

ADÉLIO FERNANDO ABREU  
LUÍS CARLOS AMARAL  
(COORDENAÇÃO)

# DOS HOMENS E DA MEMÓRIA

## CONTRIBUTOS PARA A HISTÓRIA DA DIOCESE DO PORTO

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA  
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA



## ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

### Volumes publicados

1. Pedro Penteadó – *Peregrinos da Memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa, 1998. ISBN: 978-972-8361-12-9
2. Maria Adelina Amorim – *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-20-4
3. *Colóquio Internacional A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu – The Church and the Portuguese Clergy in the European Context*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-21-1
4. António Matos Ferreira – *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaias Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-25-9
5. *Encontro Internacional Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão (séc. XII-XIV) – Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-26-6
6. Rita Mendonça Leite – *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-28-0
7. Jorge Revez – *Os «Vencidos do Catolicismo»: Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-29-7
8. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*. Lisboa, 2010. ISBN: 978-972-8361-32-7
9. Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-35-8
10. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (coord.) – *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-36-5
11. Ana Isabel López-Salazar Codes – *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-39-6
12. Daniel Ribeiro Alves – *Os Dízimos no Final do Antigo Regime: Aspectos Económicos e Sociais (Minho, 1820-1834)*. Lisboa, 2012. ISBN: 978-972-8361-42-6
13. Hugo Ribeiro da Silva – *O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-49-5
14. Anísio Miguel de Sousa Saraiva – *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego, sécs. XII a XX*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-57-0
15. Maria João Oliveira e Silva – *A Escrita na Catedral: A Chancelaria Episcopal do Porto na Idade Média*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-54-9
16. Anísio Miguel de Sousa Saraiva e Maria do Rosário Barbosa Morujão (coord.) – *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-59-4
17. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.) – *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-60-0
18. João Furtado Martins – *Corrupção e incúria no Santo Ofício: ministros e oficiais sob suspeita e julgamento*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-65-5
19. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-61-7
20. Luís Leal – *Padre Américo Monteiro de Aguiar e a renovação do Clero português na primeira metade do séc. XX*. Lisboa, 2016. ISBN: 978-972-8361-76-1
21. Luís Carlos Amaral (coord.) – *Um poder entre poderes: nos 900 anos da restauração da Diocese do Porto e da construção do Cabido Portucalense*. Porto, 2017. ISBN: 978-972-8361-72-3
22. Paulo F. de Oliveira Fontes e Carla Santos (coord.) – *Apostolado de Adolescentes e Crianças em Portugal: história de um movimento*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-79-2
23. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-77-8
24. António Camões Gouveia, José Nunes, Paulo F. de Oliveira Fontes (coord.) – *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*. Lisboa, 2018. ISBN: 978-972-8361-81-5
25. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Dos Homens e da Memória: Contributos para a história da Diocese do Porto*. Porto, 2018. ISBN: 978-972-8361-84-6

**DOS HOMENS E DA MEMÓRIA**  
**CONTRIBUTOS PARA A HISTÓRIA**  
**DA DIOCESE DO PORTO**

**Título:** Dos Homens e da Memória: Contributos para a história da Diocese do Porto

**Coordenação:** Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral

**Edição:**

Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)  
Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa  
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa  
secretariado.cehr@ft.lisboa.ucp.pt | www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt

Centro de Estudos de História Religiosa – Porto  
Universidade Católica Portuguesa – Porto  
Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto  
cehr.porto@porto.ucp.pt

**Conceção gráfica e Execução:**

Sersilito-Empresa Gráfica, Lda. | www.sersilito.pt

ISBN: 978-972-8361-84-6

Depósito legal: 441813/18

Tiragem: 400 exemplares

Edição patrocinada por:



**FCT**  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00647/2013.

*ADÉLIO FERNANDO ABREU E LUÍS CARLOS AMARAL*  
(COORDENAÇÃO)

# DOS HOMENS E DA MEMÓRIA

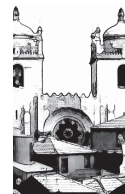
## CONTRIBUTOS PARA A HISTÓRIA DA DIOCESE DO PORTO



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA | CENTRO DE ESTUDOS  
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

PORTO 2018

GUERRA COLONIAL PORTUGUESA, ECLESIOLOGIA CONCILIAR E  
TEOLOGÍA POLÍTICA. PARA UMA LEITURA DAS HOMILIAS DA PAZ DE  
DOM ANTÓNIO FERREIRA GOMES



JOSÉ PEDRO LOPES ANGÉLICO

No contexto de uma Europa ainda em reconstrução dos horrores da II Guerra Mundial e dezasseis anos passados desde o seu fim, começa a Guerra Colonial Portuguesa em África, cujo fim somente se veria em 1974. Seguindo a frescura trazida pela janela aberta do II Concílio Vaticano (1962-1965), bem como das encíclicas de João XXIII (*Pacem in Terris*, 1963) e Paulo VI (*Populorum Progressio*, 1967), o bispo do Porto, Dom António Ferreira Gomes, uma vez voltado do seu exílio forçado, escreve as suas Homilias da Paz, que profere a cada dia 1 de janeiro entre 1970-1982. Esta breve leitura passa fundamentalmente por uma reflexão daquelas homilias que coincidem com os últimos anos da guerra portuguesa em África (1970-1974), nas quais se podem encontrar alguns elementos que nos são oferecidos para uma possível formulação teológico-política da paz.

PORTUGUESE COLONIAL WAR, CONCILIAR ECCLESIOLOGY AND POLITICAL  
THEOLOGY. TOWARDS AN INTERPRETATION OF THE PEACE HOMILIES OF  
DOM ANTÓNIO FERREIRA GOMES.

In a context of a Europe still in reconstruction from the horrors of the Second World War and sixteen years after its ending, the Portuguese Colonial War starts in Africa, a conflict which would only end in 1974. Following the freshness brought by the Second Vatican Council (1962-1965) and by the encyclicals from John XXIII (*Pacem in Terris*, 1963) and from Paul VI (*Populorum Progressio*, 1967), the bishop of Porto, Dom António Ferreira Gomes, back from it forced exile, writes in his Peace Homilies, which he delivers every January 1st between 1970 and 1982. This brief interpretation is essentially a reflection about those homilies which coincide with the last years of the Portuguese war in Africa (1970-1974) and which can provide us with a possible theological and political formulation about peace.



GUERRA COLONIAL PORTUGUESA, ECLESIOLOGIA  
CONCILIAR E TEOLOGIA POLÍTICA.  
PARA UMA LEITURA DAS HOMILIAS DA PAZ DE  
DOM ANTÓNIO FERREIRA GOMES

JOSÉ PEDRO LOPES ANGÉLICO\*

“Em Jerusalém, a meio século da nova era, foi preciso [a Igreja] despojar-se das faixas de um mosaísmo étnico e ritual para revestir as vestes de um universalismo supranacional: no Vaticano II, dezanove séculos depois, para assumir em fidelidade a si e à missão, o ritmo, o gesto, a linguagem, o enfeite e em suma, o hábito e o comportamento evangélico de um palco aberto à plenitude do homem adulto, por um lado, e à plenitude do universo cósmico pelo outro, a Igreja terá de despojar-se de muitas vestes e hábitos, acidentais e que já não lhe servem, numa só palavra historicamente significativa, libertar-se das faixas constantinianas”<sup>1</sup>.

### 1. A Igreja, *incarnação continuada*, e o lugar de uma teologia política

A analogia da Igreja enquanto *incarnação continuada* é tomada desde o pensamento de Johann Adam Möhler, nomeadamente na sua obra madura, *Symbolik* (1833), que, ao cabo de um (relativamente) curto processo de reflexão teológica, afirma a realidade eclesial como prolongação do mistério da Encarnação. Seguindo de perto a imagem que a analogia sugere, pode afirmar-se que o que nasce, ou quem nasce, quando nasce, nasce para o mundo, ou seja, para o espaço e para o tempo. Neste sentido, se a Igreja é *natal continuado* e se o nascimento é um processo pelo qual se vem à luz, desde logo se afirma que tal processo de parto implica, necessariamente, um movimento que vai da invisibilidade para a visibilidade. Esta constitui, com efeito, a primeira afirmação, ou premissa, que pretendo avançar em ordem à articulação teológico-eclesiológica da problemática em causa.

