

Pastoral Catequética

revista de catequese e educação

28/29

Sob o acolhimento da Nova Evangelização

O que é a Nova Evangelização? [13-25]

LUCA BRESSAN

A Nova Evangelização [27-47]

MONS. DOMINIQUE REY

Anúncio e proposta de fé hoje [49-70]

ANDRÉ FOSSION

Educar a resposta da fé [71-113]

LUCIANO MEDDI

O desafio do primeiro anúncio [115-125]

ENZO BIEMMI

O processo de formação dos catequistas [127-148]

CARL-MARIO SULTANA

Para que a vida familiar resulte [149-165]

MONIKA SCHEIDLER

**As metas curriculares de EMRC no contexto
da Educação Cristã** [169-175]

D. ANTÓNIO FRANCISCO DOS SANTOS

Edição e Propriedade

SECRETARIADO NACIONAL DA EDUCAÇÃO CRISTÃ

Contribuinte: 501104038

Quinta do Cabeço, Porta D 1885-076 MOSCAVIDE

Telef.: 21 885 12 85 / 21 886 35 11 Fax: 21 885 13 55

E-Mail: snec@snec.pt

Diretor

Acácio José Pereira Lopes

Conselho de Redação

Anacleto Gonçalves de Oliveira, António Francisco dos Santos, Manuel Pelino Domingues

Maria Helena Pereira, Cristina Sá Carvalho.

Sede da Redação

Quinta do Cabeço, Porta D 1885-076 MOSCAVIDE

Paginação e Montagem

Ângela Baptista

Tiragem

600 exemplares

Condições de assinatura

Número Avulso: 6 Euros

Assinatura Anual (3 números): 15 Euros

Ideografia

Aristides Dourado

Nº de Registo

124627

Impressão

GRÁFICA ALMONDINA

Zona Industrial

2354-909 Torres Novas

Depósito legal

221 724/05

Esta revista encontra-se à venda em Livrarias Religiosas

Editorial

DIÁC. ACÁCIO JOSÉ PEREIRA LOPES (*)

Voltamos, neste novo número duplo da «Pastoral Catequética», ao tema da Nova Evangelização. Na verdade, ele continua na ordem do dia e dos dias de hoje e de amanhã na reconstrução contínua da pastoral da Igreja e tem repercussões e consequências inevitáveis no processo catequético que nos preocupa prioritariamente.

O texto de **Luca Bressan** resulta da sua participação, como especialista, na XIII Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos sobre a Nova Evangelização. L. Bressan faz uma análise crítica das vertentes e aspetos nucleares da nova evangelização abordados e mais ou menos desenvolvidos pela referida Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos, realizada em outubro de 2012. Através dessa análise (releitura) procura discernir o que realmente é ou deve ser e o que está em causa na chamada Nova Evangelização. Partindo de algumas reflexões feitas pelo Papa Bento XVI, na sequência do Sínodo, na tentativa de clarificar a problemática nuclear da nova evangelização, passa seguidamente à análise dos conteúdos desenvolvidos na assembleia sinodal, explicitando os que foram objeto de maior ou menor aprofundamento e os que foram abordados mais “superficialmente”, concluindo que a questão essencial e os desafios determinantes da nova evangelização não se resumem, longe disso, a uma procura de estratégias de comunicação e transmissão da fé, adequadas aos novos tempos e suas exigências, nem sequer numa preocupação objetiva com os seus destinatários, mas que é, fundamentalmente, um problema eclesiológico, isto é, uma questão da Igreja acerca de si mesma, enquanto sujeito encarregado de a operar e promover. Em suma, é uma questão que *“põe em causa toda a Igreja na sua essência e na sua vida”*.

(*) Diretor.

O segundo artigo que apresentamos reproduz a conferência de **Monsenhor Dominique Rey** proferida em junho de 2013 na Académie d'Éducation et d'Études Sociales, em Paris.

Após um breve excursus sobre as mutações antropológicas e sociais ocorridas no mundo contemporâneo nos últimos anos, Monsenhor Rey apresenta uma clarificação do conceito de nova evangelização. E afirma: *“a nova evangelização é a capacidade da Igreja para viver de forma renovada a sua experiência comunitária de fé e de anúncio no seio das novas situações culturais que se criaram ao longo dos últimos anos”*. No fundo, trata-se de *“uma requalificação das nossas práticas pastorais, regressando à fonte do Evangelho e da nossa missão de Igreja”*. Conserva-se *“o mesmo conteúdo da fé”*, mas *“proclamado a um mundo radicalmente novo”*.

Clarificando a questão, importa entender e explicitar os novos *“modos de presença e de palavra da Igreja para o nosso tempo”*.

Segundo Monsenhor Rey, o ponto de partida é o primado da Graça; no fundo, a «nova» evangelização deve regressar à centralidade de Cristo. *“A nova evangelização provém de uma nova santificação, da procura da santidade por uma união teologal com Cristo, de contar primeiro com a graça de Deus que precede os nossos próprios esforços”*.

Segue-se a necessidade de *“ajudar à personalização da fé”*, já que *“a fé nasce de um encontro pessoal e vivo com Jesus”*. É este encontro que constitui *“o coração da nova evangelização”*.

O terceiro desafio da nova evangelização é o de *“promover um cristianismo de adesão”*, que ultrapasse a mera *“pertença formal ou sociológica à Igreja”*. O que só pode ser conseguido pelo testemunho da vida daquele que pretende evangelizar. Só uma vida convertida converte.

A nova evangelização exige, depois, que a fé cristã se insira e manifeste na vida pública social e política.

É necessário também que se dê acolhimento, acompanhamento e enquadramento institucional às expressões «carismáticas» da fé, isto é, às iniciativas criativas dos cristãos que surgem no campo da pastoral. Trata-se, segundo Monsenhor Rey, de passar de uma pastoral definida *“de modo hierárquico e vertical”* para uma pastoral de *“sinfonia e germinação”*.

Um outro desafio da nova evangelização, decisivo nos tempos futuros, é o de *“ajudar as novas gerações a não viverem simplesmente na experiência sensível, fugaz, de Deus, mas a ter um pensamento sobre Deus, relacionando-o (...) com o pensamento da Igreja que é o nosso património genético”*. *“Desenvolver uma pastoral da inteligência”* é *“uma das prioridades da missão da Igreja”*. Em relação a este desafio, Monsenhor Rey conclui: *“a nova evangelização não pode limitar-se a relançar o primeiro anúncio, deve também conduzir a uma apropriação pela inteligência daquilo que significa acreditar. A transmissão da fé está ligada ao aprofundamento racional do seu conteúdo”*.

Um sétimo desafio para a nova evangelização passa pela implementação de processos missionários diversos, mas complementares e integradores: do kerigma a um percurso catequético de iniciação cristã, à frequência eclesial e reunião comunitária *“sacramentalmente constituída à volta da celebração da Eucaristia”* (*“fonte e cume da vida cristã”*) e à expressão concreta duma vida sócio-caritativa no seio da Igreja e da sociedade.

Finalmente, Monsenhor Rey enumera sucintamente as *“portas”* pelas quais deve passar a nova evangelização e as estratégias pastorais adequadas a cada uma delas: a família (sujeito e objeto da nova evangelização), os espaços e obras educativas, a paróquia, as novas realidades e movimentos eclesiais, a piedade popular, os meios de comunicação social e a presença dos cristãos no mundo (do trabalho, do lazer, do desporto, etc.).

Em suma, a nova evangelização convida-nos, sobretudo, a uma conversão pastoral, isto é, *“convida a Igreja a compreender-se como sendo ao mesmo tempo destinatária, mandatária e parceira de missão”*. O que importa é *“passar de um cristianismo de tradição a um cristianismo de adesão e compromisso”* e *“orientar a missão(...) no sentido da diaconia”*.

Devido ao seu grande interesse e à oportunidade de clarificação de algumas das ideias expostas por Monsenhor Dominique Rey publicamos também o debate que se seguiu à sua conferência.

O texto de **André Fossion**, publicado originalmente na «Lumen Vitae», começa por enunciar os *“novos e inéditos”* desafios que se levantam, no mundo contemporâneo, à fé cristã e à sua transmissão às futuras gerações. Aponta cinco resistências resultantes do processo de secularização, que têm a ver, fundamentalmente, com cinco conceções de Deus surgidas a partir da

modernidade. São resistências e concepções que apontam para um regresso à cultura das sabedorias pagãs que querem *“manter à distância”* e ultrapassar a influência do cristianismo e *“defender a laicidade da sociedade e protegê-la de todo o poder hegemónico”*. Vivemos, hoje, portanto, *“uma mudança de paradigma sociocultural”*.

Segundo Fossion, face a esta realidade nova e inédita que vivemos, importa, ainda antes de *“propor imediatamente perspectivas pastorais”*, apostar numa *“espiritualidade pastoral”*, isto é, *“deixar acontecer, com discernimento, à luz do Evangelho, aquilo que aspira a nascer em nós, na Igreja e no mundo”*. Uma espiritualidade que, frente à aparente dispensabilidade de Deus na cultura contemporânea, teima em *“ver Deus em todas as coisas”*; apesar de *“reconhecer a fé cristã como não necessária para a salvação”* defende *“as bem-aventuranças evangélicas como único caminho de salvação”*. Importa *“viver primeiro a caridade”*, ao serviço de todos os homens e do homem todo; fazer do anúncio evangélico, simplesmente e sem outras pretensões, um ato de caridade, oferecendo gratuitamente ao outro *“aquilo que se tem de mais precioso e que é possível oferecer-lhe”*; velar pelas condições que *“tornam possível, compreensível e desejável”* a fé, enunciando e oferecendo as razões da fé ao estilo da graça, *“ele próprio expressivo da graça de Deus que nela se encontra enunciada”*.

Por último, A. Fossion aborda as possíveis condições de êxito do processo de evangelização do mundo contemporâneo. Em primeiro lugar, é necessário passar de uma *“pastoral de enquadramento”* a uma *“pastoral de geração”*, alicerçada em *“comunidades eclesiais vivas e comprometidas, alimentadas pelo Evangelho, que se encarreguem (elas próprias) do serviço ministerial”*, articulando *“diaconia”* e *“anúncio evangélico”*, não tanto preocupada em levar ao mundo o que ele não tem, mas reconhecendo no mundo *“os traços do Espírito de Cristo ressuscitado”* que sempre nos precedem, promovendo os valores evangélicos presentes ou implícitos na sociedade, comprometendo-se *“prioritariamente nos lugares de pobreza, de sofrimento, de exclusão e de desesperança”*, realizando *“gestos simbólicos proféticos que falem e interpelem consciências”*, construindo *“uma Igreja onde os sujeitos têm consciência da sua cidadania eclesial, onde têm a possibilidade de a exercer efetivamente, onde todos são reconhecidos com uma igual dignidade”*. Em segundo lugar, é necessário passar desta vivência comunitária da fé ao anúncio explícito do Evangelho, que pode, consoante as circunstâncias concretas, assumir formas diversas

e complementares: kerigmática, narrativa/testemunhal, expositiva, dialógica, litúrgica e cultural. Finalmente, torna-se imprescindível o *“acompanhamento catequético daqueles e daquelas que foram tocados pelo anúncio evangélico e querem dar um passo na fé e no estilo de vida que ela implica”*, o que apela a um dispositivo e organização catequética de tipo iniciático, de inspiração catecumenal.

O artigo de **Luciano Meddi** pretende fundamentalmente responder a uma questão crucial: *“que lugar tem a catequese numa perspectiva de Nova Evangelização?”*.

Partindo da crítica desenvolvida no decorrer do Sínodo para a Nova Evangelização (outubro de 2012) à perspectiva de uma *“catequese antropológica e/ou existencial”*, L. Meddi propõe-se repensar a catequese *“dentro do processo iniciático e formativo”*. Na sua opinião, *“o objetivo principal da NE deverá ser a interiorização do processo da fé”*.

O autor começa por realizar uma análise crítica das diferentes concepções catequéticas surgidas ao longo do século XX e detém-se sobre alguns dos documentos fundamentais do Magistério da Igreja nas sucessivas tentativas de renovação do processo catequético-pastoral e realça o contributo de reconhecidos catequetas e teóricos das ciências sociais e humanas na clarificação dos processos que capacitam a pessoa para assumir a fé como *“facto pessoal”* e *“torná-la consciente e operativa”*, isto é, capacitá-la para o exercício competente da vida cristã.

Ora, é precisamente o *“tema da operosidade”* que não pode *“ser marginalizado na futura reorganização da catequese”*. Segundo L. Meddi, este problema só será superado com sucesso *“quando tivermos refletido sobre o papel e a colocação da mistagogia no processo iniciático”*. Trata-se, em última análise, da questão do discipulado, entendido como seguimento da práxis de Jesus, *“que se adquire (se torna disposição habitual) no contacto com a Palavra de Deus, a comunidade eclesial, a liturgia da Igreja e a participação na sua missão”*.

É que *“a pessoa não é só o destinatário da proposta de fé, é também o vetor e o sujeito do seu acolhimento”*. A proposta da fé mergulha na liberdade da pessoa, pelo que o exercício dessa liberdade é não apenas *“condição”* mas também *“princípio pedagógico”* para que o ato explícito e consequente de fé se torne possível e efetivo.

Na conferência proferida em Liège, em abril de 2013, **Fr. Enzo Biemmi** aborda o tema da *«conversão missionária da catequese»*.

Segundo E. Biemmi, a necessidade desta conversão da catequese resulta duma implosão provocada por transformações radicais e significativas no domínio da sociologia religiosa europeia, em geral, e das mais recentes, mas vertiginosas, alterações nos meios sócio-culturais de transmissão da fé, mesmo nos países de tradição cristã: a família, a escola, a aldeia. Hoje, *“a cultura já não transmite a fé”*, mas simplesmente *“a liberdade religiosa”*.

O problema não é estritamente catequético, mas eclesiológico. Há que passar *“de uma paróquia de manutenção religiosa a comunidades missionárias”*. Há que passar *“de uma iniciação aos sacramentos dirigida às crianças a uma «iniciação na vida cristã pelos sacramentos» centrada doravante nos adultos, mesmo no caso de se tratar de crianças”* (iniciação cristã de tipo catecumenal). Há que passar *“de uma catequese de ensino ou de aprofundamento ao primeiro ou segundo anúncio”* (isto é, àqueles que nunca o receberam ou àqueles que o receberam mal). Em termos catequéticos, esta perspetiva tem implicações importantes e decisivas: *“trata-se de passar da ordem da exposição à ordem da descoberta”*.

Enzo Biemmi conclui a sua intervenção levantando a problemática da gestão da transição de um a outro modelo. Acontece que, de momento, não temos receitas: *“estamos no laboratório de um novo modelo de comunicação da fé”*. É importante que, de momento, atuemos em duas vertentes: assegurar «com uma mão» a manutenção da fé dos *“que a receberam em herança e que a vivem por tradição”*, mas, simultaneamente, ocupar-se *“dessa multidão de homens e mulheres que procuram Deus e que hoje, como sempre, estão mais fora do que dentro dos círculos da Igreja”*. Este período de transição apela a este duplo esforço de conservação e de geração, isto é, exige-nos uma pastoral de *“sabedoria audaciosa”*. Importa, no entanto e antes de mais, não esquecer que o *«segundo primeiro anúncio»* não é, simplesmente, dirigido *“aos outros crentes por tradição ou aos não crentes”*, mas a nós mesmos. A nova evangelização não é uma questão de renovação ou inovação estratégica, mas uma *“descoberta da fé por parte da própria Igreja”*.

O artigo de **Carl-Maria Sultana** aborda o processo de formação de catequistas, entendido como *“uma das maiores responsabilidades da Igreja”*.

A eficácia do processo catequético e, conseqüentemente, da transmissão da fé, depende fundamentalmente e em primeiro lugar do facto de os catequistas

serem testemunhas credíveis daquilo que ensinam e pretendem transmitir. A formação permite aos catequistas a tomada de consciência da sua identidade própria e da sua vocação particular e específica. “O catequista é mais do que um professor”. Ele educa na fé principalmente por meio da partilha das suas próprias experiências de fé. As outras aptidões, que são também requeridas, (psicológicas, sociológicas, pedagógicas, comunicacionais), ainda que importantes, são secundárias.

O autor percorre, ao longo do seu artigo, as áreas de incidência que devem nortear o processo de uma autêntica formação de catequistas: na ordem do Ser (maturidade humana, maturidade cristã, integração, comunhão e espiritualidade eclesial), na ordem do Saber (bíblico-teológico, litúrgico, sacramental e antropológico) e na ordem do Saber-Fazer (organizacional, metodológico, pedagógico-didático, comunicacional e avaliativo).

No artigo de **Monika Scheidler** que reproduzimos, e que foi originalmente publicado na «Lumen Vitae», a autora, após explanar os diversos espaços e modalidades em que se desenvolve ou pode desenvolver a catequese familiar, defende a tese de que as diversas ofertas nesse campo deverão ser definidas e concretizadas “no interesse das próprias famílias”, concebidas como unidades sociais autónomas.

O que se deve visar, em primeiro lugar, com as ofertas catequéticas, é o bem de cada família, e só em segundo lugar “fortalecer as famílias pela integração na rede de relações da comunidade cristã, a qual, por seu lado, se aproveita então da integração das famílias”. É, segundo M. Scheidler, a partir desta inversão de perspectiva que famílias afastadas da Igreja poderão encontrar aspetos, sugestões, confrontações que suscitem nelas a “*integração numa experiência de perspectiva cristã*”, possibilitando eventuais compromissos para uma reflexão e para debates mais profundos que motivem à decisão de uma consciente participação religiosa e eclesial.

M. Scheidler passa, seguidamente, à caracterização das ofertas da catequese familiar: encontro de pais e padrinhos para preparação da celebração do Batismo das crianças, que pode abrir portas a um percurso catecumenal desses mesmos pais e padrinhos, apontando, em primeiro lugar, para o apoio à sua relação com os filhos e à sua relação com Deus e, em segundo lugar, à promoção das suas competências “para assegurar a educação religiosa das crianças”; caminhada com os pais para a primeira comunhão dos filhos; jornadas de catequese para as famílias, envolvendo a comunidade paroquial

e apontando, deste modo, para uma extensão da catequese familiar numa catequese intergeracional. Na perspectiva de M. Scheidler, as paróquias cristãs podem oferecer às famílias estes espaços de relação sociocultural e socio-religiosa, contribuindo, assim, para a “*estabilização das relações familiares*” e proporcionando, por esta via, ocasiões de expressão do amor e, do ponto de vista cristão, de reforço e aprofundamento religioso pela experiência da proximidade de Deus e com Deus.

O último texto que publicamos corresponde à conferência proferida por **D. António Francisco dos Santos**, Presidente da Comissão Episcopal da Educação Cristã e Doutrina da Fé, no Fórum de EMRC 2014, subordinado ao tema «Metas Curriculares de EMRC: pressupostos, estruturas e desafios», realizado em Fátima entre os dias 24 e 26 de janeiro passado.

Na primeira parte da sua comunicação, D. António Francisco percorre alguns dos documentos publicados pelo Magistério da Igreja, principalmente pela Conferência Episcopal Portuguesa, para expressar a importância e imprescindibilidade da EMRC para a educação integral da pessoa humana, nomeadamente das crianças, adolescentes e jovens.

Na segunda parte, propõe-se clarificar “*em que medida a definição das metas curriculares da disciplina de EMRC cumpre este desiderato*” apresentado na primeira parte da sua comunicação. Quantifica e explicita as metas curriculares propostas, distribuindo-as pelos três domínios programáticos, para constatar o seu equilíbrio, apesar do maior peso dado ao “*domínio da cultura cristã e visão cristã da vida*”, como é lógico dada a especificidade da disciplina no currículo escolar. “*As metas do programa têm, assim, como meta última, a configuração de cada homem e mulher que são os nossos alunos como humanos integrais, pois, na medida em que o forem, estarão a caminhar para a configuração total com o Mestre*”. E continua: “*Este facto não se verifica, apenas, no âmbito da definição existencial. A sua repercussão é, também, epistemológica e gnoseológica, âmbitos que concernem à legitimidade da presença da religião na escola*”.

D. António Francisco conclui a sua comunicação com uma breve e clara descrição dos passos entretanto percorridos e a percorrer nos próximos meses para a reelaboração dos programas e reajustamento dos Manuais, tendo em conta as metas curriculares entretanto definidas a partir das finalidades da disciplina de EMRC estabelecidas, em 2006, pela Conferência Episcopal Portuguesa.

CATEQUESE

O que é a Nova Evangelização?

Uma releitura do Sínodo dos Bispos

LUCA BRESSAN (*)

“Como pode ser isso?” (Jo 3, 10). *“Como pode um homem nascer sendo velho? Porventura poderá entrar no ventre de sua mãe outra vez e nascer?”* (Jo 3, 4). A imagem de Nicodemos, concentrado no esforço de entrar na visão que Jesus está a abrir diante dos seus olhos – e ao mesmo tempo maravilhado e confuso com a novidade daquilo que está a surgir com clareza no seu espírito – pode ser assumida como a medida do esforço e do cansaço interpretativo e imaginativo que a Igreja viveu – está a viver – na tentativa de se compreender de novo a si mesma à luz da Nova Evangelização (= NE). O que é a NE; as dinâmicas de renovação e de transformação que a NE exige da Igreja são as questões que ficaram e que animaram todo o caminho de preparação e de celebração da XIII Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos, realizada em outubro de 2012. E são também estas questões que acompanham – e ajudam a interpretar – esse fim inesperado de pontificado e a expectativa de um novo Papa.

Procuraremos responder a estas questões dentro dessa relação, estruturando a nossa reflexão em quatro pontos: o papel da figura do Papa Bento XVI na reconstrução dos contornos e de um novo conteúdo da NE; os conteúdos da NE; a vontade e os cansaços das Igrejas locais para se lerem em chave de NE; alguns desafios que toda esta operação hermenêutica apresenta como tarefa à teologia e à prática cristã e eclesial.

(*) Sacerdote. Docente de Teologia pastoral na Faculdade teológica da Itália Setentrional. Vigário episcopal para a Cultura, Caridade, Missão e Ação Social da diocese de Milão. Texto relativo à sua participação, como especialista, na XIII Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos, sobre a Nova Evangelização, cedido pelo autor.

O fim como ponto de partida

Na alocução do *Angelus* de 28 de outubro de 2012, terminada a celebração eucarística que encerrava o Sínodo, Bento XVI desenvolve uma reflexão breve, mas incisiva, que clarifica muito a sua forma de entender o conteúdo da NE: *“o período conciliar ajudou-nos a reconhecer que a nova evangelização não é invenção nossa, mas um dinamismo que se desenvolveu na Igreja especialmente a partir dos anos cinquenta do século passado, quando se tornou evidente que até os países de tradição cristã antiga se tinham tornado, como se diz, “terra de missão”. Foi assim que surgiu a exigência de um anúncio renovado do Evangelho nas sociedades secularizadas, com a dupla certeza de que, por um lado, é só Ele, Jesus Cristo, a verdadeira novidade que responde às expectativas do homem de cada época, e por outro, de que a sua mensagem exige ser transmitida de forma adequada aos contextos sociais e culturais em mutação”*.

Ligando o assunto da NE às tentativas de reforma da Igreja conduzidas pela Missão de França, Bento XVI realiza uma operação hermenêutica ousada e carregada de consequências: pretende reler as últimas décadas da história eclesial, imprimindo-lhes uma chave unitária de leitura (para ultrapassar e ao mesmo tempo apagar os rasgos produzidos no corpo eclesial); pretende elevar a NE à categoria interpretativa de todo o acontecimento conciliar (preparação, celebração, recepção) subtraindo-a à sua génese histórica, que a viu emergir como “um segundo paradigma” de renúncia à reforma eclesial, seguindo-se ao primeiro paradigma, considerado de “secularização”.

Aliás, era assim que tinha sido lido e compreendido o termo de NE quando da sua aparição inicial: como uma forma de colocar a palavra “fim” nas experiências de reforma que se referiam ao universo da missão e ao seu modelo de como imaginar a Igreja, a sua tarefa e a sua relação com o mundo e a sua cultura. Basta recordar um ou dois títulos de obras da época para compreender bem o contexto e o desafio: “Le retour des certitudes”; “Le rêve de Compostelle”; “Paradigmenentwicklung in der praktischen Theologie”; “Von der Saekulasierung – zum Evangelisierungsparadigma”.¹

¹ R. LUNEAU – P. LADRIERE (edd.), *Le retour des certitudes. Évènements et orthodoxie depuis Vatican II*, Centurion, Paris, 1987; R. LUNEAU – P. LADRIERE (edd.), *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, Centurion, Paris, 1989; N. METTE, “Von der Saekulasierung – zum Evangelisierungsparadigma”, *Diakonia* 21 (1990) 420-429; J. A. VAN DER VEM – H. G. ZIEBERTZ (edd.), “Paradigmenentwicklung in der praktischen Theologie”, Netherlands Kok Publ. House, Kampen, 1993.

Então Bento XVI utiliza o Sínodo para desencadear uma perturbação ao nível da leitura e da interpretação da segunda parte do século XX, imaginando o termo de NE como um termo para reformular nos seus conteúdos essenciais: uma espécie de neologismo, um terceiro paradigma que se acrescenta, assume e substitui os dois anteriores, da secularização, da (nova) evangelização. Ao paradigma da secularização, o Papa censura a falta de identidade e de espiritualidade, como veremos mais adiante nesta reflexão; ao da NE, elaborado de forma simétrica e contrapositiva, o risco de proselitismo e de insuficiente capacidade de reconhecimento do interlocutor (como teve de dizer na República Checa)².

Assim compreendida, a NE é antes de mais uma disposição espiritual (reforma no sentido da fé) que permite à Igreja colocar-se de uma maneira nova na história; uma modalidade capaz de levar de novo a questão de Deus ao coração das questões dos homens. Como aliás foi afirmado na homilia de encerramento do Sínodo: *“Um terceiro aspeto diz respeito às pessoas batizadas que, no entanto, não vivem as exigências do Batismo. Ao longo dos trabalhos sinodais, foi posto em evidência que essas pessoas se encontram em todos os continentes, especialmente nos países mais secularizados. A Igreja dedica-lhes uma atenção especial, a fim de que encontrem novamente Jesus Cristo, redescubram a alegria da fé e regressem à prática religiosa na comunidade dos fiéis. Além dos métodos pastorais tradicionais, sempre válidos, a Igreja procura utilizar novos métodos, tendo também a preocupação de novas linguagens, apropriadas às diferentes culturas do mundo, propondo a verdade de Cristo através de uma atitude de diálogo e de amizade que tem o seu fundamento em Deus que é Amor. Em diferentes partes do mundo, a Igreja já empreendeu esse caminho de*

² “Considero importante sobretudo o facto de até as pessoas que se consideram agnósticas ou ateias, deverem estar no centro da nossa preocupação como crentes. Quando falamos de uma nova evangelização, essas pessoas talvez se assustem. Não querem ver-se a si mesmas como objeto de missão, nem renunciar à sua liberdade de pensamento e de vontade. Mas a questão acerca de Deus continua, no entanto, presente também para elas, mesmo que não possam acreditar no carácter concreto da atenção que nos dedicam. Em Paris falei da procura de Deus como sendo o motivo fundamental que esteve na origem do monaquismo ocidental e assim da cultura ocidental. Como primeiro passo da evangelização devemos procurar manter viva uma tal procura, devemos preocupar-nos com o facto de o homem abandonar a procura de Deus, já que essa é a questão essencial da sua existência. Devemos ter a preocupação de que ele aceite essa procura e a nostalgia que nela está escondida”, Bento XVI, *Discurso à Cúria do Vaticano*, 21 de dezembro de 2009 (em italiano no original).

O que é a Nova Evangelização?

criatividade pastoral, para se tornar próxima das pessoas afastadas ou à procura do sentido da vida, da felicidade e, finalmente, de Deus”.

O momento do encerramento do Sínodo alcança assim o começo perspetivo apto a projetar uma interpretação diferente sobre todo o acontecimento sinodal; um ponto perspetivo preparado, como se torna manifesto na publicação do *Enchiridion para a NE*; e, de um modo mais geral, o desenvolvimento do pensamento de alguns representantes da Cúria do Vaticano.³

Com a sua intervenção, o Papa confirma amplamente ter querido assumir um papel de admoção brilhante e carismática, utilizando a ideia da NE para impelir a Igreja para o desenvolvimento e o empenhamento numa atitude de autocrítica de revisão e de reforma.

Lida nesta perspetiva, precisamente do fim, emerge de forma bastante clara a intenção de Bento XVI: imaginar o encontro sinodal (a sua preparação, a sua receção) como uma espécie de gestação, de tempo dedicado à recolha de energias em ordem ao esforço de renovação pedido à Igreja. Na realidade, o Papa exprime-se de maneira bastante semelhante e de forma constante durante toda a celebração do Sínodo, em todas as vezes em que toma a palavra (ben 12). E nas respostas aos *Lineamenta* também emerge uma indicação semelhante da parte de um número considerável de bispos.

Os conteúdos da NE

Quais são, de uma forma analítica, os conteúdos do conceito de NE, redefinido por Bento XVI segundo os cânones de um novo paradigma? O Papa imagina a ideia de NE como uma ferramenta para a renovação da Igreja, para a sua reforma, não numa direção estrutural, mas antes espiritual: uma renovação e uma reforma que se apresentam em três níveis: linguístico, organizacional, cultural.

Uma reforma antes de mais ao nível da linguagem: as comunidades cristãs, que não estão situadas num espaço abstrato mas inseridas nas

³ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Enchiridion della Nuova Evangelizzazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012; R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dell'indifferenza*, Mondadori, Milano 2011; W. Kasper, *Il vangelo di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2012.

culturas do mundo, viveram sem se darem bem conta disso um processo de “autossecularização” (expressão de Bento XVI, utilizada por ocasião da visita *ad limina* dos bispos do Brasil em 2009 e retomada – corrigida e caracterizada, purificada de qualquer interpretação possível em termos moralistas – no *motu próprio Porta Fidei*)⁴: “Compreende-se agora que não é raro os cristãos estarem mais preocupados com as consequências sociais, culturais e políticas do seu empenhamento, continuando a pensar na fé como um pressuposto óbvio da vida em comum. Com efeito, este pressuposto não só já não é verdadeiro, como é muitas vezes inclusivamente contradito. Enquanto no passado era possível reconhecer um tecido cultural unitário, amplamente apoiado na sua ligação com os conteúdos da fé e os valores por ela inspirados, hoje já não parece ser assim em grandes setores da sociedade, por causa de uma profunda crise de fé que atingiu muitas pessoas”⁵ (em italiano no original).

Aconteceu, com efeito, que a secularização causou uma erosão no seu património linguístico, enfraquecendo a sua maneira de se entenderem, privando-as das palavras para rezar, esvaziando de significado os instrumentos para manter ativa a sua relação com Deus; e dessa forma ficaram desprovidas do laço fundamental que alimenta e mantém a sua fé e a sua identidade.

Procurando deter esses processos de autossecularização involuntários, as comunidades cristãs devem ser relançadas nesta perspetiva da NE – diz Bento XVI – isto é, devem procurar os sinais da nostalgia de Deus e responder-lhes, sem colocar como alternativa aquilo que é essencial ao clima necessário para a piedade, a interiorização, a oração. Se o léxico da fé ficou empobrecido e desgastada a linguagem que conservava viva a relação

⁴ Aos bispos do Brasil disse que “nas décadas que se seguiram ao Concílio Vaticano II alguns interpretaram a abertura ao mundo não como uma exigência do ardor missionário do Coração de Cristo, mas como uma passagem à secularização, distinguindo nela alguns valores de grande sentido cristão, como a igualdade, a liberdade e a solidariedade e mostrando-se disponíveis para fazer concessões e descobrir campos de cooperação. (...) Inconscientemente caiu-se na autossecularização de muitas comunidades eclesiais, as quais, esperando agradar a todos aqueles que estavam longe, viram desaparecer, defraudados e desiludidos, aqueles que já participavam: os nossos contemporâneos, quando se encontram connosco, querem ver aquilo que não veem em nenhuma outra parte, isto é, a alegria e a esperança que nascem do facto de estar com o Senhor ressuscitado”. Bento XVI, *Discurso aos Bispos do Brasil na visita ad limina apostolorum*, 7 de setembro de 2009 (em italiano no original).

⁵ Bento XVI, *Motu Proprio Porta Fidei*, 11 de outubro de 2011.

com Deus, então é necessário que o tempo da NE se torne o lugar da construção de uma nova linguagem que diga hoje a identidade cristã e a *sequela Christi*.

Depois, num segundo momento, uma reforma ao nível da organização: os fortes movimentos de população, o declínio da prática religiosa tiveram como consequência o enfraquecimento e, em mais de um local, a desaparecimento das formas tradicionais de presença da Igreja entre as pessoas, em muitos casos transformando em guichês fornecedores de serviços aqueles que antigamente eram lugares vivos da fé. Bento XVI mostrou a NE como o instrumento para habitar, embora não como na engenharia, a necessária transformação da presença da Igreja entre as casas dos homens. À primeira vista o debate sinodal arquivou como pertencendo ao passado a dialética instituição/movimentos: a mudança cultural com a qual estamos atualmente a debater-nos é tão forte que se exige a cada figura que torna visível a Igreja um processo de conversão e de relançamento. Além disso, é possível retirar do debate sinodal as linhas que deveriam guiar a reforma das comunidades cristãs a fim de que a NE possa operar esta reforma de organização da Igreja, a partir da sua estrutura de base, citada em várias intervenções (a paróquia): um enraizamento evangélico capaz de falar ao mundo de hoje; a capacidade de se colocar nas encruzilhadas da vida social do nosso tempo, não tendo medo de tomar a palavra pessoalmente para dar testemunho da sua própria fé; a procura ativa de momentos de comunhão vivida na oração e na partilha fraterna; uma predileção natural pelos pobres e pelos excluídos; a paixão pelas gerações jovens e pela sua educação.

Finalmente, uma reforma ao nível da cultura: a viragem niilista adotada pela secularização que marca as culturas ocidentais produziu como consequência que o fundamento antropológico sobre o qual se enxerta a fé cristã já não esteja a ser partilhado, mas seja pelo contrário objeto de uma obra quotidiana de desconstrução. A NE, neste contexto, significa imaginar as Igrejas locais capazes de habitar sem receio esse desafio educativo. As raízes desse desafio encontram-se, com efeito – para Bento XVI – na cultura que, por um lado (de um ponto de vista subjetivo) propõe uma antropologia fortemente marcada pelo individualismo; e por outro (de um ponto de vista objetivo) põe em marcha um duplo relativismo que reduz a realidade a uma matéria manipulável e a revelação cristã a um processo histórico desprovido de caráter sobrenatural.

A resposta a este desafio é o desenvolvimento de uma boa apologética a partir dos pontos fundamentais da experiência humana, da sua inscrição na história: a NE passa inevitavelmente pela redescoberta, por um lado, do caráter criado da natureza e, por outro, pela dimensão intrinsecamente relacional do homem que é ele próprio apenas quando se aproxima do Tu de Deus.

Fundamentado em semelhantes parâmetros, um Sínodo dedicado à NE teria podido transformar-se numa espécie de estados gerais da Igreja, chamada a defender-se dos ataques da cultura hipersecularizada do mundo ocidental – por um lado – e pressões que nascem do confronto com as grandes religiões, em particular com o Islão – por outro. Com efeito, o Sínodo teve essa tentação (aconteceu em duas ocasiões), mas soube vencê-la, porque se deixou guiar por uma imagem evangélica que – mais uma vez recordada pelo magistério de Bento XVI em *Porta Fidei* – atravessou inteiramente o debate e foi entregue a toda a Igreja na mensagem final.

A samaritana junto do poço descreve bem o modo como a Igreja pretende viver a sua relação com o mundo: *“Não há homem ou mulher que não se encontre, num momento da sua vida, como a mulher da Samaria, junto de um poço com uma bilha vazia e a esperança de encontrar a realização da aspiração mais profunda do coração, a única que pode dar à existência o seu pleno significado. (...) Como Jesus no poço de Sicar, a Igreja também sente o dever de se sentar ao lado dos homens e das mulheres do nosso tempo para tornar presente o Senhor nas suas vidas, a fim de que possam encontrá-lo, porque só o seu Espírito é a água que dá a vida verdadeira e eterna”*⁶.

Como Jesus, a Igreja também se quer tornar próxima de uma humanidade que transporta em si anseios de sentido e sede de felicidade que não podem ser satisfeitos enquanto não se tiver encontrado Jesus Cristo. Tornar possível este encontro, anunciar que existe uma resposta para as questões que sem ela conduzem ao desespero, se se for deixado na solidão ou se não se for ajudado na procura de uma resposta: é isto a NE.

⁶ Sínodo dos Bispos, Mensagem final, nº 1.

As Igrejas face à NE

A convocação da XIII Assembleia Geral Ordinária do Sínodo foi acolhida por um número considerável de bispos como uma ocasião favorável para uma verificação da disposição da Igreja para viver a sua dimensão missionária na cultura atual. Vários sublinharam a utilidade de se encontrarem para realizarem essa avaliação, face aos desafios com os quais a Igreja é chamada a defrontar-se e para evitar o risco da dispersão e da fragmentação. Muitas Igrejas locais já estão comprometidas há vários anos na elaboração de uma verificação da sua ação missionária: o Sínodo foi recebido como a ocasião favorável para criar uma escuta ainda maior e sobretudo para dar uma unidade às escolhas que devem ser feitas. A recordação da *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI foi assumida como um modelo ao qual se refeririam de forma analógica: esperava-se que a assembleia sinodal pudesse funcionar como essa exortação apostólica, isto é, como um instrumento capaz ao mesmo tempo de dar energias às comunidades cristãs e de fornecer também respostas concretas às numerosas questões que surgem hoje na Igreja a respeito da capacidade de evangelizar. Esperava-se daí um encorajamento, mas também comparação e partilha de instrumentos de análise e de exemplos (modelos) de ação.

É verdade que a lista fornecida, na sequência dos *Lineamenta*, relativa às diferentes realidades eclesiais, é impressionante: em nome da evangelização, para a relançar, nestas décadas nas Igrejas locais foram escritos documentos e projetos pastorais, foram imaginadas iniciativas (diocesanas, nacionais, continentais) de sensibilização e de apoio, foram criados lugares de formação para os cristãos chamados a envolver-se nesses projetos. A considerável massa de iniciativas e de documentos já produzidos levou um bom número de Igrejas a dizer que a expectativa não estava nas coisas a fazer, mas antes na possibilidade de ter um lugar que permita compreender tudo quanto foi feito desde então para conseguir colher os nós essenciais sobre os quais se deve investir com maior eficácia os próprios recursos, a vida de fé que, além do contexto local, é chamada a fazer face aos sinais bastante evidentes de cansaço e de enfraquecimento.

Um grande número de bispos não oculta o problema, isto é, o facto de a Igreja ser chamada a enfrentar transformações que interessam não apenas ao mundo e à cultura, mas que a atingem também pessoalmente a ela, às suas comunidades, às suas ações, numa palavra, à sua identidade. Por isso

entre as incertezas (para alguns bispos a NE ainda é um problema que diz respeito apenas aos países ocidentais, em especial à Europa, por causa do enfraquecimento do seu cristianismo), vários estão de acordo para indicar que a NE é a capacidade por parte da Igreja de viver a sua dinâmica missionária no seio das novas coordenadas culturais que foram criadas nestas duas últimas décadas.

Norte e Sul do mundo, Ocidente e Oriente, países nos quais a experiência cristã tem raízes milenares e países evangelizados de há uma centena de anos para cá. O fenómeno descrito é o mesmo: a partir dos anos 90 do século XX, na sequência da confluência de fatores sociais e culturais, tiveram início processos de enfraquecimento da tradição e da cultura que atacaram muito rapidamente os laços sociais e as instituições culturais, desgastando a capacidade de comunicar os valores e de construir respostas para as questões do sentido e da verdade. O resultado é um forte enfraquecimento do tecido cultural unitário tradicional com as respetivas consequências: enfraquecimento da sua capacidade de reenvio para os conteúdos da fé e dos valores que ela inspira, enfraquecimento da fé de muitas pessoas, da sua capacidade de a viver e de a exprimir. Estes sinais, descritos de forma quase unânime por muitos bispos, mostram que a transformação cultural em curso unificou na realidade os contextos e encurtou as diferenças geográficas: por isso, com manifestações parcialmente diferentes, é toda a Igreja que tem o dever de enfrentar este clima cultural.

Neste quadro, esperava-se que a NE fosse o estímulo e o instrumento para poder habitar esse novo clima cultural através de propostas: conservando lucidez, realizando discernimentos que permitam reconhecer o bem também nestes novos cenários, tendo também em conta os lugares a partir dos quais se possa dar uma nova vitalidade a este compromisso missionário. O adjetivo “novo” foi muitas vezes utilizado, por um lado, fazendo referência à mutação do contexto cultural, por outro afirmando dessa forma a necessidade de que a Igreja encontre energias, vontade, frescura e espírito na sua maneira de viver a ação evangelizadora.

O debate sinodal pôs em realce que uma tal renovação, se apresenta por um lado as marcas da urgência e da globalidade (toda a Igreja é chamada a pôr-se a caminho), por outro lado, e seguramente pelos mesmos motivos, não pode senão fazer do quotidiano o lugar da sua própria ação e da sua própria estratégia. Não é por acaso que as instituições mais indicadas como eixos

O que é a Nova Evangelização?

da NE foram a família e a paróquia. De uma maneira realista, apesar do seu cansaço, ou melhor ainda, através do cansaço vivido todos os dias, estas instituições podem mostrar a alegria, a capacidade de futuro e a força de coesão da fé cristã. O sínodo neste aspeto foi um bom exercício de nova afirmação do valor da Igreja local: colocou de novo no seu lugar a figura do bispo, afirmou de modo essencial o papel de cada batizado, registou a necessidade de vocações que se empenhem na vida das comunidades cristãs, começando pela figura do presbítero.

O Sínodo foi também a experiência de uma Igreja que soube contar-se a si própria na sua variedade e também confrontar-se consigo mesma. Houve assuntos que registaram grandes convergências; houve questões que puseram em realce as particularidades e as diferentes maneiras de os cristãos enfrentarem as situações. Um conteúdo foi partilhado de forma praticamente unânime em todas as intervenções: a centralidade absoluta da experiência pessoal e comunitária com o Senhor ressuscitado. É esse o coração e o segredo da NE: uma Igreja que volta a fazer da missão o seu próprio princípio de identidade, é uma Igreja que repõe no coração do seu ser esta relação com Deus, que ao mesmo tempo guarda a unicidade do cristianismo na história e especifica o seu encargo. A Igreja existe para guardar ciosamente esta experiência: e ao mesmo tempo para a partilhar com todos os homens semeando e transformando dessa maneira o mundo.

O Sínodo conseguiu também mostrar os lugares nos quais a NE deverá continuar o seu trabalho de discernimento e de imaginação. O discurso relativo à transmissão da Igreja ficou muito geral (genérico): tanto nas respostas aos *Lineamenta* como nas intervenções na assembleia, e no debate que se seguiu foi possível observar que o tom do discurso ficou sempre descritivo e pouco capaz de avaliar. Do grande capítulo da catequese foi possível observar os grandes passos dados nas últimas décadas para rever os percursos de educação para a fé. Foram mencionados os projetos, textos, iniciativas para formar os catequistas. As intervenções traçaram o quadro de uma Igreja que dispõe doravante de uma ampla bagagem de competências e de instrumentos para transmitir a fé; surgiu também a informação de que sobre esta bagagem começou em mais do que um lugar um trabalho de revisão crítica, ligado à publicação do *Catecismo da Igreja Católica*.

Até aqui a descrição. Faltaram, no entanto, a energia e a lucidez para uma introdução de maneira aprofundada nas avaliações: levantou-se, com efeito,

mais do que uma voz para exprimir preocupação e apreensão. Verificou-se que, apesar da profusão de iniciativas, a distância do objetivo de ter cristãos capazes de viver uma fé adulta da qual possam dar testemunho, permanece importante. O motivo da amplitude da discordância entre esforços e objetivos foi visto por uma grande parte como tendo sido a mudança muito rápida por parte da cultura que se tornou mais agressiva e que desgastou muitos terrenos de encontro e de diálogo com a fé cristã; depois fez-se também alusão às numerosas frentes abertas pelo desenvolvimento do saber e da tecnologia e da pobreza dos recursos com os quais as comunidades cristãs podem fazer face à procura e às novas pesquisas de sentido tornadas possíveis por todos esses desenvolvimentos da cultura humana. Insistiu-se no papel dos pais e da escola... mas a impressão final é que não se conseguiu abordar a questão em toda a sua complexidade e gravidade. O tema da iniciação cristã, colocado em evidência de modo forte e determinado quando da preparação da assembleia, ressentiu-se desse clima, vaporizando-se e desaparecendo de facto da discussão da assembleia, a não ser através de alguma referência “exótica”.

O Sínodo debateu-se também com o problema das mediações antropológicas da fé. As Igrejas locais tinham investido energias nesta reflexão, já nas respostas dadas aos *Lineamenta*. Insistiu-se na necessidade de uma nova *devotio*, que permita reviver em tempo de pós-modernidade essa renovação espiritual que soube transformar a modernidade no fim da Idade Média. Há a necessidade de instrumentos simples mas profundos, capazes de falar ao coração das pessoas e de as transformar reacendendo a sua capacidade de serem lugares nos quais acolher Deus. Foi a partir destas considerações que se recuperou numa ótica comunicativa e típica dos dispositivos linguísticos da nossa cultura mediática, o tema da peregrinação e da religião popular. Sempre neste quadro deve ser compreendida a chamada de atenção bastante insistente para o sacramento da Reconciliação: mais de uma intervenção o apresentou como o sacramento da NE, sublinhando formalmente a potencialidade de conversão que este sacramento contém, em simultâneo com a simplicidade da sua celebração. É o instrumento mais imediato que a Igreja tem, defendem essas vozes, para propor de forma simples e corrente uma experiência sensível, direta e imediata de Deus. Numa cultura individualista, que exacerba o contacto e a espontaneidade do contacto, um tal sacramento tem muito a dizer e a dar; é, pois, necessário, encontrar as ferramentas para realizar o seu relançamento.

O desafio da NE

O carácter de gestação e o tom de espera que utilizei como imagem, como metáfora introdutória para descrever o clima que caracterizou todo o acontecimento sinodal – quase uma espécie de parto (Rm 8, 22) – permite-nos também dizer aquilo que faltou nesta comparação, dando isso como tarefa ao novo pontificado que se prepara. Substancialmente dois conteúdos e um desafio sintético.

Primeiro um entendimento mais rigoroso da relação fé-cultura, do modo como ele é entendido no novo horizonte pós-moderno que nós habitamos. Será interessante ver como no grande capítulo da NE está representada a relação fé-ciência, não somente como nó específico da ação pastoral, mas sobretudo como o lugar no qual construímos hoje as categorias que dizem ao mundo a credibilidade da nossa fé, o lugar onde se podem encontrar os conteúdos para explicitar o sentido da Revelação de Deus.

Um segundo tema que foi na realidade pouco abordado é o problema da transmissão da fé. A dinâmica sinodal concentrou-se muito na primeira parte do assunto indicado como título, dedicando pouco espaço e poucas energias à segunda parte do título. No entanto, o grande desafio colocado diante da Igreja de hoje refere-se verdadeiramente aos modos de transmitir a fé cristã.

Estes dois conteúdos – específicos apesar de serem na realidade muito amplos – constituem a introdução ao grande desafio que Bento XVI ligou com um nó duplo ao tema da NE e que ele remete como tarefa ao seu sucessor: o desafio de uma reforma da Igreja que a torne capaz de testemunhar com a sua própria fé a credibilidade do rosto de Deus que Jesus Cristo nos revelou. Durante as suas intervenções, o Papa referiu-se várias vezes às palavras do Apocalipse: “*Conheço o teu comportamento: não és frio nem quente*” (Ap 3, 15); “*Mas tenho contra ti que perdeste o teu amor dos primeiros tempos*” (Ap 2, 4). A Igreja precisa do estímulo da NE para evitar a mediocridade que contamina a Igreja como consequência das transformações que a mudança cultural está a gerar em nós. Uma Igreja morna, não como consequência de pecados particulares ou de desvios morais específicos (que, no entanto, existem), mas sobretudo em consequência de uma atitude de indolência, de um atordoamento diante das mudanças que a paralisa e a torna incapaz de testemunhar. A transformações tão fortes responde-se com um sobressalto de calor da nossa fé: é este o sentido da NE.

