



## **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: educacao-crista@sapo.pt

## **Director**

Acácio José Pereira Lopes

## **Conselho de Redacção**

Anacleto Oliveira, António Francisco dos Santos, António Marcelino,  
Maria Helena Pereira, Cristina Sá Carvalho.

## **Sede da Redacção**

Quinta do Cabeço, Porta D 1885-076 MOSCAVIDE

## **Paginação e Montagem**

Ângela Baptista

## **Tiragem**

800 exemplares

## **Condições de assinatura**

Número Avulso: 5 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*

# Pastoral Catequética

revista de catequese e educação

## 20

### «Sereis minhas testemunhas» (Act 1,8)

**A catequese no contexto das prioridades pastorais da  
Igreja em Portugal [13-19]**

D. JOSÉ DA CRUZ POLICARPO

**A catequese, os catequistas e os desafios da  
secularização [21-31]**

**Desafios e oportunidades da formação  
dos catequistas [33-42]**

**A problemática da dimensão narrativa da catequese [45-54]**

ENZO BIEMMI

**A noção da narratividade em Paul Ricoeur [55-66]**

DENNIS VILLEPELET

**A análise narrativa e a força transformadora  
do relato [67-89]**

AUGUSTO BARBI

**A fé tem uma história** [91-109]

CHRISTOPH THEOBALD

**A narração biográfica e a narração de orientação  
tradicional como formas elementares da aprendizagem  
da catequese** [111-132]

MONIKA SCHEIDLER

**O relato em catequese. A catequese como relato. O relato  
da catequese** [133-142]

ANDRÉ FOSSION

**Convite à catequese narrativa** [143-151]

ENZO BIEMMI

## Editorial

DIÁC. ACÁCIO JOSÉ PEREIRA LOPES (\*)

Nesta edição da «Pastoral Catequética», publicamos textos de diversas comunicações apresentadas em dois contextos distintos: no 50º. Encontro Nacional da Catequese, realizado na Guarda, em Abril deste ano, e no Congresso da Equipa Europeia da Catequese, que teve lugar em Cracóvia, em Junho de 2010. Se os contextos são distintos, não o são as preocupações de fundo e a problemática subjacente. A catequese será sempre um dos espaços da comunicação da grande narrativa da história da salvação, veiculada pela Igreja, templo do Espírito, para conduzir os homens à intimidade com Cristo e ao encontro feliz com Deus Pai. É um conjunto de textos extraordinariamente rico e profundo na definição dos caminhos duma catequese renovada que abra perspectivas concretas e eficazes à «nova evangelização» ou, se quisermos, à «re-evangelização». É, por isso, com grande alegria e determinação que os propomos à reflexão de todos os agentes pastorais, fazendo votos para que encontrem vias profícuas para a sua aplicação prática nas múltiplas modalidades de catequese, em acção ou a construir, nas diversas comunidades cristãs.

“A catequese não é uma escola onde se aprende uma doutrina; é um processo, vivido em comunidade, que nos leva a experimentar «como Deus é bom», como é maravilhosamente bom e amoroso no seu Filho Jesus Cristo”. É um caminho feito em Igreja participando nela e com ela na escuta da Palavra, na celebração dos mistérios, nas exigências da missão, na construção da vida como expressão de amor e de louvor. É o que afirma D. José Policarpo no texto da sua comunicação ao 50º. Encontro Nacional da Catequese. Estamos, deste modo, muito para além duma concepção de catequese reduzida à iniciação e formação cristãs das crianças e adolescentes. D. José Policarpo coloca-nos perante a necessidade de uma catequese

---

(\*) Director.

permanente, ao longo de toda a vida; não como processo meramente individual, mas realizada no seio de uma comunidade que escuta a palavra de Deus, a celebra e a põe em prática, isto é, que a vive nas suas exigências e nos seus dinamismos sociais, culturais, espirituais, religiosos. “O tempo da catequese é o tempo da Igreja”. Ainda que feita por etapas (tempos, espaços e modos). Desta “renovação contínua da catequese depende muito a renovação da Igreja, para poder ser «sal da terra» e «luz do mundo»”.

Esta exigência situa-se no âmbito daquilo que Frei Enzo Biemmi apelida de “conversão missionária da catequese”. Uma alteração de paradigma que prefigura e configura a “passagem de uma catequese «de enquadramento» a uma catequese «criativa»” e que apela àquilo a que chama “as três conversões da catequese”: o primeiro anúncio como dimensão transversal de toda a pastoral que se quer missionária (que, em rigor, poderá para alguns ser um «segundo anúncio»; a recuperação, ao nível da catequese, de uma lógica iniciática inspirada no modelo catecumenal (“de uma catequese que prepara para bem receber os sacramentos a uma catequese que inicia na fé «pelos sacramentos»”; “de uma catequese reservada às crianças para uma que torne o adulto no sujeito e destinatário principal da catequese, mesmo no caso da catequese das crianças”); a “passagem da linguagem, da organização e da proposta intra-eclesial a uma linguagem laica, a uma desorganização da nossa pastoral auto-referencial, com vista a uma reorganização sobre os tempos e os ritmos da vida humana, a uma proposta de fé que toque as necessidades da vida das pessoas”. É uma conversão pastoral e catequética que radica em duas dimensões fundamentais características da nossa contemporaneidade: uma «proposta de liberdade» e uma «proposta na gratuidade» (proposta gratuita e livre; adesão livre e gratuita).

Liberdade e graça fundamentam uma pastoral e uma catequese renovadas, capazes de conduzir os homens, hoje, ao conhecimento e à intimidade com Jesus Cristo. Elas definem também a fisionomia e as atitudes do catequista evangelizador de hoje. Constituirão, necessariamente, os contornos essenciais da formação dos catequistas para o nosso tempo. É esta a convicção de Enzo Biemmi, apresentada na segunda conferência que proferiu no 50<sup>o</sup>. Encontro Nacional da Catequese. Seguindo o episódio/parábola de Filipe e o eunuco (Act 8, 26-40), propõe-nos quatro traços característicos de um catequista simultaneamente acompanhante e formador na fé cristã, os quais, assumidos e vividos na sua autenticidade, conduzirão, naturalmente, a um processo de «osmose» evangelizadora, já que a evangelização será necessariamente recíproca entre evangelizado e

evangelizador. Esta convicção não invalida, antes pressupõe, a necessidade de formação dos nossos catequistas na aquisição das grandes competências básicas essenciais (teológica, cultural, pedagógica e espiritual). Os catequistas de que precisamos, conclui E. Biemmi, é dos que renunciam a sujeitar a vida aos seus próprios projectos catequéticos, para servir as mulheres e os homens de hoje, confiando na acção do Espírito que, actuando por seu intermédio e na capacidade de acolhimento da graça por parte dos que são evangelizados, renova todas as coisas.

Na realidade, a fé cristã não é uma ideologia nem uma filosofia, é a experiência duma relação vital, historicamente determinada e determinante, entre Deus e os homens. No início da fé e da sua transmissão ao longo de gerações está a narrativa. Ou seja, a narrativa não constitui apenas a estrutura da fé cristã, mas preenche e modela o conteúdo e a estratégia da sua comunicação e transmissão. Por isso mesmo, a catequese é geneticamente narrativa, já que a própria formulação dogmática, que ela veicula, enraíza e se alimenta, configura-se e se estrutura a partir da narrativa dos acontecimentos de fé. É por isso mesmo, também, que a linguagem apropriada da catequese é a linguagem narrativa – narrativa da acção de Deus no mundo, na história e na vida de cada ser humano. A experiência de vida não é simplesmente ilustrativa da fé. É constituinte da fé. A catequese conta histórias de vida e com vida. O catequista é um contador de histórias – que encantam, motivam, determinam, comprometem. Não se trata, apenas, como afirma Enzo Biemmi, duma questão pedagógica e didáctica, mas da “formulação de uma nova racionalidade catequética”, já que o mistério da fé cristã mora na história, real e concreta, de uma relação, sempre aberta à novidade, susceptível de nos surpreender a cada acontecimento, e que nos incita continuamente a mergulhar nela, a vivê-la e a deixarmo-nos transformar, converter, por ela.

O texto de Dennis VILLEPELET, ao reflectir sobre a noção de narratividade em Paul Ricoeur, põe-nos perante a riqueza ontológica do relato (a narrativa) como “expressão viva da experiência viva” e coloca as bases filosóficas que fundamentam a compreensão da narrativa bíblica como lugar performativo do encontro de Deus e dos homens na história, e que, por isso mesmo, terá de ser lida e reflectida “como convite à transformação”.

É que um dos objectivos essenciais dos textos bíblicos é o convite a que o leitor, entrando numa relação empática com o narrador, mergulhe no relato, se implique nele, e, por meio de escolhas decisivas, responda positivamente aos desafios lançados pelo narrador, pelas personagens que

ele coloca em acção ou pelos acontecimentos objecto da narração. É a tese que nos apresenta o biblista Augusto Barbi, propondo que tiremos dela as necessárias e frutuosas implicações catequéticas.

Na verdade, como afirma, por sua vez, Christoph Theobald, o acto de fé é fruto de uma “constituição histórica” que implica a relação entre aqueles que o tornam possível e “aqueles que lhe acedem efectivamente”. E isto tanto é válido para a constituição da fé dos primeiros discípulos, segundo os relatos do Novo Testamento, como para o acesso e a confissão de fé dos discípulos de todos os tempos. E ainda que os «princípios» da fé tenham adquirido uma formulação dogmática, importa ter sempre presente que essa formulação dogmática foi construída para «resumir» o «conteúdo» nuclear que teve origem num acontecimento ou numa palavra revelada no seio de relações histórico-salvíficas de Deus e dos homens.

Monika Scheidler, na sua comunicação, dá mais um passo na senda duma concepção da catequese entendida como lugar, por excelência, da narrativa dos acontecimentos constitutivos da fé cristã. Não se trata, apenas, da “narração orientada para a tradição”, ou seja, da história universal da salvação, mas da própria “narração biográfica” como uma das formas principais da aprendizagem da catequese. A Igreja é, na realidade, uma comunidade de narradores e local de aprendizagem a partir da narrativa dos acontecimentos salvíficos. O verdadeiro catequista é, em relação aos seus catequizandos, o narrador de tais acontecimentos, mas é, também, um narrador de experiências biográficas dos homens de hoje, um moderador dessas narrativas e um narrador auto-biográfico, isto é, narra-se a si mesmo no seu percurso de fé, apresenta-se como testemunha de acontecimentos constitutivos da sua própria fé e da sua adesão à Igreja de Cristo. Isto mesmo é extensível à interacção dos catequizandos entre si e destes com o próprio catequista. Esta perspectiva não põe, naturalmente, em causa o dever de a catequese transmitir a fé da Igreja na sua integralidade.

Estamos perante uma catequese convidada a tomar posse do tesouro narrativo de toda a tradição cristã (a começar pela Sagrada Escritura), mas também perante um conjunto inter-actuante de autobiografias em construção, de testemunhos que se interpenetram, histórias inacabadas a «escrever-se» - um acrescento sempre novo ao fio da tradição cristã. É o que nos apresenta André Fossion na síntese que elabora das quatro conferências proferidas no Congresso da Equipa Europeia da Catequese. Será utópica a definição de catequese que nos propõe?! “A catequese consiste num dispositivo que visa oferecer as melhores condições para que a história da salvação narrada e celebrada pela comunidade cristã se torne, para os



catequizandos, na sua própria história de tal forma que a sua vida seja entendida, relatada e vivida como uma história de salvação, dada a sua livre adesão à pessoa de Jesus Cristo”. Isto é, uma «alquimia subtil» entre os relatos da tradição e o relato da vida. André Fossion acrescenta, ainda, dois contributos para uma autêntica «catequese narrativa»: a proposta de uma “pedagogia catequética narrativa” (em que, para além de se apoiar nos relatos da história da salvação, ela própria se articule, estructure e construa de forma narrativa) e o “relatar da própria catequese”, ou seja, levar os catequizandos a fazer do seu percurso de transformação e evolução de fé objecto de relato. Esta última estratégia, radicada num princípio que poderíamos apelidar de «mistagógico», permitiria dar um passo decisivo: a transformação de discípulos em apóstolos.

É um facto que “a verdade cristã antes de ser racional é relacional”, e só nesse espaço se pode dar o seu acolhimento. É a partir desta memória relacional que poderão ser operadas as reflexões, as argumentações, as sínteses doutrinárias e as propostas para a vida. Também elas preencherão os conteúdos da catequese. É o que nos afirma Enzo Biemmi na comunicação conclusiva do Congresso da EEC. Abre-se, por esta via, um profícuo caminho para a catequese dos nossos dias. Não uma abordagem doutrinária e abstracta da fé, mas um percurso que vai ao encontro da história de Deus com os homens de todos os tempos, necessariamente os de hoje. Há, de facto, várias formas reconhecidas e proveitosas de leitura bíblica. A da catequese será fundamentalmente narrativa e, do ponto de vista pedagógico, essencialmente dialógica. Porque, na verdade, do que se trata é de colocar a vida das pessoas em contacto com a Palavra e colocar a Palavra de Deus em contacto com as pessoas.

Só desse modo poderá ser escrito o «Quinto evangelho», ou seja, o daqueles que acolheram no seu íntimo os outros «quatro», transformaram, a partir deles, a sua própria vida e testemunham, com essa mesma vida, a verdade profunda e absoluta neles contida e relatada. Serão eles que, com as suas histórias particulares, “bonitas ou tristes, felizes ou dramáticas, lineares ou acidentadas, luminosas ou obscuras”, constituem a Igreja de Deus – o lugar do acolhimento da história de todos, isto é, “o relato vivo da graça de Deus”, a narrativa por excelência das maravilhas de Deus, no mundo criado, na história dos homens e na vida de cada um de nós.



**ENCONTRO NACIONAL DE  
CATEQUESE**

**«Sereis minhas testemunhas»  
(Act 1,8)**

**REFLEXÕES SOBRE O FUTURO DA  
CATEQUESE**



# A catequese no contexto das prioridades pastorais da Igreja em Portugal

D. JOSÉ DA CRUZ POLICARPO (\*)

*Conferência no 50º Encontro Nacional de Catequese  
Guarda, 14 de Abril de 2011*

## Introdução

1. O tema que me propusestes para esta intervenção convida-me a não olhar só para a problemática específica da catequese da infância e da adolescência – não é meu objectivo apreciar os dinamismos e instrumentos de que dispomos hoje – mas para a Catequese no seio do Povo de Deus, situada no quadro da edificação da Igreja como Povo do Senhor. É aí que se situam os desafios de uma renovação pastoral. É claro que não esquecerei que estou a falar a responsáveis da catequese da infância e adolescência, mas serei fiel à minha convicção de que a catequese deve ser uma expressão contínua do crescimento da Igreja, de toda a Igreja, e que se há especificidades a ter em conta na variedade dos membros da Igreja, não podemos isolar nenhum grupo do todo da Igreja. Essa imensa variedade é riqueza e desafio de partilha mútua. Todos têm a dar e a receber.

É-me pedido que situe a catequese no contexto das prioridades pastorais da Igreja em Portugal. O processo desencadeado pela CEP em ordem a defini-las não está concluído. Mas parece-me claro que elas se situarão no reforço sobrenatural das comunidades cristãs em ordem à sua missão na sociedade, cada vez mais “post-cristã”. Só uma Igreja viva, centrada no mistério de Jesus Cristo, será testemunho anunciador. Estas duas prioridades são o conteúdo do desafio lançado pelos últimos Papas para uma “evangelização renovada” ou uma “nova evangelização”. Já Paulo VI, na “**Evangelii Nuntiandi**”, afirmou que só uma Igreja continuamente evangelizada será

---

(\*) Cardeal-Patriarca de Lisboa.

evangelizadora. A Igreja nasce da missão e é para poder realizá-la que tem de mergulhar continuamente no mistério de Cristo e do seu Evangelho. “Evangelizadora como é, a Igreja começa por se evangelizar a si mesma”<sup>1</sup>.

A Catequese situa-se no âmbito do esforço de a Igreja se evangelizar continuamente a si mesma, mas não pode desligar-se do dinamismo da missão evangelizadora. A perspectiva que desenvolverei será a do dinamismo de uma “nova evangelização”, na evangelização “ad intra”, isto é, a contínua evangelização da própria Igreja, que é continuamente acompanhada pela inquietação da missão.

### **Um novo ardor**

2. Quando pediram a João Paulo II que explicasse o que entendia por “nova evangelização”, que era diferente de uma re-evangelização, isto é, a continuação do esforço tradicional da Igreja através das suas estruturas de evangelização, indicou como primeira qualidade dessa “nova evangelização”, **um novo ardor**. Esta expressão evoca espontaneamente em nós a exclamação de Paulo: “Ai de mim se não evangelizar” (1Cor. 9,16). Um “novo ardor” só pode brotar de uma adesão total a Jesus Cristo. A evangelização é mais do que tarefa programada, é paixão de amor. O anúncio do Evangelho do Reino é a paixão de Jesus Cristo. É para realizar essa sua missão que escolhe discípulos, cria com eles uma intimidade e os envia. Como diz Paulo VI, “existe uma ligação profunda entre Cristo, a Igreja e a evangelização”<sup>2</sup>. É função da catequese aprofundar esta relação da Igreja e de cada cristão com Jesus Cristo, para poder partilhar com Ele esta paixão pela missão.

3. Retomamos, assim, uma intuição da Igreja, desde os primeiros séculos, de que a catequese é uma “mistagogia”. Orientada para a etapa post-baptismal, para levar aqueles que, no baptismo, mergulharam em Jesus Cristo, a penetrarem mais intimamente no seu mistério, o que abre horizontes novos à compreensão e à expressão da própria vida. Expressões como “iniciação cristã”, herdada dos ritos iniciáticos, sugere exactamente esse penetrar no âmago do mistério em que se acredita.

Bento XVI afirmou, recentemente, mais do que uma vez, que o cristianismo é mais do que um corpo de doutrina, ou um código moral: ele é, fundamentalmente o encontro com uma pessoa, a pessoa de Jesus Cristo.

---

<sup>1</sup> Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*, nº 15 (cf. nn. 13ss).

<sup>2</sup> *Ibidem*.

E é no quadro desse encontro pessoal que o conhecimento se torna apaixonante, pois é no acolher dos ensinamentos dessa Pessoa amada que as exigências morais deixam de ser cumprimento de um código de ética e passam a ser o desejo de viver como o Senhor gosta que nós vivamos.

Para a catequese ser uma “mistagogia”, tem de estar centrada na busca de um encontro, cada vez mais profundo e verdadeiro, com a pessoa de Jesus, não só para perceber, mas para experimentar. O Directório da Catequese afirma: “no centro da catequese encontramos essencialmente uma Pessoa: a Pessoa de Jesus de Nazaré, Filho único do Pai, cheio de graça e de verdade”<sup>3</sup>. E acrescenta: “O cristocentrismo da Catequese, em virtude da sua dinâmica interna, conduz à confissão da fé em Deus, Pai, Filho e Espírito Santo. É um cristocentrismo essencialmente trinitário”<sup>4</sup>. Esta é a beleza do processo catequético: levar os cristãos baptizados a experimentarem a beleza do Deus, uno e trino, onde nos introduz Jesus Cristo, a desejarem ardentemente “habitar na Casa do Senhor”, a viver a vida presente, antecipando as alegrias do Reino. A catequese não é uma escola onde se aprende uma doutrina; é um processo, vivido em comunidade, que nos leva a experimentar “como Deus é bom”, como é maravilhosamente bom e amoroso no seu Filho Jesus Cristo.

Este caminho de catequese faz-se em Igreja, participando com ela nos momentos e elementos onde Deus se revela e se nos dá, para nos introduzir na comunhão de vida e de amor: a escuta da Palavra, a celebração dos mistérios, as exigências da missão, aprender a fazer da vida uma expressão de amor e de louvor.

### **A catequese ensina a escutar a Palavra do Senhor**

4. A relação entre escuta da Palavra e catequese é aspecto essencial para a compreensão do dinamismo catequético e porque é, talvez, a maior deficiência das nossas comunidades, torna-se num desafio inadiável para a compreensão do processo catequético. Limito-me, aqui, a comentar o nº 74 da “**Verbum Domini**”, Exortação Apostólica Post-Sinodal sobre a Palavra de Deus<sup>5</sup>.

Começa por sublinhar a importância da catequese na caminhada de toda a Igreja na escuta da Palavra: “Um momento importante da animação

---

<sup>3</sup> Directório Geral da Catequese, nº 98.

<sup>4</sup> *Ibidem*, nº 99.

<sup>5</sup> Este texto tem em conta o que é afirmado no Directório Geral da Catequese, que cita: nn. 94-96.

pastoral da Igreja, onde se pode sapientemente descobrir a centralidade da Palavra de Deus, é a catequese que, nas suas diversas formas e fases, sempre deve acompanhar o Povo de Deus”. Neste texto dizem-se coisas importantes acerca da catequese. Antes de mais, que ela é permanente, acompanha toda a caminhada da Igreja. Esta deve ser sempre um Povo em atitude catequética. Não há um tempo para a catequese. O tempo da catequese é o tempo da Igreja. Por isso a catequese supõe formas diversas e várias etapas. As formas diversas constituem, hoje, uma exigência pastoral para garantir a unidade da formação cristã, na variedade dos métodos, dos carismas e dos ritmos. Nenhuma forma de catequese pode ser fechada sobre um grupo. Tem de ser fecunda para toda a Igreja. Etapas diversas: a vida é feita de etapas. Algumas são óbvias na sua especificidade: a infância e a adolescência; a preparação para o baptismo, chamada de catecumenato; a preparação para o matrimónio; a preparação para vocações de especial consagração; a preparação para formas concretas de missão. Em todas estas etapas e formas se deve aprender a escutar a Palavra que o Senhor dirige, hoje, à Igreja.

Esta Palavra é, hoje, viva e actual. O Senhor quer estar em diálogo permanente com o seu Povo. Esta Palavra, escutada pela Igreja em cada tempo, foi de tal maneira importante que se fixou por escrito, quer na Sagrada Escritura, quer em textos da Tradição e do Magistério. Se há algo que uniu a Igreja através dos tempos e definiu a sua fé, foi a escuta permanente da Palavra amorosa de Deus que, para além da sua forma escrita, a Igreja guarda no seu coração. Mas não podemos reduzir esta riquíssima tradição de escuta da Palavra aos textos escritos. O cristianismo nunca foi e nunca será uma religião do livro. Esses textos são a linguagem que encerra o poder misterioso de Deus nos falar e nos permitir ouvi-l’O. Essa escuta viva e comovente deu, tantas vezes, origem a outros escritos, essa riqueza imensa de textos espirituais que são a voz de Deus a ecoar no tempo. Reduzir a palavra da Bíblia a um texto passado, situado num tempo concreto, é truncá-lo do seu dinamismo fundamental: ser a linguagem com que Deus nos fala hoje. A catequese assenta na Palavra viva de Deus. Se se limitar a analisar textos do passado, será, talvez, estudo interessante, mas não é catequese.

5. Mas a Palavra viva de Deus é só uma: Jesus Cristo, Verbo encarnado, Palavra do Pai para toda a eternidade. Só se escuta a Palavra, em todas as linguagens com que nos foi transmitida, escutando Jesus Cristo, amando Jesus Cristo. Ele guarda em Si o segredo de todas as Escrituras e de toda



a Tradição. O texto da Exortação Apostólica que vimos comentando ilustra esta relação de toda a escuta da Palavra com a Pessoa de Jesus, com a caminhada do ressuscitado com os discípulos de Emaús: “O encontro dos discípulos de Emaús com Jesus, descrito pelo evangelista Lucas (cf. Lc. 24,13-35), representa, em certo sentido, o modelo de uma catequese em cujo centro está a «explicação das Escrituras», que somente Cristo é capaz de dar (cf. Lc. 24,27-28), mostrando o seu cumprimento em Si mesmo. Assim, renasce a esperança, mais forte do que qualquer revés, que faz daqueles discípulos testemunhas convictas e credíveis do Ressuscitado”.

Não estamos a secundarizar a importância dos textos escritos, sobretudo dos textos evangélicos, na catequese. É através deles que escutamos o Senhor, não cada um à sua maneira, mas em Igreja. Deus fala sempre ao seu Povo e cada um de nós deve escutar o que Ele diz à Igreja. Nesta escuta da Palavra que Cristo dirige à sua Igreja, a catequese prepara o cristão para a importância de ser Igreja, de aprender a confrontar a escuta pessoal com a da Igreja, a relativizar particularismos e individualismos. É que a nossa fé em Cristo ganha carne na nossa fé na Igreja, na nossa adesão à fé da Igreja. A catequese, hoje, não só não pode sublinhar, mas tem de corrigir a tendência cultural de querer levar a Igreja a dizer o que cada um quer ouvir. “A actividade catequética implica sempre abeirar-se das Escrituras, na fé e na Tradição da Igreja, de modo que aquelas palavras sejam sentidas vivas, como Cristo está vivo, hoje, onde duas ou três pessoas se reúnem em seu nome (cf. Mt. 18,20)”.

