *Ordenamento Pastoral*, (Diocese de Novo Redondo, 1979), citado por Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 181.

Mas qual é a razão da expressão “*ondjango* cristão”? Há um *ondjango* não cristão?

José Nunes que, pensamos nós, terá servido de inspiração para a elaboração da tese de Fernando, esclarece que o termo *Ondjango*, da língua umbundu de Angola, pode significar ao mesmo tempo o conselho dos anciãos, escolhido para conduzir os destinos da comunidade e assembleia de vários homens, representantes das aldeias.

O *Ondjango* é o lugar central de uma aldeia para onde converge a filosofia da vida social e tradicional da comunidade. Também é o lugar reservado, exclusivamente, para os homens tomarem as refeições e para o acolhimento dos hóspedes. Saliente-se que Fernando Francisco também confirma esta informação.⁵¹⁴

Neste sentido, dizer “*Ondjango* cristão” é vê-lo como uma forma de inculturação, isto é, «sublinhar o facto de que ele é um dos instrumentos do Espírito Santo para a expansão da mensagem cristã aos grupos mais pequenos e distantes que têm compreensão própria, de serem a Igreja do *Ondjango*, a Igreja à maneira africana»⁵¹⁵ naquela realidade específica.

Quer isto dizer que as comunidades do *Ondjango*, aliás como o concebeu pastoralmente D. Zacarias Kamwenho, apresenta-se como uma resposta da Igreja como família; dado que se tratam de verdadeiras comunidades onde é, realmente, possível o encontro dos fiéis e a partilha da Palavra e de responsabilidades, assim como o compromisso cristão cujo fundamento são os sacramentos. Saliente-se que esse modelo ajuda a que os fiéis cresçam com firmeza, afasta o perigo de haver na comunidade “católicos não praticantes”.⁵¹⁶

Isto porque o *Ondjango* representa pequenos grupos que se tornam evangelizadores do seu meio a partir dos dados culturais que formam a estrutura da sua vida comunitária, social religiosa, com a inspiração do Espírito Santo.⁵¹⁷

3.1.2- Muanamosi Matumona: Teologia africana da reconstrução. Contributo lusófono

Muanamosi Matumona foi um Sacerdote angolano da Diocese do Uíje, que morreu em 2011, na sua tese de doutoramento em Teologia, pela Faculdade de Teologia da UCP

⁵¹⁴ Cf. José Nunes, *Pequenas Comunidades Cristãs. Ondjango e a inculturação em África/Angola*, 152; Fernando Francisco, *O Espírito Santo: Nascimento e Crescimento da Missão Eclesial*, 226.

⁵¹⁵ Francisco, *O Espírito Santo: Nascimento e Crescimento da Missão Eclesial*, 242.

⁵¹⁶ Cf. Kamwenho, «*Ondjango*», 6; Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 183.

⁵¹⁷ Cf. Francisco, *O Espírito Santo: Nascimento e Crescimento da Missão Eclesial*, 250-261; Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 183.

(Universidade Católica Portuguesa), dá continuidade e aprofunda a sua tese de mestrado em Teologia.

Consciente da pertinência e atualidade do tema relativo à teologia africana da reconstrução, procura dar-lhe algum desenvolvimento com vista ao próprio progresso da ciência teológica. Também com o intuito de se contrapor ao crescente “afro-pessimismo”⁵¹⁸, propôs a Teologia Africana da Reconstrução como uma reflexão ideal para o continente africano e como contributo lusófono num mundo em mutação.

Nesta perspectiva, Matumona assume uma África que deve ser reconstruída. Para isso toma a África contemporânea como ponto de partida; quer dizer, admite o desaparecimento progressivo da chamada “África primitiva”, uma vez ultrapassada por uma África moderna. A razão da reconstrução surge do facto de a modernidade não ter resolvido os problemas que se registam.⁵¹⁹

Nesta linha, o autor reafirma a visão que sustenta a Teologia Africana da Reconstrução como uma autêntica ciência, como um novo paradigma epistemológico. Pois ela é, segundo a convicção do autor, indispensável para a salvação e a reconstrução do continente africano.

Como a pouca literatura existente em língua portuguesa sobre a TA está voltada, maioritariamente, para as questões da inculturação, especificamente para eclesiologia africana,⁵²⁰ Matumona marca o seu espaço no quadro da “lusofonização” da teologia africana trazendo a novidade que é a teologia africana da reconstrução.

Enquanto os pensadores africanos não católicos sublinham apenas a teologia da reconstrução, Matumona sugere a teologia africana da reconstrução. Como o próprio esclarece

«a diferença reside na acentuação do genitivo do sujeito, que realça o sujeito desta reflexão: é dos africanos para os africanos, referenciando também o genitivo do objeto, o único que os protestantes asseguram: a reconstrução. Assim, a teologia

⁵¹⁸ Ver, por exemplo, René Dumont, *L’Afrique noire est mal partie*, (Paris: Seuil, 1966), 5-8; René Rémond, *Introdução à História do nosso tempo*, (Lisboa: Gradiva, 1994), 434-438.

⁵¹⁹ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 19.

⁵²⁰ O autor cita os exemplos de André Lukamba, *A Evangelização como “encontro vivo” na cultura umbundu de Angola. Perspectivas Eclesiológicas* (Huambo: Secretariado Nacional de Liturgia, 1984); José Nunes, *Pequenas Comunidades Cristãs. Ondjango e a inculturação em África/Angola*, (Porto: UCP, 1992); Fernando Francisco, *O Espírito Santo: Nascimento e Crescimento da Missão Eclesial. Com particular incidência pastoral nas comunidades do Ondjango em Angola*, (Roma: LEBERIT, 2000); nós acrescentamos Anacleto Monteiro, *Do Ondjango à Família: contributo para uma evangelização insculturada na Diocese do Sumbe-Angola*, (Roma: Leberit, 2011); Lázaro Messias, *Para uma Teologia Africana. Missionação e Inculturação na África Lusófona*, (Lisboa: Prefácio, 2008); Joaquim Tyombe, *O Modelo Igreja-Família. Para uma pastoral comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994*, (Lisboa: Paulinas, 2015); Paulino Mulamba, *Cabinda. Por uma Igreja particular em saída missionária*, (Cascais: Lucerna, 2019).

africana da reconstrução abarca o genitivo do sujeito (quem faz e para quem) e do objeto (o que se reflete, ou seja, o objeto de estudo)». ⁵²¹

A teologia africana da reconstrução “matumoniana” propõe-se ser também funcional, isto é, apresenta-se como solução para atender às necessidades do povo africano, não se esgotando aí. Como consciência crítica do serviço eclesial, converte-se, assim, na consciência reflexiva da oração e da acção do africano, carregado de dores, mas também de esperança. ⁵²²

Hoje, para evangelizar melhor, não são suficientes as palavras; exige-se que às palavras se juntem obras concretas. ⁵²³ Esta constitui uma exigência para a credibilidade de quem evangeliza.

A teologia africana da reconstrução de Muanamosi Matumona apresenta as seguintes características fundamentais:

- a. É uma teologia, com genitivo: surge na linha das “teologias com genitivo”, como um estudo dos africanos e para os africanos (genitivo do sujeito), sendo a reconstrução de África o objeto principal de estudo (genitivo de objeto);
- b. Uma teologia contextual: debruça-se, principalmente, sobre um determinado contexto, onde nasce, que é o continente africano, palco dos problemas específicos de vária ordem que preocupam os africanos, que, ao mesmo tempo, esperam por uma imediata resposta de Deus. É também contextual porque sabe dialogar com o mundo actual, que é a África contemporânea;
- c. Uma teologia sistemática: sistematiza os dados recolhidos, que estruturam o tratado em causa. Baseia-se na teologia ocidental, pois não é uma ciência fechada no gueto africano. Recolhe também os dados de outras ciências sociais elaboradas no mundo ocidental, como a filosofia, a sociologia, a antropologia, etc., num processo de interdisciplinaridade. Recorre, incondicionalmente, à Sagrada Escritura, que é a “alma” de toda a Teologia;
- d. Uma teologia aberta: aceitando os dados das ciências “ocidentais”, mantém uma abertura equilibrada e harmoniosa com o mundo ocidental, não admitindo o espírito de revolta nem a ruptura com o exterior, interpretando a missão

⁵²¹ Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 21; ver também Zoltán Alszegehy e Maurizio Flick, *Cómo se hace la Teología*, trad. de R. Rincón, (Madrid: Paulinas, 1976), 97-122.

⁵²² Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 225.

⁵²³ Cf. Henri-Marie Féret, «La théologie concertée et historique et son importance pastorale», em *Le service théologique dans l’Eglise*, (Paris: Cerf, 1974), 191-247.

- como uma campanha positiva de evangelização e não um mero “apêndice” de colonialismo, que apresenta um balanço totalmente negativo;
- e. Uma teologia hermenêutica: trabalhando com os dados da Sagrada Escritura e com outros textos, recorre, rigorosamente, à hermenêutica, para uma melhor interpretação de textos e de contextos, para reatualizar os dados;
 - f. Uma teologia crítica: recolhe estes dados de uma forma crítica e não de uma forma cega e passiva. Analisa-os com rigor e integra-os no seu universo com dinamismo e coerência, de uma forma metódica, conforme os princípios da metodologia científica;
 - g. Uma teologia eclesial e prática: complementa-se na prática, principalmente na Igreja a que serve, pois está ao serviço da comunidade, patenteando a sua fidelidade ao Magistério, não o relegando para segundo plano, como tem acontecido com outros autores. Antes pelo contrário, espera do Magistério uma colaboração e reparos positivos, dentro do espírito de unidade e de comunhão;
 - h. Uma teologia cristã: Deus está no centro da reflexão, sem, porém, esquecer o homem. Deus é o ponto de partida para este estudo. Em questão está Deus que se revelou na pessoa de Jesus Cristo, este Cristo que se entregou para a salvação do homem. Por isso, Matumona fala de uma teologia africana da reconstrução e não de uma ética da reconstrução.⁵²⁴

Portanto, com o seu contributo, Matumona sugere que a reconstrução de África é também um problema teológico. Com isto, até a própria inculturação terá novas tarefas e, conseqüentemente, nova “filosofia” e novo rosto, na medida em que a teologia africana da reconstrução convida o Evangelho a ir ao encontro da cultura hodierna, que deve ser transformada.⁵²⁵

3.1.3- Anacleto Monteiro: Ondjango como contributo para uma evangelização inculturada

Provocado pela convicção de que a inculturação é um modo adequado de evangelização em Angola e em África, pois, deste modo, os evangelizados, numa atitude de compromisso, poderão também dizer «já não é pelas tuas palavras que acreditamos; nós próprios ouvimos e sabemos que Ele é verdadeiramente o Salvador do mundo» (Jo 4, 42) e inspirado na *Evangelii Nuntiandi* número 20, *Ecclesia in Africa* números 55-71, Anacleto Monteiro apresentou a sua

⁵²⁴ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 235-236.

⁵²⁵ Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 236.

tese de doutoramento em Teologia, intitulada “Do *ondjango* africano à família: contributo para uma evangelização inculturada na Diocese do Sumbe/Angola”.

Na introdução geral do trabalho, o autor começa por fazer a conceptualização dos termos, ou seja, explica os termos-chave presentes no título. Neste âmbito, sublinha o facto do uso do termo inculturação ser recente, por um lado, por outro, diz que o conteúdo do mesmo tem origem na “Incarnação do Verbo”. Pois, «Deus, na sua cultura de amor trinitário, se incarna, assume a natureza humana, vem ao encontro do homem, caminha com ele, para comunicar-se em profundidade e redimi-lo».⁵²⁶

É a partir dessa realidade fundamental, continua Monteiro, que a inculturação adquire o seu sentido e perspectivas diferentes, tendo sempre a pessoa de Cristo como centro de toda a ação e atenção. Deste modo, pode-se falar da inculturação litúrgica, catequética, etc., segundo as necessidades pastorais do contexto local; por forma a que a mensagem de Cristo atinja a profundidade do homem que a recebe.⁵²⁷

Assim sendo, deve entender-se o *Ondjango*,⁵²⁸ essa organização social e cultural das sociedades tradicionais africanas, como um importante fator da inculturação do Evangelho por significar, entre outras coisas, o “ser e agir” em comum, como “Igreja local”, para que “todos se sintam comprometidos na evangelização”.⁵²⁹

Da mesma maneira que o seu “codiocesano” Fernando Francisco, Monteiro toma o *Ondjango* como a “força vital” personalizada, sustentáculo da vida de cada um e de todos os membros da comunidade.

Mas chama atenção para o seguinte: a passagem do *Ondjango* do nível tradicional africano para o contexto cristão, também africano, é um processo. Pois, tratando-se de duas perspectivas distintas, isto é, tradicional-cultural e cristã, para se encontrar uma estrutura própria, é necessário um diálogo investigativo e trabalho permanentes que permita a co-penetração das duas identidades. É neste sentido que o *Ondjango* indicará uma identidade

⁵²⁶ Anacleto Monteiro, *Do Ondjango à Família: Contributo para uma evangelização inculturada na Diocese do Sumbe/Angola*, (Roma: Leberit, 2011), 17.

⁵²⁷ Cf. Monteiro, *Do Ondjango à Família*, 18.

⁵²⁸ O autor esclarece que o termo *Ondjango* é uma palavra composta da seguinte maneira: “Ondjo+yo+hango”, significa casa de diálogo, de conversa sobre assuntos concernentes à comunidade; escola, tribunal ou parlamento tradicional (onde os mais velhos e mestres da convivência social e religiosa se encontram para o debate orientado). Tem também o significado de grupo de mais velhos, escolhidos para conduzirem os mais altos destinos das comunidades, e assembleia de vários homens representantes das aldeias. Cf. Monteiro, *Do Ondjango à Família*, 30.

⁵²⁹ Cf. Monteiro, *Do Ondjango à Família*, 19.

eclesial própria e adequada; ao mesmo tempo que será o ponto de partida de toda a evangelização local, e que constitui também um desafio pastoral.⁵³⁰

É este entendimento que permite a Monteiro debruçar-se sobre o *Ondjango* cristão como núcleo dinamizador da pastoral na sua diocese de origem, a diocese do Sumbe-Angola.

Depois de fazer a apresentação do que chamou de antecedentes históricos do conceito de *Ondjango* cristão,⁵³¹ mostra-o como uma verdadeira forma de Igreja em África, entendida como “Família de Deus”, em linha com o ‘espírito’ do Sínodo dos Bispos Africanos de 1994.

A novidade no trabalho de Monteiro consiste no facto de incluir o tema da família na leitura do *Ondjango* cristão como célula da evangelização. Esta realidade levou-o a conceber o conceito do «*Ondjango* cristão como família-*ondjango* doméstico na evangelização»⁵³² que, por sua vez, faz aparecer o debate sobre os desafios pastorais do *Ondjango* na ação missionária.

O autor exprime-se nos seguintes termos: com os capítulos sobre “o *ondjango* cristão e a família” e “o *ondjango* cristão como família-*ondjango* doméstico na evangelização” «entramos na “novidade” deste trabalho. Porque nunca alguém refletiu sobre o *ondjango* nestes termos, isto é, tendo em conta a família, no contexto pastoral».⁵³³

Portanto, no trabalho de Anacleto Monteiro o *Ondjango* cristão, concebido como a “casa de e para todos”, quer significar isto mesmo: “uma família” tem no Espírito Santo o seu elo de unidade, que é, ao mesmo tempo, a sua “força vital”; de tal maneira que onde quer que se encontre a família cristã, aí está o *ondjango* cristão, e vice-versa.

Só desta forma, o *ondjango* poderá tornar-se “baluarte animador da comunidade cristã para que esta não seja medíocre, nem paute a sua vida por uma ética minimalista ou por uma religiosidade superficial. Porque “o *ondjango* como uma das formas culturais da vivência da fé cristã, na Igreja local (...) é associada às testemunhas de Cristo que, para O anunciarem ao mundo, precisam de coragem e da luz do Espírito Santo, por forma a concretizar-se a vivência dos valores culturais e morais africanos na vida da Igreja.”⁵³⁴

⁵³⁰ Cf. Monteiro, *Do Ondjango à Família*, 20.

⁵³¹ Cf. Monteiro, *Do Ondjango à Família*, 20.

⁵³² Cf. Monteiro, *Do Ondjango à Família*, 21.

⁵³³ Cf. Monteiro, *Do Ondjango à Família*, 21.

⁵³⁴ Cf. Monteiro, *Do Ondjango à Família*, 309.

Deste modo e nessa medida, o *ondjango* cristão, caracterizado pela dinâmica de uma pastoral de conjunto, se constitui como uma forma da “Igreja-família” e “via de evangelização” para Angola e para a África.