A necessidade de regressar ao amor de outro tempo foi também o conteúdo que mais vezes surgiu nas palavras dos delegados. Como R. Williams – na sua comunicação ao Sínodo – exprimiu claramente, só com um exercício contemplativo renovado podemos entrar no mundo de hoje verdadeiramente capazes de transmitir o evangelho e a fé. Uma contemplação entendida como ato humano total, que nos permite reconhecer os sinais da presença de Deus também sob os traços de um mundo que parece afastar-se cada vez mais d’Ele: a NE é, em primeiro lugar, a redescoberta de uma fidelidade que exige um preço elevado e que deve transformar-se em exercício de discernimento, não tanto lógico como pneumatológico (espiritual), dos vestígios do amor de Deus que não se cansa de amar o nosso mundo. “Nesta perspectiva, a contemplação está bem longe de ser simplesmente algo que fazem os cristãos: é a chave da oração, da liturgia, da arte e da ética, a chave da essência da humanidade renovada que está em condições de ver o mundo e outros assuntos no mundo com liberdade (liberdade dos hábitos centrados em si mesmos, egoístas, e da compreensão distorcida que daí deriva). Para o dizer claramente, a contemplação representa a única resposta definitiva ao mundo irreal e louco que os nossos sistemas financeiros, a nossa cultura publicitária e as nossas emoções caóticas e descontroladas nos encorajam a habitar. Aprender a prática contemplativa significa aprender aquilo de que temos necessidade para viver fiel, honesta e amorosamente. Trata-se de um facto profundamente revolucionário” (em italiano no original).

O texto dos *Lineamenta* interpretava desta forma o desafio da NE que assumia e ampliava a perspectiva hermenêutica de Bento XVI: por que razão – perguntava em diversos pontos o texto – não conseguimos construir uma leitura da situação atual que saiba desenvolver a dupla tarefa, por um lado de unificar um corpo eclesial desgarrado e fragmentado (ao sabor das emoções e do medo de se encontrar num contexto cada vez mais estranho às nossas tradições e às nossas linguagens) e, por outro lado, saiba ao mesmo tempo dar a esse corpo as energias para imaginar um futuro para o nosso ser cristão? A resposta a esta questão é verdadeiramente esse exercício de unificação sintética das transformações e das suas leituras no interior do problema de uma *forma ecclesiae* proporcionada à (pós)modernidade que não é só a introdução a esta tarefa da NE à qual a Igreja foi toda ela chamada, mas também o seu conteúdo mais profundo: “A questão sobre a transmissão da fé (...) não deve orientar as respostas no sentido da procura de estratégias eficazes de comunicação, nem de se centrar de forma analítica nos destinatários – os jovens, por exemplo; deve apresentar-se como uma questão referente ao sujeito en-

carregado dessa operação espiritual. Ela deve tornar-se uma questão da Igreja acerca dela mesma. Aquilo que permite colocar o problema de maneira não extrínseca mas correta, visto que ela põe em causa toda a Igreja na sua essência e na sua vida. Desta forma, também pode ser possível compreender o facto de que o problema da infecundidade da evangelização hoje, da catequese dos tempos modernos, é um problema eclesiológico que se refere à capacidade ou à incapacidade da Igreja de se configurar como uma comunidade real, numa autêntica fraternidade, num corpo e não numa máquina ou numa empresa”⁷...

⁷ *Lineamenta* para o Sínodo dos Bispos, nº 2.

A Nova Evangelização

MONSENHOR DOMINIQUE REY (*)

A nova evangelização é um assunto apaixonante, mas é por vezes difícil entender claramente o seu conteúdo e amplitude. Foi isso que salientei quando participei, no mês de outubro de 2012, nos trabalhos do Sínodo sobre a Nova Evangelização, em Roma, à volta do Papa Bento XVI.

O que é perturbador e difícil de apreender é a utilização do adjetivo “nova” a propósito da missão de evangelização. Com efeito, houve evangelização ao longo de toda a História da Igreja, desde Cristo até aos nossos dias. Esta eterna missão da Igreja provém de três fontes.

Em primeiro lugar, trata-se do mandato de Cristo “*fazei discípulos de todas as nações*”. O próprio coração da nossa vida eclesial, da nossa vida batismal, é a missão.

A evangelização participa também da essência da Igreja. Paulo VI dizia na sua Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*: “A Igreja existe para evangelizar”. A razão de ser da Igreja não é apenas constituir um clube privado de antigos combatentes de Jesus, a sua finalidade é significar a presença de Cristo e levar e atualizar essa presença através do brilho daqueles que a compõem e que são outras tantas pedras vivas no mundo.

Finalmente, a evangelização tem origem na expectativa profunda dos homens, das mulheres do nosso tempo que estão à procura da salvação, visto que cada pessoa é feita para encontrar Cristo.

A evangelização tem origem em Deus, tem a sua fonte no próprio seio do mistério trinitário. O Filho eterno é enviado pelo Pai ao mundo. Toda a obra missionária se inscreve nesse envio e deve, portanto, dizer respeito à missão

(*) Bispo de Fréjus-Toulon. Conferência proferida na Academie d'Education et d'Études Sociales, em Paris, a 6 de junho de 2013.

do Filho. Ao mesmo tempo, a evangelização tem origem no homem. A maior caridade de que se pode dar provas para com os nossos contemporâneos é revelar-lhes a verdade de Cristo que são chamados a conhecer para acolherem a salvação.

Portanto, a evangelização inscreve-se na longa tradição espiritual e teológica da Igreja. Porquê então utilizar o adjetivo “nova” evangelização?

No início do sínodo, captei de facto uma desconfiança dos bispos acerca do uso da palavra “nova” evangelização. Reduz-se por vezes o conceito de nova evangelização a um *slogan* pastoral ou a um catálogo de ações a empreender. Os *Lineamenta* que prepararam o Sínodo sobre a Nova Evangelização confessam uma “desconfiança em relação ao termo *nova evangelização*”. Em primeiro lugar, esta expressão esconderia um desmentido do que foi feito até agora. Estaria a fazer-se tábua rasa da herança e dos frutos missionários que marcaram o testemunho da Igreja ao longo de todo o século XX. A nova evangelização conteria um julgamento crítico e negativo sobre a primeira evangelização. Além disso, a palavra “nova evangelização” encobriria para alguns uma vontade agressiva e implícita de “proselitismo” da parte da Igreja, pondo em causa as aquisições do Vaticano II, em particular acerca da relação da Igreja com o mundo e sobre o diálogo inter-religioso. A Igreja estaria a evoluir sensivelmente para uma afirmação de identidade e um espírito de “cruzada” face a uma sociedade considerada demoníaca. A evangelização seria uma interferência indiscreta na vida dos outros, um atentado à liberdade, um entrave à consciência, tendo como pano de fundo a ideia de que seria ilegítimo dar testemunho de Cristo. Chega-se ao ponto de se proibir o anúncio de Cristo, esquecendo que essa proibição amputa o homem da sua própria razão de ser. Relendo precisamente as expressões utilizadas pelo Papa João Paulo II, que usou 300 vezes o termo “nova evangelização” e que é o inspirador dela desde o início da sua eleição como sucessor de Pedro, o adjetivo “nova” não diz apenas respeito a um novo conteúdo da mensagem evangélica. Trata-se antes de uma nova postura da Igreja em relação ao mundo. No fundo, trata-se para a Igreja de tocar a mesma partitura evangélica, mas de uma maneira completamente inédita, tendo em conta um contexto sociocultural que se transformou muito.

O adjetivo “novo” não significa “denúncia do passado”, “renúncia à missão praticada hoje”, mas pretende ser “requalificação das práticas pastorais” voltando à fonte do evangelho e da missão da Igreja. A nova evangelização é a

capacidade da Igreja para viver de forma renovada a sua experiência comunitária de fé e de anúncio no seio das novas situações culturais que se criaram ao longo dos últimos anos.

João Paulo II tinha valorizado nesse sentido a expressão “nova evangelização” sobretudo no seu discurso à 19.^a assembleia da CELAM¹. Trata-se de Partir novamente de Cristo com “um ardor novo, novos métodos e novas expressões”. O adjetivo “novo” não significa denúncia do passado, ou renúncia à missão praticada hoje. Ela quer ser uma requalificação das nossas práticas pastorais, regressando à fonte do Evangelho e da missão da Igreja. Quando se fala de “nova evangelização” ouve-se muitas vezes “fazer coisas novas”. Trata-se antes de considerar o mundo com um olhar novo, a partir do mesmo evangelho e da mesma fé, mas dirigindo-se a um mundo fundamentalmente diferente.

A nossa sociedade conheceu, no espaço de muito pouco tempo, transformações profundas. A sua evolução atual está marcada pela mundialização das permutas, a crise dos modelos financeiros e sociais tradicionais, a subida do poder dos países emergentes, o aumento dos fluxos migratórios e a mestiçagem das civilizações. Mas o mundo também está marcado pela revolução numérica e informática que perturba a relação com a realidade e faz abolir a relação com o tempo e o espaço. É possível conectarmo-nos instantaneamente a alguém ou a alguma coisa na outra ponta do planeta e encontrarmo-nos na incapacidade de comunicar com aqueles que nos rodeiam. Este universo numérico molda uma nova cultura na qual mergulham os “nativos da internet” e desclassifica aqueles que ainda não têm acesso a esses novos meios de comunicação social.

A nossa sociedade atravessa igualmente uma revolução genética e bioética. É a vontade de dominar a vida desde a origem e construir uma humanidade nova, excluindo aqueles que já não respondem aos critérios de “normalidade”. Emerge então uma conceção seletiva e construtivista do ser vivo.

Assim o nosso mundo evolui muito profundamente e muito rapidamente ao mesmo tempo que se assiste a transformações significativas da vida da Igreja.

¹ Conselho Episcopal Latino-Americano (N.da T.)

Encontramo-nos hoje numa “exculturação” do cristianismo visto que ele já não modela as formas de pensamento e os modos de vida dos nossos contemporâneos. Há alguns anos apenas, ainda que não professassem a fé cristã, muitas pessoas tinham herdado uma forma de viver, uma relação com o corpo, com o outro ou com o sagrado que estavam profundamente banhados por séculos de cristianismo. Hoje o cristianismo torna-se minoritário, sofre de um déficit real de atração e de credibilidade. Muitas pessoas distanciaram-se da fé cristã e da visão antropológica e ética que ela pressupõe.

Há alguns dias, na Córsega, abordei num grupo de bispos a questão da catequese das crianças. Globalmente, no conjunto da província de PACA², entre 2000 e 2013, notou-se uma diminuição de um terço do número de crianças catequizadas. Se nada mudar, estes números vão piorar. Uma minoria muito pequena de crianças terá acesso ao testemunho da fé e aos códigos interpretativos e simbólicos da Igreja. Esta situação dramática está na realidade muito mais contrastada. Veem-se nascer hoje realidades eclesiais novas, há ainda belas comunidades paroquiais e um magnífico compromisso de famílias cristãs e de leigos na sociedade... O mundo está marcado por mutações pastorais bastante consideráveis. Primeiro, como foi notado, um esbater do cristianismo no plano institucional e demográfico. Em seguida, uma forte secularização num contexto de pós-modernidade e de hipersubjetivização. É o primado dado ao indivíduo e à reivindicação dos direitos individuais. A atomização dos modos de vida está em consonância com a mundialização das permutas. A mobilidade das pessoas, a instabilidade das configurações familiares, a mescla das populações, o consumismo que favorece o narcisismo, fazem que o indivíduo se torne na sua própria norma e procure autoconstruir-se. Pela primeira vez na história, a emergência progressiva de um mundo secular suscita um humanismo puramente autossuficiente. O “eu poroso” aberto ao cosmos, depois o “eu encantado” povoado de forças religiosas, cede progressivamente o lugar a um eu isolado, atomizado, órfão, procurando desesperadamente a sua realização nos limites deste mundo. O indivíduo torna-se flutuante, flexível, cinético, desligado de qualquer pertença rígida e constrangedora. E a sociedade “líquida” pede-lhe uma disponibilidade permanente ao aleatório e à mudança.

Enquanto a chegada ao sujeito foi o projeto emblemático da modernidade, a era pós-moderna vive na obsessão da hipersubjetividade, até pedir que a

² Provença-Alpes-Costa Azul (N.daT.)

política impere sobre a intimidade, a sua própria identidade... por não poder recorrer a uma verdade transcendente e universal. O homem pós-moderno torna-se um nómada isolado dos outros cuja palavra de ordem é ser senhor da sua própria vida numa procura permanente da sua própria identidade. Foi o que se ouviu por ocasião dos debates sobre o casamento aberto aos homossexuais “tenho direito a...” “Que instituição poderia impedir-me de exercer os meus direitos em relação à minha sexualidade, ao meu corpo, à disposição da minha vida?”...

Acerca deste tema, entre os números significativos, no conjunto da França, constata-se que nos próximos cinco ou dez anos 50% dos funerais serão cremações. Em 1980 a percentagem era de 1%. O que quer isto dizer? Significa: “disponho do meu corpo”.

Estas transformações da sociedade levam-nos, com efeito, a falar de nova evangelização no sentido em que, *conservando o mesmo conteúdo da fé, ele é proclamado a um mundo radicalmente novo.*

Uma vez constatadas as mutações antropológicas e sociais, é necessário interrogarmo-nos sobre os novos modos de presença e de palavra da Igreja para o nosso tempo.

I) O primado da Graça

Em primeiro lugar, trata-se de redescobrir o primado da graça sobre os nossos próprios empreendimentos apostólicos. A missão, quer seja nova ou antiga, encontra a sua fonte na contemplação de Cristo enviado pelo Pai. A fonte da evangelização é o próprio Deus e é, portanto, a partir da nossa relação com Cristo, alimentada pela liturgia, mas também vivida na oração, que se inscreve a nova evangelização.

Como ponto de partida há, pois, o primado da graça. Trata-se de regressar à centralidade de Cristo, de “*partir de novo de Cristo*” como dizia João Paulo II. Ao longo do sínodo sobre a nova evangelização, experimentámos este primado da graça, principalmente ao longo de belas liturgias vividas à volta do Papa Bento XVI. Em particular, da celebração de beatificação e de canonização de várias testemunhas da fé. A nova evangelização provém de uma nova santificação, da procura da santidade por uma união teologal com Cristo, de contar primeiro com a graça de Deus que precede os nossos próprios esforços. “As técnicas de evangelização são boas, mas as mais aperfeiçoadas não poderiam substituir a ação discreta do Espírito. A preparação mais refinada do evangelizador

não realiza nada sem Ele. Sem Ele a mais convincente dialética é impotente em relação aos espíritos dos homens. Sem Ele, os esquemas sociológicos ou psicológicos mais elaborados depressa se revelam desprovidos de valor” (Paulo VI).

O Espírito Santo é o principal agente da evangelização (João Paulo II). A eficácia evangelizadora do Espírito Santo precede os nossos próprios programas pastorais. O nosso compromisso deve enraizar-se na sua intervenção primordial e na nossa disponibilidade pessoal e comunitária para o acolher. As verdadeiras forças que podem mudar o mundo vêm do ato de fé que fazemos, da oração que elevamos para Deus, da entrega pessoal nas mãos do Senhor, da abertura da nossa vida à graça de Deus e ao serviço dos nossos irmãos e irmãs da humanidade.

Neste sentido, permiti-me que utilize um testemunho sobre a atualidade da vida consagrada monástica, em particular. Na Costa Azul, ao largo de Cannes, ficam as ilhas de Lérins. Na ilha de Santo Honorato vive uma comunidade cisterciense. Antes do condado de Nice ser anexado à França, nos séculos passados, a diocese de Fréjus compreendia a cidade de Cannes. Há, portanto, laços históricos entre a diocese de Var e o mosteiro de Lérins. Estes laços perduraram depois de a ilha ter ficado ligada aos Alpes Marítimos, visto a ilha de Santo Honorato continuar a fazer parte da diocese de Fréjus-Toulon. Sou levado a voltar regularmente à ilha de Santo Honorato. E fico impressionado ao ver as centenas de pessoas que vêm todos os anos a esta ilha microscópica, a este estojo de vegetação onde reinam o silêncio e a paz dos monges. Num mundo secularizado que perdeu o sentido de Deus, comunidades onde os homens deixaram tudo por Cristo recordam que a figura deste mundo passa. Este testemunho puxa o nosso mundo para cima, isto é, para as realidades eternas e a expectativa da salvação. A força de percussão da vida evangélica é tanto mais considerável quanto essas comunidades vivem contra a corrente dos valores do mundo. Que contraste entre o luxo e o brilho que se encontram na Croisette³ e o testemunho humilde e alegre de uma vida da qual Cristo se apoderou e que não tem outra justificação que não seja Ele!

Este testemunho evangélico tem a ver com o primado da Graça. Um outro aspeto desse primado encontra-se na celebração da liturgia e, em

³ Avenida principal de Cannes, ao longo do Mar Mediterrâneo (N.daT.)

particular, da Eucaristia. O sacramento da evangelização é a Eucaristia. O Papa Bento insistiu frequentemente na forma de celebrar e de viver a Eucaristia (*ars celebrandi*), de uma maneira que deve ser digna e com recolhimento, atualizando o sacrifício pascal de Cristo. Pela Eucaristia é a própria presença de Jesus que nos é oferecida: presença pessoal, real, substancial.

II) A personalização da fé

O segundo desafio da nova evangelização é ajudar à personalização da fé. A fé nasce de um encontro pessoal e vivo com Jesus. Não surge simplesmente da comunicação de uma herança ou de uma tradição sociológica. No coração da nova evangelização, será necessário propor e provocar essa relação viva com Cristo.

Trata-se também de entrar numa dimensão comunitária da fé. Eu visitava há alguns dias o presidente da câmara de um concelho da periferia de Toulon. Em pleno bairro desfavorecido, povoado de populações de imigrantes na sua maioria magrebinos, encontra-se uma pequena comunidade religiosa instalada há já alguns anos. O presidente da câmara suplicava-me: “faça tudo o que puder para que as irmãzinhas, apesar da idade que têm, fiquem aqui. Não sou cristão, mas sei que esta presença escondida no coração da cidade é fonte de pacificação”. Num universo entregue à violência, onde reina a ausência do direito, este testemunho evangélico era sentido por este autarca como uma vantagem para o seu concelho.

A dimensão fraterna da fé parece-me ser um dos pontos-chave da nova evangelização num contexto de individualismo e de fratura social. Este desafio ressoa como uma interrogação para as nossas comunidades cristãs. Como fazer com que elas não sejam simplesmente um agrupamento de clientes individuais que se encontram na Igreja para receberem graças individuais, mas também para constituírem aquilo que o apóstolo Paulo chama “um só corpo”? O evangelho torna possível “viver juntos” reconhecendo-se como irmãos e irmãs, com a Eucaristia como sacramento da unidade que transcende as singularidades.

III) Promover um cristianismo de adesão

É necessário passar de um cristianismo de herança a um cristianismo de adesão. Isto é, de uma pertença formal ou sociológica à Igreja, a uma experiência autêntica de uma vida com Cristo.

Deixai que vos conte uma pequena história. Um dia, estava muito cansado e ia a conduzir o meu carro. Vi uma pessoa a pedir boleia, tinha um rosto simpático. Convidei-o a entrar para o meu carro e conversámos. Acontece que ele vivia no mesmo bairro que eu. Morto de cansaço, disse-lhe: “Vou pedir-lhe um pequeno favor, por acaso aceita conduzir?” Pareceu um pouco surpreendido com o meu pedido. Parei e ele sentou-se ao volante. Não dormi muito nos primeiros instantes, mas conduziu-me a bom porto.

Esta história sublinha a passagem de uma presença lateral de Cristo ao nosso lado, a uma entrega de si mesmo entre as Suas mãos para que Ele nos conduza, talvez até mesmo sem ser para onde queríamos ir. É uma vida de que Cristo se apoderou que atinge os outros e que os converte. Na nova evangelização, o primeiro lugar deve ser de agora em diante dado ao testemunho de vida. É a nossa maneira de ser de Cristo que atinge os nossos interlocutores antes mesmo de lhes dirigirmos a palavra. É uma vida convertida que converte.

IV) A inscrição social da fé

Retomo o exemplo das manifestações que tiveram lugar no âmbito da *Manif Pour Tous*⁴; pudemos assistir ao emergir de uma nova relação com a política. Nos anos 70 viveu-se um movimento de regresso ao espiritual e um afastamento por parte das novas gerações em relação ao compromisso da Igreja na sociedade. Nas manifestações que decorreram em toda a França por causa da *Lei Taubira*⁵, assistiu-se a uma reapropriação da questão

⁴ A *Manif Pour Tous* é um movimento espontâneo, popular e diversificado que se opõe à generalização da procriação medicamente assistida, à gestação para outrem (mães de aluguer), ao ensino do conceito de género, condenando simultaneamente toda a forma de homofobia. Nascida em outubro de 2012 para manifestar a recusa do povo francês em relação à *Lei Taubira* cuja revogação continua a pedir, a *Manif Pour Tous* reuniu multidões imensas por ocasião de acontecimentos históricos para recordar que o casamento Homem-Mulher e a filiação Pai-Mãe-Filho(a) constituem os fundamentos da família (N.da T.).

⁵ Lei nº 2013-404 de 17 de maio de 2013, permitindo o casamento a pares de pessoas do mesmo sexo, apresentada ao parlamento por Christiane Taubira.

social por numerosos jovens e famílias, porque se tocou em algo de decisivo: o sentido da família, da filiação. Este despertar das consciências é o prelúdio de um novo compromisso dos cristãos na sociedade. Redescobrem-se o cristianismo como uma força de transformação do mundo, uma força de resistência moral e crítica. Face ao autismo e ao conformismo dos meios de comunicação e dos responsáveis políticos, graças às petições, manifestações, veladas noturnas... a Igreja tornou-se presente à nossa sociedade na praça pública para lhe recordar os seus princípios de humanidade.

V) A expressão “carismática” da fé

Os Padres do Sínodo sobre a Nova Evangelização evocaram por várias vezes a expressão “carismática” da fé. O Espírito Santo sugere no coração dos nossos contemporâneos iniciativas que não são tiradas do “catálogo de propostas institucionais”, que saem frequentemente dos caminhos conhecidos e que dão testemunho de uma real criatividade pastoral. Trata-se ao mesmo tempo de acolher as ideias, as propostas, as iniciativas, regulando-as, acompanhando-as e confrontando-as simultaneamente com outras realidades eclesiais com o fim de adquirir uma maturidade eclesial. Já não estamos na perspectiva de oferecer “congelados pastorais” ou promover uma “pastoral de guiché”, propondo projetos acabados, mas dando lugar ao fervilhar das bases e acolhendo as iniciativas geradas pelos próprios cristãos. Dou-vos um exemplo.

Por ocasião da preparação das Jornadas Mundiais da Juventude em Madrid, encontrei dois jovens de 20 anos, um de Toulon e outro de Lille. Ambos estavam a estudar em Lyon. Vieram ter comigo e disseram-me: “Monsenhor, queremos ir às JMJ e para isso queremos organizar um rali automóvel. Viemos ter consigo porque queremos padres para nos acompanharem. Já previmos tudo! Temos o plano, os veículos...” Foi tudo organizado por eles e um mês mais tarde voltaram a vir ter comigo com 250 jovens que tinham contactado através das suas próprias redes! Foram 250 a Madrid a partir da iniciativa zelosa de dois jovens!

Na semana passada encontrei jovens que lançaram um sítio da Internet: catho.fr, um portal francófono para a nova evangelização.

Encontramo-nos doravante colocados perante um fervilhar de iniciativas onde já não temos nós mesmos de suscitar projetos, mas de acolher todas

essas iniciativas, procurando regulá-las, acompanhá-las... Devemos sair de uma pastoral de enquadramento em benefício de um crescimento por biodiversidade. Este novo dado perturba as nossas posturas de governo. Já não se dita a pastoral de modo hierárquico e vertical, mas procura-se promover para ela a sinfonia e a germinação.

VI) A cristianização da interioridade e da inteligência

Na nossa sociedade prevalecem a subjetividade e o narcisismo. Já não é “penso, logo existo”, mas “sinto, logo existo”. E este ditame da emotividade é assumido pela cultura mediática e da imagem. Um psicólogo chamava-me a atenção para os numerosos casos de dependência da informática que estava a tratar. A cultura do *zapping* e a interconectividade permanente arruinam a capacidade de pensar por si mesmo. Os jovens são muito fortes na comunicação em rede e têm mais dificuldade em elaborar um pensamento pessoal. Pensa-se por eles. Além disso, a estas dificuldades sobre a elaboração cognitiva do pensamento acrescenta-se o fascínio da imagem. Pela primeira vez na história da humanidade, com o ecrã plano, a fonte da luz vem do objeto que se contempla. Este progresso tecnológico grandioso capta a atenção e impede o distanciamento do objeto contemplado.

Como ajudar as novas gerações a não viverem simplesmente uma experiência sensível, fugaz, de Deus, mas a ter um pensamento sobre Deus, relacionando-o evidentemente com o pensamento da Igreja que é o nosso património genético. É este o desafio dos tempos futuros.

Encontrei no ano passado um empresário do Var que tinha recebido uma formação cristã e tinha frequentado, em criança, a catequese da sua igreja paroquial. E ele confessava-me: “Agora faço parte da franco-maçonaria”. E acrescentava: “Fiz esta escolha por três razões. Primeiro, queria viver uma experiência autêntica de fraternidade que não encontrei na Igreja. Em segundo lugar, fui atraído pela ritualização e o simbolismo enquanto tinha assistido à dessacralização de muitas liturgias na Igreja. Por fim, a minha fé foi sempre marcada pelo sentimento religioso, tinha necessidade de encontrar um lugar para poder desenvolver a minha inteligência no contacto com uma certa elite”. Esta dimensão da racionalização da fé faz parte da nova evangelização. Uma das prioridades da missão da Igreja hoje é desenvolver uma pastoral da inteligência.

Visitando os Estados Unidos, tive ocasião de encontrar igrejas evangélicas que são chamadas *megachurch*. São grandes “Carrefour” ou os “Géant Casino” da fé. Essas igrejas foram construídas à volta do carisma de um pastor e pondo em ação diferentes dispositivos de *marketing* para atingir as problemáticas das pessoas e lhes anunciar Cristo. Estas *megachurch* atingem dezenas de milhares de pessoas por ocasião dos cultos, mas graças a numerosos “subprodutos” propostos aos fiéis: acompanhamento personalizado, caminhada num pequeno grupo... Essas igrejas estão estabelecidas ao lado das grandes superfícies, na periferia das cidades. Dispõem de grandes estacionamento, propõem animações para as diferentes categorias de idades e as diversas situações familiares e profissionais dos seus membros. Desenvolveram uma abordagem kerigmática, isto é um primeiro anúncio da fé. Mas aquilo que pude também constatar foi o grande *turnover* (rotatividade) dos membros. E isso deve-se à falta de uma doutrina sólida, de um aprofundamento espiritual, da ausência de ritual e de sentido do sagrado, mas também ao facto de faltar uma verdadeira reflexão sobre a fé. A nova evangelização não pode limitar-se a relançar o primeiro anúncio, deve também conduzir a uma apropriação pela inteligência daquilo que significa acreditar. A transmissão da fé está ligada ao aprofundamento racional do seu conteúdo.

VII) A implementação de processos missionários

Como último ponto, a nova evangelização tem a ver com a implementação de processos missionários. A missão não pode restringir-se a ser apenas um acontecimento isolado, uma “jogada”. Inscreve-se num processo, um movimento de apresentação e de integração. “A evangelização é um processo complexo, que compreende diferentes elementos”. Em *Evangelii Nuntiandi*, Paulo VI foi o primeiro a utilizar, a propósito da evangelização, o conceito de processo de integração. No sentido filosófico e teológico, a palavra integração define-se como “o ato pelo qual um ser se realiza no seio de um processo”. Retomando esta definição, podemos afirmar que a evangelização é o ato pelo qual a Igreja se realiza.

Neste processo, todas as atividades da Igreja se articulam entre elas numa compreensão integral e dinâmica, a fim de que aquele que foi evangelizado evangelize, por sua vez, um dia. Este processo de integração toma em consideração diversos patamares sucessivos: para começar, o primeiro anúncio do kerigma nas praças, às pessoas que têm poucos ou

nenhuns contactos com a Igreja; em seguida, uma catequese e um percurso de iniciação para que aqueles que foram tocados possam agregar-se à comunidade e assimilar aquilo que significa acreditar; permitir ainda às pessoas que começam a frequentar a Igreja que se reúnam à comunidade sacramentalmente constituída à volta da celebração da Eucaristia, visto que a Eucaristia é fonte e cume da vida cristã; por fim, ajudar as pessoas que se aproximaram da Igreja a tornarem-se por sua vez servas dos seus irmãos, no seio da Igreja ou no seio da sociedade. A Igreja evangeliza quando não se limita a professar a fé, mas permite aos seus membros colocar-se ao serviço uns dos outros, para impregnar com o evangelho a nossa sociedade. Ser cristão é sentir-se responsável pela transformação da nossa sociedade para que ela se torne mais justa, mais fraterna, mais respeitadora da vida humana.

Terminarei a minha reflexão panorâmica sobre a nova evangelização, mencionando um certo número de portas pelas quais a nova evangelização deve passar.

A) A família

A família é o primeiro lugar de geração da fé e de aprendizagem da “arte de viver” como cristão graças ao testemunho dos pais. A família é ao mesmo tempo sujeito e objeto da nova evangelização. “No seio de uma família consciente dessa missão, todos os membros evangelizam e são evangelizados” (Paulo VI). Ela é o primeiro lugar de transmissão da fé e da sua encarnação.

B) As obras educativas

A escola associa num mesmo ato educativo a transmissão dos conhecimentos, o anúncio da fé e a construção da criança, a fim de que esta se torne sujeito da sua própria história e estructure a sua personalidade à volta de princípios de humanidade. Esta educação é vivida primeiro na família, mas é também proporcionada por outros espaços educativos como a escola católica, as obras de juventude (escutismo, beneficência...)

Muitos jovens são analfabetos no plano religioso e esta incultura é acompanhada também por uma perda das referências antropológicas. Alguns até, sem compreenderem essas referências, mantêm-se à margem da Igreja. A pedagogia pastoral não deverá nunca renunciar a proclamar a gramática da

vida que o Evangelho anuncia e há de encorajar cada um, onde quer que esteja, a praticá-la e a apropriar-se dela. É uma pedagogia do tempo, da esperança e do acompanhamento que teremos de desenvolver. É porque acreditamos que a fé é uma humanização e uma realização pessoal que devemos ensiná-la como um caminho de vida e de maturação humana e não de maneira moralizante ou intelectualizante. Não se tratará, portanto, apenas de favorecer uma cultura cristã, mas antes de mais de uma experiência pessoal de Jesus Cristo.

Vê-se ressurgir interesse pelas atividades paraescolares e esses outros lugares educativos que constituem ecossistemas no prolongamento da família para ajudar a criança a construir-se humana e cristãmente. Uma hora de catequese por semana já não chega, num contexto de secularização, para fazer uma autêntica experiência de fé, tanto mais que muitas famílias se desligaram do plano religioso. É esta a razão pela qual se vê desenvolver fórmulas de beneficência, centros arejados, sábados e domingos cristãos...

C) A paróquia

É a comunidade paroquial que acompanha cada pessoa do nascimento até à morte através dos grandes sacramentos da vida (batismo, matrimónio, confirmação...) A paróquia oferece uma formação e um enraizamento na fé cristã. Ela é a realização local da Igreja universal. E, por causa disso, tem um estatuto teológico e sacramental particular. “Embora tendo uma dimensão universal, a comunhão eclesial encontra a sua expressão mais imediata e a mais visível na paróquia. Esta é o último grau da localização da Igreja; é, num certo sentido, a própria Igreja que vive no meio das casas dos seus filhos e das suas filhas” (João Paulo II). Na sua pequenez territorial e na sua presença de proximidade, a paróquia tem vocação para uma plenitude eclesial. A paróquia é a Igreja de Deus que se revela num lugar particular. Ela cristaliza o Evangelho, ela tradu-lo aqui e agora, dá-lhe corpo. Num lugar determinado, ela é o Corpo de Cristo que é a sua Cabeça.

D) Novas realidades eclesiais

As novas comunidades ou as comunidades religiosas antigas constituem lugares de afinidade à volta de uma espiritualidade ou de um apostolado específicos reconhecidos pela Igreja. Pela sua flexibilidade e criatividade estas diversas realidades constituem uma força poderosa de revitalização

do tecido eclesial. Elas enriquecem o “património genético” da Igreja. Ao longo da história, as realidades eclesiais e os movimentos foram descobridores, incubadoras, viveiros de novas experiências espirituais e missionárias. Contribuíram profeticamente para regenerar e fecundar todo o corpo eclesial. Hoje em dia estas novas realidades são primordiais. Quando digo “novas realidades”, refiro-me àquelas que nasceram depois do Concílio Vaticano II. São portadoras de uma grande esperança para a Igreja desde que se integrem na paisagem pastoral e que não fiquem entregues a si mesmas.

E) A piedade popular

A piedade popular constitui um espaço privilegiado para a nova evangelização. É claro que a devoção pode ser marcada pela superstição, mas esta piedade popular permite alcançar a procura espiritual que atinge muitos dos nossos contemporâneos. Participei recentemente numa missão no Golfo de Saint-Tropez com a presença das relíquias de Santa Teresa. Foi espantoso ver como as pessoas ficaram tocadas pelo contacto concreto e tátil das relíquias. A fé incarna através do testemunho dos santos e tem-se acesso a essas figuras da humanidade através dos seus restos mortais. É preciso, portanto, evangelizar a piedade para que ela não mergulhe na magia.

F) Os meios de comunicação social e de presença no mundo

A nova evangelização passa também pelos meios de comunicação social (internet, TV...) e ao longo do sínodo muitos insistiram na evangelização do ciberespaço para atingir as novas gerações e as redes sociais.

Finalmente, uma das alavancas da missão hoje passa pela presença dos cristãos no mundo do trabalho, do lazer, do desporto... Por exemplo, em Toulon temos o RCT, o clube de rugby de Toulon. Conseguimos formar uma equipa de rugby constituída por seminaristas que pôde defrontar os homens do rugby de Toulon e foi um grande momento de testemunho.

Como conclusão, a nova evangelização, com as diferentes alavancas que acabo de citar, convida-nos a uma conversão pastoral. Esta convida a Igreja a compreender-se como sendo ao mesmo tempo destinatária, mandatária e parceira da missão.

- Destinatária, porque beneficiária da obra de salvação, de tal modo que a Igreja deve resplandecer com a alegria de acreditar pelo testemunho da caridade;
- Mandatária, porque ao mesmo tempo que é enviada ao coração da história para dar testemunho da aliança divina com a humanidade, a Igreja envia por sua vez para o mundo testemunhas desta aliança, descentrando-se constantemente de si mesma e manifestando a sua sacramentalidade para ser no mundo o sinal sensível e eficaz de Deus;
- Parceira do Evangelho, porque cada batizado, membro da Igreja, é chamado a desempenhar o seu papel no anúncio efetivo da fé para a salvação de todos. A pastoral do apelo conduz à pastoral do compromisso.

Esta tripla postura da Igreja acentua várias prioridades pastorais: ir ter com as pessoas onde elas se encontram, ter em consideração e analisar previamente as censuras ou as reticências, diversificar as abordagens de acordo com os “públicos”, passar de um cristianismo de tradição a um cristianismo de adesão e de compromisso, posicionar o anúncio da fé na frente da pastoral, orientar a missão da paróquia no sentido da diaconia.

A conversão pastoral refere-se em primeiro lugar aos sacerdotes a quem compete a missão da Igreja. há de afetar a maneira de exercer as responsabilidades pastorais: o trabalho em equipa, a cultura de grupo, um governo participativo, a delegação de tarefas, a releitura, a resolução dos conflitos e a gestão das resistências pastorais, a comunicação do novo projeto pastoral, a criação de oportunidades. Sem desencorajar os mais reticentes ou os céticos, trata-se de ser inclusivo, explicativo, com propostas, programático e procurar responsabilizar os fiéis, apoiando-se na sua disponibilidade e nos seus carismas.

Na sequência do Concílio trabalhou-se muito o *munus sanctificandi* (missão de santificação e de sacramentalidade) e o *munus docendi* (missão de ensino e de formação); é preciso, daqui para a frente, refletir muito acerca do *munus regendi*, a missão de animação da comunidade para que ela se torne verdadeiramente missionária. Isso significa um acompanhamento específico dos padres para que possam apoiar melhor os leigos, desenvolver os carismas, promover uma visão comum. Em muitas dioceses e paróquias não há visão prospetiva. Vai-se agindo um pouco na precipitação do curto

prazo, da repetição de atividades e às vezes até numa lógica de liquidação dos bens. Convém, pelo contrário, impulsionar um novo dinamismo da fé a partir das forças existentes, mas trabalhando a longo prazo para conseguir um certo número de ferramentas pastorais mais adaptadas.

Debate

O Presidente (Jean-Didier Lecaillon): Mons. Rey apresenta-nos uma bela experiência e, além disso, perspectivas de ação muito concretas. É precisamente isso que procuramos, ao terminar um ciclo de reflexões, de trabalho, de aprofundamento, voltado para a educação. Estou certo de que isto nos vai animar, incentivar. Desejo sobretudo que isto nos leve à ação.

Nicolas Aumonier: Monsenhor, falou de novo governo pastoral. Poderia dar-nos algumas indicações práticas sobre o tema da educação, da família, etc.? Temos, por exemplo, um ministro da Educação nacional que escreveu num livro que a sua missão consistia em acabar a obra inacabada da revolução francesa e, portanto, em acabar a morte de Deus. Considera que as respostas a dar-lhe são de carácter local ou, pelo contrário, que à palavra pública do ministro deve ser dada uma resposta nacional?

E no seio da Conferência Episcopal Francesa quem abre as portas da oposição? Quem fará ouvir as nossas vozes?

Mons. Dominique Rey: Acredito que quando alguém está colocado em terrenos tão sensíveis como a educação, a família, a vida e, num contexto por vezes de anticristianismo, isto é, da reconstrução da sociedade sobre bases diferentes daquelas que herdámos pelas nossas raízes cristãs, temos de adotar duas atitudes: por um lado, uma atitude de resistência e, por outro lado, uma atitude profética. O que é particularmente interessante de notar é que o discurso do Sr. Peillon recupera a linguagem da sacralidade cristã e canaliza-a em direção à “salvação pela República”. Não se está muito longe do culto da religião promovido pela Revolução Francesa. Desenvolve-se uma espiritualidade laica e uma nova forma de catequese laica num contexto de relativismo.

O cristianismo encontra-se hoje colocado em posição minoritária e rema contra a corrente dos valores mundanos e mediáticos. Encontra-se, portanto, numa situação de resistência espiritual e moral, o que necessita da parte dos cristãos de uma autêntica relação pessoal com Cristo e do testemunho de uma exemplaridade evangélica da vida. Esta resistência exige também uma formação

da consciência moral para se demarcar do pronto-a-pensar da sociedade. Implica uma nova forma de presença na vida pública da cidade para interpelar os atores da vida pública acerca dos princípios de humanidade e do respeito pela pessoa humana e, em particular, pela liberdade religiosa. Esta resistência moral convida os cristãos a inventar novas maneiras de fazer política e de se tornarem presentes nos debates da sociedade; é o exemplo dado pela *Manif Pour Tous* e pelas diferentes expressões de protesto não-violento que esse movimento suscitou (as veladas, o movimento da ecologia humana...). Trata-se também de criar sinergias com os movimentos que existem fora de França e de constituir redes internacionais de influência. Esta resistência moral e espiritual, ancorada na oração, torna-se também uma resistência intelectual. Onde encontrar, onde constituir espaços de produções intelectuais dissidentes para mobilizar um pensamento crítico sobre a nossa sociedade face ao mimetismo totalitário dos meios de comunicação e aos atentados contra a liberdade religiosa?

Resistência, mas também profetismo. O cristianismo não é apenas uma herança, precede-nos. Vai à nossa frente. Certas expressões da nossa fé transportam uma força de provocação, de interpelação, de sedução face a muitos dos nossos contemporâneos que são assim atingidos nas aspirações profundas dos seus corações. Sentem-se tocados e dizem: “há qualquer coisa, uma maneira de viver, uma alegria de acreditar entre as pessoas habitadas pela fé, que não se vê em mais lugar nenhum”. Quanto mais o mundo se abisma, ao fechar-se sobre si mesmo e na exclusão de Deus, simultaneamente, correlativamente, mais crescem as expectativas das novas gerações. Na minha diocese tenho a sorte de acolher muitas comunidades novas e muitas comunidades contemplativas. Vejo o impacto que estas podem ter sobre tantas pessoas que estão à procura, que são atormentadas pela questão do sentido da vida. Temos de nos apropriar de novo da dimensão profética do cristianismo. As JMJ são uma ilustração magnífica deste profetismo que atrai milhões de jovens cristãos a fazerem juntos a experiência de Cristo.

No que se refere à conferência episcopal, ela é um organismo ao serviço da colegialidade entre os bispos. Não deve ser uma superestrutura. Não deve substituir-se à palavra livre dos bispos, mas, pelo contrário, ajudar cada bispo no exercício da sua missão pastoral e favorecer a comunhão entre todos. Permanece sempre a tentação de que ela suplante a missão de cada bispo, ou de que ela trave as iniciativas com cargas administrativas.

Orietta de Lauzun: Dei catequese durante muito tempo e constatei que todos os anos os catecismos mudavam. Então havia um problema de elocução oral, os livros da catequese mudavam, era necessário estar sempre a readaptar-se, era um trabalho imenso.

Então, por acaso ou por sorte, confiaram-me um menino de 10 anos que precisava de ser preparado para a confirmação, recuperando o seu atraso. Ao fim de três semanas dei-me conta de que ele era muito dotado, mas que se aborrecia e perguntei-lhe o que esperava, o que queria para chegar à confirmação e ele disse-me: “A mim o que me interessa é a Trindade”.

Então, não sei se o acaso existe, eu acabava de comprar um livro: *Da Trindade à Encarnação*. Era o comentário do Símbolo de Atanásio. Li o Símbolo que é de uma simplicidade linear, muito acessível. A criança interessou-se e pediu-me o livro emprestado. E um mês depois disse-me que começava a compreender e que a chave para compreender a Trindade era o segundo mandamento. Perguntei porquê. E o menino disse-me: “Deus disse *Ama o teu próximo como a ti mesmo*; tinha por isso de dar o exemplo, amando Ele primeiro de maneira perfeita; e foi então que compreendi por que é que Cristo foi gerado e não criado, porque devia ser da mesma natureza que o Pai”.

Eu tinha dado catequese durante perto de dezasseis anos, com questões sobre a Trindade. A Trindade não pode evidentemente ser plenamente compreendida racionalmente. Este laço trinitário é a articulação de amor que Deus quer dar a si próprio e dar-nos. Temos, por isso, de centrar novamente o catecismo na Trindade cujo conteúdo doutrinal explica tudo. Para voltarmos a ser trinitários sem pretensões.

Mons. Dominique Rey: A evangelização está intrinsecamente ligada à contemplação do mistério trinitário, visto que a missão do Filho se prolonga na sua Igreja, anunciando a obra da salvação. A evangelização revela em Jesus que Deus é um Pai e que nos faz participar do seu Espírito, o que nos introduz na adoração, isto é na contemplação do mistério de Deus pelo Espírito de Jesus que nos foi comunicado. Assim, a evangelização tem a sua fonte na adoração trinitária e conduz à adoração do Pai. Este movimento ascendente e descendente (acolher o Filho, enviado pelo Pai para nos oferecer em troca, n'Ele, o Pai) constitui o tecido espiritual e teológico de toda a evangelização. Este movimento deve ser ensinado, particularmente às crianças. A catequese não é um simples acumular de saberes acerca

de Deus, torna-se oração, conduz à liturgia e à diaconia: dar-se a Jesus para dar Jesus aos outros.

Jean-Marie Schmitz: Queria colocar-lhe uma questão que se refere ao outro grande desafio da nossa sociedade, além do secularismo e da descristianização que evocou, e que é o do Islão. O que se deve fazer? O que se pode fazer para a evangelização dos muçulmanos que são hoje franceses? O que faz a Igreja ou o que podem fazer os cristãos para acolher aqueles que querem converter-se e que nem sempre são bem-vindos?

Mons. Dominique Rey: Quando interroguei o cardeal Tauran, residente do Conselho Pontifical das Relações Inter-religiosas, mostrou-se muito reservado sobre a capacidade de travar com os muçulmanos um verdadeiro diálogo teológico e espiritual. As categorias mentais, em particular, não são as mesmas. De facto, no Islão há uma visão totalizante do mundo que não deixa lugar à expressão da liberdade individual. Religião e Estado confundem-se. Deve-se, pois, desenvolver um diálogo de vida com os nossos irmãos muçulmanos, é a primeira resposta à subida do Islão nos nossos países de antiga cristandade. E esta presença incisiva, inquietante para alguns, do Islão em França chama-nos a viver plenamente a nossa fé cristã. Vimos algumas conversões ao Islão de pessoas cristãs que tinham sido muito pouco evangelizadas. Não encontraram no seu caminho testemunhas resplandecentes do evangelho que teriam podido ajudá-las a tomar consciência da sua identidade batismal. Talvez não tenham encontrado comunidades vivas.

Observo, pelo contrário, que na região PACA há cerca de 10-15% de catecúmenos adultos que são de origem muçulmana. Testemunham, pelo contrário, que o seu desejo de Cristo foi suscitado pelo encontro com cristãos autênticos e comunidades que souberam acolhê-los. A Igreja deve reencontrar uma abordagem kerigmática em relação ao Islão, espaços de contacto para dar testemunho da nossa fé em Jesus Cristo. Numa postura missionária são muitas vezes muçulmanos convertidos que podem tocar os seus antigos correligionários.

Mons. Philippe Brizard: Gostaria de acrescentar algumas palavras. Sou eu próprio responsável por uma comunidade que é essencialmente formada por cristãos que provêm do Islão e que são capazes de fazer evangelização de rua em concelhos como Aubervilliers, Genevilliers: é necessário fazê-lo!

Tenho uma grande experiência do Oriente e também da Argélia, Não partilho o pessimismo e o receio perante o Islão. Particpei no Sínodo sobre as Igrejas do Médio Oriente e foi dito e redito que as Igrejas do Médio Oriente são feitas para evangelizar e, portanto, para anunciar a “boa nova”. É evidente que todas as espécies de condições sociológicas jogam a favor ou contra esta evangelização. Dito isto, S. Paulo e os outros grandes evangelizadores não se perderam muito em considerações para dizerem que Jesus morreu e ressuscitou. Para mim o essencial é anunciar.

Pierre de Lauzun: Falou com razão da periferia da comunidade católica, dos muçulmanos, etc. A questão oposta, que não evocou, refere-se aos “publicanos” e aos “centuriões” da nossa época. Cristo também lhes falou a eles. Eu estou no setor financeiro. E também aí me parece que isto se define em termos novos, porque a secularização arrasta consigo novos comportamentos, que vão além do que se podia observar antigamente, mas também provavelmente das possibilidades de evangelização.

Vejo-o sobretudo em todas as parábolas evangélicas de tema económico, diria até financeiro, mesmo se a lição principal não é dessa ordem. Falava disso outro dia com um jornalista não praticante; ele recordava a sua catequese e ficou estupefacto perante o alcance dessas parábolas.

Mons. Dominique Rey: Uma das apostas importantes da nova evangelização é a formação de elites cristãs. Os antigos movimentos de Ação Católica especializada estão a esvair-se. Há uma nova geração de pessoas empreendedoras e em lugares de decisão que não encontrarão necessariamente o seu lugar nessas antigas estruturas. Penso em duas iniciativas, aquelas que querem ir hoje ao encontro do mundo dos homens de negócios. Existe, por exemplo, nos Estados Unidos, face à feminização da sociedade e à promoção de relações quentes e fusionais, um movimento que quer ajudar os homens a assumir a sua identidade masculina. Trata-se, de alguma forma, de evangelizar a masculinidade para formar homens de adesão, de compromisso, capazes de ser as molas de transformação da sociedade e que possam trabalhar em rede. Também nos Estados Unidos, há os cavaleiros de Colombo que contam com 1.800.000 membros pelo mundo fora. Muito ligados à vida da Igreja e ao seu ensino, constituem fraternidades de partilha e de mobilização com a preocupação de servir a Igreja. São alguns exemplos prometedores da mobilização das elites cristãs ao serviço da missão da Igreja.

Rémi Sentis: Monsenhor, disse há pouco que a escola católica conta hoje um número muito pequeno de praticantes e que não é um lugar de evangelização. Pode desenvolver este aspeto?

Mons. Dominique Rey: Uma das dificuldades do ensino católico é o facto de se ter conservado o mesmo dispositivo de há 40 anos, embora já nem existam os meios para o enquadrar. Encontrar educadores e diretores movidos por convicções religiosas sólidas e qualificações profissionais provadas torna-se, por vezes, uma missão impossível. Além disso, as pressões exteriores, os programas de educação nacional, o fraco nível de motivação religiosa dos pais, dos docentes e dos alunos tornam mais difícil a concretização de uma proposta de fé clara. As margens de manobra são cada vez mais estreitas. Para além de tudo isto, as escolas sem subsídios podem cair na tentação do elitismo e o seu modelo económico é precário. A recente reforma do estatuto do ensino católico procura corrigir esta tendência de secularização e de laicização da escola católica, assegurando uma ligação mais estreita com a autoridade episcopal. Mas é um longo caminho.