---

\* Professor Auxiliar na Faculdade de Teologia e Investigador Integrado do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião – Universidade Católica Portuguesa.

<sup>1</sup> A. Ferreira Gomes – *Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?* Porto: Fundação SPES, 2000, p. 29.

Contudo, se tal nascimento é de facto continuado, pode que o raciocínio se deixe seduzir pela dimensão poética da analogia sem que se aperceba da potencial dimensão aporética que encerra: ou nunca nasce verdadeira e completamente, ficando sempre na liminalidade do mundo, por um lado, ou vive em processo de parto permanentemente catapultado para o futuro. Eis a rua-sem-saída do raciocínio, isto é, eis a ambiguidade do processo de parto.

O processo de cristalização da visibilidade eclesial pode entender-se, de forma genérica, sob a ideia de *teologia política*. Muito embora a expressão se apresente polissémica, é indubitavelmente a ela que se deve recorrer para a compreensão da tentativa que, ao longo dos séculos, foi tomando forma histórica no cristianismo. Merio Scattola detecta, na ambiguidade da expressão, três usos possíveis: (1) a teologia que fundamenta a política, (2) a política que fundamenta a teologia e (3) o nivelamento das duas instâncias, com a conseqüente constatação da interpenetração racional mútua. Se a primeira aspira, em última análise, a um regime teocrático, a segunda caminha pela mão da religião civil:

“A expressão ‘Teologia política’, sendo composta, pode ter três significados distintos, que corresponde às três diferentes relações possíveis entre os dois termos que a constituem. Quando prevalece o primeiro dos termos nasce uma ‘política da teologia’ que permanece subordinada ao ditame religioso e que, em determinados casos, aspira ao estabelecimento de uma hierocracia ou de uma república santa. Quando os dois termos têm força igual temos uma reflexão sobre o núcleo teológico da política e sobre o significado filosófico-político, isto é, organizador, implícito em todas as teologias. Quando, por fim, predomina o segundo termo, dá-se uma ‘teologia da política’, ou seja, uma ‘teologia civil’, à qual se pede que reforce o vínculo comunitário e o ordenamento interno”<sup>2</sup>.

Prevalecendo a teologia ou a política, o resultado tende sempre a ser o da cristalização da transcendência na imanência, quer se trate, portanto, de *teologia da política* ou de *política da teologia*. Mas há um meio-termo, que é talvez aquele que permite a distância em relação à velha teologia política, ou até a superação da cristalização: “Quando os dois termos têm força igual temos uma reflexão sobre o núcleo teológico da política e sobre o significado filosófico-político, isto é, organizador, implícito em todas as teologias” – dizia Scattola. E isto porque, na verdade, “em sentido próprio ou restrito, só se considera teologia política aquelas experiências históricas que elaboram o vínculo entre transcendência e ordenamento humano através da reflexão racional”<sup>3</sup>. Os projetos socioculturais que significaram cristalização política da teologia, ou teológica da política, como

<sup>2</sup> Merio. Scattola – *Teologia Política*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 9.

<sup>3</sup> Merio Scattola – *Teologia Política...*, p. 12.

foram os casos do Império Romano e da Cristandade Ocidental elaboraram uma fundamentação, construída sobre mitos e ritos, que contava a grande narrativa de como a realidade era e de como não podia não ser, sem que no entanto fosse explícita, do ponto de vista da autocrítica saudável, a angústia de talvez um dia não ser. E talvez por isso, à custa da insegurança e do medo, a única reflexão era apologética, defensiva e polémica. Só assim se compreende que a teologia da política imperial tenha dado à luz a política da teologia da cristandade.

Já nos debates que se operaram no século XX, entre Carl Schmitt e Erik Peterson, estava presente a consciência do contributo prestado por Eusébio de Cesareia à causa imperial, nomeadamente em *Historia Ecclesiastica, Vita Constantini* e, principalmente, *De Laudibus Constantini*. Esta obra, pronunciada em Constantinopla a 25 de julho de 336 d. C., é talvez o exemplo mais claro de uma síntese teológico-política, no contexto cristão dos primeiros séculos. Nela, é também clara uma ambiguidade político-teológica. Se, por um lado, se tenta uma política da teologia, por outro, o resultado parece ser o de uma teologia da política, ou seja, uma *teologia civil* a justificar e a legitimar o poder imperial, a construção teológica do imperador Constantino como um *Optimus princeps*. Deixemos que seja Eusébio de Cesareia a dizê-lo por suas próprias palavras:

“Portanto, deixemos o companheiro de Deus, que tudo governa, ser proclamado nosso único soberano, com a verdade por testemunha, o único que é verdadeiramente livre, ou antes, verdadeiramente senhor. Acima do cuidado com o dinheiro, mais forte do que a paixão pelas mulheres, vencedor dos prazeres físicos e das necessidades. Conquistador, não cativo, do mau humor e da ira este homem, verdadeiramente *autokrator*, porta o título adequado a sua conduta moral. Realmente um vencedor é ele, que triunfou sobre as paixões que têm sujeitado a humanidade, que se modelou segundo a forma do Supremo Soberano, cujos pensamentos espelham seus raios virtuosos, pelos quais ele tem sido feito perfeitamente sábio, bom, justo, corajoso, pio e temente a Deus. Verdadeiramente, portanto, este homem é um rei filósofo, que conhece a si mesmo e compreende as chuvas de bênçãos que se derramaram sobre ele do exterior, ou antes, do céu”<sup>4</sup>.

Para Merio Scattola, a fundação cristã da problemática teológico-política pode entender-se triplamente. A lógica triangular repousa, para o académico italiano, sobre a teologia paulina<sup>5</sup>. Porém, ainda antes da formulação desse tripé

<sup>4</sup> Eusébio de Cesareia – *Louvor a Constantino*, V, 4 [in: I. A. Heikel (hrsg.) – *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte*. Leipzig 1902, Bd. I, p. 204].

<sup>5</sup> Para seguir a lógica de Scattola, utiliza-se aqui, intencionalmente, a expressão teologia paulina como afirmação do primeiro momento sistemático-reflexivo da mensagem cristã: “O apóstolo Paulo transformou a pregação evangélica, ou o conteúdo mítico primitivo das comunidades cristãs, na primeira teologia cristã. Concentrando-se no tema da mediação entre o homem e Deus ele formulou uma doutrina estruturada da

teológico paulino, Scattola afirma que, graças à atual exegese<sup>6</sup>, se pode falar de uma verdadeira teologia política paulina, entendida esta em seu contexto judaico próprio e, portanto, como alternativa à teologia civil imperial:

“Considerando as epístolas do apóstolo no âmbito da situação da Palestina do séc. I d.C. e à luz das relações entre o judaísmo e o proto-cristianismo, tal exegese bíblica pôde, assim, dar origem a uma ‘teologia política paulina’, não tanto para identificar consequências práticas imediatas, eventualmente relacionadas com as seitas messiânicas, com o ‘zelo’ escatológico e os sentimentos de revolta anti-romana, mas para compreender a proposta da redenção como alternativa teológica global ao domínio religioso do império. Na ótica do império triunfante a obra missionária de Paulo não aparece, assim simplesmente como a pregação de uma nova experiência religiosa, mas sim como o trabalho de um legado de um reino que há de vir, que disseminava pelo território romano células de fiéis já devotadas a uma nova lei: um projeto profundamente anti imperial, que almejava subverter todo o edifício político mediante uma alternativa teológico-política”<sup>7</sup>.