3.1.4- Emmanuel Kuvialeka Paulo: teologia da inculturação a partir dos Sínodos continentais

Emmanuel Kuvialeka Paulo, falecido em 2018, Sacerdote diocesano de Namibe, era outro teólogo angolano, doutorado em Teologia Sistemática pela Faculdade Pontifícia Teológica da Sicília. A sua tese foi sobre a “Teologia da inculturação segundo os Sínodos continentais”.

O autor propôs-se elaborar uma possível noção de inculturação funcional na nova realidade eclesiológica constituída pela celebração dos sínodos continentais que, surgidos após o Vaticano II, marcaram o caminho da Igreja, abrindo-a a uma dimensão planetária nova e rica de ecos positivos, mas não isenta de possíveis sombras. Por isso, sugeriu caminhos para uma gramática única da inculturação.

Emmanuel Kuvialeka justifica a sua opção da seguinte maneira: por um lado, a situação atual da cristandade e do mundo colocou em crise esquemas teológicos, eclesiológicos, pastorais e missionários de um passado recente, já insuficientes para acolher e responder adequadamente aos novos desafios e exigências sociais.⁵³⁵

Por outro, os próprios sínodos continentais têm indubitavelmente colocado em crise algumas conceções eclesiológicas e criado novas relações entre a Igreja universal e as igrejas locais. Os sínodos continentais, têm proposto, de facto, um novo modo de pensar o acontecimento-Igreja e, portanto, de repensar a eclesiologia à escala mundial e na perspectiva do diálogo ecuménico, inter-religioso e intercultural.⁵³⁶

Daí a escolha da noção de inculturação de facto assumida por cada um dos sínodos continentais em relação ao diálogo Igreja-mundo dos vários continentes.

O autor crê que a situação acima descrita, pôs em evidência a descontinuidade, mas também a continuidade da responsabilidade do anúncio evangélico, mas em escuta atenta das diferenças culturais e cultuais próprias de cada continente, o que fez com que se verificasse também a fragilidade de alguns modelos de cultura e de inculturação e, portanto, a necessidade

⁵³⁵ Cf. Emmanuel K. Paulo, *Teologia da Inculturação segundo os sínodos continentais*, (Lisboa: Paulus, 2013), 9.

⁵³⁶ Cf. Paulo, *Teologia da Inculturação*, 10.

de pensar um modelo novo e universal da ideia de cultura e de inculturação em ordem à fé e ao seu anúncio.⁵³⁷

Por isso, depois de percorrer a história da ideia de inculturação no interior da missão da Igreja, bem como a evolução da mesma ideia, no decorrer dos sínodos continentais, conclui dizendo que a inculturação é uma prioridade e uma urgência na vida das Igrejas particulares e um dos maiores desafios para as Igrejas nos vários continentes.⁵³⁸

Sobre a história do conceito de inculturação, Emmanuel K. Paulo refere que este foi objeto de um longo processo de progressiva concretização de um variado universo de experiências que deu lugar a uma enorme riqueza de outros conceitos. Destaca a “aculturação”, “enculturação”, “transculturação”, “contextualização”, “integração”, “incorporação”, “colonização”, “adaptação”, “acomodação”, “assimilação”, “indigenização”, “encarnação”, “implantação”; no entanto, em algumas fases históricas da evangelização, foi empregada, não raramente, também com sobreposição e conflitualidade conceptual.⁵³⁹

De acordo com o autor, uma leitura sinótica dos documentos sinodais ajuda a perceber como, na verdade, o conceito de inculturação é diferente conforme cada realidade contextual. Veja-se, por exemplo, o quadro que se segue:⁵⁴⁰

Tabela 1: O conceito de inculturação em diferentes realidades continentais

<i>Valores em diálogo</i>	<i>Continente</i>	<i>Categoria fundamental</i>
Evangelho e civilização	Europa	Encivilização
Evangelho e culturas	África	Inculturação
Evangelho e laicismo	América	Promoção
Evangelho e religiões	Ásia	Inter-religioso
Evangelho e culturas animistas	Oceânia	Interculturalidade

Fonte: Emmanuel Kuvialeka Paulo, Teologia da Inculturação, 211.

Tenha-se presente que a dimensão histórica do Cristianismo, isto é, a entrada de Cristo na história, faz com que esta assuma um movimento novo, definindo a vocação universal e sacramental da Igreja para a vida eterna.

⁵³⁷ Cf. Paulo, *Teologia da Inculturação*, 10.

⁵³⁸ Cf. Paulo, *Teologia da Inculturação*, 86.

⁵³⁹ Cf. Paulo, *Teologia da Inculturação*, 218.

⁵⁴⁰ Cf. Paulo, *Teologia da Inculturação*, 211.

Nesta perspectiva, a teologia cristã, que definiu sempre a “inculturação” como relação entre Evangelho e culturas, é chamada a procurar orientações sempre mais plausíveis para oferecer aos homens e mulheres de cada época, no sentido de estabelecer quais os fundamentos deste processo.

Assim, segundo Kuvialeka, para que uma tal inculturação seja teologicamente autêntica, deve garantir ao mesmo tempo a fé em Jesus Cristo, na Igreja e o desafio das culturas. Devem fornecer-se critérios adequados à luz dos quais se possam indicar os traços de uma verdadeira inculturação.

Tais critérios são os seguintes: teológico, antropológico, dialógico e formativo.

- a) O *critério teológico* que, por sua vez, tem os seguintes elementos: “Teocêntrico”. Quer dizer que uma teologia cristã da história coloca em evidência o facto de que «Deus é o Criador e o Senhor da história».⁵⁴¹ As intervenções de Deus, que não se limitam ao homem e ao seu presente, exigem que também o passado e o futuro de cada continente sejam avaliados segundo os critérios de Deus. “Cristocêntrico”: este critério é a chave para perceber a inculturação diversificada adequada às pluralidades e também à diferenciação cultural. O mistério da encarnação é o fundamento que orienta a relação entre fê/Evangelho e a cultura/Evangelho. “Pneumatocêntrico”: a via da inculturação variegada atua como renovação de vida da Igreja de cada continente no seu anúncio da Boa Nova. É por meio da obra do Espírito Santo que Cristo continua a estar presente nas Igrejas continentais, nas locais, e particulares; e a fazer com que o homem viva a sua fé e dê testemunho de Cristo, exprimindo-se na própria cultura. “Eclesiocêntrico”: em virtude da nota da catolicidade, a Igreja local, em comunhão com as outras, leva os próprios dons às outras Igrejas. A comunhão de Igrejas leva os próprios dons à Igreja universal, de modo que tudo e cada uma das partes se aumentam por uma troca mútua universal e por um esforço comum em vista da plenitude da unidade.
- b) O *critério antropológico*. A visão cristã da questão antropológica diz respeito não somente a uma reflexão acerca da natureza e da cultura humana, mas também à fidelidade a Jesus Cristo e à Sua mensagem de salvação e fidelidade ao homem concreto no seu ambiente sociocultural, no seu *modus vivendi* e de ser; não só individualmente, mas em relação de comunhão com os outros.
- c) O *critério dialógico*. Uma cifra densa de significado e de espessura especulativa é, sem dúvida, constituída pela “redescoberta” da dimensão dialógica qual epifania do ser e do sermos em relação. A novidade da releitura desta categoria fundamental consiste em ter desviado a relação entre os dialogantes de uma conceção simétrica para uma

⁵⁴¹ Paolo Gigliani, *Inculturazione: teoria e prassi*, (Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1999), 111.

assimétrica. O diálogo assimétrico desviou decisivamente a primitiva propriedade do “eu” para o “tu”. Ter descoberto a prioridade fonológica, heurística e hermenêutica do “tu” comportou não apenas um reordenamento do paradigma, mas também a releitura da história das relações entre culturas e entre indivíduos.

- d) O *critério formativo*: a formação dos agentes da inculturação. Da leitura de todos os *desiderata* presentes nos diversos documentos que substanciaram e caracterizaram cada um dos momentos dos trabalhos sinodais e dos respectivos itens redaccionais, emergem argumentos comuns que indiretamente são a confirmação dos limites ínsitos nos modelos precedentes. Por todos é reconhecida a importância decisiva de uma adequada formação insculturada pelo clero sensível e atenta aos próprios ambientes vital-culturais em relação também com o familiar.⁵⁴²

Nesta linha de ideias, a inculturação apresenta-se como um argumento que espelha as relações entre o anúncio da mensagem evangélica e as culturas locais. O ensinamento cristão pede para se encarnar dentro de determinadas culturas particulares com as quais se confronta, se encarna, se radicaliza produzindo novas riquezas culturais, que se pode, legítima e autenticamente, definir como cultura cristã.

Assim, a inculturação é a dinâmica do anúncio e da catequese cujo fim último é a mudança de relação entre o ensinamento eclesial e os diversos particulares contextos culturais e locais. A Igreja encarnada “num lugar” é chamada, pelo menos, a deixar-se purificar criticamente pelos métodos da velha evangelização que se caracterizavam pelos modelos da aculturação, da adaptação, da acomodação, da incorporação e da assimilação que ora perdem para ser revisitados e regulados dentro de uma nova e mais autêntica teologia da inculturação.⁵⁴³

3.1.5- Gaudêncio Yakuleinge: “teologização” dos ritos de ovakwanyama pela inculturação?

O Sacerdote diocesano de Ondjiva, doutorado em Teologia Sistemática pela Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa, Gaudêncio Félix Yakuleinge é outro teólogo angolano. Na sua tese de doutoramento tratou de reflectir sobre os elementos sacro-religiosos dos ritos de *ovakwanyama* dos 0 aos 16 anos de idade.

O estudo feito permitiu-lhe enquadrar a Religião Tradicional dos *ovakwanyama*, um povo da zona mais a sul de Angola, no conjunto das Religiões Africanas Tradicionais, refletindo

⁵⁴² Cf. Paulo, *Teologia da Inculturação*, 227-232.

⁵⁴³ Cf. Paulo, *Teologia da Inculturação*, 237.

a partir da Teologia Africana, tendo como guia as orientações teológicas do Magistério da Igreja.

Perante a realidade místico-antropológica, propôs a purificação, a reorientação e potencialização cristãs de determinados aspectos dos ritos de *ovakwanyama*, a fim de ajudar esse povo a reencontrar-se com Cristo, a assumir conscientemente a fé cristã e a corresponsabilidade na missão evangelizadora da Igreja. Neste sentido, pode-se dizer que o seu trabalho enquadra-se no âmbito da teologia africana da inculturação.

Como o próprio autor o diz, no ponto sobre objetivos e originalidade do trabalho, tencionou, com o seu trabalho, dar sentido teológico a determinados elementos dos ritos de *ovakwanyama*, à luz da teologia sacramental, a fim de propor “sacramentais” nesta cultura, a partir de uma Teologia Onto-existencial. Para isso, buscou explorar e compreender o simbolismo dos ritos de *ovakwanyama* para que, iluminados com a luz cristã, possam facilitar a vivência da fé cristã, cada vez mais intensa e conscientemente, e contribuir para a sua compreensão, na cultura e na vida de cada homem.⁵⁴⁴

Os sacramentais são uma realidade presente ao longo da história da Igreja. Há quem defenda mesmo que, antes de eles serem teologicamente sistematizados pela Igreja, Jesus Cristo já os usava.⁵⁴⁵ Infelizmente, nos nossos dias, a questão dos “sacramentais é frágil, pois muitos adequaram-nos em âmbitos supersticiosos.⁵⁴⁶

Esta preocupação levou Yakuleinge a esse estudo aprofundado da cultura de *ovakwanyama*, do ponto de vista antropológico e social, como condição e pressuposto para uma pastoral apontada para a Nova Evangelização. Nisto, toma como “objeto de estudo”, como foi dito anteriormente, os rituais de transição na cultura de *ovakwanyama*, como pressuposto para uma leitura teológica à luz dos “sacramentais” cristãos.⁵⁴⁷

O caminho para a inculturação/evangelização dos ritos de *ovakwanyama* que Yakuleinge apresenta, obedece a seis pontos importantes, como passos para a compreensão do mesmo. Começa por reflectir sobre a problemática dos ritos, sua história e o seu significado na vida do homem.

⁵⁴⁴ Cf. Gaudêncio F. Yakuleinge, *Os ritos de ovakwanyama à luz da teologia dos sacramentais*, (Tese para obtenção do grau de doutor em Teologia Sistemática, Lisboa: UCP, 2014), 6.

⁵⁴⁵ Cf. D. B. Darragon, «Les Bénédiction», em *L'Église en prière III, Introduction à la Liturgie*, ed. A. G. Martimort (Paris: Desclée, 1984), 646-647.

⁵⁴⁶ Cf. A. Gignac, «Les Bénédiction, sous le signe de la création et de l'espérance évangélique», em *Dans vos Assemblées, sens et pratique de la célébration liturgique*, tome II, ed. J. Gelineau (Paris: Desclée, 1971), 579.

⁵⁴⁷ Cf. Yakuleinge, *Os ritos de ovakwanyama à luz da teologia dos sacramentais*, 6.

Depois, propõe uma reflexão fenomenológica em torno dos ritos na cultura de *ovakwanyama*. Abordou os ritos considerados principais, como são os casos dos ritos do nascimento, os da passagem da infância para a vida adulta, os ritos fúnebres, por exemplo.

Daí partiu para uma aproximação teológica que consistiu na reflexão sobre a possibilidade e a legitimidade científica, teológico-pastoral de enquadrar os ritos de *ovakwanyama* no âmbito compreensivo e celebrativo cristão.

Para isso, serviu-se da sistematização histórica da inculturação, seus fundamentos teológicos, bem como de alguns ensaios de inculturação na ordem dos sacramentos. A exposição da história dos “sacramentais”, o seu valor antropológico, os seus fundamentos teológicos, a sua relação com os sacramentos, serviram-lhe de suporte para a sustentação da possibilidade de inculturar os ritos de *ovakwanyama* na vida cristã.

Outro ponto importante neste caminho, é a preocupação manifestada pelo autor em identificar os aspectos negativos dos ritos de *ovakwanyama* e indicar a melhor maneira de compreendê-los à luz da teologia dos “sacramentais” cristãos.

Na verdade, se todas as culturas são um esforço de reflexão sobre o mistério do mundo e, em particular, sobre o mistério do homem, purificar as nossas culturas à luz do Evangelho, é uma maneira de dar expressão à dimensão transcendente da vida humana. Pois, o âmago de cada cultura é constituído pela sua aproximação ao mistério mais excelso: o mistério de Deus.⁵⁴⁸

Daqui também a importância decisiva de uma pastoral da cultura, como a sugere Yakuleinge no seu estudo. De facto, «uma fé que não se torna cultura é uma fé não de modo pleno acolhida, não inteiramente pensada e nem com fidelidade vivida».⁵⁴⁹

Foi nesta perspectiva que Yakuleinge apresentou a teologia de dois elementos importantes dos ritos de *ovakwanyama*: *onu* (porta principal da casa) e *oshakalwa* (quarto que serve de centro de maternidade; centro tradicional de maternidade).

O autor afirma que a teologia destes elementos é essencialmente sobre a graça; uma graça recebida de Deus, malgrado o homem, e que o acompanha na história. Uma teologia que aponta para o cariz onto-existencial com os seus fundamentos teológicos do ponto de vista metodológico, eclesiológico e pastoral.⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ Cf. João Paulo II, Discurso à Assembleia Geral das Nações Unidas, 5 de Outubro de 1995, nº 9.

⁵⁴⁹ Cf. João Paulo II, Carta Autógrafa instituindo o Conselho Pontifício da Cultura, 20 de Maio de 1982; AAS: 74 (1982) 683-688.

⁵⁵⁰ Cf. Yakuleinge, *Os ritos de ovakwanyama à luz da teologia dos sacramentais*, 251.

O último ponto do caminho para a compreensão do contributo de Yakuleinge debruça-se sobre as suas sugestões prático-pastorais, à luz da lógica celebrativa da Igreja, na forma Ordinária do Rito Romano. Os ritos de *ovakwanyama* são apresentados como instrumentos de evangelização. Tais propostas inserem-se no contexto da Nova Evangelização, de forma a que contribuam para que o povo louve o seu Deus, invocando o seu nome e acolhendo a abundância das suas graças salutares.⁵⁵¹

Pois, os cristãos têm a vocação de inscrever no centro das culturas a esperança duma nova terra e de novos céus. O Evangelho não é uma ameaça nem fator de empobrecimento das culturas, pelo contrário, oferece-lhes um acréscimo de alegria e de beleza, de liberdade e de sentido, de verdade e de bondade.⁵⁵²

3.1.6- Paulino Mulamba: novos movimentos de apostolado e inculturação em Cabinda

Considerando a chamada nova era agregativa dos fiéis leigos, Paulino Mulamba, na sua tese de doutoramento em Teologia Sistemática, pela Faculdade de Teologia da UCP, procurou estudar os novos movimentos de apostolado no âmbito dos novos desafios da inculturação. Foram impulsionadores desse estudo, o facto de João Paulo II considerar este fenómeno dos novos movimentos como uma “resposta providencial” aos novos desafios da evangelização e Bento XVI ter visto nestes movimentos um “dom do Espírito Santo” à Igreja.⁵⁵³

Partindo da consideração de que inculturação é um processo de evangelização que propõe a salvação em Cristo a partir daquilo que a pessoa é e vive no seu dia-a-dia, chama a atenção para a valorização e dinamização dos “Novos Movimentos de Apostolado”.