Hervé de Kerdrel: Retomo a questão sobre a escola: todos nós, pais, pensamos que é um lugar fundamental, o Monsenhor recordou-o e Rémi Sentis reevocou-o.

Fico, no entanto, espantado com o novo estatuto do ensino católico que acaba de ser adotado, quase às escondidas. Com efeito, não suscitou nenhuma reflexão partilhada com os diferentes atores, nem sequer particularmente acerca da questão do carácter específico, nem sobre os meios particulares ligados a este carácter específico. Tenho duas questões:

Não terão passado ao lado de uma verdadeira possibilidade de reflexão coletiva? Tem a certeza de que a gestão complexa a que ele conduz é a melhor garantia para que a escola católica seja verdadeiramente o que queremos fazer dela?

Mons. Dominique Rey: A assembleia plenária da conferência episcopal adotou a 18 de abril de 2013 um novo estatuto do ensino católico. Esta adoção surgiu no termo de um longo processo de elaboração e de uma ampla consulta que se estendeu durante quase três anos. O novo estatuto encontra-se na confluência de duas lógicas, vertical e horizontal, institucional e participativa, visto que há, por um lado, o reconhecimento da contribuição de cada um para a obra educativa que é a escola católica e, por outro, o estatuto reconhece

que a missão educativa é recebida e confiada pela Igreja. De uma forma positiva, noto que o novo estatuto procura clarificar, a partir do bispo e da sua responsabilidade, o laço entre o projeto educativo da escola e a missão evangelizadora da Igreja. O novo estatuto reafirma, de forma mais vinculada, o lugar do bispo na nomeação dos padres assistentes junto dos organismos de gestão (CODIEC)⁶.

⁶ Comité diocesano do Ensino Católico (N.daT.).

Anúncio e proposta de fé hoje

Apostas e desafios

ANDRÉ FOSSION, S.J. (*)

Sabemos perfeitamente que hoje há um mundo que morre e um mundo que nasce. Esta mutação sociocultural de grande envergadura atinge todos os domínios e afeta evidentemente o cristianismo. Este é necessariamente atingido; há hoje um cristianismo que morre, mas também, podemos esperá-lo, um cristianismo que nasce. É a este emergir de um cristianismo renovado que eu gostaria de dedicar as minhas palavras. Estas palavras serão ao mesmo tempo humildes, francas e também, assim o espero, desafiadoras.

A minha exposição será dividida em três partes. A primeira parte equacionará desafios novos e inéditos que provocam uma crise na fé cristã e na sua transmissão às gerações futuras. A segunda parte colocará a questão de saber como viver espiritualmente esta situação de crise. De que espiritualidade precisamos hoje para favorecer o emergir de um cristianismo renovado? Por fim, num terceiro tempo, irei propor três orientações pastorais que podem contribuir para o emergir desse cristianismo renovado.

O ressurgimento de sabedorias pagãs

Uma dupla secularização: pública e privada

O mundo ocidental europeu conheceu, segundo me parece, uma dupla secularização. A primeira é a secularização da vida pública. Esta secularização da

(*) André Fossion é sacerdote jesuíta, professor no Centro Nacional Lumen Vitae. Ensina também Ciências Religiosas nas Faculdades Universitárias de Namur. Foi diretor do Centro Lumen Vitae de 1992 a 2002 e presidente da Equipa Europeia de Catequese de 1996 a 2006. É colaborador regular na revista Lumen Vitae. Dirigiu e participou na redação de cerca de vinte manuais catequéticos para o ensino religioso. Texto originalmente publicado na revista *Lumen Vitae* Vol. LXVII, nº 3 - 2012, pp. 250-280.

vida pública foi desencadeada de maneira decisiva desde o fim do século XVIII com a revolução democrática, a afirmação dos direitos do homem, o desenvolvimento das ciências e a autonomia da razão filosófica. Nesta nova sociedade saída da modernidade, a religião já não desempenha, como no tempo da monarquia, um papel de fundamento e de enquadramento. Noutros termos, a sociedade moderna emancipou-se da tutela religiosa e clerical. Não quer dizer que a religião tenha desaparecido, mas é relegada para o livre consentimento do indivíduo num universo tornado pluralista. No passado, em período de cristandade, nascer e tornar-se cristão andavam juntos. A fé transmitia-se com o ambiente cultural; fazia parte das evidências comuns. A doutrina transmitia-se segundo o sistema de uma tripla “necessidade”: as verdades a acreditar, os mandamentos a observar e os sacramentos a receber. Pelo contrário, com a chegada da modernidade, aquilo que a sociedade transmite já não é a fé, mas a liberdade religiosa do cidadão. É o primeiro efeito da secularização: enquanto a sociedade se torna politicamente laica, a fé religiosa passa para o domínio das convicções livres e pessoais.

O próprio cristianismo contribuiu, aliás, para esta emancipação da sociedade em relação à religião. É por isso que Marcel Gauchet fala do cristianismo como “a religião da saída da religião”¹.

Mas assiste-se hoje a uma segunda fase da secularização: já não apenas à secularização da vida pública, mas à secularização da própria vida privada.

São os próprios indivíduos que hoje se afastam das formas herdadas do cristianismo, porque elas já não correspondem às suas aspirações, porque já não fazem sentido, porque se tornaram amplamente ilegíveis e até increditáveis. Assiste-se, com efeito, hoje a um distanciamento em massa dos indivíduos em relação ao cristianismo instituído. Os sintomas da crise são evidentes: diminuição do número de praticantes, menos crianças na catequese, crise das vocações sacerdotais e religiosas, comunidades a envelhecerem, etc. As resistências em relação à fé cristã são múltiplas. Costumo assinalar cinco:

- Deus indemonstrável. É a posição agnóstica. Não se sabe e nunca se saberá se Deus existe.

¹ Ver principalmente Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998.

- Deus inacreditável. É a posição de uma certa concepção da ciência que reduz o real àquilo que é verificável.
- Deus insuportável. É o que sentem todos aqueles e aquelas que se afastaram da sua educação cristã, porque ela pesava sobre eles como uma carga dogmática e moralizante que já não os deixava viver e da qual se libertaram para crescer em humanidade. A fé cristã surge-lhes como um obstáculo à sua humanidade.
- Deus indecifrável. A resistência consiste aqui na dificuldade de compreender, face à estranheza, à diversidade ou à complexidade das linguagens que geram perplexidade.
- Deus inqualificável. Aqui a própria questão de Deus se dissolve. Cai na não-existência. Pode-se passar sem a questão de Deus instalando-se tranquilamente numa vida arreligiosa.

Estas cinco resistências constituem mais ou menos aquilo que é transmitido em herança às jovens gerações. Constituem, como para nós próprios, aliás, aquilo que têm de atravessar e de ultrapassar para aceder à fé de uma maneira madura e pessoal.

O ressurgimento das sabedorias

O que emerge desta resistência em relação à herança cristã é, sob formas novas, o regresso às sabedorias sem verdade transcendente, visando de maneira prática o viver bem, tanto individual como coletivo, sem outro horizonte que não seja a vida presente. Aproximar-me-ei aqui de boa vontade da análise de Chantal Delsol na sua obra *L'âge du renoncement*. A sua tese é que se assiste hoje à restauração de maneiras de ser e de pensar comparáveis àquelas que precederam o Ocidente cristão, em particular ao budismo. “Tudo se passa, diz ela, como se a humanidade ocidental (é pelo menos verdade para a Europa) regressasse depois de um longo relâmpago à morada do homem de sempre. (...) O esbater da crença num Deus único assinala o regresso, sob novas formas, aos mitos e às sabedorias que estruturaram antes e noutros lugares o espírito dos homens”². Assiste-se, diz ela, a uma verdadeira reversão de toda a visão da existência. O parêntesis dos monoteísmos fecha-se e regressam com poder as sabedorias, as maneiras de ser que renunciam à pretensão de verdade, preparando o mundo do “melhor possível”, visto que é este o nosso único

² Ch. DELSOL, *L'âge du renoncement*, Paris, Cerf, 2011, p. 8.

sagrado, completamente secular, no entanto. Estas sabedorias manifestam um equilíbrio subtil de estoicismo, de epicurismo e de panteísmo. Estoicismo, porque não há um além pelo qual se possa esperar e porque temos, de facto, de nos rendermos à morte e aos limites do nosso mundo. Epicurismo, porque nestes limites consentidos, existe, apesar de tudo, um caminho de felicidade que consiste em preparar tanto quanto possível uma vida feliz e agradável para si mesmo, assim como para os outros e para a sociedade. Panteísmo finalmente, no sentido em que não há nada aquém nem além deste mundo, nem alteridade que o transcenda, que fale, chame ou possa revelar-se. O mundo, a natureza é a única realidade que nos é dada. É silencioso e sem finalidade. Somos nós que o habitamos com palavras e projetos. Na sua obra *O espírito do ateísmo*, André Comte-Sponville previne-nos. É preciso amar mais, mas esperar menos. “É o amor, não a esperança que faz viver”³, escreve ele. Convém, pois, deixar cair as nossas pretensões de sentido e abandonar as nossas esperanças, esforçando-nos por viver de forma humana, sem elas, no destino pragmático da vida ordinária. Assim, a moral substitui-se à religião e a sabedoria à fé.

O cristianismo contido, mantido à distância e condenado a ser ultrapassado

Este ressurgimento das sabedorias pagãs não é simplesmente um regresso a um passado antigo. Estas sabedorias da atualidade, com efeito, aprenderam com a história; foram forjadas no combate pelos direitos do homem e alimentadas com o contributo das ciências. Conservam também a recordação do cristianismo. Retomam os seus valores essenciais e, neste sentido, são-lhe fiéis. Mostram-se devedoras e reconhecidas para com ele. Manifestam-lhe mesmo gratidão e respeito. Comte-Sponville, por exemplo, escreve aquilo que me parece sintomático da nossa época: “Acontece-me definir-me como ateu fiel; ateu, visto que não acredito em nenhum Deus, nem em nenhum poder sobrenatural; mas fiel, porque me reconheço numa determinada história, numa determinada tradição, numa determinada comunidade e especialmente nestes valores judeo-cristãos (ou greco-judeo-cristãos) que são os nossos”⁴.

³ A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 217.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

Mas se as sabedorias manifestam respeito em relação ao cristianismo, procuram também “contê-lo”, isto é, mantê-lo à distância para se proteger dele. As sabedorias atuais, com efeito, guardam também na memória os atalhos, os desvios e as perversões que o cristianismo manifestou ao longo da sua história e cujo gosto amargo ainda subsiste nas consciências e até nos corpos. Esse gosto amargo tem o nome de dogmatismo, de tutela clerical, de pretensão de saber, de culpabilização, de suspeita lançada sobre o prazer, de supremacia masculina, etc. Estes desvios não surgem simplesmente como acidentais ou circunstanciais, mas como ligados à pretensão de saber que nunca está longe da vontade de poder e de violência. Neste sentido, as nossas sabedorias pagãs só querem manter à distância o cristianismo, defender a laicidade da sociedade e protegê-la de todo o poder hegemônico. Mais ainda, o cristianismo aparece como um estádio a ultrapassar para dar lugar a uma humanidade talvez menos ambiciosa, visto que não há nada para além dela, mas mais serena, mais pacificada e reconciliada. Chantal Delsol exprime bem o que está em jogo na situação em que nos encontramos: “É o mundo do monoteísmo, escreve ela, que se revela uma exceção e estamos em vias de nos apartarmos dessa exceção. (...) Isso não quer dizer que sejamos monstros regressados à barbárie. Estamos simplesmente a reencontrar referências mais relativas, mais frouxas e menos exigentes, de entre essas de que todos os humanos se apoderaram para viver em boas relações com o seu mundo. Esta metamorfose que não nos priva nem de cultura, nem de vida social, nem de vida moral transforma, no entanto, a nossa relação com o mundo com uma radicalidade cuja amplitude e consequências estamos ainda longe de suspeitar”⁵.

Mesmo se todos os nossos contemporâneos não colocam a questão a esse nível de radicalidade, pensar nessa questão é útil para todos. Estamos perante uma mudança de paradigma sociocultural. A situação é inédita. Por isso, somos chamados a vivê-la com humildade, audácia, e esperança, dispendo-nos a realizar livremente no seio da Igreja as mudanças necessárias, que a fidelidade ao Evangelho nos possa inspirar, para aprender com o mundo, para fazer ouvir nele a proposta cristã, e a valorizar de forma a torná-la audível e desejável para os nossos contemporâneos.

⁵ Chantal DELSOL, *op.cit.* pp. 128-129.

Uma espiritualidade para viver o momento presente da missão

Face ao desafio representado pelas sabedorias que se substituem à fé, não convém propor imediatamente perspectivas pastorais. Temos de passar antes por uma reflexão de fundo sobre as atitudes espirituais a adotar para nos aguentarmos na rotura e atravessar este momento inédito que é o nosso com esperança. Hoje em dia precisamos mais do que nunca de uma espiritualidade pastoral. A evangelização do mundo contemporâneo começa em nós, nas interpelações do Evangelho que nós ouvimos nele, nas atitudes que adotamos em relação a ele. A aposta é deixar acontecer, com discernimento, à luz do Evangelho, aquilo que aspira a nascer em nós, na Igreja e no mundo. Por isso eu queria, neste segundo momento da minha exposição, propor algumas atitudes espirituais fundamentais para os pastores e mais globalmente para o conjunto dos cristãos na sua missão de anunciar o Evangelho.

“Ver Deus em todas as coisas”

A fórmula é inaciana. Apareceu num contexto de crise pessoal intensa como também de mudança de paradigma cultural. A fórmula não é nova, mas conserva toda a sua pertinência num mundo precisamente de grande mutação na qual a fé cristã é posta à prova. “Ver Deus em todas as coisas” é, para a testemunha, reconhecer o amor de Deus a agir no mundo. É reconhecer, no concreto da existência, Deus que gera para a sua vida, ama, levanta, salva, convida cada um a tornar-se ele próprio. Hoje em dia, em relação a isto, no mundo secularizado que é o nosso, não teremos de aguçar o nosso olhar para reconhecer nele o Espírito de Deus “que penetra em todas as coisas”⁶? Na cultura atual, onde Deus nem é evidente para a inteligência, nem necessário para viver, não teremos de reconhecer nela a grandeza do homem que pode passar sem Deus, como também a grandeza de Deus que, na sua generosidade, não se tornou necessário ao homem para que ele viva uma vida sensata, alegre e generosa e seja gerado para a sua vida? Noutros termos, num mundo que prescinde de Deus, temos de o ver lá, discernindo na sua falta de evidência, na sua falta de necessidade, a própria marca de um Deus que dá a vida gratuitamente, apagando-se, retirando-se discretamente. A fé cristã, com efeito, não nos ensinou a

⁶ Paulo VI, *Discurso de encerramento do Concílio Vaticano II*, 7 de dezembro de 1965.

reconhecer Deus na sua kenose? Temos assim de reconhecer a obra de Deus no mundo da incredulidade e das sabedorias, precisamente onde ele nasce de um verdadeiro diálogo e de uma interrogação autêntica. Este mundo, noutros termos, diz algo sobre a graça de Deus que gera e salva, ao mesmo tempo que se afasta discretamente. A incredulidade não é em si o fruto de um pecado que obscurece a consciência. A falta de evidência da fé, assim como a possibilidade de viver sem ela, deixam ver o infinito do amor de Deus que dá sem contar, sem obrigação de retorno.

É desse infinito do amor de Deus e da nova esperança que ele abre para o mundo que nós somos testemunhas.

Reconhecer a fé cristã como não necessária para a salvação, mas as bem-aventuranças evangélicas como único caminho de salvação

Vendo Deus em ação em todas as coisas, em virtude da generosidade do seu amor, parece-nos particularmente importante, no mundo secularizado e pluralista de hoje, sublinhar de que modo a nossa fé cristã nos conduz a reconhecer, sem qualquer dúvida, que ela não é uma passagem obrigatória para ser gerado para a vida de Deus e ser salvo. Num contexto que é, sem dúvida, bem diferente, podemos hoje dizer com Pedro na assembleia de Jerusalém: “Quem somos nós para impedir Deus de agir” (At 11, 17). Somos testemunhas da salvação, mas não podemos medir a sua extensão. Não temos o direito de a limitar. No fim da exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, Paulo VI escreve o seguinte: “Não seria inútil que cada cristão e cada evangelizador aprofundasse na oração este pensamento: os homens também se poderão salvar por outros caminhos, graças à misericórdia de Deus, mesmo que não lhes anunciemos o Evangelho” (nº 80). Esta frase de Paulo VI, retomada nos *Lineamenta* (nº 2) do Sínodo sobre a Evangelização, sublinha que Deus pode salvar pelos seus próprios meios. Graças a Deus, devido à sua generosidade, há outras vias além da fé cristã para gerar para a vida de Deus. Claro que, como cristãos, podemos dizer que a graça de Deus para o mundo se manifesta e age na Igreja e pelos seus sacramentos, mas temos também de ter em conta esta outra afirmação de *Gaudium et Spes*, retomada no *Catecismo da Igreja Católica*⁷ que diz isto: “Visto que Cristo morreu por todos e que a vocação final do homem é de facto única, na realidade divina, devemos considerar que o Espírito Santo

⁷ *Catecismo da Igreja Católica*, 1992, nº 1260.

oferece a todos, de uma forma que Deus conhece, a possibilidade de serem associados ao mistério pascal⁸. Quer dizer que o poder salvífico de Deus se estende muito para além das realidades eclesiais⁹. Estas dão testemunho da graça de Deus, mas sem poder limitá-la. A graça de Deus é significada e passa pelos sacramentos, mas essa graça operante de Deus não está ligada aos sacramentos¹⁰. Transborda deles. De facto, o único caminho para a salvação é o caminho das bem-aventuranças. “Bem-aventurados os pobres em espírito, bem-aventurados os mansos, bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, bem-aventurados os que fazem a paz, deles é o Reino dos céus”. Mas estas bem-aventuranças não implicam uma pertença a esta ou àquela religião ou convicção. O Evangelho das bem-aventuranças dirige-se a todos e a todas. Pertence, evidentemente, à tradição cristã, mas força-nos a ver, para lá dessa tradição, o poder criador e salvífico de Deus em todo o ser humano – de qualquer religião, convicção ou cultura – desde que as ponha em prática ou que tenha, pelo menos, o desejo de o fazer.

Viver primeiro a caridade!

Consequentemente, a primeira missão dos cristãos é a de viverem eles próprios o espírito das bem-aventuranças. Somos todos e todas em dívida em relação ao amor que vem de Deus, que é derramado nos corações. Isto convida-nos a amar da mesma maneira que somos amados. Assim, a nossa primeira missão de cristãos é ir ao encontro dessa corrente de caridade que existe na humanidade, que nos precede, em relação à qual nos encontramos em dívida e de tomar parte nela na medida em que nos for possível, exatamente em nome da nossa fé. Neste sentido, a Igreja está prioritariamente “ordenada” para a caridade, para o serviço, com todos os homens de boa vontade, sem proselitismo nem eclesiocentrismo. Trata-se aqui muito simplesmente de fazer crescer a humanidade, de participar na geração para a vida que Deus dá e para a qual não há outro caminho senão o do amor e da caridade. Neste sentido, a comunidade dos cristãos é fundamentalmente diaconal: “A ideia de serviço, dizia Paulo VI no seu discurso de encerramento do Concílio, ocupou um lugar central no Concílio (...) A Igreja proclamou-se,

⁸ GS 22; ver também LG 16; AG 7.

⁹ A oração eucarística pede “pelos homens que adormeceram na esperança da ressurreição e por todos aqueles que partiram desta vida”. Esta oração manifesta que a graça de Deus se estende tanto a uns como aos outros.

¹⁰ “Deus ligou a salvação ao sacramento do Batismo, mas ele próprio não está ligado aos seus sacramentos”, em *Catecismo da Igreja Católica*, nº 1257.

por assim dizer, a serva da humanidade (...) Toda a sua riqueza doutrinal não visa senão uma coisa: servir o homem”¹¹. Esta diaconia é uma forma de habitar o mundo com amor em nome da graça de Deus manifestada em Jesus Cristo, gratuitamente, sem outro fim senão o exercício humanizante, vivificante, da caridade.

Fazer do anúncio um ato de caridade no desenvolvimento em graça da diaconia para que a alegria seja completada

Mas então, se a fé cristã não é necessária para levar uma vida alegre, sensata e generosa, se a fé cristã não é um caminho obrigatório para se ser gerado para a vida de Deus e ter acesso ao seu Reino, para que serve ainda anunciar o Evangelho? E por que razão seria necessário anunciar? Por caridade. É, com efeito, o amor pelo outro que nos impele a anunciar o Evangelho. O anúncio é um ato de caridade que vem enxertar-se na diaconia como o seu desenvolvimento gracioso. Oferece ao outro, por amor, aquilo que se tem de mais precioso e que é possível oferecer-lhe. Se a fé cristã é radicalmente não-necessária para se ser gerado para a vida de Deus, ela é, no entanto, radicalmente preciosa, boa e salutar por aquilo que ela permite conhecer, reconhecer, viver e celebrar. É o amor pelo outro – tal como o direito que ele tem de ouvir este anúncio – que nos pressiona a testemunhar-lhe a nossa fé. Não para que ele seja salvo – Deus pode salvar sem isso – mas para que ele experimente a felicidade, a alegria de se saber amado assim, como filho e filha de Deus, prometido a uma vida que não terá fim. E este reconhecimento é uma graça suplementar que vem acrescentar-se à graça de existir; este reconhecimento transforma, transfigura a existência. É um verdadeiro novo nascimento: “Em Cristo, diz Paulo, vós sois uma nova criatura” (2 Cor 5, 17). O efeito deste reconhecimento é a alegria, ou antes um suplemento de alegria, tanto para a testemunha que propõe a fé como para aquele que a aceita: “Aquilo que vimos e ouvimos, nós vo-lo anunciamos a fim de que vós estejais em comunhão connosco e a nossa comunhão é comunhão com o Pai e com o seu Filho Jesus Cristo. E nós escrevemos-vos isto para que a nossa (vossa) alegria seja completada”¹² (1 Jo 1, 5-6).

¹¹ Paulo VI, *op.cit.*

¹² “Completada”, com efeito, mais do que “completa”, porque o texto grego da epístola menciona “πεπληρωμένη” que é o participio passado do verbo “πληρώω”.

Aliar o rigor da razão a um estilo ao serviço da graça

As resistências em relação à fé que referi mais acima e o desafio que representa o ressurgimento das sabedorias convencem-nos de que a fé crista não é de modo nenhum fácil. Não é espontânea. É e será cada vez mais, no contexto que se aproxima, o fruto de um trabalho pessoal, de uma adesão livre, amadurecida e refletida. Daí a importância da razão. O pior, na situação presente, seria instalar-se na preguiça intelectual, nos discursos já feitos, gastos, combinados antecipadamente. A exigência espiritual, pelo contrário, é consentir num trabalho da razão que se esforça por tornar a fé audível, inteligível, plausível para o homem contemporâneo na sua linguagem, sem procurar, no entanto, coagi-lo. Porque a proposta da fé, embora interpele a razão, não a constrange. A proposta da fé não obriga: “faz pensar”. Alia, neste sentido, leveza e gravidade: gravidade pelas questões que coloca, leveza também pela liberdade que dá. Com efeito, a proposta da fé não pesa: não pressiona nem oprime, mas oferece-se ao livre reconhecimento tanto da sua racionalidade para a inteligência como do seu carácter salutar para a vida. Neste sentido, o discurso da fé desenrola-se neste duplo espaço de plausibilidade e de deseabilidade.

Por isso, no que se refere à transmissão da fé, temos de abandonar todo o imaginário de domínio e de poder. Um novo crente será sempre uma surpresa e não o produto dos nossos esforços. Se a fé se transmite, é claro que não é sem nós, sem a nossa colaboração. No entanto, nós não somos os autores desta transmissão. É o homem na sua liberdade que é capaz de Deus: *homo capax Dei*. E é o próprio Deus que não está longe dele. “Deus não está longe de cada um de nós” (At 17, 22), dizia Paulo no areópago dos Atenienses. “O Espírito Santo é o agente principal da evangelização”, recorda-nos Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi* (nº 75). Quer dizer que não temos o poder de transmitir a fé. Mas o nosso contributo pessoal é velar pelas condições que a tornam possível, compreensível e desejável. A ação pastoral, com efeito, não consiste em comunicar a fé – o que não está nas nossas mãos – mas em torná-la possível, em facilitá-la, em levantar os obstáculos que se lhe opõem. “Sou da opinião de que não se devem acumular os obstáculos diante daqueles pagãos que se voltam para Deus” (At 15, 19), dizia o Apóstolo Tiago por ocasião do Concílio de Jerusalém.

É por isso que o enunciado da fé, por mais rigoroso que seja, é chamado ao mesmo tempo a moldar-se a uma forma de enunciado que pode ser qualificada como estando ao serviço da graça. O testemunho dado à graça de

Deus atinge também a maneira de o enunciar. Recordemos, a este respeito, a frase de Pedro: “Estai sempre prontos a dar razão da esperança que está em vós, mas que seja com mansidão e respeito” (1Pe 3, 15-16). Paulo VI sublinha também na *Evangelii Nuntiandi* esta exigência de respeito pelas pessoas: “Respeito pela situação religiosa e espiritual das pessoas que evangelizamos. Respeito pelo seu ritmo que não temos o direito de forçar além da medida. Respeito pela sua consciência e pelas suas convicções, que não devem ser forçadas” (nº 79). Assim, dar razão da graça de Deus implica que o processo de enunciação seja ele próprio cheio de graça. Como caracterizar este estilo cheio de graça? O campo semântico muito rico da palavra “graça” pode ajudar-nos a fazê-lo. Comporta noções de gratuidade como em “grátis”, mas também de agradecimento como em “gratidão”. Comporta a dimensão de perdão como em “agraciar”. Está ligado ao prazer e à felicidade como em “agradável”. Está ligado à beleza como em “gracioso”. Comporta ainda a referência de mansidão, de não-violência e de vulnerabilidade como em “grácil”. O estilo cheio de graça da proposta da fé reúne todos estes traços de gratuidade, de gratidão, de perdão, de prazer, de beleza e de mansidão. E este estilo cheio de graça da proposta da fé é ele próprio expressivo da graça de Deus que nela se encontra enunciada.

Termino aqui o meu segundo ponto. Tratava-se de precisar os traços característicos de uma espiritualidade missionária, isto é, de uma maneira de estar na pastoral, ou se se quiser, de um estilo. Esta espiritualidade é chamada a animar a ação pastoral.

Um dispositivo pastoral renovado e aberto à inovação

Abordo agora o terceiro ponto da minha exposição, De que dispositivo espiritual precisamos para dar à evangelização, ao anúncio e à proposta da fé as suas melhores condições de êxito?

Uma distinção preliminar: enquadramento ou geração

Como aspeto preliminar, gostaria de distinguir esquematicamente aquilo a que se poderia chamar uma pastoral de enquadramento e uma outra a que se poderia chamar de geração.

Uma *pastoral de enquadramento* é uma pastoral que põe em ação um “plano”. O plano é elaborado pelos responsáveis e é aplicado no terreno. Nesta pastoral de enquadramento define-se um conjunto de objetivos e planifica-se as

etapas a seguir. Esta pastoral desenrola-se sob o paradigma do domínio, com um imaginário de empreendimento; procura-se finalmente, a partir dos seus próprios projetos e das suas próprias forças, configurar a Igreja e o mundo com aquilo que se quereria que eles fossem.

Uma *pastoral de geração* apoia-se noutros princípios. Requer, evidentemente uma organização e uma pilotagem pelos responsáveis. Mas aqui fala-se de “dispositivo” mais do que de “plano”. Contrariamente ao “plano” imposto de cima, o “dispositivo” tem como função “tornar possível”. À escuta das aspirações, coloca-se ao serviço daquilo que está a nascer, com competência e discernimento, aceitando assim um certo afastamento e demissão. Numa pastoral de geração, não se está numa lógica de empreendimento, mas numa lógica de emergência. Um dispositivo não parte de um imaginário de poder que se tem, mas procura apoiar-se nos recursos que se manifestam no ambiente. De facto, numa pastoral de geração, aceita-se aquilo que é a condição de todo o nascimento; em primeiro lugar, não estamos na origem da vida e do crescimento; em segundo lugar gera-se sempre alguém que não somos nós. Aquilo que nasce é sempre diferente de nós. É por isso que se pode dizer que a pastoral de geração se inscreve na ótica evangélica das sementeiras. As parábolas evangélicas das sementeiras¹³ adequam-se bastante, neste aspeto, para a representar. Dizem-nos que a evangelização não se realiza segundo o modelo de uma produção que se domina, mas de um emergir que se serve e acompanha depois de ter semeado.

As três propostas pastorais que vou fazer inscrevem-se nesta perspetiva.

Comunidades eclesiais vivas e comprometidas, alimentadas pelo Evangelho, que se encarregam do serviço ministerial

O risco que ameaça a Igreja de hoje é que ela se torne uma instituição funcional, depositária do sagrado, que distribui os sacramentos à franja da população que ainda permanece impregnada de religiosidade e que, de maneira individualista, sem laço fraterno nem leitura partilhada das Escrituras, exige ritos. A tentação para a Igreja seria de incentivar esta tendência e de restaurar o sagrado, em particular na liturgia, a fim de conjurar a secularização crescente

¹³ A pastoral do grão de mostarda: Mt 13, 31-32; a parábola da boa semente e do joio: Mt 13, 24-30; a parábola do semeador: Mc 2, 1-9; a parábola da semente que cresce sozinha: Mc 4, 26-27; a parábola do grão de trigo na terra: Jo 12, 24.

da sociedade e o ressurgimento das sabedorias pagãs. Mas é mesmo a isso que nos convida o Evangelho?

O anúncio evangélico de Cristo Jesus e o testemunho prestado à sua ressurreição são de uma outra natureza e motivam para outras práticas. A fé em Jesus Cristo ressuscitado faz-nos entrar num estilo de vida, numa forma de estar na qual nos reconhecemos irmãos e irmãs em Cristo, filhos e filhas de um Deus Pai, prometidos a uma vida que não terá fim. A fé cristã torna-nos solidariamente testemunhas desta graça já posta em ação no mundo e oferecida a todos. Convida os cristãos a reunir-se para viverem a fraternidade que lhes é oferecida em nome de Cristo, para alimentarem a sua fé, para a celebrarem na gratidão, mas também para se disporem sempre, novamente, a irem ao encontro da vida social – “a Galileia das nações” – onde Cristo os precede para humanizar mais o mundo e anunciar a Boa Nova. A evangelização hoje passa pela existência de comunidades cristãs que se encarregam solidariamente da vitalidade da sua fé, da autenticidade da sua reunião e da determinação ao serviço do mundo. Esta tarefa evangelizadora requer que estas comunidades possam responsabilizar-se de facto no plano ministerial.

Mas avancemos mais na leitura dos sinais dos tempos e no discernimento dos apelos do Espírito para descobrirmos perspectivas mais concretas para os tempos em que estamos.

Hoje há uma crise das vocações sacerdotais no sentido tradicional do termo, uma diminuição drástica dos praticantes, um êxodo maciço dos jovens para fora dos lugares de culto. Não se pode ler nisso um afastamento de Deus, mas antes o efeito da mudança de paradigma sociocultural evocada mais acima que modifica em profundidade a relação com o religioso. Nestas condições em que os próprios fiéis cristãos se libertaram da tutela clerical, o que importa é que eles possam reunir-se e constituir comunidades que se organizem a si mesmas pastoralmente, se alimentem das Escrituras e procurem dotar-se de um serviço ministerial que convenha à sua situação e às suas necessidades. Nesta sociedade o que o Concílio Vaticano II diz sobre o direito das comunidades cristãs de receber abundantemente o socorro dos sacramentos assume hoje toda a sua atualidade. “Como todos os cristãos, os leigos, diz o Concílio, têm o direito de receber em abundância dos pastores sagrados os recursos que vêm dos tesouros espirituais da Igreja, em particular os socorros da palavra de Deus e dos sacramentos”¹⁴.

¹⁴ *Ibidem*.

Isto significa que os pastores têm o dever de honrar este direito e de velar para que as comunidades cristãs disponham de um serviço sacramental “em abundância”. Não podem, por isso, programar uma igreja apenas com assembleias dominicais sem padre. Não podem resolver-se simplesmente a gerir a penúria de padres à força de expedientes e de soluções coxas, esperando o regresso de um tempo já passado, carregando os padres em número restrito que restam com tarefas impossíveis, que acabarão por torná-los autoritários ou depressivos. Chegou realmente o tempo de organizar o serviço ministerial de outra maneira, de uma forma nova e diferenciada. A Igreja tem a liberdade de o fazer, com sabedoria e discernimento, mas sem medo. A solução não é ordenar pessoas casadas como se se tratasse simplesmente de obviar à rarefação dos padres. Não é essa a primeira aposta. A primeira aposta é eclesiológica: trata-se de fazer viver, a nível territorial ou de categorias, comunidades responsáveis e solidárias e de ordenar então as pessoas que estão efetivamente encarregadas das comunidades, a fim de que possam assegurar, mediante uma formação adaptada, o serviço sacramental de que essas comunidades precisam. Num mundo que muda de paradigma cultural, a Igreja parece-me hoje chamada a organizar o serviço ministerial das comunidades de uma nova forma, permitindo uma diversidade de apelos e de acessos ao ministério presbiteral, alegrando-se por ver no seu seio figuras diferentes de sacerdotes e maneiras diversificadas de organizar o ministério. Na sua obra *Qui ordonner? Vers une nouvelle figure de prêtres*, Mons. Fritz Lobinger propõe uma perspetiva: «Hoje as comunidades paroquiais devem novamente assumir a plena responsabilidade da sua vida e das suas atividades, tornando-se “autoministeriais” (...). Sugerimos a introdução na Igreja de um novo tipo de padres que trabalhariam em paralelo com o clero atual, do qual seriam de alguma forma o complemento. Inspiramo-nos neste aspeto em S. Paulo que, nas suas epístolas, distingue os padres missionários, como o próprio Paulo, que fundam novas comunidades, e os padres que dirigem uma comunidade e presidem à eucaristia, como os presbíteros em Corinto. É destes exemplos que tiramos os nomes dados a estes dois tipos de padres; os padres paulinos e os padres coríntios»¹⁵.

¹⁵ Fr, LOBINGER, *Qui ordonner? Vers une nouvelle figure de prêtres (Quem ordenar? A caminho de uma nova figura de padre)*, col. *Pédagogie pastorale*, nº 6, Bruxelas, *Lumen Vitae*, 2008. Fritz Lobinger, nascido na Alemanha em 1929, vive na África do Sul desde 1956. Titular de um doutoramento em missiologia, ensinou em diversos lugares da África e da Ásia. Foi bispo da diocese de Aliwal de 1986 a 2004.

Seja como for, independentemente da perspetiva aqui proposta por Mons. Fritz Lobinger, parece-me que é um dever organizar o serviço ministerial das comunidades de maneira diversificada, apostando nos recursos das próprias comunidades, na sua capacidade de responsabilização solidária.

Quanto a este aspeto, o mundo do qual eu dizia no princípio que respeita a Igreja, mas que a mantém à distância, olha para nós. Se organizarmos de maneira diferenciada o ministério, com figuras diversificadas de padres, apoiando-nos nas forças vivas das comunidades, aqueles e aquelas que, desistindo de lutar, se afastaram da Igreja talvez reconheçam então de novo a figura do Evangelho.

Quanto às comunidades cristãs, de acordo com o que sei e com a experiência que tenho delas, em oposição à inquietação com o futuro que as entristece, uma tal perspetiva alegrá-las-ia e devolver-lhes-ia esperança e confiança. Segundo a tradição inaciana, o apelo de Deus faz-se ouvir naquilo que se estabelece numa alegria duradoira. Neste caso, abrir a perspetiva de um serviço sacramental assumido de maneira diversificada por pessoas saídas das comunidades e ordenadas para esse efeito, seria, sem dúvida, uma causa de grande alegria e de esperança para as comunidades cristãs de hoje. E até uma condição para a evangelização.

Comunidades ao serviço da humanidade e portadoras da Boa Nova

Estas comunidades das quais acabo de falar deverão adquirir uma verdadeira competência missionária, isto é uma consciência da sua missão no seio da sociedade e uma consciência das diversas maneiras de a pôr em prática num espírito evangélico. Esta competência missionária requer, segundo me parece, uma justa articulação da diaconia – o serviço da humanidade – e do anúncio evangélico.

No segundo ponto da exposição, já anunciei o respetivo princípio. A comunidade cristã está ordenada em prioridade à Caridade, sem proselitismo nem eclesiocentrismo. Quanto ao anúncio, ele próprio é um ato de caridade que vem enxertar-se na diaconia como o seu desenvolvimento em graça. Como viver em concreto esta articulação entre diaconia e anúncio? Como viver a diaconia? Como enxertar aí o anúncio?

A diaconia (o serviço da humanidade) ou a figuração do Evangelho na sociedade

A primeira missão das comunidades é reconhecer e favorecer a disseminação de figuras do Evangelho na sociedade. Entendemos por “figuras do evangelho” atitudes, comportamentos, ações, serviços que, efetivamente, para além do seu sentido e valor imediatos, podem fazer pensar no Evangelho. O Evangelho dá-nos ele próprio exemplos de figuras: “Os cegos veem, os coxos andam, os surdos ouvem”; são factos que têm o seu valor e sentido próprios, mas que, além disso, podem “figurar” o Reino de Deus. A primeira missão dos cristãos é favorecer o emergir e a disseminação das figuras do Reino no tecido social: a assistência mútua, o apoio dos fracos, a educação dos jovens, a visita aos doentes, o acompanhamento dos moribundos, o perdão das ofensas, a libertação dos espíritos maus, a reconciliação entre os adversários, o combate pela justiça. Contribuir para o emergir e a disseminação das figuras do Reino é, na realidade, igualmente, colocar-se ao serviço de uma humanidade mais humana. E já é participar na geração para a vida que Deus dá.

Precisemos em três pontos a maneira de promover a figuração do Evangelho na sociedade.

- A primeira maneira é reconhecer as figuras do Evangelho que já estão no tecido social. A primeira atitude da Igreja, na sua missão pastoral, não é a de levar ao mundo aquilo que ele não tem, mas a de ir ter com o mundo – “a Galileia das nações” – para reconhecer nele os traços do Espírito de Cristo ressuscitado. De facto, somos sempre precedidos pela caridade, pelo amor já derramado nos corações. Isto implica das nossas comunidades cristãs que elas se deixem evangelizar pelas figuras do Evangelho que elas podem reconhecer já presentes no mundo. Jesus tinha essa capacidade de aprendizagem. Ele aprendeu as bem-aventuranças, vendo-as em ação nos pobres em espírito, nos misericordiosos, nos que fazem a paz. Da mesma forma, em Igreja, temos de nos deixar instruir pelos comportamentos evangélicos que podemos identificar na vida das pessoas que encontramos. Isto requer da Igreja uma capacidade de aprendizagem do mundo onde o Espírito de Cristo nos precede e fala de uma maneira que nos pode surpreender.

- Mas a missão dos cristãos não é apenas reconhecer as figuras do Evangelho já em ação na sociedade. É também promovê-las, comprometer-se com todos os homens de boa vontade na construção de um mundo mais humano que possa ser figura do Evangelho. Em virtude da sua fé no amor de Deus, os cristãos têm de promover por todas as formas os valores evangélicos na sociedade e, portanto, de lutar contra tudo aquilo que “desfigura” o homem. A sua missão neste campo é comprometer-se prioritariamente nos lugares de pobreza, de sofrimento, de exclusão e de desesperança. São chamados a comprometer-se de maneira inventiva na instauração e/ou a restauração de relações justas entre os sexos, entre as classes sociais, entre as gerações, entre as culturas, entre as nações, entre as religiões, com a natureza. A comunidade cristã deveria promover pesquisas rigorosas acerca de tudo isto e realizar gestos simbólicos proféticos que falem e interpelem as consciências. É através de todos esses compromissos que se constrói a amizade entre as comunidades cristãs e o mundo. Recordemos o mandato evangélico: fazer amigos com inteligência e habilidade, construir assim o tesouro do reconhecimento recíproco. Não esqueçamos que a autoridade da Igreja repousa no reconhecimento que os homens e as mulheres de hoje, particularmente os pobres, sentem em relação a ela por causa do seu empenhamento ao serviço da humanidade.
- Mas para isso é ainda necessário que a comunidade cristã no seu próprio funcionamento, nas suas instituições, seja no mundo e para o mundo uma figura do Evangelho. Aqui a exigência é construir a Igreja sobre a reciprocidade, sobre a igual dignidade dos seus membros, sobre um exercício do poder ordenado e ajustado ao serviço, ao desabrochar de todos e de todas, de tal modo que todos possam reconhecer que ser cristão é um caminho autêntico de humanização. A credibilidade da Igreja reside, neste sentido, na excelência das qualidades relacionais que promove e na adequação do exercício do poder no seu seio. Esta questão é hoje em dia crucial, particularmente na Europa onde a imagem da Igreja, particularmente do seu funcionamento hierárquico, está muito desgastada. No entanto, o Evangelho previne-nos: “Os reis das nações pagãs imperam sobre elas e os que nelas exercem a autoridade são chamados benfeitores. Convosco não deve ser assim! Pelo contrário, o que for maior entre vós seja como o menor e aquele que mandar como aquele que serve” (Lc 22, 25-26). A autoridade

no interior da Igreja deveria ser pensada, neste sentido, como aquilo que autoriza e permite, aquilo que literalmente torna “ator” e “autor”. Os lugares de autoridade também deveriam ser concebidos como plurais: as Escrituras, o Magistério, o *sensus fidelium*, as leis morais, a consciência pessoal, a voz dos pobres, as ciências. Todos esses lugares de autoridade são termos em interação que se relativizam. Nenhum ocupa o topo precisamente para deixar o lugar ao Espírito. Construir uma Igreja onde os sujeitos têm consciência da sua cidadania eclesial, onde têm a possibilidade de a exercer efetivamente, onde todos e todas são reconhecidos com uma igual dignidade, é ser hoje no mundo uma figura do Evangelho. De facto, trata-se de garantir no seio da Igreja uma vida fraterna e um funcionamento institucional – a *koinonia* – que possam ser vividos, lidos e reconhecidos como bons, salutares, humanizantes. Com efeito, é na preocupação com o que é humano que se deixam entrever os traços e a figura do divino.

O anúncio evangélico ou o desvendar das figuras

Mas a figuração do evangelho na sociedade requer que o Evangelho seja não apenas vivido, mas também anunciado explicitamente e que as figuras sejam assim desvendadas. “A fé vem daquilo que se ouve” (Rm 10, 17), diz Paulo. O anúncio evangélico vem precisamente enxertar-se na diaconia num ato de caridade suplementar, como seu desenvolvimento gracioso, para revelar o seu sentido e dizer o seu mistério. O desafio hoje é poder fazer ouvir a Boa Nova num mundo secularizado que, em muitos aspetos, não está à espera dela mas que, por muitas outras razões, permanece profundamente sensível ao mistério do amor que nela habita, ao tesouro que este representa, às interrogações que ele levanta. É por isso que não há outro caminho para tornar o anúncio pertinente senão o da caridade cujo sentido ele proclama. Sem o amor que o precede e o anima, o anúncio seria apenas vento: “Se eu não tiver caridade, diz Paulo, sou apenas um címbalo que ressoa” (1 Cor 13, 1).

É ainda essa mesma caridade que convida a diversificar as formas de anúncio, tendo em atenção as pessoas, para ir ao encontro delas onde quer que estejam no campo complexo da comunicação. Distinguirei aqui seis formas fundamentais do anúncio.

O anúncio pode assumir uma forma *kerigmática* quando a testemunha enuncia a fé cristã de maneira simultaneamente breve, inteligente, calorosa. Pode assumir uma forma *narrativa* e *testemunhal* quando a testemunha conta a sua própria história e dá vontade de acreditar. Neste caso, o anúncio toma corpo numa história de vida. Pode assumir uma forma *expositiva*: uma obra de teologia ou um catecismo para adultos podem, com efeito, fornecer um primeiro contacto com a fé, levantar os obstáculos que surjam e suscitar o desejo de acreditar. Há também a forma *dialógica* (ou *apologética*) do anúncio quando a testemunha, no âmbito de um debate sobre argumentos, se esforça por dar as razões da fé. O anúncio pode assumir ainda uma forma *litúrgica*; com efeito, a liturgia dos cristãos é muitas vezes frequentada por pessoas que estão afastadas da fé e pode exercer para elas o papel de um primeiro anúncio.

Finalmente, há ainda uma forma *cultural* do anúncio. Manter, no próprio campo cultural, a memória do cristianismo, os vestígios da sua história, o seu património de arte, os seus valores éticos, o seu tesouro de espiritualidade, a sua reflexão filosófica e teológica, é permitir aos cidadãos encontrar a tradição cristã, mergulhar nela livremente ou até fazê-la sua.

Comunidades vivas que oferecem um dispositivo iniciático

O que acabamos de dizer sobre a diaconia e o anúncio refere-se à evangelização no sentido estrito. Com esta terceira orientação pastoral, entramos no acompanhamento catequético daqueles e daquelas que foram tocados pelo anúncio evangélico e querem dar um passo na fé e no estilo de vida que ela implica.

Este progresso da fé é sempre trabalhoso. Com efeito, o primeiro anúncio não tem como efeito imediato suscitar a fé. O primeiro anúncio suscita antes uma interrogação, provoca uma interpelação. Questiona e põe em movimento: “E tu, que dizes dele?” (Jo 9, 17) – “Para vós, quem sou eu?” (Mc 8, 29) – “Que vos parece?” (Mt 18, 22). Mas responder a estas questões exige tempo. De facto, acreditar em Jesus Cristo, particularmente na cultura secularizada de hoje, não é nunca um ato espontâneo, automático. A fé é um trabalho, um parto, uma caminhada que pode ser lenta e difícil entre credulidade e incredulidade. Hoje, num contexto secularizado, a fé é sempre uma travessia de dúvidas e resistências. Daí a necessidade de um acompanhamento na fé ou, noutros termos, de uma iniciação. Este termo

assumiu na Igreja de hoje uma grande ressonância. Comporta etimologicamente a ideia de caminho e de princípio (inire); a iniciação, com efeito, é uma entrada guiada numa caminhada. Implica uma transformação. “Não nascemos cristãos, tornamo-nos”. Esta fórmula de Tertuliano encontra hoje toda a sua atualidade. Já não estamos, como durante o período de cristandade, numa lógica de herança onde a fé se transmitia pelo contexto social como uma língua materna, mas numa lógica de decisão, de adesão, de convicção livre e pessoal que supõe um combate, uma travessia das dúvidas e das resistências. O termo “convicção” (*convincere*) tem, aliás, a conotação dessa ideia de combate e de vitória. A convicção é uma vitória sobre a dúvida, mas também, estranhamente, uma derrota: deixar-se “vencer” e “convencer” por uma pessoa, pelo interlocutor. “Render-se” aos seus argumentos, reconhecendo a fundamentação, a pertinência ou o caráter salutar das suas propostas. A intenção destas considerações, como terão compreendido, é sublinhar a necessidade que temos hoje de comunidades cristãs que ofereçam àqueles e àquelas que foram tocados pelo anúncio evangélico um dispositivo iniciático que lhes permita, se o solicitarem, entrar numa caminhada de fé acompanhada.

Como funciona um dispositivo iniciático em sistema cristão? Podemos referir pelo menos quatro características essenciais:

- Em primeiro lugar, um dispositivo iniciático requer um tecido comunitário fraterno. Quando um candidato se apresenta para caminhar na fé, a primeira coisa a fazer não é ensinar-lhe as verdades da fé, mas abrir-lhe um espaço de fraternidade, de acolhimento mútuo e de hospitalidade partilhada em nome do Evangelho. Isto quer dizer que toda a diligência iniciática estará sempre intrinsecamente ligada à proposta de uma pertença livre à comunidade dos cristãos. Noutros termos, a diligência iniciática não se separa de um sentimento de pertença à comunidade cristã que deve ser confirmada e aprofundada. É-se iniciado na comunidade cristã e por ela. A comunidade cristã é o lugar e o agente desta iniciação; é solidariamente responsável por ela. É por isso que hoje, mais do que nunca, temos necessidade de comunidades cristãs fraternas que transponham as gerações e que constituam pela sua própria vida um meio no qual os recém-chegados à fé possam encontrar-se e ao qual possam pertencer.