O Santo Padre Bento XVI sublinha que a catequese tem de ser impregnada da Sagrada Escritura, não para a estudar, mas para escutar, através dela, a Palavra viva de Deus. “A catequese «tem de ser impregnada e embebida de pensamento, espírito e atitudes bíblicas e evangélicas, mediante um contacto assíduo com os próprios textos sagrados; e recordar que a catequese será tanto mais rica e eficaz quanto mais ler os textos com a inteligência e o coração da Igreja» e quanto mais se inspirar na reflexão e na vida bimilenária da mesma Igreja. Por isso, deve-se encorajar o conhecimento das figuras, acontecimentos e expressões fundamentais do texto sagrado; com tal finalidade, pode ser útil a *memorização* inteligente de algumas passagens bíblicas particularmente expressivas dos mistérios cristãos”.

A memorização é importante. É que a Sagrada Escritura, além de nos fazer ouvir, agora, a Palavra de Deus, sugere-nos a resposta que devemos dar a essa Palavra. É como aprender uma nova língua. Espontaneamente respondemos com palavras da Escritura, para acreditar, para louvar, para rezar.

### **Mistagogia e celebração dos mistérios**

6. Se escutarmos a Palavra, ela conduz-nos ao mistério, e à celebração em que participamos dele. Sempre a dimensão mistagógica da catequese valorizou a Liturgia, não apenas como escuta, mas como experiência de comunhão. Aí, não apenas se escuta a Palavra, mas vive-se o mistério de Cristo. Isto explica a centralidade dada, desde o início, aos sacramentos fundantes da vida cristã: o baptismo, a confirmação, a Eucaristia.

Eles unem o cristão a Cristo ressuscitado, introduzem-no, pelo Espírito Santo, na grandeza da comunhão trinitária, elevam-no à dignidade de poderem, com Cristo, oferecer ao Pai o sacrifício pascal para a redenção do mundo. A catequese deve levar à descoberta destes três sacramentos, não apenas explicando-os, mas vivendo-os, mergulhando neles e, através deles, mergulhando em Deus. Não é completamente exacto dizer que, destes três sacramentos, só a Eucaristia se pode repetir. Nela reavivam-se e actualizam-se o baptismo e a confirmação. O seu efeito foi de tal maneira forte e transformador, que se tornou dimensão permanente do grande acto de louvor. Aí se refresca toda a capacidade de viver, em união com Cristo, toda a vida: a doença e o sofrimento, a alegria e o amor, o arrependimento dos pecados. A catequese não prepara, apenas, para a celebração destes sacramentos e, neles, de toda a vida. Eles próprios são catequese; porque celebrando-os com fé, crescemos na relação com Cristo, partilhamos com Ele a paixão da missão de anunciar o Reino de Deus, escutamol-O sempre de novo, passando a amar a sua Palavra. A Exortação Apostólica valoriza a importância da vivência da Liturgia para uma escuta, sempre renovada, da Palavra de Cristo e de Cristo Palavra. “Considerando a Igreja como «casa da Palavra», deve-se antes de tudo dar atenção à Liturgia sagrada. Esta constitui, efectivamente, o âmbito privilegiado onde Deus nos fala, no momento presente, da nossa vida: fala hoje ao seu povo, que escuta e responde. Cada acção litúrgica está, por sua natureza, impregnada da Sagrada Escritura”<sup>6</sup>. E mais à frente, afirma-se: “Deve-se afirmar que o próprio Cristo «está presente na sua palavra, pois é Ele quem fala ao ser lida na Igreja a Sagrada Escritura». Com efeito, «a celebração litúrgica torna-se uma contínua, plena e eficaz proclamação da Palavra de Deus. Por isso, constantemente anunciada na liturgia, a Palavra de Deus permanece viva e eficaz pela força do Espírito Santo, e manifesta aquele amor operante do Pai que não cessa jamais de agir em favor de todos os homens». De facto, a Igreja sempre mostrou ter consciência de que, na acção litúrgica, a Palavra

<sup>6</sup> **Verbum Domini**, nº 52.

de Deus é acompanhada pela acção íntima do Espírito Santo que a torna operante no coração dos fiéis”<sup>7</sup>.

7. A catequese não pode ser um grupo de estudo e de aprendizagem, nem o catequista é um professor. Todas as formas de catequese têm de ter o ritmo da Igreja que, em comunidade, escuta a Palavra, mergulha na celebração do mistério, aprende a rezar e parte a anunciar. Toda a catequese converge para a celebração do mistério pascal, na Eucaristia. O catequista é, a seu modo, um pastor, sacramento de Cristo, Bom-Pastor, que conduz um grupo de cristãos a aprofundarem a sua identidade cristã. Estamos conscientes que da renovação contínua da catequese depende muito a renovação da Igreja, para poder ser “sal da terra” e “luz do mundo”.

Não é aqui o lugar de analisar pedagogias e ritmos específicos para as diversas formas e etapas da catequese. Guardemos apenas esta convicção: a catequese é para toda a vida; todas as suas diversas formas devem convergir para a edificação da Igreja, como unidade de fé e de comunhão. Vençamos os particularismos que nos podem fechar sobre a realidade da Igreja. Esta, quanto mais se renova, mais plural é e mais busca a unidade. Se Cristo está connosco, Ele não nos pode dividir.

Gostaria de terminar com um aspecto a que sou particularmente sensível. Eu nunca fui “catequista”; e, no entanto, sou o primeiro catequista da Igreja a que presido como Pastor. Os sacerdotes do meu presbitério são catequistas, nem eu nem eles, podemos descartar-nos desta responsabilidade e desta missão. Os cristãos, a quem chamamos “catequistas”, só o são em comunhão connosco: eles participam do nosso ministério apostólico.

É belo sentir esta unidade. Todos participamos da missão de Jesus Cristo, Ele o primeiro evangelizador e o catequista da nossa fé, que através do Espírito Santo nos ensina o amor.

† JOSÉ, Cardeal-Patriarca

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.



# **A catequese, os catequistas e os desafios da secularização**

ENZO BIEMMI (\*)

A situação de secularização que atravessa toda a Europa coloca grandes desafios à comunidade eclesial na tarefa de evangelização que lhe foi confiada pelo Senhor Jesus. A partir da minha sensibilidade e da minha experiência, obviamente caracterizadas pela minha pertença à Igreja italiana, tentarei mostrar-vos os contornos destes desafios e das dificuldades que daí decorrem para a catequese. Mas, ao mesmo tempo, e é esse o meu objectivo principal, esforçar-me-ei por demonstrar que qualquer tempo de crise é também um tempo de conversão e abre novas oportunidades para o evangelho e para a comunidade eclesial. É pois numa óptica de esperança na acção do Espírito que desejaria abordar os problemas actuais da evangelização. Fá-lo-ei...

## **1. A geografia europeia da fé**

O que está a acontecer à fé cristã e à catequese na Europa? O meu papel actual de coordenador da EEC permitiu-me entrever quatro áreas geográficas, que permitem esboçar uma tipologia da fé e um mapa dos desafios para o anúncio do Evangelho.

*1. Ex culturação - ruptura - fazer experimentar/argumentar (dimensão apologética).*

A primeira área é a interessada numa verdadeira “ex culturação da fé”, segundo a expressão da socióloga francesa Danielle Hervieu-Léger. Esta

---

(\*) Irmão pertencente à Congregação dos Irmãos da Santa Família, licenciado em Pastoral Catequética no ISPC de Paris, doutorado em Teologia no Instituto Católico de Paris e doutorado em História das Religiões e Antropologia Religiosa na Sorbonne. É director do Instituto Superior de Ciências Religiosas de Verona e, desde 2006, presidente da Equipa Europeia de Catequese.

área engloba mais visivelmente a França, a Bélgica e a Holanda (Países Baixos). O catolicismo parece já não fazer parte do seu universo cultural. A socióloga francesa exprime-se assim: “A Igreja deixou de constituir, na França de hoje, a referência implícita e a matriz da nossa paisagem global. (...) No tempo da ultra-modernidade, a sociedade “saída da religião” elimina até aos alicerces o que esta deixou na cultura”. E é assim que uma parte da Europa deve agora contar com uma verdadeira ruptura da transmissão da fé: uma ruptura que procura o seu lugar entre resistência e amnésia, com a descrevia com perspicácia Christian Duquoc já em 1999.

*2. A permanência da tradição cristã - continuidade sociológica - transitar (de uma fé tradicional a uma escolha pessoal/modificar as representações religiosas).*

Há, no entanto, uma segunda área, a não subestimar: diz respeito a uma situação cultural que conserva ainda largos traços de tradição cristã e, no seu interior, de transmissão de fé, mesmo que marcada já por um processo importante de secularização. A Itália é um exemplo desta condição, que toca sobretudo a área mediterrânica, e em particular países como a Espanha e Portugal. A Polónia apresenta uma configuração semelhante.

Esta área é caracterizada por um processo de secularização das mentalidades, mas não ao ponto de suplantar os traços das referências cristãs. Esta permanência da memória cristã e das suas manifestações parece resistir a todas as tentativas de eliminação. Quando se conhece a situação geral europeia, ficamos um pouco surpreendidos com esta permanência e a sua consistência aparente, o que coloca diversos problemas à evangelização mas constitui, ao mesmo tempo, um recurso para o anúncio do Evangelho.

*3. A clandestinidade da fé - continuidade individual - devoções e rituais - criar um tecido comunitário da fé e uma reapropriação em termos pessoais e existenciais.*

Podemos determinar uma terceira área em relação à fé. Abarca os países que sofreram a dominação da antiga União Soviética. Luiza Ciupa, falando por exemplo da Ucrânia, afirma: “A Ucrânia viveu, entre a segunda guerra mundial e a queda da URSS (de 1946 a 1989) uma fase histórica muito particular. Este “longo” tempo foi marcado pela violência das perseguições, pela impiedosa destruição dos valores morais cristãos, pelo espectro do desdobraimento da personalidade, pela negação, afirmada e vivida, da existência de Deus. Tudo isto estava programado até aos mínimos detalhes... O defensor heróico da fé cristã na Ucrânia foi a geração mais velha: os avós e

os avôs, as mães e os pais que, nas situações mais difíceis, transmitiam uma fé viva aos filhos e netos, educavam-nos no amor à sua Igreja e ao seu povo. Uma ajuda, nesta resistência e nesta preciosa *traditio*, prestada pelos padres, monges, religiosos e religiosas que, regressados das prisões e do exílio, continuaram o trabalho iniciado na clandestinidade, formando e educando na fé... Era o tempo do silêncio, da oração profunda, da fé vivida, sofrida e testemunhada: o tempo da “catequese viva e silenciosa, da catequese dos mártires, dos confessores da fé em Cristo e na sua Igreja”.

Para além da ênfase colocada nesta descrição, é necessário reconhecer que a fé cristã foi conservada, num país de dominação soviética, pelo testemunho silencioso das pessoas. Foi o tempo da fé na clandestinidade. A queda do muro de Berlim e da República Soviética (1989) marca o regresso público da fé cristã nos países de Leste. Mas o longo período de clandestinidade leva a que se continue a viver uma fé de cariz mais privado, fundamentalmente de culto, com uma incidência insuficiente na vida pessoal e pública. Nota-se que nestes países a catequese praticamente não conheceu desenvolvimento desde 1990, e que os manuais utilizados são ainda em grande parte os do período precedente.

#### *4.A religiosidade pacífica - ausência “positiva” de uma qualquer fé - fazer descobrir, surpreender.*

É preciso enfim assinalar, como excepção significativa entre os países de Leste (posta de parte a Polónia, com uma tradição que a aproxima mais da tipologia do sul europeu), a condição da Alemanha oriental. Apresenta uma especificidade única na Europa, no que respeita à sua relação com a fé. Oficialmente há 4% de católicos e 21% de protestantes nesse país. O resto da população (à volta de 75%) é simplesmente e serenamente atea. Trata-se de um ateísmo encarado como normal e que não surpreende ninguém. É um ateísmo pacífico. Guido Erbrich (na sua intervenção em Lisboa, no Congresso EEC de Junho de 2008) afirma: “Se alguém na Alemanha de Leste perguntar: “Acredita em Deus?” ouvirá responder: “Não, sou absolutamente normal.” O padre filósofo Herberhard Tiefensee, de Erfurt, fala de um contexto ateu estável, excepcionalmente resistente a qualquer esforço de missão; aconselhou mesmo a nunca insinuar que o “homo areligiosus” da Alemanha oriental seria por isso menos atento e sensível aos valores humanos que o “homo religiosus” da Baviera, da Polónia ou do resto da Europa. Neste ponto, a situação na Alemanha oriental é igual, e em certos aspectos, melhor que a da Alemanha ocidental, ainda fortemente estruturada pelo cristianismo. “Tanto no domínio dos valores como nas

questões relativas ao sentido da vida, a Alemanha de Leste revelou-se espantosamente constante e resistente às crises e firme no seu ateísmo”.

Estamos diante de uma “terceira confissão de indivíduos sem confissão religiosa”. Encontramos uma situação análoga na Suécia e na República Checa.

As quatro situações acima enumeradas colocam, em relação à fé, desafios diferentes à catequese. Podemos falar de “ruptura” com o cristianismo no primeiro caso. De uma continuidade sociológica parcial no segundo, de continuidade individual e ritual no terceiro, de indiferença serena no quarto.

Qual a moral desta tentativa de descrição da catequese europeia? Talvez apenas isto: a utilidade de colocar em relação recíproca estas geografias relativamente à fé, porque cada uma das situações referidas pode constituir para os outros como que um aviso e um esclarecimento. Um aviso, com efeito, mostrando que as situações nunca são simples. E um esclarecimento pois cada situação evocada é um ensinamento para a outra. Assim, por exemplo, embora a situação de ateísmo sereno possa ser encarada como uma ameaça que se estende sobre os diferentes contextos, pode também ser uma abertura, eventualmente inesperada, de novas oportunidades para o Evangelho, para o seu anúncio e para a sua escuta. Ou ainda, áreas onde os traços da memória cristã estão bem gravados na cultura podem ensinar às áreas mais secularizadas a não subestimar o que ainda as atravessa subterraneamente, silenciosamente, como representações e aspirações religiosas.

A propósito, gostaria de vos contar o que se passou com dois grupos de catequistas de duas regiões italianas ainda bastante tradicionais. Depois de ter apresentado esta situação europeia da fé, pedi-lhes que me dissessem qual das situações encontravam 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 religiosa mas com uma mentalidade profundamente secular, pessoas que têm uma religiosidade “à la carte”, muito pessoal, e, finalmente, pessoas sem qualquer religiosidade mas com uma interioridade e uma “espiritualidade” não religiosa.

Mas o que mais me chamou a atenção foi que, com surpresa minha, confessaram: “Encontramos as quatro áreas nas nossas famílias e em cada um de nós”. A Europa está portanto em cada um de nós. Coloquei-lhes então uma segunda questão: “Na vossa opinião, qual das 4 situações é a mais susceptível de ser evangelizada, a mais disposta a deixar-se surpreender



pela boa nova do Evangelho?” Responderam-me: “A quarta. Aqueles e aquelas que são serenamente ateus são os mais dispostos à surpresa e à alegria do Evangelho.”

Quanto a mim, temos aqui uma boa chave para compreender como uma situação de dificuldade se pode tornar uma situação favorável à fé. Regressarei a este ponto.

## **2. O denominador comum: a conversão missionária da catequese**

Se observarmos a reacção da comunidade eclesial nas diferentes situações que acabo de descrever, apercebemo-nos que na área francófona os Bispos falam de “proposta de fé”; no sul europeu, falamos da necessidade de um primeiro anúncio, mas dentro da valorização da tradição religiosa dos nossos países; nos países do ex-domínio comunista, o desafio é o de uma re-evangelização que leve a uma fé interiorizada, comunitária, com uma incidência na vida quotidiana; no que respeita à Alemanha de Leste, Paul Michael Zulehner diz o seguinte: “A situação na Alemanha oriental é tão precária que a pequena igreja não tem quase nada a perder, só tem a ganhar ao aceitar os riscos. Encontra-se na situação de poder tornar-se pioneira como Igreja intensamente missionária”.

A reflexão catequética e o pensamento magisterial parecem assim ter encontrado (após um período de grande incerteza) acordo sobre um denominador comum que interessa à Europa inteira. Esse denominador é o que poderíamos definir sinteticamente como o desafio da “conversão missionária da catequese” cujo tema está actualmente no centro das preocupações eclesiais e da reflexão catequética europeia.

O tema da “proposta da fé”, da passagem de uma catequese “de enquadramento” a uma catequese “criativa”, a exigência de uma “mudança de paradigma de catequese”, tornando-se missionária e o tema do “primeiro anúncio” são pois familiares e tornaram-se a base da reflexão e da prática da catequese.

## **3. As três conversões da catequese**

A partir desta análise, para indicar pistas de mudança ou conversões, vejo-me obrigado a reportar-me às escolhas da Igreja italiana. A Igreja italiana, desde o início do novo milénio, trabalha sobre três transformações maiores da catequese e da pastoral. Verificareis se estas três conversões correspon-

dem ou não à situação das vossas igrejas. Sinto que os problemas são, de hoje em diante, os mesmos e as pistas de solução também.

a) A primeira mudança pode resumir-se na feliz expressão de um documento eclesial do Episcopado italiano: “Toda a acção pastoral deve estar “irradiada” de primeiro anúncio”

Esta expressão interpreta bem a situação italiana a propósito da fé e explica a escolha pastoral hoje largamente partilhada em Itália: o primeiro anúncio como dimensão transversal da pastoral, mesmo a mais tradicional, e não apenas “o primeiro anúncio” como o tempo pontual que precede as outras etapas da catequese e da maturação da fé.

O primeiro anúncio, no sentido estrito, consiste na proclamação do Evangelho aos que dele não têm conhecimento ou que não crêem e o seu objectivo é a adesão fundamental a Cristo na Igreja. Deve então distinguir-se da catequese, que pressupõe a escolha fundamental e explica os conteúdos e as atitudes. Mas a situação italiana apresenta ainda uma grande adesão, seja tradicional seja de convicção, à fé cristã e aos seus símbolos. Mais de 80% dos italianos consideram-se católicos e a prática cristã permanece relativamente elevada. Os italianos conhecem o cristianismo e a Igreja, talvez em demasia e mal. Nesta situação, que significado pode ter um “primeiro anúncio” no seu estrito sentido? Falar dele em Itália significa antes de tudo declinar essa exigência fundamental para os que são já crentes ou pensam sê-lo. Pastoralmente somos pois orientados para considerar o primeiro anúncio não apenas como um tempo que antecede o catecumenato (primeiro anúncio no seu estrito sentido) mas também, e sobretudo, uma perspectiva e uma dimensão, tornados fundamentais em todo e qualquer trabalho de evangelização. Assim entendido, o primeiro anúncio ajuda a pastoral actual a propor-se, já não na lógica da cura *fidei* mas numa perspectiva missionária. A permanência da fé e das suas manifestações, a participação relativamente elevada nas celebrações, a excelente saúde da religiosidade popular são o recurso e a cruz da pastoral italiana. É todo um tecido de religiosidade tradicional que é necessário reevangelizar. Aí está o sentido da expressão “toda a acção pastoral deve estar “irradiada” de primeiro anúncio”. Por isso proponho chamar a este desafio “segundo anúncio”, bem mais complicado que o primeiro, uma vez que se trata do confronto com toda uma série de visões distorcidas, de preconceitos, de resistências. É preciso ajudar a desaprender antes de ajudar a aprender.

b) A segunda mudança consiste em voltar a dar à catequese uma lógica fortemente iniciática segundo a inspiração do modelo catecumenal.

O Directório Geral da Catequese convida-nos a recuperar a inspiração do processo catecumenal: “ Sem copiar a configuração do catecumenato baptismal” diz o Directório, trata-se de retirar dele a inspiração, enquanto “verdadeira escola da fé”. Este processo é qualificado pela “intensidade e integridade da formação; pelo seu carácter gradual, com etapas definidas; pela ligação aos ritos, símbolos e sinais, especialmente bíblicos e litúrgicos; pela referência constante à comunidade cristã...” (DGC91)). Trata-se de um verdadeiro “banho eclesial” na vida cristã. E qual a razão desta escolha? Muito simples. Num contexto social de cristandade a iniciação na fé dava-se nos ambientes da vida: a família, a escola, a aldeia. Estes três “seios maternos” da fé constituíam o que J. Colomb apelidou de “catecumenato sociológico”. Nesse contexto e durante muitos séculos a catequese sofreu duas simplificações, duas reduções: foi reservada às crianças (embora nascida para os adultos) e tornou-se uma “catequese de boa preparação para os sacramentos”, tendo sido uma catequese de iniciação à vida cristã. Ora, numa cultura de secularização, de globalização, de comunicação planetária, nem a família, nem a escola, nem a aldeia levam a cabo a iniciação sociológica à fé cristã. O contexto exige então uma conversão missionária da comunidade (primeira conversão) mas para que ela tenha lugar é necessário que a comunidade se torne, ela própria, um lugar iniciático, um meio portador da fé. Daí a segunda conversão da catequese: de uma catequese que prepara para bem receber os sacramentos a uma catequese que inicia na fé “pelos sacramentos” (a mudança é de envergadura!); de uma catequese reservada às crianças para uma que torne o adulto no sujeito e destinatário principal da catequese, mesmo no caso da catequese das crianças.

c) A terceira mudança não é, neste momento, senão uma feliz intuição, que está a abrir novos caminhos para a catequese. Podemos resumi-la nesta expressão: “deslocalizar o Evangelho e a evangelização para uma dimensão secular, profana”. O colóquio nacional eclesial da Conferência Episcopal Italiana, que teve lugar em Verona em 2006, convidou a Igreja italiana a sair da organização clássica, que repartia a tarefa pastoral nos sectores tradicionais (catequese, liturgia, caridade...) e a partir da pessoa e das suas exigências de unidade, em vez de se manter numa organização fechada na Igreja, mesmo sendo teologicamente fundada. É um convite

forte a sintonizar-se com a vida dos homens e mulheres, mais do que enquadrá-los na nossa organização pastoral com experiência. Trata-se de reaprender a anunciar o Evangelho sobre as situações de vida das pessoas, sobre as passagens das suas vidas, sobre o que as faz viver, sofrer, ter esperança: a experiência de se apaixonar, a paternidade e maternidade, o trabalho e a festa, a paixão pelas causas humanitárias ou sociais, toda a experiência de fragilidade, as rupturas familiares, as separações, os divórcios; os lutos, como a morte de um filho ou do companheiro; a doença, o sofrimento, a solidão; a velhice e a proximidade da morte. Há que anunciar um evangelho do amor, um evangelho da paternidade e da maternidade, um evangelho da paixão e da compaixão, um evangelho da fragilidade afectiva e física, um evangelho da ressurreição no coração de qualquer experiência de morte.

Trata-se de um verdadeiro êxodo para a comunidade cristã: uma passagem da linguagem, da organização e da proposta intra-ecclesial a uma linguagem laica, a uma desorganização da nossa pastoral auto-referencial com vista a uma reorganização sobre os tempos e os ritmos da vida humana, a uma proposta da fé que toque as necessidades da vida das pessoas.

Resumo portanto estas três conversões em três palavras: missionária, iniciática, secular. E eis como a direcção se tornou clara mesmo se as soluções práticas estão ainda por inventar. Mas acreditem: é muito melhor ter encontrado a direcção sem ter ainda as soluções práticas, em vez de multiplicar as actividades e as iniciativas sem ter compreendido a direcção.

#### **4. Um novo estilo de cristianismo**

A geografia da fé na Europa, o denominador comum assumido pelo Episcopado europeu através da reflexão catequética, as três grandes conversões da catequese convidam-nos a um estilo novo e a uma nova espiritualidade de anúncio. Este novo estilo de evangelização por parte da Igreja europeia está marcada por duas características.

a) *Uma proposta de liberdade.* A mudança no que respeita ao acolhimento do Evangelho por parte das mulheres e homens de hoje é e será sempre mais conotado na Europa com um elemento novo: o da liberdade. A mudança é, neste ponto, a marca de uma época. Passámos do “Não nascemos cristãos, tornamo-nos”, afirmado no século II por Tertuliano num contexto pagão, a uma situação exactamente inversa: “Nascemos cristãos e não podemos deixar de o ser”. Nessa situação de cristandade sociológica euro-

peia, que durou uns 1500 anos, ser cristão era um dado adquirido e a palavra da Igreja era uma evidência. Estamos agora numa terceira mudança, que poderíamos legendar com a expressão: “Não nascemos cristãos, podemos tornar-nos, mas não o apercebemos como necessário para viver humanamente bem as nossas vidas”. Numa sociedade multicultural como a nossa, a fé cristã regressa pois ao seu estado original de proposta livre e de adesão livre. Não é fácil esta mudança! Exige uma capacidade esquecida de propor a fé, como o diz S. Paulo: “Como hão-de invocar Aquele em quem não acreditaram? E como hão-de acreditar n`Aquele de quem não ouviram falar? E como hão-de ouvir falar, sem alguém que O anuncie?” (Rm 10,14-15).