O autor fala ainda da maturidade eclesial destes movimentos, a fim de se tornarem estruturas úteis para a implementação do processo da inculturação, constituindo assim, de facto, uma “resposta providencial aos novos desafios da evangelização”.

O número 59 do documento pós-sinodal sobre a Igreja em África, segundo o qual a inculturação é «uma prioridade e uma urgência na vida das Igrejas particulares, para a real radicação do Evangelho em África, uma exigência da evangelização, uma caminhada rumo a uma plena evangelização, um dos maiores desafios para a Igreja no continente ao avizinhar-se

⁵⁵¹ Cf. Yakuleinge, *Os ritos de ovakwanyama à luz da teologia dos sacramentais*, 10.

⁵⁵² Cf. João Paulo II, Discurso ao Conselho Pontifício da Cultura, 15 de Março de 1997, OR (ed. portuguesa), ano XXVIII (1997), nº 13, 4 (136).

⁵⁵³ Cf. Paulino Mulamba, *O fenómeno dos “novos movimentos de apostolado” fundados em Cabinda perante os novos desafios da inculturação*, (Tese de doutoramento em Teologia, Lisboa: UCP, 2015), 13.

o terceiro milénio», foi o que levou Mulamba a ter em conta o sério desafio que é a inculturação no âmbito pastoral.⁵⁵⁴

O percurso feito por Mulamba, neste estudo, permitiu-lhe constatar que não é forçoso considerar o fenómeno dos “Novos Movimentos de Apostolado” fundados em Cabinda como “uma resposta providencial” aos novos desafios da inculturação e também “um dom do Espírito Santo” para aquela Igreja local.

Daí considerar esse fenómeno uma realidade eclesial que deve merecer uma atenção particular pela sua dimensão e pelo contributo que pode dar à Igreja de Cabinda.⁵⁵⁵

De acordo com Mulamba, os “Novos Movimentos de Apostolado”, são realidades associativas carismáticas precisas, essencialmente laicais, estruturadas em comunidades de fiéis, com o seu próprio método de ensino da fé que exige um compromisso existencial por parte dos membros, para a realização da vocação cristã, e apresentam um dinamismo missionário.

Apesar da sua diversidade colorida, encontram-se neles as linhas de uma vasta e profunda convergência na finalidade que os anima. Por isso, não são estruturas paralelas porque estão integrados nas paróquias.⁵⁵⁶

Uma vez que a realidade do fenómeno dos novos movimentos interroga e interpela a sua Diocese, Cabinda, no seu modo de evangelizar e exige uma resposta adequada, Mulamba sugere que se escutem esses novos movimentos para que se lhes possa indicar o caminho da maturidade eclesial, a fim de serem “verdadeiros laboratórios da fé”, “autenticas escolas de vida de santidade e de missão”, “itinerários pedagógicos de formação dos cristãos adultos na fé”.⁵⁵⁷

Pois, formadas habitualmente por pessoas de várias idades e diferentes vocações, os movimentos de apostolado surgem como resposta suscitada pelo Espírito Santo às exigências da História. Ao reconhecê-las, a Igreja reconhece esta ação do Espírito, e confia ao carisma do discernimento próprio da missão episcopal o acompanhamento das suas iniciativas.

Só assim, cremos nós, se poderá alcançar o que Mulamba espera dos novos movimentos de apostolado em Cabinda, isto é, que sejam verdadeiros «itinerários de descoberta de Cristo como único Mestre e Senhor; escolas de oração e de formação para a missão; lugar de encontro verdadeiro com Cristo e de escuta da

⁵⁵⁴ Cf. Mulamba, *O fenómeno dos “novos movimentos de apostolado”*, 14.

⁵⁵⁵ Cf. Mulamba, *O fenómeno dos “novos movimentos de apostolado”*, 487.

⁵⁵⁶ Cf. Mulamba, *O fenómeno dos “novos movimentos de apostolado”*, 488.

⁵⁵⁷ Cf. Mulamba, *O fenómeno dos “novos movimentos de apostolado”*, 488.

Palavra de Deus, de conscientização e responsabilização dos leigos da sua vocação e da sua missão, de aprendizagem da vida na Igreja, de reflexão sobre diversos problemas humanos à luz do Evangelho, respondendo, deste modo, aos novos desafios da inculturação».⁵⁵⁸

De acordo com o decreto conciliar sobre o apostolado dos leigos, este mesmo apostolado, quer seja exercido pelos fiéis individualmente quer em associação, deve ser integrado ordenadamente no apostolado de toda a Igreja. Mais ainda, a união com aqueles que o Espírito Santo pôs à frente da Igreja de Deus (At. 20, 28) constitui elemento essencial do apostolado cristão.⁵⁵⁹

É também nesta perspectiva que Mulamba coloca o desafio da valorização e da dinamização dos novos movimentos de apostolado. Neste sentido, o autor aponta como propostas a implementar na sua Diocese de Cabinda, «a criação de um órgão ou uma estrutura eficaz de coordenação com potencialidades em recursos humanos e materiais para promoção e desenvolvimento das atividades dos “Novos Movimentos de Apostolado” fundados em Cabinda, o investimento na formação sólida, profunda e permanente em função das necessidades desses novos movimentos».⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Cf. Mulamba, *O fenómeno dos “novos movimentos de apostolado”*, 488.

⁵⁵⁹ Cf. Concílio Ecuménico Vaticano II, «Constituições, Decretos, Declarações», 10ª edição, Decreto sobre o apostolado dos leigos, *Apostolicam Actuositatem* (235-261), (Braga: ed. AO, 1987), 23.

⁵⁶⁰ Cf. Mulamba, *O fenómeno dos “novos movimentos de apostolado”*, 489.

3. 2- *Dissertações de Licenciatura Canónica*

Depois de termos apresentado as teses de doutoramento em teologia e a respetiva linha de reflexão no âmbito da pluralidade dos temas teológicos em contexto africano, vamos agora proceder fazer o mesmo as duas teses de licenciatura canónica que se seguem.

3.2.1- **Joaquim Tyombe: O modelo Igreja-família para a pastoral eclesiológica em Angola**

Joaquim Nhanganga Tyombe, do clero diocesano do Lubango, tendo-se inspirado no número 63 da Exortação pós-Sinodal *Ecclesia in África*, segundo o qual «o Sínodo não se limitou a falar da inculturação, mas também a aplicou concretamente, assumindo como ideia-chave para a evangelização da África, a noção de Igreja como Família de Deus. [...] Deseja-se vivamente que os teólogos elaborem a teologia da Igreja-Família com toda a riqueza que neste conceito se encerra», propôs, através do seu trabalho, o modelo “Igreja-Família”: para uma pastoral comunitária em contexto angolano.

O trabalho parece-nos situar-se nos âmbitos da inculturação e a da teologia africana da reconstrução. Pois, toda a reflexão do autor procura responder à preocupação de como construir a comunidade cristã em contexto angolano. Também porque a preocupação em si, como o afirma o próprio Tyombe, «debate-se com uma série de questões, nomeadamente, a problemática da complexidade de circunstâncias, contextos culturais e sociopolíticos plurais; dos percursos históricos específicos, caracterizados pelas vicissitudes humanas com profundas cicatrizes na memória e na identidade dos seus povos».⁵⁶¹

De acordo com Muanamosi Matumona, o Sínodo dos Bispos para a África, de 1994, reconhece a influência positiva da cultura africana na promoção do cristianismo, particularmente na edificação de uma Igreja local, que corresponda às latitudes culturais do seu mundo, destacando o papel e o lugar da família.⁵⁶² Mas Tyombe refere que mais do que reconhecimento, o Sínodo tratou de chamar a atenção para as realidades que podem unir ou dividir os africanos.⁵⁶³

O autor crê que é também neste sentido que o modelo “Igreja-Família” ganha o seu impacto. Pois, a implementação deste modelo tratará de promover elementos como a atenção

⁵⁶¹ Joaquim N. Tyombe, *O Modelo Igreja-Família: para uma pastoral comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994*, (Dissertação final do Curso de Doutoramento em Teologia “2º grau Canónico”, Lisboa: UCP, 2014), 7.

⁵⁶² Cf. Muanamosi Matumona, *Teologia africana da reconstrução e Igreja-família: o cristianismo e a modernidade em África*, (Dissertação de Mestrado Integrado em Teologia, Lisboa: UCP, 2003), 134.

⁵⁶³ Cf. Tyombe, *O Modelo Igreja-Família: para uma pastoral comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994*, 9.

ao outro, a solidariedade, o acolhimento, de diálogo e de mútua confiança; como também tratará de eliminar o etnocentrismo e o excessivo particularismo. Só assim o cristianismo em África poderá promover uma “sociedade-família”, à luz da vida da “Igreja-Família” de Deus.⁵⁶⁴

Na sua busca da compreensão da noção de “Igreja-Família”, sua natureza e operacionalidade no campo da pastoral comunitária, em contexto africano, especialmente em Angola, Tyombe analisa dois documentos do Concílio Vaticano II, a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*, relaciona estes dois textos e o Sínodo dos Bispos para a África de 1994, como forma de construir os fundamentos teológicos do referido conceito.

Da análise dos textos, o autor conclui que o Sínodo aparece como continuação e implementação do Concílio Vaticano II, por isso, o modelo de Igreja como Família, é proposto com instrumento de evangelização e de renovação pastoral para o Continente africano.⁵⁶⁵

Daí o desafio que o autor se propõe de ensaiar um caminho de receção do conceito de “Igreja-Família” na TA. Neste sentido, Tyombe serve-se de dois princípios importantes, quais asas que lhe permitem levantar voo nesta incursão: o princípio da fundamentação teológica da noção e o dos critérios para a praxis pastoral.

Assim sendo, encaminhou-se para o desafio da apresentação de propostas para a aplicação do conceito “Igreja-Família” no contexto pastoral angolano.⁵⁶⁶

Foram todos estes pressupostos que permitiram a Tyombe a verificação a ideia de “Igreja-Família” implica fraternidade intensa e extensiva, não apenas no sentido moral, mas, sobretudo, no sentido ontológico. Quer dizer, exprime a participação humana na vida e na intimidade de Deus.

Este modelo, como afirma Tyombe «acentua a origem comum, a interpenetração, a interdependência, a pertença mútua e a igual dignidade de todos os fiéis da mesma fé, do mesmo Deus, do mesmo Salvador, guiados pelo mesmo Espírito e, de facto, de todo o género humano. “Igreja-Família expressa, portanto, a natureza íntima da Igreja, povo de Deus, corpo de Cristo, construção divino-humana».⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Cf. Tyombe, *O Modelo Igreja-Família: para uma pastoral comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994*, 9.

⁵⁶⁵ Cf. Tyombe, *O Modelo Igreja-Família: para uma pastoral comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994*, 10.

⁵⁶⁶ Cf. Tyombe, *O Modelo Igreja-Família: para uma pastoral comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994*, 11.

⁵⁶⁷ Tyombe, *O Modelo Igreja-Família: para uma pastoral comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994*, 196.

Concomitantemente, Tyombe sugere também que para uma África, abatida pelo desânimo e pelo desespero, diante das desgraças que se abatem sobre ela, o modelo de “Igreja-Família” constitui uma fonte para a renovação da esperança. Esta noção pode ser de grande ajuda para os africanos, na compreensão da profundidade do mistério da Igreja, primeiro, pela afirmação da dignidade de todos, depois porque, nas suas raízes culturais, a família tem valores que lhes favorecem tal compreensão.

Joaquim Tyombe refere que, apesar dos esforços louváveis para a receção do modelo “Igreja-Família” no contexto da TA, falta ainda alguma maturidade para se pôr em evidência o que está em jogo neste modelo.⁵⁶⁸

Em nossa opinião, a aplicação deste modelo ao contexto angolano, ou, segundo a expressão do autor, o segredo para a “angolanização” do modelo “Igreja-Família” passa mesmo por aí; ou seja, depende grandemente do esforço que os teólogos angolanos terão de fazer no sentido de uma receção científica, forte, credível, madura do referido modelo, no contexto da investigação teológica.

Aliás, este é o “espírito” do decreto conciliar sobre a atividade missionária da Igreja “Ad Gentes”, no seu número 22: «... as Igrejas jovens... recebem dos costumes e das tradições dos seus povos, da sabedoria e da doutrina, das artes e das disciplinas, tudo aquilo que pode contribuir para confessar a glória do Criador, ilustrar a graça do Salvador, e ordenar, como convém, a vida cristã».

Para conseguir este desiderato, continua o documento, «é necessário que em cada grande espaço sociocultural, se estimule uma reflexão teológica tal que, à luz da tradição da Igreja universal, as ações e as palavras reveladas por Deus, consignadas na Sagrada Escritura, e explicadas pelos Padres da Igreja e pelo magistério, sejam sempre de novo investigadas».

3.2.2- José Kambuta: os atuais desafios da Igreja em África

José Kambuta é Sacerdote diocesano do Huambo, a sua dissertação para a obtenção da licenciatura canónica em Teologia, pela Faculdade de Teologia da UCP, foi sobre *Os Atuais Desafios da Igreja em África, numa perspetiva de leitura e análise dos 20 anos da “Ecclesia in Africa”*.

O autor tomou como ponto de partida para a sua reflexão, como se disse acima, a Exortação pós-Sinodal *Ecclesia in Africa*, que, por sua vez, procurou pensar sobre a Igreja em

⁵⁶⁸ Cf. Tyombe, *O Modelo Igreja-Família: para uma pastoral comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994*, 197.

África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000. Volvidos 20 anos da publicação dessa Exortação, Kambuta levanta a pergunta: o que representou esse documento e como está África no que toca às linhas de orientação desse Sínodo de 1994?

Todos os problemas que a África enfrenta, desde os tempos agitados da descolonização, que levaram o Continente para um abismo sem precedentes de desespero e de falta de confiança; ambiente de saturação social e política, não deixou incólume a Igreja. Aliás, estas situações também trouxeram para a Igreja sérias dificuldades na sua missão de evangelizar. Daí a necessidade de se repensar a evangelização no período pós-independência.⁵⁶⁹ Neste sentido, diz Kambuta, «não podia haver um outro documento que apresentasse um panorama completo do estado do continente que a *Ecclesia in Africa*, do ponto de vista da evangelização».⁵⁷⁰

Embora Kambuta assuma poder contribuir, com o seu trabalho, para a reflexão, em assuntos africanos, mormente, questões teológico-eclesiais, não é muito fácil enquadrá-lo no âmbito das secções temáticas abordadas no nosso estudo.⁵⁷¹ No entanto, arriscamos em situá-lo no âmbito da inculturação, uma vez que trata de abordar a missão da Igreja no contexto continental africano, e também no âmbito da teologia africana reconstrução, já que para além da missão evangelizadora da Igreja em África, trata de também ensaiar possíveis soluções para os problemas económicos e sócio-políticos do mesmo Continente.

De acordo com José Kambuta, um dos grandes méritos da *Ecclesia in Africa* «consiste em ter feito, de modo destemido, um “raio X” ao continente, possibilitando o levantamento de questões, de desafios e problemas, denunciando atrocidades e injustiças, e advogando para a África um novo estatuto no cenário do mundo moderno».⁵⁷²

O estudo de Kambuta permite perceber vários aspectos que marcam uma história de África, cheia de ondulações e de acontecimentos que pintam a própria realidade africana com cores vivas e sombrias.⁵⁷³ Todavia, há sinais de esperança para o Continente africano.

Do ponto de vista social, refere Kambuta, desde a última década do século XX, «a África tem reconhecido um outro desempenho e uma nova tomada de consciência do estado do continente. A África contemporânea, apesar de muitos desafios, problemas e dificuldades,

⁵⁶⁹ Cf. José Kambuta, *Os atuais desafios da Igreja em África*, 22.

⁵⁷⁰ José Kambuta, *Os atuais desafios da Igreja em África*, 23.

⁵⁷¹ Cf. José Kambuta, *Os atuais desafios da Igreja em África*, 24.

⁵⁷² Cf. José Kambuta, *Os atuais desafios da Igreja em África*, 244.