- Segunda característica: Um dispositivo iniciático oferece *experiências para serem vividas* e essas experiências “fazem pensar”. As experiências fazem refletir e são a ocasião e o ponto de partida de uma aprendizagem. Noutros termos, é a operacionalização do princípio mistagógico. Vive-se uma experiência e a experiência torna-se o ponto onde vai ancorar-se uma reflexão, uma aprendizagem, um ensinamento também. A didática clássica, por seu lado, parte de um ensinamento e caminha para a aplicação. A diligência iniciática segue um movimento inverso: parte-se de uma prática e esta é o ponto de partida de um percurso reflexivo. Na diligência iniciática, a experiência que o catecúmeno é chamado a viver é, antes de mais, a experiência da comunidade cristã nos seus diferentes aspetos: comunitário (*koinonia*), litúrgico (*leitourgia*), caritativo (*diakonia*), testemunhal (*martyria*). Neste sentido, a comunidade é o “livro aberto” que o catecúmeno é chamado a ler, acrescentando-lhe a sua própria página. É a pedagogia evangélica do “Vinde e vede” (Jo 1, 39).
- A terceira característica da diligência iniciática é o facto de ela se alimentar com *a partilha fraterna à volta dos Evangelhos*, ou também com o Credo, em ligação, evidentemente, com a experiência da vida e da comunidade cristã de que acabo de falar. A partilha fraterna à volta do Evangelho edifica assim, a pouco e pouco, em articulação com a experiência vivida, uma inteligência da fé que a torne compreensível, plausível e desejável. Este trabalho de inteligência da fé também requer tempo, porque supõe uma transformação das representações, por vezes solidamente enraizadas, que podem revelar-se erradas, tendenciosas, mal construídas, até alienantes. A diligência iniciática exige, portanto, um esforço intelectual, não porque a fé seja reservada aos inteligentes, mas no sentido em que a inteligência de todos, sejam eles quem forem, é posta em movimento. Necessariamente, acredita-se com a inteligência.
- Por fim, a quarta característica da diligência iniciática é o facto de ela ser balizada por etapas, assinaladas ritualmente, que se atravessam livremente, cada um no seu ritmo, quando o desejo de o fazer amadureceu. O percurso catecumenal é, neste aspeto, com as suas diferentes etapas rituais (entrada no catecumenado, apelo decisivo, escrutínios, tradição do Símbolo, sacramentos de iniciação), um modelo que pode inspirar toda a catequese. O importante é que

as etapas e o seu sentido sejam claramente definidos e conhecidos desde o início, mas que a maneira de percorrer as etapas, assim como a duração da preparação, possam variar de acordo com a livre caminhada das pessoas. Neste sentido, não há percurso catequético já feito, como um “pronto-a-vestir”; cada um e cada uma deve “vestir-se” como quiser.

A dificuldade do nosso tempo é estarmos num período que requer processos iniciáticos, mas oferecermos sempre atividades catequéticas que pertençam ainda a uma lógica de herança na qual predomina uma catequese de tipo didático que pressupõe a fé, como se esta, social e culturalmente, fosse evidente. Chega-se então a contradições que são nocivas para a fé e para as comunidades: os sacramentos de iniciação são vividos como ritos de passagem humanos que se celebram humanamente num vago clima de religiosidade, em vez de serem desejados numa caminhada específica de maturação da fé, ligada a um compromisso livre de pertença à comunidade dos cristãos. Por isso a Igreja de hoje é chamada a adotar resolutamente um dispositivo catequético de tipo iniciático.

Conhecemos hoje uma mudança de paradigma sociocultural e, com ele, um ressurgimento das sabedorias. Um certo cristianismo morre, mas não é o fim do cristianismo. O dispositivo pastoral cujos traços me esforcei por apresentar e a espiritualidade missionária que o anima podem contribuir, segundo me parece, para fazer emergir, pela força do Espírito, comunidades cristãs vivas que estejam ao serviço da humanidade e, ao mesmo tempo, sejam portadoras da graciosa Boa Nova de Jesus Cristo.

Educar a resposta da fé

A *receptio fidei*, tarefa da catequese da “Nova Evangelização”

LUCIANO MEDDI (*)

1. Duas premissas de contexto: 1.1. O mal-estar da catequese. Catequese sob inquirição? 1.2. Os objetivos da Nova Evangelização

2. A missão de educar a fé. Do *tradere* ao *recipere*: 2.1. O contributo da catequese para a NE; 2.2. Contributos decisivos: CD 14, AG 14 e EN 44; 2.3. Inovações e resistências; 2.4. O contributo do Diretório Geral da Catequese; 2.5. Novos caminhos; 2.6. No coração do problema: a pessoa como única destinatária? 2.6.1. A permanência do *tradere* na inovação catequética pós-conciliar; 2.6.2. A pessoa única destinatária?

3. Catequese como *receptio fidei*; 3.1. Elementos justificativos e orientadores; 3.1.1. A *personalização* da fé nos documentos catequéticos; 3.1.2. Cristianismo como resposta pessoal; 3.1.3. A integração das experiências, caminho de maturidade humana; 3.2. Finalidade a atingir; 3.2.1. Desenvolver a personalidade cristã; 3.2.2. Superar o formalismo e a dissociação entre fé e vida; 3.2.3. Capacitar para o exercício (competência) da vida cristã; 3.3. Praticar a *receptio fidei*; 3.3.1. Insuficiência dos modelos comunicativos, catecumenais e mistagógicos; 3.3.2. A *receptio* na evolução da dimensão religiosa da pessoa; 3.3.3. Pedagogias para o objetivo fé-vida.

A catequese está à procura de uma identidade sua na missão da Igreja e acima de tudo nos contextos de Nova Evangelização. Cheguei à conclusão de

(*) Padre diocesano em Roma, desde 1981. Professor de Catequética Missionária da Faculdade de Missologia na Universidade Pontifícia Urbaniana. Texto publicado em Urbaniana University Journal, março de 2013, Anno LXVI.

que a sua missão prioritária – mas não a única – é a de favorecer o acolhimento da proposta cristã a partir dos dinamismos culturais próprios das pessoas e dos grupos humanos.

A expressão *receptio* é entendida nesta perspetiva. Apesar de ser uma expressão teológica, é apropriada para exprimir todo o processo intrapsíquico e intracultural através do qual a pessoa se constrói a si mesma. Processo cultural que se torna *condição ou caminho* pastoral em contexto de apropriação livre da experiência religiosa. Esta é entendida como aquilo que completa a ação evangelizadora da *traditio* e, precisamente por isso, é a condição de uma autêntica *redditio* que é o objetivo do processo catecumenal.

Esta reflexão¹ tem como objetivo recordar/aprofundar como foi a autoconsciência eclesial do século XX ao modificar o objetivo da catequese, deslocando a tónica da transmissão e defesa da doutrina para a de apoiar o acolhimento da mensagem e a sua *tradução* na vida quotidiana. E fê-lo, até aos anos 30 do século XX, por *motivos missionários*. É, portanto, uma reflexão *em defesa desta inovação*.

Esta deslocação – que é agora partilhada pelo magistério e autores – é na realidade continuamente discutida de novo. Por vezes, por uma preocupação errada com a necessidade de anúncio (porventura insistindo num regresso ao primado da fonte teológica com caráter de magistério). Um anúncio que privilegia o regresso, também da catequese, à função de *traditio*. Mas ainda, além disso, pela sensação de “trabalho inacabado”, de falta de operacionalidade das intuições catequéticas inovadoras; dificuldades de realização que levam muitos agentes pastorais e teológicos a deixarem de se interrogar sobre como a pessoa acolhe a proposta cristã e a voltarem a uma visão mais tranquila da catequese como uma *questão de comunicação*.

O coração desta reflexão será o desenvolvimento da tese catequética de que a finalidade e, portanto a identidade da catequese, é o apoio à *missão de descoberta pelo destinatário*. Se a Igreja anuncia, é – no entanto – a *pessoa* que é chamada a aderir à mensagem e a transformá-la na expressão do

¹ Usarei algumas siglas ou abreviaturas: CT = *Catechesi Tradendae*, 1979; DC = J. GEVAERT (ed.), *Dizionario di Catechetica*, Elledici, Leumann, 1986; DCG 1971 = *Diretório Catequístico Geral*, 1971; DB = Documento base. A Renovação da Catequese, 1970; DGC, 1997 = *Diretório Geral de Catequese*, 1997; IC = Iniciação Cristã; NE = Nova Evangelização; EN = *Evangelii Nuntiandi*, 1975; CIC, *Catecismo da Igreja Católica*, 1992. RICA = Ritual da Iniciação Cristã dos Adultos, 1972.

seu próprio percurso de vida². Como escreveu João Paulo II devemos tomar consciência de que «o homem... é a primeira e fundamental via da Igreja» (*Redemptor Hominis*, nº 14).

Esta reflexão liga-se às reflexões que nestes anos me permitiram progredir no meu pensamento e que já encontraram espaço nalgumas publicações às quais me referirei continuamente.

1. Duas premissas de contexto

A reflexão que se segue refere-se a uma pesquisa que atualmente tem quase cem anos de história. Reflexão que, no entanto, se coloca num contexto eclesial bem preciso que se reassume na expressão agora generalizada de *Nova Evangelização*. Mas a expressão, nascida para orientar, parece criar em vez disso incertezas e pluralidade de interpretações. Mas sobretudo: que lugar tem a catequese numa perspetiva de NE?

1.1. O mal-estar da catequese. Catequese sob inquirição?

Causaram grande clamor algumas afirmações³ que foram feitas no decorrer do Sínodo para a Nova Evangelização (outubro de 2012) a respeito da catequese. Foi “acusada” de ter contribuído para a desorientação na formação de «gerações inteiras [que] se dissociaram dos sistemas de apoio que facilitavam a transmissão da fé». A catequese dos anos 70 e 80, que segundo o Relator foi uma catequese verdadeiramente insuficiente ou incompleta a tantos níveis de instrução, foi o estádio da *catequese antropológica e/ou experiencial*. Também no recente Congresso internacional de Roma⁴ a catequese – ou pelo menos uma certa catequese – parecia estar a ser colocada no “banco dos réus”.

Estas afirmações interrogam a reflexão catequética não tanto no plano daquilo que é vivido – de facto, não se pode desconhecer a realidade de práticas catequísticas demasiadamente simplificadas – como na sua autocompreensão

² L. MEDDI, *La persona nell'atto catechistico*, “Via, Verità e Vita”, XLII (1993), 145, 46-52; ID., *Catechesi e persona in prospettiva educativa*, “Catechesi” LXXXI (2011-2012), 3, 3-13.

³ D.W. WUEL, *Relatio ante disceptationem do Relator Geral, S. Em. R. Card. Donald William Wuel, Arcebispo de Washington (E.U.)*, Vaticano 2012, 8 de outubro, n. 3.

⁴ CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO, “O catequista, testemunha da fé”, *Congresso Internacional de Catequese. 26-28 de setembro de 2013 – Aula Paulo VI*

profunda. Trata-se realmente de compreender e avaliar se a tendência catequética do século XX deve ser mantida ou abandonada.

Todo o percurso de *renovação catequética* do século XX, tal como outras renovações teológicas, foi na direção de um reequilíbrio entre o serviço à *fides quae* e à *fides qua*⁵ e portanto à dimensão pessoal da fé. É um dado adquirido que a missão esteja a reconsiderar na sua prática o papel da pessoa. Em última análise, trata-se de aprofundar a *oportunidade* missionária da expressão de João Paulo II já recordada⁶.

Na verdade, enquanto a cultura e a comunicação são agora reconhecidas como *vias* através das quais viaja e se compreende o evangelho, ainda não se considera a pessoa, com os seus dinamismos, como sujeito principal e não apenas como destinatária, tanto do anúncio, como da conversão e crescimento na fé.

A expressão *receptio fidei* põe bem em destaque a direção que se quer propor. Refere-se não tanto ao tema do primeiro anúncio ou evangelização, como ao percurso de acompanhamento que vai do primeiro acolhimento ao crescimento da experiência cristã. Além disso esta expressão, que não será nunca desligada dos termos *traditio e redditio*, põe em evidência que se quer estudar a finalidade da fé do ponto de vista da livre adesão dos destinatários que – é necessário esclarecê-lo – são os verdadeiros sujeitos da decisão em relação à fé. Uma liberdade de decisão que na cultura contemporânea é muito sentida e representa a verdadeira via da evangelização.

A catequese – é este o nosso parecer – deve aprofundar aquilo que ajuda a pessoa a ser sujeito da apropriação e interiorização da mensagem, de tal modo que a catequese saia definitivamente dos equívocos gerais do catecumenado social ou da socialização religiosa. Este percurso, que é a missão própria da catequese como mistagogia, deverá ser repensado dentro do processo iniciático e formativo.

⁵ *Fides qua*: ato de confiar em Deus e assumir o conteúdo da revelação como verdadeiro. *Fides quae*: conteúdo da fé aceite pelo crente (N.da T.).

⁶ Expressão que se aproxima bastante daquela ainda mais importante de Paulo VI no encerramento do Concílio: «A Igreja... entendeu sobretudo fazer a consideração sobre si mesma e sobre a relação que a une a Deus; e também sobre o homem, o homem tal qual ele se mostra realmente no nosso tempo: o homem que vive; o homem que se esforça por cuidar só de si; o homem que não só se julga digno de ser como que o centro dos outros, mas também não se envergonha de afirmar que é o princípio e a razão de ser de tudo. Todo o homem fenoménico...» (*Alocução de Sua Santidade Paulo VI*, 1965, 7 de dezembro).

1.2. Os objetivos da Nova Evangelização

O segundo esclarecimento refere-se ao modo de entender a NE. É realmente verdade que a identificação dos objetivos da catequese deriva da natureza teológica da missão e da NE⁷. Mas existem muitas interpretações de NE. O debate sobre a natureza da NE emergiu imediatamente a seguir ao lançamento programático de João Paulo II já no fim dos anos 70⁸ entre aqueles que entendiam a palavra *nova* na expressão em ordem à comunicação da fé (sendo assim uma ação hermenêutica) e aqueles que sublinhavam os temas do ardor e dos sujeitos evangelizadores (sendo assim uma novidade de método).

Dentro da discussão devem defrontar-se⁹ temas decisivos sobre os valores da cultura, da secularização/secularismo, da liberdade de pesquisa, do valor absoluto da verdade, da relação entre definições da fé e formas culturais. De facto, tudo isto conduz a duas posições de fundo. Uma que deseja explorar novas formas de comunicação, valorizando as raízes culturais do nosso tempo, e uma outra que prefere defender e explicar melhor o património tradicional da transmissão da fé.

Nesta segunda perspectiva a catequese define-se como mediação comunicativa da tradição e preocupa-se sobretudo com a compreensão e acolhimento da *fides quae*. A catequese da NE será uma catequese *apologética*.

Segundo a nossa experiência, pelo contrário, a NE como *questão* remete antes de mais à fraca qualidade dos processos formativos dentro das comu-

⁷ R. FISICHELLA, *A catequese no contexto da Nova Evangelização. Conferência no Congresso Internacional de Catequese "O catequista, testemunha da fé"*, Aula Paulo VI, 26-28 de setembro de 2013.

⁸ JOÃO PAULO II, *Discurso de João Paulo II aos participantes do VI Simpósio do Conselho das Conferências Episcopais da Europa*, 1985, 11 de outubro; C. TOVAR, *Juan Pablo II y la nueva evangelización*, "Páginas" XVIII (1990), 102, 35-54; E. FRANCHINI – O. CATTANI (coordenação de), *Nuova evangelizzazione. La discussione – le proposte*, Edb, Bolonha 1991; P. GIGLIONI, *Nuova evangelizzazione o evangelizzazione nuova?* "Euntes Docete." n.s LIII (2000), 1, 15-27; J.-A. BARREDA, *Europa e nuova evangelizzazione*, Urbaniana University Press, Cidade do Vaticano 2012; C. DOTOLO, *Teologia ed evangelizzazione. Note di metodo*, in ID. – L. MEDDI, *Evangelizzare la vita cristiana. Teologia e Pratiche di Nuova Evangelizzazione*, Cittadella, Assis 2012, 13-77.

⁹ L. MEDDI, *Catechismo della Chiesa Cattolica e comunicazione della fede. Linguaggio e linguaggi per la Nuova Evangelizzazione*, in ISTITUTO SUPERIORE DI CATECHESI E SPIRITUALITÀ MISSIONARIA (PUU) – F. PLACIDA (coordenação), *Il Catechismo della Chiesa Cattolica a 20 anni dalla sua pubblicazione. A servizio della catechesi missionaria nel contesto culturale attuale*, Elledici, Leumann 2013, 54-84.

nidades cristãs¹⁰. Uma análise correta da situação da religião¹¹ em contexto de secularização leva a concluir que o objetivo principal da NE deverá ser a interiorização do processo da fé. Se é verdade que a NE enfrenta a “crise do cristianismo ocidental” como abandono da cultura cristã e crise da transmissão da fé, também é verdade que este não é o *cenário* mais difundido nos países da antiga e nova cristandade. Em muitos contextos o cristianismo está bem radicado e, inclusivamente, quem o contesta fá-lo *depois de o ter conhecido e encontrado nas práticas paroquiais*. Por isso a NE deve caracterizar-se sobretudo pela renovação interna das comunidades para que não se tenha depois de *recuperar* aqueles que antes encontrámos e não convencemos.

2. A missão de educar a fé. Do tradere ao recipere

A hipótese de *continuar a definir* o objetivo da catequese em volta da *receptio* é, na realidade, exigência da própria evolução do pensamento catequético do século XX. Como para outras expressões da autocompreensão missionária da Igreja, também o termo *receptio*, que pode soar como uma inovação recente, mergulha as suas raízes no percurso de renovação da compreensão da vida cristã. Uma renovação que não é fruto de capricho, mas da avaliação teologicamente positiva do complexo fenómeno da modernidade.

As passagens¹² desta progressiva evolução podem ser assim descritas: Em primeiro lugar deu-se atenção à relação entre mensagem (noutros tempos era a doutrina) e as capacidades de compreensão da pessoa; depois a prática missionária considera oportuno ligar mensagem e experiência de vida. Tanto na perspetiva das questões de sentido, como na das necessidades da vida quotidiana. A tónica foi depois colocada na relação entre ato de fé e

¹⁰ L. MEDDI, *Crisi della pastorale come crisi formativa*, in ID. – ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI (coordenação), *Formazione e comunità cristiana. Un contributo al futuro itinerario*, Urbaniana University Press, Cidade do Vaticano 2006, 39-64; ID., *Compiti e Pratiche di Nuova Evangelizzazione*, in DOTOLO – MEDDI, *Evangelizzare la vita cristiana*, 81-96.

¹¹ *In nome di Dio. Un'inchiesta de l'Economist sul ruolo della religione nella società*, “Internazionale” 2007, 719, 16-22 novembre, 30-37; PH. JENKINS, *Il Dio dell'Europa. Il cristianesimo e l'Islam in un continente che cambia*, Bolonha, Emi 2009; F. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Il Mulino, Bolonha 2011.

¹² L. MEDDI, *La catechesi oltre. Il servizio catechistico nella prospettiva missionaria ed evangelizzatrice*, “Euntes Docete” n.s., XL (2002), 2, 113-141.

psicologia dos comportamentos religiosos. Esta procura pôs em evidência a gradualidade da progressão na assimilação da fé, mas também a natureza psíquica dos bloqueios ou dificuldades. Optou-se então por uma pedagogia da fé como construção das atitudes humanas que permitem um acolhimento autêntico da mensagem.

2.1. O contributo da catequese para a NE

A passagem progressiva do modelo de catequese centrado no objetivo da *fides quae* entendido como finalidade, conteúdo e forma pedagógica ao modelo da *receptio fidei* aconteceu progressivamente ao longo de todo o tempo da modernidade. Pode-se afirmar que reposiciona em chave pastoral a crise vivida a nível teológico e cultural.

Na segunda parte do século XIX acentuou-se a contraposição à cultura moderna (o *Sillabo*¹³ é de 1864) que se alargará na *perseguição* modernista do início do século XX e nas encíclicas de Pio X. A catequese tornava-se instrumento privilegiado para a defesa da doutrina da fé através do reforço dos seus instrumentos de *transmissão* da mensagem. Para confirmar esta situação devemos recordar o pedido constante de um catecismo único que encontrou espaço até no Concílio Vaticano I¹⁴. A opção doutrinal é confirmada e até reforçada com a *Carta encíclica Acerbo Nimis* de Pio X¹⁵.

Mas exatamente no culminar desta época atribulada de contraposições, fez-se uma reavaliação progressiva do processo inovador de toda a reflexão teológica. No campo catequético o início da mudança surgiu ao considerar-se a finalidade da catequese como apoio ao ato de fé¹⁶. Poderia afirmar-se que a realização desta pesquisa inovadora realizada pelo magistério acerca da

¹³ *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (Elenco contendo os principais erros do nosso tempo, conhecido por *Sillabo*) é um elenco de oitenta proposições que o papa Pio IX publicou juntamente com a encíclica *Quanta cura*, a 8 de dezembro de 1864. No *Sillabo* são condenados o liberalismo, as velhas heresias propostas de novo pelas ideias do tempo, o ateísmo, o comunismo, o socialismo, o indiferentismo e outras afirmações acerca da Igreja e da sociedade civil (N.da T.).

¹⁴ A 4 de maio de 1870 ainda foi votado e aprovado o esquema, mas a suspensão da assembleia impediu a promulgação.

¹⁵ De 1905; pode-se encontrar o texto em www.clerus.org. Para a reconstrução da catequese de todo o período: L. NORDERA, *Il Catechismo di Pio X. Per una storia della catechesi in Italia (1896-1916)*, Las, Roma 1988.

¹⁶ MEDDI, *La catechesi oltre*.

identidade da catequese atinge o seu ponto mais alto com as reflexões feitas por Pio XII nalgumas das suas radiomensagens¹⁷ nas quais emerge claramente que o papa tem consciência de que não é suficiente a exposição da doutrina já que o apostolado catequístico visa a educação do *ato de fé* ou, melhor ainda, a «união indissolúvel da religião e da vida»¹⁸. Portanto, numa observação atenta, a reflexão eclesial e do magistério acerca da identidade da catequese e da sua posição no interior da ação pastoral no período que vai do concílio de Trento ao concílio Vaticano II é menos *compacta* e monolítica do que se quer afirmar.

Esta renovação da catequese *na perspectiva do ato de fé* e, portanto, missionária, foi querida pelo Movimento Catequético. A renovação no seu conjunto teve diversas matrizes e dimensões e realizou-se sob a pressão de diversos fatores¹⁹. Um impulso veio das solicitações da teologia da revelação a partir das perspectivas abertas por K. Barth. Mas não teve menos importância o fator missionário e, por fim, a necessidade e oportunidade de dialogar com as ciências humanas: a pedagogia, a psicologia e a recente psicologia da religião. No campo catequético a pressão teológica e cultural provocou um progressivo repensar das finalidades e da tarefa da catequese. Estas reflexões confluíram nas “Semanas de Catequese”²⁰ nascidas depois do primeiro Congresso Internacional de Roma (1950).

A *primeira* parte da renovação aparece com o nome de “viragem kerigmática”²¹. No campo catequético a proposta é feita por J. Jungmann²² para quem se trata de deslocar a tónica da questão do dogma para a «própria pregação da fé, ou seja, uma exposição clara e eficaz da mensagem confiada por Cristo»²³. Esta proposta pode ser definida como *introdução* à questão atual da inculturação dos conteúdos da catequese. Em *segundo* lugar deve

¹⁷ L. CSONKA, *Direttive e suggerimenti di Pio XII riguardo all'insegnamento religioso*, “Orientamenti Pedagogici” II (1955), 4, 515-537; S. RIVA, *Pio XII catechista dei catechisti* “Rivista del Catechismo” XI (1953), 6, 4-10.

¹⁸ *Alla gioventù romana* 8.12.1947; cf. também: «parece que o insucesso de muita catequese deve ser atribuído a este fenómeno: a ausência do ato de fé no processo catequístico...O conhecimento deveria, pelo contrário, informar os atos humanos, cristianizar os costumes, criar mentalidade evangélica nos crentes. A isto corresponde a pedagogia da escola ativa» (*ibid.*, 8. 9).

¹⁹ MEDDI, *La catechesi oltre*.

²⁰ L. ERDOZAIN, *L'évolution de la catéchèse. Panoramique de six Semaines Internationales de Catéchèse*, “Lumen Vitae” XXIV (1969), 4, 575-599.

²¹ E. ALBERICH, *Kerigmatica (catechesi)*, in DC 374-376.

²² Ele próprio apresenta uma síntese em J. JUNGSMANN *Teologia della predicazione*, in ID., *Catechetica*, EP, Alba 1956 [or. *Katechetik: Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*, Herder, Friburgo 1955], 338-344.

²³ *Ibid.*, 338.

recordar-se o influxo que teve a teologia renovada do ato de fé e da experiência cristã sobretudo através dos estudos de Aubert e Mouroux²⁴ que insistem na interpretação de fé não apenas como adesão intelectual às verdades reveladas, mas acima de tudo como adesão da globalidade da pessoa ao *divino* e como dimensão capaz de unificar toda a personalidade.

Uma das urgências de renovação na definição de catequese veio do problema pastoral e missionário. Procurava-se *antes de mais* uma prática de catequese que apoiasse de modo adequado a necessidade missionária das igrejas europeias. Deve-se recordar acima de tudo a reflexão francesa que culminou com o Diretório de 1964²⁵. O contexto é o da *Missão de França* e o objetivo confiado à catequese é o de «fazer crescer a vida de fé através do conhecimento da palavra de Deus» (III, 12).

O aspeto missionário da reforma da catequese veio da renovação missionária. Tanto na semana Catequística de Antuérpia²⁶, na qual se desenvolveram os temas da fé como finalidade da catequese e da mensagem bíblica e da história da salvação como conteúdo da catequese, como na de Eichstätt (1960). Nesta, cujo animador foi J. Hofinger, acentuou-se a ideia da catequese como iniciação progressiva no mistério de Cristo através da história, da liturgia, da doutrina e da vida e até da renovação do catecumenado. Deve-se precisamente a este autor uma primeira reflexão séria sobre a relação entre mensagem e destinatário²⁷.

Uma *terceira* perspectiva é a superação da catequese kerigmática em nome das próprias exigências missionárias. Na semana de Banguécoque²⁸ introduziu-se a necessidade de uma catequese antropológica e de um momento específico da pastoral (catequética) chamado “pré-evangelização”. Pediu-se que fosse ultrapassada a metodologia de *adaptação* e que se prosseguisse

²⁴ R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi, données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Warny, Louvain 1958; J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana. Introduzione ad una teologia*, Bréscia, Morcelliana 1956.

²⁵ [ASSOCIATION ÉPISCOPALE CATÉCHISTIQUE], *Directoire de pastorale catéchétique à l'usage des diocèses de France*, Bonne Presse, Paris 1964.

²⁶ Veja-se *Catéchèse pour notre temps. Session Internationale d'Anvers*, Lumen Vitae, Bruxelas, 1958.

²⁷ Assinalo as suas primeiras reflexões importantes: *Adaptation de la catéchèse missionnaire au milieu et à la mentalité*, “Lumen Vitae” VII, (1952), 3, 465-472; *La catéchèse dans les pays de missions et les régions déchristianisées. Sa nature, ses caractéristiques*, “Lumen Vitae” VIII, (1953), 8. 4, 563-572; *La Catéchèse moderne au service des missions*, “Lumen Vitae” XI (1956), 2, 287-308.

²⁸ A. NEBREDA, *East Asian Study Week on Mission Catechetics. Bangkok (Oct. 31-Nov. 3, 1962)*, “Lumen Vitae” XVII (1962), 717-730.

em direção a uma encarnação progressiva da mensagem nas diversas culturas. Estas ideias andavam a par e passo com a “viragem antropológica” e a catequese antropológico-experiencial que se afirmou sobretudo com o documento catequístico holandês de 1964²⁹ (e o famoso catecismo holandês de 1966) que lançou a definição de catequese como «iluminação da existência humana através da Palavra de Deus».

Uma *quarta* perspectiva surgiu alguns anos depois com o colocar da tónica na opção político-libertadora da catequese feita pela semana de Medellín e depois pela Conferência homónima dos bispos sul-americanos (1968)³⁰, apontando para o desenvolvimento de uma catequese em pleno acordo com as instâncias e as situações históricas e com as aspirações profundas do homem contemporâneo (*Medellín* 8. II. 4 e 8. II. 6). Neste contexto foi também introduzida a expressão «catequese evangelizadora» (*Medellín* 8. I).

2.2. Contributos decisivos: CD 14, AG 14 e EN 44

O Vaticano II (1962-1965) reassume todo o processo de renovação das finalidades próprias do movimento catequístico do século XX. O texto mais significativo é *Christus Dominus* 14. Falando do dever dos bispos em relação à comunidade diocesana dão-se indicações para a catequese. O objetivo da ação catequística, diz-se, supera a simples perspectiva da doutrina cristã para se definir melhor como educação da vida cristã («torná-la consciente e operativa») considerando que a fé pode ser pensada em termos evolutivos e portanto educáveis («reavivar»). Considera, além disso, que este objetivo se atinge garantindo uma adequada instrução catequética, mas em ligação com as ciências pedagógicas. Sublinha a necessidade da referência às capacidades de receção dos destinatários, à sua vida, à cultura e mais amplamente à vida quotidiana; convida também a seleccionar um método apropriado. Portanto, uma visão dinâmica da resposta de fé.

O texto não dá indicações claras para realizar tal relação. Sublinha a preocupação de renovar o modo de apresentar a mensagem da Igreja. Convida-se

²⁹ *Linee fondamentali per un nuova catechesi*, Elledici, Leumann 1969 [or. 1964]; U. GIANNETTO, *Catechismo olandese*, in DC, 123-125; AA.VV., *Il dossier del catechismo olandese*, Mondadori, Verona, 1968.

³⁰ *Semana Internacional de Catequesis. Catequesis y Promoción Humana. Medellín 11-18 de agosto 1968*, Siguemme, Salamanca 1969 e *Medellín. Documenti della seconda conferenza dell'episcopato latino-americano*, Emi, Bolonha 1977.

expressamente a conjugar a mensagem evangélica com as situações de vida deixando assim entender a necessidade de uma catequese capaz de conjugar fé e vida (antropológica). O texto, além disso, faz suas principais aquisições do movimento catequístico tendente à recuperação tanto da pluralidade das fontes como das indicações da psicologia e da pedagogia.

Um segundo texto de valor indubitável para a catequese encontra-se em *Ad Gentes* 14. O texto indica a necessidade de recuperar o catecumenado como forma de educação para a iniciação cristã. Catecumenado que «não é uma simples exposição de verdades dogmáticas e de normas morais, constitui, devidamente estendido no tempo, uma formação para a vida cristã integral, durante o qual os discípulos se unem a Cristo, seu mestre».

Os dois textos são muitas vezes citados de forma apressada. Uma leitura atenta põe em evidência a questão de fundo. CD 14 desloca a tónica da doutrina para a fé, que é entendida como *adesão* e como *ação*. Mais exatamente deveria dizer-se que CD 14 introduz o tema da catequese *como formação da vida cristã*. Esta posição é indubitavelmente a da *Nova Evangelização*. As tentativas atuais de separar as duas dimensões para atribuir à catequese apenas a *adesão*, o *encontro*, a *comunhão* com Cristo *sem dar atenção à questão da formação da resposta e da vida cristã*, são simplificações inadequadas para enfrentar o tema da NE. *No entanto*, é também assinalada a aporia fundamental do texto que afirma que se pode *reavivar e tornar ativa* a fé com a implementação da comunicação da verdade ou da mensagem. Na minha opinião está aqui a raiz do “bloco epistemológico” da própria catequese³¹.

Nesta perspectiva *Evangelii Nuntiandi* (Paulo VI, 1975) no nº 44 define a catequese como via de evangelização que tem como finalidade criar *habitus* de fé através de uma instrução adequada cujos «métodos deverão ser adaptados à idade, à cultura, à capacidade das pessoas, na procura constante de fixar na memória, na inteligência e no coração as verdades essenciais que deverão impregnar a vida inteira». Este número ressent-se da *contradição* entre finalidade e prevalência da transmissão já ressaltada em CD 14, mas é evidente que a tónica não é posta tanto *no meio como no fim*, que é a construção dos elementos estáveis da personalidade. Elementos que identifica com o *habitus* tomista. O texto continua afirmando que a evangelização assim concebida alcançará grandes resultados.

³¹ Já defendi esta tese em MEDDI, *La catechesi oltre*.

Não é lícito, portanto, utilizar estes textos para reforçar a via doutrinal da catequese da NE³².

2.3. Inovações e resistências

Com tudo isto não escondemos a dificuldade que a catequética já encontrou quando propôs um reequilíbrio entre ação de docência e aprendizagem do sujeito. Estas vicissitudes foram vividas pelo menos em três ocasiões. Por altura da introdução do “método do Mónaco”³³ (cuja «decidida abertura ao mundo e disponibilidade para interagir com a psicologia e a pedagogia contemporâneas devem ser consideradas como méritos duradouros»³⁴) no início do século vinte. O “método do Mónaco” (1905) por ação dos catequetas Ziller, Willmann, Gottler, Stiegliz, desenvolveu-se como aplicação dos métodos pedagógicos da *intuição* à catequese de modo que a mensagem catequética fosse proposta segundo os graus formais da aprendizagem da criança. O método tem, na realidade, a sua origem nos estudos didáticos de E. Pestalozzi (1746-1827), F. Froebel (1782-1852) e da pedagogia psicológica de J.F. Herbart (1776-1841).

Uma segunda tentativa foi levada a cabo por ocasião da reformulação da catequese segundo os métodos ativos das *novas escolas*. M. Fargues e F. Derkenne divulgaram em França nos vinte anos entre 1935-1956 os princípios e as aplicações práticas do ativismo catequístico. Em Itália foi divulgado e defendido por G. Nosengo, M. Casotti, R. Agazzi, S. Riva³⁵. Nesta perspetiva «a pesquisa metodológica ativa gira em volta de dois polos: o polo das experiências típicas correspondentes às diversas idades do aluno, e o polo das capacidades de compreensão de conceitos abstratos [...] Tais pesquisas permitiam formular a hipótese de um quadro de capacidades intelectuais de acordo com os níveis etários e verificar assim quais seriam as noções religiosas compatíveis»³⁶. O método que daí deriva aponta não tanto para a transmissão da informação, como para a ajuda prestada ao aluno para que reconstrua (o

³² FISICHELLA, *La catechesi nel contesto della Nuova Evangelizzazione*.

³³ U. GIANETTO, *Monaco (metodo di)*, in DC, 440-441.

³⁴ U. HAMEL, *Introduzione alla pedagogia religiosa*, Bréscia, Queriniana, 1990 [or. 1986], 18.

³⁵ S. RIVA, *La pedagogia religiosa del novecento in Italia. Uomini – idee – opere*, Antonianum – La Scuola, Roma – Bréscia 1972.

³⁶ F. PAJER, *Metodo nella catechesi*, in B. SEVESO – L. PACOMIO, *Enciclopedia di pastorale. 2. Annuncio. Predicazione catechesi guida personale*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 52-62, qui 54.

termo usado por Nosengo é: *refazer*) ele próprio o percurso da ciência. Os “métodos ativos” desenvolveram o trabalho de grupo, a manipulação dos materiais, o percurso por objetivos.

O debate foi muito aceso, porque se percebia que os novos métodos levavam à discussão, se fossem transportados para a pedagogia catequética, acerca do primado do dogma e da docência. A questão resolveu-se de forma brilhante com a introdução do “cristocentrismo didático” juntamente com a reafirmação do primado da doutrina, solução para a qual não foi pequeno o contributo do *catequeta da Urbaniana* G. Nosengo³⁷.

Foi feita uma terceira tentativa com o princípio do *catecismo progressivo* de J. Colomb³⁸. Na secção da sua catequética dedicada à *fidelidade ao homem* já tinha afirmado que «a catequese, para ser fiel a um dos seus princípios essenciais, deve exprimir-se de modo a poder ser acolhida pelo homem: deve, pois, respeitar as estruturas e os modos de pensar do homem e responder às suas expectativas e às suas necessidades espirituais», além de definir o programa progressivo como «aquele que apresenta o objeto a conhecer tendo em conta as “tendências” ou interesses e as estruturas mentais do ouvinte»³⁹. Com esta afirmação, ele procurava superar o modelo cíclico que repetia para todas as idades escolares os elementos essenciais da fé (os quatro pilares de Trento, repensados na lógica da *catequese sob a forma de verdadeira escola*). Afirma que se devia superá-lo, porque este tipo de catequese se realiza «sem a preocupação das necessidades e das formas de pensamento dos ouvintes, o ato de aceitação, o ato de conhecimento»⁴⁰. Propõe, por isso, um modelo diferente organizado com base na «progressão na compreensão da fé». A motivação de fundo é que esta linha é «uma simples aplicação da lei da encarnação», que deriva da própria história da revelação. Verifica-se, no entanto, a permanência do

³⁷ L. MEDDI, *Integrazione fede e vita. Origine, sviluppo e prospettive di una intuizione di metodologia catechistica italiana*, Elledici, Leumann 1995, c. 3. 3.; cf. G. CAVALLOTTO, *L'educazione della fede: una catechesi cristocentrica e attiva*, in ID. (coordenação), *Prima la persona. Gesualdo Nosengo: una vita al servizio dell'educazione*, Urbaniana University Press, Cidade do Vaticano 2000, 149-257.

³⁸ J. COLOMB, *Le service de l'Évangile: manuel catéchétique*, 2 tomes, Desclée, Paris 1968. Para reconstruir a saga das críticas que lhe foram feitas e a posição dos bispos franceses ver J. MOLINARIO, *Josef Colomb et l'affaire du catéchisme progressif, un tournant pour la catéchèse*, Ddb, Paris 2010; G. BIANCARDI, *La crisi del catechismo "progressivo" in Francia (1957)*, “Catechesi” LXXVI (2006/2007), 6, 59-75.

³⁹ COLOMB, *Al servizio della fede*, 294.

⁴⁰ *Ibid.*, 286.

primado da *transmissão* e o uso dos dinamismos da pessoa *para melhor compreender*.

A esta época deve-se acrescentar a situação – gerida de modo mais subterrâneo – ligada à publicação do *Diretório Catequístico Geral* de 1971. Ao *Diretório* corresponde o mérito de ter introduzido algumas expressões decisivas: a revelação é entendida como via para compreender o projeto de Deus na história, sendo assim a catequese elemento específico da pastoral profética, com o objetivo da maturidade da fé das comunidades e das pessoas singulares (nº 21). Esta fórmula não foi plenamente aceite na catequese posterior e, por vezes, até adulterada. Com efeito, a inserção da expressão “maturidade da fé” compreenderia a introdução plena da linguagem da psicopedagogia com consequências decisivas para o repensar do itinerário catequético.

E no entanto, como outros documentos⁴¹ e autores, não conseguiu identificar um modelo prático de catequese, capaz de traduzir eficazmente a finalidade devidamente caracterizada. Limita-se a oferecer a via da proposta catequética das idades evolutivas da aprendizagem, permanecendo assim numa catequese de conhecimento *adaptada* aos destinatários e não um espaço de formação e aprendizagem da vida cristã. O ato de *operacionalizar* a fé permanece uma tarefa do destinatário; além disso, a sua cultura (ou seja, os instrumentos próprios da construção de si mesmo) não é valorizada no percurso de conversão.

Mas deve-se assinalar que esta escolha pós-conciliar, ainda que limitada, que tendia a superar uma parte do cognitivismo catequístico (o dedutivismo doutrinal) foi bloqueada por uma involução do magistério. Acerca disto é expressiva a modificação operada pela CT em 1979, pela qual a catequese conserva a finalidade de maturidade da fé do discípulo, mas *através* da apresentação orgânica da doutrina. É, portanto, menos ressaltada a dimensão da renovação das fontes e o aspeto psicossocial da formação cristã. A catequese é novamente pensada como aplicação da teologia dogmática. Estas indicações unidas às dificuldades manifestadas por alguns bispos já no Sínodo de 1977, às intervenções de J. Ratzinger em Lyon e Paris em 1983, à *decisão* do Sínodo Extraordinário de pedir um Catecismo ou Compêndio da fé (1985), à longa e trabalhosa época da redação do CIC

⁴¹ Constituem exceção pelo menos duas perspetivas: o *Diretório Catequístico italiano* (1970) e o dos E.U. (1979).

(1986-1992), levaram a uma reconsideração do caminho a seguir na formação dos batizados.

É necessário reconhecer que esta involução *não nega a validade da reforma das finalidades*, mas pensa nela como *consequência* de uma *ortodoxia* comunicativa, pedindo à catequese que regresse ao primado da doutrina.

2.4. O contributo do Diretório Geral da Catequese

O DGC de 1997⁴² já não cita a expressão *receptio*, mas detém-se longamente no tema da inculturação da fé⁴³. O DGC de 1997 coloca o tema da inculturação em dois âmbitos: tanto no aspeto da definição da catequese e do seu papel na missão da Igreja, como na parte mais propriamente metodológica. Outros documentos, por exemplo CT, limitavam-se à parte do método. Neste contexto, a inculturação é encarada sobretudo com os termos *interiorização* da mensagem, e a sua *integração na estrutura da personalidade*, porque se torna fator dinâmico da pessoa (Parte IV, cap.V: *Catequese em contexto sociocultural*)⁴⁴.

Considero muito significativa a inserção do n° 204 que indica uma progressão (*escutar, discernir, purificar, converter*) que contém em si diversas ações pe-dagógicas. Estas afirmações estão integradas nas palavras da segunda parte do n° 205 que retoma o tema da assimilação profunda, isto é, o grande tema da metodologia catequética contemporânea da integração fé-vida⁴⁵:

Em termos positivos, é correta aquela catequese que não provoca apenas uma assimilação intelectual do conteúdo da fé, mas que também toca o coração

⁴² *Diretório Geral da Catequese*, 1997

⁴³ L. MEDDI, *Ultimo di una lunga serie di documenti*, "Catechesi Missionaria" XIV (1998), 1, 29-41.

⁴⁴ No n° 203 lê-se: «Tarefas da catequese em ordem à inculturação da fé: Estas tarefas formam um conjunto orgânico, que se resume a seguir: conhecer em profundidade a cultura das pessoas e o grau de penetração nas suas vidas; reconhecer a presença da dimensão cultural no próprio Evangelho; anunciar a transformação que o Evangelho realiza nas culturas, enquanto força "transformadora e regeneradora"» (CT 53); testemunhar a transcendência do Evangelho em relação à cultura; promover uma nova expressão do Evangelho segundo a cultura evangelizada, visando obter uma linguagem da fé que seja património comum entre os fiéis e, portanto, fator fundamental de comunhão.

⁴⁵ Cf. L. MEDDI, *Il processo di interiorizzazione della fede*, "Note di Pastorale Giovanile" XXXII (1998), 8, 33-52.

e transforma os comportamentos. Deste modo a catequese gera uma vida de fé dinâmica e unificada da fé, preenche o abismo entre aquilo que se crê e aquilo que se vive, entre a mensagem cristã e o conteúdo cultural e estimula frutos de santidade.

O DGC de 1997 afirma a necessidade de uma catequese que não só esteja preocupada com a compreensão e assimilação intelectual, mas que chegue ao coração, isto é, que guie o *comportamento*. Isto é aquilo que afirma o n.º 207 (*formas e vias privilegiadas*)⁴⁶. A inculturação é aqui entendida como processo que acompanha a pessoa e não apenas como facto cultural (das diferentes expressões conceptuais).

Acima de tudo recorda-se que a idade própria para tal processo é a dos jovens e dos adultos. É indiretamente abordada a tarefa da transmissão da socialização religiosa dos mais pequenos e fala-se de inculturação como do processo de interiorização da fé na pessoa. Este tema (já presente no DCG de 1971, 21; CT, 18-20) refere-se à *maturidade da fé* e ao *desenvolvimento da atitude* religiosa própria da pessoa.

Não menos importante é o n.º 208 relativo ao tema da relação entre catequese e linguagem. A inculturação é assim vista no interior de dois grandes âmbitos: a educação da fé e a compreensão das linguagens próprias da fé. Isto manifesta uma preocupação educativa porque *inculturação* é entendida como problema ligado à assimilação profunda da mensagem, de tal modo que se torne princípio inspirador do comportamento humano. Isso acontece através da leitura significativa das linguagens da fé e do acolhimento da cultura local. As linguagens da fé devem, no entanto, ser compreendidas para serem acolhidas; por isso será ainda necessário regressar à questão tão discutida da necessária hermenêutica dos textos (das fontes) e das fórmulas.

⁴⁶ O parágrafo inicia-se com a afirmação: «Entre as formas mais apropriadas de inculturação da fé é útil recordar a catequese dos jovens e dos adultos, pela possibilidade de relação mais íntima entre fé e vida», afirmação que ainda no Esboço de 1996 era: «Entre as formas mais apropriadas de inculturação da fé é útil recordar a catequese dos adultos, pelas possibilidades de integrarem mais intimamente fé e vida».

2.5. Novos caminhos

A publicação *renovada* do Diretório não foi apenas uma ocasião para reintroduzir o primado da doutrina em relação a todas as outras fontes da comunicação da mensagem (cf. *Segunda Parte*). Foi também uma ocasião para uma readequação global do serviço da catequese. Tudo isto foi pensado dentro de todo o processo missionário e pastoral, foi identificado como momento formativo (ainda que disponível para o serviço do primeiro anúncio-evangelização, do momento da iniciação cristã e da instrução religiosa nas escolas), fazendo da cultura uma via formativa, ligando-se às etapas psicossociais do desenvolvimento humano. O texto teve um acolhimento claro e positivo talvez motivado pelo mal-estar criado pela situação gerada pela época da «dimensão de tónica na verdade» do CIC. Um acolhimento que deixou na sombra os limites estruturais do projeto.

A reconsideração da *competência* da catequese libertou um grande reflorescimento de propostas a que podemos, na generalidade, chamar «catequese missionária». De modo particular a época atual vê a catequese ocupada com a decadência do *modelo pastoral catecumenal*, reintroduzido, mas esquecido, pelo RICA⁴⁷ (1972). É este documento que pede para a IC e para toda a pastoral uma reorganização segundo as quatro dimensões: evangelização, formação catecumenal, celebração, mistagogia. A catequese repensa-se assim na vertente do «primeiro anúncio» e das reformulações do processo de iniciação cristã. Esta necessidade missionária ligou-se ao movimento para uma NE e gerou uma série de interessantes “catequese do genitivo”.

A reformulação catecumenal já tinha nascido no ambiente espanhol com a reflexão de C. Floristan e a prática de alguns movimentos. Floristan fala do catecumenado como equivalente a um modelo para a reevangelização ou segunda evangelização dos adultos: «a segunda evangelização é, portanto, ação missionária da Igreja nos países de cristandade, em relação aos batizados que vivem à margem da vida cristã, ou possuem uma fé, mais ou menos vaga, sem fundamentação... ou com fundamentação inadequada (crenças infantis ou mágicas)»⁴⁸.

⁴⁷ *Ritual da Iniciação Cristã dos Adultos. Editio Typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1972.

⁴⁸ C. FLORISTAN, *Para comprender el catecumenado*, Verbo Divino, Estella 1989, 33.

Vão nesta perspectiva a experiência de H. Bourgeois e a reflexão do Grupo Europeu do Catecumenado⁴⁹ que acrescenta à perspectiva catecumenal a iniciática criando a convicção de que as duas questões estão ligadas. Na realidade a finalidade da iniciação cristã (e agora da nova evangelização) pode ser atingida com modalidades diferentes. Descrevendo a prática catecumenal, Bourgeois sublinha a relação entre Palavra de Deus e antropologia mas limitando-se à análise das situações culturais. Descreve a dimensão interior da proposta da fé, mas analisando a *fenomenologia* da resposta a partir das categorias teológicas. A transformação ou adesão é assim vista principalmente como consequência da ação sacramental⁵⁰.

Esta posição ligada à de A. Fossion⁵¹ desloca-se para reconsiderar o destinatário como sujeito livre de adesão à fé e ao necessário repensar ou inculturar do processo formativo, que deve assumir a *aprendizagem* a partir da consciência das representações pessoais. O catecumenado mantém-se como um lugar decisivo para a renovação catequética⁵² entendido como «livre maturação do desejo de se tornar cristão» que supere o modelo da catequese obrigatória para os sacramentos numa determinada idade e deixe espaço para essa dinâmica de maturação do desejo, isto é, possa «abrir um espaço no qual o desejo de se tornar cristão possa nascer, crescer e afirmar-se» (255-256).