Paradoxalmente, numa sociedade de cristandade não haveria necessidade de evangelizar, porque isso se produzia através de uma espécie de banho sociológico. Nascia-se cristão. E, portanto, durante mais de 15 séculos, desenvolvemos não a evangelização mas a catequese, cuidando de uma fé que já se encontrava lá, como educação e animação da fé. E ao longo dos séculos perdemos a capacidade de propor. Paradoxalmente, a nova situação exige uma capacidade inédita de propor. Exige que voltemos a afirmar que Jesus é o nosso Salvador e que voltemos a propor o coração do seu Evangelho.

b) *Uma proposta na gratuidade.* Uma proposta feita na liberdade a uma liberdade é uma proposta ao ensino da gratuidade. Aquele que anuncia não pretende ser o dono da resposta e nunca julga a resposta do outro. A evangelização reside no apelo a uma liberdade diante de uma outra, que toma a decisão como quer e como pode. Esta dimensão absolutamente gratuita do acto de proposta da fé é hoje na Europa, em termos culturais, a condição principal para um possível acolhimento do Evangelho. Para o que sai de uma fé tradicional obrigatória, a única possibilidade de voltar a crer nasce do facto de as testemunhas da fé serem vistas como homens e mulheres livres e gratuitos no anúncio.

É evidente que esta perspectiva não é habitual para nós, mas é extraordinariamente fecunda. É verdadeiramente uma oportunidade. Coloca-nos numa situação de fraqueza, mas essa fraqueza torna-se a força do Evangelho, como para Paulo. “Mas Ele respondeu-me: «Basta-te a minha graça, pois a força manifesta-se na fraqueza». De bom grado, portanto, prefiro gloriar-me nas minhas fraquezas, para que habite em mim a força de Cristo” (2 Co 12.9).

## **5. Para um cristianismo da graça**

Regressemos à situação da Alemanha de Leste, a situação da “não necessidade cultural da fé”. Para mim, é a mais interessante para imaginar um novo estilo de cristianismo e de evangelização.

A “não necessidade cultural” da fé, no panorama de pluralismo cultural europeu, pareceria um puxar o tapete sob os pés do cristianismo, privando-o de toda a razão de ser. E é efectivamente o diagnóstico que uma parte da igreja faz relativamente à situação da fé na Europa. Esta visão das coisas leva a atitudes de defesa, de desvalorização, de apologia e a tentativas de reconquista dos terrenos perdidos.

De facto, esta situação plural destabiliza não só o cristianismo mas também a forma sociológica de que se revestiu até agora. Se considerarmos que não podemos ser humanos (e cidadãos) sem ser cristãos e uma parte da igreja assim o crê, porque durante tantos séculos deteve o monopólio do sentido (até ao ponto de considerar a disjunção da equação humano/cristão), é evidente que esta posição de não religiosidade seja vista como uma ameaça para o cristianismo, uma ameaça bem mais forte que a do ateísmo teórico ou da ruptura explícita, porque não está preocupada em demonstrar mas apenas em mostrar (mostra a possibilidade de uma humanidade sem referência explícita à fé).

Porém, se concebermos de uma forma diferente a relação entre cristianismo e experiência humana, não no horizonte da necessidade, mas no do excedente da graça, um excedente não necessário mas determinante (*A fé como graça suplementar na ordem do excedente gratuito, mas apesar de tudo determinante*, como diz André Fossion), então no final obrigatório de um certo cristianismo, desenha-se uma nova figura, a de um cristianismo da graça que encontra a sua razão de ser e a sua pertinência numa cultura plural. Com efeito, é apenas no interior de uma pluralidade de mentalidades, de filosofias, de sabedorias, de religiões... que o cristianismo pode finalmente libertar-se do adquirido, do compulsivo, do necessário.

A perspectiva da “não necessidade cultural da fé para viver humanamente”, acolhida pela comunidade cristã como perspectiva de evangelização, não significa, evidentemente, a negação da afirmação central da fé cristã “Jesus é o Senhor”. Os cristãos professam que Jesus Cristo é o Salvador de todos e que sem Ele não há salvação. Reconhecem simultaneamente que a sua graça age em cada homem e em cada cultura, mesmo fora da forma canónica eclesial. O Senhor Ressuscitado tem, com efeito, uma pegada indelével na Igreja. Este horizonte coloca a evangelização num espaço de absoluta

gratuidade e liberdade, que é a condição cultural para a plausibilidade da fé cristã na Europa contemporânea, para além das suas geografias internas.

Esta perspectiva permite ao cristianismo consentir em morrer na sua forma sociológica e à Igreja não desperdiçar as suas forças na reconquista dos espaços perdidos, além de a libertar para ser gratuitamente missionária e graciosamente evangelizadora.

O cristianismo da graça autoriza e exige uma catequese da surpresa. As duas pequenas parábolas de Mateus, a do tesouro e a da pérola (Mt 13,44-46) são, a este propósito, muito instrutivas. Construídas em paralelo, apresentam-se como duas parábolas gémeas. Conta-se, na primeira, uma grande descoberta e, na segunda, um reinvestimento radical, uma desapropriação para uma reapropriação. Apenas uma pequena diferença: na parábola do tesouro, o homem não procura, encontra inesperadamente um tesouro; na parábola da pérola, o comerciante procura mas encontra, também ele, uma pérola inestimável, superior a todas as suas expectativas. O evangelista parece pois colocar em cena as duas figuras da fé: os que procuram (os que buscam a Deus) e os que não procuram. O dom de Deus não está pois sob condição, a busca do homem não determina a graça de Deus. Mas, quer se procure, quer não se procure, o dom de Deus surpreende, excede toda a expectativa, precede o homem e a mulher no caminho do seu desejo: é para eles uma boa nova inesperada.

É bom relembrar a afirmação de Von Balthasar um pouco antes da sua morte. Dizia ele: “Se quisermos compreender o que é a fé, é necessário olhar para o sorriso de uma criança. O sorriso de uma criança significa: sei que sou amado. É isto a fé: a surpresa de ser amado, o sim de Deus a nosso respeito.

No horizonte de um cristianismo da graça, numa lógica de liberdade, de gratuidade, de maternidade, após a longa estação de catequese de enquadramento, abre-se na Europa a época de um anúncio no registo da surpresa. Este anúncio não selecciona: todo o homem, toda a mulher é digna de Deus, é objecto da sua atenção graciososa. O que é determinante é o espanto da comunidade “que ouviu, viu com os seus olhos, contemplou e tocou com o dedo” o Verbo da vida e que o anuncia para que a sua alegria seja completa (1Jo 1,1-4)





# **Desafios e oportunidades da formação dos catequistas**

ENZO BIEMMI (\*)

O horizonte de um cristianismo da graça, uma catequese da proposta no registo da surpresa, as atitudes de liberdade e de gratuidade consideradas como dimensões essenciais da fé, tudo isso exige a definição da fisionomia do catequista evangelizador diferente da de antigamente.

Nesta segunda intervenção, tentarei falar-vos das minhas convicções pessoais no que se refere à figura do catequista e da sua formação. Fá-lo-ei a partir de um texto bíblico muito caro aos catequistas: o encontro de Filipe com o eunuco, contada no capítulo 8 dos Actos dos Apóstolos.

## **1. Convicções formativas a partir da minha experiência**

Permitam-me uma pequena introdução autobiográfica.

É bastante fácil resumir a minha história de catequista. Nasci animador, transformei-me em professor, descobri por fim a alegria de me tornar um acompanhante/formador.

No decurso da minha juventude, empreguei as minhas melhores energias a “animar”: os jovens e os adolescentes em particular. Nesta primeira fase, eu era o centro: as minhas capacidades, o meu entusiasmo, a minha simpatia, a minha fé...

Seguidamente, os estudos de teologia deram-me o gosto de transmitir aos outros os meus conhecimentos sobre a vida e a fé. Fui levado a tornar-me “um catequista professor”: toda a gente dizia que eu era um professor, que era claro e convincente. Esforçava-me por mostrar que a fé é razoável, plausível, desejável. Nesta segunda fase, no centro estava o conteúdo da fé, a força e todo o poder do saber. E, ainda uma vez mais, as minhas capacidades intelectuais.

---

(\*) Catequeta, presidente da Equipa Europeia de Catequese.

Contudo, havia qualquer coisa que me deixava insatisfeito. As pessoas dependiam de mim, das minhas qualidades, das minhas competências. Aqueles a quem transmitia o saber diziam-me: “Tudo isso é muito claro, muito bonito, mas a vida é outra coisa...”.

Havia então uma outra modalidade para ajudar verdadeiramente as pessoas a crescer na vida e na fé?

Dato a minha conversão catequética de por volta de 1995, quando me tornei responsável da catequese de adultos na minha diocese de Verona. O contacto com os adultos, homens e mulheres, e o trabalho em equipa, transformaram profundamente o meu estilo. Desde há 25 anos, seja na catequese dos adultos, seja na formação dos catequistas, assumi uma lógica formativa de acompanhante/formador. Não deixei de ser professor, e por vezes, animador; mas encontro as mais belas satisfações quando me encontro em contextos de formação onde tenho a possibilidade construir uma lógica de acompanhamento.

Hoje em dia, sinto-me feliz com o meu trabalho de formador. Vejo as mulheres e os homens da Igreja que apreciam o modelo de formação que lhes proponho. Ouço-os muitas vezes dizerem: “A formação assim é ótima, é um prazer!”. A oportunidade mais importante é para a fé: para as pessoas tratadas como adultos, o evangelho pode libertar a sua palavra de liberdade e de promoção e contribuir para uma Igreja adulta na fé. A minha sensibilidade na formação caminha em paralelo com a minha vocação de Frade. Com efeito, nunca reduzi a formação a uma questão de método. Considero-a antes de tudo e sobretudo como uma questão de estilo e espiritualidade: marca, na verdade, um estilo de relação consigo mesmo e com os adultos, um estilo de relação que contribui também, como se pode imaginar, para criar uma face da Igreja e uma figura adulta da fé cristã. Simplesmente irmão, simplesmente companheiro de estrada: eis a minha ambição e a minha alegria neste momento da minha vida.

## **2. As etapas de uma catequese de acompanhamento**

A partir deste pequeno testemunho pessoal e seguindo o fio da parábola de Filipe e do eunuco (At 8, 26-40), tentarei falar-vos das minhas convicções sobre a figura do catequista, das suas atitudes, do seu estilo, do método do seu acompanhamento.

Sublinharei quatro passagens dos Actos dos Apóstolos que desenham quatro traços de um catequista acompanhante/formador. Fá-lo-ei a partir de quatro pares de verbos.

a) *Acolher e deixar-se acolher*

Na primeira parte, a narrativa fala-nos do encontro entre Filipe (o evangelizador) e o eunuco (o adulto à procura). Encontramos uma série de verbos reveladores atribuídos a Filipe: partir sem demora, correr, ouvir, subir para o carro, sentar-se a seu lado. Indica-nos uma progressão delicada e profunda de entrar em relação com o outro. Nesta primeira parte (que é já um anúncio), Filipe é passivo: não fala. Limita-se a aproximar-se e a escutar, ou seja, a entrar numa relação verdadeira, autêntica. A sua única intervenção é uma pergunta que ajuda a pessoa a tomar consciência da sua busca e a formular a questão: “Compreendes verdadeiramente o que lês?”. Filipe coloca questões ao seu interlocutor para que a sua necessidade de vida se aprofunde. Por seu lado, aceita as perguntas do eunuco e faz-lhe as suas.

Esta primeira parte do texto sugere-nos uma primeira fase de um esforço de acompanhamento na fé. O caminho da fé exige um tempo de encontro recíproco, de hospitalidade mútua. A palavra “hôte” (hóspede/hospedeiro) na língua italiana, e em muitas outras, é ambivalente: designa ao mesmo tempo aquele que acolhe e aquele que é acolhido. A reciprocidade está inscrita na língua humana.

Com efeito, é bem a atitude do próprio Jesus. No texto paralelo dos discípulos de Emaús, Jesus entra na conversa do outro, deixa-se acolher na necessidade de vida dos dois discípulos: “Que palavras são essas que trocáis entre vós, enquanto caminhais?” “De que falais?” (Lc 24,17). Quando atravessa Jericó, diz a Zaqueu: “Zaqueu, desce depressa; hoje tenho de ficar em tua casa” (Lc 19,5). O que transforma o coração de Zaqueu não é ser convidado por Jesus, mas descobrir que Jesus lhe pede para ser convidado, que gosta da sua companhia, que confia na sua capacidade de acolhimento. E é a primeira vez que isto lhe acontece.

Como diz André Fossion na sua pequena gramática espiritual para uma pastoral de criatividade: “A tarefa de evangelização é muitas vezes enunciada em termos de exigência de acolhimento. Diz-se que as nossas comunidades cristãs devem ser acolhedoras. Claro que sim. Mas não há neste convite a ser acolhedor para com os outros uma posição de superioridade em relação a eles? Ao multiplicarmos os sinais de acolhimento não estaremos a dizer-lhes implicitamente: “Vinde encontrar em nós o que não encontráis em vós?”. Assim, no jogo da comunicação, o que acolhe coloca-se sub-repticiamente numa posição alta enquanto o acolhido é remetido para uma posição baixa. Daí a dificuldade em conduzir um diálogo evangélico autêntico quando se fica preso na armadilha de uma relação dominante/dominado.

Para sair dela não teríamos, conforme o Evangelho, de inverter a lógica: nunca procurar acolher o outro mas arriscar-se a ser acolhido por ele, confiando nas suas capacidades de acolhimento?”.

O esforço da fé implica que o evangelizador se deixe acolher na vida, nas perguntas, nas dúvidas, na necessidade de vida do outro. E não se trata de uma estratégia didáctica, mas de uma profunda atitude humana.

*b) Evangelizar a partir de si, deixar-se evangelizar a partir do outro*

A segunda parte do texto conta-nos a etapa do anúncio do Evangelho. A narrativa de Lucas limita-se a dizer-nos num versículo muito concentrado que Filipe “Ihe anunciou a Boa Nova de Jesus” (v. 35). Literalmente: “evangelizou-Ihe Jesus”. Não sabemos o que Filipe disse ao eunuco. Mas o texto de Isaías sobre o Servo sofredor faz-nos compreender que foi direito ao coração da mensagem cristã, o mistério da morte e ressurreição do Senhor. Há ali um detalhe importante: a referência à vida cortada, sem descendência, faz-nos perceber que o que Filipe Ihe disse alcançou directamente a sua necessidade de vida. Também ele era um homem marginalizado, desprezado, excluído do meio social e religioso por causa da sua mutilação física, da sua impossibilidade de ter descendência. Nesta situação de pobreza radical, Filipe faz soar os sinos de Páscoa sobre aquela situação em concreto.

Notemos que, para que a mensagem do evangelizador seja apercebida como significativa por quem o escuta, torna-se necessário que essa mensagem seja uma boa nova para a vida do evangelizador. Falar da fé é falar de Jesus, é falar do Evangelho a quem o escuta, é falar de si mesmo. Sem a implicação destes três elementos, o anúncio não é uma boa nova.

O acompanhante/formador é, sobretudo nesta segunda fase, uma testemunha da graça de Deus. Proclama o Evangelho dizendo o que o Evangelho operou nele. Podemos dizer, estritamente falando, que ele não testemunha o Evangelho (como se o Evangelho fosse declaradamente uma coisa definida) mas aquilo em que o Evangelho o tornou, e o que o Evangelho pode tornar-se para o destinatário.

Neste jogo de transmissão, a situação do destinatário modifica a percepção e a experiência do evangelizador. O movimento não é unidireccional. A situação do eunuco abre a Filipe uma nova percepção da fecundidade do Evangelho na sua própria vida.

c) *Criar e ser criado*

A terceira passagem da narrativa caracteriza-se, segundo os exegetas, por uma dupla ênfase, uma dupla acentuação: “E mandou parar o carro. Ambos desceram à água, Filipe e o eunuco, e Filipe baptizou-o” (At 8,38).

“Os dois”, “Filipe e o eunuco”. Teria sido suficiente escrever: “e eles desceram à água”. Esta dupla insistência não deixa dúvidas: o gesto baptismal, a imersão na Páscoa do Senhor, é vivido pelos dois protagonistas. Trata-se de um nascimento (para o eunuco) e de um renascimento (para Filipe). Não podemos ser espectadores numa acção de acompanhamento na fé. Não ficamos indemnes. O acompanhamento torna-se um novo acto de criação na fé. Acompanhar é passar de novo pela experiência do nascimento. No entanto, há uma diferença bem marcada: “E Filipe baptizou-o”. Lucas sublinha deste modo a prioridade da comunidade cristã: é a Igreja que baptiza, é no seu seio maternal que nascem os novos crentes. É pois uma experiência partilhada que salvaguarda a diferença: a Igreja é, ao mesmo tempo, mãe e de novo filha, é criada de novo, ao mesmo tempo que cria novos filhos de Deus.

d) *Deixar partir e desaparecer*

A última passagem informa-nos que o “Espírito do Senhor arrebatou Filipe e o eunuco não o viu mais seguindo o seu caminho cheio de alegria” (At 8,39). Esta última etapa é fundamental. Marca o carácter de mediação de todo o acompanhante e a necessidade de libertar a acção do Espírito e a autonomia dos indivíduos. O acompanhamento completa a sua tarefa logo que o acompanhante desaparece; o desaparecimento do educador é a condição da interiorização da sua acção educativa. O único exegeta competente é o Espírito Santo. É preciso, portanto, que cada um seja autorizado a (é este o sentido profundo de “autoridade”) escrever na sua vida o seu próprio evangelho, o quinto evangelho, o Evangelho que se escreve pela palavra e pela vida de todos os crentes.

Nesse momento, a diferença entre evangelizador e destinatário desaparece. Já não se sabe quem evangeliza quem. É uma evangelização recíproca.

Esta releitura da narrativa de Lucas, em termos de formação, permite-nos compreender que todo o acto de educação se joga num registo de reciprocidade, ainda que assimétrica. Chamamos a esta forma de relação “acompanhamento” e podemos, por conseguinte, definir um catequista como um companheiro de estrada. Vemos bem que a reciprocidade é transversal

às quatro passagens: no acolhimento (acolher e arriscar-se a ser acolhida); no anúncio: pôr em contacto com o Evangelho através da sua própria experiência mas anunciar a partir da experiência do outro; na experiência sacramental: ser pai/mãe na fé e reviver com o outro a experiência genética da fé; na reapropriação da fé: reescrever em conjunto um novo evangelho na docilidade diante do Espírito. Como todo o acto educativo, o acompanhamento na fé assemelha-se à experiência de paternidade e de maternidade. Qualquer cientista nos dirá que o cordão umbilical não é unidireccional: é bidireccional. Enquanto a mãe faz o filho, o filho faz a mãe. Fá-la mãe fisicamente, psicologicamente, na sua identidade profunda.

Acho lindíssimo o que Santo Agostinho diz, a este propósito, ao catequista Deogratias, farto das suas próprias catequeses: “Se o repetir continuamente, como o fazemos às crianças, coisas mastigadas e remastigadas nos cansa, tentemos adaptá-las com amor paternal, maternal, fraternal, aos nossos ouvintes. E nesta união de corações, essas coisas parecer-nos-ão novas também... Não é verdade que quando mostramos a alguém o panorama de uma cidade ou uma paisagem, que nos é familiar e já nem nos impressiona, nos parece que a vemos, nós também, pela primeira vez? Mais ainda quando somos amigos, porque a amizade nos faz sentir cá dentro o que os nossos amigos sentem” (Santo Agostinho, *De catechizandis Rudibus*).

Na verdade, é o assombro dos que acompanhamos na fé que acordará a nossa fé e o nosso assombro adormecido. No momento em que nos arriscamos a criar alguém na fé, somos simultaneamente criados por ele.

### **3. A “via inversa” do catequista acompanhante/formador**

À luz destas análises, gostaria de sublinhar como a questão do catequista e do seu serviço se coloca de forma diferente consoante se encontre numa situação de cristandade, numa situação de secularização no contexto cultural cristão mas ainda com traços de tradição cristã ou numa situação de secularização total.

a) Numa situação de cristandade, onde a fé avança de “per si”, o objectivo da catequese, que pode contar com uma “iniciação sociológica na fé”, é apenas providenciar a gramática do que se vive difusamente. Portanto, o acento deve incidir sobre os conhecimentos e a noção de conteúdo que se identifica com a doutrina. A formação do catequista será pois centrada no “saber” da fé.

b) Numa situação de continuidade sociológica parcial da fé, embora já no meio de uma secularização de mentalidades, pode-se contar com um certo conhecimento e uma certa prática. Mas a vida das pessoas passa ao lado da fé. O problema da fé torna-se a unidade entre a vida e a fé e a sua maior preocupação é mostrar que a fé (os seus dogmas, as suas práticas, os seus ritos, as suas tradições, etc.) é uma boa nova para a vida. A catequese antropológica encarrega-se desta preocupação. A competência do catequista consiste em assegurar um esforço correlativo entre as experiências fundamentais da fé e a experiência das pessoas.

c) O que acontece num contexto de exculturação da fé e, consequentemente, à catequese da proposta e do primeiro anúncio? Como enfrentar a formação dos catequistas nesta perspectiva missionária?

Em 1912, um bispo italiano, (Bonomelli, bispo de Crémone), respondia a um questionário apresentado pelo Papa Pio X a propósito do seu catecismo (o catecismo de Pio X, de perguntas e respostas, que conhecemos bem):

“Tenho a convicção - escrevia - que o catecismo deve ser radicalmente modificado na forma. Os catecismos tradicionais seguem um método que deve ser afastado. Os sábios, que contemplam as verdades já organizadas no seu espírito segundo um dado esquema, são levados a expô-las aos outros com o mesmo sistema de teses e fórmulas, esquecendo a via que tiveram de percorrer para as aprender desde a primeira vez, a “via inversa”...”

Afinal, o que vem a ser esta “via inversa”?

Retomo aqui uma intuição de François Bousquet. Diz que a profissão de fé contida no Símbolo “pertence à ordem da exposição. É válida para quem é cristão, para quem se reconheça nela, para quem a possa compreender. Contrariamente, eu acho que o primeiro anúncio deve dizer aquilo em que se acredita, na ordem da descoberta. E aí, o movimento é inverso. Na ordem da descoberta tudo começa com o *Amen* da vida de crente. A partir dessa palavra pode-se então restabelecer essa experiência do Espírito com a identificação como Espírito de Jesus que, sem cessar, nos reenvia ao Pai, e assim a ordem da exposição é percorrida em sentido inverso, tal como a fé enunciada no Credo. Par enfrentar um primeiro anúncio, é necessário passar da enunciação dos objectos da fé recitados no Credo à experiência da fé levada por um corpo que a faz ver, ouvir e tocar”.

Esta intuição permite-nos abordar de uma outra forma a formação de catequistas. Numa lógica catecumenal, a fé dá-se no coração de uma experiência com todos os seus registos. A fé, nesta lógica, é assimilada

num caminho que é uma escola de vida cristã, indutivamente e não dedutivamente.

O que é que isto pode significar para a formação dos catequistas? Com efeito, os nossos catequistas, e nós também, fomos formados para educar uma fé que já lá estava. Precisamos imaginar um percurso de formação para catequistas que saibam percorrer a “via inversa” da catequese de iniciação. Temos de confessar que ainda não conseguimos um tal modelo de formação.

#### **4. A formação dos catequistas: as suas quatro competências**

Todavia, na linha dos pontos precedentes, indicamos uma série de competências necessárias a um catequista formador hoje em dia. Sublinho as quatro grandes competências: teológica, cultural, pedagógica e espiritual.

- *A competência teológica.* Esta competência exige um mínimo de conhecimentos de base para poder distinguir o essencial do acessório, para relacionar as diferentes afirmações da fé, assim como os diversos aspectos da vida cristã. O catequista deverá ser capaz de ler as Escrituras, compreender a dinâmica da história da salvação, dar-se conta das afirmações essenciais do Credo. Ser-lhe-á também necessário adquirir uma inteligência da vida cristã em Igreja, nas suas dimensões comunitária, litúrgica e sacramental, além das dimensões éticas de compromisso com vista a um mundo mais solidário.
- *A competência cultural.* O catequista deve conhecer aquelas e aqueles a quem a catequese é dirigida: o seu meio de vida, as suas questões, as suas referências, os seus gostos, as suas aspirações. O que podemos esperar do catequista, a este respeito, é que ele possa falar da fé ou dá-la a descobrir, não de forma abstracta e separada da vida mas, ao contrário, apoiando-se em tudo o que constitui o concreto da vida, apelando a todos os valores e recursos do meio. É o que podemos apelidar de inculturação da fé.
- *A competência pedagógica.* O importante, neste aspecto, é que o catequista possa recorrer a um conjunto variado de competências pedagógicas e de metodologias práticas para introduzir e acompanhar na fé. Trata-se, portanto, da competência própria de uma pedagogia iniciática.
- *A competência espiritual.* Esta competência designa a aptidão para conduzir a actividade catequética dentro de um espírito evangélico.



Isto pressupõe que os catequistas vivem não só a espiritualidade comum aos cristãos que acompanha na fé (a fé, a esperança e a caridade), mas também que sustentam atitudes espirituais específicas, próprias da actividade catequética: escuta do outro, respeito pela sua liberdade, confiança nas suas capacidades, paciência, espírito de serviço e de entreatajuda, etc. Entre as dimensões específicas desta espiritualidade do catequista, sublinhemos a sua disponibilidade para se deixar evangelizar por aqueles e aquelas que acompanha na fé e nunca deixar de se surpreender pela novidade do Evangelho.