⁵⁷³ Cf. Cf. José Kambuta, *Os atuais desafios da Igreja em África*, 241.

apresenta uma nova fisionomia que evidencia um novo dinamismo e uma nova vitalidade, embora ainda muito longe da meta desejável». ⁵⁷⁴

O caminho da Igreja, na África contemporânea, ainda segundo o apontamento de Kambuta, consiste num olhar atento, capaz de ler, interpretar e compreender o contexto histórico do Continente, através da percepção dos desafios que ainda assolam África, para se poder perceber as áreas que mais precisam de intensa e cuidada evangelização e acutilante presença pastoral.

Diante dos desafios da evangelização, no âmbito cultural, socioeconómico e sociopolítico, como também no contexto religioso, a Igreja em África precisa de estabelecer um diálogo permanente com a sociedade africana. Um diálogo com as estruturas fundamentais da sociedade africana, como são os casos da cultura, da família, das tradições, da juventude, do mundo político e mais sectores sociais da vida do povo africano. ⁵⁷⁵

Corroboramos a ideia de Kambuta, segundo a qual, para que esse diálogo aconteça, é imprescindível estimular e incentivar a ciência, em termos de estudos e investigações, principalmente nos domínios da Filosofia, da Teologia e da Antropologia africanas. Pois, os conceitos fornecidos por estas áreas do saber são fundamentais, para que a linguagem da evangelização se ajuste à linguagem dos povos em África.

Estes estudos são de extrema importância, a considerar o árduo caminho do processo da inculturação do Evangelho em terras africanas. Podem decerto contribuir para sanar obstáculos à evangelização em África. ⁵⁷⁶

3.2.3- Leitura e análise das respostas ao inquérito sobre a Didáskw

Com o intuito de se poder ter uma percepção do estado da arte da investigação teológica em Angola, procuramos, junto de hierarcas, teólogos e agentes de pastoral apresentar algumas questões, através de um inquérito elaborado por nós para o efeito.

Sentimos a necessidade de ter uma ideia do que é que já se fez em Angola, em termos de estímulo para a “lusofonização” da TA, antes da *Didáskw*, qual o destaque que a *Didáskw* teve para os agentes da pastoral e os estudiosos angolanos, o que é que se fez depois da *Didáskw* e como se pensa, entre os angolanos, continuar a marcar passos de desenvolvimento no âmbito dessa “lusofonização”.

⁵⁷⁴ Cf. José Kambuta, *Os atuais desafios da Igreja em África*, 242.

⁵⁷⁵ Cf. José Kambuta, *Os atuais desafios da Igreja em África*, 244.

⁵⁷⁶ Cf. José Kambuta, *Os atuais desafios da Igreja em África*, 245.

Segundo Bryman, todos os estudos têm uma referência e uma relação natural com o momento histórico em que são realizados. Podem ser feitos no momento actual, comparando-o a momentos diferentes, analisando séries temporais ou tentando extrapolar tendências para o futuro. O modelo clássico pressupõe um estudo comparativo em dois momentos diferentes, de maneira a comparar e aferir as diferenças provocadas por um processo de mudança.⁵⁷⁷

Por isso, elaborámos o presente inquérito, com o intuito de se poder ter uma percepção do ambiente da investigação teológica em Angola, antes da *Didáskw*, durante a *Didáskw* e depois da *Didáskw*.

Para a leitura e apresentação dos dados recolhidos, vamos recorrer ao método qualitativo. De acordo com Hugo Silvestre e Joaquim Araújo, a abordagem qualitativa procura usar técnicas que permitam ter uma percepção mais completa de uma realidade mais restrita. Quer dizer, não usando um universo tão vasto, como se faz nas abordagens quantitativas, o paradigma qualitativo pretende absorver, ao máximo, os valores, crenças e processos do facto social em análise, de maneira a dotar o investigador da visão do mundo, através da perspectiva dos atores que visa estudar.⁵⁷⁸

Enviámos o nosso inquérito para os fundadores do CET, do CERETEC e dinamizadores da *Didáskw*, para alguns antigos articulistas da *Didáskw* e para sacerdotes antigos leitores da mesma. Diga-se que foram vinte e cinco (25), as pessoas para quem enviámos o inquérito, algumas das quais, alegaram problemas de internet e outras prometeram responder, mas, infelizmente, nunca chegaram de cumprir a promessa. Chegaram às nossas mãos quinze (15) inquéritos respondidos. Assim sendo, temos, em relação às respostas, 60% do total da amostra ($NR*100/TA=Número\ de\ Respostas\ vezes\ cem\ a\ dividir\ pelo\ Total\ das\ Amostras.$ $15*100/25$).

Como se disse na introdução geral, vamos tratar de fazer a apresentação do resultado do inquérito que elaborámos para o presente estudo.

Começamos por apresentar, primeiramente, o inquérito que nos permitiu chegar aos dados que temos disponíveis, isto é, vamos desenvolver a composição do inquérito; de seguida, trataremos de fazer o enquadramento das respostas dos inquiridos.

⁵⁷⁷ Cf. Alan Bryman, *Social Research Methods* (Oxford: University Press, 2004), 17.

⁵⁷⁸ Cf. Hugo C. Silvestre e Joaquim F. Araújo, *Metodologia para a investigação social* (Lisboa: Escolar Editora, 2011), 172.

Portanto, esta parte da nossa dissertação, por tratar de expor e analisar o resultado no inquérito, apresenta uma carga de consulta bibliográfica muito reduzida,⁵⁷⁹ em comparação com os assuntos tratados anteriormente.

a) Apresentação do inquérito

A parte que se tomou como correspondendo à introdução do inquérito, traz, antes de mais, um texto composto por seis (6) pequenos parágrafos. Nesses seis parágrafos, fez-se a apresentação do inquiridor e do seu projeto de investigação, referindo a Instituição académica à qual está afeto, bem como a finalidade do inquérito. Seguidamente, faz-se a exposição das questões, que são dez (10), cujo objetivo, como se disse anteriormente, é ter uma ideia sobre o passado, o presente e o que pode ser o futuro da investigação teológica em Angola.

Partindo do pressuposto de que o inquirido conhece a *Didáskw*, o inquérito pode ser esquematizado da seguinte maneira:

Tabela 2: Esquema do Inquérito sobre a *Didáskw*

INTRODUÇÃO	Carta de apresentação e explicação da investigação
ANTES	O que houve de reflexão teológica em Angola antes da <i>Didáskw</i> ?
DURANTE	Como foi acolhido em Angola o aparecimento da <i>Didáskw</i> ? Como foram os três primeiros anos de produção da Revista? Quais as dificuldades mais sentidas na criação e sustentação da Revista? Qual terá sido o impacto da <i>Didáskw</i> na pregação dos Agentes de Pastoral?
DEPOIS	Quais as razões da paralisação da <i>Didáskw</i> ? O que houve ou há de produção teológica depois da <i>Didáskw</i> ? Das Teses apresentadas por estudiosos angolanos ou com ligação a Angola, quais as que acha que podem ser consideradas como estando dentro do “espírito” da <i>Didáskw</i> ? (uma linha contínua no quadro da Teologia Africana) Tem conhecimento de alguma outra atividade científica, em Angola, que se possa enquadrar no âmbito da Teologia Africana?
PERSPETIVA DE FUTURO	Faz falta um Centro de Estudos Teológico-filosóficos em Angola?

Fonte: elaboração própria.

⁵⁷⁹ Cf. Sílvio Oliveira, *Tratado de Metodologia Científica* (S. Paulo: Pioneira, 2001), 32.

Feito o esquema do inquérito sobre a *Didáskw*, vamos passar agora às respostas.

Vale a pena lembrar que escolhemos usar o método qualitativo em detrimento do quantitativo. Pois, enquanto que a análise quantitativa procura operacionalizar conceitos, estabelecer relações de causalidade, generalizar as conclusões do seu estudo à população⁵⁸⁰ e permitir que o estudo realizado seja passível de ser reproduzido; a abordagem quantitativa centra a sua atenção na análise exaustiva do fenómeno social e na acumulação de informação que permite a generalização empírica das conclusões obtidas.⁵⁸¹

b) Enquadramento das respostas

Vamos tratar de fazer a exposição das respostas que os nossos inquiridos nos enviaram, seguindo a ordem do esquema que apresentamos na tabela número dois.

i. O Antes

Para além da descrição feita por Matumona, sobre o ambiente vivido em Angola, no campo intelectual, desde a ocupação colonial até à independência; ambiente em que o colonialismo português não dispunha de bases teóricas para projetos intelectuais de grande envergadura; não admitia discursos “autónomos” por parte dos colonizados; os portugueses eram fiéis a uma técnica académica restritiva, conservada até 1961, recusando-se à criação de universidades nos países colonizados;⁵⁸² quisemos também saber do ambiente mais próximo ao do surgimento da *Didáskw*, pelo menos desde 1975, que foi a altura em que a força colonizadora entregou os destinos de Angola aos autóctones.

Achamos que para isso, uma pergunta era suficiente. Então, a pergunta foi formulada nos seguintes termos: *o que houve de reflexão teológica em Angola, antes da Didáskw?*

As respostas a esta pergunta, vão todas no mesmo sentido: não se conhece alguma reflexão teológica de vulto, em Angola, antes da *Didáskw*.

O que houve, neste campo, foi o cumprimento da recomendação que se dava em Roma aos estudantes que terminavam o curso: publicar parte ou a totalidade da tese de doutoramento. Esta ficava como a primeira obra e, a partir daí, devia-se continuar a investigar e a publicar. No entanto, acontece que tem havido poucas ações que indiquem o cumprimento da segunda parte da referida recomendação.

⁵⁸⁰ Refere-se ao conjunto de casos de estudo.

⁵⁸¹ Cf. Marina Marconi e Eva Lakatos, *Fundamentos de Metodologia Científica* (São Paulo: Atlas, 2003), 16.

⁵⁸² Cf. Matumona, *Teologia Africana da Reconstrução*, 159.

Não faltaram inquiridos que disseram que antes da *Didáskw*, a reflexão teológica estava circunscrita às academias de Teologia nos Seminários Maiores. Embora estes não tivessem uma grande preocupação em formar investigadores, pois a sua formação estava antes voltada para a preparação de futuros pastores.

No entanto, há que ter também em conta que antes da *Didáskw*, não tinha ainda caído o muro de Berlim e o governo angolano era radicalmente marxista-leninista e anticlerical.

Também o país estava mergulhado numa dolorosa e violenta guerra civil que limitava a criatividade e não dava grande espaço para pensar, escrever e publicar. Apesar de não ter havido nada escrito no campo da Teologia, havia um trabalho enorme na área pastoral, quer em traduções bíblicas para línguas nacionais, quer no que diz respeito a catecismos.

ii. O Durante

Relativamente ao tempo que achámos por bem denominar “o durante”, isto é, durante a atividade da *Didáskw*, reservámos quatro perguntas que nos permitissem perceber o impacto da Revista em Angola. Assim sendo, vamos passar a apresentar as respostas inerentes a cada pergunta formulada, como segue: *como foi acolhido em Angola o aparecimento da Didáskw?*

O CET, como foi dito anteriormente, inspirava um grande progresso no campo da investigação teológica em Angola, em África, porque era conforme aos vários propósitos que a Igreja Universal dispôs. Entre estes, o de que, a partir das várias realidades culturais, se fizesse um estudo contextualizado, para que o Evangelho encarnasse na cultura.

No geral, apesar de algumas contrariedades locais, a *Didáskw* foi bem acolhida. Foi acolhida com alegria, por ser um instrumento de reflexão para uma pastoral fecunda. Foi acolhida com muita expectativa, muita procura e entusiasmo por ser a primeira na história da reflexão teológica angolana.

Vale a pena, também, ter em conta que a Igreja em Angola era – no seu topo – bastante conservadora a nível teológico, bastante mais preocupada com a pacificação do país do que com o avanço da reflexão teológica. Por isso, neste sentido, uma boa parte da hierarquia não apreciou muito o surgimento da *Didáskw*, pois achou que os seus mentores tinham avançado demais. Contudo, não faltaram também hierarcas que apoiaram a ideia e a iniciativa.

Como foram os três primeiros anos de produção da Revista?

Em termos de exemplares, fala-se em muita apreciação e saída espontânea dos números. Em termos de meios, a *Didáskw* nasceu da vontade dos Padres André Lukamba, Jerónimo Kahinga, Alberto Ilídio e José Maria de Jesus Inácio. Os financiamentos não vinham da

Diocese, mas foram obtidos pela direção da revista. Por isso, num contexto de guerra civil, todos podemos imaginar as dificuldades da impressão e publicação, mesmo que todos os articulistas escrevessem de graça. É, por isso mesmo, de louvar a persistência da direção do CERETEC, uma vez que tiveram que enfrentar tudo e todos para levar por diante este projeto. Isso explica também o ritmo muito variável da publicação e a sua posterior suspensão.

Quais as dificuldades mais sentidas na criação e sustentação da Revista?

Neste capítulo, as maiores dificuldades prenderam-se com questões de falta de apoio eclesial na Diocese. No que respeita à questão financeira, a MISSIO (Alemã) tinha pago o total das publicações por dez (10) anos; isto é, de 1986 a 1996. No fim do prazo, era preciso renovar o financiamento e, para isso, era fundamental a assinatura do Bispo local, o que não se conseguiu obter.

As respostas ao inquérito elencaram ainda outros dois tipos de dificuldades: a de avançar com ideias teológicas e pastorais inovadoras que encontrariam sempre barreira na hierarquia; e, claro, a dificuldade económica persistente, a que já se fez menção, que levou à posterior suspensão da edição. Outro aspecto a considerar, quando falamos de dificuldades, é o da fraca motivação dos padres, irmãs e leigos para investigar e escrever de forma original e inovadora. Em contextos conservadores era difícil avançar com temas que pudessem parecer fraturantes aos olhos da hierarquia. Fala-se também da escassez de pessoal formado. Eram poucos.

*Qual terá sido o impacto da *Didáskw* na pregação dos Agentes de Pastoral?*

Primeiramente, houve respostas que apontaram para um impacto não homogéneo. Quer dizer, houve artigos que marcaram e outros mais inofensivos. Houve textos que foram estudados no âmbito dos cursos de Teologia e outros que foram morrendo no papel. É difícil medir o impacto global da revista. Mas a maioria dos padres, irmãs e leigos bem formados consideram a *Didáskw* como uma revista que abanou as estruturas mais conservadoras da Igreja, sobretudo no Huambo. E isso é muito bom.

Outras respostas alinham no sentido de que o impacto foi grande, apesar de faltar ainda algum hábito de leitura aos angolanos. Deu boas pistas para uma pregação mais real e inculturada.

Há quem tenha afirmado que a *Didáskw* ajudou os agentes de pastoral no sentido do necessário “aggiornamento” dos seus conhecimentos em Teologia e foi um instrumento eficaz que, com as suas reflexões, contribuiu para os esforços da inculturação.

iii. O Depois

Ao referirmos o *depois* da *Didáskw*, queremos referir-nos ao tempo que se seguiu à paralisação da revista. Para a busca de informação sobre este período, foram formuladas outras quatro perguntas, cujas respostas vamos agora apresentar.

Quais as razões da paralisação da Didáskw?

As respostas sobre as razões da paralisação da *Didáskw*, apontam, essencialmente, para a razão económico-financeira. Mas também houve algum desencanto da parte de quem fundou e alimentou a revista. Desencanto motivado pela falta de apoio por parte das hierarquias. Algum ataque vindo da parte de hierarcas, a textos e respetivos autores, sempre que achassem que a ortodoxia conservadora estava a ser questionada, isto inibiu alguns de continuarem a investir na investigação. Fala-se também da falta de equipamento gráfico.

O que houve ou há de produção teológica depois da Didáskw?

Neste aspecto, assim o indicam as respostas dos nossos inquiridos, a reflexão teológica, a nível de esforços locais, voltou aos círculos dos Seminários e Semanas de Teologia. Todavia, a nível exterior, tem havido bastantes Sacerdotes e Irmãs que fazem teses de licenciatura, mestrado e doutoramento de muita qualidade. É fundamental que este passo se alargue e haja cada vez mais e melhor produção nacional de estudos teológicos e pastorais. E a *Didáskw* pode servir de exemplo e inspiração.

Das Teses apresentadas por estudiosos angolanos ou com ligação a Angola, quais as que acha que podem ser consideradas como estando dentro do “espírito” da Didáskw? (uma linha contínua no quadro da Teologia Africana)

Na prática, pode-se dizer que os trabalhos universitários, quase todos, dos angolanos em Teologia, seguem o sonho da TA, na perspectiva de esta ser uma tentativa de tornar compreensível para o cristão angolano, o mistério da salvação manifestado na encarnação, morte e ressurreição de Cristo.