Nesta perspectiva, o percurso catequético exige o repensar da ação catequética a fim de que seja “libertada”⁵³ dos vínculos organizativos da catequese tridentina e também da do DCG de 1971 (a catequese para os períodos de

⁴⁹ J. VERNETTE – H. BOURGEOIS, *Saranno cristiani? Prospettive catecumenali*, Elledici, Leumann 1982; H. BOURGEOIS, *Théologie catécuménale. À propos de la “nouvelle” évangélisation*, Les éditions du Cerf, Paris 1991 [n.e. 2007]; GRUPPO EUROPEO DEI CATECUMENATI, *Agli inizi della fede. Pastorale catecumenale oggi, in Europa*, EP, Milão 1990.

⁵⁰ Tese bem exposta no seu *L'iniziazione cristiana e i suoi sacramenti*, Elledici, Leumann 1987.

⁵¹ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Cerf, Paris 1990, cc. 5 e 13. In ID., *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine*, Lumen Vitae – Novalis – Cerf – Labor et Fides, Bruxelas 1997, retoma e sublinha a relação entre mensagem e cultura.

⁵² Já em ID., *La catéchèse dans le champ de la communication*, 1990, no cap. VIII; mais desenvolvido em ID., *Une catéchèse catécuménale*, in H. DERROITTE (direção), *Théologie, mission et catéchèse*, Novalis – Lumen Vitae, Bruxelas. 2002, 91-102 e em ID., *Le catéchuménat, modèle inspirateur de toute catéchèse*, “Lumen Vitae” LXI (2006), 3, 253-267 (as citações referem-se a este último).

⁵³ H. DERROITTE, *La catéchèse décloisonnée. Jalons pour un nouveau projet catéchétique*, Lumen Vitae, Bruxelas 2001.

evolução). Torna-se necessária uma «catequese como caminho»⁵⁴ ou, numa formulação bastante mais significativa, «catequese como geração» do ato de fé e da assunção de estilos de vida cristã⁵⁵.

2.6. No coração do problema: a pessoa como única destinatária?

Já dei a entender o meu ponto de vista ao longo da exposição da reflexão histórica. Agora tento apresentar uma avaliação mais orgânica; avaliação que não quer de modo nenhum deixar de reconhecer até que ponto somos devedores em relação à evolução e até à involução do caminho feito pelas Igrejas, pelos investigadores e pelos agentes pastorais.

2.6.1. A permanência do *tradere* na inovação catequética pós-conciliar

A mudança de finalidade provocada pela renovação catequética e aceite pelo Vaticano II, centrada no estudo das condições do ato de fé e do exercício da vida cristã, não se traduziu num repensar *radical* da prática catequética. Lendo com atenção o conjunto dos textos e das propostas continua-se a pensar a catequese a partir da tarefa de transmitir qualquer coisa. A catequese não se encarrega de apoiar a assimilação e a reformulação da experiência de fé (*receptio*). As novas finalidades não incidem na reformulação pedagógica do ato catequético que permanece um processo comunicativo.

Em CD 14 o limite ou contradição manifesta-se no facto do ato de fé e a vida cristã serem *confiados* à pessoa; são pensados como consequência do anúncio da mensagem. Também a importante escolha do DCG de 1971 de introduzir como finalidade a maturidade da fé da comunidade e das pessoas, não se manifesta na parte do documento que estabelece um projeto. É verdade que se assume aí a escolha de organizar a catequese em ordem aos períodos de *evolução da pessoa*, mas limitando-se à dimensão *cognitiva*. Como consequência, a progressão permanece de índole *psicológica*⁵⁶. Um limite à relação

⁵⁴ L. AERENS, *La catéchèse de cheminement. Pédagogie pastorale pour mener la transition en paroisse*, Lumen Vitae, Bruxelas 2002.

⁵⁵ PH. BACQ – CH. THEOBALD (direção), *Une nouvelle chance pour l'Évangile: vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae – Novalis – Ed. de l'Atelier, Bruxelas – Montreal – Paris 2005.

⁵⁶ Este limite é ainda mais evidente na escolha feita pelo documento italiano para a renovação da catequese (1970) que, depois de ter introduzido no capítulo das finalidades

entre fé e pessoa pode também ser visto nas reflexões catequéticas que se constroem sobre o paradigma *comunicativo*. Tanto quando isso é entendido na perspectiva semântica e, por isso, cultural (perspetiva que leva à importante catequese inculturada); como na perspectiva das reformulações do ato catequético segundo a mediação do *processo comunicativo*. São construções importantes, *mas insistem* na comunicação da mensagem; esclarecem as condições de uma escuta autêntica, mas não se preocupam em refletir o processo comunicativo *dentro da pessoa*.

Além disso, não aparece como excessiva a crítica ao movimento de renovação catequética centrado sobre novas formas de *anúncio kerigmático*. Tais pesquisas são valiosas – a partir da *catequese evangelizadora*, passando pelas diversas experiências de NE própria dos movimentos e associações, e de autores muito atentos à questão da recuperação da prática missionária da evangelização na forma do *Primeiro Anúncio* – mas esta linha catequética reflete *apenas* a questão do ato de fé como *adesão e consenso*. Ou seja, ainda na representação da catequese como serviço ao anúncio da mensagem. Paradoxalmente este risco pode encontrar-se também nas traduções práticas de propostas catequéticas *muito inovadoras* como as da *pastoral generativa*⁵⁷; pesquisa verdadeiramente valiosa, mas preocupada em identificar novas vias para a aceitação da fé.

2.6.2. A pessoa como destinatária?

A minha crítica não considera a importância de muitos estudos. Esses mostram eles mesmos o seu valor. Mas insisto no facto de uma reflexão catequética dever aprofundar *também o momento da resposta e da capacitação para viver a vida cristã*. Esta tarefa não aparece estudada por quem permanece na *espontaneidade* da pessoa; enquanto a catequese deveria assumir precisamente esta dimensão da *fides qua* (e da *fides ad quem*).

da catequese a preciosa fórmula *integração fé-vida*, se limita a uma organização para períodos etários psicossociais. Cf. L. MEDDI, *Il Documento Base come pedagogia della fede. Modello, itinerari e metodi*, in F. KANNAISER – FELIZIANI (coordenação) – ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI CATECHETI, *Catechesi ed educazione. Un rapporto possibile e fecondo*, Elledici, Leumann 2011, 129-138.

⁵⁷ Traduzo deste modo a complexa expressão “pastoral de geração”; cf. CH. THEOBALD – PH. BACQ (direção), *Passeurs d’Evangile: autour d’une pastorale d’engendrement, Lumen Vitae* – Novalis, Bruxelas – Montreal 2008.

Em muitas pesquisas catequéticas e práticas pastorais, a pessoa permanece como destinatária da missão eclesial. Ela não é considerada como *geradora de sentido*, mas como quase incapaz de descobrir e elaborar o significado da proposta cristã. Isto é transmitido, comunicado e explicado.

Este tema tem dois níveis de reflexão ligados entre si. Em primeiro lugar, a teologia missionária interroga-se se a pessoa a quem se anuncia o evangelho, é apenas chamada a acolher ou até a reinterpretar e fazer evoluir a própria compreensão. É este o tema da experiência cristã como hermenêutica e inculturação da fé. Nesta pesquisa, a teologia fundamental deverá dar a razão do valor antropológico da revelação e do contributo inovador da pessoa e da sua cultura. Nesta perspectiva são importantes os contributos da teologia da cultura⁵⁸.

Mas a tónica, numa perspectiva de catequese como ação de *receptio*, é colocada na segunda observação de fundo. Dizer que as reflexões catequéticas pós-conciliares, até na sua positividade, ficam na dimensão do serviço do anúncio ou *traditio*, significa sublinhar que não se preocupam em estudar o percurso que a Palavra faz da escuta até à interiorização e – acima de tudo – até ao exercício da vida cristã. As expressões *receptio* e *exercício da vida cristã* são entendidas como inconclusivas. Elas explicam-se em conjunto.

Esta pesquisa também sofre das ambiguidades próprias da catequética do século XX, porque ela – também neste aspeto – enferma da ideia de pessoa como *destinatária da prática pastoral*. A pessoa não é pensada como realidade que possui *já* capacidade salvífica e que pode mediar a comunicação da Graça, mas apenas como destinatária *passiva* de uma ajuda divina. Nesta pesquisa será importante investigar os dinamismos próprios da vida da pessoa.

Se no passado a *transformação espiritual* não era pensada como tarefa da catequese, ela é agora colocada no coração da sua reflexão. Mais exatamente trata-se de repensar a *Mistagogia*. Esta, entendida como construção da personalidade cristã e exercício da vida cristã, é a *missão catequética*. Daí a minha preocupação por causa do *esquecimento* de três expressões prometedoras dos documentos dos anos 70: *maturidade da fé, integração fé e vida, projeto*

⁵⁸ Permanece válida a modelização de H.R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, Harper and Brothers, Nova Iorque, NY 1951; cf. L. MEDDI, *Cultura e catechesi: un rapporto naturale*, in S. CURRÒ (coordenação), *Alterità e catechesi*, Elledici, Leumann 2003, 51-67.

de vida cristã. Termos voluntariamente excluídos da reflexão do DGC de 1997, nº 80, onde, pelo contrário, se deixa espaço à reintrodução de fórmulas autor-referenciais ao processo formativo cristão: iniciação, catecumenado e linguagem litúrgica como educação cristã.

A consequência *que está a verificar-se* é a progressiva marginalização da relação entre catequética e pedagogia ou uma utilização seletiva das ciências humanas. Nesta perspetiva catequética os elementos mais esquecidos são: o estudo das formas de aprendizagem e desenvolvimento da pessoa; a evolução do sentimento religioso dentro da pessoa; a relação entre natureza e cultura; entre socialização e projeto pessoal; a pouca atenção à vocação personalista e ao protagonismo da pessoa; o estudo das dinâmicas que levam ao desenvolvimento das competências de vida cristã.

3. Catequese como *receptio fidei*

Ninguém poderá pensar que a missão pastoral da catequese se reduza à *receptio*. Mantém-se sempre verdadeira a admonição de EN 44 retomada pelo DGC de 1997 (nº 61-62) para a qual a catequese *colabora em todo o* processo missionário e *em primeiro lugar no processo de evangelização*. Por outro lado, em toda a Igreja, a maioria dos evangelizadores são na realidade *catequistas*.

Continuo, todavia, a defender a tese de que a catequese deva ter como missão principal e específica a maturidade da fé das comunidades e das pessoas (cf. DGC de 1971, nº 21) porque o motivo principal da necessidade da Nova Evangelização é a fraca qualidade das diversas *ofertas formativas* presentes nas nossas comunidades cristãs.

Com a intenção de descrever a *tarefa da receptio* como missão prioritária da catequese da NE, desejo delinear algumas passagens chave: os elementos que orientam uma pastoral de *receptio*; as finalidades a atingir e as práticas que apoiam a sua realização.

3.1. Elementos justificativos e orientadores

Como delinear uma reflexão acerca da *receptio* como lugar teológico-pastoral adequado para descrever a missão da catequese? Esta tentativa é possível procurando uma interação transdisciplinar entre diversos saberes. No coração da tentativa assumamos a definição provisória de *receptio* como

“conjunto das atividades que permitem a uma pessoa (mas também a uma instituição) interiorizar, integrar na sua própria vivência e reexpressar culturalmente um dado cultural”. No nosso caso trata-se da *proposta cristã* transmitida pela ação missionária.

3.1.1. A personalização da fé nos documentos catequéticos

Para considerarmos a deslocação em catequética do *tradere* ao *recipere* é útil recordar o alargamento progressivo do conceito teológico de fé que os documentos catequísticos utilizam.

Uma leitura aprofundada poria em evidência que os traços essenciais são: a renovação das finalidades; a reconsideração teológica da revelação e das suas fontes; a atenção aos destinatários e aos sujeitos da catequese. Pode reassumir-se esta época com a fórmula “catequese evangelizadora” que, como vimos, nasce no contexto Latino-Americano na semana catequística de Medellín em concomitância com a Conferência dos bispos latino-americanos (1968).

Sobre o tema da *consideração pessoal ou personalização* da fé a documentação é unânime. A superação intelectualista da catequese doutrinal concentra-se em três dimensões: a fé é resposta à proposta de seguimento, é resposta progressiva, é resposta que envolve todas as dimensões humanas.

Para o DCG de 1971 a fé é resposta obediente do intelecto e da vontade ao Evangelho e ao projeto de humanização da vocação integral do homem, mas também início de um conhecimento da profundidade de Deus (15); a fé é assim graça, empenhamento, conhecimento, é hermenêutica da via e sobretudo possui uma natureza evolutiva (progride) (nº 22-25.30). Para a EN é acolhimento do Evangelho do Reino e da salvação libertadora (8-9.13), é adesão do coração às verdades, mas mais ainda é programa de vida (23), por isso nutre-se do testemunho (21) e da pregação viva (42). CT 20 retoma o tema evolutivo da fé afirmando que a catequese desenvolve a fé que germina. O documento utiliza termos significativos: fazer crescer, desenvolver a compreensão, seguimento, adesão global, conversão e abandono à Palavra. É educação da fé que compreende ensino da doutrina cristã com o fim de iniciar na plenitude da vida cristã (18). O DGC de 1997 sublinha que a fé cristã é antes de mais conversão à pessoa de Jesus entendida como abandono confiante e aceitação amorosa de tudo quanto ele nos revelou. Isto é possível pela ação do Espírito. Citando o CIC 177 afirma que o ato de

fé possui duas dimensões: a pessoa humana e a verdade (53-54). A fé como *metanoia* brota do coração, é expressão de toda a pessoa, e é dom de Deus (55). Tem uma natureza evolutiva e o documento descreve os seus traços teológicos: interesse pelo Evangelho, conversão, profissão de fé, caminho de perfeição (56). O ministério da Palavra está ao serviço desse processo de conversão plena (57). Um contributo particular é o do DB italiano no qual se fala da fé como escuta da palavra (20) e da progressão da fé até à sua maturidade em estreita relação entre maturidade e capacitação para a vida teologal (30).

3.1.2. Cristianismo como resposta pessoal

Como foi brevemente documentado, as diversas tentativas de elaborar uma *catequese de resposta* encontraram-se sempre com a preocupação do magistério de que a apropriação pessoal leve à seleção da fé e à perda da integralidade da mensagem, à subjetivização das interpretações e assim à perda da catolicidade da experiência eclesial. Mas a pastoral deve *fazer as pazes* com a liberdade de procura do destinatário⁵⁹. Vem em ajuda disso a teologia *inicial* da *receptio* (LG 12b: DV 8) pela qual a verdade surge no interior da estrutura de compreensão e de decisão da pessoa, e na sua livre (mas também católica) reexpressão e adaptação.

B. Lonergan⁶⁰ na sua abordagem do método teológico recorda-nos que é verdade que «comunicar a mensagem cristã quer dizer levar outro a partilhar o seu significado cognitivo, constitutivo, efetivo. Por isso, se aqueles que pretendem comunicar o significado cognitivo da mensagem devem, antes de tudo, conhecê-lo», é também verdade que a Igreja é um processo inventivo e sobretudo que o significado «em tudo quanto é comunicação, conduz aquele que escuta a uma determinada participação do significado cognitivo, constitutivo, ou efetivo daquele que fala ... [para quem] a génese do significado comum é um processo cumulativo de comunicação, de pessoas que chegam a partilhar os mesmos significados cognitivos, constitutivos e efetivos».

⁵⁹ A. FOSSION, *Il Dio desiderabile. Proposta della fede e iniziazione cristiana*, Edb, Bolonha 2011 (or. 2010), 100ss. Acerca deste tema também CH. THEOBALD, *Transmettre un Evangile de liberté*, Bayard, Montrouge 2007, 9-11.

⁶⁰ B. LONERGAN, *Method in Theology*, Herder, Nova Iorque, NY 1971; c. XIV: *Communications*.

Y. Congar, numa notável conferência na Urbaniana⁶¹ apresentou um tríplice fundamento para o tema. A fé é *resposta a Deus*; a crise atual (uma motivação, portanto, para a NE) deriva do facto de a Igreja ter ficado demasiado presa à formulação latina da fé e, finalmente, de ser necessária uma inculturação da fé, do culto, da disciplina não como dedução de normas gerais, acrescentando adaptações; mas como expressão das igrejas locais na base de um pleno reconhecimento das circunstâncias culturais. Isto supõe que o magistério se torne universal.

Para G. Routhier⁶² a *receptio* na teologia contemporânea parece entrar sempre mais de pleno direito na elaboração da definição da fé e não só na execução da fé. E isto é motivado pelo tema teológico do *sensus et consensus fidei*. O batismo (*Lumen Gentium* 12) fundamenta para os cristãos não só a possibilidade de obedecer e realizar a fé, mas também de a compreender. O *consensus* ajuda o magistério na compreensão *atualizante* da própria fé.

Esta opção teológica apoia-se na necessidade de unir a revelação e a história de modo que esta se torne salvífica. Este objetivo sublinha que a salvação não é estranha em relação à história. Sublinha a necessidade da hermenêutica das formas de cristianismo vivido para repensar o futuro do cristianismo⁶³.

A comunicação da fé, que tem como objetivo a apropriação da mensagem, tem assim necessidade de fazer precisamente os processos de *aggiornamento e inculturação* da própria mensagem. Uma operação complexa que tem guiado a pesquisa teológica de todo o século XX⁶⁴ e que hoje em dia é justamente reconhecida. A propósito disto a história da teologia pôs em evidência modelos de compreensão da fé⁶⁵ e de consequências da ação

⁶¹ Y. CONGAR, *Cristianisme comme foi et comme culture*, in AA. VV., *Evangelizzazione e culture. Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia. Roma, 5-12 de outubro de 1975*, Urbaniana University Press, Cidade do Vaticano 1976, 83-103. Aqui cito as teses I, IV e V da intervenção.

⁶² G. ROUTHIER, *La recezione nell'attuale dibattito teologico*, in H. LEGRAND – J. MANZANARES – GARCIA Y GARCIA (coordenação de), *Recezione e comunione tra le chiese. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (8-14 de abril de 1996)*, Edb, Bolonha 1998, 27-63.

⁶³ C. GEFFRÉ, *L'evoluzione della teologia della missione. Dalla Evangelii Nuntiandi alla Redemptoris Missio*, in AA. VV., *Le sfide missionarie del nostro tempo*, Emi, Bolonha, 1996, 63-82. Cf. ID., *L'avenir du christianisme face au défi du pluralisme culturel*, "Revue des Sciences Religieuses" LXXXIII (2009), 4, 567-585.

⁶⁴ DOTOLO, *Teologia ed evangelizzazione*; ID., *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Bréscia 2007; R. GIBELLINI (ed.), *Antologia del novecento teologico*, Queriniana, Bréscia 2011.

⁶⁵ H. KÜNG, *Teologia in Cammino. Un'autobiografia spirituale*, Mondadori, Milão, 1987; J. COMBLIN, *La forza della parola*, Emi, Bolonha 1989.

missionária. Estamos à procura de um novo paradigma, ou talvez da necessidade de estilos plurais, isto é, de *educar os catecúmenos* para criarem um estilo *pessoal*.

Deste ponto de vista a *redditio* aparece como o processo através do qual a pessoa que escuta o anúncio ou kerigma da fé o faz ressoar dentro de si, deixando-o *gerar* estilos de vida pessoal que incarnem a própria mensagem. É a perspectiva de Revelação e de vida cristã proposta pela pastoral e catequese *generativa* que define a NE como um processo que nasce do reconhecimento da necessidade de figuras de anúncio renovadas⁶⁶ e como possibilidade de estilos livres de vida cristã⁶⁷.

Parece-me igualmente importante que no futuro seja recuperada a teologia espiritual e a teologia dos carismas. Elas mostram-nos a legitimidade e a oportunidade da pluralidade das formas de resposta ao chamamento batismal *para a reforma da Igreja*. Existem *estilos plurais de santidade e caminhos diversos de resposta ao apelo de comunhão com a Trindade*⁶⁸.

3.1.3. A integração das experiências, caminho da maturidade humana

A reflexão teológica indicou a *legitimidade* de uma conceção da missão centrada não tanto no transmitir como no *recipere*. Esta legitimidade também tem fundamento sob o ponto de vista antropológico. A necessidade da relação entre pastoral e estrutura de aprendizagem da pessoa radica-se na convicção de que *receber e interiorizar* são atividades *humanas*. Toda a pessoa, no que respeita à cultura recebida, tem a missão de a acolher compreendendo-a de novo e adaptando-a às suas próprias necessidades evolutivas. É este o processo de *receptio* que nas ciências humanas é definido de modos diferentes e complementares.

⁶⁶ L. MEDDI, *Catechesi e pluralismo. La necessità di vie plurali nella comunicazione del messaggio*, "Euntes Docete" n.s. LVIII (2005), 1, 165-212; U. SARTORIO, *Figure di annuncio nella stagione del postmoderno. Nuova evangelizzazione, inculturazione, testimonianza*, "CredereOggi" XXV (2005), 148, 4, 21-38.

⁶⁷ CH. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*. 1, Edb, Bolonha 2009.

⁶⁸ S. SPINSANTI, *Modelli spirituali*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (coordenação), *Nuovo dizionario di Spiritualità*, EP, Roma 1979, 1001-1030.

A *sociologia* põe em evidência como a *receptio* se inicia com o conhecimento e acolhimento da tradição recebida⁶⁹. Os caracteres essenciais da nossa cultura são transmitidos/recebidos na socialização primária; mas é na socialização secundária, a partir da pré-adolescência, que esses caracteres são postos em discussão e reelaborados. Aplica-se aqui o duplo princípio da socialização e da aculturação. A apropriação cultural surge precisamente como crise das formas de socialização e possibilidade de elaboração de novas formas interpretativas. Isto também acontece na socialização religiosa, mas nem sempre as religiões permitem o seu correto desenvolvimento.

A *psicologia*, por seu lado, elaborou o princípio da adaptação para exprimir a relação correta entre tradição e inovação. J. Piaget⁷⁰ mostrou-nos como a inteligência que guia as nossas ações é fruto de uma contínua interação e adaptação aos estímulos externos. A progressiva modificação interior surge como equilíbrio entre *assimilação* da tradição cultural externa e *acomodação* da mesma aos nossos esquemas mentais e necessidades vitais. A esta pesquisa E. Erikson⁷¹ acrescentou que a receção da cultura surge em referência aos ciclos de vida. Acolhe-se o conhecimento-informação que é percebido como funcional para a necessidade de vida e abandonam-se as representações percebidas como não adaptadas. Outra parte da psicologia humanista elaborou o princípio da construção de si mesmo através de um processo de integração da personalidade e a elaboração de um projeto pessoal de vida. Esta elaboração, em ligação também com a filosofia existencial de M. Heidegger, é entendida como a missão específica da pessoa no decorrer da sua existência.

Com base nestas perspetivas, que descrevem a construção da pessoa/personalidade humana, as pedagogias contemporâneas elaboraram modelos e processos centrados precisamente nesta missão. A pedagogia descreveu-se a si própria como processo de *socialização, educação e inculturação*⁷²; a isso acrescenta-se ainda o processo de formação. Além

⁶⁹ C. DUBAR, *Socializzazione. Come si costruisce l'identità sociale*, il Mulino, Bolonha 2004 [or. 2003]; para os aspetos religiosos: G. MILANESI, *Socializzazione religiosa*, DC, 588-592.

⁷⁰ J. PIAGET, *L'epistemologia genetica*, Laterza, Bari 1971.

⁷¹ E.H ERIKSON, *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Armando Armando, Roma 1984 [or. 1982].

⁷² C. NANNI, *Educazione, socializzazione, inculturazione*, "Orientamenti Pedagogici" XXV (1978), 4, 651-655.

disso reequilibrou a sua proposta de valores em termos de *formação para cuidar de si e inserção na tradição*⁷³.

Mas, acima de tudo, elaborou um modelo de *ação pedagógica* centrada na relação instrução-aprendizagem. Se a primeira expressão explica a ação de *transmitir* própria do mestre, a segunda descreve precisamente o papel da pessoa na elaboração da sua missão vital⁷⁴. A aprendizagem é estudada para compreender como *surge* esta atividade de autoconstrução.

O primado da pessoa como meio de construção da cultura está muito presente nas *práticas comunicativas*. A teoria da comunicação evidenciou, talvez pela primeira vez, o papel de *recetor* provavelmente para sublinhar que o próprio conceito de mensagem é compreendido como relação entre os dois sujeitos em comunicação. As práticas mediáticas e informáticas fizeram do papel do sujeito/recetor, a sua arma de sucesso. De tal modo que agora a expressão «realidade como construção social»⁷⁵ é cada vez mais entendida como consenso *socializado* das representações pessoais.

Por último não é descabido destacar como os *processos formativos* dentro das organizações passaram de um modelo centrado na transmissão da cultura e dos valores empresariais, à formulação de percursos nos quais a tradição permanece aberta a novas formulações (inovações) fruto da experiência dos próprios trabalhadores. Uma aprendizagem centrada na pessoa (*learning organization*) mais do que na organização que explica a sua tradição⁷⁶.

O que foi descrito, ainda que brevemente, levaria a rever os modelos de pastoral que foram definidos em termos de *inculturação* (atividades centradas em fazer entrar num sistema de representações), mas também de *aculturação*⁷⁷.

⁷³ G. CHIOSSO, *Teorie dell'educazione e della formazione*, Mondadori Università, Milão2004.
G. CHIOSSO, *Teorie dell'educazione e della formazione*, Mondadori Università, Milão2004.

⁷⁴ R. TITONE, *Modelli psicopedagogici dell'apprendimento*, Armando Armando, Roma 1974; B. SCHETTINI, *Apprendimento e cambiamento: crocevia dell'educazione e della catechesi in ogni età dell'uomo*, in L. MEDDI (coordenação), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Luciano Editore, Nápoles 2002, 39-52.

⁷⁵ 73 P.L. BERGER – TH. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bolonha 1997 [or. 1966].

⁷⁶ D. LIPARI, *Logiche di azione formativa nelle organizzazioni*, Guerini e Associati, Milão 2002.

⁷⁷ L. MEDDI, *Apprendere nella chiesa oggi: verso nuove scelte di qualità*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI CATECHETI (AICA) – P. ZUPPA (coordenação), *Apprendere nella comunità cristiana. Come dare "ecclesialità" alla catechesi oggi?* Eledici, Leumann 2012, 95-131.

3.2. Finalidade a atingir

A necessidade de uma melhor investigação acerca da relação entre fé e pessoa é motivada pelo interesse que se deve ter pela *qualidade da experiência religiosa* realizada através da oferta formativa própria da comunidade cristã. O conjunto da proposta evangélica, de facto, pode permanecer apenas como marginal em relação à vida da pessoa, ou ter um valor formal-formalista, isto é, apenas exterior, ou não radicado no projeto de vida e facilmente objeto de *modos culturais*, ou pode ser limitado pelas *deficiências* da pessoa humana que, permanecendo nos seus próprios receios, não exprime plenamente a liberdade da fé. Refletir sobre as finalidades que o processo formativo eclesial deve procurar atingir, significa investigar o coração do problema da NE. Ela pode reassumir-se na expressão que afirma «que a catequese se encarrega de acompanhar a resposta do catecúmeno ou de desenvolver o crescimento e a maturidade da fé».

3.2.1. Desenvolver a personalidade cristã

A opção catequética que assume a missão de colocar a *mensagem dentro da vida da pessoa a fim de que se torne motivo de organização da mesma*⁷⁸, serve-se de algumas categorias da psicologia da personalidade e da psicologia da religião.

Na base desta opção encontramos a releitura de Freud feita em chave religiosa pelo jesuíta A. Vergote e as reflexões de W.G. Allport⁷⁹ sobre religião e teoria da personalidade. Estes autores, superando a perspetiva redutiva própria das primeiras reflexões da psicologia da religião⁸⁰, põem em evidência

⁷⁸ Não é possível pôr numa nota todas as referências bibliográficas desta reflexão principalmente italiana. Prefiro assinalar apenas, pela sua antiguidade: GC. NEGRI, *La psicologia e l'insegnamento religioso*, "Orientamenti Pedagogici" V (1958), 5, 771-796; ID., *Psicopedagogia religiosa*, *ibid.*, 861-870; e A. GODIN, *Le mete della catechesi nelle varie tappe dello sviluppo*, in *Le mete della catechesi. Atti del 2° convegno "Amici di catechesi"*, Elledici, Leumann 1961, 105-134. Teve grande influência o texto de GC. MILANESI – M. ALETTI, *Psicologia della religione*, Elledici, Leumann 1977. Uma síntese da situação atual em M. ALETTI – F. DE NARDI, *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*, Centro Scientifico Editoriale, Leumann 2002 e *Teologia e psicologia*, "Teologia" XXVIII (2003), 3.

⁷⁹ G. W. ALLPORT, *The Individual and his Religion. A Psychological Interpretation*, Mac Millan Company, Nova Iorque, NY 1965, 147; A. VERGOTE, *Psychologie Religieuse*, Charles Dessar, Bruxelas 1966.

⁸⁰ Uma apresentação em E. FIZZOTTI – M. SALUSTRI, *Psicologia della religione con antologia dei testi fondamentali*, Città Nuova, Roma 2001.

o papel positivo da religião na pessoa. Uma experiência religiosa autêntica e madura tem a missão de orientar a vida de modo a que tudo seja guiado de acordo com um horizonte de sentido. A religião, segundo a linguagem que apresentam, torna-se *atitude* central da personalidade. Esta é *cristã* quando assume a mensagem cristã como centro organizador e *motivo* da própria existência. Este conceito será reassumido nos documentos com a expressão “maturidade da fé”. A. Godin⁸¹, aprofundando estas reflexões, pôde delinear a condição-base para este processo educativo. Afirma que o processo de maturação ou integração acontece se se é ajudado a superar os infantilismos religiosos e a superar a “religião do desejo”.

Na divulgação de pedagogia da religião e de catequese, esta opção foi explicada em relação com a terminologia do “projeto de vida” e ligada, portanto, às suas categorias psicopedagógicas: a definição ideal de si mesmo, a dimensão de motivação e de decisão. Como já fora dito por Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi* para conciliar a inovação com a tradição. Em Itália esta perspectiva é assumida pelo Documento Base *Il Rinnovamento della catechesi* (*A Renovação da Catequese*) que no nº 52 afirma:

A fé é virtude, atitude habitual da alma, inclinação permanente para julgar e agir segundo o pensamento de Cristo, com espontaneidade e com vigor, como convém a homens “justificados” (Rm 1, 17). Com a graça do Espírito Santo, cresce a virtude da fé se a mensagem cristã é aprendida e assimilada como “boa nova”, no significado salvífico que tem para a vida quotidiana do homem. A palavra de Deus deve aparecer a cada um “como uma abertura aos seus próprios problemas, uma resposta às suas próprias questões, um alargamento dos seus próprios valores e, ao mesmo tempo, uma satisfação das suas próprias aspirações” (Card. A.G. Cicognani: Carta ao IV Congresso Catequístico Francês, 1-3 de abril de 1964). Tornar-se-á facilmente motivo e critério para todas as avaliações e escolhas da vida.

3.2.2. Superar o formalismo e a dissociação entre fé e vida

Os anos 60 já tinham identificado como tarefa fundamental da pastoral precisamente a superação do formalismo religioso, ou o facto de todo o grande dispositivo educativo eclesial (paróquia, ambiente, família, escola) produzir apenas fracas pertenças sociais, uma adesão apenas religiosa

⁸¹ GODIN, *Le mete della catechesi nelle varie tappe dello sviluppo*; ID., *Psychologie des Experiences Religieuses*, Centurion, Paris 1981.

ao Evangelho e uma prática de fé dissociada da vida⁸². Uma *socialização religiosa* que não podia orientar o *encontro* com a cultura moderna.

Na perspectiva destes autores o problema coloca-se em termos culturais e pedagógicos. Já na experiência da *Mission de France* se tornou claro que a descristianização não se pode reduzir apenas à questão da incoerência moral, ou à questão da ignorância religiosa (motivações continuamente aduzidas por muitos documentos oficiais *do tempo*), mas tem de ser estudada a partir do fenómeno moderno (mas também típico de qualquer momento de adolescência) do divórcio entre pensamento e vida.

Um autor italiano, Gc. Negri⁸³, interrogava-se assim nessa época:

Que significado tem o facto de em muitas pessoas a fé já não inspirar a vida? «Como poderão as verdades cristãs ser mais recordadas nas situações da vida, surgir como intimamente correlacionadas com elas, de modo a enquadrá-las e a torná-las significativas, e a serem motivadoras para o eu»? Como fazer que «os ensinamentos levem a compreender o cristianismo como orgânico e vital, não só em si mesmo, mas também na referência plena ao eu e à sua vida concreta, existencial, quotidiana»? Esta análise põe a descoberto a relação entre a mensagem de fé e os interesses, a afetividade, a vontade e os condicionamentos sociais nos quais o eu da pessoa se encontra a dever decidir-se pelo Evangelho ou não. A integração fé-vida desenvolve-se nesta relação de significado existencial e não de memorização. A assunção das verdades de modo a que deem forma à vida ou – pelo contrário – a retenção formal das mesmas não é apenas uma questão de autenticidade da verdade ou do processo de memorização, mas depende da ligação com o desenvolvimento do eu e da interação entre este e o contexto social no qual o processo acontece. Assim, a separação dos saberes” é feita com base na importância que estes assumem

⁸² 80 J. HOFINGER, *Adaptation de la catéchèse missionnaire au milieu et à la mentalité*; G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse. Tome I, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. Tome II, De la morphologie à la typologie*, Presses Universitaire de France, Paris 1955-1956; Gc. NEGRI, *Considerazioni sul fenomeno della dissociazione tra sapere religioso e mentalità di vita*, “Orientamenti Pedagogici” VIII (1961), 269-297; J. BOURNIQUE, *La découverte des mentalités*, “Catéchèse” II (1962), 139-160. Ver também GC. MILANESI, *Integrazione tra fede e cultura, problema centrale della pastorale catechetica*, “Orientamenti Pedagogici” XIV (1967), 3, 547-589. Uma síntese da problemática em L. MEDDI, *Una catechesi per l’”integrazione fede-vita”*, “Catechesi” LXV (1996), 1, 4-13.

⁸³ NEGRI, *Considerazioni sul fenomeno della dissociazione tra sapere religioso e mentalità di vita*.

para o sujeito, no reconhecimento social que eles têm. (E não primariamente na ligação com a veracidade teológica da transmissão).

Negri interrogava-se também como traduzir em termos operativos as intuições teóricas⁸⁴. Reflete sobre o modo de pôr em relação as experiências de vida dos destinatários e a fé, porque as experiências de vida são “mediações” para a catequese. Esta perspetiva é afinada com a análise do modelo da revisão de vida posta em relação com a teoria da personalidade de W.G. Allport. Segundo este autor a personalidade constrói-se através de progressivas integrações de interesses e necessidades e isto acontece através de um processo no qual o elemento intelectual desempenha uma função *organizativa* entre todas as funções humanas. Para ele a “revisão de vida” permite tomar consciência das orientações e das prioridades em volta das quais a vida progressivamente se estrutura (se integra). Uma catequese assim concebida tornaria mais difícil a formação do pensamento religioso formalizado.

O contributo mais significativo, todavia, parece-me ser a intuição relativa à educação das *attitudes*. A fé é dom; no entanto, a pedagogia ajuda no desenvolvimento daquelas dimensões ou qualidades humanas que permitem a sua assimilação e tradução operativa. Mais exatamente trata-se de intervir educativamente sobre estruturas psíquicas que tornam a pessoa capaz de assumir a fé como facto pessoal. A catequese deve assumir, portanto, a forma pedagógica de fazer os destinatários “tomar posição” perante a fé inspirando-se na *estrutura e forma da fé explícita*⁸⁵.

3.2.3. Capacitar para o exercício (competência) da vida cristã

Lendo atentamente o texto conciliar de CD 14 compreende-se também um outro aspeto da finalidade renovada confiada à catequese. Afirma-se, de facto, que se trata de “torná-la consciente e operativa”. O tema da operosidade não pode facilmente ser marginalizado na futura reorganização da catequese. Ele identifica-se com o tema da *mistagogia* e da *prática da vida cristã*.

⁸⁴ Entre outras obras: ID., *La “révision de vie” come metodo catechistico*, “Orientamenti Pedagogici” IX (1962), 1, 66-82; ID., *Criteri per un programma nell’insegnamento religioso*, “Orientamenti Pedagogici” XI (1964), 2, 232-252; ID., *Il coordinamento catechistico in vista dell’unità della persona (cap. VIII e X del RdC)*, in FACOLTÀ DI SCIENZE DELL’EDUCAZIONE DELLA UNIVERSITÀ SALESIANA DI ROMA, *Il rinnovamento della catechesi Italia*, Pas-Verlag, Zurique 1970, 125-147.

⁸⁵ Para a reconstrução e as citações pontuais do denso pensamento de Gc. Negri vedi: MEDDI, *Integrazione fede e vita*, c. IV.

Esta consideração está ligada à decisão da superação do catecumenato social onde a aprendizagem da fé acontecia por imitação. Mas ressentia-se de uma insuficiente reflexão catequética que só ultimamente está a deslocar – e não sem dificuldade – a sua atenção para este tema. Sair-se-á deste *impasse* quando tivermos refletido sobre o papel e a colocação da mistagogia no processo iniciático. Visto que o RICA confia à Iniciação Cristã⁸⁶ tanto a missão de inserir no Mistério de Cristo *como* a de favorecer a assunção da dimensão missionária da Igreja, a mistagogia é colocada antes da celebração pascal e corresponde precisamente à tarefa catecumenal⁸⁷.

Em que sentido se pode falar de iniciação na vida cristã? Se em muitos catecismos a vida cristã coincide com a práxis moral e a prática sacramental, na organização clássica referia-se às virtudes teologais, razão pela qual o termo significaria «capacitar para viver a fé, esperança, caridade» como «atitudes fundamentais da existência cristã». O concílio, pelo contrário, indicou como modelo de referência a teologia das *Tria Munera Christi* (LG 9-13 e 25-27).

No entanto, este modo de pensar a *vida cristã* não põe em evidência que ela está diretamente ligada à experiência de vida messiânica de Jesus. Esta é repensada, isto é, vista em referência com o tema do discipulado como seguimento da sua práxis que se adquire (se torna disposição habitual) no contacto com a Palavra de Deus, a comunidade eclesial, a liturgia da Igreja e a participação na sua missão. Parece-me, pois, mais útil pensar pastoralmente a vida cristã relacionando-a com as mediações que a Igreja possui para realizar a sua missão: palavra, liturgia, comunhão, caridade.

Precisamente nesta vertente torna-se interessante a reflexão de A. Fossion⁸⁸. Este autor recorda que no catecumenado dos primeiros séculos os *competentes* – também chamados *eleitos* – eram os catecúmenos na última fase da sua preparação para o batismo. Para atingir esse objetivo identifica seis competências de base que o cristão deve desenvolver: *ser capaz de ler a Bíblia; poder dispor de uma compreensão correta, estruturada e dinâmica,*

⁸⁶ ID., *Iniziazione cristiana*, in G. CALABRESE – PH. GOYRET – O.F. PIAZZA, *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 740-747.

⁸⁷ Permito-me assinalar que este tema é um dos limites presentes na proposta francesa – por outros aspetos muito significativa –, CONFERÊNCIA EPISCOPAL FRANCESA, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation*, Bayard Éditions – Fleurus-Mame – Les Éditions du Cerf, Paris 2006.

⁸⁸ A. FOSSION, *La catéchèse au service de la compétence chrétienne*, "Lumen Vitae" LX (2005), 3, 245-259; retomado em ID., *Il Dio desiderabile*, c. 8.

da mensagem cristã; ser capaz de participar ativamente na liturgia como “representação” atualizante da história da salvação; saber mover-se no espaço eclesial; ser capaz de viver os valores éticos numa dinâmica espiritual⁸⁹.

Na minha reflexão⁹⁰ a tónica é posta no carácter batismal da vida cristã e numa maior relação entre fé messiânica e testemunho do cristão na história juntamente com a própria comunidade. Uma rápida descrição das competências cristãs pode ser feita deste modo: no fim do percurso formativo, o grupo catecumenal e os catecúmenos terão atingido a capacidade de:

- *Serem capazes de uma leitura pessoal do Evangelho.* Isto compreende uma alfabetização bíblica como foi indicado pelo Vaticano II, mas também o desenvolvimento da atitude pessoal de meditação e atualização como é sublinhado pela pastoral contemporânea. Uma tal competência exige uma certa *instrução* sobre o valor teológico da revelação, *experiência comunitária* que permita compreender as atualizações da mensagem, e *exercício*, utilizando acima de tudo a experiência da *Lectio divina*.
- *Serem capazes de partilhar a fraternidade comunitária.* Isto comporta a decisão de pertença, de partilha do projeto, de correção fraterna, de respeito pelas missões e pelos carismas de cada um. Esta competência *desenvolve* os temas evangélicos do chamamento, dos estilos do discípulo, das regras da comunidade; mas também os temas paulinos da vida da comunidade. Nutre-se de *exercícios* de comunhão e de reconciliação.
- *Serem capazes de descobrir o seu próprio lugar na comunidade messiânica.* Isto comporta uma clara verificação vocacional a desenvolver em todo o percurso. Esta competência exige uma certa *instrução* sobre o valor da vocação e do conhecimento dos ministérios próprios da Igreja e necessários à missão num território. Comporta uma *re-leitura pessoal e espiritual* feita também de discernimento vocacional *sistemático* e de *exercícios* de encontro, de experimentação do papel dos ministérios.

⁸⁹ Na primeira versão, o artigo de 2005, estas estavam formuladas de modo ligeiramente diferente: competência *cultural, teológica, pedagógica, organizativa e espiritual*.

⁹⁰ L. MEDDI, *Educare la fede. Lineamenti di teoria e prassi della catechesi*, Emp, Pádua 1994, 110-113.

- *Serem capazes de identificar o seu próprio serviço no reino.* Isto comporta a experimentação de atividades de voluntariado, de solidariedade, mas também de aprofundamento da compreensão política da situação mundial e social. De modo particular, este objetivo exige *conhecimento* da situação social e política à luz da Doutrina Social da Igreja; de *experiência de discernimento comunitário* acerca de temáticas sociais decisivas. Mas acima de tudo *exercícios messiânicos*. Trata-se, de facto, de fazer crescer nos batizados o compromisso ao serviço da justiça, do voluntariado, do empenhamento político e social, da responsabilidade solidária e do cuidado com os outros. Esta competência exige o envolvimento da diocese e das associações presentes no território.
- *Serem capazes de celebração e de relação pessoal com Deus.* Isto comporta o desenvolvimento de intensas experiências litúrgicas, sacramentais e da experiência espiritual pessoal. É necessária uma *instrução* que introduza na sabedoria espiritual cristã e também na das outras religiões. Comporta uma *leitura eclesial* da exigência de espiritualidade pessoal e social. Comporta, antes de mais, *exercícios espirituais* no sentido do desenvolvimento pessoal e comunitário das práticas espirituais, à volta da oração litúrgica, da meditação profunda e da contemplação.

3.3. Praticar a *receptio fide*

O que implica ter a *receptio fidei* como objetivo da pastoral e da catequese a partir da *liberdade e subjetividade da pessoa*⁹¹? A pessoa não é só o destinatário da proposta de fé, é também o vetor e o sujeito do seu acolhimento. Além disso o exercício da liberdade não só representa a condição para que aconteça um ato de fé, mas é também um princípio pedagógico essencial para isso.

A evolução das práticas catequéticas⁹² a respeito disto mostra-nos como as inovações de pedagogia catequética aconteceram em ligação com a evolução

⁹¹ ID., *La persona nell'atto catechistico*, 33-52.

⁹² F. PAJER, *Teorie contemporanee dell'educazione religiosa. Una ricognizione sintetica*, in ISTITUTO DI CATECHETICA UNIVERSITÀ SALESIANA – Z. TRENTI – F. PAJER – L. PRENNA – G. MORANTE – L. GALLO, Religio. *Enciclopedia tematica della educazione religiosa. Catechesi – Scuola – Mass Media*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 275-314; MEDDI, *Catechesi*, c. V.

progressiva da definição dos objetivos da própria catequese. Se, como vimos, encontramos já um primeiro núcleo de renovação nos anos que precederam Vaticano II com a renovação dos *métodos ativos*, é todavia indubitável que a maior evolução aconteceu a partir dos anos 70.

Nesses anos a pedagogia catequética alargou-se em três direções que permitem o desenvolvimento da *receptio*. Em primeiro lugar, a centralidade do apoio à consciência da pessoa a fim de que se torne capaz de responder à proposta de fé. Em segundo lugar, as metodologias que permitem à pessoa desenvolver as competências de vida cristã. Por fim, as metodologias que constroem os ambientes de vida adaptados à experimentação da vida cristã.

3.3.1. Insuficiência dos modelos comunicativos, catecumenais e mistagógicos

É necessário sublinhar algumas práticas insuficientes *em ordem ao objetivo de ajudar a pessoa a receber e interiorizar* o anúncio da fé e a desenvolver a competência cristã.

Como já foi referido, CD 14 e depois o DCG de 1971 pretenderam alcançar o objetivo de apoiar a subjetividade do ato de fé, inovando as *metodologias de instrução e comunicação*. Para superar o formalismo pedagógico da «instrução das verdades», aquela precisamente da catequese doutrinal de Pio X, desenvolveu-se uma *figura metodológica* que pode ser definida como “instrução pedagógica”. A parte *nobre* desta reflexão é constituída pela questão do *significado da linguagem religiosa*⁹³, isto é, a hermenêutica das fontes⁹⁴.

⁹³ Deve ser sobretudo recordada a apaixonada pesquisa de P. TILLICH para quem a *questão pedagógica* é essencialmente a *questão do significado da pregação*: ID., *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, Queriniana, Bréscia 1998 [or. 1996]; ID., *La realtà della rivelazione*, in ID., *Teologia Sistemática I*, Claudiana, Torino 1996 [or. 1951], 127-157. Cf. C. DOTOLÒ, *Il discorso della fede tra verità e significatività*, “Credere Oggi” XCIV (1996), 53-70.

⁹⁴ A bibliografia sobre este tema *catequético* é *demasiadamente* vasta: assinalo apenas as diferenças entre H. HALBFAS, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi*, Herder – Morcelliana, Roma – Bréscia 1970; e a catequética de COLOMB, *Le service de l'Évangile*, primeira parte, c. IV. Cf. também XII (2008), 34, 20-37 e ID., *Evangelizzare in modo evangelico*, *ibid.*, 38-53. É significativa também a dupla pesquisa dos catequistas italianos: ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHET – P. ZUPPA (coordenação), *La catechesi eco della Parola e interprete di speranza. Educazione alla fede e questione ermeneutica*, Urbaniana University Press, Cidade do Vaticano 2007 e A. ROMANO (coordenação) – ASSOCIAZIONE ITALIANA DEI CATECHETI, *Guidati dalla Parola nei luoghi della vita. La catechesi tra Rivelazione e segni dei tempi*, Coop. S. Tom. – Elledici, Messina – Leumann 2009.

Mas de facto ela foi veiculada pela pedagogia da evolução da capacidade de conhecimento, produzindo o modelo da catequese por períodos etários cognitivos. Este modelo baseava-se nas *listas de objetivos* que a instrução deve procurar atingir⁹⁵ o que deixa entender claramente que o processo pedagógico estava centrado nas finalidades da instituição educativa e, como consequência, o destinatário era apenas chamado a acolher. O *slogan* apresentado era: “para ensinar o Pedrinho, é preciso conhecer o Pedrinho”.

No entanto, como reação a esta evidente insuficiência pedagógica, uma parte da reflexão catequética preferiu retomar a linha evangelizadora definível como *comunicação da fé*. Em sentido estrito esta é apenas uma variante da anterior, porque centrada ela também na *mensagem* a fazer compreender e acolher. Esta reflexão progressiva nasce em consequência da grande mudança operada na transmissão social dos meios de comunicação⁹⁶. Isto já tinha sido refletido na última Semana Catequética mas *explodiu* com a *acusação* do P. Babin acerca da insensibilidade da catequese acadêmica⁹⁷ em relação às novas linguagens.

A pedagogia *comunicativa* foi precisamente feita por muitos catequetas preocupados com a falta do Primeiro Anúncio (trocando a questão do *Kerigma* pela questão da entrada em relação com as pessoas⁹⁸), mas também daqueles que queriam marginalizar os *resíduos* da catequese antropológica.

Nesta perspectiva, coloca-se atualmente toda a ênfase nas diversas formas de relação entre catequese e narrativa (e biografia). Esta é acolhida por duas razões. Porque a tradição (o *tradere*) se torna significativa se o comunicador assimilou a mensagem. Isto implica um equilíbrio delicado entre as diversas

⁹⁵ B.S. BLOOM, *Tassonomia degli obiettivi educativi. La classificazione delle mete dell'educazione. Volume primo: area cognitiva*, Giunti & Lisciani, Teramo 1984; ID. – D.R. KRATHWOHL – B.B. MASIA, *Tassonomia degli obiettivi educativi. La classificazione delle mete dell'educazione. Volume secondo: area affettiva*, Giunti & Lisciani, Teramo 1984.

