# CADERNOS

N.º 26 - 2013 - Ano XVIII



Instituto São Tomás de Aquino

Comunicação e Pregação

Fr. José Manuel Fernandes • Fr. José Carlos Almeida

Fr. Francolino Gonçalves • Fr. José Nunes

Paulo Rocha • Fr. Rui Grácio • Fr. Bento Domingues

Alfredo Teixeira • Fr. Bruno Cadoré



# Comunicação e Pregação

«Os sermões do Mestre Eckart» Fr. José Manuel Fernandes, OP	5
«Fr. João Franco, um sermão do séc. xvIII» Fr. José Carlos Almeida, OP	17
«A Palavra de Deus como comunicação» Fr. Francolino Gonçalves, OP	25
«As modalidades clássicas da pregação» Fr. José Nunes, OP	49
«O dizer na arte de comunicar» Paulo Rocha	61
«O silêncio e a pregação» Fr. Rui Grácio, OP	83
«Consequências eclesiais da chamada cultura pós-moderna» Fr. Bento Domingues, OP	93
«Nova Evangelização - a partir dos <i>lineamenta</i> e do <i>instrumentum laboris</i> do sínodo dos bispos de 2012»  Fr. José Nunes, OP	111
«Nova Evangelização e dinâmicas sociais em Portugal»  Alfredo Teixeira	119
«O desafio da Nova Evangelização para a missão da ordem dos Pregadores» Fr. Bruno Cadoré, OP	145

# **CADERNOS ISTA**

Publicação: (573) - Instituto São Tomás de Aquino

Ordem dos Pregadores - Portugal

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima

**Depósito legal:** 101412/96 **ISSN:** 0873-4585

Direcção: fr. José Manuel Fernandes, op

Pedidos para:

Cadernos (573)
Convento de S. Domingos

Rua João de Freitas Branco, n.º 12 1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-mail: istaop@gmail.com

Telefone: 217 228 370

http://www.dominicanos.com.pt

### **EDITORIAL**

Muitos conhecem os frades da Ordem de São Domingos como os frades «dominicanos». Pois bem, a verdade é que a intenção do fundador, Domingos de Gusmão, era outra bem distinta. Ele lutou, criou e viu reconhecida pelo Papa de então uma nova ordem religiosa a que deu o nome de «Ordem dos Pregadores».

Os dominicanos existem para pregar e procuram fazê-lo, de há 800 anos a esta parte, de muitas e diversas formas, mas sempre com a preocupação da busca da verdade ou, dito de outro modo, fundamentando tal pregação no estudo e na profunda contemplação.

Por outro lado, os modos mais eficazes e as técnicas mais adequadas para essa tarefa eclesial são também não só importantes como decisivos. Por isso mesmo, já no século XIII encontramos uma obra portentosa de um dominicano sobre a realidade e os modos da pregação¹ e recentemente, no último Capítulo Geral da Ordem (Roma, 2010), foi aconselhado às distintas entidades dominicanas espalhadas pelo mundo que criassem escolas ou cursos de pregação. Esta é, de facto, o ADN da família dominicana.

O presente número dos Cadernos ISTA é dedicado a tal temática. E procura compreender a pregação no contexto da urgência da Nova Evangelização – objecto da reflexão e decisões da última Assembleia Sinodal dos Bispos (Outubro 2012). Nada, afinal, de mais actual, quer para a Ordem dos Pregadores, quer para a Igreja universal.

Fr. José Manuel Fernandes, OP

### **NOTA**

1 Cfr Humberto de Romans, A Pregação, Ed. Tenacitas, Coimbra 2012

## LA MOTHER

The complete that the most problem is a sequent to the complete problem of the complete party of the complete problem of the complete party of the complete problem of the complete party of the compl

The rest of the second control of the second

I mentra ammatuda a rage (2), o o mentra di ungilipa a au éscandina.
Leonorità de la comercia de mentra de ditura responsaria.
Secondi des Brignes (Outros et al. 2), come amb estantina de mentra de la comercia del comercia de la comercia de la comercia del comercia de la comercia del la comercia del la comercia de la comercia del la

Errandological American

# OS SERMÕES DO MESTRE ECKHART

Fr. José Manuel Fernandes, OP

Muito do pouco que hoje sabemos da vida do Mestre Eckhart (1260-1328) procede dos documentos, protocolos e atas notariais do processo de heresia e de condenação a que foi submetido, pela primeira vez em toda a Idade Média, um mestre em teologia da Universidade de Paris, o centro intelectual de maior prestígio do Ocidente cristão, além de ter ocupado importantes cargos administrativos dentro da Ordem dos Irmãos Pregadores (Dominicanos).

Estudos recentes sobre o processo permitem-nos situar melhor, relativamente a outros momentos, o fascínio por esta figura dominicana, assim como o contexto problemático no qual se desenvolveu o julgamento singular a uma das mentes mais ricas da intelectualidade europeia.

Não podemos esquecer mesmo assim que estes documentos relacionados com o processo de condenação marcam a génese do estudo do pensamento do mestre renano.

A leitura da Bula «In agro dominico», que o papa João XXII torna pública em Avinhão em 27 de março de 1329, alguns meses depois da morte de Eckhart, adverte-nos contra o perigo de uma falsa compreensão da doutrina católica e da confusão que poderia causar no povo mais simples a pregação deste frade dominicano.

Ao lermos com atenção a Ata à luz das fontes doutrinais, tanto as que foram utilizadas contra, durante as diversas fases do longo julgamento, como as de defesa que o próprio Eckhart conduziu, nota-se imediatamente, além das subtilidades próprias da doutrina exposta, que o principal ataque daqueles a quem Eckhart chamou de "invejosos" estava dirigido ao coração do seu ensinamento espiritual; não aos conteúdos do seu magistério académico, mas

sim à forma da sua expressão: ao conjunto da sua atividade como pregador em língua alemã.

A acusação colocou toda a sua violência no uso da palavra que o pregador fazia, na sua formulação, na forma de vivê-la interiormente e dá-la, de novo, ao exterior.

No espírito da condenação encontra-se o princípio que configura a totalidade da sua existência – mestre de vida e mestre de leitura – ou seja, Eckhart quer ser um mestre de vida do homem espiritual.

Podemos iniciar a narração da sua existência tendo presente que Eckhart foi julgado pela leitura que fazia da vida e pela intenção que colocou em comunicar o seu verdadeiro sentido a doutos e ignorantes.

Não é muito o que sabemos da sua primeira formação, facto paradoxal na vida de alguém que fez desta palavra um dos conceitos chave do seu pensamento, cuja importância para a nossa ideia de educação e cultura, desde as suas origens místicas na tradição ocidental, evidenciou no século XX Gadamer.

A Ata situa o nascimento de Mestre Eckhart nos começos do ano 1260, provavelmente na província de Tambach em Turíngia. Ainda jovem entrou no convento dos dominicanos em Erfurt e em data anterior a 1280 recebeu a sua primeira formação teológica em Colónia, onde a forte personalidade intelectual de Alberto Magno (1206-1280) através dos seus círculos de influência, e não de modo direto como até recentemente se pensava, tornar-se-ia uma referência e autoridade sempre viva nos escritos de Eckhart.

Como estudante dotado, é provável que concluíra a preparação teológica em Paris, pois a Ata localiza o nosso Mestre nesta cidade, entre setembro e outubro de 1293, como «Bacharel em Teologia» e nos começos do curso académico de 1293/1294 como leitor das Sentenças na Sorbonne; também em 1294 pregou, pela primeira vez, perante um público académico, durante a festa de Páscoa.

Anos depois, nos inícios do processo de acusação, Eckhart assinalava perante o tribunal inquisitorial de Colónia que, durante a sua estadia em Paris, também as obras de outros irmãos da sua Ordem tinham sido objeto de exame por uma comissão de teólogos.

Na verdade, em 1277 o bispo de Paris tinha condenado uma importante lista de teses filosóficas e teológicas, algumas das quais eram de Tomás de Aquino e Alberto Magno.

Este facto indica-nos que, já como estudante, Eckhart terá tido ocasião de conhecer o zelo com que o papado seguia as especulações do magistério académico.

No seu regresso de Paris, é nomeado prior de Erfurt e vigário de Turíngia. Durante o desempenho dos seus cargos, entre 1294-1298, escreve a primeira obra de importância, uma espécie de «sermões formativos». Estes sermões são como que conversas, segundo as antigas collationes monásticas, que se mantinham entre um diretor espiritual e os jovens que um dia chegariam a membros ordinários.

Esta forma de ensinamento direto e oral assinalava o caminho das primeiras reflexões de Eckhart educador sobre a vida ativa. Para o conjunto da sua obra são de máxima importância as primeiras expressões de carácter místico deste escrito, formuladas desde o conhecimento direto e a experiência da vida separada, própria da prática conventual; no contexto da doutrina sobre a vida cristã no qual está inspirado este livro, vida e pensamento formam uma unidade da experiência.

Este pormenor ajuda-nos a compreender que, desde bem cedo, o ensinamento *eckhartiano* cinge-se a uma tradição espiritual de prestígio: a vida monástica. O ensinamento sobre a vida ativa comportava, principalmente, uma formulação ética dos seus princípios: a «ética do ser» frente ao «ter».

Num contexto já muito distante da cultura ocidental e, provavelmente, ainda vivo em algumas tradições espirituais do Oriente, o esquema dialógico, segundo o sistema pergunta-resposta, entre mestre e discípulo conforma o marco hermenêutico utilizado por Eckhart e revela o seu fundamento doutrinário: entre o ouvinte e o pregador estabelece-se uma mediação dirigida à compreensão, que é uma conceção mística da verdade que transmite a palavra exposta.

Esta forma de discurso prático alcançará nos sermões alemães uma dimensão relevante; a receção da palavra pronunciada

pelo pregador reproduz a encarnação do Verbo divino: daqui a transcendência de tal método de ensino oral ou «modelo de comunicação» místico, pois une o emissor e o receptor da Palavra.

Esta compreensão do discurso requer um especial estado de espírito, pois a conceção-compreensão deve ser virginal. Todo este tratado, que mostra excelentemente a arte de conversar, encontra-se impregnado da ideia de total abandono, como a mais alta virtude encaminhada para pobreza espiritual, único modelo de vida cristã.

O abandono ou despojamento (desapego), como uma das primeiras formulações *eckhartianas* da negação e auto-renúncia evangélicas, tem o carácter do estado de separação do ser, que, tendo saído de si mesmo, busca a conversão do espírito.

O aspeto da separação conduzirá Eckhart à expressão «ser separado» que conserva a ideia de uma morte moral do espírito e um processo de espanto ou admiração e alienação que está na base da ideia de brecha/fenda, outra das formas de negação empregues por Eckhart, que indica a «ação-paixão» de atravessar o mundo criado, das imagens, e um irromper na divindade.

Mas também naquela obra dos começos, o jogo dos conceitos prepara-nos para uma das mais complexas figuras: o paradoxo, pois se Eckhart proclama a conversão pela saída de si, também uma forma de abandono, insiste em que a saída não é para o exterior.

«Quanto mais longe vão, tanto menos encontram aquilo que procuram. Caminham como alguém que errou o caminho: quanto mais avança, tanto mais se dirige ao erro. Que tem que fazer? Em primeiro lugar, tem que deixar-se, então terá abandonado tudo.»

Com o abandono, Eckhart integra a máxima da sabedoria clássica e agostiniana. A intenção do abandono, propriamente uma ausência total de intenção e de qualquer tipo de propriedade ou atributo, é permitir a entrada, a conceção e o nascimento do verbo divino.

Toda esta linguagem, num contexto de formação espiritual, mas com um alto conteúdo ético-místico, a partir de um estado de graça especial, configura a forma de uma experiência que não se detém em considerações sobre os estados especiais de conhecimento (visões, júbilo ou entusiasmo).

A teologia mística de Eckhart orientava-se, já desde as suas origens, para a rejeição dos modos específicos de adquisição da graça e salvação.

Nos seus sermões alemães insistirá, uma e outra vez, no verdadeiro modo «sem modo» de adquirir a verdade.

O facto de escrever e pregar em alemão, isto é, utilizar uma língua vernácula interpreta-se não apenas como um veículo, mas como uma linguagem interior, reservando o latim para a construção de uma obra sistemática dirigida a um público académico.

O próprio Eckhart achou absurdas algumas expressões das suas teses condenadas que, descontextualizadas, os censores da inquisição traduziram do alemão para o latim para melhor julgar o alcance de tais palavras.

Durante o capítulo geral da Ordem em 1298, e devido ao enorme compromisso que comportavam ambos cargos institucionais, Eckhart coloca-os à disposição dos seus superiores.

Por volta de 1302 é promovido a professor ordinário de Teologia da Universidade de Paris na cátedra reservada aos não franceses. Esta nomeação fora precedida pelos seus cursos como Leitor das Sentenças e a respetiva obtenção da licença para o doutoramento em Teologia.

A nova atividade consistia, além de tomar parte nas *Disputationes*, nos comentários à Bíblia. Deste período, 1302-1303, consta um sermão no dia da festa de Santo Agostinho e duas *Quaestiones*, assim como o resto de uma disputa com o mestre franciscano Gonçalo de Espanha.

Uma das questões tinha que ver com o ser e o conhecer de Deus. São idênticos em Deus o ser e o conhecer? O problema da identidade, inicialmente sustentado com alguns argumentos de Tomás de Aquino, rapidamente é posto de parte quando Eckhart se pronuncia de forma totalmente distinta; não se trata já de que «Deus conhece porque é», mas sim «porque conhece, então é»: Deus é conhecimento (intellectus) e o conhecimento é o fundamento do ser.

A reflexão sobre a práxis conventual exige agora um modelo teórico de vida, razão pela qual o mestre em Teologia submete a

uma viragem o seu pensamento, que tinha iniciado o caminho do conhecimento através de uma ética metafísica e que agora procura fundar as bases do seu intelectualismo especulativo.

Deus o «ser em si», para lá do ser criado e não afetado pela criação. A rejeição ao mundo, concebido nos seus primeiros escritos como uma ascese do abandono e própria do ser separado, adquire aqui importância ontológica ao situar-se o aspeto da separação, concebido já como uma mors mystica, na base da sua especulação sobre as relações do criador e a criatura.

O termo «ser» tem para Eckhart uma conotação criatural, razão pela qual o ser de Deus é um *intellectus* que conhece o criado; é a partir desta perspetiva que se elabora o caminho ou via intelectiva para chegar ao conhecimento de Deus.

Em setembro de 1303, encontramos Eckhart de novo em Erfurt como primeiro provincial da recentemente fundada província religiosa da Saxónia.

Entre 1303-1311 toma a seu cargo o cuidado de cinquenta conventos e um território de onze nações. É um período de imensa atividade na organização de capítulos provinciais, novas fundações de conventos de mulheres e em particular a orientação espiritual das comunidades conventuais. Também nesta época encontramo-lo participando em diversos capítulos gerais.

A sua atividade como pregador, no entanto, não é interrompida. Sabemos que entre 1303-1310 pronunciou sermões nos capítulos provinciais.

Entre 1311-1313 tem lugar o segundo e mais importante magistério de Eckhart na Sorbonne: Em termos gerais podemos dizer que grande parte da obra latina foi redigida nesta segunda etapa académica.

Como outros teólogos de grande envergadura, Eckhart dispõese a fazer uma explicação madura e sistemática dos princípios que configuraram o seu pensamento. Desta forma prepara um plano geral dos seus escritos: o *Opus tripartitum*, que por sua vez continha o *Opus propositionum*, que devia constar de mil teses repartidas em outros catorze tratados; o *Opus quaestionum*, na linha de Tomás de Aquino, embora com menor importância e pensado para as disputas, as lições e outro tipo de diálogos; o *Opus expositionum*, que consta de uma parte de exegese bíblica na tradição agostiniana e outra parte dedicada a sermões: *Opus sermonum*.

De tudo isto ficou bem pouco e não estamos seguros de que o mestre levara a término tão ambicioso plano de trabalho. O projeto eckhartiano dirigia-se a mostrar a unidade do conhecimento mais do que a assinalar as diferenças entre luz natural do intelecto e o sobrenatural da fé. No desenvolvimento da sua obra espiritual em alemão, o tema por antonomásia é o nascimento de Deus na alma humana através da graça – tema central da mística renana –, desenvolvendo para isso uma hermenêutica que contemplara conjuntamente as formas de mediação entre o criador e a criatura histórica e temporal. Nada disto colocará em causa ou em conflito a conceção mística do nascimento do Verbo divino no ouvinte inculto, o qual não exclui uma reflexão sobre o lugar que ocupa o saber filosófico na experiência de Deus.

Eckhart reclama a experiência do ser como o único conhecimento que conduz à divindade. Embora devedor do pensamento de Alberto e Tomás, o nosso mestre renano, não perde de vista a poderosa mensagem religiosa da encarnação do Verbo, que o conduzirá a explicar a filiação divina do homem. A questão que late por inteiro no *Opus tripartitum* é a «pergunta pelo ser».

A formulação é uma consequência direta do método de desprendimento. A experiência que se reflete na formação de conceitos como separação e abandono.

A rejeição aos modos do ser criado, na sua condição espácio-temporal, tem o seu olhar colocado no horizonte dos transcendentais, onde Deus (puritas essendi) apenas pode ser definido desde Si mesmo. O Esse est Deus como princípio de identidade, que constituirá um princípio universal do que é «em si» – modelo para a conversão ontológica do homem –, encontra-o Eckhart na passagem de Ex 3,14 (Ego sum qui sum): «ser é um nome primordial», diz num dos seus sermões alemães.

Se o ser de Deus está para lá dos modos, também o homem que deseja essa conversão ao ser deverá separar-se e abandonar os modos ou atributos pessoais, o que coloca de manifesto a estreita relação entre a ética e a metafísica deste pensamento.

E o mesmo que é dito do Ser, pode dizer-se dos transcendentais divinos (Uno, Bom, Verdadeiro...). O fundamento real daquilo que é – ou pode chegar a ser – encontra-se no ser de Deus; nada exterior ao Ser tem a menor entidade e é igual a nada. Desta forma podemos dizer que as criaturas não são, mas são na medida em que têm o seu ser noutro, que é a sua causa primeira; daqui que, enquanto não se encontrem naquela causa, não são.

Esta unidade entre ambos deve dar-se sem mediação – seja esta a do conhecimento ou a do ser – e anuncia a chave hermenêutica do pensamento de Eckhart na expressão *in quantum*, que conservará toda a sua força nos sermões alemães, onde a forma da compreensão estará condicionada pela forma de ser – uma forma de não ser, segundo o uso do paradoxo – daquele que conhece a verdade. Também aqui a ideia verte o seu conteúdo sobre a expressão: o princípio de identidade e unidade assinala o espaço e o tempo da experiência que foram convertidos em nada.

Após o seu segundo magistério teológico de Paris, Eckhart torna a exercer o seu desempenho como mestre de vida e ocupa-se da reforma de conventos e do cuidado de comunidades de monjas no sul da Alemanha.

Esta nova etapa compreende os anos 1313/1314-1322; é um tempo em que continua a trabalhar no *Opus tripartitum*, mas as suas obras mais características são: *Livro do consolo divino* e o breve tratado *Do homem nobre*, de extensão não superior a um sermão.

O mestre renano estava consciente do ambiente altamente ascético e contemplativo das comunidades de monjas onde exercia o seu ministério de pregação. Isto ajuda-nos a entender o modelo de consolação que apresenta, através da imitação dos sofrimentos de Cristo.

O modelo cristológico, que alguns autores chamam de «teologia do sofrimento», substitui o modelo filosófico de vida e ensino. Se Cristo é o justo que se encontra compreendido na Justiça, quem compreende esta verdade, na medida (*in quantum*) em que se faz igual a ela, encontra consolo e salvação.

O tratado *Do homem nobre* contém uma teologia do retorno para Deus, a propósito da mesma interpretação aplicada ao livro do Êxodo e que serviu, até ao momento, para a fundamentação ontológica da «saída de si», o encontro numa terra de ninguém, ignota, e o definitivo retorno à origem divina.

A nobreza da alma consiste naquela parte do homem em que Deus depositou a Sua semente de eternidade. Com a imagem do homem nobre, Eckhart completa o círculo de compreensão da verdadeira natureza humana, que em si mesma contém o homem terrestre e o homem celeste.

Se o homem alberga no seu interior a raiz divina, a humanidade é o caminho inevitável, através do sofrimento e a humilhação da morte, que nos conduz àquela unidade que o *Opus* anunciava. Por esta razão, a *imitatio Christi* é imprescindível para o retorno ao princípio. Para se chegar à unidade da essência divina há que ser um. A bem-aventurança do homem consiste no próprio Deus e não na visão ou conhecimento de Deus.

Na primavera de 1322, Eckhart é enviado para o que se tornaria a sua última visita oficial como vigário geral a um convento de dominicanas. Esta e outras visitas a comunidades de mulheres situam-se no centro da sua etapa de pregação em alemão.

O tema principal da pregação em alemão, encarnação perfeita do anterior magistério académico, centra-se na divinização do homem a partir da fórmula do nascimento de Deus na alma, desde a perspetiva de uma teologia do Logos, cujo horizonte especulativo era o comentário ao Evangelho de João.

Se até então Eckhart se tinha preocupado em construir uma estrutura teórica (filosófica-teológica) para fundamentar a doutrina cristã do Verbo de Deus, agora era o momento de a transmitir, de convertê-la em ensinamento.

Entramos em pleno num dos aspectos mais complexos da sua criação: os sermões em língua vulgar. Apesar de que Eckhart é conhecido como um místico, não é fácil compreender qual é a

perspetiva que o torna tal; porque também a mística é uma questão de perspetiva, um modo de conhecimento, inclusive uma mediação, mas muito especial, dado que se trata no seu caso de um modo sem modo.

É experiência, porque o ensinamento está destinado a viver a unidade indissolúvel da divindade, mas tal unidade, diferentemente das experiências legadas pela mística feminina, não é uma unidade estática ou visionária, mas sim dinâmica: a questão sobre a geração constante e ininterrupta do Filho de Deus na alma separada. Este nascimento, na medida em que é um sacrifício, dado que compreende o rebaixar-se, a humilhação, da natureza divina na natureza humana, deve ter lugar no templo: «O templo, no qual Deus quer dominar segundo a Sua vontade, é a alma do homem, que formou e criou exatamente à Sua semelhança.» Mas, para que este nascimento possa acontecer de forma originária é preciso que o templo se encontre totalmente livre e vazio, vazio de si mesmo, para que Deus possa nele ter entrada e lugar.

O vazio da alma está estreitamente associado à ideia de virgindade, mas em primeiro lugar à natureza maternal da alma. O lugar do nascimento é o fundo da alma, o lugar mais íntimo do templo, onde tem lugar a união para lá do tempo, na eternidade prévia à criação: «Da mesma forma verdadeira em que o Pai gerou a forma natural o Filho na sua simples natureza, igualmente o gera no mais íntimo do espírito, e esse é o mundo interior. Aqui o fundo de Deus é o meu fundo, e o meu fundo é o fundo de Deus.»

É esse fundo abissal – onde nasce Deus, através do Seu Filho, o Verbo; mas esse nascimento é duplo, pois pela sua natureza virginal a alma que concebe a Deus gera ao mesmo tempo o Filho no Pai num único instante, com o qual a alma assumiu a condição paternal da geração, participando assim da obra criadora.

Tal fundo – um lugar na alma e não uma parte da alma – recebe o nome de centelha ou chispa.

Aquele que pregava a filiação divina do homem nobre em exílio de si mesmo iria começar em breve um êxodo definitivo através do deserto da incompreensão que se apresentava diante a sua vida.

A 1 de agosto de 1325 o papa João XXII nomeia o dominicano Nikolaus von Strassburg visitador da Ordem na região da Teutónia e este rapidamente vê-se obrigado a abrir uma investigação sobre os escritos alemães do Mestre Eckhart, em razão das acusações de alguns irmãos da nossa própria Ordem, que viam com pesar a forma de pregar ao povo simples de Eckhart.

Desde logo os inícios das investigações centraram-se no *Liber Benedictus*, e algumas das teses e proposições contidas neste livro foram declaradas como perigosas.

Mestre Eckhart defendeu-se várias vezes das acusações que lhe eram feitas. Com poucas esperanças de que o seu apelo ao Papa obtivesse resposta positiva, a 13 de Fevereiro de 1327 apresenta uma autodefesa na igreja dominicana de Colónia, no contexto de um sermão onde dá testemunho pessoal da sua fé contra os erros nos quais, eventualmente, pudesse ter incorrido. Ele próprio traduz para o alemão a explicação pronunciada em latim.

Eckhart não viveria o suficiente para ver o desfecho do processo movido pela hierarquia da Igreja contra a sua pregação. Morre nos princípios de 1328 em Avinhão, para onde fora convocado por uma comissão de teólogos, instituída pelo Papa, com o intuito de analisar o seu pensamento.

Em 27 de Março de 1329, em Avinhão, o Papa torna pública a Bula de condenação.

### **BIBLIOGRAFIA**

### **FONTES**

ECKHART, Maestro, El fruto de la nada y otros escritos, Madrid, Siruela, <sup>2</sup>1999. ECKHART, Maître, Sermons et leçons sur l'Ecclésiastique, Genebra, Ad Solem, 2002.

ECKHART, Maître, Traités et Sermons, Paris, Flammarion, 31995.

ECKHART, Mestre, Tratados e Sermões, Prior Velho, Paulinas, 2009.

VANNIER, Marie-Anne, Les Mystiques Rhénans. Eckhart, Tauler, Suso. Anthologie, Paris, Cerf, 2010.

### **ESTUDOS**

ANCELET-HUSTACHE, Jeanne, Maitre Eckhart et la mystique rhénane, Paris, Seuil, 1956.

- De LIBERA, Alain, La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart, Paris, Seuil, 1994.
- De LIBERA, Alain, Maître Eckhart et la mystique rhénane, Paris, Cerf, 2010.
- DEMKOVICH, Michael, Introdução a Mestre Eckhart, Prior Velho, Paulinas, 2009. ECK, Suzanne, "Jetez-vous en Dieu". Initiation à Maître Eckhart, Paris, Cerf,
- ECK, Suzanne, "Jetez-vous en Dieu". Initiation à Maître Eckhart, Paris, Cert 2011.
- MALHERBE, Jean-François, Maître Eckhart "Souffrir Dieu". La prédication de Maître Eckhart, Paris, Cerf, 2010.
- RAVIOLO, Isabelle, L'incrée. La générosité infinie du Pére chez Maître Eckhart, Paris, Cerf, 2011.
- RUH, Kurt, Initiation à Maître Eckhart. Théologien, Predicateur, Mystique, Paris/Friburgo, Cerf/Editions Universitaires Fribourg, 1997.
- VANNIER, Marie-Anne, La prédication et l'Église chez Eckhart et Nicolas de Cues, Paris, Cerf, 2008.

# FREI JOÃO FRANCO, UM PREGADOR DO SÉCULO XVIII

Fr. José Carlos Almeida, OP

No Prólogo ao primeiro volume dos seus Sermões Vários, publicado em 1734 na Oficina de Maurício Vicente de Almeida, em Lisboa Ocidental, frei João Franco coloca esta questão: «que necessidade havia para que saíssem estes sermões imperfeitos à luz?»

Apesar de humildemente assumir que o fim que procura com este trabalho é somente a glória de Deus e o aproveitamento dos próximos, a verdade do seu objectivo está patente na resposta que dá à questão que coloca: «nós os Religiosos, como não podemos ter nada nosso na vida, na morte, a estampa é a que faz aos nossos trabalhos, nossos.»

A edição dos sermões de frei João Franco tem assim o objectivo de preservar a memória, o seu trabalho de pregação e estudo, para que não aconteça como ele mesmo refere «um quase jejum dos sermões portugueses da Religião dos Pregadores», porque «tendo havido nesta Religião em Portugal talentos a todas as luzes grandes os seus escritos sumiram-se e desapareceram.

Esta constatação e esta queixa que frei João Franco formula são retomadas e reforçadas na Censura à publicação dos Sermões Vários, pelo Clérigo Regular D. José Barbosa, que recorda figuras e pregadores como frei Luís do Rosário, frei Luís Lamberto, frei Martinho da Fonseca, frei António de Lima, frei Fernando Sueiro e o Mestre frei Domingos de São Tomás, cujas obras e estudos predicativos pouco ou nada se deram à luz, por ingratidão do descuido ou injustiça do desprezo, que como diz D. José Barbosa

são as razões mais comuns no Reino.

Para não padecer estas fatalidades imprimiu frei João Franco os seus sermões e ao recordá-lo hoje e neste Curso de Pregação cuidamos de manifestar a gratidão ao trabalho que realizou e a justiça que é devida à sua obra.

Segundo o *Dicionário Bibliográfico Português* de Inocêncio Francisco da Silva, frei João Franco professou no Convento de Nossa Senhora da Piedade de Azeitão a 15 de Junho de 1704, o que significa que teria iniciado o seu Noviciado no ano de 1703.

Tendo presente que as Constituições estipulavam que ninguém com menos de dezasseis anos podia iniciar o noviciado, e face à data de Profissão Religiosa de frei João Franco, podemos supor que teria nascido numa data anterior a 1687. Mas se não sabemos a data exacta do seu nascimento, sabemos contudo que era natural de Lisboa e os seus pais se chamavam António Francisco e Maria Franco.

Por agora, nada sabemos do seu percurso de formação, ainda que os graus que mais tarde vem a alcançar nos deixem supor um percurso académico com algum peso.

Quando, em 1732, sai à luz a segunda impressão da sua obra *Mestre da Vida que ensina a viver e morrer santamente*, vinte e oito anos depois da profissão religiosa, frei João Franco é apresentado na folha de rosto do livro como Lente de Prima de Teologia, Qualificador do Santo Oficio e Presentado.

Considerando a data provável de nascimento de 1687 frei João Franco teria por esta altura quarenta e cinco anos e os títulos que lhe são atribuídos na edição desta sua obra mostram o grau e a importância que tinha já adquirido.

Em 1734, quando publica o primeiro tomo dos seus Sermões Vários, é apresentado apenas como Presentado em Teologia e Qualificador do Santo Oficio, tanto na folha de rosto da obra como nas censuras emitidas pelos membros da Religião, pelos Dominicanos. No entanto, as censuras emitidas para o Santo Oficio e para o Paço, para além de apresentarem frei João Franco como Presentado em Teologia e Qualificador do Santo Oficio, tratam-no

por Reverendíssimo Padre Mestre, o que ainda que possa não ser um título académico manifesta já um grande prestigio.

Em 1742, quando é publicada a sua obra Terceiro Instruído na virtude que professa a Venerável Ordem da Milícia de Jesus Cristo e Penitência de São Domingos, continua a ser apresentado como Presentado em Teologia e Consultor do Santo Oficio, para além de Comissário da Venerável Ordem Terceira para a qual escreve este livro.

No entanto em 1746, aquando da décima primeira impressão do livro *Mestre da Vida que ensina a viver e morrer santamente*, frei João Franco é já apresentado na folha de rosto da publicação como Mestre em Teologia e Consultor do Santo Oficio, o que significa que entre 1742 e 1746 obteve o grau de Mestre.

Como no ano de 1745 se celebrou Capítulo Provincial no Convento de São Domingos de Lisboa, no qual foi eleito Prior Provincial frei Manuel Coelho, é possível que tenha sido nessa data que frei João Franco tenha alcançado o título de mestre.

A décima quinta impressão do livro *Mestre da Vida*, saída à luz em 1750, e a décima oitava saída em 1756 continuam a apresentar frei João Franco como Mestre em Teologia e Consultor do Santo Oficio.

Por estes títulos e duas confidências que frei João Franco faz nos Prólogos do seu primeiro volume de *Sermões Vários* e do *Mestre da Vida*, podemos concluir que dedicou a sua vida ao estudo e ao ensino, que foi essa a sua principal ocupação, ainda que, também como diz, tenha tido tempo para o ministério da pregação.

Diz assim no Prólogo do primeiro volume dos *Sermões Vários*: «eu confesso que todos estes sermões saem à luz, sem a sua exacta e perfeita composição, porque sendo o meu continuado emprego o da cadeira, tudo o que disse nos púlpitos foi trabalho de tempo furtado aos bocadinhos do estudo, ainda hoje contínuo, das escolas.»

No Prólogo do *Mestre da Vida* diz: «se conheces o autor deste livro, admirar-te-ás de que depois de tantos anos de estudos saia à luz com o fruto de tão pequena obra. Respondo que esta obra não é fruto de anos, é fruto do pouco tempo de umas férias. (...)

O certo é, amigo leitor, que dos dias que eu gastei neste livro não tenho eu muito escrúpulo, agora dos anos que tenho gasto nos mais estudos, destes tenho eu muito medo.»

Frei João Franco foi assim um Mestre, um professor, e portanto não estranha que em 1754, aquando da celebração do Capítulo Provincial no qual foi eleito Prior Provincial frei Teodoro de São José, tenha sido nomeado Regente dos Estudos da Universidade do Convento de São Domingos de Lisboa. Era o coroar de toda a carreira académica.

Por esta data, frei João Franco é também eleito Prior do Convento de São Domingos de Lisboa, e por isso o encontramos no dia seguinte ao fatídico 1 de Novembro de 1755, pelos escombros, à procura dos frades que tinham desaparecido, e em Abril de 1756 a dar o hábito e início aos noviciados de frei Diogo do Rosário e frei José de Santo António.

Em Outubro de 1761, como Qualificador do Santo Oficio emite uma Censura ao livro Antídoto Celestial do Santíssimo Nome de Jesus contra os juramentos, blasfémias, pragas e outros males, da autoria de frei Roberto de Jesus Maria do Rosário, também dominicano e publicado na Oficina de Pedro Ferreira.

Quatro anos mais tarde, em 1765, já perto dos oitenta anos, frei João Franco vê-se envolvido na questão do culto e da devoção ao Santíssimo Sacramento que a Prioresa do Mosteiro do Sacramento a Alcântara tinha iniciado sem as devidas licenças e na sequência da qual são perseguidos e presos vários frades, entre eles frei João Franco. É neste contexto que vem a falecer.

A obra publicada de frei João Franco, para além dos vários volumes dos *Sermões*, não é muito grande, e podemos dizer que em boa medida é devocional, razão que pesou na continuidade no tempo de várias edições de uma delas como foi o *Mestre da Vida*.

Quando frei João Franco apresenta no Prólogo os seus Sermões Vários diz que «se olhar ao pregado largamente poderá dar seis tomos», mas tal dependerá da adesão dos leitores e da vida que Deus lhe emprestar.

Parece que os leitores aderiram à sua obra e aos seus Sermões, no conjunto e concorrência de outras publicações iguais que na época se fizeram, porque não só frei João Franco duplicou o número de volumes estimado, como acabou por ter duas edições desta sua obra.

Entre 1734 e 1741, frei João Franco publicou doze volumes de sermões, contendo cada um trinta sermões, foi a primeira edição se assim podemos dizer, que depois, em 1760, voltou a ser reimpressa. São sermões panegíricos, de santos, de festas, de missão ou profissão religiosa. Um conjunto que cobre todo o ano litúrgico com as suas festas principais, os tempos fortes da Quaresma e Advento, e também os mais diversos púlpitos e público como o dos conventos dominicanos de Lisboa e Porto, entre outros, as paróquias de Lisboa e conventos de outras congregações religiosas, ou até a Capela Real.

O acolhimento destes sermões, e face à interrogação que frei João Franco coloca relativamente ao número de volumes, pode ter ficado a dever-se à forma como a pregação foi concebida, pois frei João Franco apresenta os seus sermões não apenas como panegíricos ou predicativos, mas particularmente espirituais, com uma doutrina tão sólida que fale à alma e ao coração de quem lê.

Frei João Franco desenvolve e apresenta aqui, e de modo ainda mais intenso nos devocionários que compôs, aquela que foi certamente a outra face da sua vida, o que lhe permitiu o equilíbrio religioso, pois se na Cátedra desenvolvia a teologia dogmática, com o que representa de aridez e intelectualidade, nestas obras desenvolveu a teologia espiritual, mística, com a sua dimensão de emotividade.

No âmbito da sua produção devocional, a primeira publicação data de 1720 e foi um texto para a devoção do Rosário, *Modo de meditar o Rosário de Nossa Senhora*, publicado por Manuel Fernandes da Costa, Impressor do Santo Oficio.

Em 1731, publica pela primeira vez Mestre da vida que ensina a viver e morrer santamente, na Oficina Augustiniana.