Há também quem tenha referenciado a dificuldade que há em isolar uma ou outra tese, dada a quantidade e a qualidade delas. No entanto, há a convicção de que o espírito da *Didáskw* está presente em todas as teses que tentaram inovar, ir mais longe e mais fundo na investigação teológica e pastoral em Angola.

Tem conhecimento de alguma outra atividade científica, em Angola, que se possa enquadrar no âmbito da Teologia Africana?

As respostas a esta pergunta vão desde a referência às reflexões apresentadas nos Congressos Eucarísticos (1º e 2º em Benguela, 1º no Lubango, 1º Congresso Nacional Eucarístico no Huambo); as reflexões apresentadas no 1º Sínodo Diocesano de Benguela, que entre muitas práticas da vida da Diocese em referência, regulou, impulsionou e criou muitos gestos para a liturgia, na ordem das danças, cânticos, etc.; as faculdades de Teologia, entenda-se aqui por Seminários Maiores, têm lançado iniciativas que abrem portas a um aprofundamento teológico inovador. O projeto “Facta Lux”, por exemplo, permite aos estudantes de teologia em Benguela apresentar textos teológicos e pastorais com alguma inovação de pensamento e de proposta pastoral.

Houve um Simpósio Internacional de Teologia em Luanda, para aprofundar o lugar da reflexão teológica em África. Estiveram presentes palestrantes do Kenya, Benim, Tanzânia, Burkina-Faso, Camarões, Espanha, Checoslováquia, França, Portugal e de Angola, obviamente.

Neste capítulo, não faltou também quem apontasse o dedo à Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Angola (UCAN) que devia ser a primeira e principal impulsionadora da reflexão teológica no País.

iv. Que perspectiva de futuro?

Voltar a dar força ao projeto iniciado pela *Didáskw*, no âmbito da investigação teológica, é fundamental, para o crescimento da Igreja angolana e também para a consecução de uma posição forte no contexto da Teologia Africana. Testemunhas oculares, atestam que o Papa Bento XVI, aquando da sua visita apostólica à Angola, de 20-23 de Março de 2009, perguntou pela *Didáskw*. Este facto, pode também servir de estímulo para a revitalização da investigação.

À semelhança do que foi feito para a recolha de informação sobre o período pré-*Didáskw*, para as perspectivas de futuro da reflexão teológica em Angola, achámos por bem formular uma única pergunta, como segue:

Faz falta um Centro de Estudos Teológico-filosóficos em Angola?

Todos os nossos inquiridos concordam que faz sempre muita falta um Centro de Estudos nestes moldes.

Houve quem dissesse mesmo que um Centro de Estudos Teológicos num país como Angola, devia ser obrigatório. O Concílio Vaticano II lançou vários reptos neste sentido: de que não falem nas universidades católicas a faculdade de teologia” (Declaração sobre a educação

Cristã “Gravissimum Educationis” GE, 844); é fundamental a formação teológica dos leigos (Decreto sobre o apostolado dos Leigos “Apostolicam Actuositatem” AA, 1021, 1040); para dar resposta aos problemas do homem de hoje, os bispos favoreçam encontros para a atualização teológica dos sacerdotes (Decreto sobre o ministério e a vida consagrada “Presbyterorum Ordinis PO, 1307, 1309), entre outros.

A resposta a estes reptos será melhor realizado se se olhar para a falta que um centro de produção teológica faz. Na verdade, não faltam em Angola especialistas no campo teológico, o que falta é a cultura de investigação permanente depois de terminados os estudos de determinada especialização universitária.

Há a necessidade de uma melhor valorização da Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Angola (UCAN) para que esta possa ter um verdadeiro centro de investigação.

Um inquérito respondido por um estudante angolano em Roma, sobre esta questão, contava a seguinte experiência: o nosso inquirido conheceu muitos estudantes de vários países que, como ele, faziam a experiência da “universalidade da Igreja em Roma”. Como cada um está lá com o intuito de “se formar para formar”, o nosso inquirido via que muitos dos seus colegas escreviam e escrevem artigos que são publicados nas várias revistas das suas Igrejas locais. Tal facto levou-o a perguntar a Sacerdotes africanos se conheciam a Revista *Didáskw*. Infelizmente, não encontrou nenhum que tenha respondido positivamente; nem mesmo os da lusofonia.

Pelo que, considera o nosso inquirido, é realmente necessário e urgente haver um Centro de Estudos Teológicos em Angola, para que não sejamos apenas consumidores de obras de autores francófonos e anglófonos africanos, por exemplo no campo da TA. O inquirido crê que, em linha de continuidade com o número 22 do Decreto *Ad Gentes*, Angola, não só pelo território, mas também pelo número de formados que tem, bem poderia recomeçar, para que se efetive a ideia de um Centro de Estudos Teológicos.

Uma outra resposta, citando o número 20 do Decreto *Ad Gentes*, segundo o qual, «as Conferências Episcopais procurem organizar, em tempos determinados, cursos de renovação bíblica, teológica, espiritual e pastoral, para que, na variedade e mudança de situações, o clero adquira um conhecimento mais pleno da ciência teológica e dos métodos pastorais», sugere que devia ser da competência da Conferência Episcopal criar e organizar Centros de Estudos Teológicos, nos vários territórios socioculturais, para que a Igreja cresça cada vez mais.

Por isso, se por um lado não existe ainda em Angola tal organização, o que faz com que o pensamento dos vários autores não seja publicado em Revistas ou noutros meios próprios

para a difusão, é urgente criá-la; por outro, uma vez criada tal organização, deve-se incentivá-la e apoiá-la para que esteja ao nível de outras organizações semelhantes a nível da região da IMBISA e do SCEAM, pelo que as autoridades competentes devem dar o seu apoio.

Desta forma, como pensadores africanos no ramo da Teologia, não seríamos simplesmente consumidores dos pensamentos dos outros, mas também ofereceríamos o nosso contributo, para o crescimento do pensar teológico no contexto africano. Ainda se pode fazer muito, não só com boa vontade, mas porque academicamente, há capacidades para o efeito. Este é e deve ser um desafio para cada um dos académicos africanos.

Portanto, faz muita falta um Centro de reflexão teológico-pastoral para servir de incentivo e bússola para uma reflexão contínua dos desafios hodiernos que se encontram na pastoral.

CONCLUSÃO

O teólogo africano que deseje ser intérprete da fé das suas comunidades deve recuperar a africanidade, a sua visão da vida, da cultura, da sabedoria e a sua religiosidade, sem descurar as orientações do magistério, para assim poder esclarecer os conteúdos fundamentais da doutrina sobre Deus, sobre o ser humano e sobre o universo. Mas isso exige também um conhecimento da História e, sobretudo, da História da TA.⁵⁸³

Quanto aos autores que acabamos de apresentar, neste último capítulo, apesar de alguns deles não terem afirmado, claramente, que os seus trabalhos estão enquadrados no âmbito da preocupação de contribuir para a “lusofonização” da TA, caminho iniciado pela Didáskw, a verdade é que todos eles contribuíram, com os seus estudos, para a “lusofonização” da TA: a maioria deles contribuiu para a Teologia Africana da Inculturação; um deles, claramente, para a Teologia Africana da Reconstrução; e outros dois, sem destacar claramente o ramo da Teologia em contexto africano, trataram de assuntos que têm a ver com a inculturação e a reconstrução. Nenhum deles explorou a Teologia africana da Libertação.

Isto, talvez porque, frequentemente, à teologia da libertação, falta o espírito de comunhão e esta falta corresponde também ao “esquecimento” das orientações do Magistério. Pensamos que, da parte dos teólogos angolanos católicos, dificilmente alguém ousará “surfar” a onda dessa teologia da libertação, porque uma teologia assim poderá ser tudo, menos uma verdadeira Teologia.

Como tinha lembrado Paulo VI, a força, a energia que faz progredir a nova África provém-lhe, hoje, mais do que nunca, dos seus próprios filhos. África tem necessidade dos estudos, das investigações dos seus filhos, não apenas para que o passado de África seja apreciado, mas para que a sua nova cultura amadureça sobre a antiga cepa e se afirme, na procura fecunda da verdade.⁵⁸⁴

Para que se continue o esforço da “lusofonização” da TA, é fundamental que a investigação vá além da elaboração de teses e dissertações académicas. Já é tempo de se criar um ambiente favorável e reunir as condições necessárias para que os teólogos sejam “ouvidos”, e que produzam obras que sejam bem divulgadas, para que a sua presença se faça sentir.

⁵⁸³ Cf. Rosino Gibellini, *A Teologia do século XX*, (São Paulo: Loyola, 1998), 465.

⁵⁸⁴ Cf. PAULO VI, Carta Apostólica *Africae Terrarum* (AT), Mensagem a todos os povos de África, 20 Outubro 1969, 31-32: AAS 59 (1967) 1073-1097.

CONCLUSÃO GERAL

De modo geral, o fio condutor da presente dissertação prende-se com o propósito de revisitar o caminho feito por Angola no âmbito da “lusofonização” da Teologia Africana.

Mais especificamente, numa primeira fase, tratou-se de analisar o ponto de partida desse caminho. Teve-se, para isso, como referência, a Revista Teológico-Pastoral e também Cultural “*Didáskw*”, que, por sua vez, tinha o sonho de fazer um caminho no contexto da investigação teológica, como um contributo angolano no mundo da Teologia Africana. Caminho este que viesse a transformar-se numa linha contínua, isto é, uma Nova Evangelização que contasse com um grande apoio de estudos bem fundamentados, sem os quais dificilmente se poderá conseguir algo consistente e credível nesta linha.

Mas conseguiu-se transformar esse caminho numa estrada? A resposta a esta pergunta levou-nos à segunda fase. Para tal, considerámos estudar *outras publicações*, nomeadamente, algumas teses de doutoramento em Teologia e dissertações de Licenciatura Canónica também em Teologia.

Assim como a própria Teologia universal vive um grande e são pluralismo temático, pluralismo este, resultante da necessidade de tornar os factos e as palavras reveladas por Deus cada vez mais pensados, reformulados e revividos dentro de cada cultura humana, considerando a natureza universal e missionária da fé cristã e procurando que tais factos e palavras forneçam uma verdadeira resposta às questões que estão enraizadas no coração de cada ser humano; também a Teologia, em contexto africano, vive essa riqueza e diversidade de temas que, certamente, pode ser um grande contributo, não só para o aprofundamento da vida cristã, como também para o progresso da reflexão teológica da Igreja Universal.

É neste sentido que se deve compreender a diversidade dos temas estudados na *Didáskw* e também nas *outras publicações* que serviram de base para este estudo.

Foi possível ver-se que, apesar de a *Didáskw* ter assumido a inculturação como o fio condutor do pensamento angolano, no contexto da Teologia Africana, e ter até, avançado com um ensaio metodológico, neste prisma, como pudemos ver na décima publicação desta Revista, ela trouxe reflexões de vária ordem: desde temas universais, a temas da ordem da teologia africana da reconstrução, até temas com características do cariz da libertação.

A opção pela inculturação, no quadro do pensamento teológico angolano, parte da constatação de que as comunidades humanas que povoam as terras angolanas têm uma

sabedoria própria e genuína. Esta sabedoria, consignada essencialmente na tradição oral, está patente nas canções populares, nos ditos e nos provérbios, nas fábulas e nos contos.

É verdade que é ainda preciso fazer um caminho no sentido da organização e sistematização dessa grande riqueza. Mas é ao homem desta cultura que o Evangelho deve falar. Pois, mais do que os costumes, é preciso evangelizar as mentalidades e o espírito que anima as culturas.

Neste entretanto, a inculturação, segundo o pensamento teológico angolano, supõe que a mensagem a transmitir não seja outra senão a que o próprio Jesus nos deixou, trabalhada pelos Apóstolos e pelos Padres da Igreja para melhor inteligibilidade. Por isso, mais do que elaborar simples traduções, a inculturação, no pensamento teológico angolano, quer esforçar-se por “reinterpretar” a Mensagem revelada e a experiência cristã feita noutras latitudes, para uma inteligibilidade cada vez maior da Mensagem de Cristo. Essa inculturação pretende que o Evangelho encontre também em Angola uma expressão autenticamente africana.

De facto, para a consecução deste desejo, é necessário encontrar fundamentos e métodos adequados para que essa linha de pensamento seja coerente e operativa, devendo, ao mesmo tempo, primar pela comunhão e pela ortodoxia.

É fundamental que o pensamento teológico angolano não siga o caminho caracterizado pela falta de espírito de comunhão. Pois, a falta da observância desta comunhão corresponde também ao “desprezo” das orientações do Magistério.

Foi justamente nesta linha, bem próxima da do pensamento latino-americano cuja ortodoxia esteve sempre em causa que, Jean-Marc Ela e Engelbert Mveng, grandes promotores e defensores convictos da Teologia Africana da Libertação, situaram as suas reflexões. Talvez seja por este e por outros aspetos que a *Didáskw* não se empenhou em explorar esta área do pensamento teológico.

No entanto, os dois artigos que apresentámos como tendo características da Teologia da Libertação, são distintos no seguinte: o do Pastor Protestante, Kindu João, talvez se possa enquadrar na linha de Ela e Mveng, uma vez que é pouco espectável que um protestante apele à fidelidade ao Magistério; o dos Sacerdotes Católicos inserimo-los na linha da libertação pelo facto de carregarem na leitura pessimista da missão, que é uma das características da Teologia Africana da Libertação. Esta escassez de reflexões no campo da Teologia Africana da Libertação, por parte dos teólogos angolanos, é bem demonstrativa de ser um caminho a não ser seguido, a não ser que a teologia da libertação mude de perspectiva e se desenvolva.

Falamos de uma mudança de perspectiva e de um desenvolvimento que inicie uma teologia da libertação feita a partir da tarefa evangelizadora, tomada na sua integralidade, pois que só assim se compreendem as exigências de uma promoção humana e de uma libertação autênticas. Uma liberdade assim terá como pilares indispensáveis, a verdade sobre Jesus Cristo, o Salvador, a verdade sobre a Igreja, a verdade sobre o homem e sobre a sua dignidade.

Um outro ramo da Teologia Africana prende-se com a necessidade de a reflexão considerar sobretudo a realidade sociopolítica local, com o intuito de a Teologia no Continente africano encontrar soluções concretas aos problemas que afligem o povo, para que este possa experimentar a sua libertação. Está-se diante da novidade do processo da reconstrução do homem africano e das suas estruturas, a nível da reflexão teológica. Porém, nesta perspectiva, enquanto a escola protestante fala apenas em “teologia da reconstrução”, a ala católica, mormente a católica lusófona, através de Muanamosi Matumona, prefere falar em “teologia africana da reconstrução”. Acrescentando-lhe, deste modo, o adjetivo “africana”, para realçar o contexto e os autores, primando pela ortodoxia, pelo espírito de comunhão e rigor científico, articulando a teoria à prática.

Este enquadramento epistemológico, constitui um contributo lusófono para o avanço do pensamento teológico e do crescimento da Igreja africana.

Foi esta linha de pensamento que nos permitiu identificar, na *Didáskw*, alguns artigos cujas características estão enquadradas no âmbito da Teologia Africana da Reconstrução.

Desta feita, pensamos estar mais do que na hora de se eliminar a chamada “apatia” lusófona, no contexto da investigação teológica em África. A *Didáskw*, neste sentido, tem o papel de uma verdadeira *pierre d’attente* (pedra de toque), pois marca o *point of no return* (ponto de não retorno) no sentido da afirmação lusófona no âmbito da investigação científica em Teologia Africana, cuja hegemonia pertence aos francófonos e anglófonos.

Desde aí, a generalidade dos investigadores angolanos, no campo da Teologia, tem procurado dar o seu contributo para essa “lusofonização” da Teologia Africana. O contributo dos autores estudados nesta dissertação, insere-se no contexto da Teologia Africana da Inculturação e no da Teologia Africana da Reconstrução.

Porém, esses valiosos contributos, na maior parte das vezes, surgem somente no âmbito da investigação para a obtenção de algum grau académico. Há pouca investigação fora do contexto académico, ou então, se há alguma fora desse contexto, há pouca divulgação.

D. Emílio Sumbelelo, Bispo de Viana, num texto intitulado de “Exortação”, publicado no segundo volume, ano de 2013 (17-22), entre outras coisas, dá conta de que a nível dos países

africanos de expressão de língua portuguesa, a Igreja mais rica, quer dizer, a que conta com mais quadros formados, entre sacerdotes, religiosos, religiosas e leigos comprometidos na pastoral, é, sem dúvidas, a Igreja Católica em Angola.

No entanto, tem sido uma riqueza mal aproveitada. A Igreja angolana tem usufruído pouco da sabedoria dos seus filhos, pois que, em termos de investigação, quase nada vem à luz.