## **Conclusão**

Gosto de terminar as minhas duas intervenções com a parábola que André Fossion usa para convidar a passar de uma pastoral de enquadramento sob o registo do magistério, a uma pastoral de criação sob o registo de ausência magisterial. Recorda o furacão “Lothar” que, em 1999, arrancou cerca de 300 milhões de árvores em território francês. Depois da catástrofe, comissões de estudos tinham elaborado programas de reflorestação, projectos de reimplantação, planos de sementeiras. Mas, quando se preparavam para iniciar esses planos de reflorestação, os engenheiros silvicultores constataram que a floresta os tinha ultrapassado. Constataram uma regeneração mais rápida que a prevista, o que vinha contrariar os seus planos, manifestando por vezes novas configurações, mais vantajosas do que as que as comissões poderiam ter pensado. A regeneração natural da floresta manifestava, com maior respeito, uma biodiversidade e um equilíbrio ecológico melhores, entre pinheiros e árvores frondosas. Seguindo a política voluntarista de reconstrução da floresta, que tinha os seus próprios planos, os engenheiros passaram a uma política mais suave, de acompanhamento da regeneração natural da floresta, discernindo e aproveitando as possibilidades novas e vantajosas que a regeneração natural lhes oferecia. Não se tratava de renunciar a qualquer intervenção mas, com mais vantagem, acompanhar de forma activa e vigilante um processo de regeneração natural. “Claro que comparação não é razão” diz Fossion “A humanidade não é uma floresta e os seres humanos não são plantas. O que analogicamente interessa para o nosso caso é a mudança de atitudes dos silvicultores: a sua passagem de uma política voluntarista de reconstrução da floresta a uma política de acompanhamento, activa e lúcida, de uma regeneração

em curso. Não seria de operar essa mesma passagem em pastoral: passagem de uma pastoral de enquadramento a uma pastoral de criação?”.

A moral é clara: em vez de sujeitar a vida aos nossos projectos, chegou o momento de servir a vida da fé das mulheres e homens de hoje em toda a sua biodiversidade, confiando na acção do Espírito que torna novas todas as coisas (Ap 21,5).

Acredito que temos diante de nós uma belíssima época para a fé. Não devemos sentir saudades da sociedade de cristandade. Devemos, sim, deixar os nossos olhos encantarem-se com o reconhecimento da acção de Deus nos homens e mulheres de hoje. Há, à nossa volta, uma floresta de pessoas em busca de Deus. Não se encontram dentro das nossas igrejas. Estão imersos na vida com as suas alegrias e as suas dores. Procuram razões para amar e ter esperança. Estão prontos para acolher o evangelho da graça, da gratuidade, da gratidão. Não é o fim do cristianismo, é apenas o fim da forma sociológica do cristianismo. O cristianismo que o Espírito Santo prepara diante de nós está para além das nossas expectativas mais belas. Aceitamos confiar na acção do Espírito e dar a nossa contribuição para que “o seu reino venha”.

**CONGRESSO DA EQUIPA  
EUROPEIA DE CATEQUESE**

**Cracóvia, Maio de 2010**

**A PROBLEMÁTICA DA DIMENSÃO  
NARRATIVA DA CATEQUESE**



# A problemática da dimensão narrativa da catequese

Introdução ao Congresso da EEC

ENZO BIEMMI (\*)

## **1. O laço estreito entre «primeiro anúncio» e «dimensão narrativa» da catequese**

O nosso primeiro Congresso, que teve lugar em Lisboa em 2008, centrou-se no tema do primeiro anúncio<sup>1</sup>. No contexto desta reflexão, a necessidade de reflectir sobre a *dimensão narrativa da catequese* apareceu-nos quase espontaneamente. Porquê? Simplesmente porque o primeiro anúncio envia-nos para acontecimentos de fé e para modalidades segundo as quais foram testemunhados. A fé cristã é um acontecimento que irrompeu na História e que foi contado pelos seus primeiros testemunhos. Se o primeiro anúncio visa «favorecer e tornar possíveis os primeiros passos da fé»<sup>2</sup>, ele deve contar uma história e fazer participar os homens e mulheres de hoje. E se entendermos o termo «primeiro» não apenas no sentido cronológico (o primeiro anúncio precede a iniciação cristã, depois a catequese matura a fé), mas também no sentido «genético» (o anúncio faz nascer a fé no Senhor

---

(\*) Catequeta, presidente da Equipa Europeia de Catequese.

<sup>1</sup> As Actas do Congresso da Equipa de Catequese que teve lugar em Lisboa em 2008 sobre o tema « A conversão missionária da catequese » foram publicadas em francês, italiano, espanhol, português e inglês:

- BIEMMI E., FOSSION A. (sous la direction de), *La conversion missionnaire de la catéchèse. Proposition de la foi et première annonce*, Lumen Vitae, Bruxelles 2009.
- *Catechesi missionaria*, « Catechesi » 78 (2008-2009) 3 e 4, Elledici.
- *La conversión misionera de la catequesis. Relación entre fe y primer anuncio en Europa*, Cuadernos AECA 2, PPC Editorial, Madrid 2009.
- *A conversão missionária da Catequese. Debates e práticas sobre a relação entre a fé e o primeiro anúncio na Europa; The conversion dimension of catequesis. Debates and practices about the relation between faith and the first announcement in Europe*, « Pastoral Catequética », ano 5, Janeiro-Abril 2009.

<sup>2</sup> FOSSION A., *La conversion missionnaire ...*, o.c., 124.

Jesus a cada etapa do itinerário de fé)<sup>3</sup>, o relato da fé não pode ser considerado unicamente como uma etapa da catequese: ele torna-se a primeira estrutura fundamental, a lógica constitutiva: a prioridade genética do anúncio chama a sua prioridade narrativa.

A partir desta intuição de fundo, muito estimulante em si mesma, vamos tentar motivar a nossa escolha e a sua formulação, procurando delimitar a problemática e definir um método de trabalho.

## **2. As motivações desta escolha**

Várias razões fazem com que o nosso trabalho seja pertinente; elas são de ordem antropológica, teológica e catequética.

– *La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla* (A vida não é aquela que vivemos, mas aquela que recordamos e como a recordamos para a contar)<sup>4</sup>. Esta frase, que o Prémio Nobel colombiano Gabriel García Márquez colocou no seu romance auto-biográfico *Vivir para contarla* (2002), ajuda-nos a apreender o poderoso jogo antropológico do nosso tema. O relato é constitutivo da identidade de cada pessoa: não somos o todo das nossas vivências, mas sim as inúmeras vivências que se tornam experiência e sentido através da lembrança do relato: relato de si para si mesmo (autobiografia) e para os outros (relato). Mas o que é verdade para a pessoa vale também para a família, o grupo, o povo, a civilização. O relato estrutura não apenas a vida individual, mas também a identidade social. Os relatos são uma modalidade humana que faz de nós «tecelões de nós mesmos»<sup>5</sup>, fazendo-nos descobrir o fio condutor da nossa vida e permitindo-nos distinguir uma trama, e no interior dessa trama um sentido (como um «significado» ou uma «direcção»). Assim a reflexão e a praticada narrativa faz-nos tomar consciência das diferentes funções do relato. Através dele, vimos ao mundo, tomamos consciência do nó que nos constitui, assumimos os nossos traços pessoais. Através do

---

<sup>3</sup> Numa nota sobre o Primeiro anúncio, os Bispos italianos declaram nomeadamente : «A prioridade do primeiro anúncio deve ser entendida antes de mais num sentido genético e fundador: na base de todo o edifício da fé, existe o fundamento... que é Jesus Cristo» (1Cor3,11) (COMISSÃO EPISCOPAL DA CEI PARA A DOUTRINA DA FÉ, O ANÚNCIO E A CATEQUESE: *Questa è la nostra fede. Nota pastorale sul primo annuncio*, Paoline, Milão 2005, n. 6.

<sup>4</sup> Gabriel García Márquez, *Vivir para contarla*, 2002.

<sup>5</sup> DEMETRIO D., *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina Editore, Milão 1996, 14.

relato, interpretamos e damos um sentido à nossa vida. Os relatos curam, têm um poder lenitivo, permitem integrar as feridas, os falecimentos e os limites. Os relatos constituem-nos como uma comunidade: o viver em conjunto torna-se comunhão na medida em que nós contamos, em quem confiamos, uma parte da nossa identidade aos outros através da palavra. Somos identidades narrativas, como lhe chamou Paul Ricœur.

– Vêm em seguida as razões teológicas. Sem querer entrar vivamente na teologia narrativa e na narratologia bíblica, é suficiente lembrar que a fé cristã é uma história, a história de Deus com os homens. O Símbolo da fé, que nos chegou enquanto fórmula doutrinal, relembra-no-lo. Com efeito, o Credo tem uma estrutura narrativa<sup>6</sup>: conta como Deus, o Pai criador, nos criou no seu Filho morto e ressuscitado, e como concluirá a criação com o advento de novos céus e da nova terra que preparou para nós. Todas as Escrituras são um grande relato, o relato das maravilhas de Deus através do homem. As Escrituras e o Credo dizem-nos que esta história é uma história de relações, uma Primeira Aliança e uma Aliança nova e definitiva. É a história de um Deus de comunicação que auto-comunica para que possamos entrar em comunhão com Ele: «Como tu, Pai, tu estás em mim e eu em ti, assim eles estejam em nós» (Jo 17,21).

O Credo lembra-nos que a fé cristã é um acontecimento: um acontecimento por vezes relacional e escatológico. Lembra-nos que a fé cristã não nasceu de uma especulação sobre a vida, mas da experiência da acção do Deus Trinitário na História. É por isso que o relato foi a primeira experiência de fé. O que a fé cristã testemunha é da ordem do acontecimento e do advento. O Credo conserva esta história e convida-nos a contá-la.

No início da fé e da sua comunicação existe o relato.

– «Deus pede para ser contado»<sup>7</sup>. A fé cristã não possui apenas uma estrutura narrativa, mas pede também que a comunicação seja narrativa. É precisamente a este nível que se situa a catequese. Todos conhecemos a história da catequese e a forma como progressivamente se tornou escolástica e doutrinal. Também conhecemos as razões e isso não nos coloca problemas. Mas o fim da «sociedade cristã» chama-nos a mudar o registo da catequese.

---

<sup>6</sup> FOSSION A., *Dire il Credo oggi. Per una fede plausibile e desiderabile*, in *Il Credo. I fondamentali della catechesi 1*, Verona 2009, 57-71.

<sup>7</sup> THEOBALD C., *Le christianisme comme style. Une manière de faire la théologie en postmodernité*, collection Cogitatio Fidei, volume 1, Le Cerf, Paris, 2008, p.

O que um teólogo italiano disse a propósito da teologia também vale para a catequese: «De facto, a fé progride através dos teste-munhos e através da importância histórica que eles adquirem. Não é a dialéctica dos seus argumentos que suscita a fé. A teologia pôde esquecer esta dimensão da mensagem cristã quando a fé era considerada em si; mas na nossa sociedade onde a fé não representa mais um horizonte comum, o anúncio salvífico deve encontrar as suas primeiras formas, e a teologia deve tornar-se especialista em relatos salvíficos e suscitar os bons narradores»<sup>8</sup>.

É aqui que se situa a nossa preocupação de fundo, enquanto catequetas: reflectir e partilhar a nossa prática, tendo em conta a necessidade de reabilitar o relato na catequese.

### **3. As duas dimensões deste tema: relato e auto-relato. Uma complicação ou uma necessidade?**

Como podemos verificar segundo o programa e segundo esta introdução, o tema da «dimensão narrativa na catequese» comporta duas abordagens diferentes: a do relato e a da autobiografia.

Se quisermos atender aos nossos objectivos catequéticos, devemos conservar estas duas dimensões unidas. Visto que, se por um lado esta escolha torna o nosso trabalho mais complexo, por outro, é unindo a abordagem autobiográfica e a abordagem narrativa que podemos agarrar o sentido profundo da catequese como testemunho, assim como o do itinerário do nascimento e da maturação da fé.

– No que diz respeito ao primeiro aspecto, o testemunho cristão (*redditio*) é, por vezes, relato de um acontecimento pascal (*traditio*) e relato da forma cujo acontecimento mudou a vida daqueles que o viveram (*receptio*). A primeira carta de João explica este laço de forma muito eficaz: «O que era desde o início, o que nós ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplámos, o que as nossas mãos tocaram no Verbo da vida... nós vos anunciamos» (1Jn 1, 1-4). A vertente objectiva do testemunho não pode ser separada da sua vertente subjectiva, isto é, do efeito que a fé tem na experiência daquele que anuncia. Se a fé cristã não pode ser reduzida à experiência daquele que a vive (o que requer uma grande vigilância), ela não pode ser mais dissociada da experiência do testemunho. Como diz Severino Dianich: «Se falo de Jesus, devo falar também de mim mesmo. O meu acto

---

<sup>8</sup> MOLARI C., *Natura e ragioni di una teologia narrativa*, em B. WACKER, *Teologia narrativa* (1977), Queriniana, Brescia 1981, p.27.



será um acto de evangelização logo que contar que creio que Jesus está ressuscitado. E se acredito que ele está ressuscitado, deverei contar também porque é que a sua vida e a sua história contam para mim. Numa palavra, deveria contar que acredito, e contar a história da minha fé. Não anunciamos o Evangelho sem anunciar Cristo, e sem falar dele ao mesmo tempo»<sup>9</sup>.

A apresentação da mensagem cristã é sempre uma «auto-apresentação».

– No que se refere ao segundo aspecto, é preciso notar que o itinerário do nascimento e da maturação progressiva da fé (um itinerário que o primeiro anúncio e a catequese entendem servir) requer da parte da pessoa que a ouve, não apenas a disponibilidade para ouvir e interiorizar, mas também uma elaboração e uma resposta. Este «tomará a palavra» sobre a fé, que tem como meio o relato, tem um papel decisivo na criação da mesma. O relato do nosso itinerário de fé torna-se um percurso de reconhecimento, um percurso mistagógico<sup>10</sup> de descoberta e de formulação progressiva do dom recebido.

Tendo estas duas perspectivas unidas (a do testemunho e a do nascimento da maturação da fé do outro), Ambroise Binz mostra que o relato do nosso itinerário de fé se inscreve, com pleno direito, na dinâmica da *traditio-receptio-redditio*: «contar a nossa vida espiritual – escreve ele – faz parte integrante do processo de transmissão. Com efeito, para o crente, a sua história biográfica inscreve-se no desenrolar da narrativa da história do cumprimento, sabendo que está pessoalmente implicado e que o seu relato de vida se tornará palavra de fé»<sup>11</sup>.

Se, por um lado, devemos velar para que não se confundam na nossa reflexão relato e autobiografia, por outro, devemos levantar o desafio e articulá-los juntos numa tensão fecunda.

#### **4. A organização do nosso trabalho**

Vamos agora descrever de forma breve, do ponto de vista metodológico, como vamos organizar a nossa reflexão nos próximos dias. Esta basear-se-á em quatro intervenções, três ateliês e uma experiência de vida.

---

<sup>9</sup> S. DIANICH, *Dare la parola al mondo: il mondo soggetto di evangelizzazione*, in E. FRANCHINI – O. CATTANI (a cura), *Nuova evangelizzazione. La discussione – le proposte*, EDB, Bolonha 1990, p.104.

<sup>10</sup> ZUPPA P., « Raccontarsi per raccontare: perché. Verso “nuovi” orizzonti per la formazione e la catechesi ecclesiale?/2 », in *Catechesi*, 77(2007-2008) 5, p. 62.

<sup>11</sup> BINZ A., *Raccontaci la tua vita*, in *Nuovi patti di pace*, a cura di Gian Domenico Cova, EDB 1994, 55.

a) As quatro intervenções. Devemos, em primeiro lugar, dar uma base antropológica e filosófica à nossa reflexão catequética. Sobre o tema do relato, a abordagem de Paul Ricœur tornou-se um ponto de referência incontornável. Denis Villepelet ajudar-nos-á a explorar o conceito de narrativa em Paul Ricœur: *O relato como expressão viva de uma experiência viva*. É um ponto de partida exigente, é preciso conhecê-lo bem, mas não nos desencorajará. Teremos a ocasião de tomar consciência da fecundidade que a reflexão filosófica pode trazer ao nosso trabalho catequético. Augusto Barbi, biblista, guiar-nos-á na compreensão da força bíblica dos relatos, da sua estrutura e da sua performatividade: *O relato bíblico como convite à transformação*. Esta abordagem relativa às escrituras será seguida de uma reflexão teológica sistemática. Christoph Theobald ajudar-nos-á a compreender que *a fé tem uma história*, e a aprofundar *a estrutura narrativa da Revelação e a sua regulação eclesial*. Finalmente, Monika Scheidler explicar-nos-á que, do ponto de vista catequético, *o relato autobiográfico e o da tradição cristã constituem as formas elementares da catequese*. A relação entre estas quatro conferências é evidente: da base antropológica ao testemunho bíblico, passando pela reflexão teológica e dogmática, e finalmente, a prática catequética. Apenas a quarta conferência é propriamente catequética; temos no entanto, pedido a cada conferencista para assinalar na conclusão da sua reflexão quais são as implicações catequéticas. A catequética, é por natureza uma disciplina «interdisciplinar». E é a nós que nos caberá conduzir uma reflexão catequética, como ponto de encontro entre estas diversas perspectivas.

b) Os três ateliês. Longe de ser pura especulação, a reflexão catequética é um ir e voltar constante, argumentada e reflectida, entre teoria e prática. Como é nosso hábito, decidimos fazer referência às três experiências. Visitaremos em grupos três ateliês, isto é, três experiências de laboratório, três tentativas de catequese narrativa. O primeiro ateliê é uma experiência de relato a partir dos textos bíblicos. Ser-nos-á apresentado por Florence Couprie, Pastor da Igreja Reformadora de França. Florence é uma narradora que tem uma longa experiência no relato a partir de textos bíblicos. O segundo ateliê apresentar-nos-á uma importante experiência de formação através da autobiografia. Pio Zuppa, padre italiano e professor de teologia pastoral, falar-nos-á da experiência de formação plurianual dos padres e agentes pastorais da região de Pouille (Itália), uma formação baseada nos relatos de vida e na partilha de experiências pastorais.

Para terminar, os nossos convidados polacos guiar-nos-ão através de um ateliê intitulado «Andar sobre os passos do Apóstolo das Nações», como itinerário narrativo para a luz. (NE: À data desta publicação a direcção da Equipa Europeia de Catequese ainda não tinha disponíveis estes textos.)

c) A experiência de vida. Foi previsto, no contexto do nosso Congresso, uma visita a Auschwitz. Longe de representar uma pausa no nosso trabalho é, ao contrário, uma travessia indispensável. «Contar o inenarrável»: é assim que quisemos intitular esta experiência de vida. Será uma visita «simbólica». Sabemos que a experiência nos campos de concentração marcou profundamente a reflexão contemporânea. Depois de Auschwitz, a questão de Deus mudou radicalmente, como mudou também a perspectiva da resposta cristã. Auschwitz é um relato mudo (mas de tal forma eloquente) que mostra até que ponto a humanidade se pôde afastar de Deus e fazer mal a ela própria, e como o amor de Deus pelo homem tem um preço elevado, um amor marcado pela Cruz. Esta experiência, situada no coração do nosso Congresso, ajudar-nos-á a apreender o interior do relato da fé cristã, o carácter dramático da vida humana e a força do julgamento da Cruz do Senhor Jesus.

### **5. As questões que colocamos ao nosso tema**

É muito importante que o trabalho do nosso Congresso seja guiado por objectivos e questões, para podermos recolher frutos no final. Eis as três questões sobre as quais iremos reflectir: a noção de relato, a relação entre dimensão narrativa e dimensão dogmática da catequese, o sentido da prática narrativa na catequese.

– Pedimos a Joël Molinario, professor no ISPC de Paris, para nos ajudar a precisar a noção de relato, tal como será desenvolvida nos trabalhos do Congresso. Como vimos, é uma noção complexa, uma vez que tratamos o tema do relato e o da autobiografia. É, por isso, importante que fixemos os limites semânticos do termo relato e da sua utilização na catequese.

– Henri Derroitte, Professor na Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Louvain e responsável pelas edições da revista *Lumen Vitae*, ajudar-nos-á a precisar a relação entre relato e dogma. Trata-se de uma questão fundamental para os catequetas. Partiremos da hipótese que a catequese não se pode limitar a relatos, que deve igualmente tomar em

consideração a *traditio fidei* em todas as suas dimensões, e compreender a dogmática, visto que a catequese é a catequese da Igreja. Simultaneamente, tentaremos mostrar que o dogma é, ele mesmo, configurado, e estruturado pelo relato dos acontecimentos de fé.

– Por fim, José María Perez Navarro, director do Instituto superior de Ciências religiosas e catequéticas em Saint-Pie X de Madrid, esforçar-se-á por recolher, a partir dos ateliês, das conferências e dos trabalhos de grupo, um certo número de orientações práticas susceptíveis de inspirar uma catequese narrativa. O que significa, na prática, aplicar formas de catequese narrativas? Quais são as «boas práticas» narrativas na catequese?

Estes três observadores apresentar-nos-ão as suas conclusões, sobre as quais teremos a possibilidade de partilhar as nossas convicções e as nossas experiências. Naturalmente, no contexto das instruções que lhes foram dadas, eles são livres de alargar as suas observações em função da sua sensibilidade catequética.

#### **6. A questão subjacente a estes questionamentos: o relato como alargamento da racionalidade catequética**

Penso que é importante conservar na nossa reflexão uma perspectiva de fundo transversal, uma questão subjacente a estes questionamentos, formulada a título de hipótese. Já há algum tempo, que está em curso uma reflexão sobre as formas narrativas da catequese. Mas nos factos desta reflexão, e na prática catequética que daí decorre, restam-nos principalmente os planos pedagógico e didáctico: a narração e os relatos como «ferramentas catequéticas» próprias a suscitar interesse nos destinatários da catequese e a implicá-los. Estas dimensões pedagógica e didáctica da catequese narrativa são certamente importantes, visto que sabemos que a pedagogia e a didáctica são lugares de meditação da comunicação da fé e que as formas de comunicação estão longe de ser secundárias: as intenções teológicas passam por práticas pedagógicas. No entanto, vista a complexidade do nosso tema, esta inclinação didáctica da prática narrativa e catequética revela-se insuficiente.

Na sua intervenção no Congresso catequético internacional organizado pelo ISPC em 2008, Jacques Audinet propôs-nos uma chave de leitura importante, que nos pode servir de guia aqui. Afirmando que o renovar catequético do século XX introduziu uma ruptura relativamente à prática

catequética clássica ao nível do conteúdo, do sujeito e do método, ele precisa que «há um ponto que reside em continuidade entre a catequização clássica e o renovar catequético. Para ser breve, trata-se da racionalidade. Desde Calvino, que o objectivo perseguido reside em ‘compreender’ e ‘explicar’. É um acesso à mensagem cristã pelo conhecimento e um conhecimento mobilizando as energias da razão»<sup>12</sup>. Ora, diz ainda Audinet, que o renovar catequético não se liberta desta racionalidade, mesmo tendo adoptado novas ferramentas pedagógicas: apelo à experiência, pedagogia activa, importância da aprendizagem. A catequese continua a funcionar hoje no contexto desta mesma racionalidade que consiste em compreender, em explicar, e em fazer apelo ao debate e à prova. Reconhecendo sempre que a racionalidade moderna não é caduca (não renegámos as Luzes), Audinet refere que não estamos mais no mesmo mundo, e que no pensamento ocidental, assistimos a uma procura de modas e pensamentos susceptíveis de assumir de outra forma a totalidade do humano. Dito de outra forma, estamos à procura de uma nova racionalidade, obedecendo a uma lógica que podemos qualificar de «comunicacional» ou «simbólica». Trata-se de modos de funcionamento múltiplos do conhecimento e da experiência humana, e em particular da experiência religiosa.

Esta provocação estimulante leva-nos a colocar a hipótese que a reabilitação da dimensão narrativa da catequese está longe de ser unicamente uma questão didáctica. Trata-se de uma formulação de uma nova racionalidade catequética, e menos de uma extensão desta para fazer uma racionalidade que poderíamos qualificar de «simbólica». Esta expressão parece-nos apropriada, a tal ponto que podemos dizer que o relato e o acto de contar (a narrativa) são, de facto, actos simbólicos. A narrativa é um acto simbólico porque tece ligações, laços entre os elementos separados, extraindo a trama e o sentido. Porque «enquanto um elemento fica isolado... não funciona simbolicamente, mas imaginariamente»<sup>13</sup>. O símbolo é em si um modo de abordagem mais completo e mais respeitoso de uma realidade que contém sempre «mais» no que se refere à compreensão racional. É por isso que ele é particularmente apropriado para dizer o mistério da fé, um mistério inscrito na História, uma História que convida a entrar numa relação, uma relação sempre aberta à surpresa. E o relato, como outras linguagens tais como a

<sup>12</sup> AUDINET J., *Catechesi Tradendae, trente ans plus tard*, in *Lire, comprendre et recevoir la parole du Magistère*, « Lumen Vitae » 2009/4, 391-393.