Em 1739 publica na Oficina dos Herdeiros de António Pedroso Galrão o Modo perfeito de ouvir missa, e também de receber, e venerar ao Diviníssimo Sacramento, com estampas e uma segunda reimpressão ainda neste mesmo ano.

Em 1742, e para a Ordem Terceira de São Domingos de Lisboa, de que era Comissário, publica Terceiro instruído na virtude que professa a Venerável Ordem da Milícia de Jesus Cristo e penitência de São Domingos.

E em 1757 publica Vida portentosa da serva de Deus D. Thomásia de Jesus, Terceira professa na Ordem de S. Domingos, que morreu no convento do Salvador de Lisboa, em 26 de Maio de 1755, na Oficina de Miguel Manescal da Costa.

No conjunto das obras de Frei João Franco, o *Mestre da Vida* é sem dúvida alguma a sua obra de referência, e ainda que como ele diz seja o trabalho de umas férias, e descubramos que no fundo se trata de um compêndio de devoções que foi crescendo ao longo das impressões, e portanto o seu trabalho possa ser mais de colector que de autor, é a obra que lhe sobrevive e mais impacto teve junto do público.

Como vimos a sua primeira impressão data de 1731, mas até 1750 são feitas outras catorze reimpressões com acrescentos, de tal modo que a edição de 1750, publicada na Oficina dos Herdeiros de António Pedrozo Galrão se divide em dois volumes, o Mestre da Vida que ensina a viver e morrer santamente. I Parte, e Mestre da virtude renovado. Segunda parte do Mestre da Vida, que persuade a todos o que é necessário para se salvarem.

A popularidade desta obra foi tal que face aos perigos de edições clandestinas, como parece que chegou a haver, frei João Franco alcançou do rei D. João V, em 1739, um privilégio de exclusividade de impressão por dez anos, ficando dessa forma garantida a originalidade da publicação e a sua comercialização, questão significativa, porque passados os dez anos, em 1749, quando frei João Franco volta a solicitar ao rei o mesmo privilégio, assume que ainda se encontrava com a maior parte dos livros por

vender, e portanto é necessário assegurar essa exclusividade para que a obra se venda e o investimento feito seja reavido.

Tendo-se alterado ou não o panorama de vendas, a verdade é que até à morte de frei João Franco ainda foram feitas mais cinco impressões, atingindo-se a cifra de vigésima impressão no ano de 1761.

A morte de frei João Franco não pôs contudo fim à continuidade das edições, nem a censura e crítica exercidas pela Real Mesa Censória em 1768, quando a obra passa por aquele organismo régio.

São da Mesa as seguintes censuras: «O Livrinho Mestre da Vida, que todos muito bem conhecem se viesse para se reimprimir não deveria passar sem uma grande expurgação, mas como é de particular, pode entregar-se até determinação da Mesa.

Carnide, 16 de Agosto de 1768, frei Inácio de São Caetano.» A segunda censura diz: «O Livrinho intitulado Mestre da Vida, é daqueles que há muito tempo devia estar suprimido, porque não serve para coisa alguma boa, senão para nutrir uma piedade superficial, sem ensinar o verdadeiro espírito do cristianismo. Além disso, traz um exame escusado e muitas Indulgências muito duvidosas, pelo que sou de parecer que se suprima. Mesa, 7 de Novembro de 1768, frei Inácio de São Caetano, frei Francisco de São Bento, frei Manuel do Cenáculo.»

Apesar da crítica da Real Mesa Censória, em 1788, frei Manuel Bruno de Santa Ana obtém da rainha D. Maria I um novo privilégio de exclusividade de impressão, uma vez que já tinha obtido a licença para a publicação do *Mestre da Vida*.

Diz ele no Prólogo à edição que «a geral aceitação que mereceu o livro e a utilidade que deste Compêndio de devoções espalhadas por diversos volumes, resulta aos católicos, são um estímulo para se intentar a sua reimpressão. Por este motivo sai correcto e com diferença em muitas partes.»

As principais diferenças que se encontram, e o próprio frei Manuel Bruno de Santa Ana apresenta, dizem respeito ao Rosário Meditado, que é reduzido às orações do Pai-Nosso e Ave-Maria e à meditação dos Mistérios, com discursos novos e mais breves a fim de ficarem mais facilmente na memória; às Novenas, que representavam uma grande dificuldade pois não cabiam todas num livro manual, e por esse motivo se reduziram a três, do Rosário, Festividades da Virgem Maria e para os outros Santos com um aditamento para os mais sagrados objectos, Eucaristia; e ao capítulo dos Moribundos, que ainda assim continua a ser o mais extenso porque é a «realidade para a qual mais necessários são os socorros».

É de notar a inclusão nesta edição de um capítulo com "Remédios contra os sete pecados capitais extraído da obra do Padre Granada", desaparecendo os textos que as edições anteriores usavam da venerável Madre Agreda em vários exercícios de devoção.

Mas, sobretudo, o mais que há a assinalar é o desaparecimento do nome do autor do livro, pois deixa de aparecer quer o nome de frei João Franco e tão pouco aparece o de frei Bruno, fica apenas o um Religioso da Ordem dos Pregadores, transformando-o dessa forma num património comum aos dominicanos portugueses.

Esta edição revista e reduzida e sem autor identificado ultrapassou o século XVIII e assim encontramos pelo menos três novas edições no século XIX, uma publicada em 1846, da Tipografia Rolandiana, outra de 1878 da Livraria de A.M. Pereira à Rua Augusta, e ainda outra de 1882, da Roland e Semiond Editores.

Na medida em que todas elas são publicadas já depois da exclaustração e fazem referência à Imagem de Nossa Senhora do Rosário do Barreiro, podemos admitir que a sua edição foi promovida pela Ordem Terceira Dominicana que naquela vila tinha uma presença importante.

Pelo conjunto das edições do *Mestre da Vida* vemos como a obra e a figura de frei João Franco se perpetuou por quase dois séculos, e como uma obra considerada menor foi capaz de superar as dificuldades dos tempos e marcar a devoção e espiritualidade, pois se formos em busca de algumas devoções populares usadas nas nossas aldeias para o momento da morte certamente encontraremos os ecos desta obra.

# A PALAVRA DE DEUS COMO COMUNICAÇÃO

# INTRODUÇÃO

Antes de entrar no tema específico, «a palavra de Deus como comunicação», parece-me oportuno fazer algumas considerações gerais sobre a palavra de Deus na Bíblia, particularmente no Antigo Testamento.

### 1. DEUS, O PRINCIPAL LOCUTOR DA BÍBLIA

Do ponto de vista estritamente literário, não há dúvida de que Deus é o protagonista incontestado da biblioteca bíblica. É formalmente sujeito de muitos dos discursos que nela se lêem e. directa ou indirectamente, objecto ou destinatário dos restantes. É um dos narradores bíblicos e, com muito mais freguência, objecto, explícito ou implícito, das narrativas. Restringindo-nos ao Antigo Testamento, Deus toma a palavra repetidamente na maioria dos livros que o formam, com mais frequência nuns do que noutros. Os livros proféticos são, sem dúvida, aqueles que mais claramente se apresentam como palavras de Deus. Formalmente, são colectâneas do que Deus disse ao Seu povo por meio dos titulares dos ditos livros. Com efeito, esses livros declaram com insistência que Deus é o autor do seu conteúdo. Fazem isso por meio de várias expressões que lhes servem de cabeçalho e/ou os balizam. Essas expressões afirmam ou, pelo menos, pressupõem que os livros proféticos são discursos de Deus e, além disso, explicitam que Deus se dirige ao Seu povo por meio dos titulares dos ditos livros. De facto, uma boa parte desses livros é posta, formalmente, na boca de Deus. Correlativamente, os livros proféticos apresentam os seus titulares como mensageiros de Deus, isto é, como pessoas que Deus enviou com o encargo de transmitir uma mensagem ao Seu povo.

São raros os livros do Antigo Testamento onde Deus parece não abrir a boca ou, pelo menos, não o faz formalmente. Mas existem. É o caso dos livros dos *Provérbios*, *Eclesiastes e Cântico dos Cânticos*. O facto deve ser notado, pois, como veremos, ele mostra que Deus fala de mais do que uma maneira. Vários textos do Antigo Testamento afirmam em tom polémico que a fala é um dos traços que distinguem Iavé dos outros deuses (1 R 18,26-29) assim como dos ídolos, que têm boca mas não falam¹.

Segundo o Salmo 22,2-3, o pior que pode acontecer ao orante, no meio da sua provação, é que Deus se cale e não lhe responda:

«2 Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste? As palavras do meu rugir estão longe de me salvar 3 Meu Deus, eu chamo de dia, mas não me respondes, de noite, e não tenho descanso».

### 2. A METÁFORA DA PALAVRA DIVINA

É escusado dizer que a noção de palavra de Deus é o fruto de um antropomorfismo. Ao pôr Deus a falar, a Bíblia usa uma metáfora, que tem como referente o ser humano, o único ser falante, no sentido próprio do termo, que o homem conhece pelos sentidos. O recurso às metáforas é o único meio de que dispomos para nos referirmos a Deus, à Sua actividade e aos Seus atributos. Deus criou o ser humano à Sua imagem e o ser humano paga-lhe na mesma moeda. É óbvio que, na Bíblia, Deus fala com palavras humanas, as únicas que sabemos. Todas as palavras de Deus contidas na Bíblia foram concebidas por espíritos humanos. ditas por bocas humanas e escritas por mãos humanas. Só a fé permite reconhecer que a Bíblia é também, e ao mesmo tempo, palavra divina. Para os cristãos, existe uma espécie de sinergia entre Deus e os autores humanos da Bíblia, que é ao mesmo tempo palavra divina e palavra humana ou, dito de outra forma, palavra divina expressa em palavras humanas. Segundo uma lógica que lhes é familiar, os cristãos vêem na Bíblia a expressão da palavra de Deus que se encarnou em numerosas palavras humanas. No Antigo Testamento, estava já em acção o princípio da encarnação,

que teve, finalmente, a plena realização em Jesus Cristo, Palavra (Logos) de Deus feita carne (Jo 1,14).

# 3. Os correspondentes do termo «Palavra» em Hebraico e em Grego Em hebraico, a acção de falar e o seu resultado expressamse sobretudo por meio dos grupos léxicos dābar, 'āmar e mālal. Os seus correspondentes gregos são geralmente legô e, com menos frequência, laleô. Tanto os termos hebraicos como os seus correspondentes gregos têm os sentidos de «falar, dizer, proferir, declarar». Nas versões portuguesas da Bíblia, o substantivo «palavra», em relação com Deus, traduz geralmente os termos hebraicos 'imrāh e sobretudo dābār ou os seus correspondentes gregos logos e rhêma.

### 4. A PALAVRA CRIADORA

Segundo os contextos, o substantivo dābār tem um leque de conotações muito amplo. Parece-me particularmente importante assinalar que o seu sentido não se restringe à esfera do falar, do dizer, da palavra ou do discurso. Designa amiúde "coisas, acções, factos, feitos, acontecimentos", sendo às vezes difícil distinguir entre os dois campos semânticos. Enquanto que as palavras podem ser verdadeiras ou falsas, os factos são realidades objectivas. constatáveis e inegáveis. A linguística contemporânea fornece dados susceptíveis de aprofundar a compreensão do processo que levou a este alargamento semântico de dābār. Com efeito, uma corrente da linguística actual, iniciada por Austin<sup>2</sup>, mostra que a palavra, mesmo na cultura ocidental, não se reduz sempre a um «dizer», mas pode comportar também um «fazer». Com frequência, a linguagem faz advir a realidade que expressa. Os linguistas chamam, por isso, a atenção para o que denominam os «actos de linguagem» e os «enunciados performativos», em contraposição aos simples «enunciados constativos». Longe de serem, como os «enunciados constativos», simples declarações, os «enunciados performativos» fazem existir o que significam, criam-no. Por exemplo, quando alguém diz, sinceramente, a outra pessoa que a ofendeu «perdoote», não se limita a fazer uma simples declaração, mas torna efectivo o perdão que a declaração expressa. Cremos que é isso o que acontece com o perdão que Deus nos concede em contexto sacramental. De modo semelhante, quando uma pessoa que está a ser perseguida ou cercada declara «rendo-me», essa declaração, se é verídica, torna efectiva a rendição.

### A. A PALAVRA DE DEUS CRIADORA DO COSMOS E DA ORDEM SOCIAL

No caso dos seres humanos, só uma parte infima das suas palavras realiza aquilo que significa, esgotando o sentido do termo hebraico dābār, palavra e facto ou acontecimento. Pelo contrário. todas as palavras de Deus o fazem, pois todas elas criam de algum modo o que significam. Parafraseando o ditado do avesso, o vento não leva nenhuma das palavras de Deus. No caso de Deus, dizer é sempre fazer de uma maneira ou outra. A primeira intervenção de Deus no relato bíblico está entre os exemplos mais flagrantes e perfeitos da eficácia infalível da palavra divina. Ocorre em Gn 1,3. O texto reza assim: "Deus disse: "Seja a luz" e a luz foi» ou «Deus disse: "Haja luz" e houve luz». Foi dito e feito. Mal Deus acabou de formular a injunção «Seja a luz» ou «haja luz», logo o narrador pôde declarar que, de facto, a luz começou a existir. Há concomitância e simultaneidade entre a palavra de Deus e a sua realização. Dito de outra maneira, Deus cria a luz ordenando a sua existência. Não foi só a luz que Deus criou, assim, com a Sua palavra. O resto do relato sacerdotal da criação, em Gn.1.1-2, 4ª. declara que Deus criou, igualmente com a Sua palavra, os demais elementos do cosmos. Referindo-se à mesma realidade, o SI 33,6-9 confessa explicitamente outro tanto.

- «v. 6 Pela palavra de Iavé (bid\*bar YHWH) os céus foram feitos, E pelo sopro (espírito) da sua boca (de Iavé) todo o seu exército (dos céus).
- v. 7 Ele represa como um açude<sup>3</sup> as águas do mar, põe os oceanos (abismos) em reservatórios.
- v. 8 Que toda a terra tema lavé, que o temam todos os habitantes do universo,
  - v. 9 pois ele disse ('āmar) e (a coisa) foi, ele (a) ordenou e (ela) surgiu.»

### B. A PALAVRA DE DEUS CRIADORA DOS ACONTECIMENTOS HISTÓRICOS

A actividade criadora da palavra de Deus não se limita aos elementos do cosmos. Estende-se também aos acontecimentos históricos. De facto, os textos do Antigo Testamento insistem mais na acção criadora da palavra de Deus na história do que no cosmos e na sociedade. A crença na acção criadora da palavra de Deus no campo da história está omnipresente nos livros históricos e nos livros proféticos. Amiúde fica implícita. É o que acontece nos chamados relatos proféticos, uma forma literária que comporta dois elementos essenciais: o anúncio de um acontecimento, feito por Deus mediante uma personagem profética, e a descrição do dito acontecimento, que entretanto se deu; às vezes, a segunda parte do relato limita-se a assinalar que o anúncio se cumpriu. A própria estrutura do relato profético é, assim, expressão da crença na eficácia infalível da palavra de Deus no campo da história.

Documentada também nalguns livros proféticos, esta forma literária é uma das características dos livros de Samuel e dos Reis. Estes livros empregam-na amiúde sob a sua forma clássica. encontrando-se o anúncio e o seu cumprimento no mesmo relato, do qual formam as duas partes constitutivas<sup>4</sup>. No entanto, o anúncio e o cumprimento estão com frequência separados, encontrandose em relatos diferentes, umas vezes próximos um do outro, outras vezes mais ou menos distantes, no texto e no tempo. Por exemplo, a desgraça da família do sacerdote Eli, anunciada por um homem de Deus, em 1 S 2,27-36, realiza-se em 1 R 2,27. A profanação do altar de Betel, anunciada pelo homem de Deus vindo de Judá, em 1 R 13,2, realiza-se em 2 R 23,16. Em geral, existe uma correspondência perfeita entre o anúncio e a realização. Os acontecimentos dão-se exactamente tais como foram anunciados. Os relatos não deixam qualquer dúvida sobre a relação entre os acontecimentos e o seu anúncio. Com efeito, afirmam explicitamente que os acontecimentos se deram em conformidade com o que Deus anunciou ou, precisamente, para realizar o que Deus anunciou. Iavé realiza tudo o que anuncia pelos Seus profetas (1 S 3,19; 2 R 10,10). Correlativamente, Am 3,7 declara que lavé não faz nada sem o ter anunciado pelos Seus servos os profetas.

Samuel e Reis apresentam-se, de facto, como uma sucessão de anúncios proféticos e das suas respectivas realizações, que são uns e outras, obra de lavé.

Embora insistam menos na eficácia infalível da palavra de Deus no campo da história do que os livros de *Samuel* e dos *Reis*, as *Crónicas* expressam a mesma ideia com igual clareza, se não com mais ainda<sup>5</sup>.

Muitos outros textos do Antigo Testamento, sobretudo dos livros proféticos, afirmam ou pressupõem a eficácia absoluta da palavra de Deus. Is 40-55 é porventura o melhor exemplo desse facto. Os textos mais antigos de Is 40-48 anunciam o regresso dos Judaítas que haviam sido deportados para a Babilónia entre 597 e 580 a.C. Esse regresso tornou-se possível a partir de 538 a.C., graças à reconfiguração do mapa político da região que então ocorreu. Com efeito, em 539 a.C., Ciro, rei dos Persas e dos Medos, entrou na cidade de Babilónia e apoderou-se do império de que ela era a capital, e do qual a Judeia fazia parte. Segundo Is 40-48, esses acontecimentos foram obra de Iavé; foi Ele quem os planeou, anunciou e mandatou Ciro para os realizar. Tendo sido o único Deus capaz de fazer isso, Iavé mostrou que é incomparavelmente superior aos outros deuses.

A confissão mais incisiva da eficácia, ou da verdade, infalível da palavra de Deus é provavelmente a que se lê em Is 55,10-11, um texto que é ao mesmo tempo a conclusão e um excelente concentrado da segunda parte do livro de Isaías.

- $^{\rm w}$   $^{\rm 10}$  Como a chuva e a neve descem do céu e para lá não voltam, mas regam a terra,
  - a fecundam e a fazem germinar, de maneira que ela dá a semente ao semeador e o pão ao que come,
- o mesmo sucede à palavra que sai da minha boca: não voltará para mim sem efeito, mas realiza o que me aprouve, e tem êxito na missão que lhe confiei.»

Relativamente à eficácia e à verdade, a palavra de Deus é comparável à chuva e à neve. Como a chuva e a neve não podem deixar de regar a terra e de fazer germinar as sementes, assim também a palavra de Deus não pode ficar sem efeito: ela realiza infalivelmente os desígnios de quem a pronuncia.

Diga-se no entanto que não faltam no Antigo Testamento anúncios que não se cumprem ou, pelo menos, não se realizam tais como foram feitos. De facto, a resposta dos destinatários do anúncio pode levar a adiar a execução da decisão divina ou mesmo a anulá-la. O anúncio da destruição de Jerusalém feito por Migueias (3.12) é um bom exemplo da segunda eventualidade. Longe de ter sido destruída. Jerusalém continuava intacta cerca de um século mais tarde. Segundo o critério formulado pelo Dt 18,21-22, deveria concluir-se que o anúncio feito por Migueias era falso, isto é, não tinha lavé como autor. Ora Jr 26,16-19 mostra que não foi essa a conclusão que se tirou. Com efeito, esse texto conta que alguns anciãos invocaram, precisamente, o precedente de Miqueias para defender Jeremias, prestes a ser condenado à morte por ter anunciado que, se o povo não se convertesse, lavé destruiria o templo e a cidade de Jerusalém (Jr 26,3-6). Em conformidade com a mensagem de Jeremias, os anciãos concluem que o anúncio de Migueias era condicional e implicava um apelo à conversão. Se não se cumpriu, só pode ter sido porque o rei Ezequias e todo o povo de Jerusalém se converteram, levando lavé a mudar a Sua decisão. É certo que a palavra de Deus não se realizou literalmente, mas nem por isso deixou de ser eficaz. Foi-o de maneira diferente. provocando a conversão e, como consequência, a salvação de Jerusalém. O autor de Jr 26,16-19 convida os seus ouvintes ou os seus leitores a imitar os hierosolimitas do tempo de Migueias.

# I - A PALAVRA DE DEUS COMO COMUNICAÇÃO

### 1. A PALAVRA DE DEUS É COMUNICAÇÃO

Como já sugeri mais do que uma vez, os discursos divinos que se lêem na Bíblia não são solilóquios. Deus/lavé não fala consigo próprio. Dirige-se a interlocutores, aos quais se propõe comunicar os Seus desígnios ou a Sua vontade. O falar de Deus é, por conseguinte, um acto de comunicação entre Ele e outrem: pessoas ou coisas encaradas como se fossem pessoas. O leque dos interlocutores de lavé é variadíssimo. Na esmagadora maioria dos casos, serve-se de intermediários para comunicar com os Seus interlocutores.

### 2. DEUS DIRIGE-SE AO CAOS E AO COSMOS

Como vimos, os primeiros destinatários da palavra de Deus que aparecem no texto bíblico são os elementos do caos, que Ele transforma, ou eles próprios se transformam, por ordem divina, em elementos do cosmos (Gn 1,3-19). Deus dirige-se igualmente aos elementos do cosmos. Assinalo em particular a bênção que Deus dá à fauna marinha e às aves que criara: «Crescei e multiplicaivos e enchei as águas do mar e multipliquem-se as aves sobre a terra». A bênção de Deus garante a multiplicação aos animais marinhos e às aves (Gn 1,22). Deus prepara o auge da Sua obra criadora dirigindo-se à corte celeste: «Façamos o Homem à nossa imagem, à nossa semelhança...» (Gn 1,26). Volta-se depois para a humanidade, que entretanto criara à Sua imagem, abençoando-a, isto é, garantindo-lhe a multiplicação e o domínio sobre as demais criaturas do mundo terrestre (Gn 1,28-31; cf. 9,1).

3. Deus dirige-se à humanidade e, muito mais amiúde, ao Seu povo Israel Os primeiros onze capítulos da Bíblia (Gn 1-11) têm o cosmos e a humanidade como horizonte. É ao cosmos e a toda a humanidade que Deus fala, fazendo-o directamente. A partir de Gn 11, o horizonte do relato afunila-se, progressivamente, no quadro de três gerações. Reduz-se primeiro a Abraão; depois a Isaac, um

dos seus filhos; e, finalmente, a Jacob, também chamado Israel, um dos filhos de Isaac. A partir de Gn 11 e até ao fim do Antigo Testamento, são estes os principais destinatários dos discursos divinos, os interlocutores de Deus.

Numa palavra, no Antigo Testamento, Deus dirige-se ao caos, ao cosmos, à humanidade e, sobretudo, ao Seu povo Israel ou aos membros do dito povo, nomeadamente aos chefes. Do ponto de vista histórico, o nome Israel refere-se a diferentes grupos humanos.

Mesmo quando Deus se dirige ao caos ou aos elementos do cosmos, fá-lo, de facto, em função da humanidade e, sobretudo, em função do Seu povo Israel, o Seu verdadeiro interlocutor na lógica do relato do Antigo Testamento. Por exemplo, Deus convoca o céu e a terra para servirem de testemunhas contra o Seu povo em contexto de julgamento. Is 1,2-3 ilustra bem esse facto.

«Escutai, ó céus, e dá ouvidos, ó terra, pois é lavé quem fala:
"Criei filhos e fi-los crescer, mas eles revoltaram-se contra mim.

O boi conhece o seu possuidor, e o jumento, o estábulo do seu dono, mas Israel não conhece, o meu povo não entende."»

O SI 50,4 usa imagens semelhantes no contexto do julgamento divino de Israel. «Lá do alto, Deus convocará o céu e a terra, para julgar o seu povo.»

Cito ainda dois textos onde Deus mobiliza os fenómenos naturais para castigar o Seu povo. Começo por Am 7,4-6, o relato da segunda das cinco visões contidas nesse livro.

«4 O Senhor Iavé fez-me ver o seguinte: o Senhor Iavé convocava o fogo para exercer a sua justiça. O fogo, tendo devorado o grande abismo, devorou também os campos. 5 Então eu disse: Senhor Deus, aplaca-te! Como poderá resistir Jacob, sendo ele tão fraco?

6 Iavé arrependeu-se. "Pois também isto não há-de acontecer", disse o Senhor Iavé."

Cito, por fim, Ag 1,11, onde Deus declara:

«Convoquei a seca sobre a terra,
sobre as montanhas e sobre o trigo,
sobre o mosto e sobre o azeite
e sobre tudo o que produz o solo;
sobre os seres humanos e sobre os animais
e sobre todo o trabalho das vossas mãos.»

# II - MEIOS DE COMUNICAÇÃO ENTRE IAVÉ E OS SEUS INTERLOCUTORES

### 1. COMUNICAÇÃO ENTRE DEUS E OS ELEMENTOS CAÓTICOS OU CÓSMICOS.

Como vimos, Deus dá directamente ordens ao caos. Outras vezes ameaça-o. Perante a ameaça de Deus, as águas do mar fogem<sup>6</sup>, o mar seca<sup>7</sup>, o leito do mar e os fundamentos da terra descobremse<sup>8</sup>; à vista de Deus, as águas ou o mar tremem e fogem<sup>9</sup>. Deus convoca directamente os elementos da natureza, os quais sempre lhe obedecem prontamente. Em geral, estas afirmações não são objecto de uma encenação simbólica, porventura porque os seus autores viam nelas simples imagens.

### 2. COMUNICAÇÃO ENTRE DEUS E A HUMANIDADE

Os mitos das origens põem Deus a falar directamente com a humanidade. No entanto, a maioria dos textos bíblicos dizem ou pressupõem que Deus comunica com a humanidade por meio da criação, uma realidade que diz respeito a todos os seres humanos e que está patente a todos eles. Deus criou o cosmos e a humanidade com bondade, com inteligência, com sabedoria, com poder. Ao criar o cosmos e a humanidade, Deus deixou neles as marcas desses Seus atributos. Por meio delas, Deus revela-se a si próprio. Por isso, através delas, os seres humanos têm acesso ao conhecimento de Deus. É caso para dizer: pelo fruto conhece-se a árvore. É claro que esse conhecimento é mediato, indirecto e, por conseguinte, imperfeito.

A Bíblia contém numerosos testemunhos da crença neste modo da comunicação entre Deus e os seres humanos. Os livros sapienciais mais antigos — *Provérbios*, *Job e Eclesiastes* — não fazem apelo a outro modo de comunicação entre Deus e os seres humanos ou a outra expressão da palavra divina. Vou citar excertos de alguns Salmos, de teor sapiencial, que me parecem representativos duma religião iaveísta fundada inteiramente na criação. Começo pelo Salmo 19, 2-5.

- «2 Os céus contam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos.
- 3. Um dia faz correr para o outro este discurso ('omer) e uma noite dá dele conhecimento à outra noite.
- 4. Não há discurso ('omer) nem palavras (debārîm) onde não se ouça a sua voz.
- 5. A sua voz<sup>10</sup> estende-se a toda a terra, e as suas palavras, até aos confins do mundo.»

O Salmo 50,6 declara: «Os céus anunciam a sua justiça, pois Deus é quem julga.»

O Salmo 97,6 faz outro tanto: «Os céus anunciam a sua justiça (isto é, a justiça de Deus) e todos os povos vêem a sua glória.»

Na Epístola aos Romanos, S. Paulo confessa de maneira particularmente incisiva que todo o ser humano tem acesso ao conhecimento de Deus por meio da criação (Rm 1,19-20).

«Porque, o que de Deus se pode conhecer está à vista deles (isto é, dos Gentios), já que Deus lho manifestou. 20 Com efeito, o que é invisível nele – o seu eterno poder e divindade – tornou-se visível à inteligência, desde a criação, nas suas obras.»

Por meio da criação, todos os seres humanos podem ter acesso ao conhecimento da actividade de Deus, a qual o revela. O mundo cósmico e o mundo social são assim portadores de uma mensagem que tem Deus não só como autor, mas também como objecto. A mensagem de Deus dirige-se a todos os seres humanos, sem distinção. Todos eles podem, e devem, tomar conhecimento dela, observando o cosmos e a humanidade. Numa palavra, todos os seres humanos podem conhecer Deus pela natura e pela cultura.

Repare-se que os textos bíblicos não se referem às chamadas provas filosóficas da existência de Deus. Para os autores bíblicos, como para todos os seus contemporâneos do antigo Próximo Oriente, a existência dos deuses era uma evidência, um dado inquestionável, tão óbvio como a existência do próprio mundo, particularmente dos seres humanos, das normas que regem a conduta moral e das instituições sociais que enquadram a vida, nomeadamente a religião. Para eles, nada disso poderia existir sem um criador do mundo, da sua ordem e das normas que o governam. O ateísmo estava praticamente fora do horizonte das sociedades antigas, concretamente, das sociedades do Próximo Oriente. A questão que se punha aos seres humanos não era saber se os deuses existem ou não, mas, sim, saber a qual deus ou a quais deuses se devia prestar culto, segundo as circunstâncias. Havia, de facto, especialidades entre os deuses, como existem entre os santos na função de intercessores, pelo menos, para a piedade católica popular.

Segundo uma parte importante da Bíblia, Antigo e Novo Testamento, a observação dos comportamentos humanos e dos fenómenos naturais permite não só conhecer Deus com as Suas características, mas também induzir as normas de conduta que Ele estabeleceu para reger a vida humana, colectiva e privada. A constatação de que tal ou tal comportamento tem habitualmente consequências felizes ou infelizes leva a formular normas de conduta fundadas numa espécie de lei natural, que faz parte da própria criação. A ordem ética ou moral imita assim a ordem do mundo estabelecida por lavé pela criação. As normas éticas ou morais são, ao mesmo tempo, as conclusões da observação humana e as expressões dos desígnios do Criador. Mais exactamente, por meio das suas observações, os seres humanos têm acesso ao conhecimento dos desígnios do Criador, que estão inscritos na

criação. As normas morais são universais, válidas para todos e conhecidas por todos os seres humanos. Por isso, elas são a bitola com que lavé mede os comportamentos de todos os seres humanos e de todos os povos.

É esta forma cósmica e, por conseguinte, universalista da religião iaveísta que se expressa não só nos livros sapienciais mais antigos, mas também nas partes mais antigas de vários livros proféticos: *Amós, Isaías* 1-39, *Miqueias e Sofonias*<sup>11</sup>.

## 3. COMUNICAÇÃO ENTRE DEUS E ISRAEL

No Antigo Testamento, o interlocutor de Deus privilegiado e, por conseguinte, o mais frequente não é a humanidade em geral, mas sim Israel, apresentado como sendo o Seu povo. Os meios de que Deus se serve para esta comunicação particular são também os mais variados. Iavé fala a Israel por meio de acções, isto é, por meio dos acontecimentos que constituem a história da relação entre ambos. Com efeito, como vimos, esses acontecimentos são obra de Iavé. O mesmo Iavé revela, por palavras, o sentido e o alcance desses acontecimentos. Às vezes, Iavé dirige-se directamente ao destinatário do discurso, o Seu verdadeiro interlocutor. No entanto, na maioria esmagadora dos casos, Deus dirige-se ao Seu interlocutor de maneira mediata, servindo-se de um intermediário.

Dito de outra maneira, a comunicação entre Deus e Israel, no Antigo Testamento, está dominada por aquilo que podemos chamar o modelo profético. No seu sentido estrito, entende-se geralmente por profecia a revelação que uma pessoa humana – um homem ou uma mulher – recebe imediatamente de uma divindade num acto de cognição (visão, audição, sonho, êxtase), com a missão expressa de a transmitir a outra pessoa humana, individual ou colectiva – o seu destinatário –, por meio de um discurso, de uma acção ou de ambos.

Puramente descritiva, esta definição da profecia tem claramente como referente o profetismo bíblico, mas aplica-se bem aos fenómenos similares que existiram entre os povos semitas do Próximo Oriente. O mais antigo que se conhece é o chamado profetismo de Mari, um reino da Síria. A documentação pertinente

situa-se entre 1775 e 1761 a.C., isto é, cerca de mil anos antes dos primeiros profetas bíblicos datáveis com uma certeza razoável. Apesar desta grande distância cronológica, o profetismo de Mari é o que apresenta mais semelhanças com o profetismo bíblico, tanto do ponto de vista da forma como do ponto de vista do conteúdo. É também aquele que está melhor documentado¹².

No contexto bíblico, o modelo profético foi aplicado a Moisés, que é, na forma final do Antigo Testamento, o instrumento da revelação de lavé por excelência, para não dizer o único. Com efeito, Moisés foi não só assimilado aos profetas, mas foi também promovido à função de medida dos profetas (Dt 18,15-18) e até a muito mais do que um profeta, gozando de um contacto com lavé muito mais íntimo do que qualquer profeta (Ex 33,11; Nm 12, 6-8) e de um poder excepcional (Dt 34, 10-12; cf. Os 12,14)<sup>13</sup>.

Segundo o modelo profético, Deus revela-se por meio de intermediários. Por isso, existem dois patamares ou duas etapas no processo da comunicação da palavra de Deus ao Seu povo. A primeira etapa consiste na comunicação imediata que Deus faz ao intermediário de que se serve para se dirigir ao Seu interlocutor, o povo, ou o Seu chefe (rei). A segunda etapa consiste na transmissão da palavra de Deus que o intermediário faz ao seu destinatário.

## 4. COMUNICAÇÃO DA PALAVRA DE DEUS AO INTERMEDIÁRIO

Uma das expressões da comunicação entre Deus e os profetas é a chamada fórmula do acontecimento, ou da recepção, da palavra de Deus. Fazendo abstracção das diferenças de pormenor, a fórmula resume-se na afirmação seguinte: «A palavra de lavé veio a» ou «foi dirigida a...», seguindo-se o nome da pessoa de que lavé se serve para comunicar com os Seus interlocutores, o Seu povo ou os chefes em particular. Esta fórmula faz parte do cabeçalho de mais de dois terços dos livros proféticos (Jeremias, Ezequiel, Oseias, Joel, Jonas, Miqueias, Sofonias, Ageu, Zacarias e Malaquias). Lê-se também no corpo dos livros proféticos, sobretudo em Jeremias, Ezequiel, Ageu e Zacarias. Esta fórmula não diz nada sobre as circunstâncias nas quais lavé se revelou aos titulares dos livros proféticos. Pelo contrário, os cabeçalhos dos restantes livros

proféticos informam que eles são o fruto das visões que os seus titulares tiveram (*Isaías*, *Amós*, *Abdias*, *Naúm e Habacuc*). Embora os textos não o digam explicitamente, a causa e a origem das visões só pode ser o próprio lavé.

Segundo Nm 12,6-8, lavé serve-se da visão e do sonho para falar aos profetas.

- «6 (lavé) disse: Ouvi, pois, as minhas palavras: se há entre vós um profeta, é em visão (bammar'āh) que me revelo a ele, é em sonho (bah²lôm) que lhe falo.
  - 7 Não é assim com o meu servo Moisés, a quem toda a minha casa está confiada.
  - 8 Falo-lhe face a face (literalmente: "boca a boca"), À vista e não por enigmas, e ele contempla a forma (semelhança, imagem) de Iavé.»

Nm 12,6 não é o único texto do Antigo Testamento que considera o sonho como um dos meios lícitos para consultar lavé (1 S 28,6). Diga-se no entanto que há também no Antigo Testamento várias expressões de pouco apreço pelo sonho como meio de revelação divina (Dt 13,2) e até de profunda desconfiança em relação a ele<sup>14</sup>. A visão parece ser digna de mais crédito. O Antigo Testamento usa dois grupos léxicos para expressar a visão no contexto da revelação divina: o radical  $r\bar{a}'\bar{a}h$  está sempre em contexto favorável; o radical  $h\bar{a}z\bar{a}h$  encontra-se ora em contexto favorável, ora em contexto desfavorável. Os relatos de visão são frequentes nos livros proféticos: Amós, Isaías, Jeremias, Ezequiel, Zacarias. Usam sempre o radical  $r\bar{a}'\bar{a}h$ . Pelo contrário, no cabeçalho dos livros proféticos, a visão expressa-se sempre com o radical  $h\bar{a}z\bar{a}h$ .