Mas acontece que os alunos formados nas diversas universidades da Europa, sendo que muitos deles terminam com louvores, quando regressam à Diocese, são asfixiados com encargos pastorais e não encontram tempo nem estímulo para a investigação.

Para tentar colmatar essa carência, a Segunda Plenária da Assembleia Ordinária dos Bispos de Angola e S. Tomé (CEAST), pensou em constituir uma “equipa suporte” cuja missão é auxiliar os Bispos em diversas questões relacionadas com a pastoral nos vários campos do saber. Esta ação era vista como um primeiro passo para se tentar ajudar os “peritos” a pôr a render os dotes para benefício da Igreja angolana e, quiçá africana.

Neste mesmo sentido, a Primeira Plenária dos Bispos da CEAST, realizada no Kuito-Bié, em Fevereiro-Março de 2013, deu um passo esperançoso. Sugeriu a retoma da publicação da *Didáskw*, dando-lhe um cunho mais nacional, que não deixasse ninguém de fora, nem se circunscrevesse a uma só região pastoral.

Passaria a ser coordenada pela Associação de Sacerdotes para a Investigação Teológico-Cultural em Angola (ASSINTECA), potenciada por aqueles que se dedicam ao estudo das ciências sagradas (e afins), os quais desfrutariam da justa liberdade de investigação e de exposição prudente das suas opiniões acerca das matérias em que são peritos, observada a devida reverência para com o magistério da Igreja.

Assim enriquecida, a *Didáskw* seria um espaço aberto à reflexão teológica e ao acesso à dinâmica essencial da existência humana: viver em convergência com o espírito da investigação científica e com o espírito da investigação da fé.

Estas considerações permitem-nos fazer a leitura das respostas dadas ao nosso inquérito: a *Didáskw* é cabouqueira da investigação teológica, fora do contexto académico em Angola; constitui uma ferramenta importante para o desafio da “lusofonização” da Teologia Africana”; por isso mesmo, ela constitui o ponto de partida para o contínuo processo da inculturação de que a África, em geral, precisa e Angola, de modo particular, e também para o desafio da reconstrução do homem africano e das suas estruturas; o resultado das investigações a serem publicadas na *Didáskw*, pode ser uma ajuda para o *aggiornamento* (atualização) permanente dos missionários locais e estrangeiros. Pelo que, há alguma urgência no sentido de se revitalizar

a *Didáskw*; pois o sucesso da Nova Evangelização depende também da qualidade do estudo científico que é produzido. Para tal, é necessário dispor de meios humanos, financeiros, de material e de espaço.

A interpretação do texto encontrado no número 20 do Decreto conciliar sobre a atividade missionária da Igreja, segundo o qual as Conferências Episcopais devem procurar organizar cursos de renovação bíblica, teológica, espiritual e pastoral, para que, na variedade e mudança de situações, o clero adquira um conhecimento mais pleno da ciência teológica e dos métodos pastorais, permite-nos a ousadia de afirmar que é também competência da Conferência Episcopal promover, dinamizar, facilitar, impulsionar a investigação teológica.

A *Didáskw* vigorou de 1986 a 1996. Como se sabe, foram tempos de guerra em que, só por esse motivo, se poderia dizer que não era possível sentar, pensar, escrever e publicar. Talvez isto tenha contribuído para a pouca difusão da Revista. Mas foi possível fazê-la. Agora com a paz, com mais e melhores meios de trabalho, mais pessoal formado e talvez menos dinheiro, ainda assim, é difícil compreender que as sugestões da Primeira Plenária dos Bispos da CEAST, de 2013, relativamente à *Didáskw*, continuem sem efeito.

Mas temos firme a nossa esperança de que o sonho de um Centro de Estudos em Angola, poderá voltar a acontecer um dia.

O estudo universitário é apenas o início de um trabalho de investigação científica que devia ser permanente. Esta permitirá dar uma contextualização e atualização à própria pastoral quotidiana.

Ainda no quadro da “lusofonização” da Teologia Africana, falta a cooperação entre os especialistas (teólogos) dos diferentes países lusófonos. Da preocupação da apresentação da linha de pensamento teológico de um país, segue-se a apresentação da linha de pensamento teológico dos diferentes teólogos da lusofonia, fruto da interação. A presente dissertação tratou apenas de examinar o contributo de Angola, futuramente, pode-se fazer um estudo sobre os autores mais destacados em cada país da África lusófona, por exemplo.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

- ABRAÃO Tyipa, Alberto Ilídio, André Lukamba, António Manuel Santos de Sousa Neves, Daniel Albino Kopenala, Fátima Kavate, Francisco Xavier Yambo, Gerardo Namolo, Jerónimo Kahinga, Luís Conjimbe, Nicolau Zacarias Rufino, *DIDÁSKW: «ENSINAR» - REVISTA DE INVESTIGAÇÃO TEOLÓGICO-CULTURAL*, 3º volume (Huambo: CERETEC, 2014).
- ALBERTO Ilídio, André Lukamba, António Manuel Santos de Sousa Neves, Jerónimo Kahinga, José Maria de Jesus Inácio, José Nambi, Kindu João, Luís Conjimbe, Petterlini Ennio e Vitória Ngeve, *DIDÁSKW: «ENSINAR» - REVISTA DE INVESTIGAÇÃO TEOLÓGICO-CULTURAL*, 2º volume (Huambo: CERETEC, 2013).
- ANDRÉ Lukamba, Celestino Monteiro Pfofo, Jerónimo Kahinga, Joaquim Tchingelesi, José Maria de Jesus Inácio, José Nambi, Latreille Jeanine Marie, Nicolau Zacarias Rufino e Petterlini Ennio, *DIDÁSKW: «ENSINAR» - REVISTA DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICO-PASTORAL*, 1º volume (Huambo: CERETEC, 2013).
- FRANCISCO, Fernando, *O Espírito Santo: Nascimento e Crescimento da Missão Eclesial. Com particular incidência pastoral nas comunidades do Ondjango em Angola*, (Roma: LEBERIT, 2000).
- KAMBUTA, José, *Os atuais desafios da Igreja em África: uma leitura e análise dos 20 anos da Ecclesia in Africa* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2018)
- MATUMONA, Muanamosi, *Teologia Africana da Reconstrução como novo paradigma epistemológico: contributo lusófono num Mundo em mutação* (Lisboa: Roma Editora, 2008)
- MONTEIRO, Anacleto, *Do Ondjango à Família: Contributo para uma evangelização insculturada na Diocese do Sumbe/Angola*, (Roma: Leberit, 2011).
- MULAMBA, Paulino, *O fenómeno dos “novos movimentos de apostolado” fundados em Cabinda perante os novos desafios da inculturação*, (Tese de doutoramento em Teologia, Lisboa: UCP, 2015).
- PAULO, Emmanuel K., *Teologia da Inculturação segundo os Sinodos Continentais*, (Lisboa: Paulus, 2013).
- TYOMBE, Joaquim N., *O Modelo Igreja-Família: para uma pastoral comunitária em contexto angolano a partir do Sínodo dos Bispos para a África de 1994*, (Dissertação final do Curso de Doutoramento em Teologia “2º grau Canónico”, Lisboa: UCP, 2014).

YAKULEINGE, Gaudêncio F., *Os ritos de ovakwanyama à luz da teologia dos sacramentais*, (Tese para obtenção do grau de doutor em Teologia Sistemática, Lisboa: UCP, 2014).

a) Textos da Didáskw

CONJIMBE, Luís, «A Inculcuação litúrgica à luz da Igreja Primitiva e da Constituição sobre a Sagrada Liturgia (Pistas)», *DIDÁSKW n° 9*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 123-143.

CONJIMBE, Luís e André LUKAMBA, «Editorial Didáskw n° 8», *DIDÁSKW*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 23-25.

ENNIO, Petterlini, «S. Boaventura e a Espiritualidade Franciscana», *DIDÁSKW n° 7*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 351-360.

_____, «Santo Agostinho: XVI Centenário da Conversão e Baptismo», em *DIDÁSKW*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 239-253.

ILÍDIO, Alberto, «A César o que é de César, a Deus o que é de Deus (Lc 20, 25)», *DIDÁSKW n° 14/15*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 411-424.

_____, «Editorial Didáskw n° 9», *DIDÁSKW*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 59-74.

_____, «Editorial», *DIDÁSKW n° 12*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 279-282.

_____, «Editorial», *DIDÁSKW n° 22*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1996)), 359-363.

_____, «Eis o Sacerdote que nos convinha (Heb 7, 26): Reflexões sobre o sacerdócio de Jesus Cristo», *DIDÁSKW n° 8*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 59-74.

_____, «Importância da Inculcuação e o fio condutor do Pensamento Angolano no contexto da Teologia Africana», *DIDÁSKW n° 10*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 153-171.

ILÍDIO, Alberto, Jerónimo KAHINGA e André LUKAMBA, «A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio», *DIDÁSKW n° 16*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 19-79.

_____, «Atenção aos Sinais dos Tempos na Obra da Evangelização», em *DIDÁSKW n° 4*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 179-198.

- INÁCIO, José Maria de Jesus, «Considerem-nos todos como Ministros de Cristo (1 Cor 4, 1): Reflexões sobre o Sacerdócio», *DIDÁSKW n° 7*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 323-350.
- _____, «Considerem-nos todos como Ministros de Cristo (1 Cor 4, 1): Reflexões sobre o Sacerdócio (continuação)», *DIDÁSKW n° 8*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 75-97.
- _____, «Editorial», em *DIDÁSKW n° 5*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 199-204.
- _____, «O Método missionário de Paulo nos Actos dos Apóstolos», *DIDÁSKW n° 1*, Vol. 1 (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 33-54.
- JOÃO, Kindu, «A Religião e a sua função na Sociedade», *DIDÁSKW n° 14/15*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 443-447.
- KAHINGA, Jerónimo, «A Inculturação da Vida Religiosa em África: a vivência dos votos religiosos no contexto cultural de Angola», *DIDÁSKW n° 20*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 253-288.
- _____, «Editorial», em *DIDÁSKW n° 6*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 255-262.
- _____, «Jesus: Filho de Deus enviado ao Mundo», em *DIDÁSKW n° 3*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 115-144.
- _____, «O Sacerdócio e a Aliança Sinaítica: garantias da Comunhão de Deus com os Homens», *DIDÁSKW n° 8*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 27-57.
- _____, «Os Desafios da Inculturação na Nova Evangelização de Angola», *DIDÁSKW n° 13*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 349-388.
- _____, «Para uma Metodologia da Inculturação», *DIDÁSKW n° 10*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 173-222.
- KAVATE, Fátima, «Os Leigos angolanos e os Meios de Comunicação Social hoje», *DIDÁSKW n° 18*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 163-173.
- KONJIMBE, Luís, «A Iniciação africana e Iniciação Cristã em Angola», *DIDÁSKW n° 20*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 231-252.
- _____, «História do Sacramento da Penitência e Reconciliação», *DIDÁSKW n° 21*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1996)), 295-357.

- KUPENALA, Daniel, «Os Destinatários da Nova Evangelização em Angola», *DIDÁSKW n° 17*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 99-106.
- LATREILLE, A., «Importância da Língua na Pastoral e Evangelização», em *DIDÁSKW n° 2* (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 97-110.
- _____, «Importância da Língua na Pastoral e Evangelização (Continuação)», em *DIDÁSKW n° 4*, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 171-178.
- LUKAMBA, André «Editorial», em *Didáskw n° 1*, Vol. I (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 15-18.
- _____, «A Evangelização na perspectiva ecuménica e do diálogo com as Religiões não-cristãs em África», *DIDÁSKW n° 9*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 103-122.
- _____, «A Virgindade na Cultura Nhaneka-Humbe: Ensaio», *DIDÁSKW n° 17*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 107-122.
- _____, «Deus não abandonou a África: mensagem social do Sínodo Africano», *DIDÁSKW n° 22*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1996)), 389-414.
- _____, «Editorial Didáskw n° 10», *DIDÁSKW*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 145-152.
- _____, «Editorial Didáskw n° 4», em *DIDÁSKW* Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 159-160.
- _____, «Editorial Didáskw n° 7», *DIDÁSKW*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 305-308.
- _____, «Editorial», *DIDÁSKW n° 13*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 343-347.
- _____, «Editorial», *DIDÁSKW n° 17*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 81-84.
- _____, «Editorial», *DIDÁSKW n° 18*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 123-128.
- _____, «Editorial», *DIDÁSKW n° 19*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 175-178.
- _____, «Editorial», *DIDÁSKW n° 20*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 227-230.

- _____, «Editorial», *DIDÁSKW n° 21*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1996)), 289-294.
- _____, «Editorial», *DIDÁSKW n°s 14 e 15*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 399-410.
- _____, «Jeremias: A Nova Era e a caducidade dos ‘Poderes Constituídos’», *DIDÁSKW n° 12*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 309-326.
- _____, «Maria, Mãe de Angola: Reflexões sobre o Ano Santo Mariano», em *DIDÁSKW*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 205-238.
- _____, «O Dinamismo da Eucaristia na vida cristã», *DIDÁSKW*, Vol. I (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)): 55-64.
- _____, «Quando se voltam as costas ao Profeta: leitura teológica da 3ª guerra em Angola», *DIDÁSKW n° 19*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 199-225.
- NAMBI, José, «A Igreja local na dinâmica do Anúncio da Esperança ao Mundo de hoje», *DIDÁSKW n° 6*, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 289-304.
- _____, «Editorial», *DIDÁSKW n° 11*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 223-227.
- NAMOLO, Gerardo e Abraão TYIPA, «A Evangelização de Angola: leitura histórica da evangelização do Sul, do início até ao presente», *DIDÁSKW n° 17*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 85-97.
- NEVES, Tony, «A hierarquia da Igreja Católica e os Direitos Humanos (1948-1978)», *DIDÁSKW n° 11*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 229-252.
- _____, «A hierarquia da Igreja Católica e os Direitos Humanos (1948-1978, continuação)», *DIDÁSKW n° 12*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 327-341.
- _____, «A Igreja angolana e a Comunicação Social: entre as ‘cebolas do Egipto’ e o ‘Reino em parábolas’», *DIDÁSKW n° 18*, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1992)), 129-162.
- _____, «Justiça e Paz em África: SCEAM, IMBISA, CEAST (1986-1991)», *DIDÁSKW n° 14/15*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 425-442.
- NGEVE, Vitória, «Fecundidade do Celibato e a Religiosa Bantu: esperança e desafio», *DIDÁSKW n° 11*, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 253-278.

- _____, «Fecundidade do Celibato e a Religiosa Bantu: esperança e desafio (cont.)», *DIDÁSKW* n° 12, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1990)), 283-307.
- PETTERLINI, Flaviano, «S. Bernardo e os Segredos do Coração Humano», *DIDÁSKW* n° 13, Vol. 2, (Huambo: CERETEC, 2013 (1991)), 389-397.
- PFOPO, Celestino Monteiro, «A Vocação da Família Cristã: Verdade e Ethos do Amor Conjugal», *DIDÁSKW* n° 7, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1989)), 309-322.
- RUFINO, Nicolau Z., «Eucaristia e Inculturação na perspectiva do Símbolo e do Rito», em *DIDÁSKW* n° 3, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 145-158.
- _____, «Eucaristia e Inculturação na perspectiva do Símbolo e do Rito (Continuação)», em *DIDÁSKW* n° 4, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 161-168.
- _____, «O perfil do Cristo a anunciar na Nova Evangelização de Angola», *DIDÁSKW* n° 22, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1996)), 365-387.
- SUMBELELO, Emílio «Exortação», em *Didáskw: "Ensinar", Revista de Investigação Teológico-Pastoral*, Vol. II, (Huambo: CERETEC, 2013), 17-22.
- TCHINGELESÍ, Joaquim, «Editorial», em *DIDÁSKW* n°3, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1987)), 111-114.
- _____, «Na Vida reinarão mediante o único Jesus Cristo (Rom 5, 17)», *DIDÁSKW* n° 6, Vol. 1, (Huambo: CERETEC, 2013 (1988)), 263-288.
- YAMBO, Francisco Xavier, «A Família na Cultura Bantu», *DIDÁSKW* n° 19, Vol. 3, (Huambo: CERETEC, 2014 (1995)), 179-198.

2. Documentos do Magistério

- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Fé e Inculturação» (1988), *Natureza Cultura e Graça*, n° 1. Acedido a 22 de Dezembro de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *L'unità della fede e il pluralismo teológico*, em CivCatt (1973).
- COMMISSION PONTIFICALE JUSTICE ET PAIX (CPJP), *L'Eglise et les Droits de l'Homme*, (Rome: Cité du Vaticain, 1983).
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1999)

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Declaração sobre certas questões de ética sexual*, (29.12.1975)

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, Prot. N. 320/17, Carta-circular aos Bispos sobre o pão e o vinho para a Eucaristia, acedido a 28 de Dezembro de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20170615_lettera-su-pane-vino-eucaristia_po.html

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Varietates legitimae* (25 de Janeiro de 1994)

CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE ANGOLA E SÃO TOMÉ, *Carta Pastoral sobre A Evangelização em Angola*, (Luanda: NEA, 1974).