<sup>13</sup> CHAUVET M. L., *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Les Éditions Ouvrières, Paris 1993, 87.

arte ou a poesia, faz-nos entrar numa história, convida a uma relação, incita à mudança.

Encontrar a dimensão narrativa da catequese significa restituir-lhe toda a sua corporeidade, permite o acesso de toda a pessoa humana a toda a riqueza da Revelação.

O célebre relato assídico citado por Martin Buber, poderá ser o símbolo da nossa reflexão sobre a fé, sobre a sua comunicação na catequese e sobre a sua estrutura narrativa profunda.

«Um dia em que pedimos a um Rabi (cujo avô tinha sido discípulo de Baal Shem) para contar uma história, ele respondeu:

Uma história, é preciso que a contemos de tal forma que ela proceda em auxílio dela mesma.

Depois ele fez este relato.

O meu avô estava paralisado. Como lhe pedimos para contar alguma coisa do seu Mestre, ele pôs-se a relatar como o Baal Shem, assim que rezava, saltava e dançava no seu lugar. E para melhor mostrar como o Mestre o fazia, o meu avô, ao contar a história, colocava-se de pé, saltando e dançando. Nesta altura, ele ficou curado. E portanto é desta maneira que é preciso contar»<sup>14</sup>.

Desejo que o nosso Congresso, consagrado ao serviço da catequese na Europa, nos ajude a tornar a fé cristã maior, em toda a sua força narrativa, com vista a uma vida melhor para os homens e as mulheres de hoje em dia. Desejo igualmente que este Congresso possa liberar entre nós a palavra, para que ela se torne um lugar de acolhimento para os nossos relatos mútuos.

---

<sup>14</sup> BUBER Martin, *Les récits h'assidiques*, Editions du Rocher, 1963, p.4.

## A noção da narratividade em Paul Ricoeur

«O relato é a expressão viva da experiência viva»

DENNIS VILLEPELET (\*)

Esta exposição tem por objectivo apresentar as grandes linhas do trabalho do filósofo Paul Ricœur (nascido em 1913 e falecido em 2005) sobre o conceito da narratividade e a obra do relato. Trata-se de filosofia mas pensamos que esta reflexão sobre «fazer relato» pode ser fecundada pelo nosso trabalho catequético comum. Paul Ricœur é um cristão de confissão protestante. Ele nunca colocou a sua fé sob o alqueire mas guardou sempre uma distância entre o mundo desta fé e a sua caminhada filosófica. Nos limites desta exposição, respeitaremos esta escolha ética e epistemológica, e concentraremos o nosso olhar na caminhada filosófica que conduziu Paul Ricœur à noção de narratividade e identidade narrativa.

Trata-se de dar conta de uma caminhada porque para Ricœur <sup>1</sup> «a filosofia não é um puzzle de ideias, ou ramas de temas esparsos que podemos colocar sem nos importarmos com a ordem; a maneira como a filosofia procede e encaixa é pertinente; a sua arquitectura comanda a sua temática. É por isso que as minhas ideias importam menos filosoficamente do que a maneira como elas se articulam dialecticamente». Esta caminhada reflexiva e crítica que se desenvolve ao longo da vida de um filósofo é também importante, tal como o seu discurso sobre as noções do relato, da ficção, da intriga ou da narração porque ela permite compreender as tramas da verdade.

No artigo «Da interpretação» que introduz o livro «*Do texto à acção*»<sup>2</sup> (livro charneira que data de 1986) Paul Ricœur explicita a tradição filosófica

---

(\*) Leigo, doutor em Teologia, ISPC, filósofo. Foi director do ISPC - Paris até 2007 onde ainda lecciona. É director do *Espaço Nicodemos* (formação contínua), com grande produção de textos na área de Catequética. Membro da Equipa Europeia de Catequese.

<sup>1</sup> Paul Ricœur, *Conflits des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p.171.

<sup>2</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p.11 a 35.

à qual ele pertence e sintetiza a caminhada que efectuou desde que começou a reflectir sobre o problema da vontade. Esta caminhada assenta as suas raízes na filosofia reflexiva, toma o seu impulso na movimentação da fenomenologia de Husserl e prossegue na hermenêutica e na filosofia da linguagem para atingir a acção e a sua dimensão ético-política. O itinerário do pensamento não é linear mas sistemático; tudo se retém à partida e se desenvolve em seguida tematicamente segundo preocupações do filósofo e da actualidade sociocultural na qual ele se situa. O nosso plano é mais clássico: vamos explicar como a filosofia reflexiva conduz Paul Ricoeur à noção de identidade narrativa, depois como a sua reflexão fenomenológica lhe permite estabelecer a noção de verdade metafórica e, finalmente, abordaremos a sua abordagem hermenêutica posta em prática no relato.

## **I – A filosofia reflexiva e a identidade narrativa**

Ricoeur gosta de dizer que pertence a esta grande tradição filosófica que começa com Sócrates e o seu «conhece-te a ti mesmo», prossegue com Descartes e o seu cogito, prolonga-se ainda com Kant, Husserl, Merleau Ponty e outros. O cogito cartesiano é uma verdade totalmente invencível mas também totalmente vã. Esta verdade não pode ser nem verificada, nem deduzida: ela coloca-se num deserto de ausência. Este cogito não pode ser apreendido, senão pelo desvio de uma decifragem aplicada aos documentos da sua vida. A vida está no eixo do desejo e da paixão de ser. O ser humano compromete a cada instante toda a sua capacidade de ser sem saber onde isso o leva. Não há saciedade para a existência, não há tensão que possa estar saturada. A reflexão não é outra coisa senão a apropriação deste desejo de existir pelo meio de uma crítica aplicada às obras e aos actos que são os signos ou os traços<sup>3</sup>. Através deste longo trabalho sobre si, o «eu» descobre que é sempre «como um outro»<sup>4</sup>.

Para a tradição da filosofia reflexiva o ser humano procura-se a si e à sua identidade. Esta noção de identidade remete para a questão da permanência de si no tempo. A este propósito, Ricoeur distingue duas maneiras de conceber esta identidade<sup>5</sup>: a primeira a que chama «igualdade» tem indícios no

---

<sup>3</sup> Paul Ricoeur não esquece que Marx, Nietzsche e Freud nos ensinaram que a consciência pretensamente imediata é aliás «consciência falsa». A filosofia reflexiva não pode ser uma filosofia da consciência.

<sup>4</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 5<sup>e</sup> étude, « identité personnelle et narrative » op. cit. p.140 a 150.



latim «idem», no inglês «sameness» e no alemão «Gleichheit», a segunda a que ele chama de individualidade, no latim «ipse», em inglês «selfhood» e no alemão «Selbstheit». A primeira é bastante habitual; ela corresponde à definição das coisas e responde à questão «o que é que?». A operação de identificação é uma identificação do mesmo: trata-se da mesma coisa. A definição corresponde ao invariável que permite reconhecer a permanência da coisa no tempo.

Para Ricœur, há uma outra forma de permanência no tempo que não tem nada a ver com a permanência substancial das coisas. Ele chama-a de identidade como individualidade. Ela caracteriza<sup>6</sup> «*uma forma de permanência no tempo que se deixa reatar à questão 'quem?' enquanto irreductível a qualquer questão 'o quê?', uma forma de permanência que seja uma resposta à questão 'quem sou eu?'*». A questão desta identidade individualizada não é fácil de tratar porque a ligamos à identidade igualizada. No entanto, podemos evocar duas direcções de pesquisa: a de permanência do carácter e a da fidelidade a si na manutenção da palavra dada. Abordemos agora a questão do carácter<sup>7</sup>. Esta noção cobre «*o todo das marcas distintivas que permitem voltar a identificar um indivíduo humano como sendo o mesmo.*» O carácter combina traços permanentes, um estilo indivisível com uma singularidade insubstituível. Podemos falar de disposições duráveis, quer dizer, de hábitos já adquiridos através da história ou que estão em vias de o ser. A sedimentação destes hábitos através da história do indivíduo «*confere ao carácter uma forma de permanência no tempo que interpreto como recuperação do ipse pelo idem*»<sup>8</sup>. O carácter é assim um constrangimento, o qual o indivíduo deve consentir; é da ordem do destino não escolhido que inscreve no indivíduo a sua igualdade. «*Mas ao mesmo tempo que o meu carácter sou eu, eu mesmo, individual!*»

Ao lado da identidade ligada ao carácter existe a identidade individualizada que se desdobra pela palavra tida na fidelidade da palavra dada. Esta fidelidade à palavra dada é para Ricœur<sup>9</sup> «*a figura emblemática de uma identidade oposta de forma polarizada àquela do carácter.*» Ela supõe uma manutenção de si própria, uma constância, uma perseverança que não tem nada que ver com o destino do carácter e a permanência substancial. O que quer que aconteça, qualquer que seja a sorte ou a incerteza, é preciso sustê-la porque a prometemos, dando a sua palavra! O sustento de si mesmo, apesar de

<sup>6</sup> Paul Ricœur, *idem*, p.143.

<sup>7</sup> Paul Ricœur, *idem*, p.144.

<sup>8</sup> Paul Ricœur, *idem*, p.146.

<sup>9</sup> Paul Ricœur, *idem*, p.148.

tudo ou apesar do mesmo repousa na obrigação moral de tomar a palavra pelo respeito da palavra dada e este respeito funda-se no respeito mais grave da instituição da linguagem. Se ninguém é obrigado a prometer nada, a promessa, no entanto, implica a obrigação de manter o seu compromisso. O acto de prometer é um acto de linguagem que os pragmáticos anglo-americanos classificam entre os 'speech act' ou os enunciados performativos. Estes actos de linguagem têm a virtude de fazer o que eles dizem, dizendo-o enquanto eles são expressos por verbos na primeira pessoa do singular, do presente do indicativo: eu amo-te, eu odeio-te, eu creio em Deus, eu prometo-te. Ricoeur une como um todo dois pólos constitutivos da identidade pessoal, a perseverança do carácter e o manter-se a si mesmo na promessa. Assim, contar com alguém é tanto fundar-se sobre a estabilidade do seu carácter como manter a sua palavra. Mas esta polaridade – até à recuperação de um pelo outro – só é possível através de uma mediação ou de um meio que lhe permite emergir. Esta mediação é a identidade narrativa que oscila entre a igualdade e a individualidade.

Para compreender a importância desta noção de identidade narrativa, devemos dizer algumas palavras sobre o que é posto em relato, que conjuga individualidade e igualdade. O trabalho de identificação de si mesmo é um trabalho de interpretação, que encontra na narrativa uma ferramenta privilegiada. A arte do relato é a de relacionar uma personagem e uma intriga. A personagem é a pessoa que faz a acção no relato e a intriga é a trama ordenada dos acontecimentos que acontecem. Entre o desenvolvimento do carácter que encarna e a personagem da história contada, há uma génese mútua. Para Ricoeur, a intriga funciona graças à colocação em concorrência de uma exigência de concordâncias entre os acontecimentos narrados e a admissão de discordâncias que até ao final do relato ameaçam a identidade da personagem. Por discordâncias, é preciso entender os reversos da fortuna, os imprevistos e as surpresas positivas e negativas, os impasses e as crises que vão, contudo, integrar-se como elementos necessários na conduta do relato. Por um lado, a mesma personagem tem um carácter reconhecível e identificável, mas, por outro lado, o seu carácter é de tal forma testado que pode perder-se sem provar a sua identidade. Mas esta identidade perdida não é aqui senão a identidade igualizada; a identidade individualizada permanece. Para Ricoeur<sup>10</sup> «os casos desconcertantes da narratividade deixam-se reinterpretar como individualidade pela perda da relação com a

---

<sup>10</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p.178.

igualdade.» Estas variações imaginárias próprias do relato e as intrigas que apresentam mostram que a identidade narrativa impulsiona tanto a história como a ficção, cruzando o estilo historiográfico das biografias e o estilo romanesco das histórias fictícias.

## II – A fenomenologia e a descrição da verdade metafórica

A filosofia reflexiva que reclama Ricœur é o oposto de uma filosofia do imediatismo. A reflexão não é intuição. O eu identifica-se no espelho dos seus objectos, das suas obras e das suas acções e é-lhe possível contar este esforço de identificação. O conhecimento de si é mediatizado pelas representações e as acções, as criações e as instituições que o objectivam. Ele passa pelo conhecimento das coisas ou, para ser mais preciso, o acto de conhecer as coisas revela o acto pelo qual o eu apreende o que procura conhecer. A descrição deste acto previsto que Husserl chamou de intencionalidade da consciência revela-o a si mesmo. Assim, a filosofia reflexiva é verdadeiramente uma fenomenologia na medida em que «é um método de descrição essencial das articulações fundamentais da experiência» que o eu faz de si próprio quando encontra o mundo. Através do processo metafórico da linguagem o eu experimenta uma forma de verdade que não se reduz à conformidade, ao real empírico e constatável.

Depois de passar pelos estudos de «si mesmo como um outro» para compreender o que Ricœur entende por identidade narrativa, vamos voltar um pouco atrás na sua obra, abordando o livro «a metáfora viva»<sup>11</sup> para descrever o processo metafórico da linguagem. O nosso problema é entender no que é que a “ficção” é portadora de verdade. De facto, para Ricœur «o discurso libera o poder que certas ficções comportam ao descreverem a realidade»<sup>12</sup>. Esta ligação entre ficção e descrição parece paradoxal e merece ser fundada pela mais rigorosa das descrições fenomenológicas!

Antes de me deter sobre a descrição do processo metafórico, devem dizer-se algumas palavras sobre uma das funções essenciais da linguagem que Ricœur denomina de «sua expressividade»<sup>13</sup>. Há um mistério da linguagem e é o seu uso comunicacional. O essencial da linguagem começa para lá do encerramento dos signos, na sua abertura ou na sua expressividade quando o discurso se produz como um acontecimento. Este acontecimento

---

<sup>11</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

<sup>12</sup> Idem, p.11.

<sup>13</sup> Paul Ricœur, *Conflits des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p.79.

consiste em poder dizer alguma coisa (significado) a alguém (cara à cara) sobre outra coisa (referência). A linguagem só vale fugindo de si mesma para sua referência. Dizer tudo faz funcionar o sentido do par, referência introduzida na filosofia contemporânea por Frege<sup>14</sup>. Retenhamos que significação e referência estão intimamente relacionadas mas ao mesmo tempo são distintas: não se pode compreender algo se não se sabe nada sobre o que é dito, mas ao mesmo tempo para a mesma referência pode haver vários significados!

Ricoeur parte da definição que Aristóteles<sup>15</sup> deu da metáfora retendo principalmente a ideia de movimento. «A metáfora é o transporte de algo, de um nome que designa um outro.» Ela é o movimento pelo qual a linguagem poética destrói a pertinência semântica da frase tal como ela é instituída pelas significações usuais dos termos em presença para que um substitua o outro. O significado de um enunciado metafórico é suscitado pelo fracasso da interpretação literal desse enunciado. Se o leitor ou ouvinte fica pela literalidade do enunciado, o sentido destrói-se a si mesmo. A autodestruição do significado no âmbito da impertinência semântica é o inverso de uma inovação de sentido realizado pela distorção do sentido literal das palavras. O trabalho metafórico consiste em atribuir a sujeitos lógicos predicados que não lhes convêm. Se dizemos por exemplo: «este homem é um dragão» ou «esta mulher é um anjo», destruimos a pertinência semântica usual da frase – sabemos bem que um ser humano não é nem um dragão nem um anjo e acordamos-lhes uma outra pertinência, considerando que o homem se comporta na sua vida como um dragão e a mulher como um anjo!

O «é» metafórico significa que:

- X não é Y
- X é como Y

É o dinamismo metafórico, ele próprio, o meio no qual se efectua a transposição. Ricoeur fala de «*metáfora viva*» A metáfora sugere ou evoca o estado de alma (*mood*), que é o indício de uma possível maneira de ser.

Esta inovação semântica suscita um novo referencial. À metaforização do significado corresponde uma metaforização da referência. No processo metafórico a ligação do sentido à referência está suspensa. A suspensão

---

<sup>14</sup> Frege, «sentido e denotação» in *Écrits logiques et philosophiques*, Seuil, Paris, 1971.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Poétique*, 1457 b.6-9.

desta referência é condição necessária para a implantação da linguagem como uma referência secundária. O enunciado metafórico é precisamente aquele que mostra claramente a relação entre referência suspensa e referência mobilizada. É o movimento da suspensão da referência de primeira ordem que libera a referência metafórica. Uma é indissociável da outra. Ricœur fala assim da referência desdobrada. «Assim como o enunciado metafórico é aquele que conquista o seu sentido metafórico sobre as ruínas do sentido literal, é também aquele que adquire a sua referência sobre as ruínas do que pode ser chamado por simetria da referência literal»<sup>16</sup>. Esta pretensão referencial dos enunciados metafóricos tem uma carga ontológica: a metáfora torna manifesto «o ser como» a coisa. Este ser como é o referente último do enunciado metafórico.

Esta nova referência «trás à linguagem aspectos, qualidades, valores da realidade que não têm acesso à linguagem directamente descritiva»<sup>17</sup>. Permite passar da constatação ao experimental. O discurso mais fictício encontra a realidade não mais concebida como um conjunto de objectos manipuláveis, mas como o mundo habitado, vivido, experimentado. A experiência vivida ou, para ser mais preciso, a experiência viva significa que o que se está viver pode ser dito, precisando ser dito na verdade. Este trabalho da metáfora como produção referencial desmente a noção de que qualquer linguagem que não é descritiva, é emocional ou seja, sem referência. O enunciado metafórico é, portanto, uma pretensão à verdade. O «é» metafórico, que pode ser um «não é» e «é como», convida a falar «de verdade metafórica para designar a intenção realista que incide sobre o poder de descrição. Devemos falar de tensão da função relacional do verbo ser. O mundo da ficção permite incluir o ponto crítico do «não é» na veemência ontológica do «é»<sup>18</sup>.

A visão ontológica da enunciação metafórica diz-se no verbo ser, tomando o sentido de ser como. Ser significa tanto «não ser este» e «ser à maneira de». Na metáfora, passamos do substantivo (ser um dragão) ao verbo (existir como um dragão). Como substantivo o ser significa algo que existe. Como verbo, «ser» significa o acto de ser, do ser tomado como um substantivo. Ser tomado como um verbo não representa, mas ressoa nos seres e nas coisas. A ideia de ressonância é utilizada por Emmanuel Levinas para

---

<sup>16</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit. p. 279.

<sup>17</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, op. cit. p. 24.

<sup>18</sup> *A metáfora...*, op. cit. p. 321.

ênfatar a especificidade da verbalidade do ser. Para compreender precisamos de nos voltar para a obra de arte porque a arte tem os verbos despertos; assim como num quadro de Matisse, todo banhado de cores fortes e vivas, o vermelho fica avermelhado ou o verde fica esverdeado. Num concerto de Rostropovich, o violoncelo toca porque a sonoridade vibra nas suas cordas. Dizer que o violoncelo toca ou que o vermelho fica avermelhado não significa que o violoncelo é realmente um violoncelo ou que o vermelho é realmente vermelho. Temos de ouvir os verbos como acto de ser o violoncelo ou o vermelho. Só a arte, e, no seu ponto mais alto, a poesia podem escapar aos substantivos.

Ao lado da verdade empírica estabelecida segundo procedimentos científicos, há espaço para a verdade metafórica que se engaja e implanta novas dimensões da realidade. A tradição metafísica do Ocidente reduziu a veracidade à exactidão da representação e à justeza da enunciação. Se a função heurística da metáfora é tão difícil de reconhecer, isso provavelmente é porque a representação se tornou o único canal de conhecimento e modelo de relação entre sujeito e objecto. Mas a metáfora poética desenvolve uma experiência de realidade na qual inventar e descobrir não são opostos, e coincidem onde criam e revelam. A linguagem metafórica torna manifesta uma forma de ser das coisas a favor da inovação semântica e do desdobramento da referência dada à linguagem.

### **III – A hermenêutica do relato: temporalidade e narração**

Vimos que para Paul Ricoeur a filosofia reflexiva era uma fenomenologia - o cogito só pode ser alcançado através de operações em que se pensa nas coisas - e que a hermenêutica era uma variante da fenomenologia. O que quer isto dizer de uma forma menos técnica? A ideia de reflexão refere-se ao desejo de uma transparência absoluta de si para si mesmo, uma coincidência perfeita de si consigo mesmo. Mas o processo de busca de si mesmo visa um perfeito conhecimento de si que não é imediato ou directo. «O sujeito nunca encontra no curto-circuito da reflexão imediata o sentido da sua própria vida.» Passa pela compreensão e o conhecimento das coisas, dos outros e do mundo. Ricoeur vai mais longe ainda quando reconhece que o «eu» que procura nunca entra em contacto directo com o mundo, mas com os traços e os signos pelos quais este mundo justifica a sua presença. É por isso que ele não se compreende a si mesmo, a não ser que seja mediatizado por sinais.

Este trabalho de compreensão requer um trabalho de interpretação. Mesmo diante de algo incompreensível, interpreta-o e aguarda um sentido. A coisa significa algo e deve poder revelar o seu significado. Qualquer pessoa que queira compreender tem um projecto, uma compreensão antecipada. «Entendemos as bases na expectativa de sentidos tirados da nossa narração para a coisa a compreender»<sup>19</sup>. Mas esse entendimento não é apenas subjectivo, pois depende também, e pode ter sobretudo, a presença de significações da coisa a compreender. Pertence ao ser compreendido para ser compreensível, enquanto campo actual de significações. A compreensão depende, assim, do entendimento dos significados do intérprete e da presença de significações da coisa compreendida. A interpretação é o confronto permanente entre a expectativa do significado do intérprete e a presença do significado da coisa a compreender. A interpretação pode ser definida como uma perpétua rectificação da espera de um sentido. Podemos compreender, sem nos deixarmos determinar pela própria coisa. É este trabalho sobre a coisa que torna necessária a explicação. Ricœur tem enfatizado em muitos dos seus ensaios de hermenêutica o facto de não se dever opor a interpretação de momentos de compreensão e de explicação. Não pode haver compreensão (intuição do sentido), sem interpretação (rectificação da espera) e a interpretação requer análise e distanciamento.

Na verdade, a interpretação requer o trabalho de explicação, logo que ultrapassada a situação de diálogo, na qual, o jogo de perguntas e respostas, permite verificar a interpretação no seu todo. Podemos falar de autonomia semântica do que é compreendido. A primeira coisa a compreender, texto ou obra de arte, sociedade ou comunidade pode ser acolhida como um todo estruturado e organizado de signos e símbolos estabelecidos por uma sintaxe, à primeira vista indetectável. Ela está sujeita a uma forma de codificação que se aplica à sua composição. A explicação é que a operação consiste em actualizar os códigos subjacentes a esta organização específica dos signos. Entre as realidades que favorecem esta auto-compreensão, interpretando os sinais e as acções das suas obras, os ensaios, os poemas e os relatos, quer dizer, os textos têm para Ricœur um lugar privilegiado, porque eles trazem em directo a dimensão linguística da experiência humana. O filósofo chama texto a todo o discurso fixado pela escrita. A escrita tem a condição de se tornar texto do discurso. O facto de que o texto é escrito torna-o autónomo aos olhos seu autor. O que o texto significa não coincide

---

<sup>19</sup> Paul Ricœur, *Conflits des interprétations*, op; cit. p.294.

com o que o autor quis dizer. A sua intenção não é dada imediatamente como a do locutor numa palavra autêntica. Esta autonomia é constitutiva do fenómeno do texto. Ela é a condição da interpretação. A obra escrita abre-se a uma sucessão ilimitada de leituras.

Quando o texto toma o lugar da palavra, a relação referencial da linguagem no mundo é perturbada. A referência (da qual falamos) está apagada, mas este apagamento resulta do que Ricoeur chama de mundo do texto. Interpretar um texto é implantar o mundo ao qual ele se refere, em virtude de sua composição, da sua disposição e do seu estilo. Este mundo está suspenso até que o texto não seja lido. Ler é deixar o texto mostrar o seu mundo, interpretando-o. Então o poder do texto exprime-se como capacidade de revelar novas dimensões da realidade. O mundo do texto está perante o texto como resultado de uma co-referência entre o texto e o leitor. Este mundo é ler o texto de referência, porque se refere ao leitor.

No caso do relato e da narratividade, o texto visa intencionalmente um horizonte de novas realidades, que é capaz de transfigurar e configurar o mundo empírico. Para Ricoeur, o relato é a expressão viva da experiência de vida: é uma expressão que se quer dizer e uma experiência que se quer viver. Existe reciprocidade entre narratividade e temporalidade. O carácter temporal da experiência humana é marcado, articulado pelo acto de contar. «Tudo o que contamos acontece no tempo, ocorre temporalmente; e o que acontece ao longo do tempo pode ser contado. Talvez, até mesmo todo o processo temporal não tenha sido reconhecido como tal, na medida em que ele é contado outra vez de uma outra maneira».<sup>20</sup> O relato como texto situa-se entre o temporalmente vivido e o acto narrativo.