Tais como as relatam os livros proféticos, as visões são experiências audiovisuais. Comportam amiúde um diálogo entre Deus e o vidente: Deus explica ao vidente o sentido do que vê ou, mais precisamente, do que o próprio Deus lhe mostra; manda-lhe fazer tal ou tal acção. Parecem-me particularmente significativas as visões que servem de quadro ao envio dos titulares dos livros

proféticos. É o caso do envio de Isaías (Is 6,1-9) e de Ezequiel (Ez 1,3-3,11). É provavelmente também o caso do envio de Jeremias (Jr 1,4-10). É no contexto dessas visões que Iavé constitui os titulares dos respectivos livros como Seus mensageiros ou Seus porta-vozes<sup>15</sup>. Is 6,1-9 é um excelente exemplo desse género literário. É provavelmente o mais antigo que se conhece na Bíblia. É, ao mesmo tempo, bastante desenvolvido e muito sucinto.

- «1 No ano da morte do rei Ozias, vi o Senhor sentado num trono alto e elevado. A cauda do seu manto enchia o santuário (heykal). 2 Acima dele, em pé, estavam os serafins, cada um com seis asas: com duas cobriam o rosto, com duas cobriam os pés¹6 e com duas voavam.
  - 3 Clamavam uns para os outros e diziam: "santo, santo, santo é Iavé dos Exércitos; a sua glória enche toda a terra".
  - 4 À voz do seu clamor os gonzos das portas tremeram e o templo encheu-se de fumo.
- 5 Então disse: "Ai de mim! Estou perdido, porque sou um homem de lábios impuros e habito no meio de um povo de lábios impuros, porque vi com os meus olhos o rei lavé dos Exércitos".
  - 6 Um dos serafins voou para mim, trazendo na mão uma brasa, que tinha tirado do altar com uma tenaz.
- 7 Tocou na minha boca e disse:

  "Eis que isto tocou os teus lábios;
  foi afastada a tua iniquidade
  e expiado o teu pecado!"
- 8 Então ouvi a voz do Senhor que dizia:
  "Quem enviarei? E quem irá por nós?"
  Eu respondi: "Eis-me aqui, envia-me."
- «9 E disse: "vai dizer a esse povo:

  "Escutai bem, mas não compreendais;
  olhai bem, mas não saibais (nada) ..."»17

O conselho divino, ao qual Isaías assiste em visão, procura um voluntário para lhe confiar uma missão. O Senhor pergunta: «Quem enviarei? Quem irá por nós?» Isaías propõe-se como voluntário: «Eis-me agui, envia-me.» Aceitando a proposta de Isaías, o Senhor constitui-o Seu mensageiro: «vai dizer a esse povo...». Segue a mensagem do Senhor que Isaías deve transmitir ao povo (Is 6,8-9). Estruturado pelos verbos «enviar, ir e dizer», o relato tem a sua conclusão no discurso do Senhor que Isaías recebe a missão de transmitir ao povo. Os outros três relatos de envio «profético» têm a mesma conclusão (Jr 1, 7; Ez 2,3-4; 3,4-11; Am 7,15). No relato do envio de Jeremias, lavé insiste, ao mesmo tempo. no carácter irrecusável da ordem que ele dá de transmitir a Sua mensagem (cf. também Am 3,8) e na exactidão que deve marcar essa transmissão. «Mas lavé disse-me: Não digas: "Sou um moco!" Porque a todos aqueles a quem<sup>18</sup> eu te enviar irás. E tudo o que eu te ordenar dirás."» (Jr 1,7)19. Estes relatos fundamentam, ao mesmo tempo, o papel de mensageiros de lavé que os livros proféticos atribuem aos seus titulares e a origem divina da sua mensagem.

## 5. COMUNICAÇÃO DA PALAVRA DE DEUS AOS SEUS DESTINATÁRIOS

Para transmitir a palavra de Deus aos Seus destinatários, os profetas tomaram como modelo várias funções sociais, adaptando-as.

#### A. O PROFETA MENSAGEIRO DE IAVÉ

Os profetas começam normalmente os seus discursos da seguinte maneira: koh 'āmar YHWH («assim diz lavé» ou «assim fala lavé»). É a expressão que se lê com mais frequência nos livros proféticos e a locução profética por excelência. Por exemplo, os 7 oráculos de Am 1-2 começam com ela, sem a mínima variação. A proposição «assim fala fulano» ou «assim diz fulano» é o elemento característico da mensagem. Indica que o discurso introduzido deste modo é uma mensagem e identifica, ao mesmo tempo, o seu autor e expedidor. Começando o discurso com a expressão «Assim diz/fala lavé», o profeta apresenta-se como o mensageiro de lavé. Informa os ouvintes que o discurso que lhes dirige não é da sua autoria nem

da sua responsabilidade; tem Iavé como autor. O profeta é simples portador do discurso, limitando-se a transmitir aos seus ouvintes a palavra que o próprio Iavé lhes dirige.

Esta apresentação do profeta como mensageiro de Iavé imita a prática diplomática de então. Era uso corrente os reis enviarem mensageiros e mensagens uns aos outros. Do mesmo modo, os reis comunicavam com os seus altos funcionários mediante mensageiros e vice-versa. É sobretudo segundo este modelo que os homens bíblicos concebem a comunicação entre Iavé e o Seu povo ou, particularmente, os chefes do dito povo.

Os profetas bíblicos não foram os primeiros que se apresentaram como mensageiros de que a divindade se serve para se dirigir aos chefes do povo. Os agentes da revelação divina em Mari faziam outro tanto cerca de mil anos antes dos profetas bíblicos mais antigos<sup>20</sup>.

#### B. O PROFETA ARAUTO DE IAVÉ

Há discursos proféticos que começam com a seguinte ordem: «Escutai!» É, por exemplo, o caso de Am 3,1-2.13-16 e 4,1-3. Essa ordem é característica do discurso do arauto. Este chegava à praça da cidade ou do povoado e fazia uma proclamação de interesse público em nome do rei ou de outra autoridade. O arauto e a sua proclamação eram de algum modo variantes do mensageiro e da sua mensagem. Na origem, os destinatários eram diferentes: enquanto o mensageiro se dirigia a um indivíduo, o arauto dirigia-se à população de uma cidade ou de um povoado em geral, para a informar sobre uma decisão ou um perigo e para a instruir sobre o que devia fazer. De facto, as proclamações públicas de Am 3,1-2.13-16 e 4,1-3, têm uma forma literária semelhante à das mensagens de Am 1-2. Trata-se, nos dois casos, de anúncios de infortúnio motivados.

#### C. O PROFETA CARPIDOR

Entre os oráculos proféticos, sobretudo dos séculos VIII-VII a.C., existe uma variante da forma literária do anúncio de infortúnio motivado cuja marca é o facto de começar com a interjeição  $hôy^{21}$ .

A dita interieição faz parte dos ritos fúnebres, onde é seguida pela menção do finado, designado por um nome que expressa a sua relação com quem solta o hôy. As traduções portuguesas da Bíblia vertem regularmente hôv, nesse contexto, por «ai»: «Ai, meu irmão! Ai, minha irmã! Ai, senhor! Ai, majestade!» (Jr 22,18)<sup>22</sup>. Esta versão é perfeita. De facto, o hôy corresponde, tanto do ponto de vista sintáctico como semântico, ao «ai!» das expressões «ai, meu pai/ paizinho!», «ai, minha mãe/mãezinha!» e outras semelhantes que ouvi nos funerais no Nordeste trasmontano da minha infância. Pelo contrário, fora do contexto explicitamente fúnebre, as traduções portuguesas da Bíblia vertem regularmente o hôy não por «ai!» mas por «ai de...!» Essa versão é certamente correcta nos quatro textos onde a interjeição é regida por uma das preposições 'èl, 'al ou le-. Com uma construção sintáctica idêntica à da interjeição 'ôy  $l^e$  («ai de...!»)<sup>23</sup>,  $h\hat{o}y$  'èl, 'al ou  $l^e$  desempenha, de facto, a mesma função»<sup>24</sup>. Não pode dizer-se outro tanto guando o hôy introduz os oráculos de que falamos. Nesse contexto, como nos contextos explicitamente fúnebres, o hôy não está regido por nenhuma preposição. Por isso não há razão para supor que o seu sentido é diferente nos dois casos.

Por outras palavras, tudo indica que os profetas se serviram deliberadamente do «ai!» fúnebre para começar muitos dos seus oráculos. Ora, os ditos oráculos referem-se não a mortos, mas a vivos. Em vez de celebrar os feitos do defunto, como fazia a elegia fúnebre (2 S 1,17-27), a sua imitação profética denuncia os crimes dos vivos que toma como alvos. Começando com a interjeição «ai!», o profeta imita de antemão o enterro da pessoa, individual ou colectiva, visada pelo oráculo. É como se ela iá estivesse morta e fosse a enterrar. Estando viva e, em geral, em plena prosperidade, a representação antecipada do seu enterro é o pior dos anúncios que podia imaginar-se. Tendo a caução de lavé, esse anúncio não podia deixar de se realizar. As formas mais simples, e provavelmente também as mais antigas, deste tipo de oráculo não comportam o anúncio de qualquer outro infortúnio, que só pode ser necessariamente menor<sup>25</sup>. No entanto, a maioria dos oráculos deste tipo anuncia também outros infortúnios, talvez como resultado da sua assimilação às outras formas do anúncio de desgraça.

### D. O PROFETA ENCENADOR DA PALAVRA DE DEUS

Ao soltar a interjeição «ail» o profeta representava, de antemão, os ritos do enterro das pessoas de quem falava. Fazia assim uma acção simbólica. A representação do enterro não é o único género de acções simbólicas atribuídas aos profetas. Os livros dos Reis atribuem acções deste tipo a personagens proféticas (cf. 1 R 11,29-31). Vários livros proféticos relatam uma grande variedade de acções simbólicas de que os seus titulares são os protagonistas. As acções simbólicas são particularmente frequentes nos livros de Jeremias²6 e de Ezequiel²7, mas encontram-se também nos livros de Isaías²8, Oseias²9 e Zacarias (Za 6,9-15). Embora sejam muito variadas, essas representações são geralmente surpreendentes, muitas vezes provocadoras ou até chocantes.

A título de exemplo, cito o quebrar de uma bilha atribuída a Jeremias (Jr  $19,1-2^a.10-11^a$ ). Tem a vantagem de ser uma acção simples, cujo sentido é límpido<sup>30</sup>.

«1 Assim fala lavé (a Jeremias): "Vai e compra uma bilha de oleiro. (Leva contigo) anciãos do povo e anciãos dos sacerdotes, 2 e sai em direcção ao vale de Ben-Hinom, que está à entrada da porta dos Cacos (...) 10 Quebrarás a bilha diante dos olhos dos homens que foram contigo 11 e lhes dirás: 'Assim fala lavé dos Exércitos: Vou quebrar este povo e esta cidade como se quebra um vaso de oleiro, que não pode mais ser consertado ...'"».

É claro que o autor deste texto não está muito interessado na sobriedade. De facto, o essencial da sua mensagem consiste em anunciar a ruína do povo e da cidade de Jerusalém. Por isso, poderia ter-se limitado a pôr na boca de Iavé a seguinte afirmação: «destruirei irremediavelmente o povo e Jerusalém». Se fazia questão de comparar o destino do povo e de Jerusalém ao de uma bilha que se parte, podia tê-lo feito só por palavras, sem quebrar efectivamente a bilha. O autor do texto quis claramente dramatizar o anúncio da ruína do povo e de Jerusalém, comparada ao quebrar de uma bilha. Para isso, encenou o termo de comparação. Começou pela compra

da bilha. Embora o texto não o explicite, a bilha devia ser nova, o que torna o quebrá-la um acto insólito e surpreendente. Com efeito, normalmente, ninguém quebrava adrede uma bilha nova. Jeremias convocou o que havia de mais respeitável em Jerusalém, anciãos do povo e anciãos dos sacerdotes, para serem testemunhas da sua extravagância. Dirigiu-se com eles para os lados da porta dos Cacos, talvez assim chamada por se encontrar perto duma lixeira pública, para onde se atiravam os vasos de barro partidos. Aí, Jeremias quebrou ostensivamente a bilha perante os anciãos do povo e os anciãos dos sacerdotes. Finalmente, explicou o sentido dessa acção. «Assim fala Iavé dos Exércitos: "Vou quebrar este povo e esta cidade como se quebra um vaso de oleiro, que não pode mais ser consertado ..."».

A encenação do quebrar de uma bilha nova destina-se a dramatizar o anúncio da ruína do povo e de Jerusalém, a realçar a gravidade e a iminência desse infortúnio. No contexto do livro, ela sugere porventura também a urgência da aceitação da mensagem de Jeremias por parte dos hierosolimitas, tida como a única maneira de evitar a desgraça.

A Bíblia e o mundo hebraico não têm o monopólio da dramatização das mensagens proféticas. Está igualmente documentada num texto de Mari, na Síria, cerca de mil anos antes. Resumo o episódio. Um extático<sup>31</sup> do deus Dagan reclama a Yaqqîm-Addu, governador do distrito de Saggarâtum, um cordeiro pertencente ao rei, Zimri-Lîm, explicitando que é para o comer. Acedendo às exigências do extático, Yaqqîm-Addu dá-lhe um cordeiro. Então o extático come-o cru diante da Porta da Cidade, isto é, na praça pública. Depois, reúne no mesmo local os anciãos e revela-lhes o sentido da sua acção, anunciando-lhes que vai haver uma mortandade do gado ou dos próprios seres humanos, vítimas da peste ou da guerra<sup>32</sup>.

# CONCLUSÕES

 Segundo o Antigo Testamento, a palavra de Deus é criadora. Cumpre-se tanto no mundo da natureza como no âmbito da história.

- 2. Deus dirige-se aos elementos do caos e do cosmos, à humanidade e a «Israel», o Seu povo.
- 3. Deus dirige-se directamente aos elementos do caos e do cosmos. Faz outro tanto em relação à humanidade, mas unicamente no contexto dos mitos das origens.
- 4. Pelo contrário, Deus dirige-se de maneira mediata à humanidade e, sobretudo a Israel, os Seus principais, para não dizer os Seus verdadeiros, interlocutores.
- 5. Deus dirige-se a toda a humanidade por meio da Sua obra criadora, tanto a natureza como a ordem social. O mundo cósmico e o mundo social são portadores de uma mensagem que tem Deus como autor e como principal objecto. Essa revelação de Deus tem como destinatários todos os seres humanos. Todos eles a podem, e devem, conhecer mediante a observação do cosmos e da humanidade. Todos eles são igualmente convidados a conformar as suas vidas com as normas reveladas por Deus na criação.
- 6. Em geral, Deus comunica com «Israel», o Seu povo, mediante intermediários humanos. É o que poderia chamar-se o modelo profético da revelação divina. Esta concepção da revelação implica um processo na comunicação entre Deus e o Seu interlocutor, comportando duas etapas. Deus revela os Seus desígnios a determinadas pessoas e encarrega-as de os transmitir aos chefes ou ao conjunto do povo. Deus serve-se de vários meios para comunicar com os Seus mediadores. A visão parece ser o meio preferido. Para transmitir a revelação de Deus aos Seus destinatários, os profetas tomaram como modelo várias funções sociais: mensageiro, arauto, carpidor, dramaturgo.

#### **NOTAS**

- 1 Jr 10,5; Sl 115,5; 135,16.
- 2 J.L. AUSTIN, How to Do Things with Words, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- 3 LXX, «como um odre».
- 4 Cf. 2 S 12,14-18°; 1 R 13,3.5; 17,14-16; 20,35-36; 2 R 4,43-44.
- 5 Cf. 1 Ch 11,1-3; 2 Ch 6,10; 10,15.

- 6 Is 17,13; SI 104,7.
- 7 Is 50,2; Na 1,4; Sl 106,9.
- 8 SI 18,16 // 2 S 22,16.
- 9 Sl 77,17; 114,3.5.
- 10 Tradução da LXX e da Vulgata, textos que o Targum (tradução aramaica) e a antiga versão siríaca confirmam. Muitos tradutores seguem o hebraico e, em conformidade com o sentido corrente do substantivo qaw, vertem a expressão qawwām por «a sua corda de medir». Outros filólogos pensam que qaw também pode significar som (de um instrumento de cordas?), discurso, onomatopeia.
- 11 Francolino J. Gonçalves, «lavé, Deus de Justiça e de Bênção, Deus de Amor e de Salvação», Cadernos ISTA 22 (2009) 114-134 (107-152).
- 12 Francisco Caramelo, A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria), Cascais, 2002, pp. 45- 179.
- 13 Francolino J. Gonçalves, «Concepção deuteronomista dos profetas», Didaskalia 33 (2003) 73-96.
- 14 Jr 23,25-32; 27,9; 29,8.
- 15 O outro relato de envio «profético» lê-se em Am 7,15.
- 16 Provavelmente um eufemismo para designar o sexo.
- 17 Texto grego (LXX): «9 E disse: "Vai dizer a esse povo: 'escutareis bem, mas sem que compreendais; olhareis bem, mas sem que nada saibais...'"».
- 18 Texto grego. No texto hebraico, pode hesitar-se entre o sentido pessoal ("a todos aqueles a quem") e o sentido local (a todos os lugares aonde").
- 19 Cf. também Jr 26,2.8; Dt 18,18.20.
- 20 Francisco Caramelo (supra, n. 12).
- 21 Am 5,18-20; 6, 1-7; Is 5,8-10.11-13.18-19.20.21.22.23; 10,1-4. 5-15; 28,1; 29,1-4.15-17; 30,1-5; 31,1-3; 33,1; Mq 2,1-5; Sf 2,5-7; 3,1-4; Jr 22,13-19; 23,1-4; Na 3,1-7; Hab 2,6-8. 9-11. 12-14.15-18.19-20; Za 11,17.
- 22 Cf. 1 R 13,30; Jr 34,5 e Am5,16.
- 23 Cf., por exemplo, Is 6,5.
- 24 Jr 48,1; 50,27; Ez 13,3.18.
- 25 Cf., por exemplo, ls 5,18-19,20,21,22-23.
- 26 Jr 13,1-11;19,1-2.10-11; 27,2-3; 28,10-11; 32,6-15; 43,8-10; 51,59-64.
- 27 Ez 4,1-3.4-8.9-12; 5,1-4; 12,3-7.17-20; 21,11-12; 24,15-24; 37,15-22.
- 28 Is 8,1-4; 20,1-6; 30,6-8; cf. 7,14.
- 29 Os 1,2-8; 3,1-4.
- 30 Tradução do texto hebraico. O texto grego é um pouco diferente, mas o sentido geral é o mesmo.
- 31 Uma das classes de especialistas da comunicação entre os deuses e os seres humanos em Mari.
- 32 Francisco Caramelo (supra, n. 12), pp. 68-69.

All the second of the second of

121.276

- Teste of some of some or

Taken in which the contract of the contract of

the second of th

154 m 11

48

# MODALIDADES CLÁSSICAS DA PREGAÇÃO COM INCIDÊNCIA PARTICULAR NA HOMILIA

Fr. José Nunes, OP

A partir da grande intuição da eclesiologia conciliar na consideração da Igreja como povo de Deus, devemos destacar a sua tarefa ou missão evangelizadora no mundo, na história dos homens. É, no fundo, a consideração de um dos três grandes sectores da pastoral: a pastoral profética, da palavra, da evangelização, ou ainda, a *pregação*<sup>1</sup>.

Segundo J. Ramos, e cremos que muito acertadamente referindo-se à afirmação de J. Paulo II na *Redemptoris Missio* n° 33, podemos dizer que toda a humanidade é destinatária do processo evangelizador, embora especificidades próprias permitam considerar três grupos distintos²:

- comunidades cristás com estruturas eclesiais adequadas, onde se justifica o aprofundamento da fé e o necessário despertar para a missão universal;
- grupos inteiros de baptizados que perderam o sentido vivo da fé ou já não se reconhecem como membros da Igreja, levando uma vida à margem de Cristo e do seu Evangelho. Necessitam de uma Nova Evangelização;
- povos, grupos humanos, contextos sócio-culturais onde Cristo e o seu Evangelho não são conhecidos ou faltam comunidades cristãs maduras. É o que consideramos tradicionalmente Missão ad Gentes.

Assim sendo, e à luz dos clássicos sectores da pastoral da evangelização – anúncio querigmático, catequese, homilia –, poderíamos dizer que o primeiro grupo de destinatários, ou seja,

aqueles que habitualmente se congregam numa comunidade de vida cristã, serão objecto de permanente evangelização pela catequese e pela homilia, enquanto os dois últimos grupos, ou seja, os destinatários da nova evangelização e da missão *ad gentes*, reclamam um anúncio querigmático, um primeiro anúncio de Jesus e do seu Evangelho<sup>3</sup>. Nesta reflexão, após uma breve consideração do 'querigma' e da 'catequese', proponho-me destacar a acção homilética.

# 1 O ANÚNCIO QUERIGMÁTICO: PREGAÇÃO SOBRE JESUS COMO MENSA-GEM A NÃO-CRISTÃOS E A NÃO-EVANGELIZADOS

Apesar de se distinguirem entre si pelo facto de uns serem baptizados (objecto da 'nova evangelização') e outros não o serem (objecto da missão *ad gentes*), ambos os grupos de destinatários do processo evangelizador reclamam características semelhantes e que poderíamos agrupar em quatro pontos:

- a) referência ao negativo por «negativo» não se entende aqui nada de pejorativo ou avaliação depreciativa. Mas trata-se de recordar, sem ambiguidades, que estamos diante de «não»cristãos ou de «não»-evangelizados. É essa partícula 'negativa' que é evocada em tais evangelizandos.
- b) necessidade do «êxodo» tais destinatários não se encontram nem se aproximam, espontânea e habitualmente, das comunidades cristãs, dos agentes pastorais. São estes, pois, que se devem «deslocar», que têm de «ir», têm de «partir» ao encontro dos evangelizandos. Esse «êxodo» pode significar uma saída de um lugar para outro, certamente, por vezes bem perto outras vezes bem longe, mas significa sempre um «sair de si mesmo» para ir ter com outro e entrar em empatia e comunhão com esse «outro».
- c) anúncio explícito de Jesus uma vez que se trata de pessoas desconhecedores de Jesus e do seu Evangelho, não basta dar um testemunho de vida bonito, altruísta, solidário, humanista. Claro que o testemunho de vida é sempre muito importante

- e sela um discurso, mas o «dar» Jesus aos evangelizandos é imprescindível, não só para que possam escolher e optar livremente, mas essencialmente para que, optando pelo caminho cristão, se encontrem pessoalmente com o próprio Jesus Cristo.
  - d) entrada na comunidade a finalidade de todo este processo evangelizador é a entrada numa vida eclesial comunitária, onde se aprofunda a fé e vida cristã. Nuns casos, dá-se uma efectiva entrada na Igreja, pelo baptismo; noutros, em que as pessoas já são baptizadas, dá-se um nascer de novo pela entrada numa experiência comunitária bem concreta (e não apenas uma pertença difusa à Igreja).

Além disso, este anúncio querigmático apresenta ainda algumas outras características fundamentais, verdadeiras exigências, sobretudo no modo como há-de ser feito:

- acreditamos que Jesus Cristo é a revelação total e definitiva de Deus e oferece um sentido à existência de todo o homem e do homem todo. Em relação aos não-cristãos (e também aos baptizados muito afastados da vida cristã), a pregação é, em primeiro lugar, um convite a fazer uma caminhada com Jesus - justamente porque é uma oferta de vida ou de sentido para a vida.
- esse convite vai tornar-se, em seguida, um desafio ou provocação. Certamente que a proposta de Jesus significa a realização profunda da natureza humana, mas é também um enorme questionamento das atitudes, costumes e aspirações passadas. É proposta de uma vida nova que rompe com a vida do «homem velho».
- a característica do discurso missionário é precisamente esta tensão entre o convite e a provocação – a qual apresenta um pressuposto e outras exigências:
- = O pressuposto é o de que a Igreja se encontra numa posição minoritária no mundo de hoje, o que levou Paulo VI a declarar até que «o grande drama do nosso tempo é a ruptura entre Evangelho

e cultura moderna» (EN 20). Assim, não se identificando com o mundo nem tão pouco entrando em luta com ele, a Igreja há-de sentir-se ao serviço do Homem e do mundo.

- = E quanto às exigências de tal atitude e actividade4:
- \* Distanciamento face à habitual linguagem religiosa. Isto é, é necessário partir da existência concreta dos homens com quem vivemos e não partir de pressupostos bíblicos-teológicos desconhecidos dos destinatários da evangelização.
- \* Pregação a partir da experiência da fé o testemunho e a experiência vital partilhada é que podem atingir profundamente os «ouvintes»; não basta, portanto, um discurso bem elaborado mas superficial, teórico, descomprometido.
- \* Compreensão para os problemas dos «ouvintes». É preciso ser verdadeiramente contemporâneo dos seus ouvintes e expressar-se na linguagem dos seus ouvintes. Não apenas «fazer ou viver como eles fazem e vivem» (seria imitação do «mundo») mas perceber, com sensibilidade, os valores das gentes do «mundo», suas aspirações e situações concretas.
- \* A finalidade do discurso da missão é a de proporcionar o encontro existencial entre o evangelizando e Jesus Cristo. Encontro vital e não apenas adesão a um credo teórico ou sistema ideológico<sup>5</sup>.

# 2 A EVANGELIZAÇÃO DENTRO DA COMUNIDADE PELA CATEQUESE

A catequese é, por assim dizer, o segundo grande sector da pastoral profética. Numa sequência natural, embora nem tudo se passe sempre tão linearmente, a catequese sucederia ao anúncio querigmático: aquele que tem um primeiro encontro com Cristo é desafiado, em seguida, a aprofundá-lo através da catequese.

Catequese é, pois, um ensino, um aprofundamento da fé feito por aqueles que podem já testemunhar da «doutrina»: logo na primeira comunidade cristã, Jerusalém, os discípulos eram assíduos ao «ensino» (catequese) dos apóstolos; e nas comunidades da era apostólica e pós-apostólica sempre existiram os didaskaloi (doutores ou catequistas).

Este ensino é uma comunicação-transmissão de fé, de doutrina, um aprofundamento do credo. Daí o nome catequese: vem do grego katechesis, que significa «fazer ressoar de cima», ou seja, ensino, ensino preferentemente oral e auditivo.

E porque se trata de um aprofundamento progressivo da fé, a catequese deve justamente ser entendida como uma caminhada pedagógica, guardando fidelidade a Deus (verdade proclamada na doutrina) mas também ao Homem (respeito e consideração pela situação vital, existencial e cultural, bem concreta, do catequisando), e tendo como grande objectivo o ajudar à construção de uma coerência entre a fé professada e a vida vivida (o que só será possível através de um assumir profundo e de uma apropriação pessoal da fé recebida e por outros testemunhada).

a) Diversidade de modelos e práticas catequéticas – a história da Igreja, particularmente a história da catequese<sup>6</sup>, mostranos uma pluralidade impressionantemente rica de formas de fazer a catequese. No fundo, é aquilo a que hoje estamos acostumados a apelidar de «catequese diversificada».

De facto, a catequese foi e pode ser feita individualmente ou em grupo; em transmissão puramente oral ou com recurso a escrita, quadros, catecismos, meios audiovisuais; tendo como destinatários catecúmenos ou baptizados; a crianças, jovens ou adultos; ministrada por bispos, padres, diáconos ou leigos; privilegiando modelos de simples transmissão (métodos dedutivos e linguagem narrativa), de busca e diálogo com a história e a cultura (métodos mais indutivos e linguagem existencial) ou a partir dos sinais litúrgico-sacramentais (itinerário com linguagem simbólica)<sup>7</sup>; etc.

b) O acto catequético e alguns aspectos pedagógicos – Por «acto catequético» quer significar-se o encontro concreto de catequese (a «aula» de catequese...). Seja qual for o espaço da sua realização, seja qual for a sua duração, um acto catequético tem de ser devida e atempadamente preparado e há-de contemplar estes elementos: a experiência humana (a vida e linguagem dos catequisandos tem de estar sempre presente como pano de fundo de qualquer testemunho de fé), a <u>Palavra de Deus</u> (ela é o centro da mensagem, do anúncio, mais do que ensinamentos morais ou quaisquer outros discursos mais ou menos ideológicos), a <u>(re)expressão da fé</u> (os catequisandos terão sempre a consolidação da aprendizagem através da expressão pessoal e criativa nalguma palavra, desenho, canto, prece, etc).

Além disso, a categuese rege-se por alguns princípios pedagógicos indispensáveis. Consideremos, pelo menos, estes: ensino e vivência da fé - a fé há-se ser testemunhadatransmitida (ela é um dom que precede o acesso de cada um de nós à vida cristã) e tem uma dimensão operativa (destina-se a uma vivência, não é passível de um ensino e aprendizagem apenas teóricos); personalização – a categuese. se bem que possa acontecer individualmente ou em grande grupo, é feita, normalmente, em grupo de dimensões humanas, isto é, que permita uma atenção personalizada à situação e caminhada de cada um dos categuisandos; o grupo - relacionado com o ponto anterior, digamos que o grupo da categuese, de dimensões humanas aceitáveis, consitui-se como a oportunidade de experiência comunitária para os categuisandos, verdadeira pedra de toque da vida cristã, já que a fé é comunitária, ser cristão é «ser-com»; catequese por etapas - cada grupo de categuese é provisório e cada catecismo não é mais do que uma etapa no crescimento da fé, razão pela qual a categuese deveria ser marcada por ritmos, por etapas-degraus que se vão ultrapassando e devem até ser objecto de celebração, com algum gesto-sinal, em cada momento importante da caminhada - isto, claro, sem esquecer que o próprio processo global da categuese, na sua totalidade, deve conduzir cada categuisando a ingressar numa vida de participação séria na comunidade, por exemplo com o assumir de algum serviço ou ministério.

## 3 A EVANGELIZAÇÃO DENTRO DA COMUNIDADE PELA HOMILIA

A homilia é a forma clássica da pregação (ou evangelização) depois do querigma e/ou da catequese. A palavra deriva do grego homilein que aponta para conversação livre ou colóquio familiar. E, de facto, há um ponto de partida comum entre o pregador e os ouvintes: todos fizeram já a sua experiência de fé. Há então como que uma cumplicidade entre o evangelizador e os «ouvintes», o que faz distinguir este discurso daquele que é dirigido aos não-cristãos. A pregação entre fiéis destina-se a estabelecer e aumentar o sentido de comum pertença à mesma fé e à mesma Igreja. Trata, pois, de edificar o corpo de Cristo. Esta pregação promove também uma "reorientação na fé", isto é, propõe um discernimento profundo sobre as vidas dos ouvintes, a partir da apresentação da pessoa de Jesus e do seu Evangelho. É um momento de revisão de vida comprometida.

«A homilia, tal como a entendemos hoje, tem um sentido muito concreto: é a pregação que tem lugar dentro da liturgia, e de um modo especial dentro da missa»<sup>8</sup>. E assim sendo, natural se torna aquilo que da homilia se diz em documentos oficiais da Igreja como a Sacrosanctum Concilium (nn. 35 e 52) ou a Evangelii Nuntiandi (n° 43): ela constitui uma parte do ministério profético, no quadro da acção litúrgica, inspirando-se nos textos bíblicos e proclamada numa permanente atenção à situação dos ouvintes.

- a) Géneros da pregação na comunidade<sup>9</sup> várias são as possibilidades de forma para um «sermão» na comunidade.
   E esses tipos de discurso tanto podem aparecer em estado puro como, mais habitualmente, algo combinados entre si.
   Poderíamos distinguir alguns grandes géneros:
- = Homilia bíblica é uma pregação muito comum nos Padres da Igreja, em que muitas das suas homilias eram comentários bíblicos. Esta forma de pregação é muito importante, pois cada vez mais o povo cristão, em geral, se interessa pela leitura bíblica e pelas circunstâncias em que se escreveram as escrituras. Há que evitar, contudo,

- o <u>biblicismo</u>, que é um comentário técnico e desincarnado dos textos, quase insuportável para os ouvintes/participantes duma assembleia litúrgica. Por isso, dever-se-ia mostrar a luz que se esconde no texto e colocá-la dentro de uma situação central da vida humana.
- = Homilia doutrinal esta pregação destina-se a reinterpretar a nossa fé à luz de novas experiências da mesma, ou dito por outras palavras, a uma compreensão actualizada da doutrina da Igreja configurada essencialmente no credo. A doutrina não é um tesouro que se mantém intacto dentro de uma arca: é algo que deve ser apropriado criativamente por todas as gerações, de todos os tempos, lugares e culturas. Assim, por exemplo, como compreender hoje questões como a «presença real» a «pré-existência do Verbo» o «céu», o «pecado», a «salvação», etc. etc. Por agui anda o género do sermão doutrinal... mas assim como no sermão bíblico se tem de evitar o biblicismo, aqui também se há-de superar o intelectualismo e ter em atenção as circunstâncias em que é feita esta pregação: as controvérsias teológicas são próprias de salas de conferências ou aulas de teologia, não de assembleias liturgicas.
  - = A exortação moral Este género de pregação convida à organização da vida, ao pensar o agir cristão. O ponto de partida para a pregação moral- exortativa é o comportamento de Jesus, o qual lança desafios concretos a uma conversão do nosso agir. O sermão moral, portanto, não se destina a apaziguar consciências nem a despertar sentimentalismos piedosos: isso é moralismo ou discurso ideológico. É, sim, exortação à conversão de atitudes a partir do comportamento de Jesus.
- = Homilia apologética Não se trata aqui de polemizar com ninguém nem de fazer uma tal defesa da fé que signifique condenação do «mundo»... Mas a verdade é que a fé cristã deve permanentemente esclarecer-se a si mesma, mostrar a sua razoabilidade e, diante do «mundo», apresentar-se credível. Razão e fé não deveriam estar de costas voltadas (tema tão

querido ao papa Bento XVI) e a acção homilética deveria contribuir para os cristãos estarem sempre prontos «a dar razões da sua esperança» (IPed.3,15).

- = Homilia mistagógica Basicamente significa fazer a pregação a partir da liturgia, dos símbolos usados nos sacramentos (vela, óleo, água, alianças, sinal da cruz, etc.) ou dos textos do missal (vários tipos de orações, bênçãos, etc.), enfim, pregar o «mistério», a partir de símbolos, e sem o reduzir a uma mera explicação racionalizada... Um bom exemplo desta pregação são as famosas «catequeses mistagógicas» de S.Cirilo de Jerusalém.
- b) A pregação na comunidade em situações especiais para além dos «géneros de oratória», devemos ainda ter em atenção as situações concretas dos ouvintes, das assembleias em que a pregação é feita. Consideremos alguns casos mais comuns:
- = A palavra de ocasião ou em situações especiais¹o é essencialmente um discurso esclarecedor, explicativo. Diante de um «público» um pouco híbrido e nem sempre muito praticante (os momentos dos baptismos, casamentos ou funerais, festas de religiosidade popular...), há ocasiões propícias para um esclarecimento sereno dos grandes horizontes existenciais que Jesus nos descobre. A linguagem não deve ser nem condenatória nem pode ser de intimidade profunda: é um convite a escutar o que Jesus nos desvenda sobre o mistério da vida-nascimento, do amor-comunhão, do destino do homem que morre, etc.
- = A palavra a crianças com uma linguagem adequada, deve levar-se a criança a três atitudes fundamentais: 1ª) Familiarizar a criança com Jesus, sobretudo através da narração e explicação de passagens bíblico-evangélicas exemplares, caracterizadoras da pessoa de Jesus e cativantes pela bondade que encerram; 2ª) Introduzir a criança na vida da comunidade trata-se de propor às crianças um espaço comunitário, uma abertura nos horizontes da realidade "família": a Igreja é família de irmãos, onde há amizade,

conhecimento, festa, partilha; 3ª) Estimular as crianças a um seguimento de Jesus – usando sobretudo o diálogo e o exemplo de grandes santos, a criança será levada a gravar na memória *modelos atraentes* do seguimento de Jesus, de comportamentos evangélicos.

- = A palavra a jovens idade de procura de si mesmo e de generosidade e sonhos por um mundo melhor, a juventude pede uma pregação explícita, que lhe desvende um Jesus comprometido a sério com os homens, corajoso, inovador e libertador de situações injustas ou convencionalismos opressores. Simultaneamente, o Evangelho pede uma responsabilização efectiva de cada um, o que é uma outra forma de conduzir os jovens a um amadurecimento adulto.
- c) Outras questões homiléticas os «manuais» de homilética (ou retórica, ou oratória, ou sermões...) costumam tratar de outros aspectos ligados a esta forma particular de pregação, nomeadamente a importância da preparação da homilia e a consideração da pessoa do pregador.