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, «A Libertação, tema cristão», em *Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”*, acedido a 4 de Dezembro de 2021, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html

XI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS, «Eucaristia, interculturalidade e inculturação», "RELATIO ANTE DISCEPTATIONEM", DO RELATOR-GERAL CARDEAL ANGELO SCOLA DURANTE A PRIMEIRA CONGREGAÇÃO GERAL, 3 de Outubro de 2005, acedido a 27 de Dezembro de 2020, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20051003_rel-card-scola_po.html;

a) Documentos Conciliares

CONCÍLIO DE TRENTO, Sess. 5ª, *Decretum de peccato originali*, can. 5: DS 1515.

CONCÍLIO DE TRENTO, Sess. 6ª, *Decretum de iustificatione*, c. 16: DS 1545.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, «Constituições, Decretos, Declarações», 10ª edição, (Braga: ed. AO, 1987).

b) Documentos Pontifícios

BENTO XVI, Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*, (São Paulo: Paulinas, 2010).

FRANCISCO, Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (24 de Novembro de 2013), 77: AAS 105 (2013)

JOÃO PAULO II, «Discurso à Conferência Episcopal dos Camarões» (13 de Agosto de 1985); em *L'Osservatore Romano*, Edição Semanal em Português (1 de Novembro de 1985).

_____, Carta Autógrafa instituindo o Conselho Pontifício da Cultura, 20 de Maio de 1982; AAS: 74 (1983) 683-688.

_____, Carta *Dominicae Cena*e sobre o mistério e o culto da Santíssima Eucaristia (24 de Fevereiro de 1980): AAS 72 (1980), 113-148.

_____, Discurso à Assembleia Geral das Nações Unidas, 5 de Outubro de 1995.

_____, Discurso ao Conselho Pontifício da Cultura, 15 de Março de 1997, OR (ed. portuguesa), ano XXVIII (1997), nº 13, 4 (136).

_____, Exortação Apostólica Pós-sinodal *Ecclesia in África* sobre a Igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000 (14 de Setembro de 1995): AAS 88 (1996), 5-82.

_____, *Lettera ai Ministri Generali delle Famiglie Francescane nel IV Centenario della Proclamazione di San Bonaventura a Dottore della Chiesa*, (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1988).

_____, Carta Encíclica *Redemptoris Missio* sobre a validade permanente do mandato missionário (de 7 de Dezembro de 1990): AAS 83 (1991), 249-339.

_____, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, (Roma: Città Nuova Editrice, 1985).

PAULO VI, *Africae Terrarum* Mensagem a todos os povos de África (de 29 de Outubro de 1967) 14: AAS 59 (1967) 1073-1097.

_____, Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* sobre a evangelização do mundo atual (8 de Dezembro de 1975): AAS 68 (1976), 5-76.

SISTO V, Bula "*Triumphantis Hierusalem*", Bullarium Rom, 1588.

3. Estudos

- AFANASSIEFF, Nicolas, *L'Eglise du Saint-Esprit*, (Paris: Ortodoxie Cerf, 1975).
- ALLEN, Roland, *Os Métodos Missionários de Paulo e um estudo da Expansão da Igreja*, (São Paulo, SP: Vida Nova, 2020).
- ALSZEGHY, Zoltán e Maurizio FLICK, *Cómo se hace la Teología*, trad. de R. Rincón, (Madrid: Paulinas, 1976).
- ALTUNA, Raul, *Cultura Tradicional Bantu*, 2ª edição, (Prior Velho: Paulinas, 2014).
- APPIAH-KUBI, Kofi e Sergio Torres (ed.), *African Theology en Route: papers from the Pan-African Conference of Third World Theologians, December 17-23, 1977, Acra-Gana*, (New York: Orbis Books, 1979).
- ARON, Raymond, *As etapas do pensamento sociológico*, (São Paulo: Martins Fontes, 1999).
- ARRUPE, Pedro, «Lettera del P. Arrupe sull'inculturazione», (14.05.1978), em *INCULTURAZIONE* (Roma: Ed. Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1983).
- AZEVEDO, Marcello, *Os religiosos, vocação e missão. Um enfoque exigente e atual*, (Rio de Janeiro: Vozes, 1986).
- AZEVEDO, Marcello, *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*, (São Paulo: Loyola, 2001).
- BARREDA, J., *Situación atual de la teología de la misión, notas do Curso de Atualización para Misioneros*, (Madrid, s. ed., 1986).
- BASURKO, Xavier, *Para compreender a Eucaristia*, (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004)
- BAUR, John, *2000 Anos de Cristianismo em África: uma História da Igreja Africana* (Lisboa: Paulina, 2002).
- BELL, Judith, *Como realizar um projeto de investigação: um guia para a pesquisa em ciências sociais e da educação* (Lisboa: Gradiva, 1997)
- BENDER, Gerald J., *Angola sob o domínio português. Mito e Realidade*, (Luanda: N'Zila, 2004).
- BEVANS, Stephen B. e Schroeder, Roger P., *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto* (Brescia: Queriniana, 2010)
- BIMWENYI-KWESHI, Oscar, «Discours théologique négro-africain. Problème des fondements», *Revue*
- BOELAERT, E., «La Philosophie Bantoue selon le R.P. Placide Tempels», *Aequatoria* 9, no. 3 (1946): 81-90. Acedido a 31 de Dezembro de 2020. <http://www.jstor.org/stable/25837782>.

- BOSCH, Davod, *Dynamique de la mission chrétienne: histoire et avenir des modèles missionnaires*, (Paris: Karthala, 1995).
- BOUYER, Louis, *Eucharistie: Theologie et Spiritualité de la Prière eucharistique*, (Paris: Desclée, 1966).
- BRYMAN, Alan, *Social Reseach Methods* (Oxford: University Press, 2004).
- BUJO, Bénézet e Juvénal MUYA, *Teologia Africana no século XXI: algumas figuras*, Vol. I (Prior-Velho: Paulinas, 2012)
- BUJO, Bénézet, «Introdução ao debate [sobre a “Teologia Africana”] Tshibangu-Vanneste», em *Teologia Africana no século XXI, algumas figuras*, (Prior Velho: Paulinas, 2012)
- _____, *Teologia africana nel suo contesto sociale* (Brescia: Queriniana, 1988).
- BUNGUEIA, Samuel, «A Fé Inculturada: desafio para o diálogo entre a Cultura e o Evangelho em Moçambique». Acedido a 24 de Dezembro de 2020 DOI: 10.5752/P.2175-5841.2018v16n49p410-412.
- BUTTURINI, Giuseppe, *I discorsi di Papa Wojtyla in Africa*, (Bologna: s. ed., 1981).
- BYRNE, Anderson, *Faith and Culture*, (Rome: Pioda, 1990).
- CASEL, Odo, *O Mistério do Culto no Cristianismo*, (São Paulo: Loyola, 2009).
- CHANSON, Philippe, «Inculturacion», em *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cents mots pour la mission* (110), (Paris: Cerf, Labor et Fides, CLE, 2001).
- CHENU, Bruno, *La Mutation des Modèles Missionnaires au XXème Siecle: experiences d’Inculturation Chrétienne*, (Paris: SOP, 1983).
- COLLET, Giancarlo, *Fino agli estremi confine della terra: questioni fondamentali di teologia della missione* (Brescia: Queriniana, 2004).
- COLOMER, Eusebi, *Dios no puede morir. Uma aproximación histórico-crítica a la teologia radicale*, (Barcelona: Terra Nova, 1970).
- CORREIA, João, *A Eucaristia na Bíblia e a Bíblia na Eucaristia (I)*, (Braga: Theologica, ISSN 0872-234-X. N.º 43.- 2.ª série – Fasc. 1, 2008), 195-213.
- COSTA, Cândido F. da, *Cem Anos dos Missionários do Espírito Santo em Angola (1866-1966)*, (Nova Lisboa-Angola: Gráfica de Coimbra, 1970).
- COUTINHO, José P., «Religião e outros conceitos» (174), em *Sociologia*, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Vol. XXIV, 2012, 171-193, acedido a 5 de Janeiro de 2021. <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10763.pdf>
- DALY, Robert J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, (Philadelphia: s. ed, 1978).

- DARRAGON, D. B., «Les Bénédiction», em *L'Église en prière III, Introduction à la Liturgie*, ed. A. G. Martimort (Paris: Desclée, 1984), 646-647.
- DHAVAMONY, Mariasusai, *Inculturazione: Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, (Milano: San Paolo ed., 2000).
- DIAS, Gastão, *A Cidade de Sá da Bandeira*, (Sá da Bandeira-Angola: Edição da Câmara Municipal de Sá da Bandeira, 1957)
- DOMINGUES, Bento, *Teologia Africana*, em «Cadernos de Estudos Africanos» (Lisboa: CEI-IUL)
- DUMONT, René, *L'Afrique noire est mal partie*, (Paris: Seuil, 1966).
- DUQUE, João M., «Fé e Inculturação: desafios contemporâneos», Acedido a 24 de Dezembro de 2020. https://www.snpcultura.org/fe_e_inculturacao_desafios_contemporaneos.html
- DURKHEIM, Émile, *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico da Austrália*, (São Paulo: Paulinas, 1989).
- DURRWELL, François-Xavier, *La Eucaristia, sacramento pascual*, (Salamanca: Ed. Sígueme, 1997).
- EKONGO, Agostinho, *A Arquidiocese do Huambo, desde as suas origens 1940-2015: um olhar retrospectivo da história* (Huambo: SAP, 2016)
- ELA, Jean-Marc, «Ambiguités de la mission: le cas africain», em *Lumière et Vie* (137, Vol. XXVII Avril-Mai 1978), 17-32.
- _____, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, (Paris: L'Harmattan, 1998).
- EMMINGHAUS, Johannes H., *The Eucharist: essence, form, celebration*, (College-ville, Minnesota: The Liturgical Press, 1978).
- ESTERMANN, Carlos, *Etnografia no Sudoeste de Angola*, Vol. I, (Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1956).
- _____, *Penteados, adornos e trabalhos das muílas*, (Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1970).
- FALK, Peter, *La Croissance de l'Eglise en Afrique* (Kinshasa: Institut supérieur théologique de Kinshasa, 1985)
- FÉRET, Henri-Marie, «La théologie concertée et historique et son importance pastorale», em *Le service théologique dans l'Eglise*, (Paris: Cerf, 1974), 191-247.

- FIGUEIRA, Luiz, *Africa Bantu*, (Lisboa: Oficinas Fernandes, 1938).
- FRADE, Ana Maria Duarte, *A corrupção no Estado Pós-colonial em África. Duas Visões Literárias*. ISBN: 978-972-99727-6-8. (Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, 2007), 30. Acedido a 10 de Janeiro de 2021, <http://www.africanos.eu>
- FRANKLIN, Damião A., «Consagração de Angola a Maria», em *O Apostolado*, n. 3060 (1986).
- FRANKLIN, Manuel, “Provisão”, *Ereção Canónica do Centro de Formação Bíblico-Litúrgica João Paulo II*, de 03.06.1979.
- GABRIEL, Manuel Nunes, *Angola: Cinco Séculos de Cristianismo*, (Braga: Literal, 1978).
- GARAUDY, Roger, *L'apport de la cultura africaine a la civilisation universelle*, (Paris: Présence Africaine, 1973).
- GIBELLINI, Rosino, *A Teologia do século XX*, (São Paulo: Loyola, 1998).
- GIGLIONI, Paolo, *Inculturazione: teoria e prassi*, (Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1999).
- GIGNAC, A., «Les Bénédiction, sous le signe de la création et de l'espérance évangélique», em *Dans vos Assemblées, sens et pratique de la célébration liturgique*, tome II, ed. J. Gelineau (Paris: Desclée, 1971), 579.
- GÓMEZ, José M., *Globalização da Política: mitos, realidades e dilemas*, (Petrópolis: Vozes, 2001).
- GONÇALVES, Joaquim C., «Doutrina Social da Igreja Católica. Questões de fundamentação teológica e filosófica», em *DIDASKALIA, No XLIV (44) II*, 2014, 109-125.
- GOPEGUI, Juan, «A Eucaristia: Uma Reflexão a partir da Tradição Litúrgica», em *Perspectiva Teológica*, Vol. 32, (Belo Horizonte-MG: FaJe, 2010), 157-186, DOI - 10.20911/21768757v32n87p157/2000.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres*, (Lima: CEP, 1980).
- HADORN, D. W., *Die Offenbarung des Johannes*, (Leipzig: s. ed., 1928)
- HAURET, Charles, «Sacerdoce», em *Vocabulaire de Théologie Biblique*, ed. Xavier Leon-Dufour (Paris: CERF, 1974)
- HENDERSON, Lawrence W., *Angola. Five Centuries of Conflict (Africa in the modern world)*, (London: Cornell University Press, 1979).

- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Sociologia e religião: abordagens clássicas*, (Aparecida: Ideias & Letras, 2009).
- INÁCIO, José Maria de Jesus «Eucaristia na História», em *SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA*, (Luanda: SNL, 1985), 35-36.
- ISAAC, Jean, *Révaluer les vœux: à vin nouveau, outres neuves*, (Paris: Ed. du Cerf, 1973).
- JEAN-YVES, Lacoste e B. ADOUKOUNOU, *Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen. I: Critique théologique; II. Étude ethnologique*. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 80, n°45, 1982. pp. 163-165, www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1982_num_80_45_6179_t1_0163_0000_2 (acedido a 11 de Janeiro de 2020).
- KAMWENHO, Zacarias, «Ondjango», em *Ordenamento Pastoral*, (Diocese de Novo Redondo, 1979).
- KÄSEMANN, Ernst, *Perspectivas paulinas*, (S. Paulo: Paulinas, 1980).
- KASPER, Walter, *Orientamenti della fede per il futuro*, trad. F. Arduzzo (Brescia: Queriniana, 1980).
- KI-ZERBO, Joseph, *História da África Negra*, (Lisboa: Publicações Europa-América, 2002).
- KLOPPENBURG, Boaventura, *Concílio Vaticano II*, Vol. II, (Brasil: Vozes, 1963).
- KOTCHY-N'GUESSAN, Barthélémy, *Le conte dans la société africaine*, (Paris: Presence Africaine, 1973).
- LANGA, Adriano, *Questões Cristãs à Religião Tradicional-Moçambique*, (Braga: Franciscana, 1986)
- LOPES, Júlio Mendes, «A História da África Negra revisitada», em *Revista Angolana de Sociologia* [Online], 7 | 2011, posto online no dia 13 outubro 2016, consultado no dia 06 janeiro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/ras/1246>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ras.1246>.
- LOWIE, Robert, *La Sociedad Primitiva*, (Buenos Aires: Amorrortu ed., 1972).
- LÖWY, Michael, *Teologia da Libertação e Marxismo*, (Cidade: Ed. Nova Fronteira, 1991).
- LÜDKE, Menga e André, Marli, *Pesquisa em Educação: abordagens qualitativas* (São Paulo: EPU, 1986)
- LUKAMBA, André, *A Evangelização como 'encontro vivo' na Cultura Umbundu de Angola* (Huambo: CERETEC, 1984)

- _____, *A Evangelização como “encontro vivo” na cultura umbundu de Angola. Perspectivas Eclesiológicas* (Huambo: Secretariado Nacional de Liturgia, 1984)
- _____, *A Evangelização: encontro vivo na cultura Umbundu de Angola*, (S. Paulo: Paulinas, 1987).
- _____, *Nova Etapa Missionária em África. Redescobrir para repropor*, (Lisboa: Santelmo, 1992).
- LUSTIGER, J. M., *Le Choix de Dieu*, (Paris: Fallois, 1987).
- LUZBETAK, Louis J., *L'Eglise et les Cultures*, (Washington: DC, 1968)
- DAVID, M. de Oliveira e Miguel da P. SATYAMBULA, *Por uma teologia africana a partir do “Sujeito Africano”*, (Azusa-Revista de Estudos Pentecostais, 2015), 61-74. https://www.academia.edu/attachments/45173904/download_file?st=MTYwMTg1MjkxMSw5My4xMDguMjQ1LjMy&s=swp-splash-paper-cover (acedido a 13 de Fevereiro de 2020).
- MAKUMBA, Maurice M., *Introdução à filosofia africana: passado e presente*, trad. Mário de Almeida (Prior Velho: Paulinas, 2014)
- MANA, Kã, *Teologia africana para tempos di crisis. Cristianismo y reconstrucción de África* (Navarra: Verbo Divino, 2000).
- MAPPA, Sophia, *Pouvoirs Traditionnels et Pouvoir d'État en Afrique*, (Paris: Karthala, 1998).
- MARCONI, Marina e Eva LAKATOS, *Fundamentos de Metodologia Científica* (São Paulo: Atlas, 2003).
- MARGARIDO, Alfredo, *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos Mitos Portugueses*, (Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2000).
- MASSON, C., “Immortalité de l'Ame ou Résurrection des Morts? Réflexions Critiques Sur Une Étude Récente”, *Revue De Théologie Et De Philosophie*, Troisième Série, 8, no. 4 (1958): 250-267. Acedido a 8 de Outubro de 2020. <http://www.jstor.org/stable/44356056>.
- MATUMONA, Muanamosi, *Teologia africana da reconstrução e Igreja-família: o cristianismo e a modernidade em África*, (Dissertação de Mestrado Integrado em Teologia, Lisboa: UCP, 2003).
- MATUNGULU, Otene, *Célibat consacré pour une Afrique assoiffée de fécondité*, (Kinshasa: Editions Saint Paul Afrique, 1989).
- MATURA, Thaddée, *La vie religieuse au tournant*, (Paris: Cerf, 1971).