⁹⁶ Uma apresentação em L. MEDDI, *La comunicazione è il futuro della catechesi?* in G. BIANCARDI (coordenação) – ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI, *Pluralità di linguaggi e cammino di fede*, Elledici, Leumann 2008, 183-212.

⁹⁷ V. ELIZONDO – A. ODIE (eds.), *San Antonio International Study Week on Mass Media and Catechetics: A Report*, G. A. Pflaum, Dayton, OH 1969; P. BABIN, *J'abandonne la catéchèse*, “Catéchistes” XIX (1968), 76, 415-428; ID., *L'audiovisivo e la fede*, Elledici, Leumann 1971.

⁹⁸ Em parte é este o limite do projeto de Nova Evangelização da CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE FRANÇA, *Proposer la foi dans la société actuelle. Rapport rédigé par Mgr Claude Dagens pour la Conférence des évêques de France*, 1996; ao qual se seguiu *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Éd. du Cerf, Paris 1997.

experiências ou personalizações da mensagem (tradição) e a Tradição eclesial. Este equilíbrio é hoje recuperado em ordem à pluralidade das formas comunicativas próprias dos diversos movimentos e associações. O comunicador é, portanto, aquele que comunica o seu *conto* dentro da *grande narrativa* eclesial⁹⁹. Mas é mais importante ainda porque o ouvinte também pode ter uma escuta *significativa* se une escuta e biografia pessoal. Ou seja, se pedagogicamente é ajudado a tomar consciência da sua própria narrativa (vida). Mas não se deve confundir a *pedagogia narrativa* que pertence aos instrumentos da pregação com a *catequese biográfica* que deseja exatamente capacitar a resposta de fé.

Também manifestam incertezas outras escolhas catequéticas recentes: a perspectiva catecumenal e a mistagógica. Estas apresentam dois limites. Por um lado, a referencialidade autónoma do processo formativo deduzido apenas da perspectiva litúrgica e, por outro, o limite de continuar a pensar a cultura da pessoa como destinatária da ação missionária.

Com efeito, muitos autores confundiram a assunção do catecumenado *como modelo pastoral* com o facto de se assumir o catecumenado como *solução para as missões da catequese*. A pastoral missionária tem certamente necessidade de recuperar o *modelo catecumenal*, reorganizando-o segundo os quatro tempos da missão. Mas na fase generativa da Igreja o catecumenato é uma solução para o problema do insucesso da catequese, *desde que* seja realizado não apenas como serviço do anúncio da proposta cristã, mas organizado sobretudo a partir do acompanhamento da resposta de fé e que permita, assim, uma verdadeira *receptio*. Temos necessidade de recuperar o *modelo catecumenal* desde que pensemos o próprio *catecumenado* como lugar de crescimento integral da pessoa. Isso acontece quando a dinâmica que estrutura antropológica e pedagogicamente a pastoral é a relação entre finalidade teológica e tarefas da evolução da pessoa ou desenvolvimento da vocação humana.

Nesta perspectiva deve-se convir que não podemos continuar a pensar a *mistagogia* como conclusão ou consequência do catecumenado. Ela é o *núcleo específico do catecumenado*. Numa pastoral missionária autêntica, o catecumenado é a *mistagogia* da fé e da vida cristã.

⁹⁹ P. ZUPPA, *Raccontarsi per raccontare: perché. Verso "nuovi" orizzonti per la formazione e la catechesi ecclesiale? / 1*, "Catechesi" LXXVII (2007/2008), 4, 26-43. Sobre a dimensão teológico-pastoral cf. J.B. METZ, *Breve apologia del narrare*, "Concilium" IX (1973), 5, 860-878; R. TONELLI – L.A. GALLO – M. POLLO, *Narrare per aiutare a vivere. Narrazione e pastorale giovanile*, Elledici, Leumann 1992.

3.3.2. A *receptio* na evolução da dimensão religiosa da pessoa

Referi um certo número de reflexões que, entre os anos 60 e 70, sublinharam como o *percurso da fé* na pessoa acontece *dentro dos dinamismos* da própria pessoa¹⁰⁰. Assim, é importante que a pastoral reconheça e saiba utilizar bem tais dinamismos¹⁰¹. Insisto nesta via pedagógica que se deve continuar a aprofundar em ordem a uma verdadeira catequese da *receptio*¹⁰².

As operações psicossociais interessadas são aquelas que já foram indicadas muitas vezes: o campo das motivações, o conjunto das memórias biográficas, cada nível de desenvolvimento do eu, a relação entre proposta e tarefas evolutivas da própria pessoa. É indubitavelmente verdade que nesta perspetiva pastoral centrada na *qualidade da resposta* o limite é o da fraqueza do eu. Todos experimentamos e verificamos o cansaço, a nível pessoal e a nível dos grupos humanos, para gerir a vida quotidiana segundo os valores de referência. É, portanto, verdade que a fraqueza é sociocultural, mas está sobretudo no interior da pessoa.

Perante tal fraqueza, pode seguir-se o caminho da *substituição* através da criação de subculturas de grupo-comunidade com pertença forte e continuamente controlada e apoiada. Este é o caminho seguido pelos novos movimentos cristãos. Ou o caminho da *cura* da pessoa/personalidade através de um percurso que vai do conhecimento à transformação do eu. Poderia definir-se este caminho como o da *evangelização em profundidade*¹⁰³. Nesta perspetiva a catequese torna-se apoio à mudança e crescimento do eu fazendo interagir todo o grupo catecumenal (uso a expressão no sentido de caminho para o batismo ou redescoberta do próprio caminho de formação cristã) com uma proposta mais centrada sobre as etapas do crescimento espiritual do que

¹⁰⁰ GC. NEGRI, *Catechesi e mentalità di fede. Metodologia catechetica fondamentale*, Elledici, Leumann 1976.

¹⁰¹ G. SOVERNIGO, *Educare alla fede. Come elaborare un progetto*, Edb, Bolonha 1995; P.-A. GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, Novalis – Lumen Vitae, Bruxelas 2002; F. IMODÀ, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Edb, Bolonha 2005; A. FOSSION, *Les trente premières années. Nouveaux rythmes en catéchèse*, "Lumen Vitae" LXIII (2008), 1, 19-33.

¹⁰² MEDDI, *Catechesi e persona in prospettiva educativa*.

¹⁰³ A expressão, muito evocativa, é de S. PACOT, *L'Évangélisation des Profondeurs*, 2 voll., Editions du Cerf, Paris 2001; mas muitos outros autores seguem esta intuição. 102 A. GRÜN, *La cura dell'anima. L'esperienza di Dio tra fede e psicologia*, Intervista di J. PAULAS e J. ŠEBEK, Paoline, Milão 2004 [or. 2002]: cf. os itinerários formativos de M. GUZZI e o seu *Yoga e preghiera cristiana. Percorsi di liberazione interiore*, Paoline, Milão 2009.

sobre as do conhecimento da doutrina da fé. Devem ser também assinalados os percursos formativos que unem espiritualidade e catequese na perspetiva do potenciamento humano da abertura à fé¹⁰⁴.

Para atingir tal objetivo desenvolveu-se uma *figura ou modelo* definível de modo apropriado como *catequese educativa*. Esta não provém da tarefa de transmissão e comunicação da mensagem, mas da tarefa complementar do acolhimento e interiorização da fé. Tal perspetiva esteve sempre presente como *desejo* da parte da Igreja (até no *Prefácio do Catecismo do Concílio de Trento*) mas foi dificilmente estudada e operacionalizada. Designa uma organização do caminho da fé (do *programa catequético* e da *prática catequética*) em função das operações da liberdade do catecúmeno e do seu ser pessoa (sujeito) da mudança ou conversão ou progressão.

Esta opção também apresenta diversos caminhos de desenvolvimento. Uma *primeira linha* é representada pela catequese para a prática da fé de Th. Groome. Na sua perspetiva o exercício prático da fé leva diretamente a uma aproximação holística e cooperativa da ação catequética¹⁰⁵.

Uma *segunda linha* interpretativa (a mais aprofundada) estuda a relação entre mensagem e pessoa na perspetiva dos dinamismos da pessoa. Gc. Negri definia esta opção como questão dos fins da catequese *no interior* da pessoa e procurava uma metodologia da «ponte» (para apoiar ou para superar a das «pedras de apoio ou de expectativa»¹⁰⁶). Coloca-se também nesta perspetiva a reflexão metodológica de L. Dal Lago e G. Sovernigo sobre a relação total entre religião e pessoa¹⁰⁷. A reflexão de R. Tonelli, que utiliza o termo *atitude*

¹⁰⁴ A. GRÜN, *La cura dell'anima. L'esperienza di Dio tra fede e psicologia*, Intervista di J. PAULAS e J. ŠEBEK, Paoline, Milão 2004 [or. 2002]: cf. os itinerários formativos de M. GUZZI e o seu *Yoga e preghiera cristiana. Percorsi di liberazione interiore*, Paoline, Milão 2009.

¹⁰⁵ TH.H. GROOME, *Christian Religious Education. Sharing Our Story and Vision*, Harper & Row, São Francisco, CA 1980; ID., *Sharing Faith. A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry. The Ways of Shared Praxis*, Harper, São Francisco, CA 1991; ID. – M.J. CORSO, *Empowering Catechetical Leaders*, National Catholic Educational Association, Washington, DC 1999.

¹⁰⁶ «Pierres d'attente» de HOFINGER, *Adaptation de la catéchèse missionnaire*.

¹⁰⁷ G. DEL LAGO, *Dinamismi della personalità e Grazia. Innesto dello sviluppo cristiano nello sviluppo psichico*, Leumann, Torino 1970 [or. 1965]; SOVERNIGO, *Educare alla fede*, C. LAVERMICOCCA, *L'attenzione alla persona e ai suoi processi di maturazione della fede. L'integrazione religione-persona*, in BIANCARDI (coordenação) – ASSOCIAZIONE ITALIANA CATECHETI, *Pluralità di Linguaggi e cammino di fede*, 105-123.

para definir este objetivo e para identificar uma nova prática pastoral¹⁰⁸, coloca-se em equilíbrio entre teologia e psicologia.

A maior oportunidade para esta perspetiva encontra-se no projeto elaborado por J.W. Fowler no início dos anos 80, a qual apresenta a questão da maturidade da fé como questão de correspondência significativa entre mensagem e estádios evolutivos do crescimento religioso da pessoa. A sua hipótese centra-se no facto de que a religião não é uma das dimensões da pessoa, mas a *função* de integração da mesma. Esta afirmação já era conhecida. Mas ele reelabora tais posições na hipótese de que se pode identificar uma perspetiva unificante entre crescimento da pessoa *enquanto compreensão, enquanto evolução das tarefas evolutivas, enquanto desenvolvimento do próprio eu*¹⁰⁹.

3.3.3. Pedagogias para o objetivo fé-vida

A procura de protocolos pedagógicos e didáticos úteis para a reorganização da catequese *como processo de resposta* seguiu diversos caminhos¹¹⁰. Para superar a perspetiva *objetiva e de conteúdos* do “Método do Mónaco” seguiu-se a linha dos *métodos ativos* que utilizavam a pedagogia dos centros de interesse e do “refazer” a experiência educativa¹¹¹.

Num estudo inspirado nas reflexões de Gc. Negri e ainda válido, Gc. Milanesi¹¹² descrevia os fatores da integração e o percurso pedagógico deste modo:

- *uma instrução religiosa adequada* «que apresente valores autênticos, estruturados a partir de um ponto de vista interno (como construção

¹⁰⁸ Exemplar em R. TONELLI, *Itinerari per l'educazione dei giovani alla fede*, Elledici, Leumann 1989. Cf. *Ripensando quarant'anni di servizio alla pastorale giovanile. Intervista a Riccardo Tonelli*, “Note di Pastorale Giovanile” XLIII (2009), 5, 11-65.

¹⁰⁹ J.W. FOWLER, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, Harper Collins, Nov Iorque, NY 1981; cf. L. MEDDI, *Stadi evolutivi della fede?*, “Via, Verità e Vita” XLIV (1995), 152, 44-53; N. HINTERSTEINER, *Le teorie sulle tappe della vita di fronte alla cultura globalizzata*, “Concilium” XLIII (2007), 5, 48-61.

¹¹⁰ MEDDI, *Il processo di interiorizzazione della fede*.

¹¹¹ P. RANWEZ, *Valutazione cattolica dei metodi attivi nell'insegnamento religioso*, “Rivista del Catechismo” II (1954), 3, 190-194. Em Itália foi seu animador G. NOSENGO, *L'attivismo nell'insegnamento religioso della scuola media*, Ipl, Milão 1937.

¹¹² MILANESI, *Integrazione tra fede e cultura*.

lógica), e *autojustificando-se*, de modo a permitir a sua interiorização». Este elemento nocional está em função da tradução e transformação em motivos que impulsionem a agir;

- a *contínua referência às situações da vida*: «para pôr em evidência a função interpretativa do dado de fé em relação com as experiências de vida e com as situações nas quais o sujeito é chamado a tomar posição»;
- a atenção à dimensão do *grupo* trava o insucesso da interiorização: «o sentido de pertença ao grupo religioso...reforça o poder de interiorização da doutrina; a doutrina interiorizada reforça o sentimento de pertença. O processo é facilitado se o grupo é mediado por pequenos grupos primários, portadores da proposta cristã»;
- a consciência dos *inícios difíceis* no diálogo entre fé e cultura;
- a coordenação ou *pastoral de conjunto* que tenda a modificar todo o ambiente e assim a cultura;
- a formação de *personalidades* críticas e livres que saibam reagir às situações de modo seletivo em relação à massa de pressões ambientais.

Como se vê a opção deste autor é diferente da explosão contemporânea da *catequese antropológica* e não se confunde com esta. De facto a sua perspectiva é centrada na *situação vital* como elemento qualificante do processo de interiorização-assimilação da fé. É verdade que a transmissão da mensagem da fé cristã é posta em *correlação* com a experiência, mas aqui trata-se de estruturas de base da pessoa/personalidade: as experiências vitais e a cultura (ou antes a subcultura) própria do grupo de pertença. A verdade objetiva da mensagem cristã torna-se princípio orientador da pessoa *desde que seja percebida* como resposta vital e seja aceite pelo grupo ao qual se pertence. Deste modo a mensagem torna-se *motivo* organizador da personalidade. O processo educativo tem como objetivo a integração entre a fé e a vida, por isso deve mover-se no âmbito de um duplo percurso: o *caráter experiencial* da aprendizagem e o *caráter social* da aprendizagem.

Esta via pedagógica terá o nome de *animação cultural*¹¹³. Esta metodologia não deve ser confundida com a teoria didática *da aprendizagem significativa*, da qual, no entanto, faz largo uso, mas como *verdadeiro sistema educativo holístico e pessoal*.

A catequética repensou esta metodologia nos termos de uma verdadeira inculturação-aculturação da fé. Alguns autores¹¹⁴ identificam as passagens fundamentais: a consciência biográfica, a compreensão da experiência dentro dos contextos culturais, o confronto crítico e evangelizante com as fontes da fé, a reflexão pessoal, a decisão de mudança.

Sobretudo a primeira parte do percurso pedagógico é ajudada de modo decisivo pelas práticas *narrativa e biográfica*¹¹⁵. Mas a preocupação de que estas passagens *narrativas* possam permanecer na esfera da compreensão de si e não da *autotransformação* levou a desenvolver reflexões que colocam a prática catequística *em situação vital*. Assim, a prática não só reevoca a experiência cristã como a constrói e enquanto a constrói *modifica e transforma* a própria pessoa; ou pelo menos leva-a a uma decisão consciente.

Por tudo isto, as práticas catequéticas estão cada vez mais ligadas a práticas formativas *out-door* com o objetivo de criar competências e aptidões. Deve reconhecer-se que esta passagem foi feita predominantemente pelos Movimentos e Associações eclesiais. Por isso a catequética procura cada vez mais colocar o percurso formativo de *receptio* não só numa experiência genérica de comunidade¹¹⁶, mas transformar o momento de catequese numa experiência de aprendizagem numa *comunidade de prática de aprendizagem comunitária*¹¹⁷.

¹¹³ E. LIMBOS, *L'animatore socioculturale. Formazione e autoformazione. Metodi e tecniche*, Armando, Roma 1971; M. POLLO, *L'animazione culturale: teoria e metodo. Una proposta*, Elledici, Leumann 1980; retomado e ampliado in ID., *Animazione culturale. Teoria e metodo*. Las, Roma 2002.

¹¹⁴ T.H. GROOME, *Inculturazione: come procedere in un contesto pastorale*, "Concilium" XXX (1994), 1, 159-176; FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, c. XIII; ID., *Comunicazione della fede, inculturazione, catechesi*, "Catechesi" LXII (1993): n. 6, 6-13; n. 7, 6-15; n. 8, 6-14. Cf. MEDDI, *Catechesi*, c. 9. 4.

¹¹⁵ D. DEMETRIO, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina Editore, Milão 1995; P. ZUPPA, *Raccontarsi. Narrazione e autobiografia come formazione: tra andragogia e mistagogia*, in S. CALABRESE (coordenação), *Catechesi e formazione. Verso quale formazione a servizio della fede?* Elledici, Leumann 2004, 139-148; A. FOSSION – E. BIEMMI, *La catéchèse narrative*, Lumen Vitae, Bruxelas 2011.

¹¹⁶ Este limite era já assinalado por G. ROUTHIER, *Sacrée catéchèse!*, Lumen Vitae – Novalis, Bruxelas 2007, *Introduzione*.

¹¹⁷ MEDDI, *Apprendere nella chiesa oggi: verso nuove scelte di qualità*.

O desafio do primeiro anúncio

Uma conversão missionária da catequese?

FR. ENZO BIEMMI (*)

Caros amigos, agradeço-vos o vosso convite. É uma alegria e uma honra estar convosco esta tarde para refletir sobre uma questão da maior importância que se refere à própria identidade da comunidade cristã. De facto, a Igreja existe para evangelizar (EN 14). Não vou esconder-vos uma certa emoção e a consciência da complexidade do tema com o qual nos deparamos, sobretudo porque as vossas expectativas são claras: o que desejais é uma intervenção acerca do reajustamento das propostas catequéticas às novas circunstâncias. Como passar de uma catequese de enquadramento, que tem como objetivo desenvolver uma fé prévia, a uma nova catequese que se situe de forma decisiva no estágio de um primeiro anúncio da fé? Como fazer isso? Para onde caminhar? E como gerir as transições para passar de um modelo ao outro?

As vossas questões são, portanto, muito concretas. Vou esforçar-me por abordá-las, mas peço-vos que aceiteis três limites incontornáveis:

- Em primeiro lugar, e é esta a maior dificuldade, ninguém dispõe de receitas para o primeiro anúncio. Estamos numa situação de transição: ora, nesta circunstância o que é decisivo não é chegar rapidamente a uma lista de soluções práticas, mas mudar o olhar e enveredar pela direção certa, ter uma orientação correta. Apesar de algumas resistências eclesiais a uma mudança de olhar, eu diria, sem sombra de dúvida, que já vimos a direção a tomar. Esta é clara e de modo nenhum nebulosa.

(*) Catequeta, presidente da Equipa Europeia de Catequese. Conferência proferida a convite do Service Diocésain de la Catéchèse et du Catéchuménat de Liège, 13 de abril de 2013; texto cedido pelo autor.

Mas diria também que ainda não determinámos as etapas concretas para caminhar na direção entrevista.

- Em segundo lugar, falo-vos a partir de um contexto situado e, portanto, de uma visão parcial das coisas. O contexto é o da Itália, um país no qual as marcas do cristianismo ainda estão presentes, paradoxalmente com todas as dificuldades que isso implica no plano da comunicação da fé. Podereis ver imediatamente nas minhas palavras as diferenças em relação ao vosso contexto cultural e eclesial, mas ao mesmo tempo podereis constatar que há, para lá das diferenças, uma problemática comum.
- Finalmente, em virtude do meu conhecimento limitado do francês, serei forçosamente menos eficiente do que se falasse na minha língua materna. Quando faltam as palavras, perdem-se as *nuances* e, para refletir corretamente sobre uma realidade complexa, sabeis bem que as *nuances* são fundamentais.

Vou abordar o tema da conversão missionária da catequese em cinco etapas. Passo a enunciá-las para vos ser mais fácil escutar: *1. Primeiro anúncio: um desafio diversificado; 2. O fim de um modelo de comunicação da fé; 3. As três mudanças de direção; 4. Primeiro e segundo anúncio; 5. Gerir a transição.*

1. Primeiro anúncio: um desafio diversificado

Para começar, a tarefa da nova evangelização ou do primeiro anúncio – não entro aqui na distinção das palavras, que é, apesar de tudo, importante – deve ser interpretada de forma diversificada: para uma situação plural, um anúncio plural. A propósito disto, não é inútil tomar consciência de que a Europa apresenta pelo menos quatro situações diferentes no que respeita à fé. Estamos de certa forma perante uma geografia quadriforme que requer um anúncio quadriforme.

- Em primeiro lugar há uma área atingida por uma verdadeira “ex-culturação da fé”, segundo a expressão da socióloga francesa Danielle Hervieu-Léger. Esta área cobre mais visivelmente a França, a Bélgica e a Holanda. Uma parte da Europa deve agora contar com uma verdadeira *rotura* da transmissão da fé.

- Há uma área caracterizada por *uma continuidade sociológica* das tradições cristãs, uma continuidade parcial da procura religiosa em mentalidades agora secularizadas. A Itália, a Espanha, Portugal, a Polónia são exemplos disso. Compreendereis que isto coloca problemas diferentes mas não menos complexos à evangelização.
- Há a situação muito particular dos países de Leste que suportaram o domínio da antiga União Soviética. Nesses países, a fé foi vivida na clandestinidade durante mais de cinquenta anos. A queda do Muro de Berlim (1989) marcou o regresso público da fé cristã a esses países. Mas o longo período de clandestinidade leva a continuar a viver *uma fé essencialmente privada*, fundamentalmente cultural, com uma incidência insuficiente na vida pessoal e pública. E sobretudo é uma fé que se está a perder, como se a falta de um adversário, de um perseguidor, conduzisse inevitavelmente ao enfraquecimento das convicções.
- Finalmente há o caso singular da Alemanha de Leste, um país onde 75% dos habitantes são simplesmente e serenamente arreligiosos. É uma *arreligiosidade pacífica*, mas que não comporta necessariamente a diminuição da consciência dos valores humanos. O *homo areligiosus* da Alemanha oriental não está menos atento e sensível aos valores humanos que o *homo religioso* da Baviera, da Polónia ou do resto da Europa. Eis que a nossa equação “mais cristão = mais humano” é posta em causa e com ela as motivações que estão na base da nossa missão de evangelização.

Vê-se bem a diversificação: a rotura com o cristianismo no primeiro caso; a continuidade sociológica parcial no segundo; a continuidade individual no terceiro; a indiferença serena no quarto.

Pedi a diferentes grupos de catequistas que dissessem as situações que encontram nas suas paróquias. Responderam-me que encontram as quatro situações: crentes que se afastaram da Igreja com um sentimento de agressividade, pessoas que continuam a prática cristã, mas com uma mentalidade profundamente secular, pessoas que têm uma religiosidade *à la carte*, muito individual, e finalmente pessoas sem nenhuma religiosidade, mas que têm por vezes uma interioridade profunda e uma “espiritualidade” não religiosa.

Para minha surpresa esses catequistas também me disseram: “Encontramos estas quatro áreas nas nossas famílias e até em cada um de nós”. A Europa está atualmente em cada um de nós. Fiz-lhes, pois, uma outra pergunta: “Em sua opinião, qual destas quatro situações é a mais suscetível de ser evangelizada, a mais predisposta para se deixar tocar pela surpresa da Boa Nova?” Responderam-me: “A quarta. A dimensão serenamente arreligiosa é a mais predisposta para a surpresa e para a alegria do Evangelho”.

Temos aqui uma boa chave para compreender como aquilo que é *de facto* explícito numa situação está latente nas outras. Isto leva-me a dizer que em todos os países e para todas as pessoas é necessário considerar as quatro situações. Mas isto revela-nos sobretudo como uma situação de dificuldade se pode tornar uma situação favorável à fé. O fim de uma sociedade de cristandade favorece a passagem de uma fé por convenção a uma fé de convicção. Não decreta o fim do cristianismo, mas da sua forma sociológica. Sai-se do cristianismo de obrigação e de habituação e pode-se caminhar finalmente para um cristianismo de liberdade e de graça. Minoritário, sem dúvida, mas gratuito e livre. Mas com uma condição: “Quem invocar o nome do Senhor será salvo. Mas como hão de invocar aquele em quem não acreditaram? E como hão de acreditar naquele em quem não ouviram falar? E como ouvirão falar dele se não houver ninguém para o anunciar?” (Rm 10, 13-14). Paulo dá-nos aqui a chave fundamental para mudar de olhar e de paradigma catequético.

2. O fim de um modelo de comunicação da fé

Para realizar esta mudança de olhar e elaborar um novo paradigma da evangelização, é necessário ser lúcido acerca do modelo de comunicação da fé que herdámos e daquele que somos chamados a elaborar.

Imaginal três círculos concêntricos, do mais pequeno ao maior, e imaginal que esses três círculos estão desenhados num pano de fundo.

- a) Em primeiro lugar, o círculo mais pequeno, o da catequese. Vimos de um modelo de comunicação da fé baseado na hora semanal de “catequese”. A “catequese” tem cinco características fundamentais: um grupo, um catequista, um livro (catecismo, manual, ou outro *suporte*), um método (com a assimilação obtida quer por questionários/respostas, quer através de modalidades mais lúdicas), apoiando-se na *obrigação* de assistência.

- b) A eficácia deste modelo vinha do facto de que a hora de catequese estava ao serviço do círculo intermédio, o do dispositivo de iniciação cristã. Tratava-se de uma modalidade de iniciação cristã caracterizada por dois elementos: destinada às crianças, a fim de as preparar para receber bem os sacramentos. Encontra-se aqui uma dupla simplificação em relação ao modelo iniciático das origens, que era centrado nos adultos em ordem a iniciá-los na vida cristã (e não nos sacramentos).
- c) Mas a eficácia desse dispositivo de iniciação derivava do círculo maior, o do modelo de paróquia na qual se inscrevia: a paróquia encarregada do cuidado das almas (em latim *cura animarum*) organizada como uma “estação de serviço” ou um “serviço público da religião” para pessoas pretensamente “crentes”. Não esqueçamos que a paróquia não tem memória missionária: nasceu para manter a fé num meio onde havia cristãos.
- d) Mas esta paróquia de *cura animarum* desempenhava a sua missão na medida em que estava situada num pano de fundo: um contexto de cristandade onde o espaço social tendia para coincidir com o espaço religioso e vice-versa.

Vê-se bem a coerência do conjunto: um contexto de cristandade, uma paróquia para a *cura animarum*, uma iniciação duplamente simplificada (puerocêntrica e sacramentalizada), uma catequese escolar.

A eficácia deste modelo de transmissão da fé apoiava-se em três aliados, três “seios maternos” ou lugares geradores da fé: a família, a escola, a aldeia. Era nestes meios de vida que se transmitia a fé e que se desenrolava este “catecumenato sociológico” (Joseph Colomb), no qual se enraizavam a paróquia, a iniciação, a catequese. A paróquia não tinha a função de gerar para a fé, mas de a alimentar, de a desenvolver, de a tornar coerente. Tratava-se de uma iniciação sociológica na qual a catequese de há quarenta anos atrás ou a catequese destas últimas décadas era entendida como a etapa cognitiva de uma vivência cristã. Esta ainda estava ou um pouco presente e atuante, ou vagamente difusa, ou muito simplesmente fingida, tendo em conta as implicações ligadas aos ritos de passagem e à sua função sociocultural.

Vê-se bem o problema: os três meios de vida geradores já não geram para a fé, nem a família, nem a escola, nem a aldeia. A cultura já não transmite a fé, mas a liberdade religiosa.

Qual foi a reação espontânea que tivemos nos quarenta anos depois do último concílio? À medida que os três meios geradores da fé perdiam a sua capacidade de gerar colocámos progressivamente essa missão geradora nos ombros dos catequistas e da catequese, isto é, na realidade, na hora semanal de catequese, que renovou a sua pedagogia, mas que não saiu da sua racionalidade cognitiva. Um edifício implode quando é sobrecarregado com um peso para o qual não foi projetado. Foi assim que assistimos – e continuamos a assistir – a uma verdadeira implosão da catequese. Gerar para a fé numa hora de aula é uma missão impossível. No meu país a hora semanal de catequese implodiu e com ela a maior parte dos catequistas italianos. Bendita implosão! Todas as mudanças que empreendemos nestes últimos anos foram realizadas graças a essa implosão.

3. As três mudanças de direção

As conversões a que somos chamados não são superficiais. Dizem respeito aos três círculos e não apenas ao mais pequeno. O erro que cometemos foi realmente ter acreditado que se tratava de um problema catequético, quando o problema era eclesiológico: o que está em causa é examinar e acionar uma nova modalidade de Igreja na sua forma de estar no mundo e, conseqüentemente, um novo modelo de inculturação e de transmissão da fé.

Tendo em conta que o pano de fundo mudou – pela passagem de uma sociedade de cristandade a uma sociedade secularizada – temos de intervir nos três círculos diminuindo a pressão sobre a catequese e devolvendo-a assim à sua tarefa limitada e, ao mesmo tempo, indispensável. Esperam-nos três conversões profundas.

- a) De uma paróquia de manutenção religiosa a comunidades missionárias. Aqui as palavras são decisivas: de uma paróquia (o que significa estrutura, organização, serviços...) a comunidades (o que significa pessoas, grupos, relações, espaços de comunicação) missionárias (o que significa comunidades que recomeçam a fazer aquilo que se

esqueceu a partir de Constantino #313!# e Teodósio #380!#, isto é, fazer a proposta da fé pelo testemunho, a palavra e a imersão num tecido de vida comunitária).

- b) De uma iniciação aos sacramentos dirigida às crianças a uma “iniciação na vida cristã pelos sacramentos” (eis a diferença!) centrada doravante nos adultos, mesmo no caso de se tratar de crianças. É a passagem para uma iniciação cristã de tipo *catecumenal*, entre outras no sentido do *Diretório Geral de Catequese* (cf. nº 59). Uma catequese de caminhada, intensa e gradual ao mesmo tempo que permita apropriar-se *em Igreja* de uma experiência pelo menos incoativa, com referência a sinais, gestos, ritos, símbolos, nomeadamente bíblicos e litúrgicos. Trata-se de oferecer um quadro eclesial, uma referência efetiva à comunidade cristã (DGC nº 71). (O exemplo da degustação do vinho ou da escola de futebol!).

- c) De uma catequese de ensino ou de aprofundamento ao primeiro ou segundo anúncio, isto é, a uma palavra que acompanha o *initium fidei*, o começo ou o recomeço da fé. Gostaria de vos tornar aqui atentos ao facto de que já levámos a cabo uma conversão da catequese, mas que é necessária uma segunda. Utilizando a linguagem que utilizamos na minha Igreja da Itália, passámos de uma catequese de doutrina a uma catequese “para a vida cristã”. O subtítulo dos catecismos italianos é, de facto, este, para assinalar a diferença em relação a uma catequese de doutrina. Esta designação (“para a vida cristã”) marcou os quarenta anos depois do Concílio. Chamámos-lhe catequese antropológica ou experiencial (a partir do modelo da Ação Católica). “Para a vida cristã” significa para ajudar os que são cristãos por herança a descobrir que todos os elementos (doutrinas, ritos, normas) da sua fé dizem respeito às suas necessidades de vida e correspondem à sua procura (a fé cristã como realização do ser humano). Trata-se agora de propor a fé a pessoas que não a tiveram como herança e que consideram a fé como não sendo necessária para viver uma vida humana e sensata.

O conjunto destas três conversões constitui o verdadeiro laboratório para um novo modelo de inculturação e de transmissão da fé. Podeis ver que a direção é clara, saímos do nevoeiro, deixámos – assim o espero – a lógica que nos caracterizou durante pelo menos estas três últimas décadas, essa lógica de manutenção que nos levou a multiplicar as nossas propostas pastorais nos três

círculos mencionados acima com um suplemento de dedicação e de criatividade, mas numa direção errada: a que ia no sentido de reconstruir a situação própria de um mundo de cristandade. Este desencanto é o princípio de uma nova época para a fé cristã que tem diante de si belos dias se as comunidades cristãs reencontrarem a sua capacidade geradora.

Mas como é que estamos no que respeita a passos concretos para caminhar na direção certa? Há ainda muito para criar, mesmo que já existam boas práticas. A propósito disso, assinalo-vos que em Itália já vimos há cerca de quinze anos a enfrentar o segundo círculo, o da reforma da iniciação cristã segundo uma inspiração catecumenal e que no ano passado houve um colóquio em cada região italiana (vinte) para fazer o ponto da situação acerca das diferentes experiências de renovação da prática da iniciação cristã nas paróquias. Neste momento, no nosso país, o esforço é mais iniciático do que catequético, mas este esforço introduz uma nova catequese e exige uma nova comunidade.

4. Primeiro e segundo anúncio

Fiz há pouco uma distinção que convém clarificar: falei de “primeiro” e de “segundo” anúncio. É a minha forma de declinar o conteúdo da expressão “proposta de fé” privilegiada na área eclesial francófona.

Vou resumir assim o que quero dizer. O primeiro anúncio é o anúncio do Evangelho àqueles e àquelas que nunca o ouviram; o segundo anúncio é o anúncio do Evangelho àqueles e àquelas que o receberam mal.

De facto, os dois desafios estão diante de nós. Para a maior parte das crianças que estão nas nossas catequese, mas também para uma parte dos adultos, trata-se de um verdadeiro “primeiro anúncio”. Mas entre nós o desafio mais difícil é o do segundo anúncio. Esta expressão foi utilizada pela primeira vez pelo Papa João Paulo II na Polónia, em 1979, quando introduziu também a noção de “nova evangelização”. “Chegou o tempo – disse ele – de uma nova evangelização, de um segundo anúncio, mesmo se o Evangelho é sempre o mesmo”.

A expressão “segundo anúncio” era e continua a ser a expressão mais adequada para falar da proposta de fé às pessoas que foram batizadas e que continuam a dizer-se cristãs por causa do seu batismo ou muito simplesmente

por habituação apenas. Mas acredito que na Europa é necessário também um segundo anúncio para os não crentes, porque o segundo anúncio deve tomar em consideração uma série de representações negativas da fé, da Igreja, de Deus, da moral cristã, que habitam a cultura europeia, todas as pessoas, mesmo as crianças, e que são o resultado de dezassete séculos de cristandade. Ouso dizer que não há na Europa um verdadeiro primeiro anúncio, mas antes um “segundo primeiro anúncio”! O “segundo primeiro anúncio” é bem mais complicado do que o primeiro. Exige uma ação de saneamento do terreno, uma ajuda para desaprender antes de aprender, para deixar as resistências que vêm de falsas representações da Igreja, das visões deformadas de Deus e de tudo aquilo que se refere à fé cristã, pressentida como não humanizante, não adulta. É a parábola do semeador e dos terrenos de Marcos 4. Talvez seja paradoxal, mas quanto mais tradição e memória cristãs existem, mais o anúncio é confrontado com resistências, com representações negativas, ao ponto de se poder desejar uma secularização mais radical (uma Alemanha do Leste generalizada) para poder finalmente restituir à fé o seu estatuto de proposta gratuita e de adesão livre. Este é realmente o desafio mais pesado para a catequese na Itália.

Seja como for, quer se trate de primeiro quer de segundo anúncio, o que é comum nos dois casos é a exigência para a catequese de seguir aquilo a que chamo “o caminho inverso”. Para a catequese, trata-se de passar da ordem da exposição à ordem da descoberta. Uma intuição de François Bousquet ajudamos a perceber o que está em jogo. O objeto da fé, diz ele, é uma narrativa que poderia resumir-se assim: creio em Deus – o Pai de Jesus – que nos dá o seu Espírito. A isto a Igreja acrescenta o seu próprio “Ámen”, palavra que atesta a solidez que obtém da sua fé. Mas esta confissão é um anúncio na ordem da exposição. Vale para alguém que é cristão, alguém que se reconhece nela e que pode entendê-la.

O primeiro e o segundo anúncio devem dizer aquilo que é acreditado na ordem da descoberta. Aí, o movimento é inverso. Na ordem da descoberta tudo começa pelo Ámen: alguém que se expõe a si próprio na solidez de uma relação com Deus que lhe dá o seu Sopro. O “segundo primeiro anúncio” começa pela espessura concreta de uma pessoa que se ouve e vê dizer o Ámen da sua vida de crente. A partir desta palavra pode-se continuar ao encontro de uma comunidade reunida e animada pelo Espírito (é a terceira parte do Credo), identificar esse Espírito como o Espírito de Jesus e em Jesus aprender a chamar a Deus

“Abba”, a estabelecer com ele uma relação filial e a pronunciar assim o seu próprio *Ámen*. “Para encarar o primeiro anúncio é preciso passar do enunciar dos objetos da fé recitados no *Credo* à experiência da fé assumida por um corpo que a faz ver, ouvir e tocar”¹.

Deixo-vos refletir sobre o poder de mudança de perspetiva que este “caminho inverso” – esta inversão de caminho – requer no plano dos três círculos evocados mais acima.

5. Gerir a transição

Chego assim às minhas conclusões. Para onde ir? E como gerir as transições para passar de um modelo ao outro? Eis as questões colocamos a nós próprios.

- Acredito que a direção é clara: trata-se de uma conversão missionária da comunidade e de uma inversão da lógica da catequese.
- Como fazer? Tudo aquilo que favorecer uma comunidade missionária será bem feito. Tudo o que realizar a passagem da iniciação das crianças, reduzida à preparação para os sacramentos, a uma iniciação na vida cristã pelos sacramentos, para os adultos e para os seus filhos, será bem feito. Tudo aquilo que, na catequese, seguir o “caminho inverso”, isto é, a passagem da lógica da exposição à lógica da descoberta, será bem feito. Muitas práticas estão a realizar estas mudanças. De momento, não há receitas: estamos no laboratório de um novo modelo de comunicação da fé. É provável e mesmo certo que não vejamos os resultados: comemos os frutos das árvores plantadas pelos nossos avós na fé sem que eles próprios pudessem prová-los; os nossos filhos e netos na fé hão de comer os frutos das árvores que nós plantarmos sem provarmos delas. É esta a lógica do ato de gerar.
- Como gerir a transição? Gosto muito do provérbio africano que diz: “Uma árvore que cai faz mais barulho do que uma floresta que cresce”.

¹ BOUSQUET, F., “*Ne prononce pas le nom de Dieu en vain*”, in Service National de la Catechèse et du Catéchuménat, *Un appel à “la première annonce” dans les lieux de la vie*, Jean-Claude Reichert (sob a direção de). Edições CRER 2008, 56-57.

André Fossion convida-nos a aplicar este provérbio à nossa situação eclesial. Também eu acredito que se trata de segurar com uma mão a árvore que cai, isto é, de continuar a manter a fé daqueles e daquelas que a receberam em herança e que a vivem por tradição. Mas não se deve segurar essa árvore com as duas mãos. A outra mão deve ocupar-se da floresta que cresce, dessa multidão de homens e mulheres que procuram Deus e que hoje, como sempre, estão mais fora do que dentro dos círculos da Igreja. A transição pede-nos que conservemos e ao mesmo tempo que geremos, isto é, que tenhamos na nossa pastoral uma sabedoria audaciosa.

- Mas há uma condição prévia: o “segundo primeiro anúncio” não se refere em primeiro lugar aos outros crentes por tradição ou aos não crentes. Refere-se a nós mesmos. Todas as nossas análises, por mais lúcidas que sejam, não podem reduzir-se a uma estratégia. A nova evangelização não é uma questão de uma nova estratégia, mas de uma nova descoberta da fé por parte da própria Igreja. Deve ser formulada como “uma interrogação da Igreja acerca de si mesma” (*Instrumentum laboris*, Sínodo sobre a Nova Evangelização). O segundo anúncio remete a Igreja para uma segunda escuta: “Conduzi-la-ei ao deserto e falarei ao seu coração” (Os 2, 16).
Vivemos um tempo de transição. É um tempo difícil, mas favorável para os nossos contemporâneos, para o cristianismo, para a Igreja e sobretudo para nós mesmos.

O processo de formação dos catequistas

CARL-MARIO SULTANA (*)

A formação de catequistas é uma das maiores responsabilidades da Igreja. Lucio Soravito, um dos notáveis autores contemporâneos sobre formação de catequistas, afirma que ninguém nasce catequista e ninguém se forma catequista por mutação espontânea¹. Isto significa que aqueles que são chamados a ser catequistas precisam de ser preparados para este ministério eclesial. Os catequistas são mediadores que necessitam de preparação antes de iniciarem de facto esse ministério, porque o desenvolvimento dessas capacidades, qualidades e aptidões que são indispensáveis para a evangelização só podem ser adquiridas através de um itinerário de formação organizado.

Tendo isto presente, a formação do catequista pode ser definida como o processo pelo qual aqueles que são chamados para ser educadores da fé são preparados para desempenharem a sua missão. Contudo, o processo de formação não é um processo mágico que por si mesmo capacita o catequista a ultrapassar todas as dificuldades encontradas durante o processo da catequese. De facto, Jean-Luc Blaquant confirma isso, insistindo em que “a formação é um caminho que exige trabalho árduo, energia e discernimento”².

(*) Sacerdote. Professor de Catequética e Educação Religiosa no Departamento de Liturgia e Direito Canónico da Faculdade de Teologia da Universidade de Malta. Diretor do Departamento de Ensino Religioso na Escola de Malta. Membro da Equipa Europeia de Catequese. Artigo originalmente publicado na revista *Melita Theologica*, da Faculdade de Teologia da Universidade de Malta, 62 (2012) 123-144.

¹ Lucio Soravito, “Catechista (formazione)”, in *Dizionario di Catechetica* (Turim, 1987), 128-130.

² Jean-Luc Blaquant, “Formarsi: perché? Come?” in *Tabor. L'enciclopedia dei catechisti* (Milão, 1995) 261.

Pode haver numerosas motivações pelas quais os catequistas procurem animar-se durante a formação. Entre essas motivações podem ser encontradas razões como: valorizar a transmissão da Boa Nova; resolver os problemas que normalmente se encontram no ministério catequético; refletir sobre tipos de pedagogia usados atualmente e outros novos que possam ser aplicados; interesse pessoal num determinado aspeto da formação; o facto de assumir uma nova responsabilidade; ultrapassar a ideia de não estar devidamente preparado para a missão; e até, agradar aos seus superiores.

Contudo, antes de nos envolvermos no processo de formar catequistas, precisamos em primeiro lugar de vencer um certo número de dificuldades que as diferentes igrejas locais estão a enfrentar hoje em dia. A primeira dificuldade é a falta de catequistas. Parece que atualmente muitos dos fiéis não levam a sério este ministério na Igreja. Como resultado, acontece frequentemente não termos catequistas suficientes. O que podemos fazer perante uma tal situação? Podemos recrutar catequistas tendo apenas em conta o facto de estarmos a atravessar uma crise e isso conduzir-nos-á a uma situação em que teremos um grupo de catequistas que não estarão preparados para o seu ministério. No contexto local de Malta isto foi resolvido com a preparação de um certo número de catequistas chamados *substitutos*. Esses catequistas estão sempre de prevenção, de forma que quando um catequista não pode desempenhar as suas funções, por doença ou qualquer outra razão de força maior, eles assumem esse encargo com a mínima interrupção possível. Hoje em dia tornam-se necessários planos como este para este género de contingências.

Além disso, parece haver uma tensão crescente entre as paróquias e a instituição diocesana responsável pela catequese quando os catequistas escolhidos não estão à altura. Pode ser esse o caso quando temos catequistas que não são verdadeiras testemunhas da Palavra que proclamam. Neste trabalho não pretendo discutir ou estudar as qualidades requeridas para uma pessoa que recebe o ministério de catequista, mas essas qualidades deveriam ser tomadas em consideração a fim de se escolherem as pessoas certas para serem catequistas.

Também podemos encontrar catequistas que, por uma razão ou por outra, resistem à ideia de formação. Poder-se-á deixar essas pessoas representarem a Igreja no ministério catequético? Qual deve ser a nossa reação numa situação dessas? Apesar de todas estas questões por responder, a questão

mais importante à qual precisamos de responder é: Qual deveria ser a nossa reação quando não há solução para sair destas dificuldades? Devemos continuar ou parar?

O *Diretório Geral de Catequese* (DGC), no nº 233, declara explicitamente que o cuidado pastoral com os catequistas, entre outras coisas, implica tanto uma formação básica como uma formação contínua dos catequistas. A necessidade de formação dos catequistas brota da sua própria vocação profética como evangelizadores e como pessoas dedicadas ao ministério da Palavra. Qualquer forma de ministério pastoral é definitivamente “posta em risco se não contar com pessoas verdadeiramente competentes e bem preparadas”³.

Para uma catequese eficaz, os catequistas têm de ser formados em ordem a alcançarem eles próprios uma maturidade humana e cristã mais elevada. Só depois de esse objetivo ter sido alcançado com sucesso poderão ajudar outros a amadurecer, tanto num plano humano como cristão. A melhor maneira de ajudar os catequistas a atingir a maturidade humana e cristã é formá-los para *serem*. Isso torna os catequistas conscientes da sua vocação especial na comunidade. O DGC afirma explicitamente que o catequista é um mediador cujo papel específico é a educação da fé. É, portanto, indispensável para os catequistas conhecer a mensagem que deverá ser proclamada e, ao mesmo tempo, conhecer tanto os catequizandos como o contexto sociocultural no qual vivem. Estas questões formam a espinha dorsal da formação dos catequistas para *saberem*. No entanto, os catequistas não podem ficar satisfeitos por saberem os conteúdos essenciais da fé, devem também estar equipados com as técnicas metodológicas, didáticas, de comunicação e de organização mais adequadas. A formação de catequistas em *savoir-faire* baseia-se nestes elementos.

O itinerário que proponho neste trabalho pode ser de alguma forma exigente, especialmente se considerarmos o leque de idades dos catequistas que, no caso de Malta, é bastante elevado. Muitos dos catequistas são reformados idosos que procuram fazer algo de válido no tempo livre que agora adquiriram como consequência da sua idade. Podemos interrogar-nos: Não estaremos a sobrecarregá-los demais? Não estaremos a exigir demasiado deles? A minha reação a estas questões seria que ser catequista não se reduz a preencher

³ DGC nº 234.

um período de tempo com algo religioso. Sabendo que o tempo é, hoje em dia, tão precioso, não podemos dar-nos ao luxo de fazer perder tempo aos nossos catequizandos. Isso significa que os catequistas precisam de estar bem preparados para fazerem render o melhor possível o tempo passado com os seus catequizandos. Não se espera apenas dos catequistas que debitem simplesmente séries de afirmações doutrinárias ou factos, mas que falem acerca da sua experiência de vida cristã de uma forma que seja inteligível para os catequizandos. Além disso têm de ajudar os catequizandos a lerem também as suas experiências à luz da fé⁴.

Formação para “Ser”

A eficácia do processo da educação da fé depende em grande parte do facto de os catequistas serem testemunhas fiéis daquilo que ensinam. É necessário ter presente que a sociedade contemporânea escuta melhor as testemunhas do que os mestres. Os catequistas devem ser capazes de pôr em prática nas suas vidas e ações a mensagem cristã antes de falarem da mensagem⁵. A formação para *ser* é uma evolução recente na formação de catequistas. No Diretório Catequístico Geral de 1971 quase nada se diz acerca da identidade dos catequistas e da relevância do seu ministério.

A dimensão mais profunda na formação dos catequistas é a formação para *ser*, isto é, para levar o catequista a tomar consciência de si mesmo como uma pessoa com uma vocação especial. Esta dimensão da formação ajuda o catequista a amadurecer como pessoa, como crente e como apóstolo, porque “isso é o que o catequista deve saber a fim de ser capaz de desempenhar bem as suas responsabilidades”⁶. Esta maturidade humana, cristã e apostólica deve ser visível na forma como o catequista se relaciona com os catequizandos, acompanhando-os ao longo da catequese.

A formação para *ser* ajuda os catequistas a preocuparem-se com a sua identidade e missão específicas: a vocação particular, a espiritualidade e as características fundamentais que constituem aquilo que os distingue. Assim, a

⁴ Emilio Alberich e Jerome Vallabaraj falam deste processo de forma muito detalhada. Ver Emilio Alberich, Jerome Vallabaraj, *Communicating a Faith that Transforms. A Handbook of Fundamental Catechetics* (Bangalore, 2004), 103-114; Emilio Alberich, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale* (Leumann; Turim, 2001), 107-118.