Ambos constituem aspectos muito importantes. O primeiro para garantir a seriedade e a utilidade da pregação (leitura atempada dos textos, fase de incubação, fase de iluminação, escrita de tópicos ou de toda a homilia, revisão, avaliação e auscultação de opiniões-comentários); o segundo para que cada pregador tenha consciência das virtualidades mas também das limitações do seu estilo, das suas opções, das suas ideias, da sua «psicologia»... e saiba fazer render as primeiras e superar as segundas. Estas duas questões, contudo, são um pouco mais «técnicas», razão pela qual não se desenvolvem mais e apenas se indicam referências bibliográficas<sup>11</sup>.

# 4 Outros espaços de evangelização-pregação

A tarefa evangelizadora da Igreja é algo de muito extenso e abrangente: muitos destinatários, diversas possibilidades de género,

variadíssimos contextos em que se desenrola, etc. No nosso meio e no nosso tempo parece legítimo não esquecer, pelo menos, duas outras importantes «realidades de evangelização»:

- = A pregação nos Meios de Comunicação social Dada a importância e influência que hoje têm os M.C.S. nas vidas de todas as sociedades, a pregação evangélica deve também assumir este desafio, este novo «areópago»: com uma linguagem técnica própria (concisa, breve, elaborada...), há que iluminar os acontecimentos da história e as grandes questões em debate com a figura de Jesus e a sua Boa Nova. Sobretudo abrindo horizontes de esperança e testemunhando da existência de «sementes do Verbo» (... sinais dos tempos) diante do mundo mediático que tanto privilegia o apocalíptico...
- = Formação teológica de adultos/ensino É uma tarefa prioritária das comunidades locais, pertencente ao sector da evangelização/pregação, mas de um género bem distinto dos «sermões» das assembleias litúrgicas. Esta função deriva da necessidade de reflexão sobre a fé vivida, de modo a estar apto a, também aqui, «dar razões da fé e da esperança» (1 Ped. 3, 15). Nesse esforço, organizam-se cursos para formar leigos em vista da catequese e da pregação em geral, ainda que outros busquem e procurem de preferência um aprofundamento pessoal da fé.

#### **Alguma BIBLIOGRAFIA**

AA.VV., A arte de comunicar, Ed. Paulistas, Lisboa 1992
AA.VV., Lenguajes y fe, Verbo Divino, Estella 2008
Aldazábal, J-Roca, J., A arte da homilia, Paulinas, Lisboa 2006
Bento XVI, Verbum Domini, Ed. Paulus, Lisboa 2010
Campbell, J. Técnicas de expressão oral, Ed. Presença, Lisboa 1993
Couto, J., A arte de dizer, SDLA, Porto 1991
Demory, B., Falar e persuadir, Ed. Inquérito, Lisboa s/d
Guinda, F., Homilética, BAC, Madrid 2003
Lamelas, I., Santo Agostinho – A Alegria da Palabra, Tenacitas, Coimbra 2012
Maldonado, L., La homilía, Ed. Paulinas, Madrid 1993

Martinez, F., Teologia de la Comunicación, BAC, Madrid 1994

Martinez, F., Espiritualidad dominicana, Edibesa, Madrid 1995

Merino, A., A eficácia persuasiva do comunicador, Ed. Paulinas, Lisboa 2007

Monteiro, P., Pregar o Evangelho, Ed. Paulinas, Lisboa 2004

Moreira, C., Comunicação também se aprende, Ed. Santuário, Aparecida 1989

Santos, J. Comunicação e sucesso pessoal, Ed. Via Láctea, Lisboa s/d

Ramos, J., La pastoral de la palabra, in *Teología pastoral*, BAC, Madrid 1995, pp. 401-421

Reymond, B., Homilétique, in *Int. à la Théologie Pratique*, P.U. Strasbourg 1997, pp.109-123

Rocha, A., A homilia no Concílio Vaticano II, Ed. Autor, 2006

Vallejo-Nágera, J.A., Aprender a hablar en publico hoy, Ed. Planeta, Barcelona 1990

#### **NOTAS**

- Propõem-se aqui três obras de referência para o tema: J. Ramos, Teologia Pastoral, o.c., nos capítulos sobre a «tarefa de evangelização da igreja» e sobre a «acção missionária»; Teologia para o Cristão de Hoje vol. 10, "Vivência Cristã", Inst. Dioc. Superior Würzburg, ed. Loyola, S. Paulo 1981, pp. 68-89; M. Szentmártoni, o.c. pp. 29-39.
- 2 Cfr J. Ramos, o.c., pp.237-238.
- 3 Cfr J. Nunes, Perspectivas actuais da missão ad gentes, in Actas do Simpósio sobre a Missionação, Ed.OMP, Lisboa 2004.
- 4 Embora referindo-se ao conjunto das acções evangelizadoras e não apenas ao «querigma», cfr o excelente material que é apresentado em VV.AA., Lenguajes y fe XIX Semana de Estudios del Instituto Superior de Pastoral, Ed. Verbo Divino, Estella 2008; e também em A. Merano, A eficácia persuasiva do comunicador, Ed.Paulinas, Lisboa 2007.
- 5 Este aspecto é algo de muito e sucessivamente sublinhado nos documentos preparatórios do Sínodo dos Bispos sobre a Nova Evangelização, a realizar em Outubro de 2012, já sejam os Lineamenta, já seja o Instrumentum Laboris.
- 6 Sobre este ponto, cfr A. Bolin-F. Gasparini-G. Rocha, A catequese na vida Igreja, Paulinas, Lisboa 1996; Congregação para o Clero, Directório Geral da Catequese, Gráfica de Coimbra. Coimbra 1998.
- 7 Cfr G. Cavallon, A arte de fazer categuese, Paulistas, Lisboa 1991.
- 8 L. Maldonado, La homilia, Paulinas, Madrid 1993, p.91. Neste ponto, seguimos de perto esta obra aqui referida, indicando uma outra bem recente e interessante: A. Rocha, A Homilia no Concílio Vaticano II, ed. autor, Santarém 2006.
- 9 Para este ponto, além da obra já referida de L. Maldonado, cfr também F. Guinda, Homilética, BAC, Madrid 2003, pp.165-173.
- 10 Cfr um bom material para esta questão em F. Guinda, o.c., pp.198-211.
- 11 L. Maldonado, o.c., pp.142-144 e 161-175; F. Guinda, o.c.,pp.75-97 e 127-150.

# O DIZER NA ARTE DE COMUNICAR

Paulo Rocha

## 1. O DIZER

«Dizer tem muito a ver com a arquitetura...»

A afirmação é de um mestre, assim chamado no diálogo corrente: o Mestre Siza Vieira, quando intervinha no colóquio promovido recentemente pelo Secretariado Diocesano da Pastoral da Cultura do Porto sobre «Ver o invisível, dizer o indizível».

Para Siza Vieira, é necessário um trabalho bem mais árduo para «dizer o indizível» do que para «ver o invisível».

«O aprender a dizer é um labor, uma oficina extraordinária de concentração, de treino e tem muito a ver com a arquitetura.»

Imaginemos a criação e elaboração de um edifício, a conjugação de espaços e acessos, a funcionalidade, a rentabilidade e, sobretudo, a arte e a beleza e comparemos todo esse processo ao dizer, nomeadamente ao dizer o indizível, onde muitas vezes nos movemos e onde somos desafiados a presenças com qualidade e com eficácia... E essa tem de ser uma preocupação: comunicar com qualidade e eficácia. Não por qualquer espécie de ranking pessoal ou coletivo, antes porque só há essa forma de comunicar. Caso contrário, não existe a comunicação.

Depois, há também que solidificar o compromisso em tornar cada uma das nossas presenças significantes e transformadoras do contexto em que possamos estar inseridos. O que também se consegue com a comunicação, com a capacidade de diálogo, que exige escuta, sem dúvida, mas também a capacidade de acrescentar mensagens relevantes num qualquer processo de partilha de ideias.

Naquele colóquio que referi (realizado em 6 de janeiro, no Auditório de Serralves, no Porto) o escritor e pintor Valter Hugo Mãe afirmava isso mesmo. Recordo declarações ao Programa Ecclesia: «O que mais me custa é o modo como as pessoas se desintensificam, como elas se tornam capazes de levar adiante uma existência amorfa. Precisamos de intensificar as coisas para que elas signifiquem de facto e nós estejamos numa espécie de ebulição contínua.»

Por outras palavras, temos de deixar o mundo um pouco melhor do que o encontramos. Também pelo que dizemos, pelo que comunicamos.

Mas, para comunicar mensagens relevantes, o centro da questão estará na forma como se diz ou no que se diz?

Claro que a resposta é evidente: os dois aspetos são totalmente necessários ao processo de comunicação, nomeadamente de comunicação do tema religião.

Durante o Congresso Internacional Ordens e Congregações Religiosas, numa das sessões debatia-se a eficácia da comunicação do religioso, nomeadamente através da comunicação social, e os encontros e desencontros que vão existindo. As causas estariam, para uns, nas reservas institucionais diante da ousadia mediática, para outros, no desconhecimento recíproco de linguagens e tempos de intervenção na sociedade.

Foi neste contexto, quando se procuravam soluções para a comunicação, estratégias de boa comunicação, com as ferramentas mais atuais, que se levantou uma voz a desconcertar a quase conclusão do debate: mais do que estratégias ou ferramentas, estão em causa conteúdos. O público «não quer saber» de muitas pregações não tanto pelo «jeito» de pregar, mas porque aquilo que se anuncia pouco diz a quem ouve. Certezas do Prof. Fernando Cristóvão, que tarda em dizer que é padre nos meios académicos em que se move por recear a ativação de preconceitos que dificultem diálogos e debates literários.

Assim, há que cuidar bem e primeiro o que pregar, o que comunicar, para depois tratar da forma como se comunica e se prega.

Por certo que este curso de comunicação e pregação já tratou de forma cabal a primeira parte, capacitando cada um de vós para a comunicação eficaz, o que facilita em muito a tarefa das ferramentas de comunicação, as linguagens e as atitudes do comunicador.

# 2. COMUNICAR SEM INSTITUIÇÕES

Já lá vai o tempo em que uns falavam, poucos, e outros, muitos, ouviam. As sociedades da informação em que vivemos oferecem o protagonismo da comunicação a todos, sem classes privilegiadas, sem detentores da verdade, sem moralismos unívocos.

Aconteceu, de facto, uma grande transformação da comunicação que permitiu a sua democratização.

Hoje, não servem formatos de comunicação institucional baseados na publicação ou emissão de mensagens. Modelos de comunicação que alimentavam instituições hierarquicamente formadas – empresariais, associativas e também religiosas – estão num processo de transformação, que não decorre só da evolução tecnológica. Acontece sobretudo porque as próprias instituições se transformam.

Comunicar o religioso, tanto pela pregação como pelo discurso mediático, tem de atender a estas mudanças. E não basta levar por diante alterações instrumentais, das ferramentas da comunicação. Alteram-se sobretudo modelos de participação na emissão e receção de mensagens que mudam hábitos de produção tendencialmente

#### Média clássicos

Profissionais, social e institucionalmente certificados

Criação de conteúdos no quadro de organizações institucionalmente hierarquizadas

Conteúdos intelectualmente protegidos Conteúdos analógicos, com degradação física

Controlo dos canais de distribuição

#### Novos média

«Amadores» não certificados

Produção de conteúdos em modo aberto e com progressivo desenquadramento institucional

Diversas formas de propriedade intelectual, com legislação à procura ainda de regulamentação

Cópia digital com base em dispositivos tecnológicos

Plataformas abertas, não controladas

(António Machucho Rosa, A comunicação e o fim das instituições: das origens da imprensa aos novos media, Edições Universitárias Lusófonas, Lisboa 2008, p. 165)

unidirecional. Cada vez mais, todos os processos de comunicação acontecem em rede, possível pelo advento e rápido desenvolvimento dos novos média, digitais, económicos, versáteis.

Pensada esta transformação na comunicação do religioso, dirse-á que o sermão ou a Nota Pastoral está a transformar-se no post de qualquer blogger, a legitimação doutrinal acontece no debate aberto entre muitas opiniões, travadas no anonimato do mundo digital.

Transparência, simplicidade, publicação livre e imediata, trabalho em rede, horizontalidade, bidireccionalidade, partilha, participação, convergência... são conceitos que caracterizam o modo de comunicar nos areópagos que nos habitam, onde emissor e recetor estão em constante alternância. Entre os dois, faz-se comunidade, estabelecem-se parcerias, dá-se e recebe-se. Estamos em rede...

Participamos neste modelo de comunicação. O púlpito, esse, tende a desaparecer... aliás, as gerações digitais já não o conhecerão mesmo.

Imaginemos dois mundos, dois modelos de comunicação. Não distam muito no tempo, pouco mais de uma geração. Uma, até há uns 15, 20 anos, bebia mensagens e desafios voltada para o púlpito, esse espaço habitado por um comunicador que, por capacidade retórica, convencia e atingia públicos diversificados. E repetiu-se por décadas ou mesmo séculos essa imagem: um comunicador e a multidão para ele voltada.

Agora, cada pessoa escolhe entre uma multidão de comunicadores. A imagem não é a de um púlpito diante do povo, mas a capacidade de exploração de ecrã que cada recetor (quase sempre transformado também em emissor) é capaz de operar. O que significa escolha, participação, rede. E transformação de espaços de comunicação em massa, em grandes assembleias, para a relação direta de um «eu» com um ecrã (do computador, tablet, telemóvel, ou mesmo televisão). E é por aí que passam mensagens, que se faz comunicação. Não de uma pessoa para uma multidão, mas de um ecrã para uma pessoa. Que fazem duas «pessoas».

# 3. RELIGIÃO 2.0

A Web diz-se 2.0. Assim, é necessário, na mesma ordem de ideias, falar em religião 2.0, onde não existe um a comunicar com outros, mas alguns a comunicar entre si.

Neste, como em muitos outros momentos da história da comunicação, sobretudo a partir do decreto *Inter Mirificae* (do Concílio Vaticano II), a Igreja Católica e as estruturas que dinamizam a comunicação e a pastoral da comunicação oferecem da melhor doutrina (não doutrina católica, antes doutrina sobre a comunicação, sobre as regras, a gramática, a lógica da comunicação).

Neste momento, da comunicação 2.0, a mensagem para o Dia Mundial das Comunicações Sociais de 2009 do Papa Bento XVI constituiu um programa a merecer ser operacionalizado. O Papa pede atenção às comunidades e às redes da «geração digital». É uma «nova cultura da comunicação» de onde derivam «muitos benefícios»: contactos próximos apesar das distâncias físicas, trabalho em equipa, acesso imediato a textos e documentos; «além disso a natureza interativa dos novos média facilita formas mais dinâmicas de aprendizagem e comunicação que contribuem para o progresso social» (Bento XVI, Mensagem para o Dia Mundial das Comunicações Sociais de 2009).

Esta «arena digital», como lhe chama o Papa, oferece possibilidade de conhecimento, partilha. «As novas tecnologias abriram também a estrada para o diálogo entre pessoas de diferentes países, culturas e religiões», afirma de igual modo Bento XVI.

Um mundo novo onde o Papa desafia os jovens a estarem. «Levarem para o mundo digital o testemunho da sua fé» é a proposta que Bento XVI lhes faz, para que possam «introduzir na cultura deste novo ambiente comunicador e informativo os valores sobre os quais assenta» a vida de cada um.

Um desafio que olha para o êxito de grandes projetos de comunicação interativa, que dependem sobretudo de cada utilizador, da capacidade de atrair utilizadores (como é o caso do Wikipedia, Facebook, Youtube). Esses projetos são acima de tudo negócios: tem por objetivo ganhar dinheiro pela conquista de anunciantes

que vão à procura de espaços onde andam muitos utilizadores/ consumidores. Eles fixam-se nesses projetos de comunicação precisamente porque são interativos, porque promovem a participação de cada um dos utilizadores.

Claro que estes modelos de comunicação, em franca expansão, não servem para o religioso. O religioso não quer estar nestes espaços para ganhar dinheiro, para conquistar anunciantes.

Jesus Colina, diretor da *Agência Zenit*, numa comunicação durante o Congresso da Imprensa Católica e a sua migração para o digital (Roma, 4-7 de outubro de 2010) apresentava os resultados de vários estudos, nos Estados Unidos e em França, que tentaram perceber os motivos pelos quais as páginas da internet de denominações protestantes conquistavam maior impacto do que as católicas. E todos os estudos que foram consultados por Colina tinham a mesma conclusão: «os católicos falam, os protestantes escutam».

E não faltam exemplos: de bispos, párocos, religiosos, jornalistas católicos que encontram uma super ideia, conseguem financiamentos e rapidamente «montam» televisões na banda larga para difundir a homilia do Bispo, revistas para as reflexões de líderes religiosos ou *blog*'s e outras redes para multiplicar cópias de considerações acerca de coisas pouco essenciais.

No entanto, a primeira fase e o segredo do sucesso de qualquer projeto na Web 2.0 é a escuta. Na internet, não é apenas necessário escutar os utilizadores. É sobretudo fundamental fazer com que a audiência participe.

Para Jesus Colina é preciso superar o que chama de «pecado original» no uso das atuais ferramentas de comunicação — o falar muito e escutar pouco na rede — para que a mensagem passe. Para que se criem sintonias entre os membros de uma rede que valorizem o que cada um diz.

Na prática, não basta que um projeto editorial (na imprensa, rádio ou televisão ou na internet, um verdadeiro meio de todos os meios de comunicação social) sirva para divulgar discursos

ou tomadas de posição de quem é responsável, em qualquer estrutura eclesial. Um projeto editorial tem de ser um areópago onde todos se exprimem. E, por isso, todos escutam. Com a exigência de que essa comunidade virtual corresponda ao realismo de uma comunidade eclesial real, participativa, com espaço para as diferentes sensibilidades, com possibilidade de expressão, de opinião.

### 4. NO MOMENTO DE COMUNICAR...

Em modelos de comunicação em rede, na alternância entre emissores e recetores, acontece o momento da exposição, da possibilidade de dizer, de falar ou escrever. Nesse momento, exigese qualidade. E são simples as sugestões que oferecem eficácia na transmissão de mensagens e fazem de momentos de comunicação acontecimentos com arte<sup>1</sup>.

### 4.1. MODELOS

O êxito do dizer, em público, é encontrado em diferentes estratégias. Uns investigadores da comunicação acentuam o «modo como se diz», outros «o que se diz».

Os primeiros refugiam-se na forma, na importância da estrutura de uma apresentação, com principal incidência no início e na conclusão, e encontram aí o segredo para um dizer eficaz. Começar confiante e terminar com energia surgem como a chave de uma apresentação com sucesso, que claramente privilegia a exibição, a atitude mental otimista do comunicador.

Por outro lado, há quem acentue o que diz como o essencial no processo de comunicação. Focar-se numa mensagem, encontrar imagens que a ilustrem, acentuar as ideias principais que incluem, repetindo-as mesmo, é a chave do sucesso para a comunicação.

Em apresentações que seguem este modelo, a repetição não é tida como «fastidiosa». Antes a fórmula para a eficácia da comunicação. Claro que não se trata de uma repetição completa, antes o retomar de ideias chave, o sintetizar o essencial da mensagem, o adiantar imagens e analogias que traduzem a mensagem.

Entre os modelos de comunicação, há também quem acentue a estrutura da mensagem. Em causa estão modelos de oratória, que se podem esquematizar em cinco etapas:

- . Atrair a atenção dos ouvintes, tocando nos seus pontos de interesse;
- . Assim atraídos, adiantam-se os *temas* da comunicação, os desafios propostos;
- . Depois, apresentam-se, de forma prolongada, os benefícios das ideias avançadas e dos temas propostos, comprovando-os com evidências de dados estatísticos, comparações, testemunhos
- . Resumir os temas apresentados e os benefícios que oferecem ao público
- . Solicitar a ação ao público.

Entre um dos modelos, é sempre fundamental que a palavra dita seja percebida, atinja os recetores de forma eficaz. Um conjunto de pistas permite-o, seja qual for a acentuação do modelo comunicacional.

#### 4.2 - O DIZER

Arturo Merayo recorda anos da infância para explicar de que forma se comunica de uma maneira clara e eficaz. E lembra os anos da catequese e as indicações que recebeu para fazer – imaginese – uma boa confissão. Nesses bancos ensinavam a regra dos 4 «cês». A confissão, para ser eficaz, deve ser:

Clara

Concisa

Concreta

Completa

Conselhos para confissões privadas e também para comunicações públicas. Seguindo-os, sobretudo dizendo de forma clara, fazendo-se entender, a comunicação é eficaz.

Uma imagem ajuda a perceber o que está em causa. Se, numa sociedade, há mais pedreiros do que arquitetos, é melhor falar para

os pedreiros, porque também os arquitetos perceberão. Caso se fale para os arquitetos, os pedreiros não irão perceber a comunicação.

O mesmo se diga sobre o tema religião. Mais do que falar para teólogos, é necessário falar para o grupo dos que assistem, dos que «consomem» religião (sacramentos). Essa será a forma de irem além da participação passiva, pelo entendimento da mensagem em causa.

# a) Compreender totalmente o que se comunica

No jornalismo, esta é uma exigência particularmente sensível. Porque há assuntos que os jornalistas não dominam por completo e sobre os quais têm de escrever. O jornalismo especializado diminuiu e qualquer elemento de uma redação tem de escrever sobre tudo, também sobre religião.

Entre os teólogos, os líderes de comunidades cristãs, este problema da clareza também se põe. Mesmo que sejam temas muito debatidos e muito falados, os assuntos nem sempre estão claros. E quanto mais misteriosos e mais recorrentes, maior é o perigo de se recorrer a «pré-fabricados teológicos», como lhe chama Frei Bento Domingues. E dá o exemplo, no artigo que escreveu para o Jornal *Público* do dia de Páscoa de 2011 (24 de abril), quando se refere às explicações desse mistério maior para os cristãos:

«Quando me perguntam se acredito na Ressurreição – e isso acontece bastantes vezes – não escondo a minha perplexidade. Ignorando as experiências humanas, o itinerário espiritual e a preocupação donde nasce essa pergunta, nenhuma tentativa de resposta pode fazer grande sentido. Não adianta tentar dar razões da esperança que nos move com pré-fabricados teológicos.»

# b) Simplicidade das palavras

O critério é só um: usar palavras conhecidas por todos e com significados semelhantes dados por emissores e recetores (a gravação na RTP dos programas das confissões religiosas são, para muitos que fazem o acolhimento, as «confissões»). E quando há palavras que não são claras para quem ouve, têm de ser explicadas. Assim, siglas, estrangeirismos, neologismos, tecnicismos... tudo deve ser evitado.

# c) Explicar as quantidades. Ou sentido das quantidades.

Recordo a este propósito o primeiro programa 70x7. Era um Domingo, Dia Mundial das Missões, em outubro de 1979. António Rego e Manuel Vilas Boas iniciaram o programa a explicar o título. E emitiram conjuntos de respostas de pessoas a quem perguntavam o significado da expressão 70x7. Um polícia, pragmático, imediatamente responde: 490.

Claro que há comunicações em que esta necessidade é particularmente mais evidente, como na informação sobre distâncias, áreas, pesos, etc.

Neste caso é particularmente pertinente o conselho de Voltaire: «convém sempre esforçar-se mais por ser claro e interessante do que exato.»

# d) Naturalidade

É condição para discursos claros. Em diálogos com amigos de sempre, companheiros do lado ou em intervenções diante de públicos desconhecidos, não adianta rebuscar palavras, estilos falsamente eloquentes. Porque o perigo de ridicularizar o momento é grande e o de comprometer a comunicação ainda mais.

# e) Evitar linguagem tecnocrática

É uma característica que contagia o discurso político, com recurso a eufemismos de forma contínua e à exploração de tecnicismos na linguagem e nas palavras para aí centrar atenções e não no pensamento que podem traduzir (e que por vezes é vazio).

E inclinação passa para diálogos de todos os dias, quando dizemos, por exemplo «fazer boicote» em vez de

«não compro», «flexibilização do quadro de pessoal» em vez de «despedimento», «interrupção voluntária da gravidez» em vez de «aborto». Na comunicação do religioso, a linguagem tecnocrática pode impedir mesmo que a mensagem passe. Por exemplo, dizer «apóstolo dos gentios» nem sempre significará, para todos os ouvintes que se fala de S. Paulo. Dizer, mesmo «Paulo», só, não é também suficiente, em qualquer circunstância para referir S. Paulo. (os diálogos do programa Ecclesia sobre os textos da Bíblia estão cheios desses exemplos)

## 4.3. UMA APRESENTAÇÃO

Na comunicação oral ou escrita, num exame ou num discurso, numa carta ou numa conferência, o emissor tem de construir uma estrutura que lhe permita, em cada circunstância incluir ideias a transmitir de forma eficaz.

E desde as primeiras palavras. Elas são determinantes para ganhar ou perder os ouvintes, mesmo sendo pronunciadas em momentos particularmente tensos para muitos comunicadores, de perceção do público e de adaptação ao ambiente.

# a) Evitar palavras rotineiras

É de quase todos os inícios de conferências a reserva dos primeiros momentos para palavras convencionais. Como estas:

«Antes de começar a falar da questão que hoje nos reuniu aqui, desejo agradecer sinceramente à organização destas jornadas a possibilidade que me ofereceu para estar hoje convosco. Estou certo de que esta organização conseguirá colher frutos da reflexão levada a cabo durante estes dias e elaborar conclusões interessantes. Para mim, é uma honra colaborar. Também quero agradecer ao senhor moderador as imerecidas palavras de elogio com que quis apresentar a minha intervenção, frases que me comprometem a dirigir-

lhes palavras que satisfaçam as expectativas que depositaram em mim.»

Quem, após ter escutado um início de conferência semelhante, não iria rever em baixa a simpatia não só pelo conferencista, como do moderador e até das próprias jornadas?

De facto, simplicidade, naturalidade e clareza são também precisas para este início, que tem de ser cordial e grato...

Para bem agradecer, Arturo Merayo deixa dois conselhos:

- agradecer de forma breve e natural e, se possível, no mesmo estilo com que fará toda a comunicação;
- agradecer dirigindo-se ao apresentador e aos membros da organização, voltando-se de imediato para o público, olhando cada um dos destinatários de forma clara e diferenciada.

## b) Passar adiante de desculpas iniciais

Diante da importância das primeiras palavras na captação da atenção do público, é indispensável que o primeiro que se diz não diminua a importância e a qualidade do que se quer transmitir.

E este é um dos principais «pecados» dos pregadores. Quantas homilias não começam por frases do género: «Meus irmãos, umas breves palavras para explicar...»; «Caríssimos, quero propor-vos uma "reflexãozinha" sobre a Palavra...»; ou «Após esta leitura, uns breves minutos para uma rápida consideração...»

O conjunto de brevidades apontadas não deixam antever nada de bom. Tenhamos presente que a pregação sucede normalmente à proclamação de textos Bíblicos, de valor literário, cultural e espiritual inigualável. É importante que o que se diz depois não os diminua.

Por outro lado, muitas apresentações começam com desculpas por parte do comunicador, que se diz impreparado ou nega ser a pessoa mais indicada para o tratamento do tema... Não será a melhor estratégia... até porque, mesmo sendo real, muitos dos ouvintes podem nem se aperceber dessa impreparação...

## c) Começar com uma pergunta?

E porque não... Interpelar o público é uma boa estratégia, porque o prende ao que o comunicador irá dizer... A possível resposta de quem ouve faz de todos os presentes participantes da comunicação.

E há uma pergunta, na comunicação do religioso cristão, recorrentemente usada... «E se Jesus estivesse presente no nosso meio...?» A resposta a esta ou a qualquer outra pergunta tem de ser dada na mesma intensidade que a o problema acarreta... Não serve para infantilizar o momento...

A fazer-se, uma pergunta tem de ser encarada com seriedade e realismo.

## d) Estabelecer ligação com os interesses do público

Quando se avaliam presenças da Igreja na sociedade e diálogos que tenta estabelecer com todos, surgem frequentemente afirmações do género: «dá respostas a perguntas que ninguém fez». E mesmo quando o assunto pode ser do interesse do público, nem sempre é apresentado como tal. Os discursos moralistas são disso bom exemplo: quando propostas de ação para o dia a dia são apresentadas não como meios para a conquista de felicidade que todos procuram, antes como obrigação a cumprir, enquanto princípios teóricos, para agradar ao nosso Deus (e, por vezes, para agradar ao comunicador que as apresenta).

A proximidade a introduzir nos discursos e a evocação do quotidiano do público que participa são meios extraordinários para despertar o interesse de todos.

Então não é porque cada um de vós quer comunicar e pregar melhor que está, nestas semanas, a participar neste curso...? E quantas vezes, após uma comunicação, formal ou pessoal, olhos nos olhos ou através de uma mensagem

eletrónica, acabaram por constatar que a mensagem não passou e não despertou interesse no público? Em causa não está a maior ou menor sabedoria mas sim a importante questão da tensão ou oportunidade no momento da comunicação.

É assim: é bom começar por um ponto que toque diretamente os interesses do público. E recordar, ao longo da apresentação, esses interesses. Porque o que se está a apresentar é exclusivamente para dar resposta aos interesses de quem ouve.

Outras duas formas de despertar o interesse de quem ouve:

- começar com uma citação. Sobretudo se for uma citação de uma obra ou autor que esteja relacionado com o contexto onde se fala. Às vezes, só a evocação de pessoas, artigos, livros que estejam próximos de quem ouve é uma forma de ir ao encontro dos recetores.
  - Estimular a imaginação do público. O que acontece desde o recurso bíblico frequente («Naquele tempo...») ao exercício recíproco de imaginação de uma história, de um caso... Trata-se de trazer para a apresentação a dimensão lúdica, criativa em que todos se podem envolver (imaginem que...)

## e) Ironia, piadas e gracejos

«qb». Há que medir incursões por estas aventuras.

Piadas e gracejos não se contam de um momento para outro e nem todos têm a possibilidade (mais do que capacidade) de ter êxito com uma anedota. Desde logo porque ela depende mais da forma como é contada do que do conteúdo em si. E há pessoas que nem precisam de contar nada para provocar o riso...

Em conferências, quando há desconhecimento recíproco entre conferencista e auditório, é sempre arriscado avançar com grandes anedotas. A não ser que elas sejam sobre o próprio, sobre o conferencista, o que muitas vezes é um meio para quebrar o gelo e criar proximidades. Ou então se a piada elogia os participantes na conferência.

E quantas anedotas entre dominicanos, franciscanos e jesuítas se poderiam agora contar...

### A ironia

Ser irónico oferece grandes possibilidades ao comunicador. Mas exige-lhe também muita segurança, muito conhecimento do público e certeza de que existe sintonia mínima nas opiniões que defende.

É uma «ferramenta» da linguagem que nem sempre oferece grandes oportunidades de comunicação a quem está no púlpito... por escolhas infelizes de temas e momentos... Por exemplo, quem já não ouviu algo do género, sobretudo em meios mais rurais:

«Anda por aí muito boa gente que pouco liga a estas coisas de Deus... E mais do que vir a este encontro comunitário, pelo menos no Dia do Senhor, prefere o café, esperando o fim da missa para ver quem sai. Depois, aparece, lembrandose de Santa Bárbara quando troveja...»

Mas a mensagem dirige-se a quem está a ouvir ou a quem não está...? Sendo a quem não está é completamente desajustada e não surte qualquer efeito, muito pelo contrário...

## f) Estatística

Avançar com estatísticas sobre o assunto que se está a tratar é sempre uma boa metodologia para ter a certeza de que a mensagem chega e permanece no recetor. Elas constituem sentenças divinas para quem ouve. Não terá sido por isso que são usadas com tanta frequência na Bíblia? Até dizemos que há números especiais, perfeitos, quando querem transmitir atitudes e comportamentos ora por parte do povo ora por parte de Deus. E imaginam o relato de um milagre nestes termos:

«Ao entardecer, os discípulos aproximaram-se dele e disseram-lhe: "Este sítio é deserto e a hora já vai avançada. Manda embora a multidão, para que possa ir às aldeias comprar alimento."

Mas Jesus disse-lhes: "Não é preciso que eles vão; dailhes vós mesmos de comer." Responderam: "Não temos aqui senão alguns pães e poucos peixes." "Trazei-mos cá" - disse Ele.

E, depois de ordenar à multidão que se sentasse na relva, tomou os pães e os peixes, ergueu os olhos ao céu e pronunciou a bênção; partiu, depois, os pães e deu-os aos discípulos, e estes distribuíram-nos pela multidão. Todos comeram e ficaram saciados; e, mesmo sendo uma grande multidão, foram muitas as sobras».

Ou, de acordo com o original:

«Ao entardecer, os discípulos aproximaram-se dele e disseram-lhe: "Este sítio é deserto e a hora já vai avançada. Manda embora a multidão, para que possa ir às aldeias comprar alimento."

Mas Jesus disse-lhes: "Não é preciso que eles vão; dailhes vós mesmos de comer." Responderam: "Não temos aqui senão cinco pães e dois peixes." "Trazei-mos cá", disse Ele.

E, depois de ordenar à multidão que se sentasse na relva, tomou os cinco pães e os dois peixes, ergueu os olhos ao céu e pronunciou a bênção; partiu, depois, os pães e deu-os aos discípulos, e estes distribuíram-nos pela multidão. Todos comeram e ficaram saciados; e, com o que sobejou, encheram doze cestos. Ora, os que comeram eram uns cinco mil homens, sem contar mulheres e crianças»<sup>2</sup>.

Hoje, as páginas do Evangelho até incluiriam um gráfico tridimensional para contar a parábola às gerações seguintes.

## g) Um objeto

Um outro meio que ajuda a prender a atenção é mostrar um objeto.

Um objeto oferece dois preciosos contributos: ajuda a fixar a mensagem, porque a imagem alia-se ao dizer de forma perfeita... também porque ajuda o comunicador a resolver um problema frequente: não saber onde colocar as mãos.

### h) As histórias

É uma metodologia que apaixona todas as gerações. Quando se ouve «Era uma vez...», as atenções prendem-se às palavras que se seguem...E não é necessário ser história de antigamente. Tudo o que se aproxime do relato, da personalização da mensagem que se está a transmitir, da notícia com rosto é capaz de seduzir, de atrair público e prender atenções.

Os discursos abstratos criam distâncias. Os que tocam naquele gosto de saber algo da vida do outro, de dar rosto às histórias, conquista mais ouvintes. E basta fazer a experiência com comunicações às crianças: é sempre necessário criar personagens, fazer diálogos e por eles passar a mensagem.

i) Finalizar – Deixemos para o momento da finalização desta apresentação...

## 4.4. ASPETOS FORMAIS DE UMA APRESENTAÇÃO

Cada comunicador tem um estilo próprio e tem de sentir-se bem consigo mesmo. Isso não impede que tenha uma atitude dinâmica diante dos processos de comunicação, que lhe permitam o confronto com requisitos formais que são mais-valias para o sucesso da comunicação:

a) Clara e correta pronúncia – Quem ouve está a fazer o esforço por compreender as ideias do comunicador; não pode fazer também o esforço por perceber as palavras que as expressam. Assim, uma pronúncia clara e precisa, que inclua todas as sílabas, ditas com naturalidade e sem «comer» as que finalizam uma frase ou uma palavra. Para o exercer, a leitura em voz alta e a diferentes ritmos é uma grande ajuda, fazendo o esforço por escutar o que se está a dizer. Essa será uma forma de pronunciamento mais correto de todas as sílabas e também de respirar corretamente durante o discurso, sentindo a respiração e a dicção na barriga, não ao pé da boca...