Com a articulação teológica *transcendência – cristologia – projeto soteriológico*, Paulo parte, de acordo com a leitura do acadêmico italiano, da convicção da transcendência do Reino em relação a qualquer cristalização política imanente<sup>8</sup>, para afirmar que entre transcendência e imanência é necessário o momento da mediação crística, que se deu pela via sacrificial da imolação do cordeiro, em ordem à redenção do mundo. A Igreja entra, nesta lógica, como depositária desse momento sacrificial fundante, e é nesse sentido que é mediadora de salvação, enquanto guarda ritualmente a atualização, pela eucaristia, do fundamento desse Reino.

Para Scattola, é desde esta lógica triangular paulina que se vai moldar a primeira teologia política de sabor cristão, cujos vértices são Deus, Igreja e Mundo. No primeiro vértice, encontra-se o mundo dividido em duas esferas: a dimensão do eterno e a do pecado; no segundo, a necessária mediação sacramental da Igreja; e, por fim, no terceiro vértice, o mundo enquanto palco da atuação

---

redenção, na qual Jesus é inteiramente o Cristo, a cruz é o momento fundamental da história, o sacrifício é o princípio necessário do qual derivam sistematicamente todas as consequências para a vida da alma, para a organização da comunidade, para a profissão de fé”. (Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 41).

<sup>6</sup> Cf. Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 42. Cf. etiam E. P. Sanders – *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press, 1977; N. T. Wright – *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1991; J. Jeremias – *Jerusalem zur Zeit Jesu: eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962<sup>3</sup>; M. Hengel – *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie“ in neutestamentlicher Zeit*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1971.

<sup>7</sup> Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 42.

<sup>8</sup> Cf. Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 43-45.

salvífica de Cristo e da sua obra continuada, que se identifica com a Igreja, seu corpo místico<sup>9</sup>. Na verdade, é desde esta lógica fundante que se vão construir as várias possibilidades teológico-políticas em ambiente cristão, desde a antiguidade até à passada centúria. O académico italiano sintetiza-o, de forma brilhante, nos seguintes termos:

“Os três vértices do triângulo agora descrito – o mundo, Deus e a Igreja – podem dar vida a três diferentes relações, que definem três diferentes possibilidades da teologia política que se desenvolveu ao longo da história ocidental. O primeiro caso é aquele em que a transcendência se revela no mundo exclusivamente como verbo eterno e, por isso, se manifesta apenas no reino secular. No segundo caso, a transcendência atua no mundo apenas como verbo encarnado e, por isso, está presente apenas na Igreja de Cristo. A terceira possibilidade é que a transcendência se dê a conhecer em simultâneo como *logos* eterno e como *logos* encarnado e que atue ao mesmo tempo no reino e na igreja, naturalmente com gradações e proporções diferentes. Para designar com uma fórmula estas três variantes ad teologia política, pode dizer-se que no primeiro caso temos ‘um império sem igreja’, no segundo ‘uma igreja sem império’ e no terceiro ‘uma igreja com um império’. A primeira solução é do Império Romano do Oriente; a segunda é do Império Romano do Ocidente nos primeiros cinco séculos da era cristã; a terceira é a do Sacro Romano Império e da Idade Média no seu conjunto”<sup>10</sup>.

Três são também as figuras da história eclesiástica que Scatolla reconhece a fundamentar as três variantes acima descritas: Eusébio de Cesareia, Agostinho de Hipona e Gelásio I, respetivamente – que, naturalmente, terão os seus desdobramentos conceptuais durante todo o período da escolástica e também, como mais à frente se defenderá, da própria teologia tridentina e neoescolástica.

Na verdade, aquilo que constitui a intuição da mensagem cristã, enquanto instauração de uma proposta humanizadora fundada sobre a ideia de um Deus que se humaniza, é também aquilo que a constitui enquanto projeto político, sem no entanto se deixar aprisionar pela dicotómica e platonizante compreensão do mundo em duas esferas, nem pela tentação de se cristalizar em sistema absoluto e estático.

Neste sentido, dizer que o cristianismo é político – da mesma forma que toda a ação humana – não implica a afirmação fechada do seu afunilamento ideológico numa determinada forma de vida política. Isto é, apesar da irrenunciável dimensão política do cristianismo, nenhum sistema ou regime significam a concretização acabada ou autêntica da mensagem de Nazaré. Se por aqui andavam

---

<sup>9</sup> Cf. Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 45-46.

<sup>10</sup> Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 47-48.

os debates entre Carl Schmitt<sup>11</sup> e Erik Peterson<sup>12</sup>, diferentes foram aqueles que inauguraram, já depois da II Guerra Mundial (1939-1945), a conhecida *nova teologia política*, com J. B. Metz, J. Moltmann, e toda a *teologia da libertação* em ambiente latino-americano.

Constatada, desde este breve percurso, uma tentação política de cristalização do cristianismo, haveria que averiguar também de que forma a eclesiologia se foi moldando ao longo dos séculos. Não são, segundo o juízo próprio de quem ensaia esta reflexão, processos independentes. A uma tentação de cristalização política do cristianismo vai sempre anexa uma determinada auto-compreensão eclesiológica. Porque o tempo e o espaço não o permitem, faz-se alusão aqui à compreensão que a Igreja da Contrarreforma, que se arrastou até às portas do II Concílio do Vaticano – e estranhamente nalguns ambientes até aos nossos dias – tinha de si mesma. É de Roberto Belarmino a seguinte afirmação:

“Para que alguém possa fazer parte da verdadeira Igreja (...) não se exige nenhuma virtude interior, mas somente a profissão exterior da fé e a participação nos sacramentos, que são realidade que se podem perceber com os sentidos. Com efeito, a Igreja é um conjunto de pessoas tão visível como o grupo de pessoas que formam o povo romano, o reino de França ou a república de Veneza. A Igreja é um corpo vivo com alma e corpo. A alma são os dons interiores do Espírito Santo, fé, esperança, caridade, etc. O corpo são a profissão externa da fé e a participação nos sacramentos”<sup>13</sup>.

Alicerçada sobre uma conceção pouco mais que jurídica e sobre uma antropologia deficiente, este tipo de eclesiologia patrocina uma soteriologia e uma sacramentologia de sabor neoplatónico, bem como uma eclesiologia política ambígua que tendia para a afirmação da Igreja enquanto *sociedade perfeita*, salientado o seu elemento visível, e catapultando todo o projeto salvífico para a necessidade da salvação da alma.

Para uma consciência histórica cada vez mais diluída na aceleração do tempo, como é aquela em que nos encontramos imersos, e uma fragmentada perceção do mundo, paradoxalmente situada em processos de globalização, torna-se extremamente difícil compreender de que forma se dão as grandes revoluções culturais. Serve esta breve consideração para introduzir a convicção profunda de que a revolução eclesiológica operada pelo II Concílio do Vaticano

<sup>11</sup> Cf. C. Schmitt – *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

<sup>12</sup> Cf. E. Peterson – *Tratados Teológicos*. Madrid: Cristiandad, 1966; cf. Y. Congar – El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios Trino. *Concilium*. 163 (1981) 353-380.

<sup>13</sup> R. Belarmino – *Christianae doctrinae latior explicativo*, 9, [in: Ducali Monasterio Campidonensi, 1728, f. 14].

não se dá espontaneamente, nem é somente precedida pelo esforço acadêmico, cultural e espiritual da renovação teológica *entre guerras*. É neste sentido que considero, e não isoladamente, J. A. Möhler como um verdadeiro precursor da eclesiologia patrocinada pelos documentos conciliares: “Num certo sentido, sem Möhler seria muito difícil imaginar os frutos da eclesiologia renovada a que hoje temos acesso”<sup>14</sup>.

O pensamento eclesiológico do teólogo alemão encontra-se dividido em três fases distintas, dando quase a impressão de obedecer a uma lógica de tese, antítese e síntese. Se numa primeira fase é clara a acentuação da visibilidade da Igreja [docência de Direito Canônico em Tübingen (1822-1823)] e, numa segunda, a da invisibilidade [*Unidade da Igreja*<sup>15</sup> (1825)], num terceiro momento é ao equilíbrio que se parece chegar [*Simbólica*<sup>16</sup> (1833)].