⁵ Paulo VI, Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* n° 76.

⁶ DGC n° 238.

formação para *ser* ajuda os catequistas a evoluir como pessoas humanamente mais maduras, a desenvolver uma profunda espiritualidade eclesial e a estar conscientes da sua missão apostólica.

A Vocação do Catequista

Todos os cristãos são chamados a ser catequistas e são catequistas em virtude dos sacramentos do Batismo e da Confirmação. Através destes sacramentos, tomam parte na missão profética da Igreja e na proclamação do Evangelho. Tendo isto em conta há, no entanto, pessoas que recebem um chamamento especial para serem catequistas no seio do povo de Deus. Esta vocação é um chamamento para servir o povo de Deus com uma fé e uma entrega inabaláveis e é um dom e uma graça concedidos por Deus.

Joseph Colomb deu um contributo inestimável à catequética através das suas reflexões pastorais e pedagógicas. Neste sentido, pode ser considerado como um pioneiro e um precursor no aspeto ministerial e vocacional da formação de catequistas. Afirma que cada vocação é o resultado de uma interação dinâmica entre três aspetos: um aspeto exterior – a perceção de uma carência ou lacuna social; um aspeto pessoal – um desejo nascido no interior da pessoa de responder a essa carência; e a aceitação formal duma pessoa com autoridade. Estes três aspetos inspirados pela vida social também podem ser aplicados à vocação do catequista.

A comunidade cristã está a precisar constantemente de uma educação da fé mais explícita. Isto significa que a comunidade está implicitamente a reclamar mais catequistas⁷. Há alguns indivíduos que, por serem sensíveis a esta necessidade, respondem desempenhando papéis ativos na catequese. Neste processo a autoridade da Igreja torna-se ativa para discernir o pedido de mais catequistas feito pela comunidade cristã e encorajar novos catequistas, ao mesmo tempo que vai discernindo a sua vocação e organizando a atividade catequética.

⁷ Ver Joseph Colomb, *Al servizio della fede. Manuale di catechetica* (Leumann-Turim, 1970), 2:721-724. André Fossion insiste em que para educar a comunidade para a fé, não basta ter bons catequistas. Afirma que a comunidade, consciente da sua responsabilidade de proclamar a Palavra de Deus, tem de ser uma comunidade envolvida na catequese e na proclamação da Boa Nova através da sua forma de viver. Portanto, não são só as atividades dos catequistas que são necessárias para educar uma comunidade na fé, mas a própria comunidade desempenha um papel significativo (Ver André Fossion, "Vers des communautés catéchisées. Une reconstruction de la catéchèse en temps de crise", *Nouvelle Revue Théologique* 126 (2004); 598-613.

O processo de formação ajuda os catequistas a tomarem consciência da sua identidade própria e da sua vocação específica: estar ao serviço do povo de Deus. Assim, o catequista recebe um mandato para evangelizar o povo de Deus. O catequista deve ser capaz de estar ao lado dos seus catequizandos, de escutar os seus apelos e de corresponder diretamente às suas necessidades.

A vocação de catequista compreende um certo número de requisitos que têm de ser desenvolvidos durante a formação. Estes pré-requisitos podem resumir-se naquilo que se costuma referir com *consciência apostólica*. Esta consciência apostólica pressupõe que o catequista seja, em primeiro lugar, um discípulo de Cristo, que tem um papel específico como testemunha, um mediador e um educador da fé cristã, ao mesmo tempo que é um companheiro de jornada e um missionário.

O catequista é mais do que um professor. A vocação do catequista implica um chamamento para anunciar a Boa Nova e para educar na fé através da partilha de experiências de fé. Agindo assim o catequista é uma testemunha ao longo das atividades diárias. Apesar de isto não ser uma tarefa fácil, todas as outras aptidões do catequista – psicológicas, sociológicas, pedagógicas e de comunicação – são secundárias se faltar um testemunho fiel da fé cristã. A formação cristã para *ser* ajuda o catequista a tornar-se uma testemunha mais autêntica da fé cristã.

O processo de formação ajuda os catequistas a darem-se conta de que ainda não atingiram o grau de maior perfeição no ministério catequético. Ainda estão a caminho como discípulos que continuam a procurar descobrir e compreender a Palavra de Deus no nosso mundo contemporâneo e nas suas vidas pessoais. Os catequistas são enviados a proclamar a Boa Nova como consequência do facto de serem discípulos. O discipulado do catequista é cultivado através de momentos de oração pessoal, de escuta da Palavra de Deus e de permanecer em contacto com a comunidade eclesial, especialmente pela comunhão com os chefes eclesiásticos.

Sendo discípulo, o catequista continua a caminho com os outros cristãos. Através da formação para ser, os catequistas são ajudados a reconhecer que estão a caminho do Reino de Deus juntamente com outros. Por causa disto os catequistas precisam de ter conhecimento das características da cultura moderna e das diferentes condições que podem encontrar durante a caminhada. O catequista manifesta a sua capacidade de ajudar encorajando os outros

a não se fecharem em si mesmos, mas a manterem os olhos fixos na meta que pretendem atingir, embora por vezes tal possa parecer muito obscuro ou impossível de atingir.

O catequista é um mediador que é responsável por facilitar a comunicação entre Deus e o ser humano, entre os próprios interlocutores e entre o seu grupo e a comunidade cristã alargada. É por causa disto que “a visão cultural, a condição social e estilo de vida do catequista não devem ser obstáculos à caminhada de fé. Deveriam antes ajudar a criar as condições mais vantajosas para procurar, acolher e aprofundar a mensagem cristã”⁸.

O testemunho específico que os catequistas são chamados a dar centra-se à volta do facto de que foram enviados para anunciar a Boa Nova do amor de Deus. O catequista acompanha os interlocutores ajudando-os a ultrapassar os obstáculos que encontram no caminho. Neste sentido, o catequista é uma pessoa que projeta luz sobre as experiências quotidianas do ser humano e as interpreta à luz da mensagem do Evangelho, reconhecendo assim a importância da fé cristã na vida de todos os dias.

O catequista é chamado a ser um educador de toda a vida dos catequizandos, ajudando-os a fazer uma experiência cristã integral e completa. O catequista não é chamado a comunicar uma série de conceitos a outros, mas a ajudá-los a aperceber-se da presença de Deus nas suas vidas e experiências quotidianas. Neste sentido, o catequista tem uma missão profética de ajudar os catequizandos a viver uma vida de fé, esperança e caridade, de justiça social, de serviço aos outros, de coragem, de autodomínio e de uma vida responsável. O desenvolvimento da dimensão profética não pode ser deixado ao acaso, mas exige uma boa preparação por parte do catequista.

Maturidade Humana

A formação do catequista para *ser* ajuda-o a tornar-se humanamente mais maduro, desenvolvendo assim um sentido de responsabilidade e uma visão crítica, uma capacidade de dialogar com os outros e de amar aqueles que é chamado a educar. O catequista precisa de um certo número de qualidades humanas básicas que podem ser desenvolvidas através da formação. Só quando atingiu um nível considerável de maturidade humana é que o catequista pode

⁸ DGC n° 156.

ser eficiente na catequese. Permanece a questão de saber o que realmente entendemos por maturidade humana. Temos todos os mesmos padrões, ou as diferentes igrejas locais adotam padrões e medidas diferentes no que respeita à maturidade humana? Quando é que uma pessoa é considerada madura? Tais questões tornam muito difícil decidir se uma pessoa é suficientemente madura para lhe poder ser confiado o ministério catequético. Neste trabalho não vou entrar em detalhes acerca dos diferentes critérios que tornam uma pessoa madura, porque essa questão é muito complexa. Vou apenas mencionar os aspetos mais notórios da maturidade humana absolutamente necessários para a catequese.

A maturidade humana adquirida através da formação para *ser* deveria ajudar o catequista a desenvolver relações humanas saudáveis com os outros, assim como a capacidade de aceitar toda a relação nova como um dom de Deus, de possuir um silêncio interior em ordem a ser capaz de apreciar os outros e a não saltar precipitadamente para conclusões, a capacidade de viver todas as relações de uma forma renovada e interdependente, mantendo-se aberto a novas experiências. A questão da experiência apresenta um novo dilema quando se escolhem catequistas. Qual é a idade adequada para uma pessoa começar a ser catequista? Numa idade muito jovem pode ser prejudicial, porque é possível que a pessoa não tenha suficientes experiências humanas, tornando-se assim uma dificuldade para o catequista quando tiver de interpretar experiências humanas à luz da fé. Além disso, a terminologia que é utilizada também pode apresentar problemas aos catequizandos.

Através destas qualidades relacionais desenvolvidas ao longo da formação humana, o catequista consegue iniciar e manter relações pessoais profundas com os catequizandos, estimulando uma atmosfera positiva que ajuda cada membro do grupo a ser apreciado e a sentir-se à vontade durante os encontros. Aqui não podemos ignorar a realidade da qual a Igreja se tem tornado muito consciente nas últimas décadas. Estou a referir-me ao potencial espaço para abusos em relação aos catequizandos. Tais abusos podem não ser apenas de carácter sexual, mas incluir também, entre outros, abusos morais e corporais. A criação e desenvolvimento de uma relação sincera entre o catequista e os catequizandos, a manutenção de boas relações de trabalho com os outros catequistas e a capacidade para se envolver positivamente em relações humanas com outros adultos significativos são qualidades relacionais indispensáveis que os catequistas precisam de saber como cultivar.

A maturidade humana ajuda o catequista a desenvolver um amor paterno e materno. Assim como na nossa vida precisamos de dois modelos – a figura do pai e figura da mãe – o mesmo acontece na catequese. “A consciência de ser filho, a firmeza de um pai, a ternura de uma mãe levam o catequista a humanizar e tornar mais cristãs essas pessoas que ele (ela) encontra, em primeiro lugar pelo seu estilo de vida e testemunho mais do que pelas palavras”⁹. Na vida não somos nós que escolhemos os nossos pais, nem os pais que escolhem os filhos e o mesmo acontece na catequese. Não é o catequista que escolhe os catequizandos que são antes um dom de Deus na sua vida. Assim como os pais amam os filhos de todo o coração e estão prontos a ajudá-los de todas as formas possíveis, também os catequistas são chamados a ajudar os seus catequizandos na medida do possível, caminhando com eles ao longo da sua caminhada na vida, apoiando-os, perdoando-lhes quando as coisas não correm como planeado e nunca se cansando de os ajudar a aferir as suas experiências de vida.

Maturidade Cristã

Quando os frutos atingem a maturidade, dizemos que estão maduros. Mas será que nós podemos, como seres humanos, atingir a maturidade cristã, ou ficar satisfeitos com o nível de maturidade alcançado? Este empreendimento é de tal forma difícil que precisamos de admitir que o fruto atinge a maturidade antes de podermos alguma vez garantir que atingimos a maturidade cristã. É por esta razão que a formação para *ser* também se esforça por ajudar os catequistas a alcançar a maturidade cristã.

Emilio Alberich e Jerome Vallabaraj comentam aquilo que hoje em dia comporta o facto de ser um cristão maduro. Entre outras qualidades afirmam que uma pessoa cristã madura precisa de ter uma fé pessoal baseada numa adesão livre à fé; uma fé que não está alienada da cultura, mas inserida na cultura; uma fé que ajuda na transformação de outros; um *sensus ecclesiae* profundo e equilibrado; uma fé que assumiu um compromisso ético em relação aos outros e ao mundo; e uma fé capaz de entrar num diálogo intercultural e inter-religioso com os outros¹⁰.

⁹ Angelo De Simone, “Identità paterna e materna del catechista”, *Via Verità e Vita* 53, nº 196 (2004):35.

¹⁰ Ver Alberich, Vallabaraj, *Communicating a Faith that Transforms*, 136-138; Alberich, *La catechesi oggi*, 143-146.

Permanece ainda a questão de saber o que fazer com aqueles que ainda não atingiram uma maturidade cristã. Com que justificação deverão essas pessoas ser impedidas de servir a Igreja como catequistas?

Lealdade para com a Igreja

A vocação e missão de catequista exigem uma espiritualidade própria. “Os catequistas devem ter uma espiritualidade profunda, isto é, devem viver no espírito que os ajudará a renovarem-se continuamente na sua vocação específica”¹¹. A espiritualidade do catequista está inserida na espiritualidade cristã e é parte dela. A espiritualidade do catequista é um aprofundamento e um reforço da espiritualidade cristã naqueles aspetos que tornam os catequistas mais eficientes na sua vocação específica.

Os catequistas que estão comprometidos na catequese contemporânea devem renovar-se constantemente e estar abertos a novas dificuldades que podem surgir. O catequista tem de ficar aberto a novas maneiras de fazer as coisas. Isto significa que o catequista está envolvido num processo de discernimento contínuo, ao mesmo tempo que está em uníssono com a comunidade cristã.

O catequista que deseja educar e conduzir outros para a maturidade cristã precisa de ter primeiro uma vida espiritual profunda. Este é um aspeto muito importante da identidade do catequista e conseqüentemente deve-se insistir mais nele durante a formação. A espiritualidade que anima o catequista deveria ser centrada na escuta da Palavra de Deus e no discipulado de Cristo. O catequista deve estar sempre aberto a Deus. Essa abertura a Deus é autêntica se estiver estabelecida no amor do Pai, se procurar a comunhão com Cristo e se se deixar formar pelo Espírito Santo.

O catequista age em nome de toda a Igreja. As palavras da Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* têm muito significado:

Evangelizar não é para ninguém um ato individual e isolado, mas profundamente eclesial. Assim, quando o mais obscuro dos pregadores, dos catequistas ou dos pastores, na terra mais remota, prega o Evangelho, reúne

¹¹ Congregação para a Evangelização dos Povos, *Guia para Catequistas, Documento de Orientação Vocacional, Formativa e Promocional dos Catequistas nos Territórios Dependentes da Congregação para a Evangelização dos Povos* (3 de dezembro de 1993), 6.

*a sua pequena comunidade, ou administra um sacramento, mesmo sozinho, ele perfaz um ato de Igreja e o seu gesto está certamente ligado por relações institucionais, mas também por vínculos invisíveis e por raízes profundas da ordem da graça, à atividade evangelizadora de toda a Igreja. Isto pressupõe, porém, que ele age, não por uma missão pessoal que se atribuisse a si próprio, ou por uma inspiração pessoal, mas em união com a missão da Igreja e em nome da mesma*¹².

No desempenho das suas responsabilidades os catequistas não reproduzem apenas um certo número de doutrinas, mas são testemunhas da Igreja e do mistério proclamado pela Igreja. Pode dizer-se que o catequista é porta-voz da comunidade eclesial na medida em que fala em nome da Igreja em virtude do mandato específico que recebeu. O facto de os catequistas serem dispensadores da mensagem de Deus implica fidelidade à mensagem e uma comunhão sem reservas com a Igreja, de tal forma que participem na vida da Igreja em geral e na vida da comunidade em particular. O catequista demonstra a autenticidade da mensagem pelo facto de desenvolver uma profunda espiritualidade eclesial. No entanto, é necessário dizer que isto não pode ser obtido à custa de ser infiel ao ser humano.

A espiritualidade eclesial do catequista desenvolve-se através da oração e meditação pessoal, através da participação ativa nos sacramentos e na vida da comunidade e pelo discernimento da experiência cristã. Isso ajuda o catequista a adquirir um sentido de pertença à comunidade eclesial, incorporando assim o catequista de uma forma responsável na vida da comunidade. Uma espiritualidade eclesial profunda também ajuda o catequista a envolver-se num processo de discernimento espiritual com a comunidade, mesmo nos momentos difíceis pelos quais a comunidade passa.

Formação para “Saber”

Os catequistas devem ter um conhecimento profundo e orgânico da fé cristã que são chamados a anunciar a outros. A formação teológica do catequista é inteiramente baseada na Palavra de Deus sem negligenciar outras fontes significativas como o Magistério da Igreja e os textos específicos usados na

¹² Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi* n° 60; ver também EN n° 76 e Congregação para a Evangelização dos Povos, *Guia para os Catequistas*, 26.

catequese. Depois de receber essa formação bíblico-teológica, não se espera do catequista que seja um teólogo profissional, mas que tenha um conhecimento profundo dos temas que são necessários à catequese.

O catequista precisa de um conhecimento prático das ciências humanas, porque estas lhe fornecem conhecimento acerca do meio sociocultural contemporâneo e da maneira de pensar do ser humano contemporâneo. Estes temas são abordados no âmbito de estudos sociológicos. O catequista precisa também de ter um conhecimento básico das características dos catequizandos. Aqui prevalece aquilo que é do domínio psicológico. Tal como no domínio bíblico--teológico, os catequistas não se tornam peritos em psicologia ou sociologia depois de passarem por um processo de formação. A formação do catequista para *saber* pode ser agrupado em três áreas: formação bíblico-teológica; formação litúrgica e sacramental; e formação antropológica.

Formação Bíblico-teológica

A catequese encontra o seu conteúdo na Palavra de Deus. É baseada na Sagrada Escritura e na Tradição da Igreja. É, portanto, indispensável ao catequista ter “um conhecimento orgânico da mensagem cristã”¹³, porque “a pessoa que se torna discípulo de Cristo tem o direito de receber «a palavra da fé» sem ser de uma forma mutilada, falsificada ou diminuída, mas completa e inteira, em todo o seu rigor e vigor”¹⁴. A formação bíblico-teológica destina-se a dar ao catequista uma visão abrangente da fé cristã. O catequista tem de ser capaz de anunciar a Boa Nova de forma a que a mensagem proclamada permita aos catequizandos tomar decisões pessoais de acordo com o seu nível de maturidade¹⁵.

¹³ DGC nº 240.

¹⁴ João Paulo II, Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae* nº 30.

¹⁵ A propósito disto, Joseph Colomb numa conferência pronunciada em Paris em 1957 manteve que é possível falar de uma fé madura em cada estágio da vida do ser humano, porque aquilo que constitui uma fé madura é o facto de a fé responder positivamente à graça recebida de Deus. Neste sentido, viver plenamente a fé é possível ao longo de toda a vida. Consequentemente, Colomb afirmava que é possível ter uma fé madura na infância, durante a adolescência, na vida adulta e mesmo ao chegar à velhice. Ver Joseph Colomb, “*Enfants des hommes et enfants de Dieu*”, in *Foi d'enfant...Foi d'adulte. Nos Responsabilités de Catéchistes. Les Actes du deuxième Congrès National de l'Enseignement Religieux. Paris 24, 25 e 26 de abril de 1957* (Dijon, 1957), 57.

A formação bíblico-teológica do catequista consiste numa síntese da mensagem cristã estruturada de tal modo que a hierarquia de verdades seja respeitada. Deve ajudar os catequistas a amadurecer na fé, oferecendo-lhes uma explicação lógica para a esperança que têm. Deve estar relacionada com a experiência humana, permitindo à pessoa reexaminar as experiências quotidianas à luz da fé cristã; e deve ser organizada de maneira a permitir ao catequista compreendê-la e explicá-la de modo claro a outros.

Toda a proclamação da Palavra de Deus se destina a um acolhimento interior da mensagem. A mensagem é positivamente aceite quando o catequista reflete sobre a essência da mensagem, descobrindo assim o seu significado e a sua finalidade específica. Isto leva os catequistas a tentarem encontrar o núcleo central que são chamados a anunciar e a forma de o anunciar, não esquecendo as preocupações e os sofrimentos do ser humano contemporâneo.

A formação bíblico-teológica é habitualmente dividida em duas partes: a História da Salvação e os núcleos fundamentais da mensagem cristã. Na História da Salvação, os momentos fundamentais da História da Salvação, a missão e a identidade de Jesus Cristo, a centralidade do mistério pascal; e ler, interpretar corretamente e pôr em prática os textos bíblicos mais importantes constituem as áreas principais. Os núcleos fundamentais da mensagem cristã consideram o significado e a estrutura da Igreja ao longo da História, os dogmas essenciais da fé cristã, a liturgia e os sacramentos, vida de oração, moralidade cristã, ecumenismo e diálogo com as ciências humanas.

Tendo em conta tudo isto, pode-se ficar com a impressão de que a catequese parece ser apenas a apresentação aos catequizandos da doutrina que se encontra no *Catecismo da Igreja Católica*. Uma tal perspetiva da catequese é muito limitada. A catequese é muito mais do que isso. Muitos catequistas ainda têm a impressão de que a catequese só existe para ensinar doutrina aos catequizandos através de um método de repetição, deixando completamente de lado a experiência humana. Como já mencionámos, a catequese destina-se a ajudar os catequizandos a lerem as suas experiências humanas à luz da fé. Isto constitui o ecoar da experiência humana à luz da Palavra de Deus, demonstrando assim como Deus traz realmente uma mudança à vida do ser humano.

A história tem-nos mostrado continuamente que o conhecimento dos conteúdos só por si não ajuda uma pessoa a conseguir esta atitude de ler as próprias experiências à luz da Palavra de Deus¹⁶. Esta tem sido a causa de grandes dificuldades ao longo dos tempos, porque os catequistas progressistas e os catequistas veteranos não concordam acerca daquilo que deve ser feito durante a catequese. No entanto, uma coisa é certa: os conteúdos fornecem apenas o mínimo essencial e são muito áridos para a vida cristã. O mesmo se aplica ao tema seguinte que se refere à formação litúrgica e sacramental dos catequistas.

Formação Litúrgica e Sacramental

A liturgia é uma das fontes da mensagem proclamada na catequese¹⁷. A educação litúrgica é também um dos objetivos da catequese, tanto como educação da fé como enquanto preparação para uma participação plena na vida da Igreja:

A Igreja deseja ardentemente que todos os fiéis cristãos sejam levados àquela participação plena, consciente e ativa, que a própria natureza da Liturgia e a dignidade do seu sacerdócio batismal exigem. Por isso, a catequese, além de favorecer o conhecimento do significado da liturgia e dos sacramentos, deve educar os discípulos de Jesus Cristo «para a oração, a gratidão, a penitência, a solicitação confiante, o sentido comunitário, a linguagem simbólica...», uma vez que tudo isso é necessário, a fim de que exista uma verdadeira vida litúrgica¹⁸.

Para conseguir isto, são necessários os esforços do catequista para explicar o significado dos símbolos litúrgicos e para educar para as atitudes e aptidões necessárias para participar ativamente na liturgia. Através da formação litúrgica o catequista obtém uma visão renovada dos sacramentos e da sua celebração em Igreja. O catequista precisa de ser capaz de educar outros para a compreensão dos sinais que vêm de Deus e para a utilização desses sinais para entrarem numa relação com Ele. O catequista ajuda assim os catequizandos a descobrir a presença de Deus na liturgia.

¹⁶ Ver Carl-Mario Sultana, "Catechesis in Europe during the 20th Century", in ed. Gillian Bonney, Rafael Vicent, Nuova biblioteca scienze religiose 34 (Roma, 2012), 423-450.

¹⁷ DGC nº 95.

¹⁸ Ibidem nº 85.

Formação Antropológica

A necessidade de estudar as ciências humanas provém do facto da Palavra de Deus ter de ser constantemente inculturada no contexto cultural em que o ser humano contemporâneo está a viver. A *Evangelii Nuntiandi* afirma claramente que:

*a evangelização perderia algo da sua força e da sua eficácia se porventura não tomasse em consideração o povo concreto a que se dirige, não utilizasse a sua língua, os seus sinais e símbolos; depois, não responderia também aos problemas que esse povo apresenta, nem atingiria a sua vida real*¹⁹.

Neste contexto o conhecimento das ciências humanas não tem como finalidade apontar para que os catequistas se tornem profissionais em todos os aspetos das ciências humanas, mas para a necessidade que têm de tomar consciência da importância dessas ciências humanas para uma proclamação eficaz da Palavra de Deus. No passado, o conhecimento das ciências humanas não era tido em conta na formação de catequistas. Contudo, o processo de inculturação nunca deveria mutilar a mensagem nem mudar radicalmente o sentido original contido nela com a intenção de a tornar mais aceitável. Isto implica “escutar a Boa Nova com as preocupações, questões, simplicidade, dificuldade e incertezas dos ouvintes. Implica olhar para o Evangelho a partir do ponto de vista e estado de espírito desses ouvintes”²⁰.

A introdução das ciências antropológicas e humanas na formação de catequistas não é baseada em critérios arbitrários, mas num conjunto de princípios orientadores. A autonomia das ciências humanas e sociais deve ser totalmente respeitada. Não devem nunca ser manipuladas em ordem a legitimar intenções ou pontos de vista escondidos. Além disso nem tudo aquilo que pode ser deduzido das diferentes escolas de pensamento nas ciências antropológicas e humanas pode ser igualmente aplicado ao campo da catequese. Estas ciências têm os seus valores e as suas limitações. Isso exige daqueles que são responsáveis pela formação de catequistas entrarem num processo de discernimento evangélico das diferentes escolas de pensamento e da sua possível aplicação à esfera da catequese. Isto implica

¹⁹ Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi* n°63; ver também João Paulo II, *Catechesi Tradendae* n° 53.

²⁰ Conferência Episcopal Italiana – Secretariado Nacional da Catequese, *Orientamenti e itinerari di formazione dei catechisti* (Bolonha, 1991), 13.

que o estudo das ciências humanas durante cursos de formação catequética não é um fim em si mesmo, mas é dirigido à maturação na fé do ser humano.

Portanto, o estudo das ciências humanas e antropológicas é conduzido em ordem a ajudar os catequizandos a ficarem melhor preparados para aceitar Deus. Isto implica, em última análise, que tanto as ciências humanas como catequéticas se enriquecem mutuamente e que as ciências antropológicas e humanas nunca podem pôr de lado os critérios do âmbito catequético e tornar-se a única fonte da pedagogia de fé. As ciências humanas e antropológicas permanecem sempre ao serviço da evangelização e não são nunca o objetivo da evangelização.

A formação de catequistas nas ciências antropológicas inclui vários aspectos. Em primeiro lugar, o catequista deve tomar conhecimento dos elementos fundamentais da psicologia. Conhecer as características psicológicas fundamentais dos catequizandos ajuda o catequista a concentrar-se mais nas suas necessidades básicas.

Uma área importante que integra a formação antropológica do catequista é o estudo do contexto contemporâneo sociocultural no qual a catequese se desenrolará. O conhecimento do contexto sociocultural é necessário porque, como seres humanos, tanto os catequistas como os catequizandos vivem num contexto social específico que influencia fortemente não só as suas decisões, mas também a sua perspetiva e visão do mundo e da sociedade. Há uma grande diferença entre fazer catequese num ambiente onde há paz e harmonia, ou num contexto social caracterizado pela violência ou por uma ameaça constante de guerra. Enquanto no último a necessidade básica do ser humano, no ponto de vista social, é sobreviver, no primeiro essa necessidade básica não só está adquirida como é considerada garantida. Neste contexto há diferentes necessidades sociais que são provavelmente mais sofisticadas e exigentes. Através do estudo do contexto sociocultural, os catequistas obtêm uma noção mais clara das tendências culturais contemporâneas, dos problemas e ideologias sociais, através de uma correta compreensão e interpretação dos sinais dos tempos.

A formação antropológica de um ponto de vista sociocultural ajuda o catequista a saber mais acerca das aspirações profundas do ser humano e das experiências que pela sua própria natureza levam o ser humano a procurar o Transcendente. O catequista que sabe quais são os desejos mais

profundos do ser humano e que tem consciência de que o ser humano, pela sua própria natureza, tem uma predisposição para procurar Deus, pode usar esses conhecimentos para apresentar Deus como a solução para os desejos mais profundos do ser humano contemporâneo.

Formação para “Savoir-faire”

Não é suficiente para os catequistas terem uma ideia razoável da fé cristã; devem também estar equipados com os instrumentos certos para que a transmissão da mensagem cristã possa ser realizada de uma forma clara e eficiente. Há inúmeras definições de método. Michele Pellerey define método como “um programa ou um itinerário que deve ser seguido em ordem a obter resultados válidos e seguros em qualquer setor específico de estudo ou ação”²¹.

Há diversos métodos que podem ajudar o catequista a proclamar a Boa Nova. No entanto, nem todos os métodos podem ser usados durante a catequese. Como base para a escolha do método há sempre “o princípio de «fidelidade a Deus e fidelidade à pessoa humana»”²², porque isso leva a evitar qualquer oposição entre método e conteúdo.

O catequista tem de facilitar a comunicação. Consequentemente o catequista precisa de saber como comunicar a mensagem e de ter um conhecimento suficiente dos métodos e técnicas que podem ser usados para transmitir a mensagem de forma adequada, ao mesmo tempo que permanece atento às necessidades dos catequizandos.

O Diretório Catequístico Geral (1971) e o DGC mencionam vários destes métodos: métodos indutivos e dedutivos, a utilização da experiência humana, memorização, atividade e criatividade estimulantes e a organização em grupo. Além disso o DGC acrescenta a necessidade do testemunho da comunidade cristã como outro método na catequese, assim como os meios de comunicação social. Os catequistas necessitam também de saber como organizar e planificar as diferentes intervenções educativas e como avaliar os resultados destas diligências educativas.

²¹ Michele Pellerey, “Metodo”, in *Dizionario di scienze dell’educazione* (Turim, 1997), 689-690.

²² DGC nº149.

Formação Pedagógica e Didática

O catequista nunca pode ficar satisfeito por saber bem os conteúdos da mensagem e conhecer os catequizandos e o meio sociocultural em que vivem, porque “já que a catequese é a «comunicação» de uma mensagem e a realização de um processo educativo, ele ou ela tem de ter um conhecimento pedagógico e didático”²³.

Conhecer os conteúdos de um assunto específico não é suficiente para realizar uma boa educação. O catequista deve ser capaz de comunicar os conteúdos relacionados com a educação da fé e ter a flexibilidade de adaptar o processo aos catequizandos. Isso permite melhores resultados globais. Este é provavelmente o mais difícil dos aspetos encontrados ao longo do processo da catequese, porque o catequista tem de organizar todo o processo de forma coerente, tomando em consideração diversas variáveis: o conteúdo da mensagem, as condições psicológicas e sociais dos catequizandos, o contexto eclesial, diferentes métodos de ensino que podem ser usados, o tipo de linguagem e interação a utilizar.

O catequista é um educador cuja responsabilidade é educar para uma fé madura. Neste sentido, o catequista tem de estar sempre consciente da pedagogia original da fé. A educação da fé não é apenas uma simples tarefa humana. A graça de Deus desempenha um papel muito importante: a catequese “não confunde o agir salvífico de Deus, que é pura graça, com o agir pedagógico do homem, nem tão pouco os contrapõe e separa. É o diálogo que Deus vai tecendo amorosamente com cada pessoa que se torna a sua inspiração e a sua norma”²⁴.

O catequista é chamado a facilitar o desenvolvimento da fé, alimentando-a e ajudando-a a crescer de diferentes formas que incluem proclamar a Boa Nova de modo fiel e criativo, narrar as maravilhas de Deus e usar técnicas que ajudem à receção da mensagem, estar atento às necessidades dos catequizandos e ser flexível na coordenação de todo o programa. O catequista tem de estar apto a animar um grupo em ordem à maturidade e a ter a iniciativa e ser criativo na organização de atividades de aprendizagem, usando diferentes técnicas,

²³ Lucio Soravito, “La formazione dei catechisti. Analisi della prassi oggi in Italia”, in *Formare i catechisti negli anni ottanta*, ed. Instituto de Catequética da Pontifícia Universidade Salesiana Leumann-Turim, 1982), 31.

²⁴ DGC nº 144.

tais como uma proclamação específica, diálogo e comunicação interpessoal, experiência de comunidade e partilha com outros cristãos, solidariedade e serviço dos outros.

É necessário um conhecimento seguro das pedagogias modernas e das técnicas didáticas se quisermos que os nossos catequistas comuniquem com os seus catequizandos no mesmo comprimento de onda e através de formas que sejam inteligíveis para eles. Quais são as pedagogias que deveriam ser apresentadas aos catequistas hoje? Esta questão abre-nos uma infinidade de pedagogias que podem ser usadas. Vou limitar-me a mencionar que seja qual for a pedagogia usada, deveria ser sempre uma pedagogia centrada no catequizando e que não deveria ser orientada para os conteúdos a transmitir, mas para aqueles que os vão receber²⁵. Além disso, a necessidade de uma abordagem interdisciplinar tem de ser demonstrada durante o processo de formação dos catequistas.

Uma pessoa não deve também considerar suficiente o facto de ter um bom conhecimento das pedagogias contemporâneas, porque em catequese devem igualmente ser utilizadas diversas técnicas didáticas. Estas oferecem aos catequistas um vasto leque de possibilidades que facilitam a transmissão da mensagem. Entre outras, durante o processo de formação os catequistas têm de conhecer e sentir-se à vontade com técnicas didáticas, tais como técnicas de interrogatório e discussão; contar histórias e fazer narrativas; imagens; filmes e vídeos; expressão dramática; trabalho de grupo; música e canto; mesas-redondas; montagem e atualização de sítios na internet; e comunicação por correio eletrónico²⁶. A melhor forma de fazer isto seria utilizá-las durante o próprio processo de formação, mostrando assim as suas vantagens através da experiência. Pode também acrescentar-se a utilização de multimédia e de apresentações em PowerPoint. Estas, contudo, serão discutidas mais tarde enquanto técnicas de comunicação.

²⁵ Aqui pode referir-se a Abordagem Construtiva que se centra nas necessidades dos interlocutores. O interlocutor está mais no controlo da sua formação e ativo dentro do processo. A Abordagem Construtiva favorece uma ação interativa a fim de promover uma ordem mais elevada de pensamento e a possibilidade de assumir um papel mais ativo. Além disso as discussões expandem-se e partem do tema central. Para mais informação acerca da Abordagem Construtiva, ver Jacqueline Grennon Brooks, Martin G. Brooks, *In Search of Understanding. The Case for Constructivist Classrooms* (Upper Saddle River, Nova Jersey, 2001); Thomas M. Duffy, David H. Jonassen, *Constructivism and the Technology of Instruction. A Conversation* (Nova Iorque-Londres, 1992).

²⁶ Ver Cionchi, 1999.

Técnicas de Programação e Organização

A programação de qualquer atividade envolve a escolha e a organização de um plano de ação de uma forma coordenada, impondo a ideia de uma estratégia como oposta à improvisação e espontaneidade. A capacidade de elaborar um programa manifesta a capacidade de desenvolver um itinerário de educação, utilizando estratégias específicas. Implica também a capacidade de avaliar e adaptar o programa periodicamente, de acordo com a necessidade.

O DGC afirma claramente que como resultado da formação para *savoir-faire* os catequistas devem ser capazes de elaborar planos de catequese realistas e de os avaliarem de modo crítico depois de os terem executado. O catequista pode inicialmente ser ajudado a fazer isso por um catequista mais experiente, de modo que a coerência e continuidade do processo de educação da fé possam ser garantidas através da atividade catequética.

O processo de elaborar um programa envolve um certo número de passos. Em primeiro lugar, é necessário identificar as necessidades dos catequizandos, tendo em conta ao mesmo tempo os fatores de influência sociocultural. Depois é preciso definir as metas a atingir. Para chegar a essas metas têm de ser organizadas as atividades que será necessário desenvolver. As atividades podem ser mais definidas através da identificação de métodos, materiais e outros meios auxiliares que podem ser utilizados. O processo de elaborar um programa termina pela avaliação dos resultados tanto durante como depois da realização do programa.

O facto de haver hoje muitos livros de texto, ajudas de carácter catequético e itinerários liberta o catequista do peso de ter de determinar o programa. Apesar disso, os catequistas têm de ser criativos e procurar adaptar o programa ao seu grupo específico. É exatamente para esse aspeto particular da programação e organização que os catequistas precisam de ser ajudados e preparados.

Técnicas de Comunicação

O catequista envolvido num itinerário catequético está envolvido num ato de comunicação. É, portanto, indispensável para os catequistas saber como comunicar a mensagem que lhes foi confiada pela Igreja. É pelo facto de ser

um comunicador que o catequista é também um educador do ser humano e da vida do ser humano.

*No nosso século tão marcado pelos “mass media” ou meios de comunicação social, o primeiro anúncio, a catequese ou o aprofundamento ulterior da fé, não podem deixar de se servir destes meios... A Igreja viria a sentir-se culpada diante do seu Senhor se não lançasse mão destes meios poderosos que a inteligência humana torna cada dia mais aperfeiçoados.*²⁷

A utilização dos meios de comunicação social torna-se ainda mais importante hoje em dia, visto que a nossa época pode justamente ser denominada como *era das imagens*. Os meios de comunicação podem, de facto, ser considerados como os novos “paradigmas” da sociedade contemporânea, porque são aptos a ajudar a Palavra de Deus a penetrar na vida quotidiana do ser humano. Os documentos da Igreja têm-se referido habitualmente aos meios de comunicação social como um areópago do mundo moderno. A comunicação verbal manifesta-se como insuficiente para a proclamação da Boa Nova da Salvação ao ser humano contemporâneo. É muito difícil ou quase impossível educar a fé sem utilizar os meios de comunicação social. É, portanto, necessário entender a importância dos meios de comunicação porque “numa catequese bem programada tais subsídios não podem estar ausentes”²⁸.

A utilização de subsídios audiovisuais durante a catequese também é encorajada por causa das qualidades próprias desses meios de comunicação. Eles oferecem tanto novos recursos como novos métodos de ensino: facilitam a compreensão – uma imagem pode convencer mais do que as palavras; podem ajudar na memorização – usando uma imagem pode-se ajudar o catequizando a recordar rapidamente uma noção e a retê-la por mais tempo; ajudam os catequizandos a identificar-se com modelos de determinados papéis e a imitá-los; e ajudam a olhar para os pormenores ao mesmo tempo que retêm a atenção por períodos de tempo mais longos. O catequista tem de ser treinado na utilização desses subsídios audiovisuais, porque “o bom uso dos meios de comunicação social requer dos catequistas um sério empenho de conhecimento, de competência e de qualificado e atualizado emprego dos mesmos”²⁹.

²⁷ Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi* n° 45.

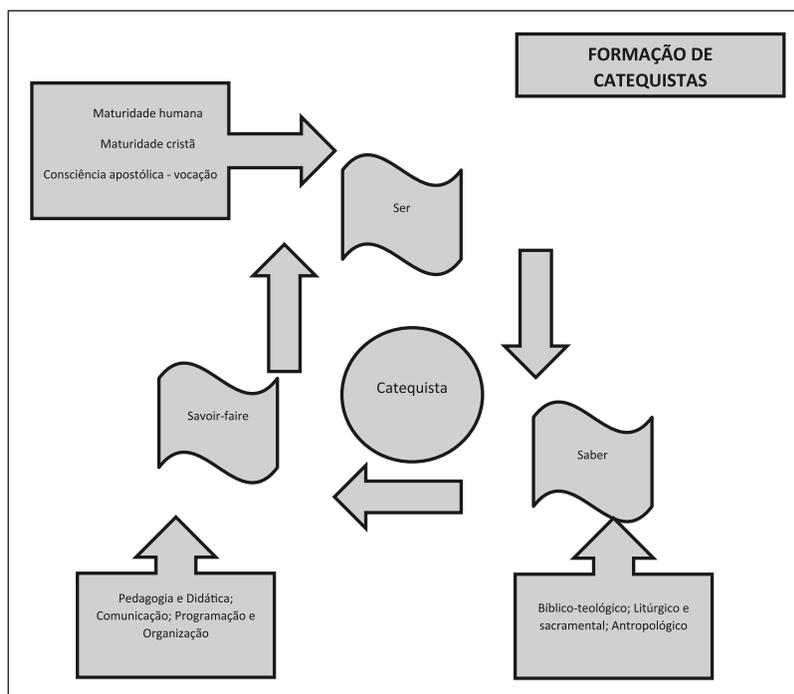
²⁸ DGC n° 160.

²⁹ *Ibid* n° 161.

Embora os catequistas precisem de ser eficientes no uso dos meios de comunicação modernos, não devem negligenciar outras técnicas e outros meios de comunicação que são necessários para uma boa catequese: comunicação básica e aptidões para falar em público, técnicas de comunicação verbais e não-verbais, juntamente com o conhecimento de como ser criativo. O catequista deveria ser capaz de decifrar o tempo oportuno para utilizar os media e para os utilizar com uma visão crítica, sabendo assim como ler e interpretar os sinais que vêm dos meios de comunicação. Isso implica saber como utilizar os meios básicos – como apresentar um DVD, fotocopiar e arquivar artigos, organizar fotografias por categorias, utilizar um computador, preparar e apresentar PowerPoints e usar CD-ROMs e CDs áudio.

Conclusão

Uma visão holística da formação dos catequistas pode resumir-se ao facto de a considerar segundo as três dimensões clássicas da formação para *ser*, formação para *saber* e formação para *savoir-faire*.



Estas três dimensões podem ser esquematicamente apresentadas assim: não se deve pensar que o catequista que passa por um itinerário de formação se torna imediatamente um perito. Assim como um médico se torna eficiente na sua profissão através da prática e da experiência, assim também o catequista melhora com o tempo, a experiência e a prática. Como solução para isto pode sugerir-se que os novos catequistas sejam ajudados nos primeiros anos do seu ministério, recebendo apoio de catequistas mais experientes. Isso facultaria aos novos catequistas um ponto de referência para quando encontrassem dificuldades e problemas no seu ministério. Esta não é, no entanto uma tarefa fácil. No nosso tempo pode ser muito difícil encontrar as pessoas certas, eficientes em todas estas áreas e dimensões, mesmo depois de passarem por um processo de formação catequética.

Para que a vida familiar resulte

A catequese familiar por caminhos novos

MONIKA SCHEIDLER (*)

A vida de cada família é um microcosmos social único no seu género, no qual se faz a experiência da confiança e do sentido da vida; tem também um valor único que convém respeitar e reconhecer. É por isso que a família não pode ser reduzida por outros sistemas – mesosistemas ou macrosistemas – a uma simples função que ela poderia desempenhar: nem pela Igreja para recrutar membros, nem pela sociedade para salvaguardar qualidades humanas, como a consciência do seu valor e a capacidade de solidariedade. Colocam-se, portanto, questões que dizem respeito à pedagogia da religião: que fins, que conteúdos, que métodos para um trabalho de formação eclesial e uma catequese que respeitem o valor da autonomia da vida familiar? E ao lado delas, uma outra questão fica em suspenso; essa é de ordem teológica: como devem posicionar-se as ofertas de formação eclesial destinadas a famílias na tensão dialética entre as missões da Igreja: serviço da caridade (diaconia) e anúncio da palavra de Deus (pregação)?

A fim de clarificar estas questões, apresentaremos em primeiro lugar o espectro das ofertas eclesiais destinadas às famílias em relação com as missões fundamentais da Igreja, diaconia e anúncio. Em seguida, trataremos da questão dos objetivos das ofertas de formação eclesial, que devem ser adaptadas às famílias e daremos uma definição da catequese familiar. Em terceiro lugar analisaremos à lupa, juntamente com o aspeto diaconal, a dimensão missionária das ofertas de catequese familiar. Na quarta parte, serão apresentadas as características próprias das ofertas de catequese familiar, ilustradas com

(*) Investigadora na Faculdade de Teologia católica de Tübingen (1996-2000). Professora de pedagogia da Religião no Instituto de Teologia católica de Dresden. Membro da Equipa Europeia de Catequese. Artigo originalmente publicado na Revue *Lumen Vitae*, Vol.LXVII, n.º3 – 2012, pp.281-297.

exemplos tirados da prática. Por fim sintetizaremos os resultados do nosso trabalho referente à relação entre diaconia e anúncio nos conceitos de catequese familiar, respeitando o valor e a singularidade da vida da família.

Ofertas da Igreja dirigidas às famílias

No contexto das tendências e dos cenários atuais da vida de família, já não é possível, para o trabalho de formação proposto pela Igreja às famílias, partir do princípio de que as pessoas a quem nos dirigimos correspondem à imagem ideal da família católica tradicional¹. Tendo em conta as múltiplas formas de vida das famílias de hoje, a família apresenta-se cada vez mais, mesmo no trabalho de formação eclesial, como «um sistema histórica e culturalmente evolutivo de relações entre gerações e sexos, pessoais e orientadas para a tomada de responsabilidade, um sistema que, na evolução da família e – em função dessa evolução – no decorrer da vida dos indivíduos, muda permanentemente naquilo que se refere à composição, aos serviços e ao significado para os membros... No entanto, em relação a critérios historicamente variáveis, a família tanto pode resultar como falhar, porque mesmo quando falha, “a relação de vida de família” continua a existir»². A paleta das ofertas eclesiais para as famílias ou, dito de outra forma, para pessoas de gerações diferentes que vivem juntas e se ocupam umas das outras, é maior ou menor segundo as igrejas locais, as vigararias e as paróquias.

- Em muitas dioceses, os *centros de consulta para as questões de casamento, de família e de vida* têm por missão apoiar as famílias em dificuldade, proporcionando-lhes conselhos pedagógicos e psicológicos (incluindo, se necessário, uma terapia familiar) e um acompanhamento espiritual. Quando estes centros são organizados pela Caritas e subsidiados pelo Estado, têm em primeiro lugar uma missão diaconal de interesse público e a pregação não intervém senão de forma implícita e limitada.

¹ Cf. M. N. EBERZ, “**Heilige Familie** – ein Auslaufmodell? Religiöse Kompetenz der Familien aus soziologischer Sicht” (“**A Sagrada Família** – um modelo em vias de desaparecer) As competências religiosas das famílias de um ponto de vista sociológico”, em A. BIESINGER & H. BENDEL (Ed.). *Gottesbeziehung in der Familie*. Ostfildern, 2000, pp. 16-43.

² B. THIESSEN, “Wie geht Familie heute? Veränderte Lebensbedingungen – Herausforderungen und Leitbilder” (“Como vai a família hoje? Novas condições de vida – Desafios e modelos”), em *Familien stärken in evangelischer Perspektive* (epd –Dokumentation, nº 17-18/2012), p. 12.

- Num certo número de regiões existem *centros de formação familiar*, ou *centros familiares* ligados à Igreja, ou ainda instituições eclesiais de formação de adultos que propõem cursos de formação para a missão de pais³ e outras ofertas específicas para as famílias. Em numerosos lugares, há infantários organizados pela paróquia que incluem os diferentes aspetos da formação religiosa familiar quando das reuniões de pais. Estes poderes organizadores da formação familiar desempenham também essencialmente a missão diaconal da Igreja e não têm, de facto, possibilidade de anúncio explícito, em particular quando são financiados pela autarquia.
- Nos centros familiares e em muitas paróquias existem, a par dos *infantários* ao serviço dos pais com crianças em idade pré-escolar, *grupos de jogos e de atividades de lazer para as famílias*, concebidos como um serviço que corresponde às necessidades das famílias com crianças em idade de infantário ou primeiro ciclo; contribuem também mais para a realização da missão diaconal da Igreja do que para o anúncio explícito.
- Em muitos espaços pastorais e vigararias, colaboradores profissionais da Igreja são encarregados de um certo número de horas de tarefas de pastoral familiar. No contexto dos programas de preparação para o casamento, assim como na catequese que antecede o batismo e a primeira comunhão, podem apoiar a formação de grupos de famílias. Os círculos familiares de uma paróquia que se reúnem, por exemplo, uma vez por mês – às vezes durante dezenas de anos – para falar de questões relacionadas com a família, a educação, a vida e a fé, são espaços sociais *sui generis* onde se pode fazer a experiência da solidariedade, da confiança mútua e da comunhão cristã. Quando, num círculo familiar ou parental, se discutem também questões religiosas e que os participantes dão testemunho daquilo que a fé cristã significa para eles, faz-se também – pelo menos pontualmente – anúncio comunitário⁴. A abertura da família a outras famílias e a formação em

³ Cf. A. BIESINGER & A. WOHNHAAS (Ed.), *Das grosse Buch der Elternschule (O grande livro da escola de pais)*, Ostfildern, 2008.

⁴ Cf. O. FUCHS, art. “*Verkündigung*”, em LexRP, 2, p. 2173.

rede com outras no círculo das famílias contribuem para a estabilização das relações familiares⁵.

- Em muitas paróquias, há várias vezes por ano na missa dominical, liturgias da Palavra para crianças preparadas por pais. Em numerosos lugares começou-se mesmo a celebrar a missa paroquial pelo menos uma vez por mês como missa das famílias e a tomar como tema questões relacionadas com a família, colocadas por crianças, pais e avós. Nalgumas paróquias as famílias não são apenas as destinatárias, mas também as organizadoras da missa das famílias. Assim, a *dimensão litúrgica* da pastoral familiar na paróquia não é apenas valorizada pontualmente, por exemplo, quando há um batismo na missa do domingo: é contínua e amplamente valorizada.
- Em muitas zonas pastorais existem ofertas específicas de *catequese familiar* em relação com a catequese de preparação para o batismo e para a primeira comunhão. Quando a catequese para o batismo é realizada no interior de grupos de pais que se encontram várias vezes para preparar o batismo dos seus filhos ou quando, na preparação da comunhão, não são só os grupos de crianças que vêm juntas à catequese, mas que também há grupos de pais que vêm falar de questões de educação, de vida e de fé, então, a par com tarefas diaconais, realizam-se também desejos de testemunho (*martyria*) no sentido estrito do termo, sob a forma de anúncio comunitário.