- b) Velocidade do discurso Uma leitura ritmada, para além de ser essencial a uma correta dicção, é condição de compreensão do discurso. E, normalmente, é necessário diminuir a velocidade... no discurso interpessoal, falamos cerca de 200 palavras por minuto; numa exposição a média deverá andar pelas 120; abaixo das 80, o auditório adormece... Alternando frases com mais intensidade, outras mais calmas, indo ao encontro do conteúdo em comunicação, é uma ajuda importante para perceber o discurso;
- c) Pausas São necessárias à respiração, à tradução oral da pontuação que o texto tem e pelo qual também se diz. Por outro lado, se são mais longas, podem criar expectativa ou separar diferentes temas da mesma comunicação, chamar a atenção para determinada palavra ou temática e fazer refletir o público;
- d) Modulação da voz Em causa estão a entoação e o volume. Dois aspetos a modular de acordo com cada parte do discurso, a importância que se quer atribuir e também as circunstâncias em que é dito. E saber que é necessário falar mais ou menos alto de acordo com a sala, o preenchimento e o revestimento que tem;
- e) Timbre de voz Cada pessoa tem o seu. E cada pessoa deve corrigir o que impede a compreensão e também o gosto no ouvir. Há vozes graves, agudas, nasais ou guturais, e interessa encontrar equilíbrios. Para os conseguir, nada melhor do que fazer gravações da própria voz, tentando depois corrigir o

que menos se gosta e o que mais impede a compreensão de todas as sílabas;

- f) Evitar muletas Elas estão normalmente no início das frases... Eeeehhh, huuummm, bom... Em exposições improvisadas estas muletas podem ser frequentes, como podem multiplicarse palavras que ocupam vazios do discurso. «Portanto» é uma palavra, que «portanto» pode «portanto»... não permitir que nada se diga; ou «quer-se dizer», quando se inicia um «quer-se dizer»... discurso, há outras palavras que «obviamente» não interessa «obviamente» dizer porque, «ou seja», são situações que todos, «ou seja», cada um está sujeito a cair nelas...
- g) Linguagem não-verbal Gestos, movimentos, sorrisos... tudo transmite mensagens. E tem de existir coerência entre o que se diz e a linguagem não-verbal produzida. Para isso, há que falar com naturalidade (porque é impossível fazer gestos programados, ensaiados) e em coerência com o estilo do comunicador.
- h) Postura São simples os conselhos dos mestres da comunicação: andar enquanto se faz a apresentação transmite segurança e naturalidade; estando de pé, apoiar-se de forma equilibrada sobre os dois pés, evitando balancear entre um e outro; se se comunica sentado, o gesto de se inclinar ligeiramente para a frente é sinal de interesse.
- i) As mãos é um problema de muitas apresentações: onde colocar as mãos? A naturalidade é a resposta, porque não se deve estar rígido nem a gesticular com as mãos constantemente. O microfone pode ajudar, caso não exista, pode-se segurar numa caneta ou nas notas da conferência, com naturalidade e sem demonstrar nervosismo...
- j) Olhar O olhar permite conhecer as reações dos ouvintes e transmite informação acerca do orador. Faz com que o

público perceba que a mensagem se dirige a cada pessoa, em concreto, e permite ao orador adaptar mensagens e intensidades na apresentação de acordo com o acontecer da receção. Por outro lado, transmite a tranquilidade ou o nervosismo do orador. E nada melhor do que afastar o medo de olhar os interlocutores nos olhos, demonstrando confiança e franqueza.

- k) Vestuário Primeiro, o orador tem de se sentir bem com a forma como se apresenta. Deve depois procurar adequar o vestir à ocasião, não fazendo com que a atenção dos ouvintes se fixe em indumentárias apelativas ou com cores aberrantes (nomeadamente de gravatas ou lenços), para que tenha disponibilidade para se prender à mensagem. Cuidar o vestir e a forma de se apresentar é fundamental porque essa é a primeira imagem que passa para os ouvintes, sobretudo se desconhecem o comunicador.
- l) Controlar os nervos São inevitáveis, os nervos. E não são negativos. Basta que não façam perder o controlo. Para isso, é importante ensaiar previamente, sobretudo esses momentos em que os nervos se podem apoderar mais de quem tem de falar a um grupo de pessoas, e encontrar motivos de confiança: no texto que se preparou e sempre acompanha o comunicador; no diálogo com uma pessoa de confiança; na presença no espaço e junto daqueles a quem se dirige a comunicação.

## 4.5. DIANTE DE IMPROVISOS

É uma ocorrência que pode acontecer a qualquer um: ter de se dirigir a um grupo, a colegas de trabalho, a uma multidão e sem estar preparado. O que fazer?

Pistas breves para conseguir transmitir uma ideia:

potenciar breves instantes para definir uma ideia, uma estratégia...

- circunscrição temática e da abordagem ao tema, porque quem muito abarca pouco alcança
  - descobrir e seguir um estilo natural, próprio, que vá ao encontro do gosto pessoal, que faça uso de conhecimentos gerais que se dominam
- atitude positiva (sem repetir a falta de preparação ou que não seria a pessoa indicada ou qualquer outra desculpa)
  - seguir a estrutura clássica de uma apresentação (introdução, desenvolvimento e conclusão) e aplicar-lhe o tema sem grandes dispersões
  - ser breve.

### 6. Conclusão

Retomo aquela certeza, experimentada lá por casa, até com os meus dois filhos, e que passa também pelo vosso quotidiano, sobretudo quando se mantêm contactos com os «nativos digitais»: hoje, temos de «dizer» a gerações que estão mais habituadas a explorar ecrãs do que a juntar palavras.

Os processos de comunicação, hoje, fazem-se **mais pela mediação do ecrã do que pela força da palavra**. A geração digital ou os nativos digitais, como lhes chama Bento XVI, rapidamente compreendem um ecrã e todas as informações que ele distribui pelos vários recantos. E é-lhes mais difícil a perceção de uma frase, de um parágrafo. E não adianta combater essa tendência, antes tirar partido dela e usar o efeito performativo do processo da comunicação.

A verdade, a autenticidade, a relevância das mensagens conquistarão o seu espaço e serão capazes de cativar quem percorre ecrãs em qualquer recanto da vida. E é necessário dizer e colocar a palavra também nos ecrãs por onde navegam não só as novas, mas todas as gerações.

No processo de dizer, numa apresentação, o final deve comparar-se a um concerto. Os concertos nunca acabam com uma música desconhecida, mas com a que é mais popular e mais sabida pelo público...Ela não só conclui o espetáculo de forma apoteótica, como prolonga a música naqueles que a ele assistiram.

Na comunicação do religioso, quando o objetivo é dar relevo a uma mensagem e fazer com que a dimensão religiosa esteja presente na pessoa e na sociedade, sem dúvida que é necessário fazê-lo com competência, com os recursos que as técnicas oferecem e tendo em conta o contexto humano e digital em que essa comunicação acontece. Mas, mais do que dizer coisas, é necessário cultivar aquela atitude de escuta; e mais do que convencer através das palavras, impõe-se a capacidade de confirmação pela força do testemunho.

#### **NOTAS**

- Cf. Arturo Merayo, A eficácia persuasiva do comunicador, Paulinas, Lisboa 2007.
- 2 Mt, 14, 15-21

## O SILÊNCIO E A PREGAÇÃO

Fr. Rui Manuel Grácio das Neves, OP "SILENTIUM, PATER PRAEDICATORUM" (Lema Dominicano)

Muitas vezes confunde-se a pregação com a exuberância de palavreado, sobretudo erudito e retórico. Sem negar a necessidade de uma apresentação cuidadosa e elaborada da Palavra, o certo é ela precisa de Silêncio para ganhar profundidade. Além disso, uma Palavra que não nasce do Silêncio é muito possível que seja só uma Palavra intelectual, doutrinária, uma Palavra que sai da mente, mas não do Espírito. O Silêncio implica a necessidade de que toda a Palavra surja de uma experiência contemplativa e não só da nossa cabeça, por mais brilhante que ela possa ser.

A tradição da Ordem Dominicana, como é sabido, é a de contemplari et contemplata aliis tradere, «contemplar e dar o contemplado aos outros/as». Não se pode dar o que não se tem. O discurso intelectual não pode suprir ou dissimular o verdadeiro Fundo da Contemplação, que é o encontro com Aquele/Aquela/Isso, que transcende os nossos critérios, conhecimentos, habilidades e memórias. Sem ter «raízes no Absoluto», o que possamos pregar, viver, é oco. É mais egocentrismo do que peregrinação para o Absoluto.

Eis aqui o núcleo central do que pretendemos apresentar neste escrito. Vejamos tudo isto em vários pontos.

1. Qual é o fundamento *teológico* do Silêncio? É precisamente a experiência de um Ser que não se deixa enclausurar em esquemas mentais e físicos limitados. A ideia é que o Uno está e dá-se mais

além das nossas categorias mentais. O finito não pode abarcar o Infinito, por definição. Isto esteve sempre presente na mística cristã e em várias filosofias/teologias não cristãs, mas que tiveram uma profunda experiência de «Deus»<sup>1</sup>.

1.1. Numa linha macro-ecuménica, podemos dizer que, na tradição indiana, especialmente na tradição da Escola Advaîta Vedanta, encontra-se uma conceção-vivência muito sintética. Deus é tanto impessoal como pessoal. Não são dois deuses, mas um só, com duas aproximações epistémicas ou cognoscitivas: ele é Ishwar, mas também é Brahman. É tanto um Deus pessoal como impessoal. Ou seja, é tanto um Deus com atributos (qualificado), chamado Saguna Brahman, como um Deus mais-além de qualquer determinação ontológica ou epistémica (in-qualificado), denominado Nirguna Brahman.

Esta escola chegou assim a encontrar um compromisso interessante entre ambas as orientações, para o Ser Absoluto. Esse Deus é totalmente transcendente, carece de determinações positivas enquanto tal. Porém, de alguma maneira, também pode ser experimentado com certos atributos positivos, porque o ser humano necessita relacionar-se com um Deus antropormófico (sempre que não nos deixemos apegar a essa imagem), com um Deus imanente. As imagens são necessárias, mas somente funcionam como *muletas*, que ajudam a percorrer o caminho, *mas não são o caminho*.

A relação com Deus, nesta escola do Advaîta Vedanta, é então uma relação dialética, quando realizada corretamente. Por uma parte, permite relacionar-se afetivamente com um Deus pessoal. Por outra, sabe que esses atributos são relativos, e que a autêntica aproximação, a absoluta, estará, em último termo, mais além de todo conceito, ideia, imagem, representação. Portanto, longe de qualquer aproximação idolátrica.

Conservar, porém, ambas as dinâmicas é o interessante desta escola, que possui muita sabedoria histórica e bastante compreensão antropológica do fenómeno religioso e espiritual<sup>2</sup>.

1.2. Outra escola é a do Yoga, ou melhor, dos diferentes Yogas. Como é já deveras sabido, a palavra «Yoga» significa «união». Pode haver centenas de yogas, ou seja inúmeros caminhos de chegar à união com o Absoluto. Um dos mais conhecidos é o do Hatha Yoga, o Yoga físico, ou melhor, psico-físico. Trata-se de incorporar o próprio corpo na aventura espiritual. Trata-se de que a mente esteja silenciosa, concentrada no aqui-e-agora da sua prática psico-física.

A definição de Yoga em sânscrito, tal como apresentado por Patanjali, o seu codificador, é: «Citta-vritti nirodhaha»<sup>3</sup>. Podiamos traduzir esta fórmula sintética por: «O Yoga é a inibição das modificações da mente». Ou, de maneira mais divulgativa, «o Yoga é a arte de evitar as desconcentrações da mente». Ou seja, de manter a mente concentrada. Dada a nossa «monkey mind» (mente de macaco, sempre a saltar de uma rama para outra, de ideia em ideia, constantemente), o Yoga é uma disciplina psico-física que nos ajuda a viver unificados/as.

«Yoga» significa então «união» (com o Ser Supremo, com o Cosmos, connosco próprios). O Yoga vai ao fundamental: silenciar a nossa mente, mantendo-a totalmente atenta os Presente, ao Aquie-Agora da nossa Existência. Não basta o silêncio físico, exterior. É preciso o silêncio interior. O Yoga, com múltipla experiência milenária, oferece um conjunto de saberes e de técnicas de encontro profundo com esse Silêncio que transcende o Ruído das nossas mentes, até encontrar a Paz interior.

1.3. A longa tradição chinesa do taoísmo aponta para uma experiência mística de encontro com o Absoluto no Silêncio e na presença imanente no mundo, especialmente na Natureza.

O Taoísmo diferencia ontologicamente entre o Tao in-manifesto e o Tao manifesto. O Tao manifesto (ou manifestado) é o Tao imanente, o Tao presente em todas as coisas, e que representa uma síntese complementária de opostos: os famosos Yin (princípio feminino, passivo) e Yang (princípio masculino, ativo). O Tao manifesto é a síntese destas oposições, que são vistas como complementares e não como contrapostas. Ambos os princípios configuram toda a realidade existente.

Mas, mais além do Tao manifesto, está o Tao não manifesto (ou in-manifesto), o Tao in-determinado, do qual tudo procede. É in-qualificado (tal como o Nirguna Brahman do Advaîta Vedanta). Dele não se pode dizer absolutamente nada. E, no entanto, é a origem do qual tudo procede, o in-forme como origem de todas as formas. Assim começa precisamente o Tao-te-King (ou Daodejin), atribuído a Lao-tse: «O Tao em que se pode caminhar não é o Tao eterno<sup>4</sup>. O nome que se pode dizer não é o nome eterno» (capítulo I)<sup>5</sup>. Por conseguinte, este Tao Absoluto ou Indeterminado, o In-forme que dá origem a todas as formas («a Mãe das dez mil coisas», símbolo de todas as coisas para os chineses), só pode ser encontrado no Silêncio. Daí o capítulo LVI: «Quem sabe não fala. Quem fala não sabe.»

O Silêncio não é um puro quietismo, mas sim uma espera ativa. Um esvaziar-se para poder ser todas as coisas. Uma recetividade acolhedora de todas as diferenças, que são complementares e não contrapostas. É o Silêncio criativo. Uma vivência no quotidiano.

1.4. A atitude zen, de fonte budista, incorpora também elementos do taoísmo, numa complexa e rica síntese secular. O Zen (palavra japonesa que significa «meditação») é profundamente original na sua prática, além de ser muitas vezes irreverente e paradoxal<sup>6</sup>. O Zen pretende transcender o simples pensar e a conceção conceitual da Realidade. Nesta espiritualidade, a mente não pode conceber a Realidade, que a transcende. Fixar em conceitos, ideias, programas, etc., a Realidade, é como querer apanhar a água de um rio com redes. Não se pode fixar a Realidade, porque é "permanentemente" cambiante, valha o paradoxo. Não se pode querer fixar o que está sempre em movimento.

Por conseguinte, para captar o que as coisas são como tais é preciso silenciar a mente. Só a mente silenciosa pode integrar-se no que a Realidade é como tal, sem falseamento. É o nirvana. A prática zen, entendida enquanto meditação (mas é algo muito mais complexo do que isto) faz então um apelo a transcender os nossos pensamentos, sentimentos e emoções, imagens... para

poder captar verdadeiramente a realidade das coisas. A meditação surge, não se consegue.

Trata-se de uma espécie de visão intuitiva, sinóptica, da Realidade, que é inefável, inexprimível mediante a linguagem conceitual. Por isso, o tipo de meditação zen é de «mente vazia» (empty mind). E a experiência, ou melhor, vivência desta Totalidade é chamada em japonês satori (o nirvana de Buda). De fato, nem pode ser chamada propriamente de «meditação» num sentido vulgar, pois, quando se dá, não há nem meditador/a, nem nada que se faça, nem nada sobre que meditar.

Nesta mesma ótica zen, não há nada que alcançar. Em realidade, já estamos iluminados/as. O que se trata é de remover todos os obstáculos que impedem que esta Luz, que somos nós, se revele e manifeste. É como a imagem do artista escultor: a imagem já está na pedra, só é preciso tirar o que sobra.

Em todo o caso, o silêncio interior é o «espaço» onde nasce a experiência de totalidade que somos todos nós com toda a Natureza ou Cosmos, sem divisão. O Nirvana está já no samsara, no mundano, na roda da impermanência, expressão que implica que o Despertar dá-se já no meio do mundo, e não no separarse dele (pelo menos, ao final do processo). Importa, aliás, que seja uma experiência musotoku, palavra japonesa que significa «sem finalidade, sem objetivo». Poderiamos traduzi-la como «pura gratuidade».

Não é fácil expressar tudo isto racionalmente, claro. É preciso vivê-lo, daí que o Silêncio é fim e caminho. E, ao mesmo tempo, não é nada substancial separado do que é a Vida em si mesma.

2. Também no cristianismo temos uma experiência de silêncio presente nos diversos místicos e místicas de todos os tempos. É, todavia, uma mística personalizada. Mas não esqueçamos igualmente que o Absoluto é um Mistério. Jesus de Nazaré é o Caminho. Ou, como diz Hans Küng, o Caminho da Verdade da Vida.

Podemos encontrar referências ao Silêncio em vários místicos/as, como dizíamos. Aqui vamos referir-nos somente a uma importante

figura da Teologia Mística, que é o Pseudo-Dionísio Areopagita. Com influência do filósofo neoplatónico Proclo, o Pseudo-Dionísio teve um grande impacto na Idade Média, especialmente em João Escoto Erígena, em Hugo de São Vítor, Roberto Grosseteste, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Pedro Olivi, Dionísio o Cartuxo, Nicolau de Cusa, etc.<sup>7</sup>

Assim, ao falar das «vias para Deus» o nosso autor diz que se podem fazer afirmações positivas sobre Deus (Ele é o Super-Ser, a Super-Bondade, o Super-Perfeito, o super-Uno, como no neoplatonismo, especialmente Proclo). Ou seja, é possível fazer afirmações positivas sobre Ele. É isto o que vai chamar «teologia positiva» (teologia catafática), que representa um primeiro caminho para o Inominado e/ou Inominável.

Porém, para o Pseudo-Dionísio, dado que Deus está sempre mais além de todo ser, pois é o Super-Ser, aquela teologia positiva deve ser corrigida, ou melhor, complementada ou superada, por uma teologia superior, uma «teologia negativa» (teologia apofática). É negativa porque nega a identificação desse Ser Supremo com qualquer dos seus atributos, considerados imperfeitos para defini-lo. Em realidade, nem pode ser definido, pois «definir» é «delimitar», e como pode a Suprema Realidade ser «delimitada» se ela é por natureza Infinita?. Transcende logicamente todo o ser finito. Consequentemente, nenhum atributo positivo pode ser-lhe em rigor estritamente atribuído.

Finalmente, há uma terceira via, que é quando o ser humano fecha os olhos da alma, submerge-se em si próprio, nas trevas do não saber (como falará também a *Nuvem do Não Saber*, um clássico medieval da mística inglesa, ou Nicolau de Cusa, da *Douta Ignorância*), e assim, numa luz super-essencial, sem forma, sem figura, sem som, sem conceito, numa imersão mística e no êxtase, faz-se una com *Deus*.

O Silêncio é, pois, a última etapa de um caminho de plenitude. Um caminho sem fim, que só culmina no encontro unitivo definitivo com Aquele-que-está-para-além-de-todo-nome-e-forma. 3. Tudo isto não são meras «teorias», no sentido pejorativo do termo, ou seja, meras especulações abstratas sem conteúdo vital. Os místicos e místicas que o digam. Na tradição dominicana, temos o exemplo de São Tomás de Aquino. Depois de uma intensa vida de trabalho filosófico e teológico infatigável, o grande teólogo, depois das experiências místicas tidas, resolve deixar de escrever. Animado pelos irmãos, pelos secretários e especialmente por Reginaldo de Piperno, a terminar a Suma de Teologia, que tinha deixado incompleta, responde que tudo o que tinha escrito até ali parecia-lhe «pura palha», em relação ao que tinha vivido nestas experiências místicas silenciosas.

Não é que sejam opostos estes níveis, o intelectual e o místico, mas certamente não são a mesma coisa. Devem-se contudo unificar. São Tomás de Aquino foi um exemplo disto (como também São João da Cruz, o famoso místico espanhol do século XVI). Por isso, ao final da sua vida, bem pode aplicar-se-lhes a frase paradoxal de Lao-tse, anteriormente citada: «Aquele que sabe não fala. Aquele que fala não sabe.»

A nossa pobre mente não pode nem imaginar Aquele/Aquela/ Isso, que transcende todo pensamento.

## **ADENDA**

Digamos finalmente algo sobre a objeção que faz alguma gente, que se sente tentada a pensar que o Silêncio pode ser teoricamente muito bom, mas é ineficaz, na prática.

Nesta maneira de pensar, o Silêncio isolacionar-nos-ia dos restantes seres humanos, tornando-nos individualistas ou gente só preocupada com o nosso bem-estar, e, portanto, sem com-paixão pel@s que sofrem.

Mas não é essa, nem muito menos, a nossa perspetiva nem convicção. No tema que nos ocupa aqui, o Silêncio é a fonte de uma experiência de vida integral e, portanto, a possibilidade sine qua non de que uma Pregação seja realmente vital, existencial, e não meramente «uma coisa de cabeça». Assim tratar-se-ia de

contemplari et contemplata aliis tradere, mas não de doctrina aliis tradere, como já foi dito em alguma ocasião.

Além disso, a proposta científica atual dos «campos mórficos ou morfogénicos», do famoso biólogo inglês Rupert Sheldrake, traz-nos luz sobre o que estamos a reflectir. A posição do biólogo Rupert Sheldrake dá-nos certa base científica para pensar que a tríade pensamento-palavra-ação não fica inerte, mas cria verdadeiros «campos mórficos», ou seja, campos de hábitos que determinam realidades futuras. Ou seja, hábitos de conduta que se repetem, como eco, em qualquer parte do espaço (pelo menos, do planetário)8.

Ele pensava realmente que as primeiras ações dos objetos físicos e dos seres vivos condicionam as posteriores ações, criando estruturas repetitivas, padrões de conduta, independentemente do espaco terrestre onde se acharem. Assim, uma determinada habilidade aprendida, por exemplo, por um macaco de um determinado coletivo, pode estender-se no espaço, condicionando outras povoações de macacos, de tal maneira que essa mesma habilidade pode aparecer, de repente, reproduzida noutro símio (ou grupo de símios), que não tenha estado em contacto com o outro grupo de macacos (ou seja, onde haja distância enorme e não contacto físico próximo), se se dá uma suficiente massa crítica. Como explicar estas «casualidades»? O problema é que semelhante repetição de padrões aplica-se tanto para o que chamamos Bem (solidariedade radical com os e as oprimidas), como para o que denominamos Mal (violência doméstica...). Daí a nossa «responsabilidade cósmica».

Se isto é assim, e há outros fenómenos mais que também acontecem neste sentido, então qualquer ação realizada (positiva ou negativa) por nós, multiplicar-se-ia no espaço deste Planeta (no Cosmos também?). Isto faz-nos tremendamente responsáveis por cada uma das nossas ações, por mais insignificante que nos pareçam. Mas também por cada uma das nossas palavras, e até dos nossos pensamentos e desejos! Não importa onde nos achemos:

definitivamente, somos «evangelizadores/as do Cosmos», com a nossa atitude presente, no aqui-e-agora.

Desde o Silêncio! Enfim, se non è vero...

#### **NOTAS**

- A palavra «Deus» procede do latim Deus, que pela sua vez vem do grego Zeus. Zeus era o primeiro entre os deuses, numa fórmula henoteísta, ou seja, segundo Max Müller, aquela que denota um Deus superior a outros, numa hierarquia de deuses. Zeus era o mais poderoso de todos os deuses do Olimpo. Utilizando o termo «Deus» entre aspas, queremos deixar claro aqui que esta palavra não esgota tudo o que podemos suspeitar que Ele/Ela/Isso é, muito menos na tradição cristã do Pai de Jesus. É mais, a palavra pode até atraiçoar a visão evangélica do Pai de Jesus. Por isso, é preciso usar a palavra com muito cuidado. As palavras, tal como as moedas, desgastam-se com o uso.
- 2 Como bibliografia recomendaria SWAMI MUKHYANANDA, Sri Shankaracharya. Life and Philosophy. An Elucidative and Reconciliatory Interpretation. Advaita Ashrama, Kolkata, 2006. Também pode-se consultar o livro da professora MÓNICA CAVALLÉ, La Sabiduría de la no-dualidad. Kairós, Barcelona, 2008. Igualmente, são interessantes as entradas em Internet sobre SWAMI VIVEKANANDA, o principal representante de um neo-vedantismo atualizado.
- 3 PATANJALI, Yoga-Sutra. EDAF, Madrid, 4º.ed., 1994, p. 34.
- 4 Noutras traduções: "O Tao de quem se pode falar nunca será o Tao Absoluto. Os nomes que podem ser dados nunca são os verdadeiros nomes". Cfr. LAO-TSÊ, O Livro de Tao, in: AA.VV., A Filosofia "materialista" chinesa. José Galamba, Torres Novas, 1978, p. 73.
- 5 LAO TSE, Tao te King. Livro do Caminho e do Bom Caminhar. Relógio D'Água, Lisboa, 2010, p. 88-89. Há outras edições mais simples também em português: a da Editorial Estampa, Lisboa, 6 ed., 2000 e a da Livros da Vida Editores, 2º., Mem Martins, 2007.
- 6 É muito difícil apresentar uma síntese do Zen, porque se trata de uma vivência inexprimível. No entanto, em língua portuguesa, recomendamos, como leitura introdutória, o livro de SHUNRYU SUZUKI, Mente Zen, mente de Principiante. Lua de papel, Porto, 2007, tradução do livro inglês Zen Mind, Beginner's Mind, publicado em 1970.
- 7 Seguimos aqui o resumo que JOHANNES HIRSCHBERGER faz na sua Historia de la Filosofía. Tomo I, Herder, Barcelona, 1964, p. 259-263. Também a História da Filosofía. Patrística e Escolástica, de GIOVANNI REALE e DARIO ANTISERI, publicada na Paulus, São Paulo, 3ª. ed., 2007, p.5-66, que corresponde ao volume 2 dessa História da Filosofía, traz textos do próprio Pseudo-Dionísio, comprovativos do seu pensamento. De NICOLAU DE CUSA temos em português: A Douta Ignorância. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2ª. ed., 2008, e A Visão de Deus. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 3ª. ed., 2010.
- 8 A obra clássica do Rupert Sheldrake é A New Science of Life, publicada em 1981 e depois revista (2009). Existe una tradução espanhola, já com a revisão: Una Nueva Ciencia de la Vida. La hipóteses de la causación formativa. Ed. Kairós, Barcelona, 4ª. ed., 2011. Há alguns outros livros mais deste autor traduzidos para castelhano na editorial Kairós.

## CONSEQUÊNCIAS ECLESIAIS DA CHAMADA CULTURA PÓS-MODERNA

Fr. Bento Domingues, O.P.

«A pós-modernidade refere-se sobretudo ao esgotamento da modernidade.» (David Lyon) «A pós-modernidade é a modernidade menos as suas ilusões.» (Zygmunt Bauman) «Pós-moderno quer dizer eclosão do pluralismo e o final do discurso monocultural.» (Diego Bermejo)

## INTRODUÇÃO

Para F. Nietzsche, um filósofo muito influente na denúncia das ilusões da modernidade, não há conhecimento neutral. Trata-se sempre de uma perspectiva contingente, particular, relativa: de uma pluralidade de fragmentos sem fundamento, a caminho do niilismo, depois da cultural «morte de Deus» e do sujeito.

Acerca da pós-modernidade – o nome para uma época a que não sabemos dar nome – não vou dar a minha perspectiva particular. A pós-modernidade (ou modernidade líquida) não tem as mesmas características em todas as partes e, por isso, parece-me preferível procurar reunir e apresentar várias perspectivas depois de ter visitado uma bibliografia muito ampla e muito repetitiva.

O fenómeno pós-moderno é, sobretudo, um clima cultural, muito complexo, sempre em processo, em devir permanente e por isso vive no labirinto das interpretações. Procurar uma «essência da modernidade», em perspectiva ontológica, não tem sentido. Esta auto-interpreta-se como movimento antimetafísico, desconstrução relativista, ecléctica da estética e da ética – começou na literatura, na arte e nos costumes. Modelando hoje a família, a escola, o trabalho, a economia, a política, a religião, domina os meios de comunicação com o seu «débil» pensamento.

Que tudo seja sensibilidade, emoção, sentimento, afectos, espectáculo, frivolidade hedonista – onde também se admite tudo – surge como a primeira imagem que oferece aos seus opositores!

O filósofo jesuíta Juan A. Estrada vê a novidade da pósmodernidade na radicalidade com que se assume a complexidade e heterogeneidade do sujeito da realidade, que fazem inviável o discurso universal englobante. Não há um sujeito a partir do qual fazer esse discurso, nem uma estrutura fixa e permanente a partir da qual se possa conhecer, nem regras epistemológicas que o legitimam como válido. Desta forma arruína-se o realismo metafísico e as pretensões unificadoras da razão. O devir substitui o ser, o evento ou acontecimento o fundamento, a interpretação os factos, a descontinuidade a tradição contínua e a ausência de metas a teleologia determinista. A revalorização do fragmento e o apreço pelas diferenças, que permite romper o aprisionamento de uma razão total abarcante, tem como contrapartida o eclectismo e o pensamento débil, que favorecem o conformismo social e o positivismo antiutópico. É um pensamento presentista que impugna a continuidade com o passado e valoriza os aspectos criativos e individuais da vida, mais na linha de uma estética da existência do que de uma ética forte como a que pretende a Ilustração.

O pensamento pós-moderno é um sintoma da crise filosófica actual, sobretudo da perda de relevância dos grandes sistemas do passado.

# I – A pós-modernidade desenvolve-se entre Vaticano II e João Paulo II / Card. Ratzinger

1. Há 50 anos, o Concílio Vaticano II reconheceu que estamos a viver uma rápida mutação cultural: «Pode-se já falar de

uma verdadeira metamorfose social e cultural.» (Cf. GS 1. Em GS 5-7 descrevem-se algumas mudanças profundas do mundo moderno.)

2. João Paulo II, na encíclica Fé e Razão (*Fides et Ratio*), cap. VII, n° 91 de 14 de Setembro, apresenta e contextualiza a sua perspectiva sobre a pós-modernidade:

«Ao comentar as correntes de pensamento apenas mencionadas não foi minha intenção apresentar um quadro completo da situação actual da filosofia, que, por outro lado, seria difícil englobar numa visão unitária. Quero sublinhar, de facto, que a herança do saber e da sabedoria se enriqueceu em diversos campos. Basta citar a lógica, a filosofia da linguagem, a epistemologia, a filosofia da natureza, a antropologia, a análise profunda das vias afectivas do conhecimento, a aproximação existencial à análise da liberdade. Por outra lado, a afirmação do princípio de imanência, que é o centro da postura racionalista, suscitou, a partir do século passado, reacções que levaram a um delineamento radical dos postulados considerados indiscutíveis. Nasceram assim correntes irracionalistas, enquanto a crítica manifestava a inutilidade da exigência de autofundação absoluta da razão.

A nossa época foi qualificada por certos pensadores de a época da "pós-modernidade". Este termo, utilizado frequentemente em contextos muito diferentes uns dos outros, designa o aparecimento de um conjunto de factores novos, que pela sua difusão e eficácia foram capazes de determinar mudanças significativas e duradouras. Assim, o termo foi empregue primeiro a propósito de fenómenos de ordem estética, social e tecnológica. Depois passou ao âmbito filosófico, caracterizando-se não obstante por uma certa ambiguidade, tanto porque o juízo sobre o que se chama "pós-moderno" é umas vezes positivo e outras negativo, como porque falta consenso em relação ao

delicado problema da delimitação das diferentes épocas históricas. Todavia, não há dúvida de que as correntes de pensamento relacionadas com a pós-modernidade merecem uma adequada atenção. De facto, segundo algumas delas, o tempo das certezas passou irremediavelmente; o homem deveria já aprender a viver numa perspectiva de carência total de sentido, caracterizada pelo provisório e fugaz. Muitos autores, na sua crítica demolidora de toda a certeza e ignorando as distinções necessárias, contestam inclusivamente a certeza da fé.

Este niilismo encontra uma certa confirmação na terrível experiência do mal que marcou a nossa época. Perante esta experiência dramática, o optimismo racionalista que via na história o avanço vitorioso da razão, fonte de felicidade e de liberdade, não pôde manter-se de pé, até ao ponto de uma das maiores ameaças neste fim de século ser a tentação do desespero.

No entanto, é verdade que uma certa mentalidade positivista continua a alimentar a ilusão segundo a qual, graças às conquistas científicas e técnicas, o homem, como demiurgo, pode chegar sozinho a conseguir o pleno domínio do seu destino.»

3. O cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, em 16 de Fevereiro de 2000 (Madrid), no primeiro Congresso Teológico Internacional, organizado pela Faculdade de Teologia «San Dámaso», sobre a encíclica Fides et ratio, chamou a atenção para uma passagem de Umberto Eco na sua novela O Nome da Rosa, em que diz: «A única verdade consiste em libertar-se da paixão doentia pela verdade.» O fundamento para esta renúncia inequívoca à verdade assentaria no que hoje se denomina o «giro linguístico»: não se pode remontar mais além da linguagem e das suas representações, a razão está condicionada pela linguagem e ligada à linguagem.

- 4. Mas que é um fundamento? O filósofo Marcel Conche disse que não é um princípio nem uma causa nem uma origem. O princípio é o ponto de partida de uma dedução. Todavia, sem fundamento, como escolher entre os diferentes princípios disponíveis e, às vezes, contraditórios? O fundamento não é um princípio, mas a justificação radical dos próprios princípios. A causa explica um facto. Mas como, sem fundamento, passar do facto à norma, do descritivo ao prescritivo' O fundamento não é o que explica os factos, mas o que «estabelece o direito». O fundamento não diz o que é, mas o que deve ser. Como, sem fundamento, passar da história ao valor, da explicação ao mandamento, da génese ao dever? O fundamento não explica o que se passa: permite julgar absolutamente em nome de alguma coisa que não passa.
- 5. Passemos da ética filosófica à física. O físico inglês Stephen Hawking (1942), em *Uma breve história do tempo* vendeu já mais de vinte e cinco milhões de exemplares prometeu, cheio de optimismo ilustrado, uma grande teoria que não só explicaria determinados dados empíricos, mas que também nos permitiria conhecer o «pensamento de Deus» (to know the mind of God). O que Hawking queria dizer parece ser isto: se conseguíssemos formular uma tal unificada «teoria de tudo» (*Theory of Everything* = TOE), o mundo explicar-se-ia a si mesmo e Deus já não seria necessário enquanto criador.

Hoje, S. Hawking não vê isto assim. Disse: «Mudei de opinião (mind). Se existem resultados matemáticos que não podem ser demonstrados, então existem problemas físicos que não podem ser predictos. Não somos anjos que contemplam o Universo a partir de fora. Pelo contrário: nós e os nossos modelos formamos parte do Universo que descrevemos.» Haverá sempre trabalho para os matemáticos e, claro, também para os físicos.

## II - MUDANÇA DE ÉPOCA E SEUS CONCEITOS

- 6. A transformação foi tão forte no mundo ocidental, no último terço do século XX, que, segundo alguns autores, podemos falar de uma verdadeira «mudança de época»: de Modernidade a Pós-modernidade. Em 1994, afirmava o estudioso canadiano David Lyon que «a pós-modernidade é um conceito de vários níveis que chama a nossa atenção para diversas mudanças sociais e culturais que se estão a produzir no final do século XX em muitas sociedades avançadas.» Segundo este autor, «é fácil negá-la [a pós-modernidade], tachando-a facilmente de moda ou capricho intelectual. mas assim a única coisa que faríamos seria contradizer a significativa evidência de certas transformações sócioculturais de enorme magnitude». Também o filósofo Diego Bermejo afirma que, se bem que «o termo pós-moderno seja controverso por ser contundente, impreciso e ambíguo [...], o pós-moderno é um facto incontestável, mais para lá da pertinência do vocábulo».
  - 7. Para tentar responder à pergunta desta conferência, vou apresentar, esquematicamente e por vezes de forma muito aborrecida, as principais características da cultura pós-moderna a partir dos seus textos e autores mais representativos, assim como a crítica dos pensadores que negam que haja tal pós-modernidade e crêem que apenas se deu uma mutação nos matizes da modernidade. Entre os primeiros, destacam-se Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, Jean Braudillard e Richard Rorty, sobretudo. Entre os segundos, Jürgen Habermas e, com ele, com diversas tonalidades, Fredric Jameson, Alain Touraine, Anthony Giddens, Niklas Luhmann, Terry Eagleton, Zygmunt Bauman, entre outros.
    - 8. Os conceitos de modernidade e pós-modernidade de largas e ainda inacabadas discussões e a bibliografia que as recolhe são praticamente inabarcáveis. São termos

surgidos em disputas dialécticas e definidos por contraste. Por isso, é difícil precisá-los com exactidão. Em primeiro lugar, convém distinguir entre modernização (o processo socioeconómico e tecnológico de transformações dos últimos séculos), modernidade (experiência vital partilhada hoje nas sociedades ocidentais) e modernismo (expressões culturais, artísticas, etc., da modernidade). Segundo a socióloga da Universidade de Barcelona Carlota Solé, «a modernização poderia definir-se como a rápida e massiva aplicação de ciência e tecnologia baseada na força motriz das máquinas a esferas da vida social (económica, administrativa, educacional, defensiva, etc.) implementada ou posta em prática pela intelligentsia indígena de uma sociedade».