Insatisfeito com a redução jurídica da eclesiologia à ideia de *societas inaequalis*, cuja identidade repousava sobre a missão pedagógica da virtude, da moral e da santidade, muito próxima da definição belarminiana, foi no estudo do cristianismo primitivo e das fontes patrísticas que Möhler descobriu o Espírito Santo como o princípio vital da Igreja. Influenciado fortemente por Johann Michael Sailer (1751-1832) e Johann Sebastian von Drey (1777-1853), é no contexto da reacção romântica a uma *eclesiologia iluminista* que se vai forjar a sua visão, claramente distante do racionalismo e do individualismo patrocinado pela *Aufklärung*<sup>17</sup>. Para este movimento, e em especial para a escola de Tübingen, era muita cara a ideia de *Geist*, organismo vivo e dinâmico, pessoal espírito de amor. E é precisamente nesta linha que se vai construir *Die Einheit in der Kirche*: “Seria definir parcialmente o conceito de Igreja designá-la como uma instituição ou associação fundada para conservar e propagar a fé cristã”. E na mesma secção afirma sobre a Igreja visível: “[...] leva em si e reparte a força superior que lhe foi dada. Contudo, não é por isso um mero instituto que se relaciona sempre com o objeto que deve fomentar, como o meio com o fim: não, aqui relaciona-se tudo

<sup>14</sup> P. Riga – The Ecclesiology of Johann Adam Möhler. *Theological Studies*. 22 (1961) 564.

<sup>15</sup> J. A. Möhler – *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholicismus*. Tübingen: Laupp, 1825.

<sup>16</sup> J. A. Möhler – *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Mainz: Druck und Verlag von Florian Kupferberg, 1833.

<sup>17</sup> Cf. D. Dietrich – German historicism and the changing image of the Church. *Theological Studies*. 42 (1981) 46-73. Peter Riga coloca, de forma bastante clara, a reacção em causa: “Romanticism, in short, was a reaction to this lifeless and logical mode of thought. The romanticists reawakened interest in the Church’s past – her history, her founding Fathers, and even her liturgy. With its social ideas, or even better, its communal character of Christianity, was rediscovered. Romanticism may be compared to the continuous flow of a river in which each continuous unity or union of those who are contemporary with those in the past. This grotesque image is but an image, but it shows very well that the rationalistic workings of individualism were definitely on the way out. Thus romanticism restored the sense of tradition to German thought; for far from surpassing the life of the individual, it conferred on him the harmonious realization that he was a part of humankind – in union with all men” (P. Riga -The Ecclesiology of Johann Adam Möhler, 568-569).

como o membro com o corpo inteiro. Não é possível separar a ideia de instituto ou instituição da ideia acessória de mecanismo; mas a Igreja é um organismo vivo”<sup>18</sup>. A eclesiologia pneumatológica de Möhler, bastante clara nesta obra de 1825, não pode contudo pensar-se como uma mera passagem para a *Symbolik* (1833)<sup>19</sup>. As duas, no seu conjunto, apresentam a verdadeira visão eclesiológica do teólogo alemão: a coexistência dos elementos visível e invisível, enquanto animada pelo Espírito procedente da comunhão entre Pai e Filho e incarnadamente presente no mundo enquanto continuação desse mistério que afirma a *entrada pessoal do Eterno nos limites do tempo*<sup>20</sup>. Foi, na verdade, esta compreensão de fundo que permitiu à eclesiologia conciliar, juntamente com os avanços da teologia *entre guerras*, a sua articulação cristológico-pneumatológica e a convicção da Igreja enquanto encarnação-em-processo ou *natal continuado*<sup>21</sup>.

Um século passado desde a elaboração teológica de Möhler, e ainda no rescaldo da controversa crise modernista, começa a surgir na Igreja, nomeadamente na França dos anos 30, um movimento teológico cuja aceitação não foi imediata nem pacífica. Na base de toda a reflexão estava uma clara consciência dessa integral compreensão do real que entendia a Igreja como simultaneamente visível e invisível. Por um lado, a afirmação do Mistério e, por outro, uma irrenunciável declaração de uma eclesiologia incarnada. A chave hermenêutica da visibilidade eclesial já não repousava, porém, tanto sobre uma conceção jurídico-institucional quanto teológica, pastoral e de proximidade.

Em 1946, Jean Daniélou escreve um artigo, em *Études*, uma espécie de manifesto<sup>22</sup>, como anota Brian Daley, ou uma declaração dos princípios de que estavam convencidos os teólogos, na sua grande maioria, da *nouvelle théologie*:

“A teologia de hoje tem diante de si uma tríplice exigência: (1) ela deve tratar Deus como Deus, não como objeto, mas como o sujeito por excelência, que se manifesta quando e como ele quer, e, por consequência, ser primeiramente penetrada pelo espírito religioso; (2) ela deve responder às experiências da alma moderna e levar em conta as dimensões novas que a ciência e a história deram ao espaço e ao tempo, que a literatura e a filosofia deram à alma e à sociedade; (3) ela deve, enfim, ser uma atitude concreta diante da existência, uma resposta

<sup>18</sup> Cf. J. A. Möhler – *Die Einheit in der Kirche...*, § 49, p. 193-199.

<sup>19</sup> Cf. M. S. Amaral – A Santidade da Igreja em Johann Adam Möhler. *Didaskalia*. 36 (2006) 196-197.

<sup>20</sup> Cf. E. Schillebeeckx – *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*. Paris: Cerf, 1964, p. 68.

<sup>21</sup> Cf. M. J. Himes – *Ongoing Incarnation. Johann Adam Möhler and the beginnings of modern ecclesiology*. New York: Crossroad Pub., 1997.

<sup>22</sup> Cf. B. Daley – *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology*. *International Journal of Systematic Theology*. 7 (2005) 362.

que compromete todo o homem, à luz interior de uma ação onde vida se joga totalmente. A teologia não será viva a não ser que responda a estas questões<sup>23</sup>.

Entre os teólogos que pensaram a Igreja, como Marie-Dominique Chenu e Yves Congar, estava também Henri de Lubac, para quem a Igreja está chamada a ser simultaneamente fator e fenómeno de reunião, constitutivo social do cristianismo que sustenta a convicção de que o cristão deve aceitar compreender a esperança que o sustenta como inserida na história, e não à margem dela<sup>24</sup>. Eis, aqui, espelhada a grande intuição conciliar da necessária aproximação entre a Igreja e a cultura contemporânea<sup>25</sup>. É por isso que, com razão, afirma Dermot Lane que o “tema não-ecclesiológico mais importante do II Concílio do Vaticano e da Igreja pós-conciliar é a relação entre fé e cultura”<sup>26</sup>. Bastante próxima do nosso contexto está a reflexão teológica de Arnaldo de Pinho, cuja compreensão ecclesiológica encontra na categoria da Encarnação o seu eixo de articulação com a cultura:

“A encarnação escreve a transcendência, sem a limitar. É uma tarefa absolutamente obrigatória. O cristianismo tem um instante epifânico, dado que Deus se manifestou em Cristo. Sem este instante epifânico, o Cristianismo não gozaria de relação a uma pessoa e a um acontecimento histórico.

A categoria da encarnação faz com que o Cristianismo não se esfume na despersonalização ou no ódio. O cristianismo tem um rosto e a beleza um paradigma, contra a espiritualização verbal ou moral, contra o racionalismo crítico, contra as grandes ideias universais e absolutas, o rosto de Jesus aparece como paradigma e ao mesmo tempo como juízo<sup>27</sup>.

A ambiguidade de que inicialmente se falava apresenta-se sempre na tensão entre a visibilidade, ancorada no mistério da Encarnação, e a invisibilidade, como referente último e dinamismo permanente de algo que não pode, por natureza

<sup>23</sup> J. Daniélou – Les orientations présentes de la pensée religieuse. *Études* 249 (1946) 7.