A principal característica do acto de «fazer relato» é esta composição verbal que Aristóteles designava por *muthos*, ou seja, intriga. A intriga é o conjunto de combinações pelas quais os acontecimentos são transformados em história. Esta intriga é, para Ricoeur, uma actividade mimética. Esta actividade ocorre em três tempos que o filósofo designa por termos da mimese 1, 2 e 3<sup>21</sup>. O primeiro tempo desta mimese consiste na transposição metafórica do campo da acção, que tem um carácter irredutivelmente diacrónico e temporal, de rede semântica. Todo o indivíduo tem uma pré-compreensão do mundo da acção, das suas estruturas inteligíveis, dos seus recursos simbólicos e esta pré-compreensão conduz a contar o que acontece. Os relatos são significativos na medida em que narram a acção e

---

<sup>20</sup> Idem, p.12.

<sup>21</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tome 1, Seuil, Paris, 1983.



sua dimensão temporal. O 2º tempo da mimesis (mimesis 2) é a composição. O relato agencia factos. Uma simples sucessão de acontecimentos que, aparentemente sem laço, esboçam uma configuração que inclui todos os elementos heterogéneos empiricamente sem relação. (Do «e depois, e depois, e depois» desenvolve-se uma espécie de cadeia causal – antes, em seguida, mas porque – pré-determinado eticamente.) Para Ricœur esta mimesis 2 permite «compor os ingredientes heterogéneos da acção num todo inteligível»<sup>22</sup>. Trata-se de «tomar o todo» numa história para tornar o relato capaz de ser seguido segundo os esquemas constitutivos da acção. A função mimética permite configurar a experiência temporal, confusa, informa e no limite cala-se. Ricœur evoca um terceiro tempo da mimese (mimese 3), que inclui o acto de ler. Este acto é o vector da capacidade do relato para modelar a experiência temporal. «O mundo da ficção é um laboratório de formas pelas quais tentamos as configurações possíveis da acção para testar a consistência e a plausibilidade»<sup>23</sup>. O relato tem a capacidade de redesenhar o mundo temporal. Este mundo repensado pelo acto de ler é o horizonte do relato, não o que ele significa, mas o que ele projecta. Aqui encontramos a segunda referência da metáfora.

A linguagem narrativa desvia a atenção da primeira e imediata referência mas esta suspensão, é apenas o inverso de uma função referencial liberta de valor descritivo dos enunciados. Como para a metáfora, a abolição de uma referência de primeira linha é a condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segunda linha. A ficção revela de alguma forma o poder ontológico da imaginação. Este imaginário não é simplesmente a capacidade de reflectir a realidade, mas de forma mais radical a capacidade de pensar como se. Ele torna presente o que não é dado na percepção directa dos seres. Ele libera a determinação do real empírico, metamorfoseando-o. O discurso mais fictício encontra a realidade. Interpretar um relato é explicar as possibilidades de existência implantadas no texto. «O discurso narrativo ou poético deixa estar a nossa existência profunda no mundo da acção, deixa falar a relação ontológica do nosso ser aos outros seres. O que resta a dizer é aquilo a que chamo referência de segundo grau, é realmente a referência primordial»<sup>24</sup>. Ricœur fala da força heurística da narrativa ou seja, da sua capacidade de abrir e implantar novas dimensões da realidade.

---

<sup>22</sup> Paul Ricœur, *Conflits des interprétations*, op. cit. , p.14.

<sup>23</sup> Idem, p.17.

<sup>24</sup> Idem, p. 221.

Aqui estamos no final do percurso sobre a noção de narratividade tal como foi investigada por Paul Ricoeur. Apercebemo-nos, provavelmente melhor agora, da importância que a filosofia atribui à autobiografia e aos relatos de vida. Percebemos que não há acesso a um «soi» (a si mesmo, ao próprio) fora da mediação da compreensão do que é diferente, estranho, desconhecido, diferente. Entender, «vencer uma distância, um afastamento (...) fazer-se próximo do outro é torná-lo contemporâneo»<sup>25</sup>. Mas é para o conter em si mesmo e apropriá-lo. Este desejo de compreender o outro diz respeito a um ponto mais alto. Compreender o outro é ter a sorte de se compreender melhor a si mesmo. Recebemos do outro um eu mais vasto. Neste sentido, a ligação intrínseca de Ricoeur propõe, em primeiro lugar, a pesquisa narrativa da identidade, que conjuga sem que se fundam a igualdade do carácter e a individualidade da posição do “eu” que promete existir. Em seguida, a narrativa ficcional como experiência viva feita de concordâncias e de discordâncias, e o local onde o eu pode ser posto em prática nas múltiplas relações com a realidade e, finalmente, a verdade metafórica com o seu poder de inovação semântica faz todo o sentido. A intriga autobiográfica é uma ficção que fala de si, no sentido em que coloca em prática os acontecimentos, os encontros, as relações que se ligam entre si e o laço com o mundo dos outros.

---

<sup>25</sup> Paul Ricoeur, *Conflits des interprétations ...*, op. cit. p.20.

# A análise narrativa e a força transformadora do relato

AUGUSTO BARBI (\*)

O objectivo da minha intervenção consiste em oferecer uma série de considerações de ordem diferente (literária, hermenêutica, teológica) visando mostrar que «os relatos bíblicos são por excelência transformadores»<sup>1</sup> e que, conseqüentemente, a literatura narrativa dos relatos no contexto da catequese pode treinar o amadurecimento da fé e a reorientação da vida cristã.

Neste exercício, tomarei como ponto de partida a modificação da tónica posta no estudo dos relatos bíblicos, pelo enviesamento da introdução do método de análise narrativa, e descreverei rapidamente as ferramentas de que essa análise é provida. Em seguida, apresentarei algumas reflexões de ordem hermenêutica que devem acompanhar e prolongar o trabalho de análise narrativa para chegar a esboçar os efeitos transformadores que uma compreensão profunda do relato bíblico pode treinar no leitor.

## **1. O nascimento de um novo paradigma**

“As questões colocadas nos textos que lemos são tão importantes como as respostas às quais chegamos”<sup>2</sup>. Com efeito, cada leitura define-se pela maneira como ela interroga o texto, o que faz com que ele possa ter uma pluralidade de leitores que se distinguem, justamente, pelo que procuram no texto. A aparição de um novo tipo de leitura implica uma deslocação de interesse sobre o texto, e conduz à adopção de instrumentos operacionais, específicos de análise, permitindo obter respostas às questões colocadas<sup>3</sup>. A história da exegese confirma, de alguma forma, esta abordagem.

---

(\*) Professor adjunto da Faculdade de Humanidades e Filosofia da Universidade de Verona.

<sup>1</sup> A afirmação pertence a A. THOMASSET, “Personnages bibliques et “formation éthique des lecteurs”, dans: C. Focant – A. Wénin (éds.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-La Neuve, Avril 2004*, Leuven 2005, 74.

<sup>2</sup> Cf. E. S. MALBON, “Narrative Criticism. How Does the Story Mean?”, em ID., *In the Company of Jesus. Characters in Mark’s Gospel*, Louisville, KE 2000, 1.

<sup>3</sup> Cf. D. MARGUERAT-Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, Roma 2001, 11.

No que diz respeito à análise narrativa que se impõe ao nível bíblico, desde o início dos anos 1980, é útil começar precisando a diversidade da questão que ela entende colocar face ao texto, relativamente ao método histórico e crítico que tinha dominado a exegese a partir do século XVIII.

O método histórico e crítico, nas diferentes facetas que o compõem (crítica histórica, fontes, formas e da redacção/composição), interessa-se principalmente pelo «*que*» o texto significa: pelo seu contexto histórico, pelo seu autor, pelos seus ouvintes/leitores originais. A sua preocupação essencial concerne o sentido *referencial* do texto, partindo do conceito que o texto é «*uma janela*» que ele abre para o mundo exterior.

Por seu turno, a crítica narrativa caracteriza-se pelo que diz respeito à «*forma*» como o texto produz um sentido. Ela procura um sentido, não exterior mas interno ao texto, partindo da ideia – que partilha a análise estrutural – segundo a qual: o texto é uma obra autónoma capaz de descrever um mundo narrativo coerente; ele que deve ser considerado e estudado na sua forma última e estudado no seu funcionamento global, sem examinar a génese; e que o autor histórico e os destinatários originais não podem ser considerados. O texto é visto como «*um espelho*», tanto que a sua compreensão se faz no encontro do leitor com o próprio texto<sup>4</sup>.

Graças a este breve olhar<sup>5</sup>, parece evidente que a passagem de questões do tipo «*histórico*» a questões do tipo «*literário*», que caracterizam respectivamente o método histórico-crítico e a crítica narrativa, determina uma deslocação de paradigma. Esta mudança de paradigma não supõe um simples ajustamento, mas mais uma maneira profundamente inédita de olhar o texto, que leva o intérprete/leitor a reconsiderar o que lhe é familiar, de uma forma totalmente nova<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism? A New Approach to the Bible*, Minneapolis 1990, 6-8.

<sup>5</sup> Um aprofundamento muito claro e linear é o de J. J. ZUMSTEIN, “Critique historique et critique littéraire”, dans ID., *Miettes exégétiques*, Genève 1991, 51-62. O autor coloca em evidência a mudança de perspectiva entre o método histórico-crítico e a crítica narrativa, mostrando uma forma diferente de considerar o autor, o conceito de tempo, a ideia da personagem e o leitor.

<sup>6</sup> Cf. E. S. MALBON, “Narrative Criticism”, 2. O autor indica os exemplos elementares mais significativos, tendo em conta a mudança de paradigma: «O escritor Marco não é mais do que um editor *copy-paste*, mas é um autor que detém o controlo de toda a história que conta. O Jesus de Marco não é mais de que um personagem histórico delicado, mas de carácter vivo. A Galileia e Jerusalém não são mais que simples indicações geográficas, mas um meio onde se desenrola uma acção dramática. O relato da paixão de Jesus (sofrimento e morte) não é mais que a fonte de uma doutrina teológica, mas é o apogeu de uma intriga dramática e fascinante».

A novidade do paradigma introduzido pela crítica narrativa relativamente ao método histórico-crítico mede-se ainda melhor se considerarmos o modelo de comunicação que tem lugar pelo enviesamento da obra literária.

No modelo apresentado ao lado<sup>7</sup>, o método histórico-crítico privilegia o eixo mimético da representação, sendo certo que esta se interessa – tal como dissemos anteriormente – pelo «o que» diz o texto, ou seja, a forma como este se abre. É, então, sobre o contexto histórico – considerado de forma mais acrítica como referente do texto – que se concentra a atenção.

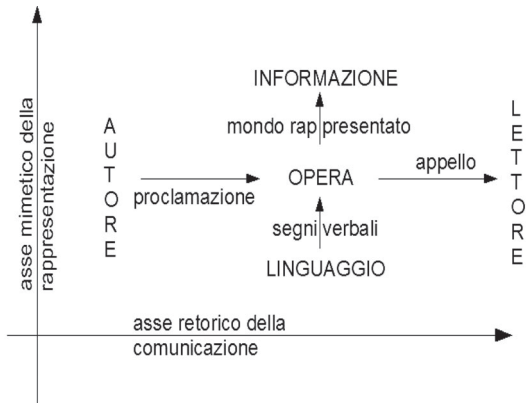


Fig. 1: *Modelo de P. Hernadi, em FOWLER, Let the Reader Understand, 55.*

Em seguida, sobre o eixo retórico da comunicação, o método histórico-crítico acentua o pólo do autor – e apenas depois do pólo do leitor imaginário – pois ele visa procurar *l'intentio auctoris*: que tradições utilizou e como as transmitiu e interpretou?

Ao contrário, a crítica narrativa privilegia o eixo retórico da comunicação. Depois de ter constatado que o facto de uma história poder ser contada de diferentes formas e que é possível distinguir num relato o «conteúdo informativo» da «configuração narrativa», que ele assume, a crítica narrativa interessa-se pela «forma» como o autor, através do texto, comunica a sua mensagem ao leitor; quer dizer «como» ele organiza a decifração do sentido por parte do leitor, pelo enviesamento da estratégia narrativa que ele desdobra no texto; «qual o efeito» que ele visa produzir no leitor e com que estratégia. Sobre este eixo retórico, a crítica narrativa acentua o papel do leitor, o seu

<sup>7</sup> INFORMAZIONE-INFORMATION; Mondo rappresentato-Mundo representado; AUTORE-AUTOR; Proclamazione-Proclamação; OPERA-OBRA; Appello-Apelo; Segni verbali-Signos Verbais; LINGUAGGIO-LINGUAGEM; LETTORE-LEITOR; Asse mimetico della rappresentazione-Eixo mimético da representação; Asse retorico della comunicazione-Eixo retórico da comunicação.

trabalho cooperante na decifração do sentido, assim como a função pragmática que o texto tende a exercer sobre ele<sup>8</sup>.

## **2. O papel do leitor**

O facto da crítica narrativa deslocar o seu interesse para um plano retórico da comunicação e acentuar o papel do leitor, leva-nos a reflectir sobre a forma como se faz a comunicação pelo enviesamento do texto e, nomeadamente, sobre o que é «o leitor».

No pólo do emissor – depois de ter libertado o autor real que fica inacessível, a partir do momento em que a obra, uma vez redigida, se torna órfã do seu criador – a crítica narrativa situa o *autor implícito*, isto é, aquele que é responsável pela estratégia narrativa e com a qual o leitor se pode fazer uma imagem, a partir de escolhas redaccionais efectuadas: a forma de dosear as informações, organizar a intriga, a escala de valores propostos... O autor implícito é diferente do *narrador*, pelo menos do ponto de vista teórico, porque este último é a voz que conta a história e que conduz o leitor no relato. No que diz respeito aos relatos bíblicos, não é vulgar que o narrador se incline sobre a narração de forma directa<sup>9</sup> ou indirecta, no entanto a sua presença faz-se ouvir fortemente através da estratégia narrativa que ele desdobra. Noutros termos, na narrativa bíblica, o *autor implícito* e *narrador* coincidem e os dois termos tornam-se intermutáveis.

No momento da leitura, entre o narrador e o leitor estabelece-se um «pacto» tácito, graças ao qual o leitor permite deixar-se guiar pelo narrador. A não aceitação do pacto determina o fechamento do livro. Através deste pacto, o leitor reconhece ao narrador uma capacidade de omnisciência e de omnipresença<sup>10</sup>, de que este não se dá conta, e atribui-lhe uma licença de

<sup>8</sup> Para estas anotações, cf. R. M. FOWLER, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Minneapolis, MN 1991, 54-58. Cf. également A. WÉNIN, "Analyse narrative et théologie dans le récit biblique", dans Ph. Abadie (éd.), *Aujourd'hui, lire la Bible. Exégèses contemporaines et recherches universitaires*, Lyon 2008, 46-48.

<sup>9</sup> Por exemplo, aquela narrativa excepcional nos dois prólogos de Lucas (cf. Lc 1,1-4 et Act 1,1s.).

<sup>10</sup> O narrador pode assim contar os acontecimentos dos quais ninguém foi testemunha : desde a fundação do mundo (Gn 1-2) até à audiência do tribunal celeste (Jb 1); das cenas que supomos ninguém ter assistido : do baptismo de Jesus (Mc 1,9-11) à agonia do Getsêmani (Mc 14,32-42), dos sonhos (Mt 2,19-20) às visões (Act 9,10-16). Pode penetrar a interioridade das personagens e revelar-nos os pensamentos escondidos (Mc 2,6s.), as reacções (Mc 12,12), as sensações (Mc 5,30) e as avaliações (Mc 6,6a). O narrador pode contar o que acontece simultaneamente em diferentes sítios : a dupla visão de Cornélio e de Pedro, respectivamente à Cesareia e a Jope (cf. Act 10-3-16); o processo de Jesus no palácio de Ana e a negação de Pedro na corte (Jo 18,13-27).

fiabilidade total, tanto quanto ele aceita aderir não somente ao relato mas igualmente à escala de valores que lhe é proposta.

Sobre o pólo receptor da comunicação, é preciso especificar o perfil do «leitor», sendo certo que a crítica narrativa lhe confia um papel acrescido. Mesmo neste caso, a liberação do leitor real (originário ou actual) que fica irreconhecível ou imprevisível<sup>11</sup>, levou à descrição da imagem do «leitor implícito», isto é, do público suposto pela própria narrativa<sup>12</sup>. No entanto, no que se refere ao «leitor implícito»<sup>13</sup>, não há uma clareza total e uma homogeneidade na narratologia, motivo pelo qual se impõe um controlo sobre o uso do termo. Do ponto de vista heurístico, pelo menos, é preciso distinguir duas imagens de «leitor implícito». De um lado, podemos considerar como sendo um «leitor codificado», aquele que se entrevê a partir das competências, das informações ou mesmo da ignorância que o narrador lhe atribui<sup>14</sup>. Do outro lado, existe o «leitor construído» pelo narrador, através da estratégia textual, acrescentando os efeitos que o narrador tende a obter, e desenha-se a imagem do leitor que o narrador previu, preparou, e que, de uma certa forma, que ele espera.

Trata-se do leitor ideal que, cooperando com o acto da leitura, aderindo às estratégias de persuasão do texto e que entrando no mundo configurado pelo texto, resulta modificado e construído por este último<sup>15</sup>.

Esta imagem do leitor implícito «construído» pelo texto, parece-nos particularmente fecunda em função das perspectivas hermenêuticas que ela abre para a narração bíblica<sup>16</sup> – tal como tentaremos mostrar a seguir e, por consequência, mesmo para um uso catequético dos relatos bíblicos.

---

<sup>11</sup> Cf. D. MARGUERAT-Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 22-23.

<sup>12</sup> S: CHATMANN, *Storia e discorso. la struttura narrativa nel romanzo e nel film*, Milão 2003, 157.

<sup>13</sup> Sobre este conceito de «leitor implícito», cf. M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, 19-21.

<sup>14</sup> O narrador pode supor, da parte do leitor, o conhecimento das Escrituras judaicas, informação relativa ao mundo cultural judeu ou o não conhecimento de uma expressão hebraica (cf. Mc 5,41; 15,34), de costumes (cf. Jo 2,6; Mc 7,3s.) ou de uma indicação geográfica (cf. Lc 24,13).

<sup>15</sup> Para esta distinção, cf. D. MARGUERAT, “L'exégèse biblique à l'heure du lecteur”, dans: D. Marguerat (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur, Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)*, Genève 2003, 21-24.

<sup>16</sup> J. ZUMSTEIN coloca-o justamente em evidência na “*Critique historique et critique littéraire*”, 62, relembrando que a crítica narrativa recorda aos exegetas, que arriscam a embalar-se na ilusão de um positivismo *naïf*, a realidade inevitável do *problema hermenêutico*, a partir do momento em que o texto é portador de uma certa compreensão da existência, e que o papel do texto é justamente aquele de tentar interpelar o leitor potencial, para o convencer do seu ponto de vista bem fundamentado.

Neste sentido, é importante lembrar as numerosas tentativas feitas por D. Marguerat para pôr em relevo que as diferentes estratégias narrativas dos quatro evangelhos visam construir diferentes perfis de leitores crentes. Há um leitor, construído por Marcos, posto em causa e quase destabilizado nas suas pretensões cognitivas, pela imprevisível revelação de Deus na humanidade do Filho e, nomeadamente, no seu destino de sofrimento e de morte: um leitor convidado a reconhecer na visão «incerta» confessada pelo cego de Betsaida (cf. Mc 8,24) e na invocação do pai do filho epiléptico: «Eu creio! Ajuda a minha pouca fé!» (Mc 9,24).

O leitor construído por Mateus aparece, por outro lado, como um leitor «batido» pelo enviesamento de uma pedagogia caracterizada pela preocupação de uma saturação cognitiva, de uma totalidade de ensino, de uma compreensão adequada e fiel (cf. Mt 13,51), à qual os grandes grupos de discursos, típicos de Mateus, cumprem a função.

O leitor construído pela obra de Lucas é um leitor que é tornado capaz de ler teologicamente a história, a fim de apreender a continuidade de uma história da salvação na qual está enraizado, e a rever a história dos discípulos, servindo-se do procedimento da modalização (*syncrisis*), sobre a base significativa da história de Jesus.

Por fim, o leitor construído no relato de João é um leitor «iniciado»: um leitor ajudado, pelo enviesamento de estratégias de mal-entendido, de ironia, de simbolismo, passou de uma convicção elementar à profundidade da fé cristológica típica de João. Trata-se de um leitor que é solicitado, pelo percurso das personagens, a seguir um caminho de «iniciação», com as suas rupturas, com a recomposição das certezas, com a assunção das dificuldades que o aguardam, até chegar a um nova «nascimento do Espírito» (cf. Jo 3,7-8).<sup>17</sup>

Estes esboços de imagens do leitor, “construído” nos diferentes relatos evangélicos, embora devendo ser submetidos a uma verificação mais cuidada e a outros aprofundamentos, são suficientes para deixar perceber as

---

<sup>17</sup> Cf. D. MARGUERAT, “L’exégèse biblique à l’heure du lecteur”, 25-38; “La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu)”, em C. Focant (éd.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Leuven 1993, 239-262; “L’évangile de Jean et son lecteur”, in CADIR, *Le temps de la lecture*.



perspectivas que a crítica narrativa abre, acentuando o papel do leitor, para a formação e a transformação do crente. Bem entendido, é preciso dispor de um leitor que esteja disposto a cooperar com a decifração da estratégia posta de pé pelo autor implícito, e que não oponha resistência à programação que este realiza no seu texto. É igualmente fundamental que o leitor apreenda o texto não como uma palavra para interpretar, mas mais como uma palavra interpretante que abre um mundo face ao qual ele é chamado a se compreender e pelo qual ele se deixa transformar, reconhecendo no texto uma função performativa. Nestas condições, o acto da leitura pode ser considerado como bem sucedido, e o leitor «construído» no texto pode contribuir para criar a identidade narrativa do leitor real<sup>18</sup>.

### **3. O leitor e as histórias das personagens bíblicas**

Se para a formação do leitor «construído» pelo texto, ou do leitor «ideal», é importante decifrar a estratégia posta de pé pelo narrador, a análise narrativa é capaz de fornecer, na medida do proveito do leitor, uma série de instrumentos adequados para esta operação.

Não é possível propor aqui uma exposição completa destes instrumentos, mas é certamente interessante pôr em destaque, no relato, sobre a base de um modelo<sup>19</sup>, a originalidade da intriga – que pode ser «episódica» (no caso do micro-relato) ou «unificadora» (para a sequência ou para todo o relato) – apreendendo a centralidade da acção transformadora e o seu carácter «revelador» ou de «resolução»<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. D. MARGUERAT, *“L'exégèse biblique à l'heure du lecteur”*, 38-40.

<sup>19</sup> O modelo-base que propõem D. MARGUERAT-Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 49-51, é um esquema composto por 5 elementos: 1 – *A situação inicial* compreende as informações de partida; 2 – *A complicação* que representa a dificuldade de ultrapassar; 3 – *A acção transformadora* relativa ao ultrapassar da dificuldade; 4 – *A solução* que anuncia o restabelecimento da condição precedendo a dificuldade; 5 – *A situação final* que representa o reconhecimento da nova condição esperada.

<sup>20</sup> Temos uma intriga da «revelação» logo o apogeu é constituído por um aumento do conhecimento: episódio do Emaús (cf. Lc 24,13-35) tem claramente uma intriga da revela; o mesmo acontece no encontro de Jesus com Zaqueu (cf. Lc 19,1-10) que coloca em evidência a primazia do cognitivo porque na sua conclusão ela apresenta um reconhecimento da identidade e do papel das duas personagens. Na intriga da «resolução» por outro lado, a acção transformadora decisiva comporta a condução de um acto: é o caso, nos evangelhos sinópticos, de muitas curas, de purificações ou exorcismos. Cf. D. MARGUERAT-Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 62s.

Um outro elemento digno de atenção é «o tempo do relato» com a utilização da repetição<sup>21</sup> e da prolepse<sup>22</sup>, da rapidez<sup>23</sup> e da duração<sup>24</sup> relativamente ao tempo da história contada. O quadro espaço-temporal (*setting*) do relato é igualmente importante, dado que, por vezes, as indicações relativas ao espaço<sup>25</sup> e ao tempo<sup>26</sup> têm um valor simbólico. É importante apreender do «ponto de vista» do narrador, ou dos diferentes pontos de vista das personagens do relato entre os quais o leitor é solicitado pelo narrador a escolher, sendo que o ponto de vista do narrador manifesta a posição cognitiva e avaliativa que o leitor é convidado a adoptar. No entanto, não é nossa intenção determo-nos sobre a construção e sobre a gestão das personagens pela parte do narrador pois, aos nossos olhos, este elemento pertencente às ferramentas da narração é o facilmente utilizável e mais fecundamente ao nível catequético.