Uma modernização, qualquer que seja, não é condição necessária para chegar à modernidade. Assim, pode-se aceitar a modernização e opor-se à modernidade e ao modernismo, como de facto sucede ainda hoje em regimes totalitários ou populistas.

Quanto ao fenómeno pós-moderno, costumase diferenciar também três pares de termos opostos: modernidade/pós-modernidade; modernismo/pósmodernismo e modernização/pós-modernização. Para uns, a palavra pós-modernismo remete geralmente para uma forma de cultura contemporânea, enquanto o termo pós-modernidade alude a um período histórico específico.

Para outros, os termos *modernidade/pós-modernidade* referem-se à teoria social, e modernismo/pós-modernismo às artes. A ambos os pares de termos opostos há que adicionar um terceiro: *modernização/pós-modernização*.

La Palice não o diria melhor: se modernidade/pósmodernidade são duas épocas históricas, y modernismo/ pós-modernismo dois movimentos culturais, modernização/ pós-modernização seriam os processos pelos quais se puseram em marcha, respectivamente, modernidade e pósmodernidade. Esses processos seriam a industrialização, no caso da modernização, e a globalização económica e a rede informativa, para a pós-modernização. A partir de aqui, usaremos no sentido recém-exposto estes três pares de termos.

A contraposição entre antigo e moderno (descrita no século XVII) é a matriz do primeiro conceito (modernidade), enquanto a confrontação entre moderno e pós-moderno, a partir da década de 70 do século XX, marca o nascimento do segundo (pós-modernidade).

Não se pode entender nada da pós-modernidade sem definir o que é a modernidade.

### III - A MODERNIDADE

9. Anthony Giddens, um dos pensadores que reflectiram mais sobre a modernidade, dá-nos esta definição básica: «A noção de modernidade refere-se aos modos de vida ou organização social que surgiram na Europa desde cerca do século XVII em diante e cuja influência, posteriormente, os converteu em mais ou menos mundiais.» Isto equivale a dizer que «a essência da modernidade radica na realização histórica da Ilustração». Para Giddens, o processo de amadurecimento da modernidade foi multidimensional: supôs o desenvolvimento do capitalismo (Marx), a industrialização e divisão do trabalho e a racionalização burocrática e administrativa (Weber).

Pela sua parte, outro perito no estudo da modernidade, Alain Touraine, afirma que «a modernidade se define pelo facto de que dá fundamentos não sociais aos factos sociais, impõe a submissão da sociedade a princípios ou valores que, em si mesmos, não são sociais [...]. Uma sociedade moderna baseia-se em dois princípios que não são de natureza social: a acção racional e o reconhecimento dos direitos de todos os indivíduos»

Outro estudioso da modernidade, o filósofo canadiano Charles Taylor, descreve esta como essa «amálgama histórica de práticas e formas institucionais sem precedentes (a ciência, a tecnologia, a produção industrial, a urbanização); de novas formas de entender a vida (o individualismo, a secularização, a racionalidade instrumental) e de novas formas de mal-estar (a alienação, a perda de sentido, a antecipação de uma dissolução social iminente)». Para Taylor, no centro da modernidade ocidental há uma nova concepção da sociedade, um novo «imaginário social» caracterizado pela e cristalizado na consolidação de três formas sociais importantes e inovadoras: a economia de mercado, a esfera pública e o autogoverno do povo.

Pela sua parte, Patxi Lanceros, prolongando uma obra de Diego Bermejo, afirma: «A modernidade auspiciou a utopia, afirmou o futuro ao conceber-se como progresso e acalentou a possibilidade – inclusive a necessidade – de uma transparência completa, sem enigma nem mistério. A razão e a ciência, a técnica e a indústria deviam conduzir o homem a esse sonho sem sombra de pesadelo. Sujeito da história, a humanidade, definitivamente reconciliada, haveria encontrado por fim o seu verdadeiro estatuto.»

Gianni Vattimo diz que «a modernidade é aquela época na qual o ser moderno se converte num valor, mais ainda, no valor fundamental a que os demais valores se referem».

De facto, a abertura optimista ao futuro e a criação da ideia de progresso por Turgot e Condorcet (aprofundada de modo imortal por Kant), assim com um desejo de aceleração da história, formam parte do centro do imaginário moderno.

O avanço da secularização, que recusa pôr o fundamento da sociedade em algo que transcenda a acção comum contemporânea, é outro traço decisivo moderno. Não se trata do fim da religião, mas do fim de uma sociedade fundamentada na religião. «O projecto da modernidade é o mesmo que o da Ilustração: desenvolver as esferas da

ciência, da moralidade e da arte, de acordo com a sua lógica interna.»

Jürgen Habermas actualizou a formulação que Weber fez sobre as três esferas kantianas. A primeira é a ciência, que se ocupa do mundo objectivo, procura a verdade e descreve estados de coisas. A segunda é a moral (em sentido amplo), que se ocupa do social, procura a justiça e formula normas. A terceira é a estética, que se ocupa do mundo humano subjectivo, se baseia no gosto e descreve e interpreta experiências subjectivas.

Uma boa definição sintética de modernidade é a que proporciona Ulrich Beck: «A modernidade é não só o capitalismo (Marx), a racionalização Weber), a diferenciação funcional (Parsons, Luhmann), mas também a dinâmica da liberdade política, a cidadania e a sociedade civil.» Alain Touraine emprega uma tríade semelhante: «Racionalização, individualismo moral e comunidade de cidadãos são os três termos cujo conjunto formou a arquitectura da modernidade.»

Todas estas referências dependem de um dos forjadores principais da modernidade e da Ilustração, o filósofo Immanuel Kant: «Ilustração é a saída do homem da sua menoridade que mantinha por culpa própria. Menoridade é a incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem a direcção de outrem. Por culpa própria é esta menoridade, quando as causas da mesma não estão na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem para servir-se dele, sem a ajuda de outrem. Sapere aude! Tem o valor de te servires do próprio conhecimento.»

Pois, se a modernidade, filosoficamente, começou com Descartes, alcançou a sua plenitude com Kant. Este, com as suas famosas quatro perguntas – Que posso conhecer? Que devo fazer? Que posso esperar? Que é o homem? –, foi quem formulou o seu programa ou agenda básicos.

Hegel é o primeiro a reflectir crítica e globalmente sobre ela, tentando dar-lhe unidade.

Por fim, pode dizer-se que a modernidade descarrila ou é questionada radicalmente a partir de Nietzche e Heidegger. Não é uma casualidade que Vattimo seja especialista nestes dois filósofos, nos quais baseia a sua formulação do conceito de pós-modernidade.

Por isso podemos afirmar com Mardones: «A modernidade estava já grávida de pós-modernidade»; e mais, tendo em conta com Amengual, que «ela mesma [a modernidade] consiste em questionar e em questionar-se a si mesma. É a época da dúvida e da suspeita, da crítica e da crise.

Aliás, uma interessante observação de J. B. Metz é que alguns traços modernos, como um certo antropocentrismo, se detectam já no pensamento de Tomás de Aquino. Ao menos, parece claro que não há um momento único de ruptura, mas uma grande constelação de factos que propiciou a transição gradual para a modernidade. Podemos concordar com Bauman que «a modernidade desabou uma vez que se desmoronou o Antigo Regime».

## IV – DESCRIÇÃO DA PÓS-MODERNIDADE

10. Descrição breve da pós-modernidade. A melhor descrição parece-me ser a do canadiano David Lyon: «Actualmente, a questão da pós-modernidade está patente em toda a tentativa de descrever a mudança cultural e, se estamos certos, de compreender os fenómenos sociais contemporâneos. Isto não significa que tenha surgido uma sociedade completamente nova, nem que se possa identificar uma sociedade a que devamos aplicar o qualificativo de pósmoderna. Melhor dizendo, a questão da pós-modernidade oferece-nos a oportunidade de reavaliar a modernidade, de ler os sinais dos tempos como indicativos de que a própria modernidade é instável e imprevisível e de renunciar ao futuro que parecia prometer.»

11. Definição provisória de pós-modernidade. Ao falar de pósmodernidade referimo-nos a um novo modelo cultural que
consiste, antes de tudo, no «fim da modernidade» (Vattimo),
ou seja, na perda do sentido da história, do progresso, da
utopia que se vinha desenvolvendo desde o século XVI
até ao século XX com uma série de grandes marcos: final
do Renascimento, século das Luzes, Revolução Francesa,
Revolução Industrial e utopias positivistas, Marxismo e suas
aplicações...

Em 1989, Vattimo expressava essa sensação assim: «Antes de tudo, falamos de pós-moderno porque consideramos que, em alguns dos seus aspectos essenciais, a modernidade está concluída.» Nas palavras de Carlota Solé: «Esquecidos os ideais da Ilustração sobre a igualdade, a liberdade, a justiça, baseados no poder da razão, os cidadãos do Ocidente duvidam da revolução tecnológica e dos seus resultados positivos, mas não actuam para sair da sua dúvida [...]. O homem pós-moderno caracteriza-se por um certo fatalismo pragmático de aceitação do presente, sem indício de crítica e vontade de mudança da sua situação, a nível colectivo e individual.»

12. Algumas características da pós-modernidade. Não se pode falar de pós-modernidade sem nos socorrermos de Jean-François Lyotard. Para ele, o termo «condição pós-moderna designa o estado da cultura depois das transformações que afectaram as regras do jogo da ciência, da literatura e das artes a partir do século XIX». Gosta do paradoxo: «Uma obra não pode converter-se em moderna se, em princípio, não é já pós-moderna. O pós-modernismo assim entendido não é o fim do modernismo, mas o seu estado nascente, e este estado é constante.»

«Pós-moderno implica simplesmente um estado de alma, ou melhor, um estado de espírito. Poderia dizer-se que se trata de uma mudança na relação com o problema do sentido: diria, simplificando muito, que o pós-moderno é a consciência da ausência de valor em muitas actividades. Se se quiser, o que é novo é o não saber responder ao problema do sentido.»

A dificuldade em dar sentido à vida é um aspecto decisivo da actual situação cultural.

Posteriormente, Lyotard falou da pós-modernidade como da convalescença depois de contrair uma doença chamada modernidade, da qual tentamos curar-nos. Assim, não seria uma época nova que substitui outra, mas um sentir-se afectado pelas consequências negativas ou virais do troço final da modernidade... «A pós-modernidade não é uma época nova, é a reescrita de certas características que a modernidade havia querido ou pretendido alcançar.»

De modo mais interessante, Vattimo falava, na década de 80, de «perda do fundamento», «perda do centro», «debilitamento ou adelgaçar do ser», «dissolução da categoria do novo», fazendo sempre eco das análises de Nietzsche e Heidegger sobre o final da metafísica na época moderna. Para Vattimo, «o post de pós-moderno indica uma despedida da modernidade».

As ideias de Nietzsche e Heidegger desembocaram na hermenêutica como filosofia dominante, actual «koiné cultural», na época pós-moderna. Se nas suas primeiras obras Vattimo defendia quase apologeticamente esta sensibilidade nova, depois reconheceria que a tomada de consciência de que não há estruturas nem valores estáveis produz um sentimento de «desencanto». Vinte anos depois de O fim da modernidade, resumia-o assim: «Em minha opinião isto é o pós-moderno, a ideia de uma sociedade que já não se pode dominar com um princípio único.»

Jean Braudillard proclama-se umas vezes partidário e outras detractor dos pós-modernos. Descreveu a pós-modernidade como agonia dos grandes ideais modernos, motivada pela ambiguidade de todos os efeitos do progresso e da emancipação da modernidade: o sentido já não existe.

Para Ihab Hassan, um estudioso do pós-modernismo, os termos em voga, por exemplo, desconstrução, descentração, desaparecimento, disseminação, desmitificação, descontinuidade, diferença, dispersão, etc., expressam uma rejeição ontológica do sujeito tradicional pleno, do cogito da filosofia ocidental. Expressam também uma obsessão epistemológica pelos fragmentos ou pelas fracturas e um correspondente compromisso ideológico com as minorais no âmbito da política, do sexo e da linguagem. Pensar bem, sentir bem, de acordo com esta episteme do esboroamento, é rejeitar as tiranias das totalidades; a totalização em qualquer empreendimento humano é potencialmente totalitária.

José Mª Mardones resumia assim o conceito de pósmodernidade: «O pensamento pós-moderno soube captar uma sensibilidade que percorre a reflexão de todo o nosso século. Pode-se chamar-lhe a revolta contra os pais do pensamento moderno (Descartes, Locke, Kant e, inclusive, Marx). Esta sensibilidade deambula já não só pela cabeça dos pensadores pós-modernos, mas também pelo pluralismo de subculturas do nosso tempo, pela perda de peso das grandes palavras que mobilizaram os homens e as mulheres da modernidade ocidental (verdade, liberdade, justiça, racionalidade), pelo desencanto, em suma, perante noções como a razão, a história, o progresso ou a emancipação. Agora predomina sobretudo a identidade por referência a pequenos grupos próximos, aos consensos locais, conjunturais e rescindíveis, às visões fragmentadas, cépticas, da realidade.» Este mesmo autor afirma: «A pósmodernidade, mais do que um tempo, é um humor [...]. A pós-modernidade é a modernidade que, ao desenvolver os seus próprios mitos, acabou por descobrir os seus autoenganos.»

Para Juan Martin Velasco, a pós-modernidade consiste na realidade em três grandes crises encadeadas, pois cada uma conduz à seguinte: crise do conhecimento e da possibilidade de alcançar a verdade, crise do conceito de Deus («morte de Deus») e crise e dissolução do sujeito, com um resultado lógico: «Todas estas rupturas pós-modernas vão confluir como último resultado no niilismo que [...] constitui o traço central do espírito dos tempos pós-modernos.»

O crítico literário inglês Terry Eagleton dá esta definição: «A pós-modernidade é um estilo de pensamento que desconfia das noções clássicas de verdade, razão, identidade e objectividade, da ideia de progresso universal ou de emancipação, das estruturas isoladas, das grandes narrativas ou dos sistemas definidos de explicação. Contra essas normas iluministas, considera o mundo contingente, inexplicado, diverso, instável, indeterminado, um conjunto de culturas desunidas ou de interpretações que engendra um grau de cepticismo sobre a objectividade da verdade, a história e as normas, os dados naturais e a coerência das identidades.»

## 13. Cronologia da pós-modernidade

Para a maioria dos estudiosos do tema, os anos 60 do século XX foram o momento chave da mudança, em especial após 1968. Esta é a opinião de David Harvey, autor de um dos melhores estudos globais sobre a pós-modernidade: «Ainda que, mesmo se o julgarmos nos seus próprios termos, o movimento de 1968 tenha sido um fracasso, deve ser considerado, no entanto, como o precursor político e cultural do movimento do pós-modernismo.» Harvey assinala como data concreta do começo da sensibilidade pós-moderna o princípio dos anos 70 e relaciona com sensatez o dito começo com as circunstâncias que então se verificavam: «Desde 1972 aproximadamente, deu-se uma metamorfose nas práticas culturais e económico-políticas. Esta metamorfose está ligada ao surgimento de novas formas dominantes de experimentar o espaço e o tempo. Ainda que a simultaneidade não constitua, nas dimensões mutáveis do espaço e do tempo, uma prova de conexão necessária ou causal, podem-se aduzir sólidos fundamentos a priori para abonar em favor da afirmação segundo a qual existe alguma relação necessária entre o aparecimento das formas culturais pós-modernistas, o surgimento de formas mais flexíveis de acumulação do capital e uma nova viragem da "compreensão espácio-temporal" da organização do capital.»

Também o sociólogo Manuel Castells se refere a 68 como a uma data indicativa: «Nos finais dos anos 60 desencadearam-se vigorosos movimentos sociais. [...] Eram na essência movimentos culturais, desejosos de mudar a vida mais do que de tomar o poder [...]. Desses movimentos brotaram as ideias que seriam a fonte das tendências ecologistas, da defesa constante dos direitos humanos, da libertação sexual, da igualdade étnica e da democracia de base.»

Por fim, também em 1972, o termo foi adoptado pelo arquitecto Robert Venturi, no seu manifesto em favor da arquitectura pós-moderna Learning from Las Vegas. Foi secundado por Charles Jencks, Portoguesi e outros arquitectos, com tanta repercussão que se costuma contar que o termo nasceu no campo da arquitectura. É costume citar-se uma anedota de Jencks, carregada de simbolismo, neste contexto: «Charles Jencks afirma que a pós-modernidade nasceu no dia 15 de Julho de 1972, precisamente às três horas e trinta e dois minutos da tarde, quando dinamitaram em Saint Louis (Missouri, E.U.A.) vários quarteirões que haviam sido edificados nos anos 50, submetidos aos padrões modernos de delimitação de zonas, de construção de edifícios colossais, porque se viram obrigados a reconhecer que a máquina moderna para viver - tal como a definiu Le Corbusier - tinha resultado inabitável.» Haveria que matizar que a datação de Jencks. a data mencionada de 1972, só está certa se falarmos de pós-modernidade arquitectónica.

#### 14. Raízes da pós-modernidade

Para Vattimo, os principais predecessores do pensamento pós-moderno são Nietzsche, Heidegger e a filosofia hermenêutica do século XX. David Lyon chama a Nietzsche «pós-moderno avant la lettre». Habermas, o principal crítico dos pós-modernos, coincide com Vattimo no facto de considerar Nietzsche a porta de entrada na pós-modernidade. No livro citado, Habermas qualifica como antimodernos Nietzsche, Heidegger, Derrida e Foucault. Assim, assinala-os como as origens da pós-modernidade. Além disso, a inspiração nietzschiana marca autores decisivos do pensamento pós-moderno e da sua preparação: Foucault, Lyotard, Deleuze e Vattimo.

E há autores que retrocedem até ao nominalismo de Guilherme de Okham e Lutero...

#### 15. Principais traços da modernidade

- Fim da legitimidade das grandes narrativas
- Queda em desgraça da Razão
- Fim do mito do progresso
- O fim da história
- Desconfiança em relação à ciência
- Superioridade do objecto sobre o sujeito
- Cultura da fachada e do espectáculo
- O afundamento da utopia
- Individualismo estético e fruitivo
- Novo enfoque ético

E não há progresso, dizem-nos os pós-modernos, porque, simplesmente, não existe uma história unitária. Vattimo resume-o assim: «A crise da ideia da história leva consigo a crise da ideia de progresso. Se não há um decurso unitário das vicissitudes humanas, não se poderá sequer sustentar que avançam em direcção a um fim, que realizam um plano racional de melhoramento, de educação, de emancipação.» Assim, «a ideia de uma história como

processo unitário dissolve-se». Não existe um «para onde» nem um centro de unificação do devir da história.

Não é minha intenção proceder a uma crítica da crítica pós-moderna. Mas há vozes como a de Habermas que diz algo muito radical: «creio que em vez de abandonar a modernidade e o seu projecto como uma causa perdida, deveríamos aprender com os erros desses programas extravagantes que trataram de negar a modernidade.» O qualificativo «extravagantes», que Habermas dedica aos pósmodernos e aos neoconservadores, mostra claramente as suas escassas simpatias relativamente a eles.

Lluís Duch (antropólogo e monge de Montserrat) e Albert Chillon (Cf. El País, 25 de Fevereiro de 2012) falam agora da agonia da pós-modernidade.

#### V. NÃO HÁ CONCLUSÃO:

A humanização integral do animal coincide com uma animalização integral do homem (Giorgio Agamben)

# NOVA EVANGELIZAÇÃO A PARTIR DOS LINEAMENTA E DO INSTRUMENTUM LABORIS DO SÍNODO DOS BISPOS DE 2012<sup>1</sup>

Fr. José Nunes, OP

- 1. A «Nova Evangelização» foi uma expressão inventada por João Paulo II, tendo-se tornado uma bandeira do seu pontificado. Ele próprio definiu tal expressão, logo numa das primeiras vezes que a utilizou, concretamente numa comunicação aos bispos da América Latina, em 1983: a nova evangelização será uma evangelização «nova no seu ardor, nos seus métodos, nas suas expressões»².
- 2. Neste sentido, a «nova evangelização» é algo de distinto da missão ad gentes e da pastoral do alimento quotidiano das comunidades cristãs. Como muito bem distinguiu o mesmo João Paulo II, há três grupos destinatários do processo evangelizador, o qual abrange toda a humanidade: «povos, grupos humanos, contextos socioculturais onde Cristo e o Seu Evangelho não é conhecido, onde faltam comunidades cristãs suficientemente amadurecidas para poderem encarnar a fé no próprio ambiente e anunciá-la a outros grupos. Esta é propriamente a missão ad gentes; comunidades cristãs que possuem sólidas e adequadas estruturas eclesiais, são fermento de fé e de vida, irradiando o testemunho do Evangelho no seu ambiente, e sentindo o compromisso da missão universal.

Nelas se desenvolve a actividade ou cuidado pastoral da Igreja; grupos inteiros de baptizados que perderam o sentido vivo da fé, não se reconhecendo já como membros da Igreja e conduzindo uma vida distante de Cristo e do Seu Evangelho. Neste caso, torna-se necessária uma "nova evangelização", ou "re-evangelização"»<sup>3</sup>.

Dito isto, tal não significa que a missão ad gentes e a «nova evangelização» não tenham grandes semelhanças entre si, já que ambas se situam num plano de transmissão kerigmática da Boa Nova cristã<sup>4</sup>: «Nova Evangelização é, então, sinónimo de missão» (Lineamenta, n° 10) ou «nova evangelização é o chamamento da Igreja à sua originária finalidade missionária» (Instrumentum laboris, n° 81).

Nesta acção, pois, trata-se essencialmente do «primado da fé» e da «transmissão da fé» (cfr *Instrumentum laboris* nn. 90-99)<sup>5</sup>, transmissão essa que é feita pela palavra explícita, testemunho, caridade, vivência comunitária e litúrgica, etc.

3. O documento dos Lineamenta, primeiro texto preparatório do XIII Sínodo Ordinário dos Bispos sobre a «Nova Evangelização», redigido pelo Secretariado da Preparação dessa Assembleia Sinodal, foi apresentado publicamente em 2 de Fevereiro de 2011<sup>6</sup>. Para além da Introdução, Conclusão e Perguntas para animar a reflexão e contributo das Igrejas locais, o documento divide-se em 3 capítulos: I – Tempo de Nova Evangelização; II – Proclamar o Evangelho de Jesus Cristo; III – Iniciação à experiência cristã.

Neste particular, o *Instrumentum laboris* apenas troca a ordem de tais capítulos, muda alguma palavra e subdivide o terceiro em dois: I – Jesus Cristo – O evangelho de Deus para o Homem; II – Tempo de Nova Evangelização; III – Transmitir a fé; IV – Reavivar a acção pastoral.

Assim, e porque a temática se mantém, o ponto seguinte segue a estrutura dos *Lineamenta*.

- 4. Aqueles três capítulos querem sublinhar, essencialmente, o seguinte7: a) o primeiro chama a atenção para a necessidade de estar aberto aos sinais dos tempos, às novas realidades do mundo e da(s) cultura(s) em que hoje vivemos. Todo este kairos é uma oportunidade para a Igreja, desde que ela também seja capaz de um diálogo sério e honesto com essas autónomas realidades terrestres, diálogo no qual há que usar as mesmas linguagens, sob pena de nem seguer existir comunicação; b) o segundo chama a atenção para a necessidade de um anúncio explícito e não apenas de um testemunho de vida (embora seja esta que venha selar aquele). E tal anúncio deve centrarse claramente em Jesus e no seu Evangelho, mais do que em mandamentos, leis morais ou listas de pecados: «No coração do anúncio está Jesus Cristo, professado e testemunhado. Transmitir a fé significa, no essencial, transmitir as Escrituras e, de um modo especial, o Evangelho que permite conhecer a Jesus, o Senhor» (Lineamenta, n° 2) também aqui valeria a pena recordar J. Paulo II, sobre a «centralidade de Jesus Cristo» em todo o ser e viver da Igreja e de cada cristão8. E neste contexto, o Primeiro Capítulo do Instrumentum laboris avanca um pouco mais: Jesus é não apenas o centro da tarefa eclesial da evangelização, como é Ele mesmo o modelo de todo o evangelizador, nos seus gestos e nas suas palavras (cfr nn. 21-22); finalmente, no terceiro, o documento recorda-nos que o anúncio kerigmático deveria ser seguido de uma proposta concreta, realista e convidativa ao continuar a experiência de vida cristã no quadro de uma experiência comunitária, isto para além da possível celebração de algum sacramento por parte dos evangelizandos.
- 5. A perspectiva da nova evangelização convoca-nos, afinal, para a urgente tarefa da evangelização inculturada (recentemente reflectida ao nível de toda uma congregação religiosa como a dos salesianos<sup>9</sup>, justamente coincidindo com a preparação do Sínodo sobre a nova evangelização). Inculturação que, diga-se, «abarca toda a realidade da Igreja: a formação da comunidade local dos

cristãos e a formação dos sacerdotes e religiosos; o seu estilo de vida ou adaptação sociológica; a incarnação do evangelho nas situações vitais concretas nas esferas da vida pessoal e familiar, assim como nas actividades sociais e cívicas; os sistemas socioeconómicos e políticos e as culturas dos distintos países; a teologia, a espiritualidade; o tríplice ministério da Palavra (pregação, evangelização, catequese); o culto (liturgia); o serviço (formação e organização da comunidade cristã com vista à sua maturidade, o testemunho na sociedade, o humilde serviço no amor)»<sup>10</sup>.

6. A palavra «inculturação» aparece no vocabulário teológico em finais da década de 70 do século passado, tornando-se rapidamente outra das bandeiras do pontificado de João Paulo II. Há muitas definições de inculturação. Talvez que uma das mais rigorosas e acertadas seja a de um dos seus pioneiros – o P. Arrupe, Geral dos Jesuítas, que escrevia em 1978: «significa 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 só 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»<sup>11</sup>.

A problemática da inculturação, contudo, existe desde sempre, desde que há Igreja, desde que existem diferentes comunidades cristãs vivendo em culturas distintas. De resto, o primeiro concílio da história da Igreja (Jerusalém, pelos anos 50 – cfr Act.15), reuniu-se justamente para tratar dessa questão. E teoricamente tudo ali ficou resolvido: a fé cristã não está ligada a nenhuma cultura particular, mas é passível de ser vivida em todas as culturas.

A perspectiva da inculturação é, pois, a de um diálogo fecundo entre evangelho e culturas, sem esquecer que tal não é tarefa fácil (cfr *Instrumentum laboris*, n°155): estas (cada uma delas) são assumidas, naturalmente, com tudo o que de

positivo têm para ajudar à vida cristã; além disso, é a partir da cultura que a Igreja organizará a tarefa da evangelização com novo ardor, novos métodos e novas expressões; é este, aliás, o tema principal do capítulo primeiro dos *Lineamenta*). O evangelho, por seu lado, pedirá a constante revisão de toda e qualquer cultura, sobretudo em tudo aquilo que é contrário à imagem de homem e de vida que constitui a Boa Nova de Jesus.

Assim sendo, não nos consideremos dispensados de realizar o diálogo com a cultura do nosso tempo, em concreto neste mundo ocidental pós-moderno em que vivemos, como se fosse possível pensar que a inculturação é apenas uma tarefa para as igrejas locais das tradicionais «terras de missão». E o documento dos *Lineamenta* fala desta cultura dos países da velha cristandade a partir de seis cenários: cultura secularizada, grandes fenómenos migratórios, desafio dos meios de comunicação social, os desequilíbrios económicos, a aposta na investigação científica e tecnológica, a realidade política – já sem os dois blocos ideológicos mas novos desafios e ameaças (cfr *Lineamenta*, nº 6)12.

E não esqueçamos, tão pouco, que o conceito de «cultura» não se reduz à proposta das ciências sociais, nomeadamente da antropologia cultural, como realidade criada e vivida pelo homem de um determinado lugar e que distingue os povos entre si. «Cultura» é também, numa perspectiva humanista, tudo aquilo que é criado pelo ser humano e o eleva a patamares de maior humanidade, que o ajuda a transcender-se, pelo cultivo das artes, das letras, dos espíritos<sup>13</sup>. Por isso mesmo, é também com esta cultura «académica», com o mundo das artes, das literaturas, das ciências, etc, que a Igreja - configuração histórica do fenómeno religioso cristão - é chamada a dialogar, amando o mundo que, afinal, apenas pretende servir<sup>14</sup>. Então, também desta «cultura» os cristãos terão muito a receber, mas tal não os impedirá nunca, por outro lado, de humildemente e com simplicidade oferecer uma «alma» a esta cultura, carente de sentido(s), alegria, verdade, fraternidade e transcendência. Isto

- significa que a Igreja se pode tornar «cada vez mais a artífice da civilização do amor» (*Lineamenta*, n° 7).
- 7. Este último aspecto é, aliás, muito sublinhado em todo o documento dos Lineamenta e do Instrumentum laboris. Permito-me aqui citar apenas alguma passagem mais significativa: «Muitas vezes esta falta de alegria e de esperanca são tão fortes que chegam a minar o próprio tecido das nossas comunidades cristãs. A nova evangelização propõe-se, nesses contextos, não como um dever, um peso adicional que se deve levar, mas como aquela medicina capaz de restaurar a alegria e a vida àquelas realidades prisioneiras dos seus medos. Enfrentemos a nova evangelização com entusiasmo. Aprendamos a beleza e a reconfortante alegria de evangelizar (...) E que o mundo do nosso tempo que procura, ora na angústia, ora com esperança, possa receber a Boa Nova dos lábios, não de evangelizadores tristes e descoroçoados, impacientes ou ansiosos, mas sim de ministros do Evangelho cuja vida irradie fervor, pois foram quem recebeu primeiro em si a alegria de Cristo» (Lineamenta, nº 25); «a partir do Concílio Vaticano II, os papas oferecem-nos uma palavra clara para uma pastoral presente e futura: "nova evangelização", ou seja, nova proclamação da mensagem de Jesus que traz alegria e liberta» (Lineamenta, nº 24). Exactamente na mesma linha vai o documento Instrumentum laboris que, na sua Conclusão (nn.166-169), sublinha essa oferta de esperança e alegria inerentes a todo e qualquer processo evangelizador e/ ou missionário.
- 8. De resto, se é verdade que nas «velhas cristandades» a religião está em perda e foi remetida para o privado, a verdade é que ela não deixa de estar perfeitamente assinalável na cultura e tem hoje uma nova e grande oportunidade: já que a cultura moderna do progresso, que se quis construir à margem de toda a transcendência, também não resolveu as ânsias de felicidade do ser humano, podem as religiões aceitar com humildade o desafio do serviço à comunidade humana que habitam, contribuindo

com simplicidade mas eficácia à construção de uma humanidade nova e uma nova cultura<sup>15</sup>. É também nesta perspectiva que o *Instrumentum laboris* aborda as actuais «mudanças do cenário religioso» (nn. 63-67).

9. Estamos, afinal, na mesma perspectiva da já citada Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte, que desde as primeiras palavras (nn.1-2) até às últimas (nn. 58-59), desafia a Igreja como Jesus desafiou a Pedro: «Duc in altum», quer dizer, fazte ao largo! Todos são chamados a ser transmissores da fé<sup>16</sup>: igrejas particulares e paróquias no seu conjunto, presbíteros, diáconos, homens e mulheres catequistas, famílias... Já a Evangelii Nuntiandi, no nº 24, inventou a muito feliz sentença «todo o evangelizado evangeliza», o actual Instrumentum laboris proclama: «Igreja, evangelizada e evangelizadora» (nn. 25-27).

Estamos em tempos de, com confiança e alegria, propor algo aos homens e mulheres do nosso tempo. E toda a pastoral das comunidades cristãs e seus principais agentes terão de se converter e ultrapassar uma pastoral apenas de serviço imediato e de resposta a uma verdadeira pastoral (entusiasmante) de proposta<sup>17</sup>.

#### NOTAS

- 1 A XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos realizou-se, em Roma, de 7 a 28 de Outubro de 2012. O documento dos Lineamenta apareceu em 2 de Fevereiro de 2011 e o Instrumentum laboris, redigido depois de receber e ter em conta as sugestões de todas as Igrejas locais (até 1 de Novembro de 2011), foi publicado em 19 de Junho de 2012.
- 2 J. Paulo II, Discurso na XIX Assembleia da CELAM (9-3-1983),n° 3. Esta definição é aliás citada no n° 5 dos Lineamenta e no n° 45 do Instrumentum laboris.
- 3 J. Paulo II, Redemptoris Missio (1990), n°33. O Instrumentum laboris deste Sínodo de 2012, no n.º 76, recupera exactamente estes três espaços e respectivos destinatários da acção eclesial da evangelização.

- 4 Cfr J. Nunes, Teologia da Missão, ed. OMP, Lisboa 2008, p.10: «Referia, anteriormente, que estas notas específicas da missão ad gentes apresentavam semelhanças com a 'nova evangelização', no sentido de que também nesta há uma referência ao negativo (são os não-evangelizados), uma espiritualidade do êxodo (é necessário ir até junto daqueles que não vêm à comunidade, à paróquia, aos movimentos eclesiais, etc), uma necessidade de pregação explícita (de facto trata-se de baptizados desconhecedores do Evangelho de Jesus Cristo) e um apelo à vivência eclesial (há que desafiar tais baptizados a uma efectiva pertença e vivência comunitária). Contudo, em rigor, os espaços e os destinatários da missão ad gentes são diversos dos da nova evangelização.»
  - O próprio documento dos *Lineamenta*, no nº 19, lembra claramente que a nova evangelização postula um «primeiro anúncio», ou seja, um anúncio kerigmático: «É este o modo com o qual a nova evangelização estimula os percursos habituais de educação para a fé, acentuando o seu carácter kerigmático, de anúncio».
- 5 De notar que se está aqui em plena consonância com a proclamação do «Ano da Fé» feita recentemente pelo Papa Bento XVI.
- 6 Lembre-se, entretanto, que já foi criado, recentemente, o Conselho Pontifício para a Promoção da Nova Evangelização.
- 7 Cfr uma boa apresentação sintética em A.Janela, Nova Evangelização os 'Lineamenta', Síntese n° 210 (Set-Out 2011), pp.11-16.
- J. Paulo II, Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte (6-1-2001), cap. III: «Partir de Cristo».
- 9 Cfr Atos, n°411 (Set-Out 2011).
- 10 D. Amalorparvadass, Evangelización y Cultura, Concilium 134(1978), p.86; cfr AG 18 e 22.
- 11 P. Arrupe, Lettera del P. Arrupe sull'inculturazione, 14-5-1978, in Inculturazione, Ed. Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1983, p.145.
- 12 Embora com linguagem ligeiramente diferente, o *Instrumentum laboris* refere-se também longamente a estes cenários nos nn. 51-75.
- 13 A este respeito, Isabel Ferin (citando Edgar Morin) afirma: «na sociedade actual a palavra "cultura" oscila entre um sentido totalizante e um sentido residual, entre um sentido antropo-socio-etnográfico e um sentido ético-estético»; cfr Comunicação e culturas do quotidiano, Quimera, Lisboa 2002, p.45.
- 14 O documento Instrumentum laboris, nos nn. 153-157, com subtítulo «Fé e conhecimento», desenvolve suficientemente este assunto.
- 15 É exactamente esta a perspectiva de D. Hervieu-Léger, Les tendances du religieux en Europe, in Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne, Commissariat Général du Plan, Institut Universitaire de Florence, Chaire Jean Monnet d'études européennes, Maio 2002.
- 16 Cfr Instrumentum laboris, nn. 105-113.
- 17 Cfr esta interessante perspectiva em H.J.Gagey, La nouvelle donne pastorale, Les Editions de l'Atelier. Paris 1999.

# «NOVA EVANGELIZAÇÃO» EM PORTUGAL: NOVAS PAISAGENS SOCIAIS

Alfredo Teixeira

A 14 de Novembro de 2012, na assembleia plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, era apresentado um estudo sobre identidades religiosas nas regiões autónomas. Completavase assim o retrato sócio-religioso da sociedade portuguesa, depois de, em Abril do mesmo ano, terem sido apresentados os resultados do estudo realizado em Portugal continental. O conjunto das três amostras permite agora o desenho de uma geografia das identidades religiosas por regiões (NUTS II): uma paisagem religiosamente diversificada.