<sup>24</sup> Cf. H. de Lubac – *Catholicism*. London: , 1950, p. 203-204; cf. D. M. Doyle – Henri de Lubac and the roots of communion ecclesiology. *Theological Studies*. 60 (1999) 223-224; cf. etiam J. A. Komonchak – Theology and Culture at mid-century: the example of Henri de Lubac. *Theological Studies*. 51 (1990) 579-602.

<sup>25</sup> “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história” (*Gaudium et Spes*, 1)

<sup>26</sup> D. Lane, ed. – *Religion and Culture in Dialogue*. Dublin: Columba Press, 1993, p. 14.

<sup>27</sup> A. de Pinho – Estrutura do Cristianismo e Categorias da Cultura. *Humanística e Teologia*. 27 (2006) 208.

própria, limitar o que o transcende. Contudo, é nesse aparente paradoxo que se revela a natureza histórica, a visibilidade e a encarnação continuada, ou em processo, da pró-existência de Jesus de Nazaré. À síntese chegaram J. A. Möhler e, dele bebendo inspiração, Henri de Lubac, Yves Congar, M.-D. Chenu, etc., e por eles, a própria eclesiologia conciliar. Seria, porém, exercício meramente acadêmico um discurso laudatório que não operasse senão uma nova cristalização dessa renovada eclesiologia conciliar. Seria, até de alguma maneira, inútil e infecunda uma intuição eclesiológica como esta, se ao tempo que nos é oferecido viver não suscitasse novas possibilidades.

Na verdade, passou já meio século desde que a Igreja sentiu a necessidade de uma aproximação ao mundo moderno, caracterizado fundamentalmente por uma tensão desconfiada de toda a religião, metafísica e teologia<sup>28</sup> – desconfiança não raro, e paradoxalmente, afirmada em negação, e valorada pelo Concílio como um dos fenômenos mais preocupantes do século<sup>29</sup>.

Mas o tempo que nos é dado viver caracteriza-se por um (não menos ambíguo) retorno ao/do religioso: “é já costume caracterizar a nossa época, precisamente, por este regresso, o que a tornaria uma época de atitude pós-moderna, isto é, superadora de uma correspondente atitude moderna, que se diz por natureza adversa ao religioso e ao sagrado”<sup>30</sup>. Porém, a ambiguidade repousa fundamentalmente sobre o carácter meramente estético e volátil desse retorno, como parece indicar J. M. Mardones: “A problemática do fim do sentido e da história prolonga-se no fim da ética. Se não há sentido na história, carecemos de um critério eletivo e valorativo, perdemos orientação normativa”<sup>31</sup>. Não estranha, por isso, que com Claude Geffré se possa dizer que “neste fim de século XX, somos testemunhas de um pluralismo religioso que parece historicamente insuportável”<sup>32</sup>. E é historicamente insuportável, não por fanática intolerância dogmática, mas por ser manifestação de um desenraizamento do tempo, por via de uma espiritualização da vida, aliada a uma esquizofrenia religiosa assente sobre a dicotomia sagrado-profano. Por isso, creio ser justa a análise de Gonzalo Tejerina:

“[...] mais do que um sistema racional, a pós-modernidade é uma experiência, um estado de ânimo, consequência do desengano ante a impossibilidade da

<sup>28</sup> “Así se constituyen los referentes de la Modernidad más contrarios a la fe: las componentes antimetafísica, antirreligiosa, y anticristiana, siempre sobre la base de la afirmación del hombre como sujeto autónomo, creador del mundo, que no debe su consumación a nada que no sea la propia autodeterminación racional” (G. Tejerina Arias – La razón de la fe en el conflicto de las racionalidades. *Religión y Cultura*. 45 (1999) 475)

<sup>29</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, 19.

<sup>30</sup> J. Duque – *Dizer Deus na pós-modernidade*. Lisboa: Alcalá, 2003, p. 163.

<sup>31</sup> J. M. Mardones – *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 68.

<sup>32</sup> C. Geffré – La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux. *Angelicum*. 74 (1997) 172.

mudança histórica total que, sob a bandeira da modernidade, prometiam cosmologias, filosofias e ideologias do século passado. A atitude predominante da pós-modernidade é a canonização dos factos e a renúncia a combatê-los ou a mudá-los”<sup>33</sup>.

Na verdade, o sentimento de frustração e a irrelevância da mensagem é o grande desafio colocado ao cristianismo hodierno, e a credibilidade, consequentemente, a sua grande tarefa. Situado num tempo de indiferença generalizada, nascida de uma desesperada e sôfrega procura de sentido<sup>34</sup>, que conduz à ingenuidade do pensamento mágico, que crê poder encontrar à mão o que não se dá no imediato, o cristianismo é chamado, uma vez mais, a assumir-se como encarnação continuada. É precisamente à ambiguidade, à bifurcação da ambiguidade cultural, religiosa e social que deve chegar. Ora, o princípio e critério único para uma saudável relação de proximidade entre o cristianismo e a cultura atual é aquele que lhe está na origem: um Deus feito homem. Somente a humanização, que é a via pela qual a revelação se dá, é princípio de garantia da autenticidade da vivência política (no seu sentido mais lato) e, portanto, também eclesial, da mensagem cristã. Por isso, a Igreja constituirá, de facto, um natal continuado, ou uma encarnação em processo, quando assumir as consequências pluridimensionais, *ad extra e ad intra*, do seu único princípio lógico-teológico: a humanização.

## 2. As *Homilias da Paz* de D. António Ferreira Gomes entre 1970-1974. Alinhamento teológico-político e conciliar do seu discurso<sup>35</sup>

“E assim podemos hoje interrogar-nos: o que a Europa realizou na sua religião foi o cristianismo? Na verdade, bastará alguém sentir-se minimamente cristão para pressentir e vislumbrar que não, que o que a Europa realizou não foi o cristianismo, mas sim, no máximo, a versão europeia do cristianismo. É possível outra, que seja europeia, e sobretudo cristianismo, um cristianismo nascente como uma aurora?”<sup>36</sup>

<sup>33</sup> G. Tejerina Arias – La razón de la fe..., p. 479.

<sup>34</sup> Cf. M Bongardt – Existencia estética e identidad cristiana. Sobre la posible forma del cristianismo en la sociedad de la vivencia. *Concilium*. 282 (1999) 640.

<sup>35</sup> A partir deste momento, segue-se a tradução para português de um texto já publicado em inglês: cf. J. P. Angélico – The Portuguese Colonial War (1961-1974) and a Political Theology of Peace. A theological reading of the Homilies of Peace (1970-1974) by Mgr. António Ferreira Gomes. In Y. Espiña, (ed.) – *Images of Europe – Past, Present, Future. International Society for the Study of European Ideas 2014 Conference Proceedings*. Porto: Universidade Católica Editora-Porto, 2016, p. 1051-1059.

<sup>36</sup> M. Zambrano – *A Agonia da Europa*. Lisboa: , 2012, p. 74.

Assim se interrogava María Zambrano, em *A Agonia da Europa*, por primeira vez publicada em 1945, em Buenos Aires. Chamar à reflexão a pensadora mala-guenha, nesta sua interrogação fundamental, serve para introduzir a problemática da teologia política naquilo que ela pode oferecer a uma consciência política, social e religiosa que se queira afinada pelo diapasão dos valores evangélicos e da humanização que a proclamação do Reino de Deus significa. Por outro lado, e constatada a deficiência evangélica do cristianismo civilizacional, *vulgo* cristandade, a questão que se coloca, pela pena de Zambrano, revela-se a um tempo perturbadora e profética: é possível um cristianismo que não sirva somente de justificação mítica de estruturas político-culturais que, na sua praxis histórica, o negam e inviabilizam?