### **3.1. A implicação do leitor**

Na realidade, as personagens são um elemento essencial. Elas «são o lado visível da intriga, suscitam-na, alimentam-na, vestem-na»<sup>27</sup>: sem as personagens, não existe relato. Realmente, aos olhos das personagens, o «leitor implícito» é convidado a exprimir a sua admiração, o seu julgamento, a engrenar os processos de afastamento ou de identificação<sup>28</sup>. Através desta implicação, as personagens tornam-se «como portas de entrada que abrem aos leitores o acesso ao mundo do relato»<sup>29</sup> no qual eles são chamados a expor-se para se deixar transformar. A implicação do leitor com as persona-

---

<sup>21</sup> Uma repetição (ou posposição) significativa e a menção das mulheres discípulas sob a cruz em Mc 15,40-41.

<sup>22</sup> De entre as prolepses (ou antecipações) importantes, podemos sublinhar por ex. os pré-avisos (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,33); o mandato de Cristo Ressuscitado (cf. Act 1,8); a previsão de Ananias da missão e do sofrimento de Saul (cf. Act 9,15s.).

<sup>23</sup> Um exemplo de rapidez narrativa diferente é a indicação da travessia imediata da ilha de Chipre por Saul e Barnabé, apresentada em Ac 13,6a, à qual se segue, «vagarosa», a descrição do encontro com o procônsul Sergius Paulus (cf. Act 13,6b-12). Este abrandamento indica o centro de interesse do narrador.

<sup>24</sup> A duração é típica dos sumários (cf. por ex. Mc 1,14-15; 1,32-34; 6,6b; Ac t2,42-47 4,32-35 5,12-16), nos quais é condensada uma actividade rica e reiterada.

<sup>25</sup> As indicações espaciais de valor simbólico são: a menção da Galileia (Mc 1,16); de Jerusalém (Lc 9,51); da «alta montanha» no contexto da transfiguração (cf. Mc 9,2).

<sup>26</sup> As indicações temporais significativas podem ser: a menção repetida e insistente de «imediatamente» em Mc 1,12.18.20.21.23.28.29.30, que tende a sensibilizar o leitor sobre a urgência do tempo escatológico, ou « seis dias » de Mc 9,2 com uma possível lembrança à teofania de Ex 24,15-17.

<sup>27</sup> Cf. D. MARGUERAT-Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 65.

<sup>28</sup> Cf. E. S. MALBON, «Narrative Criticism», 9.

<sup>29</sup> Cf. D. MARGUERAT-Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 72.

gens é fundamental e extremamente útil para uma leitura de sucesso e significativa. Na leitura, é inevitável que entre o leitor e as personagens do relato se criem laços. Da parte do leitor, pode haver reacções de empatia, de simpatia ou de antipatia, que alimentam os processos de identificação ou de recusa, de aprovação ou de desaprovação. O que é que suscita a empatia do leitor relativamente a uma personagem? Na maior parte dos casos, o leitor cria uma *relação empática* com a personagem que se parece mais consigo e cuja vida coincide com a sua, de uma certa maneira (*empatia realista*) ou então com a personagem que representa o que ele quereria ser (*empatia idealista*). A adopção empática de uma personagem deve-se ao facto desta permitir ao leitor viver com a imaginação um destino que se parece ao seu e lhe oferece uma forma de vida possível. Uma certa *simpatia* é igualmente criada por respeito a uma personagem com a qual nem sempre partilhamos o percurso ou o ponto de vista apreciativo, com a condição desta personagem ter uma ligação «com», ou seja objecto de «cuidado» da parte de um protagonista com o qual o leitor estabeleceu uma profunda empatia<sup>30</sup>. Por outro lado, o leitor experimenta uma profunda aversão e antipatia em torno daqueles por quem a personagem empaticamente adoptada tem uma atitude negativa ou que, ao contrário, se opõe ao beneficiário da empatia do leitor<sup>31</sup>.

É nesta implicação, feita de identificação e de recusa, que o leitor acaba por entrar em crise com a sua identidade, por se interrogar sobre os seus valores, por pôr em discussão os seus esquemas de acção e a sua forma de habitar o mundo. Assim, através da encenação das personagens, o relato bíblico mete a nu os recursos interiores e as atitudes fundamentais do leitor que aceita expor-se ao texto<sup>32</sup>.

### **3.2. A abordagem crítica da personagem**

Se é verdade que a implicação do leitor com as personagens é essencial, é igualmente verdade que não podemos imaginar que se faça, simplesmente, de forma ingénuo e projectiva. O narrador tem a possibilidade de pôr de pé a sua própria estratégia com o objectivo de guiar o leitor neste processo de implicação. Assim, uma leitura fiel é estimulada a adoptar uma abordagem crítica relativamente à personagem, que tem em conta uma tal estratégia.

---

<sup>30</sup> É o caso dos «discípulos» no evangelho de Marcos que, sendo caracterizados pela incompreensão face a Jesus, estão sempre com Ele e são sem cessar os destinatários das suas instruções.

<sup>31</sup> Cf. M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?*, 56-58.

<sup>32</sup> Cf. A. THOMASSET, "Personnages bibliques", 17.

Esta abordagem requer uma atenção fiel aos indicadores textuais que caracterizam a personagem ao longo da intriga, assim como ao efeito de acumulação que estes sinais produzem, até ao ponto de restituir, uma vez terminada a leitura, seguida de um acto de rememoração, uma ideia plausível da personagem em questão.

Numa abordagem crítica, é interessante considerar a classificação que a narratologia oferece às personagens segundo a intensidade da presença ou segundo os elementos que as caracterizam. No que se refere à presença, pode haver simples «*figurantes*», que servem como pano de fundo para o relato, como é por vezes o caso da multidão (cf. Mc 5,21.27); há personagens «*fio condutor*» cuja função é unicamente fazer progredir a intriga, como é o caso dos que conduzem Jesus até ao surdo-mudo ou ao cego (cf. Mc 7,32; 8,22); depois há personagens «protagonistas», que têm um papel activo na história.

No que diz respeito aos elementos caracterizadores, há personagens «*planas*» ou «*estáticas*» pois não apresentam um único traço distintivo no contexto do micro-relato ou em múltiplas retomas no quadro de um macro-relato. Sendo que elas são caracterizadas por um único traço distintivo, o comportamento destas personagens é amplamente previsível. Por exemplo, os *líderes* religiosos do Evangelho segundo São Marcos são planas ou estáticas, como os «*escribas e os fariseus*» do Evangelho de Mateus, porque a sua única função é de se oporem a Jesus ou aos discípulos. Nesta sequência, também há personagens «*inteiras*» pois representam uma variedade de traços, em que alguns estão em conflito ou em contradição. Eles estão em condições de mudar ou de sofrer um processo evolutivo ao longo do relato. Consequentemente, eles apresentam-se sempre como sendo construções abertas, susceptíveis de revelações ulteriores, capazes de surpreender o leitor e de se tornarem, virtualmente, objectos inesgotáveis para a sua reflexão<sup>33</sup>. São decididamente estas personagens inteiras que se tornam interessantes para o leitor (e, em perspectiva, para o catequista) porque elas são apaixonantes e abrem os processos de interacção com o leitor. As personagens inteiras podem ser protagonistas ao nível do macro-relato (como Jesus ou os discípulos nos relatos evangélicos, ou ainda as personagens de Pedro e de Paulo nos Actos) ou mesmo das personagens «singulares» que só aparecem uma única vez, e depois desaparecem do relato.

---

<sup>33</sup> Cf. S. CHATMAN, *Storia e discorso*, 136-139.

Um elemento particularmente útil é a forma como o narrador constrói as suas personagens. Com efeito, esta construção também se faz através do «dizer» do que é uma personagem (*telling*), mostra só o que faz (*showing*).

No caso do *telling*, trata-se de uma apresentação directa: são as palavras do narrador fiável que nos oferecem os traços ou as motivações de uma personagem. O narrador pode caracterizar a personagem por um nome ou deixá-la anónima<sup>34</sup>; ele pode indicar-nos o género e o seu nível social de pertença<sup>35</sup>; ele pode, nomeadamente, sublinhar a atitude religiosa positiva, colocando assim directamente a personagem do lado de Deus<sup>36</sup>. O narrador também é capaz de nos dizer quais são as atitudes das personagens e as suas motivações: ele diz-nos porque é que os discípulos são surpreendidos pela epifania de Jesus no lago (cf. Mc 6,52); ou porque é que as pessoas presentes na sinagoga de Cafarnaum são tocadas pelo seu ensinamento (cf. Mc 1,22). Esta apresentação «directa» da parte do narrador condiciona a interpretação do relato, porque se supõe que o narrador seja o contador dos princípios e dos valores da história, e que indique a forma com que se deverá aproximar das diferentes personagens: aquele que encarna os princípios e os valores da história está destinado a receber a aprovação da parte do leitor, enquanto que aquele que se opõe é conotado negativamente e é exposto ao julgamento e afastamento por parte do leitor<sup>37</sup>.

No caso do *showing*, encontramos-nos face a uma apresentação indirecta sob a forma dramática. Os traços de uma personagem são sublinhados através do somatório das suas acções, da descrição do seu olhar, dos seus gestos, da sua atitude e dos seus hábitos; através dos comentários que outra personagem faz sobre ela, ou ainda pelo discurso directo pronunciado

---

<sup>34</sup> O carácter anónimo pode exaltar as características das personagens (como é o caso da hemorroísa de Mc 5,25s., que é caracterizada unicamente pela sua longa doença), pode indicar a condição de marginalidade (como na mulher pecadora de Lc 7,37); ou pode deixar o lugar à identificação do leitor, como no caso do companheiro sem nome de Cleofas, no relato dos discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35).

<sup>35</sup> Jairo é «um dos chefes da sinagoga» (Mc 5,22); Zaqueu é «um homem rico [...] chefe dos cobradores de impostos» (Lc 19,2); Cornélio é um «centurião da coorte itálica» (Act 10,1).

<sup>36</sup> Por ex. o narrador diz-nos sobre Zacarias e Isabel «Ambos eram justos perante Deus, cumprindo irrepreensivelmente todos os mandamentos e preceitos do Senhor» (Lc 1,6); sobre José, que ele «era um homem justo» (Mt 1,19); de Cornélio que ele era «piedoso e temente a Deus, como aliás toda a sua casa; ele dava largas esmolas ao povo, e orava continuamente a Deus» (Act 10,2); de Tabitha que ela «era rica em boas obras e nas esmolas que distribuía» (Act 9,36).

<sup>37</sup> Assim J. L. RESSEGUIE, *Narratologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1990, 121.

pela personagem, ou pelos seus propósitos internos, expressos de forma directa ou indirecta<sup>38</sup>. A modalidade do *showing*, na qual o narrador se dissolve para dar lugar às personagens, requer uma atenção mais subtil e constrangedora da parte do leitor<sup>39</sup>. Com efeito, este deve operar continuamente num trabalho de contextualização<sup>40</sup>, de memória<sup>41</sup> e várias vezes de indiferença<sup>42</sup>, com a finalidade de apreender o sentido e discernir o valor que deve ser atribuído aos gestos, às palavras explícitas ou aos discursos interiores das personagens. Através deste trabalho, o leitor é convidado a expor-se e a entrar no relato, implicando-se, porque é a ele que é confiada a tarefa de medir a fiabilidade das personagens e das suas acções, que o narrador se limita a «mostrar».

### **3.3. O poder da personagem bíblica**

É verdade que a classificação e a construção da personagem são elementos interessantes, mas também é fundamental esboçar alguns aspectos particulares da personagem bíblica. Como acontece com as personagens da literatura antiga, esta é caracterizada desde o exterior, quer dizer, através do que ela diz e do que ela faz, sem ser objecto de análises introspectivas, típicas da narração moderna. No entanto, se na literatura antiga, as personagens se tornam «tipos» (o cobarde e o herói, o sábio e o tolo, a mãe e a cortesã...) expostas à admiração e à imitação, ou à censura e à recusa de todos, e como tal, o resultado da sua história pode, no limite, ser devolvida – mas ela é já dada por adquirida ou inevitável –, as perspectivas que se abrem para as personagens bíblicas são bem diferentes.

---

<sup>38</sup> Cf. R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990, 143s.

<sup>39</sup> E. S. MALBON, "Narrative Criticism", 10: "Showing requires more from the narratee and the implied reader and is thus more engaging".

<sup>40</sup> Por exemplo o valor da expressão «Raças de víboras» que João Baptista lança à atenção dos chefes religiosos (cf. Mt 3,7) é explicado pelo contexto no qual o Baptista é caracterizado como profeta (cf. Mt 3,3s.). A forma como ele faz avaliar a confissão de fé de Pedro «Tu és o Cristo» (Mc 8,29) depende da memória do leitor, que reconhece a consonância com o título que o narrador atribui a Jesus no início do evangelho (cf. Mc 1,1), mas igualmente pelo contexto imediato no qual se exprime a reacção negativa de Pedro face à perspectiva de um Messias sofredor (cf. Mc 8,31-32), coloca em destaque a sua compreensão parcial e deformada do messianismo de Jesus.

<sup>41</sup> Assim que o fariseu Simão formula, em si mesmo, um julgamento negativo sobre Jesus (cf. Lc 7,39), o leitor pode lembrar-se da habitual oposição dos fariseus a Jesus para desqualificar este julgamento e classifica-lo sem fundamento.

<sup>42</sup> Como avaliar a súplica dos leprosos «Se quiseres, podes purificar-me» (Mc 1,40): trata-se de uma expressão de fé exemplar ou de uma expressão a recusar? O leitor deverá atribuir-lhe o seu justo valor a partir das reacções de Jesus, da sua decisão de o curar mas igualmente da sua irritação e do facto de procurar os leprosos.

Com efeito, normalmente as personagens que povoam o relato bíblico não são descritas com traços espampanantes ou surpreendentes ou, menos ainda, heróicos: o seu tom permanece descuidado ou quase apagado. Mas é sobre este pano de fundo – que, aliás, se aproxima da existência do leitor comum que normalmente não é um herói – que se reflecte um futuro aberto. A sua identidade não depende de uma tipologia precisa mas é definida à medida da sua interacção com as outras personagens e, notavelmente, com o Outro absoluto que é Deus, que opera em Jesus ao longo de toda a narrativa evangélica. É nesta relação dialógica que a identidade da personagem bíblica se constrói de forma dinâmica e é graças a esta interacção que o seu futuro fica em aberto e disponível. Em definitivo, é o apelo divino, é a força de uma palavra «outra» que cria este dinamismo. Deus – que aparece muito discretamente nos relatos veterotestamentários e que se torna presente, por fim, na humanidade de Jesus, propõe-se como instância decisiva para que a personagem do relato evolua, partindo do que ela é, até àquilo que ela se poderá tornar<sup>43</sup>.

Por exemplo, o que é que faz estranhamente evoluir Zaquaeu (cf. Lc 19,1-10), que depois de ter sido rico e chefe dos publicanos, se torna «filho de Abraão», se não fosse este apelo decisivo «desce depressa, pois hoje tenho de ficar na tua casa»? O que é que transforma humildes pecadores, ocupados no seu trabalho quotidiano, em «pescadores de homens», testemunhos fundamentais da primeira igreja, se não é este imperativo urgente: «Sigam-me» acompanhado pela promessa «far-vos-ei pescadores de homens» (cf. Mc 1,16-20)?

Poderíamos multiplicar os exemplos destas evoluções inesperadas das personagens bíblicas, às quais o apelo divino abriu possibilidades inéditas. A este propósito – nomeadamente no que se refere às personagens do Antigo Testamento – a afirmação de E. Auerbach<sup>44</sup> clarifica-nos: «...as personagens do Antigo Testamento são continuamente sob a dura mão de Deus, que não só as criou e elegeu uma vez, mas que sem cessar as forma,

---

<sup>43</sup> D. MARGUERAT-Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 71s., falam, de forma quase equivalente, de “não- autonomia” das personagens bíblicas: os relatos do Antigo Testamento, como os evangelhos, constituem as suas personagens no seio de um sistema inteiramente governado (do ponto de vista narrativo) por uma figura central: Deus ou Jesus. É o que chamamos ausência de autonomia: a personagem não existe em si, mas relativamente à figura central do relato (cf. p. 71).

<sup>44</sup> Cf. E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, I, Turim 2000, 21.

as dobra, as modela e, sem lhes destruir a essência, lhes retira as formas que, na sua juventude, eram dificilmente previsíveis».

Sendo certo que elas são configuradas pela palavra apeladora e promissora de Deus, as histórias das personagens bíblicas exercem sobre o leitor um poder singular. Com efeito, nestas histórias, que no entanto conhecem resistências, tragédias e humilhações, se patenteia a revelação divina; é aqui que se manifesta a grandeza de Deus e a força transformadora da sua vontade. Assim, as personagens bíblicas não são apenas um reflexo da condição humana humilde e falível, mas tornam-se igualmente figuras normativas para o leitor crente, não somente em virtude da escritura inspirada que as construiu, mas igualmente graças ao acontecimento revelador que as investe e impregna. Como diz, uma vez mais, E. Auerbach: «as histórias da Escritura não se oferecem, como faz Homero, para causar simpatia, não nos acariciam para nos alegrar ou encantar; elas querem sujeitar-nos e, se nós nos recusamos, somos uns rebeldes»<sup>45</sup>. Elas possuem uma força performativa e tendem a conduzir o leitor a escolhas decisivas.

No entanto, é necessário pôr em destaque o facto que, embora profundamente marcadas pela urgência do apelo divino, as figuras das personagens bíblicas não são marionetas sem liberdade, e que o seu percurso de transformação não se realiza, jamais, de maneira mágica. Na verdade, elas têm sempre a responsabilidade da resposta e, precisamente, da resposta específica que a personagem decide dar como contributo, de entre todas as réplicas possíveis. É na razão desta resposta precisa e singular que a personagem se torna interessante para o leitor. Com efeito, esta oferece ao leitor uma possibilidade de ser, ele também, um homem novo e, da mesma forma, orientar de maneira inesperada, o seu próprio futuro. Aos olhos do leitor, esta possibilidade aparece como sendo possível, a partir do momento em que o relato a descreve e a conta, como estando já cumprida: o que, no relato, aparece como tendo passado pela personagem, podendo passar-se através dela.

Neste sentido, poderemos dizer que a personagem bíblica não se torna «prescritiva» na sua exemplaridade – como o herói a imitar – mas ela torna-se, por outro lado, «descritiva» de uma possibilidade de vida nova que fica

---

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, 17.



aberta e disponível mesmo para o leitor. Cabe, então, ao leitor decidir se deseja, ele também, esta novidade de vida e se, por consequência, aceita encetar o «diálogo» com o absolutamente Outro que pode transformar a sua identidade em evolução e o seu futuro ainda em aberto, tal como já tinha feito nos relatos bíblicos, onde transformou a vida de tantas personagens. A personagem bíblica torna-se, assim, o guia e o farol que ilumina as possibilidades de uma existência renovada para cada um dos leitores<sup>46</sup>.

#### **4. O carácter hermenêutico da crítica narrativa**

Para concluir estas breves anotações sobre a crítica narrativa, desejaríamos colocar a questão de saber se ela se limita a enriquecer as competências interpretativas do leitor, fornecendo-lhe novos instrumentos que lhe permitem compreender os relatos bíblicos, ou se ela igualmente modificou, do ponto de vista hermenêutico, a relação fundamental do leitor com os textos<sup>47</sup>. Certos pontos dispersos ao longo da nossa reflexão já permitiram entrever a função diferente e significativa atribuída pela crítica narrativa ao leitor face aos relatos e, nomeadamente, aos relatos bíblicos: já fizemos alusão ao «leitor construído» pelo texto, à implicação do leitor com as personagens assim como às possibilidades de existência renovada que as personagens, com as suas transformações, tornam possíveis ao leitor. Desejamos agora propor algumas considerações suplementares de carácter hermenêutico, visando mostrar que o leitor está implicado em todas as etapas que levam à «compreensão» vital de um relato bíblico.

Para identificar imediatamente a diferença entre uma hermenêutica narrativa e uma hermenêutica enraizada no modelo histórico-crítico, é importante lembrar que o percurso histórico-crítico, na sua tentativa de esclarecer o sentido do texto no seu contexto histórico de produção, cria na realidade uma distância – poderemos mesmo dizer um hiato – entre o sentido histórico do texto e o presente do leitor, que vive numa época diferente.

---

<sup>46</sup> P. BEAUCHAMP, *Testamento bíblico*, Magnago (BI) 2007, 134s., apresenta algumas notas densas e interessantes sobre o carácter «descritivo» e não «prescritivo» do relato; sobre a capacidade de abrir os «possíveis» que, enquanto tal, deixam lugar à liberdade do leitor; sobre o facto de, no relato, o «bem possível e livre» ser dado em imagens, e assim, de forma sensível, torna-se «sensato» para que esteja disponível para o leitor e potencialmente para todos.

<sup>47</sup> A questão é posta por P. BUHLER, “La mise en intrigue de l’interprète. Enjeux herméneutiques de la narrativité”, dans D. Marguerat (éd.), *La Bible en récits*, 97-98.

Assim, o que o texto parece adquirir do ponto de vista da clareza, graças à explicação histórica, perde-o relativamente à pertinência existencial<sup>48</sup>. Para tornar o relato significativo do ponto de vista existencial, o leitor é constrangido a passar, de forma problemática e por vezes pouco controlável, da explicação do sentido histórico do texto, à sua aplicação ou actualização, segundo um esquema que se tornou clássico. Por sua vez, a crítica narrativa, que assume o relato de forma muito séria no seu estatuto e na sua função, tende a acentuar o hiato e a favorecer o encontro entre o passado e o presente, estabelecendo uma ligação entre a «referência do relato (o mundo do texto) e o leitor contemporâneo<sup>49</sup>.

É certamente graças à hermenêutica de P. Ricoeur que foi possível explicitar a ligação entre o mundo do texto e o do leitor, através do processo da tripla *mimesis*<sup>50</sup> que cobre a totalidade do acto de interpretar, em toda a sua complexidade.

A *mimesis I* ou *prefiguração* é a pré-compreensão ou competência prévia – comum ao narrador e ao leitor – permitindo identificar os aspectos que estruturam o agir humano: a semântica da acção (fins, motivos, agentes, circunstâncias, interacções e resultados); as mediações simbólicas da acção (os contextos nos quais a acção se insere e lhe concede um primeiro sentido: por exemplo cultural, comercial...); a temporalidade (com a prática quotidiana que ordena um, relativamente a outro, o presente do futuro, o presente do passado e o presente do presente). É esta prefiguração do agir humano que constitui a condição que permite a existência da possibilidade de contar e de compreender a narração.

A *mimesis II* ou *configuração* indica o momento da criação literária pela qual a experiência imediata se torna texto. O nascimento de um relato comporta o «estabelecimento de uma intriga». É justamente pelo «estabelecimento da intriga» que os elementos heterogéneos que constituem a

---

<sup>48</sup> Também J. ZUMSTEIN, “Narrativité et herméneutique du Nouveau Testament. La naissance d’un nouveau paradigme”, *Revue théologique de Louvain* 40 (2009) 330 e 335.

<sup>49</sup> Também E. PARMENTIER, “Dieu a des histoires. La dimension théologique de la narrativité”, dans D. Marguerat (éd.), *La Bible en récits*, 113.

<sup>50</sup> Para a tripla *mimese*, cf. mais amplamente P. RICOEUR, *Tempo e racconto, I*, Milano 1986, 91-139.

confeção da história (personagens, acontecimentos, etc.) são organizados segundo uma totalidade significativa. Assim, como afirma P. Ricœur, trata-se de uma «operação que retira de uma simples sucessão uma configuração». Este trabalho de configuração não é uma simples reprodução dos factos e das vivências. Ela faz largamente apelo à «ficção»<sup>51</sup>, uma ficção que desdobra da liberdade do narrador em utilizar toda uma série de estratégias narrativas para configurar o relato<sup>52</sup>. A tarefa do leitor é, antes de mais, a de apreender a organização narrativa e as estruturas que caracterizam os diferentes relatos: a crítica narrativa oferece todos os instrumentos necessários para efectuar este trabalho de «explicação». Ora, «explicar» serve para melhor «compreender», e aquilo a que é preciso chegar a compreender numa obra narrativa é o «mundo do texto», «é uma proposta do mundo, de um mundo tal como eu o possa habitar para nele projectar um dos meus possíveis mais próprios»<sup>53</sup>.

Com efeito, na ficção criada pela projecção inventiva do narrador, o leitor chega a encontrar um fundo experimental análogo ao seu, mas encontra-o configurado, redefinido, reordenado e revisto segundo uma compreensão mais profunda e segundo uma escala de valores diferente. Tudo isto cria potencialidades sem igual para a compreensão e a representação do ser humano e da sua experiência – compreendida a complexidade da sua vida interior – que são difíceis de perceber por um sujeito, na sua vida real. Estas potencialidades são as que P. Ricœur chama de «variações imaginativas»<sup>54</sup>.

Não é difícil reconhecer esta perspectiva hermenêutica nos relatos bíblicos. Por exemplo, em muitos casos, o relato parabólico não se desdobra, e não será, justamente, devido ao irromper de um mundo novo na intriga da vida ordinária? O dono da vinha (cf. Mt 20,1-16) não se abre ao mundo impensável

---

<sup>51</sup> Logo que falamos em “ficção” não negamos um eventual fundo histórico do relato, mas pretendemos simplesmente colocar em evidência o trabalho de configuração que faz o narrador e que encontramos igualmente nas narrações historiográficas.