Este estudo, patrocinado pela Conferência Episcopal Portuguesa, foi lançado no terreno, no último trimestre de 2011, ano em que se cumpriam dez anos sobre o último recenseamento da prática dominical. Nesse contexto, a Conferência Episcopal Portuguesa visava introduzir, no amplo processo de reflexão sobre a renovação da ação pastoral, o contributo próprio do conhecimento sociográfico. Os resultados permitem uma leitura mais precisa do pluriverso de valores, representações e práticas que (des)articulam o crer e o pertencer das identidades na sociedade portuguesa. Desta análise social não decorre a emergência de um cânone para a ação. Resulta antes um retrato social que desafia as comunidades e aos agentes eclesiais a pensarem, a partir da sua criatividade própria, e nos lugares eclesiais de discernimento, as formas novas de propor e transmitir a fé cristã.<sup>1</sup>

1. DINÂMICA PASTORAL NUM CONTEXTO DE DIFERENCIAÇÃO RELIGIOSA Parte-se de uma primeira constatação, tendo como referência comparativa o estudo implementado no terreno em 1999, patrocinado também pela Conferência Episcopal Portuguesa. A diminuição relativa do peso dos católicos na sociedade portuguesa é acompanhada pelo ligeiro incremento da representatividade de outras identidades religiosas. No domínio da pertença religiosa, o crescimento dos evangélicos é o mais pronunciado, aproximando Portugal de uma tendência mundial. De facto, os estudos macroscópicos, que procuram conhecer a geografia do religioso, têm observado que as denominações evangélicas, sobretudo de recorte pentecostal, são as que mais crescem percentualmente, no universo cristão. No entanto, em termos gerais, pode afirmar-se que a diferenciação, quanto às identidades religiosas, se acentua mais pela via do crescimento dos sem religião do que pela afirmação de outras pertenças religiosas (cf. Quadros 1 e 2).

Classes de posição religiosa	N	%
Não crentes	3	9
	67	.6
Crentes sem religião	all to the operator1	4
Table 1-1	77	.6
Católicos	3	7
while the attachment of all the	052	9,5
Protestantes (inclui evangélicos)	9	2
and the second s	0	.3
Outros cristãos	5	water to be 1
contraction advantages of a contraction	31	.4
Testemunhas de Jeová	4	1
	9	3
Pertencentes a outras religiões	2	'n
with a first first and account to the control	6	7
Total	3	9
this had been a respicultation and se	815	9.4
Ns/Nr	2	7,7
1.07,1.0	3	6
Total	3	1
* 1000 M M M M M M M M M M M M M M M M M	837	00,0

Quadro 1: Distribuição da população inquirida por classes de posição religiosa<sup>2</sup>

Categorias de posição religiosa	1999	2011
( Capital )	%	%
Católico	86,9	79,5
Outra religião	2,7	5,7
Sem religião	8,2	14,2
Ns/Nr	2,2	0,6
Total	100	100

Quadro 2: Comparação entre a população católica e a pertencente a outra denominação ou sem religião

A Igreja católica, nas suas diversas instâncias, tem uma experiência firmada no terreno do diálogo com os «não crentes». Mas no quadro da modernidade radicalizada que vivemos, o diálogo com identidades emergentes, como os «crentes sem religião», exige novas aprendizagens. No que respeita à evolução das classes de posição religiosa, comparando com o estudo de 1999, os «sem religião» são, de facto, o conjunto que mais cresce, com um particular contributo do conjunto dos «crentes sem religião» uma forma de apresentação de si que, sendo minoritária, revela uma crescente relevância. Observe-se que a desfiliação religiosa, mesmo se estruturada a partir de uma atitude crente, se descreve preponderantemente segundo três eixos: autonomia, convicção e desinteresse. Em particular, o primeiro, a autonomia, resume as atitudes dos que, face à religião, nas suas dimensões institucionais, normativas, dogmáticas ou comunitárias, renunciam a qualquer laco de pertença (cf. Quadro 3).

Porque é que não tem qualquer religião?	Resp	ostas	
	N	%	% de casos
Educação e tradição familiar	66	6,6	12,1
Não concorda com a doutrina de nenhuma Igreja ou religião	178	17,7	32,7
Não concorda com as regras morais das Igrejas ou religiões	121	12,0	22,2
Acontecimento marcante da vida pessoal (doença, sofrimento, alegria)	27	2,7	4,9
Comportamento dos padres, pastores ou responsáveis religiosos	70	7,0	12,9
A religião não tem nada que me interesse	118	11,	21,7
Exemplos e influências de amigos, colegas, professores	8	0,8	1,4
Prefere ser independente face às normas e práticas de uma religião	115	11,4	21,1
Convicção pessoal	181	18,0	33,2
Mau exemplo das pessoas religiosas em geral	66	6,6	12,2
Outra	30	3,0	5,5
Ns/Nr	25	2,5	4,5
Total	1003	100,0	184,4

Quadro 3: Razões para a não pertença religiosa

Tendo em conta que a grande maioria da população conheceu contextos de socialização católica, o principal fenómeno a considerar, sob o ponto de vista pastoral, não se concentra no movimento de desafetação católica, na direção de outras Igrejas ou comunidades, mas num movimento na direção de uma periferia católica onde, em última análise, se diluirá qualquer vínculo da ordem do crer e/ou do pertencer. Neste sentido, as práticas de diálogo com os sem religião, crentes e não crentes, nas diferentes escalas e registos de inscrição cristã na sociedade portuguesa, revelam-se um importante lugar de investimento pastoral — é necessário ter em conta que os atuais «gentios» também se podem compreender como crentes. É necessário refletir pastoralmente sobre o que contribuirá para a objetivação de uma disponibilidade crente que, tantas vezes, não ultrapassa o horizonte da subjetividade.

#### 2. Pensar a realidade nas suas múltiplas escalas

A leitura pastoral destas paisagens sociais não pode deixar de ter em conta as determinações regionais e locais. O estudo mostra que há uma importante diferenciação regional quanto à caracterização das representações, práticas e valores (cf. Quadro 4). Os Açores apresentam-se como a região do país mais compactamente católica. 91.9% dos respondentes declaram-se católicos, valor que ultrapassa a região Norte (89,5). A Madeira, quanto ao peso relativo dos católicos (88,3%), situa-se num plano comparável ao Norte e ao Centro (87,5), distanciando-se das regiões a sul, o Alentejo (75,9%) e o Algarve (59,5%) - note-se como a categoria de «crente sem religião», no continente, sobe constantemente em direção ao sul. A região autónoma dos Açores, na comparação com a região da Madeira, descreve-se numa mais acentuada diversidade de posições religiosas (ou posições relativas à religião). De facto, encontramos aí frequências para cada uma das sete classes de posição religiosa estudadas: não crentes, crentes sem religião, católicos, protestantes (incluindo evangélicos), outros cristãos, Testemunhas de Jeová, outras religiões. A amostra construída para a Madeira não foi sensível à presença de outros cristãos ou de pertencentes a outras religiões.

				Região (NI	JTS II)			
Posições religiosa	S	Norte	Centro	Lisboa e Vale do Tejo	Alentejo	Algarve	Açores	Madeira
Não crentes	% região	5,0%	6,7%	16,1%	9,5%	13,9%	2,4%	5,5%
Crentes sem religião	% região	2,8%	2,9%	6,1%	9,0%	11,6%	2,9%	3,9%
Católicos	% região	89,5%	87,5%	68,1%	75,9%	59,5%	91,9%	88,3%
Protestantes (inclui evangélicos)	% reglão	,8%	1,1%	4,4%	,5%	7,5%	,6%	2,2%
Outros cristãos	% região	,5%	,7%	2,0%	3,5%	5,2%	,3%	WE I
Testemunhas de Jeová	% região	,9%	1,0%	2,0%	1,0%	,6%	1,1%	,1%
Outras religiões	% região	,4%	,0%	1,3%	,5%	1,7%	0,7%	insdia

Quadro 4: Distribuição percentual das classes de posição religiosa por regiões (NUTS II)

O país apresenta-se regionalmente diverso quanto à distribuição das identidades religiosas. Observando o conjunto das sete regiões, pode afirmar-se que o Norte, o Centro, a Madeira e os Açores constituem aquele conjunto populacional em que a maioria católica se aproxima do limiar dos 90%. Na amostra continental, a região Norte contribui com 43,6 dos católicos. Na região de Lisboa (Grande Lisboa e Península de Setúbal) encontramos mais de metade dos não crentes, 43,5% dos crentes sem religião, 62,2% dos protestantes (e evangélicos), e contribui com 28,1% dos católicos. Tendo em conta o peso demográfico desta região, é fácil perceber o seu lugar na caracterização da diversidade de posições religiosas no país.

Estas observações ajudam-nos a perceber que, apesar da preponderância geral, no território, do catolicismo, a Igreja católica está perante realidades sociais muito diferentes, que exigem a cooperação pastoral em diversas escalas territoriais: nacional, regional e local. Nem as lógicas pastorais exclusivamente locais podem dar conta da realidade, nem ordenamentos gerais podem ser suficientemente pertinentes para intervir na realidade, na sua textura social própria. Neste contexto, a revalorização das Igrejas locais, nas suas instituições e dinamismos de proximidade, bem como a redefinição das formas de comunicação/comunhão em rede (ainda débeis, na organização eclesial), são condições decisivas para dar conta da complexidade que descreve, nas sociedades contemporâneas, as formas de construção do vínculo de pertença.

# 3. Uma renovada atenção às culturas urbanas

A análise dos dados põe em evidência que, se isolarmos os indivíduos que vivem numa localidade de dimensão urbana, os católicos passam de quase 80% para 66,6% (cf. Quadro 5). É a única classe de posição religiosa em que a população que vive em localidade de tipologia rural é maioritária. Este é um indicador que aponta para as dificuldades de transmissão e recomposição da identidade católica no terreno das novas dinâmicas de urbanização. Em relação a outras variáveis, como a etária, pode sustentar-se que a identidade católica, ao contar com 80% da população portuguesa,

sofre o impacto do envelhecimento da população portuguesa. Mas essa sobre-representação não pode explicar a preponderância rural, uma vez que os dinamismos sociais não apontam na direção de uma ruralização da sociedade portuguesa.

A mobilidade que caracteriza os estilos de vida urbana tem, neste contexto, uma particular relevância. A prática dominical dos católicos conhece o incremento de duas lógicas que, em muitos casos, se podem sobrepor: a irregularidade e a mobilidade. Notese que as regiões mais afetadas pelo fenómeno da mobilidade, Lisboa e Vale do Tejo e o Algarve, são também aquelas onde a identidade católica apresenta sinais de maior erosão relativa. A contrario, observe-se que a persistência da identidade católica tem uma correlação positiva com inscrição durável no local de residência (o mesmo acontece com as Testemunhas de Jeová).

Parece claro que o cuidado pastoral tem de integrar uma particular atenção às mobilidades, nas suas diferentes escalas. No terreno das dioceses, poderá revelar-se importante que a reflexão pastoral possa integrar o contributo de algumas ciências, como a Geografia e o Urbanismo, cujos resultados têm uma particular acuidade para a compreensão das atuais mobilidades.

D1-#	el n	Local	idades por di	mensão	Tabel
Posições religiosas	1911	Urbana	Rural	Semiurbano	Total
1 Não crentes	N	195	64	109	368
TNau Crentes	%	53,0%	17,4%	29,6%	100,0%
2.5	N	100	44	32	176
2 Crentes sem religião	%	56,8%	25,0%	18,2%	100,0%
25.40	N	814	1345	893	3052
3 Católicos	%	26,7%	44,1%	29,3%	100,0%
4 Protestantes (inclui	N	48	8	35	91
evangélicos)	%	52,7%	8,8%	38,5%	100,0%
	N	30	3	19	52
5 Outros cristãos	%	57,7%	5,8%	36,5%	100,0%
57	N	20	12	17	49
6 Testemunhas de Jeová	%	40,8%	24,5%	34,7%	100,0%
7 Pertencentes a outras	N	15	5	7	27
religiões	%	55,6%	18,5%	25,9%	100,0%
Total	N	1222	1481	1112	3815

Quadro 5: Composição de cada classe de posição religiosa quanto à dimensão da localidade dos inquiridos

# 4. A INSCRIÇÃO DOS CRISTÃOS NO MEIO SOCIAL: NOVAS APRENDIZAGENS

O estudo mostra que, assim que se sai do círculo dos familiares para as zonas mais públicas da vida social, decresce a possibilidade de assuntos relativos à religião fazerem parte da vida quotidiana (isto não é tão preponderante nas minorias religiosas) - cf. Quadro 6. Os católicos que, na sociedade portuguesa, procuram viver um cristianismo confessante, por um lado, sofrem a influência das tendências para a privatização da religião, por outro, mostram dificuldade em reinventar o modo de se inscreverem no meio social enquanto portadores do evangelho de Jesus. Os comportamentos que conheciam, no domínio da transmissão crente, implementados a partir das culturas familiares, não são hoje suficientes - mesmo se continuam a ser necessários. Embora faça parte do senso comum distribuído a ideia de que a identidade crente já não se reproduz como outrora, os católicos, mesmo os que têm um vínculo estável com as comunidades, tendem a viver como se, por defeito, todos fossem católicos. A passagem da reprodução à proposição requer novas aprendizagens. Neste sentido, parece não ser suficiente a linguagem acerca do imperativo do testemunho, é necessário criar contextos de discernimento onde seja possível pensar «como se pode fazer isso». Como o proselitismo de outros? Segundo lógicas de convite explícito? Em que situações? Reaprender o seu lugar. no quadro das novas condições de transmissão e proposição da fé, parece ser um investimento pastoral urgente.

Lembra-se de ter falado alguma vez de assuntos ou	Respostas		0/ do
temas religiosos, no último mês, com:	N	%	% de casos
Familiares	1413	28,8%	36,8%
Amigos	959	19,5%	25,0%
Colegas de trabalho	205	4,2%	5,3%
Vizinhos	290	5,9%	7,6%
Outras pessoas	142	2,9%	3,7%
Não falou de assuntos ou temas religiosos	1896	38,7%	49,4%
Total	4903	100,0%	127,8%

Quadro 6: Presença do religioso nas interlocuções quotidianas

#### 5. A ORAÇÃO: «LUGAR» PERSONALIZÁVEL E INCLUSIVO

Na continuidade de outros, este estudo mostra que a oração é o comportamento religioso mais persistente - genericamente, podemos dizer que a larga maioria dos portugueses reza (cf. Quadros 7 a 9). Se juntarmos os que dizem rezar todos os dias e os que rezam irregularmente alguns dias da semana, obtemos o total de 59.7%. Quando às formas de sociabilidade, esta prática descreve-se como sendo preponderantemente individual. Quando às modalidades, a recitação de formas aprendidas (em 54,5% dos casos) e a prática livre e espontânea (40,4%) convivem, promovendo uma aproximação entre formas tradicionais e modalidades individualmente mais moldáveis. Quanto ao género, as práticas de oração de súplica por si (em 51,1% dos casos) e pelos outros (52,1%) reúnem as freguências mais elevadas. Encontra-se um importante vestígio de associação das práticas de oração aos ideais de bem-estar interior (15%), mas são ainda pouco importantes, estatisticamente, as práticas que podem ser descritas como culturalmente exógenas - serve de exemplo a frequência relativa à «meditação de tipo oriental» (1,5%).

Assim, podemos ver a oração como um modo de comunicação crente facilitador da inclusão, num contexto de diversidade religiosa, e um lugar oportuno para repensar as formas de comunitarização eclesial numa cultura de afirmação do indivíduo — a persistência da oração na religiosidade contemporânea relaciona-se, certamente, com o seu carácter personalizável, moldável, aberto à narrativa biográfica. A força comunicativa das práticas e linguagens orantes pode descobrir-se tanto no registo da abertura eclesial à narrativa individual, como na escala das novas aproximações ecuménicas e inter-religiosas. As práticas orantes podem ser, assim, um laboratório importante para, no âmbito da Teologia Prática, se refletir sobre as novas formas de identificação crente.

O carácter facilitador da comunicação orante nos processos de identificação crente requereria uma mais clara valorização de propostas que, neste terreno, se oferecessem em terrenos de fronteira onde a interface seja um lugar de questionamento. No pontificado de João Paulo II apreende-se uma lição estimulante.

No diálogo com os outros, quando o Papa quis ir mais longe que qualquer ponte doutrinal, ou consenso ético, encontrou na oração o gesto ecuménico por excelência — os «encontros de Assis» são um lugar de aprendizagem pastoral. Estes outros não têm de ser apenas os que pertencem a outras famílias religiosas. Podem ser os que, na eclesiosfera católica, se situam em regiões mais periféricas.

entidade	Costuma rezar, ou dirigir-se a Deus (ou qualquer entidade sobrenatural) através da oração ou meditação pessoal?		%	
COM	Todos os dias	1265	33,0	
the reco	Algumas vezes na semana	1025	26,7	
	Poucas vezes	700	18,3	
	Nunca	832	21,7	
	Total	3823	99,6	
. 111/19/	Ns/Nr	14	.4	
Total	THE 20th DECEMBER 1 IN LIGHTER	3837	100,0	

Quadro 7: Frequência de práticas orantes

1700	E		stas	% de casos	
Em que ocasiões?		N	%		
	Antes ou depois das refeições	132	4,2%	4,8%	
11 117	À noite com as crianças	286	9,1%	10,4%	
	Em família	231	7,4%	8,3%	
	Sozinho	2269	72,2%	82,0%	
	Outra situação	225	7,2%	8,1%	
Total	National Company of the	3143	100,0%	113,6%	

Quadro 8: Práticas orantes segundo contextos e ocasiões

Qu	Que é que faz habitualmente nesses momentos de oração ou meditação?		ostas	0/ 1	
ora			%	% de casos	
	Recito orações que aprendi	1625	21,0%	54,5%	
	Rezo de forma livre e espontânea	1204	15,5%	40,4%	
	Faço meditação de tipo oriental	45	,6%	1,5%	
	Contemplação	58	,8%	2,0%	
	Peço por mim	1522	19,7%	51,1%	
	Peço pelos outros	1552	20,0%	52,1%	
	Louvo a Deus (ou outra entidade sobrenatural)	459	5,9%	15,4%	
	Agradeço benefícios/ graças	694	9,0%	23,3%	
10	Procuro a paz interior	448	5,8%	15,0%	
	Procuro uma maior união com a natureza ou o universo	118	1,5%	3,9%	
	Outra	20	,3%	,7%	
Tot	al	7745	100,0%	259,9%	

Quadro 9: Descrição das práticas orantes

## A PRESENÇA DA ÎGREJA NOS LUGARES-TEMPOS SIMBÓLICOS DE SOCIALIZAÇÃO

Os indicadores relativos à presença de uma socialização católica na sociedade continuam a ter uma grande evidência (cf. Gráfico 1): em 82,5% dos casos batizaram os filhos quando eram bebés; só em 16,1% dos casos não houve instrução religiosa dos filhos. Mas estas decisões parentais não têm já as mesmas consequências na construção das identidades das novas gerações. Quando a família se organiza para a transmissão da fé, essa determinação pode ter um papel importante na construção da identidade crente, mas não sob a forma de reprodução social.

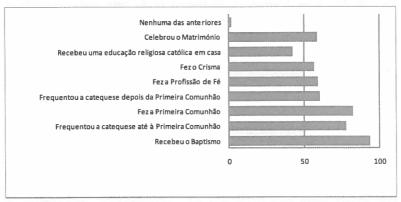


Gráfico 1: Representação gráfica dos frequêncios relativos aos atos realizados na Igreja católica

É no terreno de transação entre as comunidades católicas e as dinâmicas familiares que, porventura, se encontram alguns dos mais importantes dilemas pastorais. A modernidade avançada que caracteriza os estilos de vida nas nossas sociedades apresenta sinais de ampla fragmentação e atomização social, onde apenas o indivíduo é interlocutor das instituições. Em muitas situações, não é claro que nos itinerários de encontro com a Igreja católica, a condição familiar seja suficientemente valorizada — ela parece não sobreviver ao discurso da «autenticidade» individual, tão caro à cultura moderna.

Boa parte destes acontecimentos dá corpo a esse encontro entre a proposta sacramental da Igreja católica e o desejo familiar de assinalar simbolicamente os momentos configuradores do longo curso das identidades. Este, talvez tenha sido o eixo de mais ampla penetração do cristianismo na Europa e, por isso, o lugar decisivo da sua afirmação cultural. Hoje, é possível à Igreja católica reinventar a sua participação na gestão social do processo de construção simbólica do longo curso das identidades, ou apenas uma via estritamente catecumenal pode assegurar a transmissão do evangelho de Jesus? Como gerir a passagem de um catolicismo que se desenhou socialmente no quadro de um quase «serviço público de religião» para formas de pertença onde seja mais explícita a vontade de adesão ao Evangelho de Jesus? São muitas as hesitações entre uma pastoral de manutenção, incapaz de criar o novo, e as propostas que se radicalizam no plano de um virtuosismo religioso. que facilmente procederá à exculturação do cristianismo.

# 7. O desafio da inculturação no contexto das culturas juvenis

A renovação geracional das comunidades católicas apresentase como um dos problemas pastorais mais agudos. Os estudos por amostragem têm mostrado que nas gerações intermédias, e entre os mais velhos, as transições se desenham na passagem de comportamentos religiosos mais institucionalizados e ancorados comunitariamente, para comportamentos mais dependentes de ritmos individualizados. Mas entre os mais jovens, em particular os jovens adultos, a passagem rápida para um estilo de vida «sem religião» apresenta uma preponderância mais vincada – mesmo quando se esteve envolvido em situações de transmissão crente.

# Nova Evangelização e dinâmicas sociais em Portugal Alfredo Teixeira

				Escalõe	s etários			
Posições religiosa:	s	15-24 anos	25-34 anos	35-44 anos	45-54 anos	55-64 anos	65 ou mais anos	Total
Não crentes	N	129	113	37	41	25	23	368
	% posição religiosa	35,1%	30,7%	10,1%	11,1%	6,8%	6,3%	100,0%
distribution	% escalão etário	25,1%	13,8%	6,2%	6,4%	5,1%	3,0%	9,6%
Crentes sem	N	34	58	40	21	13	11	177
religião	% posição religiosa	19,2%	32,8%	22,6%	11,9%	7,3%	6,2%	100,0%
5500016	% escalão etário	6,6%	7,1%	6,7%	3,3%	2,7%	1,5%	4,6%
Católicos	N	313	566	486	550	432	706	3053
	% posição religiosa	10,3%	18,5%	15,9%	18,0%	14,2%	23,1%	100,0%
	% escalão etário	61,0%	69,2%	81,3%	85,9%	88,2%	93,1%	80,0%
Protestantes	N	13	44	12	9	6	6	90
(inclui evangélicos)	% posição religiosa	14,4%	48,9%	13,3%	10,0%	6,7%	6,7%	100,0%
	% escalão etário	2,5%	5,4%	2,0%	1,4%	1,2%	,8%	2,4%
Outros	N	9	21	9	9	3	3	54
cristãos	% posição religiosa	16,7%	38,9%	16,7%	16,7%	5,6%	5,6%	100,0%
	% escalão etário	1,8%	2,6%	1,5%	1,4%	,6%	,4%	1,4%
Testemunhas	N	10	7	6	7	10	9	49
de Jeová	% posição religiosa	20,4%	14,3%	12,2%	14,3%	20,4%	18,4%	100,0%
	% escalão etário	1,9%	,9%	1,0%	1,1%	2,0%	1,2%	1,3%
Pertencentes	N	5	9	8	3	1	0	21
a outras religiões	% posição religiosa	19,2%	34,6%	30,8%	11,5%	3,8%	,0%	100,0%
v@	% escalão etário	1,0%	1,1%	1,3%	,5%	,2%	,0%	,7%
Total	N	513	818	598	640	490	758	381
	% posição religiosa	13,4%	21,4%	15,7%	16,8%	12,8%	19,9%	100,0%
	% escalão etário	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0

Quadro 10: Caracterização cruzada de escalões etários e classes de posição religiosa

O Quadro nº 9 permite duas leituras: uma horizontal (% posição religiosa), onde se lê o peso de cada escalão etário no universo de cada posição religiosa; outra vertical (% escalão etário), onde se pode ver a distribuição das diversas posições religiosas em cada escalão etário. A observação dos dados relativos às posições religiosas por escalões etários (leitura horizontal) permite identificar que os «sem religião» se apresentam com a distribuição etária mais jovem. Embora com um perfil diferente, a identidade protestante/evangélica apresenta, também, traços de preponderância nos escalões etários mais jovens. Entre os católicos há uma grande distribuição pelos diversos escalões etários. Embora seja a única posição religiosa em que há uma proporção mais elevada da classe etária dos mais velhos.

O presente estudo mostrou que os «sem religião» são o grupo mais rejuvenescido, preponderantemente masculino e mais escolarizado. Estes indicadores têm proporções inversas, no caso dos católicos. Deve recordar-se o já observado. A população católica, reunindo 80% dos portugueses, reproduz alguns indicadores que caracterizam globalmente a sociedade portuguesa, fisionomia patente na sua estratificação por idades, sexo ou escolaridade. Mas essa evidência não deve esconder a experiência da erosão da identidade católica entre os mais jovens e as dificuldades específicas da proposição da fé no contexto das culturas juvenis.

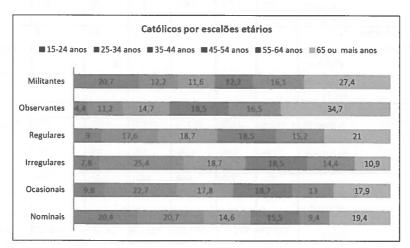


Gráfico 2: Católicos segunda a prática por escalões etários

O Gráfico 2 é particularmente eloquente quanto ao perfil de identificação dos jovens católicos. Na categoria «católicos militantes» estão os respondentes católicos que afirmaram ir à missa todos os domingos e dias santos, acrescentando a essa prática a pertença a qualquer movimento ou associação, ou a participação em qualquer atividade comunitária. É relevante verificar que os militantes católicos contam com uma presença mais significativa dos mais jovens (não ignorando que parte deles possa estar ainda integrada em dispositivos paroquiais de socialização primária), quando comparados com os observantes (prática dominical não associada a outras atividades) ou os regulares (os que vão pelo menos uma vez por mês à missa dominical). Os dados apontam para a evidência de que a forma própria de os mais jovens estarem, passa pela participação ativa. Participação que exige a possibilidade de traduzir mensagem cristã nas suas linguagens próprias. A teologia da inculturação não precisa, pois, de ficar refém do exótico. Boa parte da reflexão eclesial acerca da necessidade de inculturação do Evangelho pode ultrapassar os limites da diferenciação geográfica das culturas e incluir estas «culturas interiores», como as culturas iuvenis.

## 8. A CONSTRUÇÃO DOS VALORES

As autorrepresentações relativas aos efeitos da crença religiosa na vida dos indivíduos inquiridos têm um grau elevado de distribuição (cf. Quadro 11).

Acha que a sua crença religiosa faz com que se sinta		ostas	% de casos
diferente dos outros a respeito de:	N	%	70 de ca303
Sentido da vida	1252	14,2%	36,3%
Preocupação com a pobreza, a guerra e a fome	963	10,9%	27,9%
Desejo de ajudar os outros	1128	12,8%	32,7%
Capacidade de perdoar	996	11,3%	28,9%
Aceitação da dor e da morte	645	7,3%	18,7%
Desejo de ser melhor	846	9,6%	24,5%
Competência no trabalho	332	3,8%	9,6%
Valor que dá à família	931	10,5%	27,0%
Honestidade no pagamento dos impostos	273	3,1%	7,9%
Participação na vida cívica e política	233	2,6%	6,7%
Ns/Nr	1232	14,0%	35,8%
Total	8831	100,0%	256,2%

Quadro 11: Autorrepresentações acerca dos efeitos da crença religiosa nas atitudes e valores

Quanto às preponderâncias, sublinhem-se as proposições que exprimem a religião enquanto sentido de orientação pessoal, bem como as relativas à moral humanitária ou aos valores altruístas; as proposições relativas ao senso político apresentam frequências baixas.

O estudo mostra que, quanto à afirmação de valores, a religião se afasta dos imperativos de natureza cívica, mobilizadores da responsabilidade coletiva – há uma certa apoliticidade do crer. A religião é valorizada sobretudo enquanto sistema de orientação pessoal, revelando afinidades com o campo da moral humanitária. Muitos desses valores denotam uma forte influência da ética da fraternidade cristã. Mas, na medida em que esses valores fazem parte de grandes consensos sociais, podem ser reconhecidos sem a necessidade de uma referência cristã. Isso implica ter a consciência de que o diálogo firmado a partir desses valores pode ser muito inclusivo, mas não conduzirá necessariamente a um reforço das pertenças eclesiais (cf. Quadro 12).

Autorrepresentações acerca dos efeitos da crença religiosa nas atitudes e valores	% de casos
Sistema de orientação pessoal	
Sentido da vida	36,3
Capacidade de perdoar	28,9
Aceitação da dor e da morte	18,7
Desejo de ser melhor	24,5
Valor que dá à família	27,0
Moral humanitária	
Preocupação com a pobreza, a guerra e a fome	27,9
Desejo de ajudar os outros	32,7
Moral cívica	
Competência no trabalho	9,6
Honestidade no pagamento de impostos	7,9
Participação na vida cívica e política	6,7

Quadro 12: Categorização das autorrepresentações acerca dos efeitos da crença religiosa nas atitudes e valores

Recorrendo à análise de estereótipos, é possível obter uma aproximação às representações mais comuns, na sociedade portuguesa, acerca dos efeitos sociais e existenciais da presença da Igreja católica na sociedade portuguesa (cf. Quadro 13). Pode observar-se que os estereótipos positivos têm valores de concordância

elevados. Os estereótipos positivos têm taxas de concordância acima dos 54%. Há dois que se destacam: o que diz respeito ao contributo da Igreja católica no acompanhamento das pessoas sós (80,2), e o que se refere à experiência do sentido da vida (71%). Trata-se da expressão de um reconhecimento alargado da importância dos dinamismos católicos na proteção face a certas vulnerabilidades e no contributo para a construção de sistemas personalizáveis de sentido. De entre os estereótipos negativos, a representação dos efeitos negativos da Igreja católica para a liberdade religiosa em Portugal apresenta-se como o enunciado que recolhe uma maior concordância (28,9), mas a uma distância grande das percentagens que encontrámos nos estereótipos positivos.

Proposições	% concordo³
Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais pobreza	55
Sem a Igreja católica, em Portugal, muitos (idosos, doentes) ficariam mais sós	80,2
Sem a Igreja católica, em Portugal, muitos não encontrariam um sentido para a vida	71
Sem a Igreja católica, em Portugal, muitos morreriam sem esperança	66,5
Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais progresso	19
Sem a Igreja católica, em Portugal, as pessoas seriam mais empreendedoras	22,5
Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais liberdade religiosa	28,9
Sem a Igreja católica, em Portugal, haveria mais liberdade individual	24

Quadro 13: Grau de concordância relativa a enunciados acerca da Igreja Católica na sociedade portuguesa

Relativizando algumas teses acerca da privatização da religião, o estudo mostra que a população portuguesa faz uma leitura muito positiva da presença social da Igreja católica. A ação das comunidades e instituições católicas nos contextos de vulnerabilidade social é particularmente reconhecida. Esta esfera de inscrição constitui-se como um lugar forte de credibilização da mensagem cristã. No entanto, este reconhecimento social parece não ter equivalente no envolvimento dos católicos nos dinamismos de pastoral social. Noutros estudos, foi possível verificar que os católicos nucleares, fora dos contextos especializados, nem sempre

estão particularmente mobilizados para esta dimensão da sua vida comunitária.

A observação da persistência de um horizonte cristão no universo dos valores e a prevalência de estereótipos positivos, relativos à Igreja católica, dão conta de uma ampla penetração cultural do cristianismo. Tal contexto exige também, como João Paulo II tantas vezes sublinhou, que a evangelização, nas nossas sociedades, implica um trabalho sobre a memória: a descoberta do rasto do evangelho de Jesus na nossa cultura. A pastoral da cultura merece, assim, um particular investimento — cultura, num quadro antropológico enriquecido, e não apenas no campo patrimonial institucionalizado ou na chamada «alta cultura». Nesse sentido, uma pastoral da cultura deveria ser uma preocupação mais disseminada, presente nas próprias comunidades paroquiais, ou outros polos comunitários, superando a sua concentração em dinamismos nacionais e diocesanos, em ordem a evitar os riscos do «esquecimento» cristão.

Os vestígios desta penetração cultural do cristianismo encontramse também na adesão a determinados enunciados crentes. A narrativa cristã de Deus está muito presente. Mas não só convive com conceções mais difusas como não se exprime num regime de pertença eclesial consequente, indício daquele que é, globalmente, o problema pastoral mais complexo: a desarticulação entre crer e pertencer. Neste sentido, as lógicas de evangelização não podem definir-se apenas sob o signo de uma proposição da fé que ignora a biografia cristã dos interlocutores. O anúncio tem de ser pensado também como transmissão que ajude a descobrir um sentido novo para aquilo que já se (re)conhece ou vive. Esta é uma oportunidade e um desafio, já que as nossas sociedades têm dificuldades quanto à integração da memória, para além das estratégias especializadas de patrimonialização.

#### 9. A PLURALIDADE INTERIOR

Estudos diversos têm mostrado que os pertencentes a uma religião tendem a considerar-se praticantes (cf. Quadros 14 e 15).

Mas esta autoclassificação não se articula necessariamente com os comportamentos de pertença comunitária esperados. Trata-se de um dos sintomas mais legíveis daquilo que os sociólogos da religião apelidaram, nos anos 90, de «recomposição individual do religioso». Essa autoclassificação dá conta de um trabalho individualizado que prescinde da objetividade institucional. No entanto, os mesmos respondentes compreendem o que é ser-se praticante segundo a objetividade social esperada, já que a principal alteração no curso da vida, quanto à identidade religiosa, é descrita pela proposição «deixei de ser praticante» (45,2%). As razões para este abandono ou são de ordem pragmática ou são relativas à afirmação da autonomia individual. Ou seja, deste movimento de distanciamento não exprime, em primeira linha, uma atitude de dissensão.