O problema – e disso estamos suficientemente avisados pela consciência da estruturalidade do mal – é que a justificação da brutalidade e da violência é, talvez, a maior das tentações de estruturas civilizacionais que paradoxalmente se situam, por exercício mítico de relatos mais ou menos épicos da própria história, acima dos outros povos. A atitude, talvez inconsciente por parte das massas, revela, porém, um etnocentrismo irracional ao mesmo tempo que denuncia uma altivez perversa que somente pode desaguar no mar da tirania, que é geralmente sucedânea de um preconceito étnico primário.

Na base dessa construção mítica, Eduardo Lourenço identificou no inconsciente coletivo da *portugalidade* a neurose do “*irrealismo* prodigioso da imagem que os Portugueses se fazem de si mesmos”<sup>37</sup>, patologia que, mais ou menos de forma inconsciente, foi justificando os treze anos de guerra colonial, com um silêncio ou, até por vezes, estranhas declarações da hierarquia eclesiástica face à situação africana. Na recente publicação de textos inéditos de Eduardo Lourenço, organizada e prefaciada por Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi<sup>38</sup>, encontra-se um texto com palavras do Cardeal Traglia, citado do jornal *O Século* (14 de maio de 1961) e pronunciadas por ocasião da sua visita a Fátima no dia anterior. O conflito acabara de estalar em Angola e assim se expressou o membro da Cúria Romana em oração de petição pela paz:

“Dai ainda outra prova da vossa benevolência para com a nobilíssima Nação Portuguesa. Vós prometestes a paz a quem ouvisse os vossos conselhos. E os fiéis de Portugal têm dado a todos no decurso dos séculos, e, sobretudo, após as vossas aparições, um exemplo de fervorosa e fiel docilidade aos vossos apelos. Conservai em paz os vossos prediletos filhos de Portugal, pela prudência dos seus governantes, olhai com particular benevolência o Chefe da Nação. Fazei terminar

<sup>37</sup> E. Lourenço – *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Gradiva, 2007, p. 23.

<sup>38</sup> Cf. E. Lourenço – *Do Colonialismo como Nosso Impensado*. Lisboa: Gradiva, 2014.

as suas ânsias nestes dias de tribulação e de angústia para as terras do Ultramar, às quais os portugueses levaram a civilização cristã fecundando-as com o seu trabalho e com o seu próprio sangue, ganhando o direito à gratidão dos povos assim beneficiados”<sup>39</sup>.

Construída sobre esta visão messiânica, de resto em consonância com toda a construção mítica de um Portugal que não era pequeno<sup>40</sup>, passava subliminarmente a mensagem condescendente e paternalista, por um lado, e etnocêntrica e arrogante, por outro, de uma paternidade ferida, até mesmo na sua função de mediação salvífica. Décadas antes, os debates teológicos entre Carl Schmitt<sup>41</sup> e Erik Peterson<sup>42</sup> situavam-se algures a montante desta questão, isto é, sobre a legitimidade ou não de uma justificação teológica de um determinado sistema político. Depois da II Guerra Mundial e com uma Europa em reconstrução, juntamente com uma nova consciência política emergente das classes trabalhadoras e estudantis, bem como a abertura que viria significar o *aggiornamento* da Igreja com o II Concílio do Vaticano, uma *nova teologia política* se começou a desenhar no horizonte.

Após a célebre *Carta a Salazar*, datada de 13 de julho de 1958, e a sugestão de *férias* feita pelo Monsenhor Costa Nunes, Patriarca das Índias Orientais, o Bispo do Porto deixa o país a 24 de julho de 1959 para somente poder voltar quase dez anos depois, a 18 de julho de 1969<sup>43</sup>. Quase uma década de sangue derramado em território ultramarino não poderia, ainda que à distância, deixar de inquietar o coração e a inteligência de quem não só recebia inspiração clara do esplendor da Escola de Salamanca, nomeadamente do pensamento jusnaturalista de Francisco Suarez<sup>44</sup>, mas que também respirava a suave brisa de mudança da janela aberta pelo II Concílio do Vaticano (1962-1965).

Com pretensões de um imperialismo balofo, de uma presunção patriótica irrealista e de uma hierarquia eclesiástica voltada para os privilégios de uma *theologia civilis* a consagrar messianicamente o seu chefe como *Optimus princeps*, a máquina da guerra colonial, começada em 1961, ceifava e tragava toda uma

---

<sup>39</sup> Apud: *ibid.*, 52.

<sup>40</sup> Cf. M. Calafate Ribeiro – Empire, Colonial Wars and Post-Colonialism in the Portuguese Contemporary Imagination. *Portuguese Studies*. 18 (2002) 132-214.

<sup>41</sup> Cf. C. Schmitt – *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

<sup>42</sup> Cf. E. Peterson – *Tratados Teológicos*. Madrid: Editorial Trotta, 1966; cf. Y. Congar – El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios Trino. *Concilium*. 163 (1981) 353-380.

<sup>43</sup> Cf. M. Rodrigues Linda – *Andragogia Política em Dom António Ferreira Gomes*. Porto: Fundação Spes, 1999, p. 59-60.

<sup>44</sup> Cf. M. de Pinho Ferreira – *A Igreja e o Estado Novo na Obra de D. António Ferreira Gomes*, Porto: Fundação Spes, 2004, p. 234-238.

geração. Com exceção de alguns bons exemplos, a generalidade da hierarquia eclesiástica portuguesa passava ao lado da fresca memória de uma guerra que não teve. Esquecia, por isso, o perigo da afirmação de uma *supremacia da raça*. Mesmo já nos últimos anos da guerra, provavelmente já se esqueceram da Mensagem de Natal de Pio XII, em 1944. Seguramente ainda não tinha lido a *Gaudium et Spes* (1965), a *Pacem in Terris* (1963) de João XXIII, a Mensagem de Natal de 1964 ou a *Populorum Progressio* (1967) de Paulo VI.

Havia, contudo, um grupo de católicos que estava atento às contradições internas de um cristianismo com mais pretensões cruzadísticas de cristandade e de luta contra o fantasma do marxismo do que propriamente com o apelo de um humanismo evangélico capaz de transparecer o Sermão da Montanha. Assim o caracteriza Paulo Fontes: “identificava[-se] o catolicismo com uma ideia intemporal de Pátria e Igreja, fazendo da defesa do salazarismo dos anos 60 e da ideia da integridade territorial de um Portugal pluricontinental a sua bandeira, subestimando, na prática, os desenvolvimentos da própria doutrina social da Igreja”<sup>45</sup>. Face a esta problemática de fundo, esse grupo de cristãos redigiram um documento que ficou conhecido como o *Manifesto dos 101*, contemporâneo à visita de Paulo VI à O.N.U. e do seu discurso à Assembleia Geral, a 4 de outubro de 1965, onde se ouvia o que também sentava no banco dos réus não só a política ultramarina do Estado Novo, mas também a incoerência evangélica da hierarquia eclesiástica portuguesa:

“Vós sancionais o grande princípio de que as relações entre os povos devem regular-se pela razão, pela justiça, pelo direito e pela negociação, não pela força, nem pela violência, nem pela guerra, como tampouco pelo medo ou pelo engano”<sup>46</sup>.

Por um lado, a afirmação de um reconhecimento dos povos e das culturas, e da sua autonomia, em claro confronto com a prática político-religiosa de um país de identidade católica; por outro lado, uma teologia da paz que se vinha afirmando e desenhando, pela Doutrina Social da Igreja, como desenvolvimento<sup>47</sup>, o “novo nome da paz”, sublinhando o que João XXIII já deixara claro na sua Encíclica de 1963. Sobre a base da Verdade, da Justiça, da Solidariedade e da Liberdade<sup>48</sup>,

<sup>45</sup> P. de Oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In M. Clemente – A. Matos Ferreira, coord. – *História Religiosa de Portugal*. Vol. III: *Religião e Secularização*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 268.

<sup>46</sup> PAULO VI, “Mensaje para toda la humanidad. Discurso pronunciado el 4 de octubre de 1965 por S. S. Pablo VI ante la Asamblea General de las Naciones Unidas”, 14, in: CONCÍLIO VATICANO II – *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, Madrid: B.A.C., 1970, p. 1091.