- MBA, Jean-Rodrigue-Elisée Eyene, *Démocracie et Développement en Afrique Face au Liberalisme – Essai sur la Refon- dition Politique*, (Paris: L’Harmattam, 2001).
- MBEMBE, A., *De la postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*, (Paris: Karthala, 2000).
- MEER, F. Van der e Christine MOHRMANN, *Atlas de Antiquité chrétienne*, (Paris: Éditions Sequoia, 1980).
- MESSIAS, Lázaro, *Para uma Teologia Africana: Missionaço e Inculturaço na África Lusófona* (Lisboa: Prefácio Ed., 2008)
- METOGO, E., *Afrique et Parole*, Letre 13, Paris 1985/6.
- MIRANDA, Mário, *Inculturaço da Fé: uma abordagem teológica*, (São Paulo: Loyola, 2001).
- MIRANDA, Ricardo J. P., *Qual a relação entre o pensamento crítico e a aprendizagem de conteúdos de ciências por via experimental? Um estudo no 1º Ciclo* (Tese de Mestrado em Educação “Didática das Ciências”, Universidade de Lisboa, Faculdade de Ciências, 2009), Acedido a 29 de Janeiro de 2021 <http://hdl.handle.net/10451/5489>
- MONDIN, Batista *As teologias do nosso tempo* (Lisboa: Paulistas, 1977)
- _____, *Storia della Teologia*, Vol. IV (Milano: Paulus 1997)
- MOORE, Basil, «Theologie in Afrika», em E. Coccia e P. Giglioni (a cura di), *Lessico di Missiologia. Storia Teologia Etnologia* (Città del Vaticano: LEV, 2000).
- MORIN, Edgar, *O Paraíso Perdido: a natureza humana*, (Mem Martins: Europa América, 2000)
- MORUJÃO, Manuel, *Ser cristão à luz do Vaticano II*, (Braga: Editorial A.O., 1998).
- MOSCA, J., *Encruzilhadas de África. Ênfase para os PALOP*, (Lisboa: Piaget, 2002).
- MUACA, André Eduardo, *A Igreja de Angola entre guerra e paz*, em REFLEXÃO CRISTÃ (Lisboa: s.ed., 1997), 80-98.
- _____, *História sobre a Evangelizaço de Angola (1491-1991)*, (Luanda: Gráficas São José, 1990).
- MULAGO, Vincent, *Simbolismo Religioso Africano*, (Madrid: BAC, 1979).
- _____, *Un visage africain du christianisme*, (Paris: Présence Africaine, 1965).
- MULAMBA, Paulino, *Cabinda. Por uma Igreja particular em saída missionária*, (Cascais: Lucerna, 2019).

- MUSHARHAMINA, Mulago Gwa Cikala, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, (Kinshasa: Presses universitaires du Zaïre, 1973).
- MUSHETE, Alphonse, *Les Thèmes majeurs de la Théologie Africaine*, (Paris: L'Harmattan, 1989).
- MVENG, Engelbert e B. L. LIPAWING, *Théologie, Libération Et Cultures Africaines: Dialogue Sur L'anthropologie Négro-africaine*, (Yaoundé: C. L. E, 1996).
- _____, *L'Afrique dans l'Eglise: parole d'un croyant*, (Paris: L'Harmattan, 1985).
- NDI-OKALLA, Joseph, *Inculturation et conversion: Africains et Européens face au Synode des Églises d'Afrique*, (Paris: Karthala, 1994).
- NEVES, A. F. Santos, *Ecumenismo em Angola: do ecumenismo cristão ao ecumenismo universal*, (Nova-Lisboa: Colóquios, 1968).
- _____, *Para um Ecumenismo omnidimensional em Angola*, (Lisboa: Editorial Colóquios, 1975).
- _____, *Quo vadis Angola? Sobre a presença do cristianismo na Angola deste tempo* (Lisboa: Lousã, 1974)
- _____, *Estudos Teo-Kairológicos: Os "Sinais dos Tempos" ou a "Kairologia" do Concílio Ecuménico Vaticano II*, (Lisboa: Kairologia Editora, 2017).
- NEVES, Tony, *Angola: a Igreja Católica pela Paz*, (Lisboa: Editora Rei dos Livros, 2001).
- _____, *Angola: Justiça e Paz nas intervenções da Igreja Católica (1989-2002)*, (Alfragide: Texto Editores, 2012).
- NUNES, José, *Pequenas Comunidades Cristãs: O Ondjango e a Inculturação em África/Angola* (Porto: UCP Ed, 1991)
- _____, *Teologia da Missão*, (Lisboa: Obras Missionárias Pontifícias, 2008)
- _____, *Teologias em contexto africano* (Conferência proferida na UCP-Porto, 2019), 1-5.
- NYAMITI, C., *Christ as Our Ancestor* (Harare: Mambo, 1984), 23.
- OBORJI, Francis Anekwe *Concepts of mission: The evolution of contemporary Missiology* (New York: Orbis Books, 2006).
- _____, *La teologia africana e l'evangelizzazione* (Roma: Leberit, 2004)

- _____, «Inculturação e Reconstrução nell'attuale dibattito teológico africano: implicações missiológicas», em S. Mazzolini (ad.), *Vangelo e Cultura per nuovi incontri*, (Roma: Urbaniana University Press, 2017), 63-93.
- OLIVEIRA, Miguel de, *História Eclesiástica de Angola*, (Luanda: Secretariado de Catequese, s.a)
- OLIVEIRA, Sílvio, *Tratado de Metodologia Científica* (S. Paulo: Pioneira, 2001).
- PASTOR, Félix, *Inculturação e Libertação: o problema teológico de uma “evangelização libertadora”*, 200. Acedido a 22 de Dezembro de 20202, <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/2124/2418>
- PESCH, Rudolf, *Il Vangelo di Marco*, (Brescia: Paideia, 1982).
- PINTO, M., *Opinião Pública e Comunicação Social na dinâmica da Igreja Local*, (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1989).
- POUPARD, Paul, *L'Eglise au défi des cultures: Inculturation et évangélisation*, (Paris: Desclée, 1989).
- PUTNAM, Robert D. e David E. CAMPBELL, *American Grace: How Religion Divides and Unites Us*, (New York City: Simon Schuster, 2010).
- RAGUIN, Yves, *Celibato per il nostro tempo*, (Bologna: EDB, 1980).
- RATZINGER, Joseph, *Diálogo sobre a fé* (Lisboa: Verbo, 1985)
- _____, *Iglesia, Ecumenismo y Política*, trad. José Luis Illanes, (Madrid: BAC, 1987).
- REGO, António S., «Do conceito de Deus entre os bantos», em *Estudos sobre a Etnologia no ultramar português*, Vol. I, (Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1960), 117-147.
- RÉMOND, René, *Introdução à História do nosso tempo*, (Lisboa: Gradiva, 1994).
- REYES, Pedro, *O Corpo como parâmetro antropológico na bioética*, (Rio Grande do Sul, RS: S. Leopoldo, 2005).
- SANTOS, Eduardo dos, *Família Africana*, (Lisboa: s. ed., 1966).
- _____, *Religiões de Angola*, (Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969).
- SCHOOYANS, Michel, *Le Catholicisme et les Droits de l'Homme*, (Paris: Lib. des Libertés, 1984).
- SENGHOR, Leopold S., *Fundamentos de la Africanidad*, (Madrid: ZYX, 1972).

- _____, *Libertad, Negritud y Humanismo*, (Madrid: Tecnos, 1970).
- SIEVERNICH, Michael, *La Missione Cristiana. Storia e presente* (Brescia: Queriniana, 2012)
- SILVESTRE, Hugo C. e Joaquim F. ARAÚJO, *Metodologia para a investigação social* (Lisboa: Escolar Editora, 2011).
- SONEHÃ, Eugénio *Introdução à VI Semana de Pastoral* (Huambo: SAP, 1986).
- STANDAERT, Nicolas, *L'histoire d'un néologisme: le terme "inculturation" dans les documents romains*, (Nouvelles Revue Theologique, t. 110/4, 1988).
- TATI, Raul, *Crise africana e processo de democratização em África: pertinência e implicações ético-antropológicas*, (Leiria: Colorestudio, 1999).
- TCHONANG, Gabriel, «Brève histoire de la théologie africaine», *Revue des sciences religieuses*, 84/2, 2015, URL: <http://journals.openedition.org/rsr/344>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rsr.344>, acedido a 5 Agosto de 2020.
- TEGNAEUS, H., *La fraternité de sang*, (Paris: Payot, 1954).
- TEMPELS, Placide, *La Philosophie Bantoue*, (Paris: s. ed., 1949), *théologique de Louvain*, 14^e année, fasc. 3, 1983, 387-388. www.persee.fr/doc/thlou_00802654_1983_num_14_3_1991_t1_0387_0000_3 (acedido a 17 de Janeiro de 2020).
- THEUWS, Théodore, «Croyance et culte chez les Baluba», em *Présence Africaine*, 1958/1-2 (N^o XVIII-XIX), 23-32. Acedido a 2 de Dezembro de 2021. DOI: 10.3917/presa.9581.0023. URL: <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1958-1-page-23.htm>
- THILS, G., «Droits de l'homme et perspectives chrétiennes», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 62^e année n^o1, Janvier-mars 1982, 92. www.persee.fr/doc/rhpr_00352403_1982_num_62_1_4635_t1_0092_0000_2 (acedido a 8 de Outubro de 2020).
- THOMAS, Louis e René Luneau, *Les Religions d'Afrique noire: textes et traditions sacrés*, Vol. I, (Paris: s. ed., 1969).
- _____, *Les Religions d'Afrique Noire*, (Paris: Fayard-Denoel, 1969).
- TSHISHIKU, Tshibangu, *La théologie africaine: manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, (Kinshasa: Editions Saint Paul Afrique, 1987).
- VATTIMO, Gianni, *A Sociedade Transparente*, (Lisboa: Relógio d'Água, 1992).

- VIEGAS, Maria de Fátima, *Panorama Religioso em Angola: dados estatísticos (1987-1997)*, (Luanda: Edição do Autor, 1998).
- WING, Agblemagnon F. Van, «*Etudes Bakon- Sociologie- Religion et magie*», em *Archives de sociologie des religions*, nº11, 1961. p. 215. Acedido a 2 de Janeiro de 2021 www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1961_num_11_1_2718_t1_0215_0000_2
- ZAGHENI, Guido, *Curso de Historia de la Iglesia III: La Edad Moderna*, (Madrid: San Pablo, 1997).
- ZAHAN, Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, (Paris: Payot & Rivages, 1980).

4. *Websites*

www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1982_num_80_45_6179_t1_0163_0000_2

www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1983_num_14_3_1991_t1_0387_0000_3

https://www.academia.edu/attachments/45173904/download_file?st=MTYwMTg1MjkxMSw5My4xMDguMjQ1LjMy&s=swp-splash-paper-cover

<http://journals.openedition.org/rsr/344>

<http://hdl.handle.net/10451/5489>

<http://www.jstor.org/stable/44356056>.

www.persee.fr/doc/rhpr_00352403_1982_num_62_1_4635_t1_0092_0000_2

<https://dicionario.priberam.org/aliquando%20dormitat%20homerus>

<https://doi.org/10.15581/006.22.1.255-258>

<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/2124/2418>

<http://journals.openedition.org/ras/1246>http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html.

https://www.snpcultura.org/fe_e_inculturacao_desafios_contemporaneos.html

http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20051003_rel-card-scola_po.htm

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20170615_lettera-su-pane-vino-eucaristia_po.html

<http://www.jstor.org/stable/25837782>.

www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1961_num_11_1_2718_t1_0215_0000_2

<https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1958-1-page-23.htm>

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html

<https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10763.pdf>

<http://journals.openedition.org/ras/1246>

<http://www.africanos.eu>

ANEXO

INQUÉRITO SOBRE A DIDÁSKW

Excelência,

Sou o Adelino Kanjengenga Prata, Sacerdote diocesano, incardinado na Arquidiocese do Huambo. Encontro-me em Lisboa, a estudar Teologia na Universidade Católica Portuguesa; estou em fase de investigação, redação e apresentação do trabalho de fim de Curso para a obtenção do segundo grau canónico. Para tal propus-me estudar ***O lugar de Angola no contexto da investigação teológica em África*** e, nisto, tomo a *Didáskw* e outros contributos como caso de estudo.

De acordo com o texto Editorial do Primeiro Volume da *Didáskw* (páginas 15-18), esta ‘Revista de Investigação Científico-Pastoral’, procura responder ao apelo do Concílio Vaticano II, segundo o qual, “em cada vasto território sociocultural, seja promovida a investigação teológica que “reexamine” palavras e factos revelados por Deus, consignados na Sagrada Escritura e explicados pelos Padres e pelo ensino sucessivo da Igreja” (AG 22). Foi neste contexto que alguns Sacerdotes, do Clero Secular e Regular, algumas Freiras, angolanas e estrangeiras, procuraram “sustentar” o Centro de Estudos Teológicos que publicava as reflexões dos investigadores através da *Didáskw*.

A produção teológica do referido Centro pretendeu ser “um tracejado que resultasse numa autêntica linha contínua no quadro da Teologia Africana”, em conformidade com o que já se fazia nos países africanos de língua inglesa e francesa.

Para balizar a reflexão, pensei em estudar os 46 títulos da *Didáskw*, publicados em 22 números, enquadrá-los em duas categorias fundamentais, a saber: temas gerais (assuntos que são comuns à toda a cristandade católica) e temas contextuais (próprios do ambiente africano). A primeira categoria compreende especificamente os temas de Exegese, História, Moral, Doutrina Social da Igreja, Cristologia, Mariologia, Eclesiologia, etc.; a segunda categoria compreende os temas relacionados com a teologia da inculturação, a teologia da libertação e a teologia da reconstrução.

No fim, procuro também dizer uma palavra sobre a tendência do pensamento teológico angolano hoje. Para tal, escolhi algumas teses de Doutoramento em Teologia, maioritariamente, de antigos estudantes da Universidade Católica Portuguesa, a partir do ano 2000 ao ano de 2018.

Desta feita, pensei em recolher alguns elementos que acho importantes para poder traçar um caminho que permita fazer um diagnóstico mais fiel possível do estado da arte da investigação

teológica em Angola e também poder demonstrar o esforço dos teólogos angolanos no contexto da “lusofonização” da Teologia Africana.

Pretendo fazer essa recolha através do que forem as respostas às perguntas que se seguem:

1. O que houve de reflexão teológica em Angola antes da *Didáskw*?
2. Como é que foi acolhido em Angola o aparecimento da *Didáskw*?
3. Como foram os primeiros três anos de produção da revista (*Didáskw*)?
4. Quais as dificuldades mais sentidas na criação e sustentação da revista (*Didáskw*)?
5. Qual terá sido o impacto da *Didáskw* na pregação dos Agentes de Pastoral?
6. Quais as razões da paralisação da *Didáskw*?
7. O que houve ou há de produção teológica depois da *Didáskw*?
8. Das teses defendidas por estudiosos angolanos ou com ligação à Angola quais as que acha que podem ser consideradas como estando dentro do “espírito” da *Didáskw* (uma linha contínua no quadro da Teologia Africana)?
9. Tem conhecimento de alguma outra atividade científica, em Angola, que se possa enquadrar no âmbito da Teologia Africana?
10. Faz falta um Centro de Estudos Teológico-filosóficos em Angola?

Agradeço, desde já, a sua generosa colaboração.

Melhores cumprimentos,

Pe. A. Prata