Crentes pertencentes a u religião	ıma	(SE É CRENTE E TEM UN Considera-se praticante d		
		Praticante	Não praticante	Total
Católicos	Ν	1701	1330	3031
	%	56,1%	43,9%	100,0%
Protestantes	N	76	14	90
(inclui evangélicos)	%	84,4%	15,6%	100,0%
Outros cristãos	N	31	21	52
	%	59,6%	40,4%	100,0%
Testemunhas	N	36	12	48
de Jeová	%	75,0%	25,0%	100,0%
Pertencentes a	N	21	5	26
religiões não cristãs	%	80,8%	19,2%	100,0%
Total	N	1865	1382	3247

Quadro 14: Distribuição dos crentes com religião segundo autoclassificação praticante/não-praticante

		Crentes com religião						
Porque é praticante?		Católicos	Protestantes (inclui evangélicos)	Outros cristãos	Testemunhas de Jeová	Pertencentes a religiões não cristãs	Total	
Educação e tradição	N	1341	27	12	5	12	1397	
familiar	%	78,8%	34,9%	38,4%	14,6%	58,9%		
Conforto espiritual	N	408	31	7	14	12	47	
	%	24,0%	40,3%	21,4%	39,7%	55,9%		
Melhoria das condições	N	30	7	3	3	0	4	
materiais de vida	%	1,8%	9,2%	9,1%	9,2%	,0%		
Cumprimento do dever	N	206	18	6	12	2	24	
para com Deus	%	12,1%	24,1%	20,0%	31,8%	8,4%		
Crença/ fé pessoal	N	1040	35	12	26	12	112	
	%	61,2%	46,2%	40,5%	70,5%	56,1%		
Ser coerente com a	N	128	9	6	10	1	15	
minha consciência	%	7,5%	11,4%	20,8%	27,5%	6,9%		
Ser fiel a mim próprio	N	235	10	9	5	3	26	
	%	13,8%	12,5%	28,8%	12,5%	15,1%		
Obtenção da saúde e	N	149	9	2	5	1	16	
da protecção de Deus	%	8,7%	12,3%	5,2%	14,8%	6,6%		
Acontecimento	N	50	4	0	0	1	5	
importante da vida pessoal (doença, sofrimento, alegria, etc.)	%	2,9%	5,7%	,0%	,0%	6,9%		
Obter a salvação	N	60	13	4	6	2	8	
eterna	%	3,5%	17,2%	13,0%	17,2%	7,9%		
Outro	N	6	1	0	1	0		
	%	,4%	1,3%	,0%	2,2%	,0%		
Ns/Nr	N	59	5	3	1	2	7	
	%	3,5%	6,5%	8,2%	3,6%	8,4%		
Total	N	1701	76	31	36	21	186	

Quadro 15: Razões para a autoclassificação «praticante» por pertença religiosa

		Crentes com religião					
		Católicos	Protestantes (inclui evangélicos)	Outros cristãos	Testemunhas de Jeová	Pertencentes a religiões não cristãs	Total
Falta de tempo	N	469	8	8	2	2	489
	%	35,3%	55,4%	36,8%	14,4%	42,0%	
Mau exemplo dos	N	171	2	0	0	0	17:
praticantes	%	12,9%	12,8%	,0%	.0%	,0%	
Falta de saúde ou de	N	74	0	0	0	0	74
condições físicas para se deslocar à igreja ou ao templo	%	5,6%	,0%	,0%	,0%	,0%	
Falta de local de culto na	N	20	0	7	0	3	31
zona de residência	%	1,5%	.0%	33,8%	,0%	58,0%	
Acontecimento	N	35	0	0	1	0	3
importante da vida pessoal (doença,	%	2,6%	,0%	,0%	7,4%	,0%	
sofrimento, alegrias) Não quer ir à igreja	N	94	Ω	2	0	0	9
ou templo por causa do padre, pastor, ou	%	7,1%	,0%	7,3%	,0%	,0%	1 610
responsável	N	52	1	0	0	0	5
Meio ambiente desfavorável à prática religiosa	%	3,9%	5,4%	2,0%	,0%	,0%	
Tradição familiar e falta	N	29	0	1	0	0	3
de educação religiosa	%	2,2%	,0%	3,3%	,0%	,0%	
Entende que pode ter	N	451	2	5	2	0	46
a sua fé sem prática religiosa	%	33,9%	16,1%	25,5%	13,0%	,0%	19.11
Situação irregular face	N	31	0	2	2	0	3
às normas da sua Igreja ou comunidade religiosa	%	2,4%	,0%	7,3%	17,1%	,0%	- 111
Desleixo, descuido	N	301	0	11	6	0	31
	%	22,6%	,0%	53,9%	48,2%	,0%	
Outra	N	99	0	0	0	1	10
	%	7,4%	2,1%	,0%	,0%	29,8%	
Ns/Nr	N	62	1	0	2	0	E
	%	4,7%	8,2%	,0%	14,5%	,0%	
tal	N	1330	14	21	12	5	138

Quadro 16: Razões para ser não praticante entre os crentes pertencentes a uma religião

As razões e motivações apontadas pelos autoclassificados não praticantes apontam em todas as classes de pertenca religiosa para a ordem pragmática, que se exprime na resposta «falta de tempo». As condições de enquadramento comunitário são decisivas no caso dos crentes pertencentes ao grupo dos outros cristãos ou ao de outra religião não cristã - «falta de local de culto na zona de residência», em 58% dos casos. As representações de desleixo e descuido são particularmente salientes entre os outros cristãos (53.9% dos casos) e entre as Testemunhas de Jeová (48,2% dos casos). É também entre estes que as razões da não prática se podem exprimir por via de uma clivagem mais objetivável – «situação irregular face às normas da sua Igreja ou comunidade religiosa». em 17,1% dos casos. Sublinhe-se que, entre os católicos que se autoclassificam como não praticantes, esse traço de clivagem tem uma fraca representação (2,4% dos casos). Deve colocar-se a hipótese de que, tendo em conta que, neste caso, a identidade se exprime num distanciamento prático em relação à tradição religiosa a que se pertence, grande parte destes respondentes católicos não está em condições de reconhecer os próprios limites normativos da Igreja Católica. Importa sublinhar ainda que é entre os católicos que o indicador de individualização crente é mais saliente - «entende que pode ter a sua fé sem prática religiosa», 33,9% dos casos (cf. Quadro 16).

Desde os anos 80 que os estudos por amostragem mostravam que o principal problema pastoral da Igreja católica não era o abandono da prática, mas o da sua recomposição em ritmos irregulares. No entanto, esta irregularidade tem sido indiferenciadamente aglutinada em categorias que não permitem ler a diversificação interna dos sentimentos e práticas de pertença. O modelo usado neste estudo estratificou os católicos a partir dos indicadores de frequência relativos à presença nas assembleias dominicais e considerando, ainda, a inscrição ou não em atividades de índole comunitária, grupal ou associativa (cf. Quadros 17 e 18).

Católicos segundo a «prática»	Indicadores agregados, relativos à pergunta: «Com que frequência costuma ir à missa?»
Católico nominal	Nunca
Católico praticante ocasional	Raramente ou menos de uma vez por ano 1-2 vezes por ano
Católico praticante irregular	3-6 vezes por ano 7-11 vezes por ano
Católico praticante regular	1-2 vezes por mês
Católico observante	Todos os domingos e dias santos Mais de uma vez por semana
Católico militante	Os que à «prática observante» acrescentam a pertença a um movimento da Igreja Católica ou desenvolvem alguma atividade na paróquia

Quadro 17: Quadro categorial dos católicos segundo a prática

Católicos, segundo a prática	N	%
Católico nominal	308	10,3
Católico praticante ocasional	754	25,2
Católico praticante irregular	462	15,4
Católico praticante regular	434	14,5
Católico observante	708	23,6
Católico militante	329	11,0
Total	2994	100,0

Quadro 18: Católicos segundo a prática

Quando se procurou, neste estudo, estratificar as respostas dos católicos a partir da frequência da prática dominical, integração paroquial e pertença a movimentos eclesiais, percebeu-se que a principal informação que aí se colhe diz respeito ao sentimento de pertença à Igreja Católica e não tanto à quantificação rigorosa de um ritmo de frequência da assembleia dominical – recorde-se que 34,6% se apresentam como praticantes semanais (católicos nucleares) e que, segundo os números disponíveis, 49,1 dos católicos diz ir pelo menos uma vez à missa. Esta diversidade

de comportamentos, quanto à presença na assembleia dominical, tem uma forte correlação com outros indicadores de pertença comunitária. Globalmente, esta diferenciação interna do campo católico traduz uma difícil articulação entre crer e pertencer.

Os resultados do estudo mostram que a «eclesiosfera» católica (seguindo o conceito de E. Poulat) é constituída por círculos de aproximação ou distanciamento em relação a um catolicismo nuclear. Como podem as comunidades projetarem-se enquanto espaços de acolhimento para esta diversidade? O que é necessário fazer para que os atores eclesiais tomem consciência destas diferenças? Não parece claro que os processos de decisão pastoral tenham em conta esta diferenciação, não permitindo, assim, valorizar o que as pessoas já são, nesta comunidade católica de diásporas diversas, nem, por outro lado, descobrir as linguagens e os gestos necessários ao reconhecimento de níveis diferentes de integração comunitária da vida cristã. Na eclesiosfera, os católicos podem estar num movimento de aproximação ou de afastamento para zonas mais periféricas quanto à expressão da pertenca. A possibilidade de iniciar um movimento de re-identificação pode depender da possibilidade de reconhecer o lugar onde estão. Só tal esforço de reconhecimento permitirá que estas periferias, quando se encontram com os dinamismos nucleares da Igreja católica, se sintam, ao mesmo tempo, respeitadas e desafiadas - ninguém toma uma direcão se não sabe onde está. Torna-se urgente, neste contexto, pensar a «pastoral do acolhimento» como «pastoral do reconhecimento»

As investigações no domínio biográfico têm mostrado que os indivíduos, face ao desmoronamento das antigas coesões, desenvolveram dinamismos de revalorização das dimensões experienciais e expressivas do religioso, relativizando a autoridade e a tradição. Forçados a viver a experiência da mudança acelerada, muitos são os que fazem da incerteza e do efémero um valor interiorizado, tornando-se especialistas práticos do provisório. Neste contexto, o enraizamento da identidade pode passar mais pela implementação de grupos de eleição do que pelo regime de

pertença a uma comunidade ou associação estáveis (mesmo vivendo a nostalgia dessa estabilidade). Esta situação implica novos modos de pertença à coletividade, mesmo que essa coletividade seja uma Igreja. Reinventar o modo de «fazer» a comunidade parece ser uma das provocações mais desafiantes para os cristãos de hoje.

Alfredo Teixeira é Doutor em Antropologia Política (Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa – Instituto Universitário de Lisboa, 2004) e Mestre em Teologia Sistemática (Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 1994). É Professor Auxiliar da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – integrado no Departamento de Teologia Prática – e exerce atualmente o cargo de Diretor do Instituto Universitário de Ciências Religiosas e Coordenador Executivo do Centro de Estudos de Religiões e Culturas, na mesma universidade. Entre 1994 e 2003, integrou o grupo interdisciplinar de estudos no domínio do Pensamento Contemporâneo e colaborou na dinamização da área científica da Ciência das Religiões, na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

Coordenou os seguintes projetos de investigação: «Itinerários e trajetórias crentes na cidade», «Cultura religiosa na escola», «Morfologia do campo religioso na sociedade portuguesa», «Ação social da Igreja católica em Portugal», «Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas». Exerce funções editoriais nas revistas Didaskalia, Communio e Revista Lusófona de Ciência das Religiões. É autor de diversos artigos e livros no âmbito das ciências sociais e da teologia, explorando, em particular, as interceções e os espaços intersticiais que relacionam estas áreas disciplinares.

#### **NOTAS**

Os dados aqui apresentados e relidos fazem parte do relatório entregue à Conferência Episcopal Portuguesa: Alfredo TEIXEIRA, coord. (2012). Identidades religiosas em Portugal: representações, valores e práticas. Lisboa: Centro de Estudos de Religiões e Culturas [policopiado].

# CADERNOS (57)

- A categoria «não crentes» inclui os indiferentes, os agnósticos e os ateus; evangélicos e outros protestantes incluem-se na categoria «protestante»; nos «outros cristãos» estão incluídos os ortodoxos, a IURD e os respondentes pertencentes a outra religião cristã, cuja aglutinação resulta de um critério quantitativo e não qualitativo (trata-se, portanto, de um conjunto de diversidades cristãs, cuja aproximação social resulta apenas do seu carácter minoritário). A categoria «pertencentes a outras religiões» não resulta de qualquer coerência por afinidade, mas aglutina um conjunto disperso de identidades não cristãs, cujas frequências não atingem 1% da população inquirida.
- 3 De acordo com a escala de concordância usada, reúne os graus «concordo totalmente» e «concordo parcialmente», tendo em conta o universo das respostas válidas.

# O DESAFIO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO NO CORAÇÃO DA MISSÃO DA ORDEM

Fr. Bruno Cadoré, OP Mestre Geral da Ordem dos Pregadores

Desde a emergência deste conceito de «nova evangelização», várias definições foram propostas e discutidas. Numa conferência dada em 2000, por exemplo, o Cardeal Ratzinger centrava a sua reflexão no facto de que se tratava de escutar a questão do homem: como é que alguém se pode tornar um homem, aprender e cultivar a arte de viver a vida humana, numa época na qual muitos não sabem saborear a alegria profunda de viver? «Uma grande parte da humanidade de hoje já não encontra, na evangelização permanente da Igreja, o Evangelho, quer dizer, uma resposta convincente à pergunta: como viver?». O desafio é então saber como dar acesso ao Evangelho àquelas e àqueles que não encontram, não se unem em torno da evangelização clássica (a celebração da eucaristia, dos sacramentos, a pregação...). É por isso que convém procurar novas estruturas e novos métodos para evangelizar.

Em Redemptoris Missio, o Papa João Paulo II escrevia: «A Igreja deve confrontar-se com outros desafios, avançando em direcção a novas fronteiras, tanto para a primeira missão ad gentes quanto para a nova evangelização dos povos que já receberam o anúncio do Cristo», sublinhando a necessidade de uma força espiritual para uma renovação da Igreja. Escrevia ainda, no que diz especificamente respeito à Europa: «A Europa não deve apelar hoje, pura e simplesmente, à sua herança cristã anterior: é preciso que descubra as capacidades de decidir de novo o seu futuro no encontro com a pessoa e a mensagem de Jesus Cristo» (Ecclesia

in Europa, 2002, 2). Nesta mesma perspectiva de renovação, o Papa Bento XVI evocava os «átrios dos Gentios» (Audiência à Cúria romana, 21.12.2009, 40).

De algum modo, todas as definições propostas põem este apelo em evidência e é aquilo que vos proponho reter como um apelo premente lançado à Ordem dos Pregadores, que foi fundada para a Evangelização, muito particularmente num momento da história da Igreja onde se punha esta questão do método e das estruturas. Diego e Domingos, na verdade, não propuseram a aventura da pregação itinerante e mendicante em resposta a métodos que pareciam inadaptados para responder aos movimentos dos «Puros» que, contestando certas práticas e atitudes eclesiais, exaltavam um retorno ao evangelismo? É assim um desafio maior para a Ordem tomar partido, de acordo com o seu carisma próprio, por este movimento de evangelização, especialmente nestes tempos em que se prepara a celebração do Jubileu.

Gosto de retomar a fórmula utilizada na tradução francesa das nossas Constituições: a Ordem é composta de frades totalmente dedicados à evangelização da Palavra de Deus. Totalmente dedicados a fazer com que a Palavra de Deus seja uma boa nova para o mundo. Esta definição (a partir da qual, dizem-nos, Domingos enviará os seus irmãos a «estudar, pregar e fundar conventos») permite-nos de facto sublinhar três dimensões essenciais da vocação dos pregadores:

- Está centrada na Palavra, a economia do Verbo que vem ao mundo e é «o caminho, a verdade e a vida». Isto orienta a nossa vida simultaneamente para a contemplação, o estudo e a interpretação da Escritura, promessa e revelação do cumprimento da Aliança de que somos os servidores, e em direcção à alegria de um encontro pessoal com Aquele que é a realização plena e que nos chama Seus amigos.
- Assim, podemos dizer que este «compromisso com a Palavra» é
  o que constitui a nossa «consagração» religiosa, colocando desde
  modo o ofício da pregação no coração da vida do pregador.
- Isto sublinha então que é a vida global do Pregador que está em causa (cf. a insistência de Domingos no modo pelo qual seria nomeada a Ordem que ele pede ao Papa que institua),

comprometida com o processo da nova evangelização. Não basta falar das nossas diversas «funções» de pregação, mas sim da vida escolhida no seguimento de Domingos para viver no mundo, como por analogia, a itinerária amical e fraterna de Jesus («Deus manifestou a ternura e a humanidade do Seu Filho no Seu amigo Domingos, que ele vos transfigura à imagem do Cristo»).

Relendo os *Lineamenta* preparatórios para o próximo Sínodo que será consagrado à nova evangelização, podemos identificar como estes propósitos se situam no contexto contemporâneo (que, se bem entendo, é o que vós designais aqui como «pósmoderno»). Estes propósitos insistem em três pontos:

- É antes de mais um contexto geral: vivemos «um momento histórico rico em mudanças e em tensões, em perda de equilíbrio e de referências». E, mais adiante: «Esta época impele-nos a viver sempre imersos no presente e no provisório, o que torna sempre mais difíceis a escuta e a transmissão da memória histórica assim como a partilha dos valores sobre os quais construir o futuro das novas gerações.»
- Neste contexto, a Igreja defronta-se com grandes mudanças e é objecto de críticas a si mesma como instituição enunciando discursos ou em relação ao rosto de Deus que ela anuncia. Querse pôr em questão práticas até então sólidas e enfraquecer-se os percursos habituais da vida crente.
- E no entanto é neste contexto, e com as suas próprias fragilidades e incertezas, que a Igreja deve apresentar a evangelização como dimensão essencial da sua natureza, particularmente em seis «cenários» característicos:
- Cultural, marcado pela secularização, o relativismo e o culto estéril da pessoa;
- As migrações, que são uma das dinâmicas da mundialização;
- Os meios de comunicação: «cultura mediática e numérica que se estrutura cada vez mais como o lugar da vida pública e da experiência social». A cultura contemporânea seria marcada pelo efémero e pelo imediato, renunciando assim à memória e à orientação para o futuro;

- Economia;
- Investigação científica e tecnológica;
- Política e busca da paz e da libertação dos povos.

Quais seriam, neste contexto, os meios da evangelização? Trata-se de desenvolver a capacidade de interpretar criticamente, de reforçar a abordagem espiritual, de inventar novas maneiras de ser Igreja. Os grandes desafios são então: transmitir a fé, propondo o encontro pessoal com Jesus, num momento em que se parece privilegiar para as Igrejas o seu sistema de valores, ou as suas instituições, ou a influência que elas poderiam ter sobre os jogos de força; transmitir a fé vivida pela própria Igreja; elaborar uma pedagogia da fé; pensar nas Igrejas locais; dar as razões da fé. Vemos bem, é então importante iniciar na experiência cristã, tendo como cuidados: processo, educação para a verdade, ecologia da pessoa humana, testemunhos.

## A PÓS-MODERNIDADE? A ORDEM NO MUNDO DESTE TEMPO

Não se trata aqui, evidentemente, de iniciar uma discussão sobre o conceito de «pós-modernidade», que, como a nova evangelização, recebeu diversas definições (de Lyotard a Agamben, de Maffesoli a Lipovetski, de Derrida a Nancy...). Pode-se, ainda aqui, reter alguns elementos comuns a todas estas definições, como o faz, por exemplo, o artigo consagrado a este conceito na Wikipedia:

- Uma nova relação com o tempo, na qual a questão não é apenas a tradição nem o progresso em direcção ao futuro (já não há promessa de futuro credível), mas antes a ênfase colocada na imediatez, no «tudo é possível», no «deslumbramento com a liberdade», o lugar central dado ao imaginário.
- Uma fragmentação do indivíduo e das sociedades, que conduz à emergência de grupos de identidade, de tribos, de referências comunitaristas.
- Novos modos de regulação das práticas sociais segundo os quais a eficácia se sobrepõe à legitimidade, os comportamentos são apreciados sobretudo pela sua capacidade adaptativa, a ciência é em primeiro lugar apercebida como «instrumental»,

o paradigma geral de organização social é o da «resolução de problemas» (o que, aliás, nos deve tornar prudentes quando procuramos, na Igreja por exemplo, encontrar os meios de resolver «os problemas» que a pós-modernidade põe à maneira habitual de evangelizar!).

Inspirando-me no antropólogo Marc Augé (Não-lugares, 1992), parece-me mais justo falar de «sobremodernidade». Na verdade, o «pós» faria pensar que depois da modernidade teríamos passado a outra coisa, enquanto se pode construir a hipótese segundo a qual o contexto contemporâneo corresponde à procura do cumprimento da razão moderna objectiva, que se encontra, pelas suas próprias produções, desorientada, desencantada e a perder a utopia. Podemos, a título de exemplo, citar o florescimento das expectativas éticas do mundo contemporâneo, que podem ser interpretadas como as últimas tentativas da razão de controlar precisamente as suas próprias produções, cujas consequências lhe escapam, e imagina controlar tal processo, pelo recurso à razão pragmática ou aos particularismos de diversos sistemas de valores, em que a ética é mais instrumentalizada que convocada para pensar um mundo em comum. Haveria, aliás, que reflectir sobre o signo de contradição que poderiam, que deveriam, constituir as religiões cristãs que, mesmo se frequentemente convidadas a enunciar o seu próprio sistema de valores (e elas fazem-no amiúde por sua própria vontade, como para melhor tomar um lugar influente no debate), devem antes de mais afirmar que se definem pela amizade com uma Pessoa e pela esperança num futuro.

Para Marc Augé, a sobremodernidade está marcada por três realidades «excessivas»:

 O excesso do tempo: assistimos a uma sobreabundância de acontecimentos que gera a necessidade de dar sentido tanto ao presente como ao passado. Este traço reenvia os cristãos à sua própria relação com a memória e o futuro. Por exemplo, onde vemos particularismos cristãos estruturarem-se em torno de uma relação com o passado, procurando legitimamente conhecer e ancorar o seu testemunho e a sua reflexão hoje num conhecimento real, mas crítico, da sua tradição própria (plural), é importante recordar que o cristianismo se define como uma religião para um futuro prometido que não resulta das mãos dos homens e deve-se afirmar que a sua «identidade» de um momento não poderá nunca confundir-se com a sua missão. Poderíamos fazer aqui referência a essa palavra de Akan do Gana, que designa um pássaro mítico, Sankofa: san (retorna), ko (vai) fa (reconduz), designando o facto de «a sabedoria que permite tirar lições do passado construir o futuro».

- O excesso de espaço manifestado: pela sobreabundância espacial e por uma transformação de escala da visão e do conhecimento do mundo, a mundialização da informação, a aceleração dos meios de transporte. Um sinal deste excesso pode ser a proliferação de «não-lugares», esses lugares de passagem e de circulação que se parecem uns com os outros por todo o lado (cf. os aeroportos, as gares, os centros das cidades modernas, os subúrbios mais periféricos...) e formam uma espécie de universal abstracto. Aqui, poderíamos ler uma espécie de apagamento da mediação do «particular», deixando o singular dos indivíduos confrontar-se directamente com o universal. Isto relaciona-se. parece-me, com uma das dificuldades encontradas na vida da Igreja quando a realidade das comunidades eclesiais se extingue ou se fragiliza, deixando os indivíduos singulares em confronto directo com a realidade, tão pouco tangível, de uma instituição eclesial universal. Assim se constroem as condições para um relativismo subjectivo.
- O excesso do indivíduo, no qual o próprio indivíduo se quer um mundo e as referências se individualizam ao ponto de tornar difícil uma afirmação colectiva de sentido. Este último excesso poderia, aliás, ajudar-nos a compreender que, quando repetimos tão facilmente que os indivíduos da geração jovem são frágeis, trata-se antes de mais de designar a fragilização extrema dos «espaços intermediários», destes lugares de hipóstase incoativos do universal que são as comunidades humanas particulares, as quais representam «espaços transitórios» que permitem

habitualmente aos indivíduos implicarem-se, quer dizer, exibirem a sua própria criatividade, projectando-se no particular.

Após este entreacto um pouco teórico, proponho agora enunciar algumas hipóteses de «desafios para a Ordem», como eco a estes três excessos.

#### DESAFIOS PARA A ORDEM

VIDA DOS FRADES E DAS COMUNIDADES: UM LUGAR PARA O SUJEITO NO TEMPO E NO ESPAÇO

Na Ordem, o excesso do indivíduo da sobremodernidade lança um desafio particular à estrutura mesma da nossa vida, ao lugar dado a cada um nas nossas comunidades e ao lugar destas últimas na vida de cada um. Parece-me que isso sublinha certos aspectos importantes para os dias de hoje.

- A comunidade representa o espaço de transição evocado mais acima. Dito de outro modo devemos cuidar a qualidade da vida comum, dado que ela é a instância do particular que, de alguma maneira, nos «educa» para o universal. Podemos aqui falar das «comunidades "humanizantes"» e do modo de as organizar de forma que cada um nelas encontre o caminho da sua humanização. Mas é também a maneira «capitular» da nossa vida que é agui desafiada. Como é que a «comunhão fraterna» enquanto ideal evangélico pode ser realmente um horizonte estruturante para os indivíduos? Aqui, por exemplo, põe-se a questão do funcionamento concreto dos capítulos, não apenas conventuais, mas também provinciais (o facto de a maioria dos capitulares trazer consigo «santas pregações» enraizadas num lugar ou ser composta de delegados de grupos de frades faz com que o desafio da democracia não seja exactamente o mesmo). Receber a comunhão como uma tarefa pessoal, antes de fazer escutar a própria voz para orientar a construção da comunhão.
- O compromisso no tempo. Em vários lugares da Ordem, constato que as pessoas procuram adaptar-se às novas condições do discernimento e da decisão de compromisso que parecem

marcar o indivíduo moderno. Isso conduz, por exemplo, a escolher modos de «renovação dos votos» a curto prazo. Se a pertinência adaptativa desta escolha pode ser argumentada, parece-me que se poderia de igual modo argumentar a proposta do compromisso a um mais longo termo: o facto de alguém se poder comprometer por três anos, numa certa duração, não seria um serviço prestado à tentação, ao deslumbramento do imediato? E isso não seria também um acto de compromisso importante para a própria constituição da comunidade que discerne e vota? Como dar um certo lugar à «duração» de Deus, frente ao efémero do compromisso humano?

As tentações do «identitarismo» podem ser assinaladas a vários níveis na vida concreta da Ordem. Sublinharei algumas delas. É o identitarismo do culto da juventude que por vezes funciona (o inverso também, de resto). É o identarismo do formalismo religioso por vezes. Pode ser também a questão litúrgica que funciona como referência identitária. Em todos estes casos, como podemos discernir o que, no fundo, será um reforco do subjectivismo? Um tal reforço do subjectivismo apresenta como escolho maior o relativismo, para o qual o sujeito, no seu isolamento, ou melhor, na sua «autorreferência», é a primeira e a única medida da realidade. Deste ponto de vista, pareceme que é o risco em que incorremos hoje em dia a propósito da questão das duas formas, ordinária ou extraordinária, do mesmo rito romano. A questão põe-se pouco nas nossas comunidades, mas eu constato que quando se trata da avaliação da necessidade, do sentido e do valor, da qualidade estética, do juízo das idades e dos autores, é principalmente o sujeito que o decide, num determinado momento, e segundo um modo que só ele determina. Este risco relativista absolutiza o passado, ao mesmo tempo que o mantém à distância de todo o olhar ou estudo crítico (por exemplo, para o antigo rito dominicano, não há nenhum estudo sobre as suas evoluções entre os anos 1965 e 1969), do mesmo modo que a abordagem subjectiva se liberta de toda a referência às decisões capitulares que comprometiam a Ordem na sua inteireza.

• Poderíamos também aplicar a noção de «lugar transitório» aos nossos conventos: muito frequentemente, eles apresentamse como um lugar de mediação entre o mundo exterior (poderíamos dizer «secularizado») e o mundo do «religioso», onde o horizonte de esperanca cristão (e, para nós, católico) é por vezes claramente apercebido, mesmo procurado, mas com mais frequência sem dúvida descoberto com surpresa, interesse ou na indiferenca. Os nossos lugares conventuais estão por vezes situados, por exemplo perto de uma igreja de um centro da cidade, onde passam não apenas os fiéis habituais, mas também turistas e, talvez sobretudo, «errantes» das cidades modernas. Temos de fazer uma escolha: ou estarmos assim situados sem a tal realidade adaptar a nossa abordagem pastoral, ou agarrar esta oportunidade para trabalhar a temática da transição – como sustentar o processo de projecção dos «passantes», de modo que possam vir beber, como a um poço, o mais autenticamente possível à tradição que estes lugares trazem consigo, a energia da sua procura de sentido e de verdade? O lugar de «culto» tornar-se-á então o lugar da religião, dado ao mundo para convidar a esta procura de verdade.

# Uma religião da memória e da esperança: um tempo para o sujeito e para o mundo

A procura da resposta mais adaptada possível àquilo de que nos apercebemos das necessidades de evangelização pode conduzir a um real activismo, que eu qualificaria preferencialmente de mergulho no funcionalismo. Há necessidades de padres, de professores, de diversos serviços eclesiais; ou, ainda, existem inovações a experimentar, o que pode justificar uma espécie de fuga para a acção (isto foi particularmente claro no momento das primeiras experiências com a internet, por exemplo). Como a tal se junta uma consideração realista das necessidades económicas, isto justificando aquilo, as funções multiplicam-se e justapõem-se frequentemente nas nossas comunidades. Parece-me que isso exige alguns cuidados:

- O cuidado com a celebração central na vida das comunidades, a celebração não antes de mais como exercício a executar porque precisamos de «rezar o ofício», mas a celebração como momento e espaço onde o tempo presente é duplamente agarrado pela memória e pela esperança e a este título se torna tempo e espaço de pregação. Poderíamos aqui reflectir sobre a celebração eucarística comunitária, frequentemente apagada devido às necessidades do exercício da função presbiteral de cada um.
- O cuidado de estar enraizado num lugar concreto, de estabelecer laços vivos com as pessoas, de fazer com que estes laços constituam a força mesma da comunidade e dos laços fraternos entre os seus membros. Ainda aqui, podemos fazer referência à prática dos capítulos.
- O cuidado em que a Palavra esteja no centro da edificação da comunidade. Podemos aqui recordar qual era a função, no momento da fundação, de um leitor numa comunidade. Não se tratava de comentar teologicamente a Escritura? Como poderíamos nós colocar no centro da comunhão fraterna um qualquer estudo em comum que permitisse o risco da fragmentação das pessoas e dos grupos por aquele que promete, ao contrário, a unidade?

### Uma missão universal: alargar a Igreja às dimensões do mundo

Evidentemente, seria preciso evocar aqui diversas experiências novas feitas aqui e ali precisamente para mais bem assumir o desafio da evangelização (ir ao encontro daqueles a cujo encontro a evangelização clássica não foi). Permito-me citar algumas delas, sem procurar ser exaustivo:

 o mundo da internet, como um mundo, como uma cultura com a qual se trata de dialogar, sendo que a partir desse diálogo poderíamos elaborar uma nova linguagem da pregação, quer dizer também de novas «posturas» de pregação ou de ensinamento;

- as igrejas conventuais nos centros das cidades, centros que mudaram com o passar do tempo e são hoje em dia lugares de passagem, ao mesmo tempo, aliás, que são lugares de errância paradoxal no coração mesmo da multidão;
- os centros de conferências ou encontros, que poderíamos designar como os lugares de «adros», de «limiares», onde o desafio poderia não ser logo à primeira comunicar uma mensagem ou um ensinamento, mas encontrar, escutar, procurar conhecer e compreender;
- a atitude dita de Salamanca, que permitiria estabelecer, no interior da Ordem universal, uma ligação entre experiências pastorais difíceis num mundo de grande precariedade e insegurança e a reflexão académica teológica em diálogo com outras disciplinas;
- lugares de acolhimento e de celebração nos caminhos de peregrinação, tão apreciados hoje pelos nossos contemporâneos que, caminhando eles mesmos animados por uma busca frequentemente indizível, podem encontrar Alguém que se dirija a eles.

Mas eu quereria também, no que diz respeito a este ponto, evocar os cuidados que me parecem indispensáveis como eco dos excessos referidos mais acima.

O propósito universal da missão é um acontecimento fundador, o que deve sublinhar a acção no coração da Igreja com a preocupação da unidade, com a dimensão comunitária do compromisso com a Palavra, a dimensão da família dominicana (as mulheres, os leigos, os padres...). Aí onde o espaço anónimo pode reforçar a solidão do sujeito, a perspectiva universal do desenvolvimento da vocação da pregação, por um lado, e também a do alargamento da Igreja como morada para o mundo, são susceptíveis de reenviar os sujeitos não à sua solidão isolada mas antes à sua capacidade de aliança com outros. Neste sentido, o testemunho das comunidades é essencial, no momento em que a tendência é mais valorizar os testemunhos pessoais e as realizações individuais. É abrindo as nossas comunidades às dimensões intercultural e internacional que nós podemos

aprender, uns com os outros, essa falta de acabamento do universal. Mas é também abrindo as nossas comunidades ao exterior que podemos propor o testemunho do interesse de uma tal abertura, na qual Deus se vem manifestar. Nos dois casos, trata-se de tornar possível um encontro pessoal com Jesus, através do laço comunitário, para os frades ou para as outras pessoas. Ou trata-se, uma vez mais, de espaço de transição (eu acrescentaria aqui o desejo de dar lugar às diversidades eclesiais numa mesma comunidade, evitando as derivas subjectivistas que evoquei mais acima).

A tarefa da razão crítica é provavelmente hoje em dia uma urgência. Na Ordem, gostamos de dizer que o estudo é uma das primeiras observâncias, dito de outra forma, um dos primeiros modos de ascese, dessa procura da distância entre si e si mesmo que permite deixar aberto e livre de demasiadas projecções o campo da manifestação do Nome de Deus. O trabalho da razão é por isso o da procura da verdade, de uma verdade que não pode construir-se pelas mãos do homem num período da história no qual, precisamente, toda a busca de sentido é obiecto de uma vontade de domínio racional. Isto afirma a pertinência e a urgência hoje de um estudo filosófico e teológico que faça o obséquio de identificar as teorias e as filosofias que «interpretam» o mundo (as filosofias contemporâneas, no seguimento da história da filosofia) ou procuram adquirir um conhecimento interpretativo da realidade susceptível de dar o poder de a dominar e de a transformar. Diz-se de Domingos que ele enviava os seus irmãos a «estudar, pregar e fundar conventos». Notemo-lo bem: não se diz «ensinar, pregar...», mas «estudar». Estudar com os outros, aprender quais são os conhecimentos do homem contemporâneo e em que é que elas o estimulam a dominar o mundo. Este «estudo em comum» é provavelmente um dos passos indispensáveis para ter a audácia de propor a manutenção dos «Átrios dos Gentios», onde os «Gentios» não serão à partida gente a quem temos de falar, mas antes de mais que convém escutar e compreender, onde eles também deixarão de ser criaturas com défice de «sentido»,

- ou mesmo de «alma», mas antes manifestações da capacidade criativa da inteligência humana, traço da sua criação por Deus para os crentes. Existe hoje uma urgência do estudo do domínio técnico e científico do mundo, porque ela constitui o pano de fundo da cultura contemporânea, mas também porque, assim fazendo, ele produz igualmente os mitos modernos através dos quais o sujeito contemporâneo se identifica.
- Cooperadores para a Igreja. Parece-me evidente que a Igreja deve preparar-se para as muito importantes mutações nestes anos que vêm. Evidentemente, na Europa, esta questão é dominada pela da redução das assembleias de crentes e, por consequência lógica, da redução do número de vocações presbiterais. Mas são também, e talvez isto seja o mais importante, as transformações nas estruturas que constituem a base da assembleia eclesial: as paróquias territoriais estão em reorganização e estão-no, mais frequentemente, a partir do número de padres do que a partir da vida real das comunidades. A Igreja deve familiarizar-se com as transformações da polaridade entre o Norte e o Sul e resistir às tentações do passado de instrumentalizar em benefício da vida do Norte os recursos da vida do Sul. A tensão entre uma fé mais argumentada e a religião popular faz-se aperceber em todo o lado e é provavelmente uma oportunidade a agarrar no sentido da evangelização (sonho, por exemplo, com um grande empreendimento de reflexão na Ordem, estabelecendo um paralelo entre a prioridade dada ao estudo e aquela dada ao investimento muito intenso de inúmeros frades, em todas as regiões da Ordem, num acompanhamento pastoral das piedades populares...). Frente a todas estas mutações, como pode a Ordem servir a Igreja e ajudá-la, tanto quanto isso lhe for possível, a atravessar as passagens que se imporão? Ajudar a Igreja nas mutações que se anunciam, em particular no que diz respeito ao tipo das comunidades eclesiais, ao modo do estudo da teologia, às repartições territoriais das Igrejas locais, às religiões populares como base possível para uma pedagogia da fé prática.

- Parece-me importante sublinhar ainda duas pistas sobre as quais o olhar assente no espaço numa perspectiva universal será de natureza a ajudar a Ordem a situar-se como «irmã» da pósmodernidade, mais do que como seu «juiz». A primeira é a da Família dominicana. A nossa sorte é evidentemente termos sido «fundados» como uma família, de imediato, como se para levar a bom porto a nossa missão precisássemos antes de mais de aprender a amar o mundo, e aprender isso pondo em comum as diferentes experiências dos irmãos, das irmãs, dos leigos, das contemplativas, dos jovens...
- A segunda, e terminaria assim porque é assim que seria necessário começar todo o discurso e toda a prática de evangelização: o tormento do avesso do mundo. Sabemo-lo bem: existe no mundo um «avesso», no qual pessoas, povos, problemáticas, são esquecidos, por vezes mesmo negados, ou ainda instrumentalizados em benefício dos mais poderosos, daqueles que têm «direito à sua opinião» nas orientações dadas ao mundo. Numa perspectiva do «mundo total» (cf. Edouard Glissant), o avesso do mundo não somente não poderia ser esquecido, como devia ser considerado plenamente parte recebedora do mundo em comum. Mesmo se, no decorrer dos séculos, passámos da atitude de mendicantes (querendo fazer-nos, antes de mais, os irmãos daqueles que estavam no desamparo) à de burgueses, é da nossa responsabilidade, por causa das solidariedades de destino de tantos irmãos e irmãs da Ordem, levar a presença deste avesso do mundo, dos seus actores, dos seus sofrimentos, das suas esperanças, ao coração da amarra pela qual se aprende a construir e a viver um «mundo em comum». Consideremos aqui os apostolados «clássicos». tais como a pastoral do Rosário, por exemplo, ou os diversos santuários a cargo dos irmãos.

Para concluir: no dia seguinte à Páscoa, Jesus faz-se o amigo do avesso do mundo para afirmar que só Ele, assim, pode dizer em verdade o Nome de Deus. Por isso e para isso entregou a Sua vida.