<sup>47</sup> Cf. PAULO VI – *Populorum Progressio*, p. 76-80.

<sup>48</sup> Cf. JOÃO XXIII – *Pacem in Terris*, p. 31-40.

reconhecia a *Pacem in Terris* o que profeticamente poderia denunciar a incongruência de uma prática bélica colonialista com os valores evangélicos:

“As relações mútuas entre os Estados devem basear-se na verdade. Esta exige que se elimine delas todo e qualquer racismo. Tenha-se como princípio inviolável a igualdade de todos os povos, pela sua dignidade de natureza. Cada povo tem, pois, direito à existência, ao desenvolvimento, à posse dos recursos necessários para realizá-lo e a ser o principal responsável na actuação do mesmo, tendo igualmente direito ao bom nome e à devida estima”<sup>49</sup>.

António Ferreira Gomes apercebia-se de tudo à distância, ao mesmo tempo que se ia questionando, no contexto das suas memórias conciliares<sup>50</sup>, sobre que tipo de presença nas colónias era a das missões portuguesas:

“Mas, se eles não-de ser sempre menores, se não-de ser sempre ‘objecto’ da missão do homem branco (...) será o Evangelho apanágio do homem branco, responsabilidade e privilégios permanentes do europeu?! Mas, se então as Missões andam ‘em missão’ de portugalidade, se andam a acumular títulos de gratidão e lealismo, estão as Missões ainda ao serviço da Igreja Universal e ‘em missão’ de Evangelho?! Mas se as Missões fazem parte dum plano geral de ‘integração’, ainda alguém saberá dizer o que é política e o que é religião?! Então se a verdadeira prova de ter o preto atingido o nível da civilização portuguesa (...) e de ser capaz de pleno direito português é ter sido baptizado e ser ‘um bom católico’ (...), se pois a religião é um meio para chegarem à plenitude dos seus direitos, não será também a mesma religião o meio e a causa de lhes serem negados os seus direitos naturais, civis e políticos?!”<sup>51</sup>.

No mesmo texto, D. António Ferreira Gomes, e sobre a base do silêncio que era pedido aos capelães militares a respeito do que vissem e ouvissem do que fosse feito pelo exército, assim se exprime:

“(…) que ele assim pensasse, que professasse mesmo que era bom e justo tudo quanto fosse feito em nome da ‘Mãe-Pátria’, da ‘civilização’ ou lá do que fosse, bem, por mais que me custasse compreendê-lo, sabia que havia quem assim pensasse e se considerasse em ordem com a sua consciência; porém que se procurasse justificar a alienação da consciência de homem, de cristão e de sacerdote

<sup>49</sup> JOÃO XXIII – *Pacem in Terris*, p. 31.

<sup>50</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?*, Porto: Fundação Spes, 2000.

<sup>51</sup> A. Ferreira Gomes – *Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?* Porto: Fundação Spes, 2000, p. 239.

‘nas aras’ da obediência hierárquica, isso não, que é contra a própria essência da Igreja, enquanto missão de Evangelho e organismo de salvação!...”<sup>52</sup>.

Esta era a posição fundamental do Bispo do Porto em relação à situação africana. As *Homilias da Paz*, que pronuncia todos os primeiros dias de cada ano, entre 1970 e 1982, constituem o núcleo de reflexões pastorais sobre a construção da paz. Nelas encontramos poucas referências à situação da guerra colonial. Todavia, fornecem-nos elementos teológicos para compreensão de uma teologia política de paz em sintonia com as referências do Magistério da Igreja já mencionadas, por um lado, e uma desarmonia com a política colonial e com a posição da hierarquia eclesíastica portuguesa, por outro. A leitura teológica das Homilias entre 1970 e 1974 corresponde tão-somente à opção metodológica de situar a reflexão no contexto dos últimos quatro anos e meio de conflito ultramarino.

Sobre a guerra colonial em si, como já se adiantou, pouco o diz o Bispo do Porto. Refere-se somente ao horror que lhe causa a constatação das *virtudes militares* de alguns capelães, afirmando que “muitos nem sabem descobrir qualquer diferença entre a deontologia profissional de um Oficial e a dum Capelão”, algo que se encontra em completa desarmonia com a missão própria de um capelão, que não devia conhecer inimigos nem extremar fronteiras”<sup>53</sup>. Não obstante algumas observações particulares, nem sempre explícitas, exceto no que respeita à situação das capelanias militares, D. António Ferreira Gomes assinala, no entanto, alguma incoerência entre a guerra e paz, decorrentes de uma confusão entre o amor à Pátria e a adesão ao Evangelho, que só contextualmente se compreendem, começando por perguntar, na Homilia de 1 de janeiro de 1974<sup>54</sup>, o seguinte: *Somos cristãos, nós, os portugueses?* Numa espécie de litania, o leitor-ouvinte atento perceberá o horizonte e o *Sitz im Leben* da reflexão homilética:

“A Paz – e, portanto, a guerra – depende de ti, cristão, se crês e pregas que a Igreja ou o cristianismo não podem avançar senão à sombra duma soberania temporal e que o padroado real deve ou deveria ser sempre o modelo da evangelização cristã.

(...)

A Paz – e portanto a guerra – depende de ti, cristão, se instrumentalizas o Evangelho, se mediatizas o Reino de Deus aos reinados dos céares, se condicionas o Verbo de Deus à razão ou razões humanas, se pões a Fé ao serviço dos interesses, individuais ou coletivos, se fazes da Moral cristã universal uma moral limitada pelas fronteiras da nação, ou do estado ou da classe, se voltas ao deus da tribo ou

<sup>52</sup> A. Ferreira Gomes – *Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?* Porto: Fundação Spes, 2000, p. 240.

<sup>53</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz (1970-1982)*. Porto: Fundação Spes, 1999, p. 46.

<sup>54</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 69-82.

do império, em suma e para hoje, se fazes do Evangelho instrumento ao serviço quer da revolução social quer da conservação social.

A Paz – e portanto a guerra – depende de ti, cristão português, se curas ‘converter o Evangelho’ ou ‘pregar outro Evangelho’, que não o de Cristo, e exiges que continuem a considerar-te católico e dos melhores (que, se não o fores e o admites, nada teríamos diretamente a dizer-te): que consideres os Lusíadas ‘Evangelho da Pátria’ muito bem, nada temos a opor (embora a mentalidade fundamental do Épico, mesmo já para o seu tempo, fosse arcaizante e antes medieval que renascente), mas, para o cristão, não pode ser esse evangelho particular a julgar o único Evangelho, antes tem de ser por este interpelado e julgado”<sup>55</sup>.

Em primeiro lugar, importa sublinhar o que o prelado português considera estar na raiz da guerra:

“Há muitas causas e ocasiões para a guerra: a ambição, a vanglória, os interesses, os ressentimentos, as fobias, o medo, o fanatismo, o maniqueísmo, etc. No entanto a última e Universal razão é a falta de amor à verdade ou a falta de coragem da verdade e das suas consequências”<sup>56</sup>.

Nesse sentido, impõe-se à reflexão teológica, fundamentável na Revelação e na Tradição<sup>57</sup>, e em diálogo com a filosofia<sup>58</sup>, a tarefa de procurar pela inteligência da fé a Verdade e a Liberdade, único antídoto contra o desprezo pela verdade que somente conduz ao desprezo pela vida humana e, conseqüentemente, à guerra. Por isso, é missão da teologia desconstruir os aforismos axiomáticos que, desde longo tempo, justificam a guerra e a violência. À cabeça desse catecismo de violência e de opressão, a perversa jaculatória da *Pax Romana: si vis pacem para bellum*<sup>59</sup>. A proposta de D. António é bem outra: *si vis pacem... para pacem*<sup>60</sup>.