Como equilibrar a tensão entre as missões de anúncio e de diaconia da Igreja nas ofertas de catequese familiar sem que a Igreja se apodere das famílias, é esta a questão a esclarecer naquilo que se segue.

A catequese: concebida no interesse das famílias?

Se o trabalho de formação conduzido pela Igreja respeita a vida familiar enquanto valor em si e renuncia a fazer das famílias um brinquedo da Igreja, é necessário que afirme a sua própria imagem como prática diaconal e, ao mesmo tempo, que possa justificar a forma como essa imagem diaconal de si

⁵ Cf. A. BIESINGER, S. HILLER & N. METTE, *Familien als Subjekte der Gottesbeziehung. Familienbiographische Katechese als zukunftsfähiger Paradigmenwechsel (As famílias como sujeitos da relação com Deus. Catequese biográfica familiar como mudança de paradigma portadora de futuro)*, em ThQ. 191, 2011, p. 62.

mesma se articula com a tarefa de anúncio e de missão que é a da Igreja. De um ponto de vista pedagógico, a Igreja age – tal como outros poderes organizadores – enquanto prestadora de serviços no domínio da formação familiar, em termos de fiabilidade, de disponibilidade e de confiança dos adultos entre eles e na relação com os seus filhos e desenvolvendo a personalidade dos indivíduos⁶. As questões de vida das famílias das quais é necessário falar nas ofertas correspondentes dizem respeito ao domínio do quotidiano, à educação, ao comportamento com os seus próprios pais – que envelhecem – ao acesso aos recursos de pessoal, às possibilidades de construir uma relação, à maneira de gerir os conflitos. Enquanto os organizadores eclesiais de formação ajudam as famílias a gerir de forma competente as suas tarefas, as suas questões e os seus encargos quotidianos, as famílias podem também aprender alguma coisa das consequências da Boa Nova. Quanto mais esses organizadores, de maneira consciente, fizerem aquilo que fazem enquanto cristãos e se considerarem como sinal e instrumento do carinho de Deus para com as famílias, mais poderão tornar a sua imagem transparente aos olhos dos destinatários da sua ação e mais encontrarão pontos de referência para a comunicação – implícita e explícita – do Evangelho. Do ponto de vista da teologia e da pedagogia da religião, é aqui que se encontram as raízes do “valor acrescentado” da formação eclesial para as famílias em relação aos seus concorrentes profanos. Em comparação com as outras ofertas, um “valor acrescentado” tangível investe os serviços prestados pela formação familiar eclesial quando os programas desta englobam também elementos de formação religiosa e de catequese. Para resolver a questão de saber se uma oferta catequética merece o rótulo de qualidade “catequese para as famílias”, é preciso verificar se a oferta em questão está ou não focada no sucesso da vida de família, o reforço das relações intrafamiliares e da comunicação na família. As ofertas deste tipo serão ser-lhes atribuído com justiça este rótulo de “catequese para as famílias” se o anúncio explícito servir prioritariamente para pôr em destaque recursos de inspiração e de motivação cristã propícios ao “viver juntos” na família e se a sua operacionalização beneficiar a diaconia no quotidiano.

Segundo o Diretório Geral da Catequese, a catequese no sentido estrito é um elemento constitutivo da evangelização. A tarefa específica da catequese consiste, depois do primeiro anúncio, em fazer progredir a conversão nascente e a familiarização progressiva com Jesus Cristo. A catequese é

⁶ Cf. M. DOMSGEN, “Wie Gemeinden Familien Raum geben” (“Como é que as paróquias dão espaço às famílias”), em *Familien stärken in evangelischer Perspektive* (epd-Dokumentation, n.º 17-18/2012), p. 28.

Para que a vida familiar resulte

“o serviço oferecido pela Igreja à fé dos homens que é devida à ação do Espírito Santo. Este serviço compreende necessariamente *introdução, aprofundamento e consolidação na fé*”⁷. Fundamentalmente, a catequese pressupõe, portanto, nos participantes encontros iniciais com os cristãos e um embrião de fé. São as condições que, em geral, no quadro das ofertas de catequese familiar, não se pode esperar que se encontrem na mesma medida em todos os participantes.

Já que a ação da Igreja na liturgia, o anúncio e a diaconia constituem um processo global, a catequese, enquanto realização do anúncio comum⁸, desenrola-se normalmente em grupos e situa-se na Igreja. Este último ponto deve ser relativizado, não apenas junto dos organizadores de formação dos adultos e das famílias que, por causa dos subsídios da autarquia estão mais orientados no seu trabalho para o interesse geral do que para o da paróquia, mas também naquilo que se refere às ofertas pastorais de catequese familiar, tornadas possíveis pelos recursos financeiros e pessoais vindos da Igreja. Os lugares de aprendizagem da catequese familiar são antes de tudo as próprias famílias, enquanto compete à paróquia ou à comunidade cristã, num quadro pastoral mais ou menos amplo, uma função subsidiária no sentido de um serviço de ajuda à vida a partir da fé, oferecido às famílias⁹, porque finalmente não pertence apenas ao Estado, mas também – especialmente no domínio catequético – à Igreja respeitar o direito dos pais “de organizar com toda a liberdade a sua vida religiosa doméstica” e determinar o tipo de educação religiosa dos seus filhos em função das suas próprias convicções religiosas”¹⁰.

Tendo como pano de fundo o que acabamos de descrever, pode-se compreender a catequese familiar¹¹ como um processo de comunicação e de aprendizagem estruturada, que tem um fim preciso, situado no horizonte

⁷ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE (OS BISPOS ALEMÃES), *Katechese in veränderter Zeit (A catequese numa época de mudança)*, Bona, 2004, p-9 (sublinhado pelo autor).

⁸ Cf. O. FUCHS, *Verkündigung (Pregação)*, p. 2173; D. ZIMMERMANN, *Leben – Glauben – Feiern (Viver – acreditar – celebrar)*, em *Theologie und Glaube*, 22, 1979, pp. 93-100, particularmente pp. 96 e ss.

⁹ Cf. J. HAUF, “Familienbiographische Katechese” (“Catequese biográfica da família”), em A. KAUPP, St. LEIMGRUBER & M. SCHEIDLER (Éd.), *Handbuch der Katechese für Studium und Praxis*, Friburgo, 2011, p. 471.

¹⁰ Concílio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, nº 6.

¹¹ Acerca do que se segue ver M. SCHEIDLER, “Das didaktische Profil der Katechese” (“O perfil didático da catequese”), em A. KAUPP, St. LEIMGRUBER & M. SCHEIDLER (Éd.), op.cit., pp. 110-113; Th. KIEFER, “Erwachsenenkatechese als Glaubenskommunikation” (“A catequese de adultos como comunicação da fé”), em *Erwachsenenkatechese und ihre Bedeutung für die Gemeinde*, editado pelo secretariado da Conferência alemã dos bispos – Departamento da pastoral, Bona, 2012, p. 13.

da relação de Deus com seres humanos de gerações e de sexos diferentes que vivem juntos e se ocupam uns dos outros numa relação feita originalmente de afeto e de maneira relativamente duradoira de responsabilidade. Os processos de comunicação da catequese familiar desenvolvem-se no contacto pessoal e, ao nível da comunidade, estão orientados em primeiro lugar para o sucesso da vida familiar, nas situações concretas da sua vida, com os encorajamentos e as exigências que se encontram abundantemente no caminho cristão. Ao mesmo tempo a catequese familiar é uma realização fundamental da vida individual e coletiva na relação com Deus desencadeada pelo batismo e pela vida comum com a comunidade de tradição que é a Igreja. Graças às ofertas de catequese familiar, os participantes podem aprender, enquanto membros da família, a viver de maneira individual e coletiva, em relação com Deus e com a comunidade de fé. Podem alargar a sua capacidade de expressão e de discurso, a sua capacidade de comunicação e a sua capacidade de formar as relações familiares e, ao fazê-lo, de aprofundar a sua perceção da vida nas relações com Deus. Podem aprender como a vida familiar, no confronto com o Evangelho, ganha em recursos de inspiração e de força. Com base nestas experiências, os membros da família podem aprender a partilhar as suas experiências no horizonte da relação com Deus e assim a adquirir a competência de dar testemunho dos efeitos do Evangelho diante dos outros.

Tendo em conta que fundamentalmente as famílias “são, face às medidas catequéticas, figuras sociais autónomas e resistentes em relação às intervenções”, é necessário rebater a visão (tradicional) das coisas segundo a qual, na catequese para e com as famílias, verdades de fé inabaláveis poderiam pela sua simples transmissão ou comunicação, influenciar diretamente (a) religiosidade da família, (a) teologia familiar (própria) e (os) processos de criação de valores nas famílias¹². Com estes elementos como pano de fundo, é necessário aconselhar às ofertas de catequese convencionais que se fazem “no interesse da transmissão da fé e da Igreja” uma mudança de perspectiva fundamental: é preciso caminhar para uma catequese concebida no interesse das próprias famílias. Se no futuro a Igreja deseja ainda atingir e apoiar famílias, alargar as suas competências perante as visões, questões e práticas religiosas, não

¹¹ Acerca do que se segue ver M. SCHEIDLER, “Das didaktische Profil der Katechese” (“O perfil didático da catequese”), em A. KAUPP, St. LEIMGRUBER & M. SCHEIDLER (Ed.), *op.cit.*, pp. 110-113; Th. KIEFER, “Erwachsenen Katechese als Glaubenskommunikation” (“A catequese de adultos como comunicação da fé”), em *Erwachsenen Katechese und ihre Bedeutung für die Gemeinde*, editado pelo secretariado da Conferência alemã dos bispos – Departamento da pastoral, Bona, 2012, p. 13.

¹² J. HAUF, *op.cit.*, p. 471. Cf. A. BIESINGER *et al.*, *op.cit.*, pp. 52-58.

poderá deixar de ter em conta o respeito pela vida familiar enquanto unidade social autónoma com o seu carácter *sui generis* e o seu valor próprio. As ofertas catequéticas que realizam esta mudança de perspetiva visam, em primeiro lugar, o bem da família e não estão interessadas senão em segundo lugar em fortalecer as famílias pela integração na rede de relações da comunidade cristã, a qual, por seu lado, se aproveita então da integração das famílias.

A dimensão missionária das ofertas de catequese familiar

Ofertas de catequese orientadas prioritariamente para o reforço das relações familiares e para o bem do indivíduo são também amplamente aceites pelas famílias cuja vida, apesar de um fundo cristão, se distanciou da Igreja e decorre essencialmente no século. Em tais contextos, pode-se pôr em prática aspetos da “catequese missionária”¹³. Se se compreende a missão como “um convite para partilhar a verdadeira liberdade em Cristo e para um encontro... que respeite o Estranho e o Outro e procure o diálogo”¹⁴, isso implica, na mudança de perspetiva descrita acima, a realização de encontros respeitosos com os elementos estranhos à Igreja e aparentemente seculares dos microcosmos familiares, ao mesmo tempo que se procura descobrir, se possível, rituais e outros fatores propícios à religião na vida da família, que levariam à comunicação religiosa e seriam pontos de cristalização de uma teologia da família¹⁵. As ofertas de catequese de orientação missionária atravessam junto das famílias que vivem essencialmente à margem da Igreja e de maneira secular “as fronteiras desse Outro (que lhes é próprio)” e tentam “no respeito pela sua alteridade, dar testemunho do Evangelho e anunciá-lo de forma bastante credível”¹⁶ para que essa diligência possa ser pressentida como um convite à fé que eles podem, em total liberdade, aceitar ou recusar.

Se entre aqueles que participam nas ofertas de catequese familiar há pais e crianças batizados, cuja vida se desenrola essencialmente de maneira secular, à margem da Igreja, poderão encontrar na catequese sugestões, aspetos da tradição cristã, que os inspirarão e motivarão a entender de maneira diferen-

¹³ Este par de palavras aparentemente contraditórias quando aplicadas à catequese no sentido estrito é utilizado, por exemplo por H. SCHONEMANN, “Die missionarische Dimension von Katechese”, em *KatBl*, 136, 2011, p. 70.

¹⁴ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE (OS BISPOS ALEMÃES), *Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche (A salvação para todos os povos. A missão da Igreja universal)*, Bona, 2004, p. 55.

¹⁵ Cf. A. BIESINGER *et al.*, *op.cit.*, pp. 56 e ss.

¹⁶ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Allen Völkern sein Heil*, p. 37.

ciada a operacionalização das relações familiares e isso talvez lhes dê vontade de “mais”. A percepção de aspetos úteis para a vida no caminhar cristão pode desconcertar participantes afastados da Igreja, levá-los à confrontação, suscitar neles a integração numa experiência de perspectiva cristã assim como a comparação entre as suas próprias ideias, mais seculares do que outra coisa, e as ideias da tradição cristã¹⁷. É possível que alguns de entre eles se comprometam então numa reflexão e num debate mais profundos, de tal forma que desenvolvam capacidades que vão além da competência de percepção: capacidades de comunicação e de organização em relação com a religião, capacidades cognitivas e de participação religiosas assim como a capacidade de decisão.

Quando os catequistas apoiam os pais e as crianças que participam no desenvolvimento das suas relações familiares perante o horizonte da relação com Deus e, nesse sentido, promovem também o confronto com aspetos exemplares da caminhada cristã, contribuem sobretudo, de um ponto de vista eclesiológico, para a realização da missão que a Igreja tem de dar um testemunho voltado “para o interior” e de praticar a evangelização junto dos membros batizados da família. Uma aprendizagem da participação ativa na missão cristã, na tarefa missionária da Igreja “para o exterior” resulta, na catequese familiar, com um número relativamente pequeno de pessoas que se decidem a viver a sua vocação cristã de maneira consciente. Na realidade, também na catequese familiar, os catequistas devem muitas vezes contentar-se em apoiar tanto quanto possível a (auto)evangelização dos participantes batizados¹⁸. Tendo em conta que em muitas famílias, só um dos pais é católico e que talvez um ou dois filhos sejam batizados, enquanto o outro dos pais e outros filhos pertencem a outras religiões ou confissões, ou não têm até nenhuma religião, as ofertas de catequese orientadas “no interesse das famílias”, para o reforço das relações familiares e o desenvolvimento da personalidade dos membros da família, podem também perfeitamente contribuir para a realização da obra missionária da Igreja dirigida “para o exterior” e incitar as famílias heterogé-

¹⁷ Cf. M. SCHEIDLER, “Den fremd gewordenen Glauben erschliessen? Religion-pädagogische Aufgaben im Kontext missionarischer Pastoral” (“Abrir a fé que se tornou estranha? Tarefas de pedagogia religiosa no contexto da pastoral missionária”), em *ThPQ*, 160/4, 2012, no prelo; ID., “Welche Kompetenzen können in der Katechese erworben werden?” (“Que competências podem ser adquiridas na catequese?”), em A. KAUPP, St. LEIMGRUBER & M. SCHEIDLER (Ed.), *op.cit.*, pp. 133-135.

¹⁸ Cf. M. SCHEIDLER, “Erstkommunion und Firmkatechese als Begegnungsgeschehen” (“Primeira comunhão e catequese de confirmação como processo de encontro”), em *Lebendiges Zeugnis. Zeitschrift für missionarisch-diakonische Pastoral und Katechese*, 3, 2012, no prelo.

Para que a vida familiar resulte

neas no plano religioso a não transformarem num tabu¹⁹ as suas diferenças culturais, confessionais e religiosas intrafamiliares, mas antes a entender esses contrastes como diferentes cambiantes e, com essa base, a apreciar ainda mais os seus pontos comuns²⁰.

CARACTERÍSTICAS PRÓPRIAS DAS OFERTAS DE CATEQUESE FAMILIAR

Segundo as reflexões mais recentes sobre a catequese familiar, são estas as características²¹ consideradas como constitutivas dos conceitos catequéticos adaptados às famílias:

- A catequese familiar respeita a família como *microcosmos social autónomo* e aprecia o seu potencial como um *espaço de comunicação, tendo como horizonte a relação com Deus*, podendo assim realizar uma autêntica comunicação de fé, geradora de religião e de teologia.
- A catequese familiar, tendo em conta as múltiplas formas de vida das famílias, visa prioritariamente o *reforço das relações familiares, a formação da personalidade* dos indivíduos no horizonte da relação com Deus e a *promoção das competências parentais na educação religiosa dos filhos*.
- O *conteúdo central* da catequese familiar é a *família*. Mais exatamente, são as relações familiares e as tarefas específicas nas diferentes fases

¹⁹ Cf. A. BIESINGER, S. HILLER & A. STEHLE, "Forschungsstand zur christlichen Erzie in der Familie" ("O estado da pesquisa acerca da educação cristã na família") em STIFTUNG RAVENSBURGER VERLAG (Ed), *Auf die Eltern kommt es an!*, Mün 2001, p. 24.

²⁰ Cf. M. SCHEIDLER, "Katechese mit Migrantenfamilien als Normalfall Herausforderung" ("A catequese em famílias de migrantes: cas norm desafio"), em ThQ, 191, 2011, pp. 82-100; Id., Th. KIEFER & Cl. HOFRICHTER (... *Interkulturelle Katechese, Herausforderungen und Anregungen für die Praxis ... catequese intercultural. Desafios e sugestões para a prática*), Munique, ... Sobre as possibilidades e os limites do acompanhamento de casais e de famílias mistas no ponto de vista religioso graças a ofertas de consultadoria sobre o casamento ... famílias organizadas pela Igreja ver N. KUNZE, "Konfliktbearbeitung bei bireligi Paaren" ("Tratamento dos conflitos nos casais bi-religiosos"), em H. ... et al. (Ed.), *Hanbuch Interreligiöse Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn, ... pp. 198-212; R. OETKER-FUNK & A. MAURER (Ed.), *Interkulturelle psycholog Beratung. Entwicklung und Praxis eines migrantensensiblen Konzeptes (C psicológico intercultural. Desenvolvimento e prática de um conceito sensível? migrantes)*, Nordstedt, 2009.

²¹ Ver para o que se segue J. HAUF, *op.cit.*, pp. 472-475; A. CARRARA, *Der Weg der Catequesis Familiar in Peru (O caminho da Ctequesis Familiar no Peru)*, Essen, Adveniat, 1999.

do desenvolvimento familiar que fornecem a “matéria” da catequese, na qual é necessário programar os *aspectos teológicos pertinentes em cada um dos casos*, de tal forma que os membros da família possam, para assumir a sua vida comum, receber *a partir do Evangelho apoio, estímulo, inspiração e crítica construtiva*.

- A catequese familiar respeita a autonomia e o valor próprio do microcosmos familiar e, ao mesmo tempo, promove o *acesso da família ao estatuto de sujeito enquanto grupo cristão de base*; segundo a palavra de Cristo “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estarei no meio deles” (Mt 18, 20), este grupo dá-se conta do seu potencial como espaço social *sui generis* e toma consciência da sua dignidade enquanto *lugar da proximidade de Deus* e como Igreja doméstica.
- Em geral a catequese familiar é realizada em diversos espaços sociais e comunicacionais: em *grupos de pais* que, nas suas conversas acerca do tema familiar na ordem do dia, tratam também das questões da fé que a ele estão ligadas e reúnem sugestões para as conversas correspondentes com os seus filhos; nos *diálogos familiares* dos pais com os filhos sobre cada um dos temas em questão, e em *grupos de crianças* que aprofundam os temas com um catequista.

Naquilo que se segue, vamos descrever modelos práticos escolhidos de catequese familiar que correspondem a estas características, cada um com uma nota particular relativa a um ou outro aspeto.

Discussões em grupos de pais incidindo sobre o batismo

Quando da catequese do batismo em grupos, encoraja-se os pais (e padrinhos e madrinhas) a dissecarem com outros pais e os responsáveis da catequese do batismo na comunidade as motivações e os desejos que eles associam ao batismo do seu filho e a identificarem pontos de ligação com as motivações e interpretações do batismo²². É este o padrão do modelo de base. Alguns casais de pais encontram-se durante diversos serões. Mulheres e homens da paróquia conduzem estas reuniões de pais preparatórias do batismo, sempre em pares. Os pais e as mães são convidados a trocar impressões a propósito

²² Acerca do que se segue ver Cl. HOFRICHTER, *Getaucht in Wasser des Lebens. Taufkatechese in Elterngruppen (Batizado na água da vida. Catequese de batismo em grupos de pais)*, em A. KAUFF, St. LEIMGRUBER & M. SCHEIDLER (Ed.), *op.cit.*, pp. 355 e ss.

das experiências que tiveram quando do nascimento do filho e da reorientação que daí resultou para o casal, as suas profissões e ambiente social. Falam do que significa o batismo para o seu filho e para eles enquanto pais na situação atual. Examinam-se um a um os elementos da liturgia do batismo e discute-se a forma de a preparar. O celebrante do batismo está presente numa das reuniões ou visita-os nos seus domicílios para conhecer os pais.

Esta preparação para o batismo em catequese familiar pode também realizar-se no quadro da “celebração do batismo das crianças em duas etapas”²³, na qual os pais são convidados para um percurso catecumenal mais longo de preparação para o batismo. Depois dos primeiros encontros destinados a travar conhecimento e a falar dos desejos dos pais em relação ao nascimento do filho, celebra-se em conjunto a abertura do percurso catecumenal. No momento dessa festa, os pais formulam o seu pedido de batismo, confiam o seu filho e confiam-se eles próprios aos cuidados de Deus e a criança é ungi-da com o óleo dos catecúmenos. Em seguida têm lugar encontros de pais, no quadro estrito da catequese preparatória para o batismo, que culminam no batismo de várias crianças num serviço religioso da paróquia. Depois do batismo tem lugar ainda um encontro de avaliação em que se procura também saber quem estaria interessado na criação de um círculo de famílias.

Enquanto serviço da Igreja às jovens mães e aos jovens pais, estes encontros de catequese do batismo visam antes de mais apoiar os pais na sua capacidade de relação com o filho e na sua relação com Deus e, a médio prazo, promover também a sua competência para assegurar a educação religiosa da criança. Ao mesmo tempo, a catequese do batismo em grupos contribui para fazer compreender aos pais aquilo que a sua vida quotidiana com o filho ganha em força e em orientação para o horizonte da relação com Deus. Se os pais recebem sugestões para uma nova conversa acerca do significado da fé na sua relação de casal e/ou na sua vida com os seus filhos mais velhos, os efeitos da catequese do batismo podem ser reforçados por conversas entre casais e famílias. E não é o menor destes efeitos que a catequese do batismo em grupos de pais possa, pela colocação em rede das famílias entre elas e com a paróquia, contribuir para a estabilização da coesão familiar.

²³ Cf. *Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebiets (A celebração do batismo das crianças nas dioceses dos países de língua alemã)* #segunda edição autêntica com base na Editio typica altera 1973!#, Friburgo, 2007.

A caminhada para a primeira comunhão como catequese familiar

No contexto da catequese da primeira comunhão – em parte sob a inspiração de experiências de catequese familiar feita na América Latina²⁴ e em parte de maneira independente²⁵ – desenvolveram-se diversas variantes de catequese familiar que, como complemento da catequese para as crianças, (a) fornecem aos pais sugestões de conversas catequéticas em família e/ou põem à sua disposição os elementos necessários para encontros de catequese para adultos. Os objetivos gerais da caminhada para a primeira comunhão como catequese familiar elaborada por Albert Biesinger e outros são, por exemplo, os seguintes:

- Sensibilização para as relações dos pais e dos filhos consigo mesmos, entre eles e com os outros, com o mundo e com a natureza, com Deus e com o tempo²⁶.
- Reforço da comunidade e da comunicação sobre a fé nas famílias e nos diferentes grupos de pais e de crianças, a fim de que os conteúdos centrais da eucaristia e da comunhão possam, com base na experiência, ser reconhecidos como sendo a comunidade com Jesus e, ao mesmo tempo, na refeição da celebração eucarística, a comunidade com outros crentes²⁷.

Os caminhos da comunhão concebidos pela catequese familiar contribuem para o sentido diaconal, para o reforço das relações familiares dos pais em relação aos seus filhos e para o reforço da coesão familiar pela criação de uma rede com outras famílias. Além disso, pela sua inserção nos sacramentos, especialmente na eucaristia, e de acordo com a missão de anúncio da Igreja,

²⁴ Cf. A. Carrara, *Der Weg der Catequesis Familiar (O caminho da Catequesis Familiar no Peru)*; A. BIESINGER, R. BOSCHKI & J. HAUF, *Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion (Ver Deus com novos olhos. Os caminhos da primeira comunhão)* #3 vol.!.#. Munique, 2012.

²⁵ Cf. por exemplo H. e K. H. KÖNIG & K. J. KLÖCKNER, *Tut dies zu meinem Gedächtnis (Fazei isto em memória de mim)*, Munique, 2005; A. KALTEYER et al., *Für euch – für dich – für alle. Gemendekatechetischer Kommunionkurs. Kursbuch für die katechetische Arbeit mit Eltern (Para vós – para ti – para todos. Curso para a comunhão na catequese paroquial. Manual de curso para o trabalho catequético com os pais)*, Mogúncia, 2000.

²⁶ A. BIESINGER et al., *Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion. Für das Leitungsteam und die Elterntreffen (Ver Deus com novos olhos. Os caminhos da primeira comunhão. Para a equipa de elite e as reuniões de pais)*, Munique, 2012, pp. 14-18.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 25.

Para que a vida familiar resulte

visam abrir a vida individual e comunitária dos pais e das crianças à relação com Deus e a fazê-los aceder à rede de relações da paróquia.

Jornadas de catequese paras as famílias e a paróquia

Enquanto a Catequese do batismo em grupos de pais e a caminhada para a comunhão, enquanto catequese familiares, apenas se dirigem às famílias por ocasião de um sacramento, numa fase bem determinada das suas vidas, as jornadas catequéticas para as famílias são concebidas para um círculo de participantes mais amplo compreendendo crianças, jovens e adultos de diferentes idades²⁸.

O que os organizadores dessas jornadas familiares desejam é ajudar cristãos de diferentes idades a terem sucesso na sua vida nas condições da sociedade pós-moderna, respondendo aos encorajamentos e às exigências do Evangelho e aprendendo a conduzir a sua vida de maneira consciente na relação com Deus, individualmente e em comunidade²⁹. As jornadas catequéticas, nas quais, além das famílias, podem também participar membros isolados da comunidade paroquial, desenrolam-se da seguinte forma:

- Entrada comum no tema da jornada com todos os participantes, crianças, jovens e adultos.
- Fase de conteúdo diferenciado: crianças mais novas e mais velhas, jovens e adultos repartidos por grupos de idades, abordam o tema.
- Encerramento em comum da discussão com todos os participantes: plenário dos conteúdos e aprofundamento do tema da jornada.
- Cerimónia litúrgica (celebração da Palavra de Deus ou eucaristia) sobre o tema da jornada de catequese³⁰.

²⁸ Cf. para aquilo que se segue M. SCHEIDLER, *Kinderbibelwochen und katechetische Familientage (Semanas bíblicas para crianças e jornadas catequéticas familiares)*, em A. KAUPP, St. LEIMGRUBER & M. SCHEIDLER (Ed.), *op. cit.*, pp. 484-486; S. WALTER, «Der "Grundschulweg" in der Heilig-Geist-Gemeinde Stuttgart» («O "caminho da escola fundamental" na paróquia do Espírito Santo em Estugarda»), em *Lebendige Katechese*, 22, 2000, pp. 35-38.

²⁹ Cf. R. SCHULZE, M. HOFFMANN & M. SCHEIDLER, *Damit du reinwächst. Dresdner Familientage. Materialien zur Katechese (Para que cresças na fé. Jornadas familiares de Dresden. Materiais para a catequese)*, Munique, 2009, p. 10.

³⁰ Cf. *ibid.*, p.8

Estas ofertas catequéticas em blocos temporais visam tanto o reforço das relações familiares no horizonte da relação com Deus, como o reforço das relações entre as famílias participantes e as pessoas sozinhas no interior da paróquia³¹.

O potencial das jornadas catequéticas deste tipo, assim como das caminhadas para o batismo e para a eucaristia em catequese familiar, fundamenta-se no cruzamento de interesses próprios das famílias e interesses próprios da paróquia; é reforçado pelas características destes formatos de jornada ao nível da organização e da psicologia da aprendizagem³². Se, no entanto, nos modelos de prática catequética aplicados no contexto do desenvolvimento paroquial ou da pastoral dos sacramentos, os conteúdos da catequese convencional dos sacramentos e da paróquia dominam *de facto* de tal maneira que os temas de biografia familiar apenas são aflorados, se a comunicação familiar sobre temas religiosos não é encorajada de forma voluntária e as relações familiares não são reforçadas de modo duradouro, tais ofertas de catequese não deveriam ser “disfarçadas” com o rótulo de qualidade “catequese para as famílias”.

Conclusão

O que faz a família no seu dia a dia pelas crianças? “As crianças fazem na família a experiência do calor e da proteção, da segurança e da aceitação, da partilha, do agradecimento, da festa, do espanto, do jogo, dos cuidados e do conforto quando doentes, da coesão, da alegria e da tristeza partilhadas, das refeições tomadas...”³³. Nestas relações, as crianças fazem a experiência fundamental de ser amadas e desenvolvem a confiança. Esta experiência

³¹ Um exemplo de caminhada para a comunhão sob a forma de blocos temporais para pais e filhos encontra-se em Br. SALENTIN, *Mit Jesus durch mein Leben. Erstkommunionvorbereitung in Familientagen (Com Jesus através da minha vida. Preparação da primeira comunhão nas jornadas familiares)*, Munique, 2004. Sobre o conceito de jornadas catequéticas paroquiais nos Estados Unidos, cf. B. LUTZ, *Katechetisches Lernen der ganzen Gemeinde als gemeinschaft (Aprendizagem catequética de toda a paróquia enquanto comunidade)*, em A. KAUPP, St. LEIMGRUBER & M. SCHEIDLER (Ed.), *op.cit.*, pp. 173-184; M. SCHEIDLER, *Die Leseordnung der Sonntage als Zentrum der Katechese (As leituras da missa do domingo no centro da catequese)*, em A. KAUPP, St. LEIMGRUBER & M. SCHEIDLER (Ed.), *op.cit.*, pp. 236-246.

³² Cf. *ibid.*, pp. 486 e ss.

³³ M. BLASBERG-KUHNKE, “Familie. Christ werden und Christ sein in pluraler Gesellschaft (“A família. Tornar-se cristão e ser cristão numa sociedade plural)”), em *Diakonia*, 41, 2010, p. 411.

fundamental tem uma dimensão religiosa e corresponde à experiência de Deus feita na Bíblia e no cristianismo, isto é, que cada ser humano é aceite e amado por Deus incondicionalmente. Nos adultos, as realizações da vida familiar, com os seus altos e baixos podem induzir também, além das experiências de confiança, “experiências de autotranscendência” – no sentido em que “sou agarrado por algo que se encontra para além de mim mesmo, por uma pacificação ou uma libertação em relação à fixação em mim mesmo”³⁴. No entanto, e enquanto espaço social das experiências humanas fundamentais, as famílias nem sempre são favoráveis à vida: podem igualmente ter efeitos destrutivos, de tal modo que há crianças que perdem toda a confiança na sua vida ou são incitadas a não procurarem senão a sua própria vantagem.

Visto que as relações familiares e a cultura da família são fundamentalmente ambivalentes, as famílias precisam de contacto com outros espaços sociais que lhes apresentem o espelho da crítica construtiva e possam, em caso de necessidade, compensar aquilo que falta na família em matéria de experiências de confiança. Subsidiariamente, as paróquias cristãs podem oferecer às famílias esses espaços sociais. Podem assumir as funções do espelho e abrir acessos a recursos de inspiração e de motivação cristãs que contribuem para a estabilização das relações familiares. Aqui, com a necessidade, impõem-se também ao olhar possibilidades de ligar a empatia e a solidariedade praticadas diariamente na vida familiar, ou seja, a existência diaconal, com o anúncio explícito³⁵. Onde pais e filhos oferecem uns aos outros a aceitação e o amor incondicionais, passa-se alguma coisa que, de um ponto de vista cristão, é muito profundamente religioso. A aposta decisiva da catequese feita com as famílias é a de interpretar a prática solidária e comunicativa assim vivida, no horizonte da relação com Deus, como a experiência da proximidade de Deus e ajudar as famílias a reforçar a sua religiosidade familiar nas realizações correspondentes e a exprimi-la explicitamente em palavras.

(Traduzido para francês por Jacques BERWART)

³⁴ Cf. H. JOAS (Ed.), *Braucht Werteerziehung Religion? (A educação para os valores precisa da religião?)*, Göttingen, 2007, p. 17. Cf. BIESINGER et al., *Familien als Subjekte der Gottesbeziehung (As famílias como sujeitos da relação com Deus)*, p. 55.

³⁵ Cf. O. FUCHS, “Familie und Gemeinde: Vertrauensquellen überbrückender Liebe?” (“Família e paróquia: Fontes de confiança do amor que lança pontes?”), em *ThQ*, 191, 2011, pp. 25, 35.

ESCOLA

As metas curriculares de EMRC no contexto da Educação Cristã (*)

D. ANTÓNIO FRANCISCO DOS SANTOS (**)

Introdução

Começo esta intervenção socorrendo-me de uma citação surpreendente, tendo em conta a sua fonte.

Passo a citar. «Mesmo que alguém discorde da visão cristã sobre o que nós precisamos, é difícil questionar a provocadora tese subjacente – a de que temos dentro de nós um âmago precioso, invulnerável que temos de alimentar e estimular na sua viagem pela vida.

Assim, pelos seus padrões, o cristianismo não tem outra opção a não ser centrar a sua ênfase educativa em questões explícitas: como conseguimos viver juntos? Como toleramos as falhas dos outros? Como podemos aceitar as nossas limitações e mitigar a nossa ira? [...] A diferença entre a educação cristã e a educação secular em termos de objetivo, poderíamos dizer que uma está preocupada em transmitir informações e a outra em mudar as nossas vidas.»¹

O texto que acabo de citar recolhi-o, não de uma fonte cristã, mas, pelo contrário, de um insuspeito autor. Recolhi-a de Alain de Botton, um autor conhecido por não professar a fé cristã, mas que publicou, recentemente, o seu livro **«Religião para ateus»**, no qual reconhece o insubstituível papel da religião e da educação religiosa na formação integral de cada ser humano.

(*) Conferência proferida no *FORUM EMRC 2014 Metas Curriculares de EMRC: Pressupostos, estruturas e desafios*, Fátima, 24 a 26 de Janeiro de 2014.

(**) Bispo do Porto (ex-Bispo de Aveiro). Presidente da Comissão Episcopal da Educação Cristã e Doutrina da Fé.

¹ BOTTON, Alain de – *Religião para ateus: uma guia para não crentes sobre a utilização da religião*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2012.

É certo que muito do que o autor ali afirma é colocado num registo de utilidade da religião que não subscrevo, contudo, esta honestidade que aqui repercuta cria um contexto favorável à nossa reflexão, pela universalidade que lhe confere. O reconhecimento que o autor faz, neste livro, favorece a criação de uma plataforma de encontro com os que ainda se interrogam sobre a legitimidade da educação religiosa.

Por fim, cito uma última afirmação que nos predisporá para a nossa abordagem: «*Deve dizer-se, em abono das religiões, que elas nunca alinham com aqueles que afirmam que é impossível ensinar-se sabedoria. Elas atreveram-se a abordar diretamente as grandes questões da vida humana.*»²

Na realidade, este autor de origem suíça coloca a tónica naquela dimensão que nos importa ter por referência na hora de problematizar o nexa existente entre as metas curriculares da EMRC no contexto da educação cristã. Tal dimensão leva-nos a sabermos que fim deve visar a educação cristã para, clarificado este, podermos analisar o contributo das mesmas metas curriculares para a sua concretização.

1. Na senda da busca da finalidade da educação cristã

Com o intuito de identificar as finalidades da educação cristã, tomemos por referência o que se repercute na declaração sobre a educação cristã, **Gravissimum Educationis**.

Ali, afirma-se, em primeiro lugar, que esta é um direito decorrente da condição de cristão. «*Todos os cristãos, uma vez que, mediante a regeneração pela água e pelo Espírito Santo, se tornaram novas criaturas, se chamam filhos de Deus e são-no, de facto, têm o direito à educação cristã.*»³ constituindo-se, como tal, em dever para toda a Igreja. Acrescenta o mesmo documento, a esta definição de direito, uma verificação de facto, que atribui à tarefa da educação uma particular acuidade e relevância, no contexto atual: «*(...), os homens, cada vez mais conscientes da dignidade e do dever que lhes são próprios, anseiam por uma participação cada vez mais ativa na vida social*»⁴.

Ficam reunidos, assim, os traços para relevarmos a necessidade e importância da educação.

² IBIDEM, p. 159.

³ CONCÍLIO VATICANO II – Decreto *Gravissimum Educationis* 2.

⁴ IBIDEM, Proémio.

Os objetivos e as metas têm sido reiteradamente afirmados, por nós, bispos portugueses, quando nos pronunciámos sobre matérias de educação.

Em 2002, na Carta pastoral sobre **«educação – direito e dever – missão nobre ao serviço de todos»**, sublinhavam os bispos o contributo para a definição de um *«projeto de educação que promova o desenvolvimento equilibrado de todas as dimensões do ser humano»*, afirmando o reconhecimento de que os *«educadores são verdadeiros artífices de um futuro de pessoas harmoniosamente desenvolvidas e com boa relação social»*⁵. «O principal objetivo da educação é suscitar e favorecer a harmonia pessoal, a verdadeira autonomia, a construção progressiva e articulada dos aspetos racional e volitivo, afetivo e emocional, moral e espiritual, [pois] desta harmonia pessoal decorre a participação social e feliz, cooperante e solidária, que resulta na harmonia social.»⁶

Em 2008, em **«A escola em Portugal – educação integral da pessoa humana»**, sublinhávamos que *«a educação é o percurso da personalização e não apenas da socialização e da formação para a cidadania. A educação autêntica é a educação integral da pessoa»*⁷. Esta integralidade é, aliás, marca de água da visão e ação cristãs, como se explicita na consideração de Paulo VI, de que o desenvolvimento para o ser deverá ser integral, de todos os homens e do homem todo⁸.

Também já em 2006, no documento sobre a **«Educação Moral e Religiosa Católica – um valioso contributo para a formação da personalidade»** reconhecíamos que *«o contributo da EMRC para o desenvolvimento das crianças, dos adolescentes e dos jovens, parte do reconhecimento da ‘componente religiosa como fator insubstituível para o crescimento em humanidade e em liberdade’*⁹. A *«dimensão religiosa é constitutiva da pessoa humana [pelo que] não haverá educação integral se a mesma não for tomada em consideração; nem se compreenderá verdadeiramente a realidade social, sem o conhecimento do fenómeno religioso e das suas expressões e influências culturais.»*¹⁰

⁵ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – Carta Pastoral *Educação: direito e dever – missão nobre ao serviço de todos*. Lisboa: Secretariado-geral da CEP, 2002, n. 2.

⁶ IBIDEM, n. 3.

⁷ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – Carta Pastoral *A escola em Portugal: Educação integral da pessoa humana*. Moscavide: Secretariado-geral da CEP, 2008, n. 5.

⁸ PAULO VI, Carta Encíclica *Populorum Progressio*, nº 14.

⁹ CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Educação Moral e Religiosa Católica: um valioso contributo para a formação da personalidade*. Lisboa: Secretariado-geral da CEP, 2006, n. 6.

¹⁰ IBIDEM, n. 6.

Constatamos, assim, que não há um dualismo entre falar da educação, como ela deverá ser, e da educação cristã. Quando muito, poderá falar-se de um reforço de identidade que confirma a necessidade universal, mas não a substitui.

2. Das metas curriculares às finalidades da educação cristã

Chegados aqui, importa verificar em que medida a definição das metas curriculares da disciplina de EMRC cumpre este desiderato, sendo necessário, de imediato, constatar a oportunidade dos três domínios em que se congregam as 17 metas propostas no programa.

Recordemo-los:

Domínio da Religião e experiência religiosa – 4 metas

Domínio da Cultura cristã e visão cristã da vida – 8 metas

Domínio da Ética e da Moral – 5 metas

Antes de mais, constata-se um equilíbrio que, contudo, confere maior peso ao domínio da cultura cristã e visão cristã da vida, o que nos parece coerente com a constatação já feita em 2006, de que *«a EMRC é oferecida a todos os alunos, independentemente da sua diversidade de crenças e opções religiosas: com fé católica ou outra, em situação de procura, indiferentes ou descrentes. Esta diversidade corresponde à situação das famílias que solicitam o apoio da EMRC [coerente com o princípio da subsidiariedade que coloca a escola ao serviço da educação pretendida pelos pais]: se umas desejam que a componente religiosa integre a formação dos seus filhos, outras há que se interessam somente pela sua informação e formação moral e cultural.¹¹»*

Na realidade, o contexto específico em que se situa a EMRC distingue-a da catequese, exigindo métodos e caminhos diversos, pois, *«situada na escola, a EMRC insere-se nas suas finalidades, utiliza os seus métodos e tem uma especificidade própria: o que confere ao ensino religioso escolar a sua característica peculiar é o facto de ser chamado a penetrar no âmbito da cultura e de se relacionar com os outros saberes¹²»*. Com uma particularidade... Num contexto fragmentário como o de hoje, que Gilles Lipovetsky designa como *hipermoderno*

¹¹ IBIDEM, n. 6.

¹² CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Educação Moral e Religiosa Católica: um valioso contributo para a formação da personalidade*. Lisboa: Secretariado-geral da CEP, 2006, n. 8.

(marcado pela decepção¹³), a renovação do sentido, a capacidade de conferir unidade ao que está estilhaçado, ganhou maior acuidade.

Esta marca identitária não é uma insuficiência desta disciplina, mas a sua força. Na verdade, não pode supor-se uma educação neutra porque não é neutra a condição humana, antes sempre situada. É em situação que a totalidade do humano se realiza. Ora, é este pressuposto que se constata na formulação encontrada para a elaboração das metas. É neste registo que tem toda a legitimidade irrefutável construir um programa sob pretensão de estruturar o agir ético e moral a partir de uma matriz específica, tornando possível que, ao configurar-se a plenitude do humano se esteja, em simultâneo, a configurá-lo com Cristo, pois não há plenitude em Deus contra a plenitude humana, nem o contrário. A plenitude em Deus terá de ser a máxima realização do humano.

Na verdade, como recordava o decreto *Gravissimum Educationis*, «*A verdadeira educação, porém, propõe-se realizar a formação da pessoa humana em ordem ao seu fim último e, simultaneamente, o bem da sociedade em que o homem se insere como membro e em cujas responsabilidades terá parte ativa logo que se torne adulto.*¹⁴»

As metas do programa têm, assim, como meta última, a configuração de cada homem e mulher que são os nossos alunos como humanos integrais, pois, na medida em que o forem, estarão a caminhar para a configuração total com o Mestre. São particularmente ilustrativas desta certeza as palavras partilhadas pelo Papa Francisco, na sua encíclica *Lumen Fidei*: «*Quando o homem pensa que, afastando-se de Deus, encontrar-se-á a si mesmo, a sua existência fracassa.*¹⁵»

Este facto não se verifica, apenas, no âmbito da definição existencial. A sua repercussão é, também, epistemológica e gnoseológica, âmbitos que concernem à legitimidade da presença da religião na escola: «*Lembrar esta ligação da fé com a verdade é hoje mais necessário do que nunca, precisamente por causa da crise de verdade em que vivemos. [...] a verdade grande, aquela que explica o conjunto da vida pessoal e social, é vista com suspeita.*¹⁶»

¹³ Cfr. LIPOVETSKY, Gilles – *A sociedade da decepção*. Lisboa: edições 70, 2012, 112 pp.

¹⁴ CONCÍLIO VATICANO II – Decreto *Gravissimum Educationis* 1.

¹⁵ PAPA FRANCISCO – Carta encíclica *Lumen Fidei*, n. 19.

¹⁶ *IBIDEM*, n. 25.

Quando se perde o horizonte último, o homem fica em causa. Contribuir para que esta possibilidade nunca se confirme é o grande imperativo que as metas curriculares pretendem assegurar. Nelas repercute-se, enfim, o repto que nos deixa o Papa, na *Lumen Fidei*:

«Devido precisamente à sua ligação com o amor (cf. Gl 5, 6), a luz da fé coloca-se ao serviço concreto da justiça, do direito e da paz (metas M, N e O). A fé nasce do encontro com o amor gerador de Deus que mostra o sentido e a bondade da nossa vida; esta é iluminada na medida em que entra no dinamismo aberto por este amor, isto é, enquanto se torna caminho e exercício para a plenitude do amor (Metas E, F, G, H). A luz da fé é capaz de valorizar a riqueza das relações humanas, a sua capacidade de perdurarem, serem fiáveis, enriquecerem a vida comum (metas L, D). A fé não afasta do mundo, nem é alheia ao esforço concreto dos nossos contemporâneos (Metas I, K, L). Sem um amor fiável, nada poderia manter verdadeiramente unidos os homens: a unidade entre eles seria concebível apenas enquanto fundada sobre a utilidade, a conjugação dos interesses, o medo, mas não sobre a beleza de viverem juntos, nem sobre a alegria que a simples presença do outro pode gerar. A fé faz compreender a arquitetura das relações humanas, porque identifica o seu fundamento último e destino definitivo em Deus, no seu amor, e assim ilumina a arte da sua construção, tornando-se um serviço ao bem comum (Metas J, A, B, C). Por isso, a fé é um bem para todos, um bem comum: a sua luz não ilumina apenas o âmbito da Igreja nem serve somente para construir uma cidade eterna no além, mas ajuda também a construir as nossas sociedades de modo que caminhem para um futuro de esperança. (Metas P, Q)¹⁷»

3. Caminhos percorridos, decisões tomadas

O Despacho 5306/2012, de 18 de abril, criou uma oportunidade para:

1. Colocarmos no seu lugar as finalidades da disciplina de EMRC que tinham ficado “esquecidas” no programa de 2007. Estas finalidades foram definidas pela CEP, em 2006, no já referido documento sobre **“Educação Moral e Religiosa Católica, um valioso contributo para a formação da personalidade”** e foi a partir delas que definimos as Metas Curriculares que, segundo o Despacho acima mencionado, passaram a ser para todas as disciplinas uma referência fundamental no ensino;

¹⁷ IBIDEM, n. 51.

2. Fazermos uma avaliação de um programa e manuais com 7 anos de existência, permitindo, a partir de dados recolhidos sobre as dificuldades de aplicação na prática e valorizando na reflexão, entretanto feita, uma maior adequação à realidade da escola de hoje e ao papel da EMRC como presença da Igreja na escola.
3. Publicada uma nova legislação sobre a EMRC, através do DL70/3013, que reafirma a legitimidade da presença da EMRC na escola e reconhece o docente de EMRC como profissional entre os seus pares, estamos a responder à necessidade do *“ensino religioso escolar aparecer como uma disciplina escolar, com a mesma exigência de sistematização e rigor que tem as demais disciplinas”*¹⁸, como se refere no Diretório Geral da Catequese.
4. Acresce a tudo isto a avaliação que fomos realizando das várias sugestões de alteração e mesmo advertências de algumas inexatidões encontradas ou aperfeiçoamentos a fazer, vindas de professores e encarregados de educação.
5. Assim, ponderadas estas razões, a Comissão Episcopal decidiu rever e refazer o Programa de EMRC e elaborar os Manuais de EMRC de novo uns e introduzindo nos outros as necessárias correções e aperfeiçoamentos.

Para que não se proceda apressadamente, trabalharemos, sem diminuir nem o empenho nem o ritmo, ao longo deste ano para que os textos do Programa em chave de Metas Curriculares possam ser analisados e aprovados pela CEP em Assembleia Plenária de abril deste ano.

Continuamos desde já o trabalho, com afinco e entusiasmo, de modo a que o texto dos Manuais esteja impresso e distribuído a fim de ser utilizado experimentalmente em algumas escolas já neste próximo ano letivo de 2014-2015 e no ano letivo de 2015-2016 possam ser todos adotados.

Bom trabalho, conscientes de que hoje e sempre o trabalho de uns ajuda e torna mais belo o trabalho de todos. Assim o exige a educação em Portugal. Assim o merecem os nossos alunos e as nossas Escolas. Assim nos envia, em espírito de verdadeira e fascinante missão, a Igreja que sabemos servir.

¹⁸ CONGREGAÇÃO PARA O CLERO - *Directório geral para a catequese*, n. 73.