O “equilíbrio do terror”<sup>61</sup> não significa Paz! Que paz é essa que se deixa seduzir pela musicalidade estrondosa da guerra, nos seus apoteóticos percussionistas e nos seus coros de pranto? Que paz é essa que se deixa inebriar pelo cheiro da pólvora ou pelo odor de carne queimada e em decomposição? Que paz é essa senão

<sup>55</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 73-74.

<sup>56</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 36.

<sup>57</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 23.

<sup>58</sup> “Só uma sã filosofia, baseada numa verdadeira teologia, pode fundar uma boa política” (A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 50).

<sup>59</sup> Algo apologeticamente reproposto, mas ao arripio do Evangelho, nas Jornadas de Teologia de 2002, organizadas pela Faculdade de Teologia do Porto – Universidade Católica Portuguesa: cf. C. de Azeredo – Defesa Armada – Caminho para a Paz. *Humanística e Teologia*. 24:1 (2003) 85-90.

<sup>60</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 34.

<sup>61</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 33.

“a Paz da vitória, a Paz da conquista, do esmagamento alheio, da rapacidade, da opressão e da repressão?!”<sup>62</sup>. Para o então Bispo do Porto, exigia-se da Igreja uma denúncia desta falácia e nunca a sua justificação. Por outro lado, à inteligência da fé pedia-se, também, a desconstrução dos maniqueísmos<sup>63</sup>, dos fáceis mas perigosos maniqueísmos, dos fanatismos e das superstições<sup>64</sup>, todos eles alimentados pela pior das teologias políticas, que é a que legitima o poder em vez do serviço.

Neste sentido, a Carta Magna da Paz seria, para o prelado português, o Evangelho e o Sermão da Montanha<sup>65</sup>, como utopia de facto realizável de uma Fraternidade Universal. E o primeiro passo metodológico seria o de uma aproximação do pensamento: pensar a Paz<sup>66</sup>, pois senti-la como possível e pensá-la, é já preparar-lhe o caminho. Como projeto de Paz, o Reino de Deus situa-se algures entre a consciência da provisoriedade de todos os reinos humanos<sup>67</sup> e o apelo à sua construção dinâmica<sup>68</sup>. O Reino de Deus tem, portanto, a ver com a construção da humanidade, com a defesa e com a salvaguarda dos seus direitos<sup>69</sup>. O Reino de Deus é a humanidade, pelo que uma teologia política de paz será sempre uma teologia política que promova o crescimento da humanidade<sup>70</sup>. Perguntava Henri de Lubac:

<sup>62</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 28.

<sup>63</sup> “A primeira e mais ordinária violação da Paz é precisamente a violência irrogada à Verdade. E é aí, no mais íntimo e mais fundo da inteligência, que é preciso detectar a origem da manipulação da objectividade, das verdades mercenárias, das mentiras elaboradas e rendosas. A nossa causa é justa, porque nossa: a causa do adversário é causa injusta, porque adversa. Verdade, de cá do rio ou da montanha: falsidade do lado de lá; e reciprocamente, já o denunciava Pascal” (A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 26).

<sup>64</sup> “Falar da paz como dom de Deus e da guerra como castigo do mesmo Deus, no pretenso sentido dos fenómenos naturais ou, na sua alternativa, de factos miraculosos, que não passassem pela inteligência e vontade dos Homens, será uma superstição fatalista que, trabalhando contra a paz, ofende, ainda mais, tanto a Religião como a Humanidade” (A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 26).

<sup>65</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 39-40.

<sup>66</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 58-59.

<sup>67</sup> Cf. J. N. O'Donnell – *The Mystery of the Triune God*. London: , 1992, p. 136.

<sup>68</sup> “Todo empenho no crescimento da qualidade da vida da pessoa humana e do ambiente em que ela vive é participação no poder vitorioso do Ressuscitado e, por isso, deve ser defendido e estimulado por uma ética pascal que encontre no serviço histórico da promoção humana e na responsabilidade ecológica para com todas as criaturas formas autênticas do seguimento de Cristo e, por conseguinte, vias mestras de realização da consumação através da santidade. A esperança escatológica se transforma, aqui, em praxe libertadora, em acção transformadora do presente a fim de torná-la menos dissemelhante do futuro da promessa de Deus” [B. Forte – *Teologia da História. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 357.]

<sup>69</sup> Cf. M. Rodrigues Linda – D. António Ferreira Gomes e a discussão sobre a guerra colonial. *Humanística e Teologia*. 24:1 (2003) 122-123.

<sup>70</sup> Cf. J. Baptist Metz – *Mística degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*. Brescia: Queriniana, 2013, p. 13-24 e 34-38.

“Poderei recusar ao meu irmão um copo de água, dizendo-lhe que me encontro completamente ocupado a tentar descobrir o significado de Deus?”<sup>71</sup>.

Ao que responderia D. António Ferreira Gomes:

“*Opus iustitiae pax*: a paz é uma obra e fruto da justiça, e a justiça é obra e fruto da vontade dos homens, sem dúvida, mas, antes, da sua inteligência”<sup>72</sup>.

“Mas é também este todo o conteúdo do ‘Sermão da Montanha’ – e é preciso lembrar que quem não tem fé nas Bem-Aventuranças não é cristão, por mais religioso que se pense ou mesmo seja.

Felizes os corações puros, os pobres, os mansos, os misericordiosos, os esfomeados de justiça... Mas é precisamente na Bem-aventurança referida aos promotores e obreiros da paz que se coloca a raz da fraternidade, a filiação divina: bem-aventurados os pacíficos, que eles serão chamados filhos de Deus (cf. Mt, 5, 1-12).

É portanto o homem enquanto promove e realiza a paz, que efectua em si e à sua volta a filiação divina; e nesta e por esta a fraternidade universal”<sup>73</sup>.

“A Paz – e portanto a guerra – depende de ti, cristão, se esqueces cuidadosamente que, em civilização cristã, só Cristo pode salvar-nos, isto é, que só ‘a impotência de Deus, no Seu Cristo-Jesus, nos ajuda’ (Bonhoeffer), só ela é verdadeiramente salvadora da pessoa, e civilizacional das mentalidades, e civilizadora dos povos. A Paz – e portanto a guerra – depende de ti, cristão, se tornas a Cruz, sinal supremo de resgate, paz e reconciliação, dos indivíduos e dos povos, como guião de cruzadas, como aliada natural da espada e lábaro de conquistas ou pacificações violentas”<sup>74</sup>.

“Se queres a Paz, trabalha pela Justiça!”<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> H. De Lubac – *Paradoxes of Faith*. San Francisco: Ignatius Press, 1987, p. 151.

<sup>72</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 26.

<sup>73</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 39-40.

<sup>74</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 72.

<sup>75</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 52.



## ÍNDICE

Apresentação.....	7
O conflito como exercício de poder: notas sobre o cabido da Sé do Porto (1683-1776) .....	13
HUGO RIBEIRO DA SILVA	
A Sé do Porto e a sua envolvente no século XVI (1499-1606).....	39
JOSÉ FERRÃO AFONSO	
Retábulos e imaginária na diocese do Porto: evolução estilística e persistência do gosto pelo quadro em relevo durante a época moderna ....	57
LUÍS ALEXANDRE RODRIGUES	
O clero portugalense no episcopado do cardeal D. Américo (1871-1899): reforma e disciplina .....	109
ADÉLIO FERNANDO ABREU	
Padre Américo Monteiro de Aguiar: da Teologia à Obra.....	179
LUÍS LEAL	
Guerra colonial portuguesa, eclesiologia conciliar e teologia política. Para uma leitura das Homílias da Paz de Dom António Ferreira Gomes. ....	237
JOSÉ PEDRO LOPES ANGÉLICO	
Diálogo e encarnação: duas figuras da Igreja do Porto (Narciso Rodrigues e Albino Moreira).....	259
ARLINDO DE MAGALHÃES RIBEIRO DA CUNHA; MANUEL ANTÓNIO RIBEIRO; JOSÉ M. PACHECO GONÇALVES	
Notas curriculares dos autores .....	283





ISBN 978-972-8361-84-6



9 789728 361846