<sup>52</sup> Já mencionámos estas estratégias: intriga, personagens, enquadramento, temporalidade, ponto de vista.

<sup>53</sup> Também P. RICŒUR, “*La funzione ermeneutica della distanziamento*”, 110.

<sup>54</sup> P. RICŒUR, *Ibid.*, 110, acrescenta igualmente que, graças à ficção, à poesia, na realidade quotidiana abrem-se novas possibilidades de estar no mundo. Ficção e poesia visam o ser, não sob a forma do ser, mas sob a forma do poder ser. Da mesma forma, a realidade quotidiana suporta uma metamorfose em favor daquilo a que podemos chamar de variação imaginativa, que a literatura opera sobre o real.

da gratuidade face ao mundo habitual, regido pela justiça da retribuição<sup>55</sup>? Não poderemos dizer o mesmo para os relatos sobre as curas presentes nos evangelhos? Estes encerram uma compreensão nova de si e da realidade que é expressa; trata-se de uma visão do mundo, no qual a existência humana é inteiramente reivindicada pela graça e esta última desloca para os seus limites fatais e a sua miséria<sup>56</sup>. Os percursos das personagens bíblicas – aos quais fizemos alusão anteriormente – não oferecem, ao leitor, possibilidades inéditas que ele pode perceber como se elas lhe pertençam?

*A mimesis III* ou *refiguração* marca a intersecção do mundo do texto com o do leitor. Através desta última operação do arco hermenêutico, encontramos-nos face ao problema da «apropriação» ou da «aplicação» do texto à situação presente do leitor. Esta apropriação faz-se pela mediação do texto e do mundo que ele desdobra. «Aquilo de que finalmente me aproprio – afirma P. Ricœur – é uma proposição do mundo: esta não se encontra atrás do texto, como se de uma intenção escondida se tratasse, mas perante ele, como uma obra que se desdobra, descobre, revela...». Não se trata de «impor ao texto a sua própria capacidade final de compreender, mas [de] se expor ao texto e receber dele um eu mais vasto, que será a proposta de existência respondendo de maneira mais apropriada à proposta do mundo»<sup>57</sup>.

Expor-se, na leitura, ao mundo novo revelado pelo texto narrativo, comporta o facto de se deixar interpelar por este. O apelo consiste sobretudo em balizar as distâncias do seu próprio mundo e da sua experiência real, que arriscam ser consideradas como únicas e verdadeiras, de uma vez por todas. No acto da leitura, o leitor é chamado a adoptar um estado de suspeição relativamente a si mesmo e ao mundo real, para que se reconheça na condição do viajante que está sempre à procura da sua identidade: uma identidade que pode unicamente encontrar na condição de se afastar de si

---

<sup>55</sup> Para mais anotações sobre este aspecto do relato parabólico, D. MARGUERAT, “Le langage di changement (la parabole)”, dans ID., *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève 1977, 17-33. Cf également J. ZUMSTEIN, “Jésus et le paraboles”, dans ID., *Miettes exégétiques*, 319-335.

<sup>56</sup> Cf. D. MARGUERAT, “Raconter Dieu. L'évangile comme narration historique”, dans P. Buhler -J.-F. Habermacher (éds.), *La narration. Quand le récit devient communication*; Genève 1988, 91-93.

<sup>57</sup> “La funzione ermeneutica della distanziamento”, em ID., *Dal testo all'azione*, Milão 1989, 112.

mesmo<sup>58</sup>. Ora, o apelo visa igualmente a fazer funcionar a imaginação criativa, a tentar repensar-se segundo os novos percursos, segundo as novas modalidades de existência, segundo as possibilidades de experiência abertas pelo mundo do texto. Distanciação e variações imaginativas do eu: eis as condições necessárias para a apropriação do mundo do texto.

Não é difícil perceber a forma como a crítica narrativa integrada neste modelo hermenêutico muda a relação do leitor com os textos narrativos. Contudo, ele não é um observador externo que se limita simplesmente a controlar as estruturas, o funcionamento e as estratégias das narrações; mas está continuamente implicado em toda a operação que se revela no arco hermenêutico. Assim, implicado no jogo da tripla *mimesis*, o leitor refigurado retorna ao seu mundo transformado, porque enriquecido pelas novas possibilidades que o mundo do texto lhe abriu e que poderá pôr à prova nas intrigas da sua própria vida. Enquanto eu-viajante à procura de identidade, o leitor encontra, no mundo do relato, identidades narrativas<sup>59</sup> que pode livremente assumir e adoptar. Nos relatos, são nomeadamente as «personagens» que representam para o leitor variações de identidade de entre as quais ele pode escolher, adoptando atitudes de identificação ou de recusa, solicitadas pelo narrador e pelo seu próprio ponto de vista<sup>60</sup>.

Neste processo de transformação, a imaginação joga um papel fundamental. De facto, «é na imaginação – diz P. Ricoeur – que primeiro se forma em mim o ser novo [...] porque o poder de se deixar apreender por novas possibilidades precede o poder de se decidir e de escolher»<sup>61</sup>. Com efeito, a decisão é preparada e sustentada pelas nossas atitudes interiores, pelos nossos sentimentos, pelo nosso imaginário e pelos nossos modelos de acção. Os relatos, com as suas variações imaginativas que reconfiguram a nossa visão do mundo, ajudando-nos a construir o nosso imaginário moral, inspiram a nossa visão ética e contribuem para formar as nossas convicções e os

---

<sup>58</sup> P. RICOEUR, *Ibid.*, 112: “Lecteur, je ne me trouve qu’en me perdant”.

<sup>59</sup> “A identidade narrativa é a identidade a que um sujeito (ou grupo humano) se dá para a mediação da função narrativa”: assim E. PARMENTIER, “Dieu a des histoires”, 116. Sobre a identidade narrativa cf. mais amplamente P. RICOEUR, “L’identité narrative”, dans P. Buhler -J.-F. Habermacher (éds.), *La narration*, 287-300.

<sup>60</sup> Cf. Sobre este assunto E. PARMENTIER, “Le récit comme théologie. Statut, sens et portée du récit biblique”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 81 (2001) 36-38.

<sup>61</sup> Assim em “Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica”, dans ID., *Dal testo all’azione*, 128.

nossos sentimentos. A imaginação narrativa tem a força necessária para alimentar a nossa imaginação ética e para suscitar este desejo de «ser como», o que no relato é desvendado como sendo «bom» e «realizador de si».

### **5. Em jeito de conclusão catequética**

O tempo tem vindo a sintetizar, com algumas considerações, o que a catequese pode obter com a utilização, na leitura do relato bíblico, de uma crítica narrativa devidamente sustentada por uma mais ampla perspectiva hermenêutica.

Anteriormente, é preciso dizer que, embora a crítica narrativa tivesse desenvolvido uma terminologia técnica e uma série de ferramentas aperfeiçoadas, a leitura narrativa dos relatos bíblicos não era reservada unicamente para os finos conhecedores. Mesmo um leitor não iniciado, na condição de ser solicitado por boas questões, pode começar a identificar nos textos narrativos – inicialmente naqueles que lhe são mais familiares – sinais literários que orientam a sua leitura de forma diferente, subtraindo-a do perigo de uma projecção que simplesmente encontra nos relatos o que já é conhecido. Naturalmente, um leitor mais experiente pode perceber outra coisa; enquanto o exegeta, provido de instrumentos críticos, enriquece a análise narrativa. Como diz E. Parmentier, «...a riqueza do relato permite uma leitura de primeiro grau ao leitor iniciante e uma leitura mais avisada a um outro sem que a primeira seja falsa». «A análise narrativa ganha toda a sua riqueza de exercício convival (embora igualmente comunitário e eclesial) que mantém estas interpretações em debate»<sup>62</sup>. A importância de tudo isto parece evidente para um grupo de catequese.

Uma outra vantagem para a catequese advém da implicação do leitor que se aproxima do relato bíblico. Toda a obra literária, enquanto acontecimento de comunicação indirecto – mediante a escrita – está em busca de leitores que a remetam para a vida. O texto narrativo não se limita a pedir um leitor, mas tem uma capacidade singular de o implicar, a partir do momento em que a dimensão narrativa da vida é a categoria fundamental do humano, tanto que, se ele não tivesse sido «preso» nos relatos, ele não teria acesso ao amor, ao desejo, às emoções e ao vivido que fazem a

---

<sup>62</sup> Assim em “Dieu a des histories”, 114.

característica do humano falado<sup>63</sup>. Os relatos bíblicos, em particular, apresentam-se como uma exploração atenta da complexidade infinita do humano, com as suas grandezas, as suas misérias e as suas contradições; nas dimensões pessoal, familiar, social e política; com as suas questões existenciais, pequenas ou grandes. Aqui, o leitor pode aprender o que é realmente humano<sup>64</sup>. É assim que se estabelece um primeiro nível de implicação do leitor nos relatos contados nas Escrituras, que decorre da correlação entre estas histórias e as vivências do leitor. Por um lado, os relatos bíblicos podem permitir aceder a uma multiplicidade de experiências vividas que eles colocam em jogo e, por outro lado, numerosas experiências que habitam os humanos constituem um terreno de interesse e de acolhimento em relação às narrações bíblicas<sup>65</sup>.

Mas há um segundo nível de implicação do leitor que é ainda mais fecundo e que a catequese deve considerar com atenção. Emaranhado no relato bíblico, que fala da sua experiência, o leitor descobre essa experiência configurada segundo uma nova perspectiva. Conduzido pela habilidade do narrador, que é chamado a decifrar, servindo-se das ferramentas da crítica narrativa, o leitor encontra-se implicado na intriga; solicitado a entrar em empatia (ou recusa) com as personagens do relato e com os seus percursos; convidado a assumir o ponto de vista do narrador (que coincide com o de Deus ou de Jesus). É assim que se abre diante dele «o mundo» do relato bíblico, com a novidade dos seus valores e com as possibilidades inéditas que ele propõe. Exposto a este mundo, o leitor é colocado em condições de se pronunciar acerca dos julgamentos éticos do seu agir; de imaginar novas possibilidades de viver a sua existência, de descobrir uma nova identidade. Tudo isto passa pelo leitor na condição de que ele se distancie da sua experiência real e do seu mundo consolidado. A riqueza deste nível de implicação no percurso catequético aparece com toda a evidência. Deixado livre para poder jogar com as diferentes possibilidades que lhe são oferecidas pelo relato e pelo carácter fictício do relato, o leitor é mesmo solicitado pela intriga para formar uma nova consciência ética, para imaginar aqueles que podem ser nomeados «limiares de conversão», para «perder a sua vida»

---

<sup>63</sup> Cf. E. PARMENTIER, *Ibid.*, 115.

<sup>64</sup> Cf. anotações sobre este aspecto em A. WÉNIN, "Personnages humains et anthropologie dans le récit biblique", dans C. Focant – A. Wénin (eds.), *Analyse narrative et Bible*, 43-47.

<sup>65</sup> Cf. P. BUHLER, "La mise en intrigue", 104.

para a encontrar, nova e salva, para «refigurar» e activar no «desejo» o homem novo que ele pode ser. Bem entendida, a conversão e a vida nova permanecem, para o leitor, fruto da decisão da sua liberdade, sustentada pela força do Espírito; um acontecimento imprevisível, então, que o aproxima aos relatos bíblicos, não podendo ser considerados como adquiridos. É, no entanto, importante sublinhar que a implicação do leitor na narração bíblica pode preparar o terreno e as condições para que isto aconteça<sup>66</sup>, e que o relato bíblico faça tudo isto graças à força «performativa» que o caracteriza<sup>67</sup>.

Uma última vantagem essencial pode ser tida em conta na implicação do leitor no relato bíblico. A cada viragem no relato, e por vezes mesmo escondido num canto, ele pode encontrar Deus, que é protagonista fundamental das histórias que conta a Escritura. Deus teve, e continua a ter, «histórias» com homens. O relato bíblico, que encerra em si a memória configurada das histórias passadas, torna-as possíveis no presente, abrindo acesso a um eventual encontro com Deus, que os caracteriza. Entrando no relato, o leitor não poderá certamente ver a cara misteriosa e não representável de Deus, mas terá a surpresa de descobrir os traços imprevisíveis da sua acção a favor do homem, e poderá identificar-lhe o traço definitivo e singular na humanidade e na história de Jesus. Esta presença e esta acção de Deus não poderão deixar de produzir um certo efeito sobre o leitor, que se aproxima sempre dos relatos bíblicos com uma pré-compreensão do Deus que lhe pertence. Com efeito, a imagem de Deus que ele traz consigo, será, volta a volta, posta em contacto com os relatos, confrontada e alimentada, mas igualmente contestada, surpreendida e, por vezes, mesmo desarticulada<sup>68</sup>. Por certo, esta descoberta do agir divino, mediada pela leitura e pela interpretação de relatos bíblicos, não comporta automaticamente o acto da fé. Tal como diz P. Ricœur, é «um acto irredutível a qualquer tratamento linguístico» e hermenêutico, tanto que «a fé será antes o limite de toda a hermenêutica» como toda «a origem não hermenêutica de toda a interpretação». No entanto, ao mesmo tempo, esta fé «ficará muda se não receber a força da palavra de uma interpretação sempre renovada dos sinais, dos símbolos e dos relatos que a educaram ao

---

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, 104-106.

<sup>67</sup> E. PARMENTIER, "Dieu a des histoires", nota: "A história é a mensagem, e contando-a, ela fá-la acontecer. Dando a cara para contar a história de outro, o leitor é impulsionado para uma história que também é a sua".

<sup>68</sup> Cf. A. WÉNIN, "Analyse narrative et théologie dans le récit biblique", 49-54.



longo dos séculos» e ela ficará vazia «se não for apoiada [sobre] a interpretação sempre renovada dos acontecimentos – sinais, trazidos pelas Escrituras, tais como o *Êxodo* no Antigo Testamento, ou a *Ressurreição* no Novo Testamento».<sup>69</sup>

Assim, o encontro com Deus, protagonista dos relatos bíblicos e com a sua acção de libertação e de salvação, alimenta e purifica este conteúdo da fé, que permite exprimir-se e traduzir em linguagem o indedutível acto de crer. Eis a vantagem mais importante que decorre da abordagem narrativa e hermenêutica dos textos bíblicos para a catequese.

---

<sup>69</sup> Também em “Ermeneutica filosofica e biblica”, dans ID:, *Dal testo all'azione*, 126.



## **A fé tem uma história**

### *A estrutura narrativa da transmissão e a sua regulação eclesial*

CHRISTOPH THEOBALD, S.J. (\*)

A afirmação de que a fé tem uma história não tem lugar, hoje. Ela encontra uma mentalidade pós-moderna em que um «acontecimento» vai sempre no encaixe de um outro: tudo o que acontece, ou quase, é considerado como provisório e, sobretudo, recebido como solicitação da nossa capacidade de resolver problemas. Reagindo a este estado de coisas, corremos o risco de ficar presos nos mesmos reflexos culturais: assim, a Igreja insiste na permanência da fé, indo ao ponto de reatar a forma «escolástica» do seu catecismo; mas associa este «classicismo» com uma abordagem técnica «ultramoderna» dos problemas de transmissão: como se uma formulação ortodoxa dos conteúdos doutrinários e um saber fazer pedagógico adaptado à nossa época garantissem o acesso à fé e ao seu aprofundamento. Reconheçamo-lo: mesmo a actual insistência sobre a dimensão narrativa da catequese poderia rapidamente tornar-se uma receita, reduzindo o acto catequético a um mecanismo abstracto, se o desafio que representa a nossa mentalidade pós-moderna não é realmente percebido e pensado.

Como muitas vezes, na já longa história do cristianismo, estas dificuldades – se elas forem verdadeiramente levadas a sério – fazem progredir a inteligência da fé. Assim, o sentimento generalizado de que tudo o que acontece é temporário e não suscita mais do que a nossa competência técnica, faz-nos descobrir, pelo contrário, que os verdadeiros «eventos espirituais» da nossa história individual e colectiva – em primeiro lugar, o acesso à fé – estão sempre preparados subterraneamente e engrenando os

---

(\*) Teólogo jesuíta do Centro Sèvres, autor da obra, em dois volumes, *Le christianisme comme style* (O Cristianismo como estilo), Paris: Cerf, 2007, redator-chefe da revista *Recherches de Science Religieuse* e colaborador na revista «*Études*».

processos de transformação a médio e longo prazo, irreduzíveis a qualquer abordagem estratégica. Se Deus parece entrar hoje, inesperadamente, em muitas vidas, o desafio é ajudar os indivíduos e grupos a medir a profundidade do que acontece a médio e a longo prazo e recuperar a ideia de que a sua fé tem uma história: enquanto efeito de uma transmissão que tem o seu próprio rigor, esta história de fé centra-se muito radicalmente no que Deus fez neles e em todos.

É isso que o teólogo deve pensar actualmente, deixando-se ensinar e provocar pelo que tem sido sugerido pelas nossas mentalidades e pelas práticas eclesiais em que ele participa. A tarefa é complexa, pois não estamos acostumados a pensar o acto de fé *na sua constituição histórica*; muitas vezes entendemos este acto como um absoluto, em vez de o situar *entre* aqueles que, aqui e agora, desejam torná-lo possível – pela transmissão – e *aqueles* que lhe acedem efectivamente. No entanto, é apenas nesta figura relacional da fé que aparece a sua ligação intrínseca com a narração: falar em termos de «acesso» pressupõe dos dois lados do encontro decisivo um caminho e, assim, uma história cuja narrativa é a única forma verbal ajustada. Não é mais um simples meio pedagógico ou uma maneira de dizer o que poderia ser comunicado de outra forma; está intimamente ligado à própria constituição da fé. É o que quero mostrar numa primeira parte.

Mas quando nos situamos no plano das formas ou géneros literários, outras maneiras de falar e escrever se apresentam. O «kerigma» neotestamentário não se reduz aos relatos evangélicos ou aos Actos; exprime-se também sob a forma de fórmulas breves, de fórmulas de confissão e hinos cristológicos. Não podemos, então, evitar a questão de como compreender a relação entre narrativa e estas outras formas; questão tão mais iniludível quanto é verdade que a narração representa o género mais ajustado à formação da fé. No entanto, nas fórmulas neotestamentárias da confissão de fé estão grafados todos os desenvolvimentos dogmáticos ulteriores, até ao símbolo de Nicena-Constantinopla e aos grandes textos doutrinários do 2º milénio. Os catecismos, incluindo o último *Catecismo da Igreja Católica*, são os seus herdeiros; o que reforça a questão da relação entre estes textos, a tradição hínica ou litúrgica da Igreja e a estrutura narrativa da transmissão da fé. Abordarei este problema numa segunda parte.

Restar-me-á, então, mostrar numa última parte, como precisamente a articulação destes três pólos é para a narração uma resposta adaptada aos

desafios da pós-modernidade: o relato torna possível honrar até ao fim uma Revelação de Deus e uma que fé advém gratuitamente, dando às experiências pedagógicas um lugar particular, tanto relativo quanto necessário. É da responsabilidade da teologia sistemática interpretar a catequese nesta perspectiva.

## I. A estrutura narrativa da fé e da sua transmissão

A tradição moderna habituou-se a entender a fé como uma resposta à auto-revelação, até mesmo à auto-comunicação de Deus, de analisar o fundamento antropológico deste acto como um acto de liberdade (*analyses fidei*) e especificar as condições teológicas ou trinitárias. O N<sup>o</sup>5 do primeiro capítulo da *Dei Verbum* é a realização equilibrada deste desenvolvimento doutrinal:

«A Deus que revela é devida a “obediência da fé” (Rom 16, 26; cf Rm 1, 5; 2 Co 10, 5-6); pela fé, o homem entrega-se total e livremente “a Deus revelador o obséquio pleno da inteligência e de vontade» (concílio Vaticano I) e prestando voluntário assentimento à Sua revelação. Para prestar esta adesão da fé, são necessários a prévia e concomitante graça divina e os interiores auxílios do Espírito Santo, o qual move e converte a Deus o coração, abre os olhos do entendimento, e dá “a todos a suavidade em aceitar e crer a verdade” (concílio de Orange).»

No entanto, neste extracto, que em justo título podemos qualificar de “personalista”, não vemos como o acto de fé se inscreve na história daqueles que o colocam, nem como podemos compreender o seu misterioso nascimento e seu destino. A constituição sobre a Revelação conhece, no entanto, a categoria do «acontecimento»: «tal economia da Revelação inclui *acontecimentos* e palavras (*gestis verbisque*) intrinsecamente ligados», lemos no início do primeiro capítulo (N<sup>o</sup> 2; cf. também N<sup>o</sup> 14); e, falando da transmissão pelos apóstolos, o segundo capítulo situa o nascimento desta na *relação* entre Jesus e os seus seguidores: «transmitem, o que tinham aprendido da boca de Cristo, vivendo com ele (*conversatione*) e vendo-o agir (*operibus Christi*), sob a inspiração do mesmo Espírito Santo» (N<sup>o</sup>7)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Para um comentário detalhado destas passagens, cf. C. Theobald, «*Dans les traces... de la constitution « Dei Verbum » du concile Vaticana II, CF 270, Paris, Le Cerf, 35-55.*»

Mas estas poucas pistas, embora discretas, não refluem sobre a teologia da fé da Constituição. Este sobre este ponto que uma recepção criativa do Concílio deve avançar reflectindo sobre a figura relacional da fé (1), a estrutura narrativa que aí está envolvida (2) e este tipo de proliferação de narrativas que produziu, efectivamente, nas comunidades primitivas e na história do cristianismo, um tipo muito específico de «transmissão» ou de «tradição», devedor da união de Cristo com seus primeiros discípulos e com outros (3).

### **1. Da figura relacional da fé à sua estrutura narrativa**

Quando nos interessamos pela figura relacional da fé, somos reenviados para os relatos evangélicos e, em especial, para aos múltiplos episódios que dão um lugar especial ao nascimento da fé. Entre muitos outros exemplos, pode-se pensar aqui na cura da mulher hemorroísa (Mc 5, 21-43//). Onde se situa, nesta passagem (na sua forma extensa que é a de Marcos), o acesso à fé? A complexidade deste «acontecimento» aparece desde a primeira leitura. Poderíamos ser tentados a reduzi-la à declaração de Jesus: «Minha filha, a tua fé salvou-te; vai em paz e sê curada do teu mal». Mas formulada no passado, esta declaração refere-se ao *gesto* da mulher – «ela veio de trás, do meio da multidão e tocou na sua veste» – e a sua *palavra*, motivada pela própria presença do espírito de Jesus que «descobre assim que uma força (*dynamis*) o havia deixado»; respondendo ao seu olhar e à sua pergunta «quem tocou as minhas vestes?», «a mulher crente e temerosa, sabendo o que *lhe* havia acontecido, atirou-se aos seus pés e disse-lhe *toda a verdade*.» Esta fórmula estranhamente aberta intriga o leitor e fá-lo entender, graças ao olhar do narrador, dito «omnisciente», que o «acontecimento» é ainda mais complexo do que se pensava: a montante, o acesso à «fé» perde-se de alguma forma, numa história de doença que durou 12 anos – «ela havia sofrido muito com muitos médicos e havia gasto tudo o que tinha sem nenhuma melhora; pelo contrário, o seu estado de saúde piorou; esta mulher tinha aprendido o que foi dito por Jesus» –; a jusante, o nascimento da sua fé produzirá um resultado inesperado através de outro testemunho desta cena, o líder da sinagoga, Jairo, que à luz do que aconteceu, ouve dizer através de Jesus: «Não temas, crê somente».

O que reter sobre a nossa questão, nesta breve investigação, do acesso à fé?

1.1. É o seu carácter relacional que torna este «acontecimento» tão complexo; ele que envolve, na verdade, dois sujeitos, Jesus e a hemorroísa, num relacionamento «filial», que cruza duas histórias. Do lado da mulher, é o seu lugar no seu ambiente social que está em jogo, a alteração desta posição pela doença e pelo desejo de daí sair, condições que a conduzem para o seu gesto e, finalmente, para uma palavra de verdade. Do lado de Jesus, o «acontecimento» também refere outra situação: «a mulher tinha ouvido o que fora dito sobre ele»; sem este rumor, o seu acesso à fé teria sido impossível. Este cenário implica, portanto, outros do mesmo género e, pouco a pouco, o conjunto *do itinerário* de Jesus de Nazaré, condicionado por estes encontros, condiciona-os, por sua vez. Por detrás de cada episódio, tão fugaz e provisório que seja, perfila-se já uma intriga mais vasta, contada pelo relato evangélico, enraizado num espaço-tempo qualificado: a Galileia, no momento histórico em que os tempos estão cumpridos; voltarei a este tema.

1.2. A questão da relação filial entre Jesus e a mulher é o acesso de um dos dois parceiros à «fé». Deve notar-se o carácter paradoxal deste acesso: por um lado, a beneficiária da presença de Jesus entende-se designada por ele como «sua filha»; mas por outro lado, iniciando-a à fé, Jesus não atribui a si mesmo esta origem: «*a tua fé te salvou*». É justamente este retirar ou esta desistência de si que dá um significado decisivo à história desta mulher e à sua condição, ao seu gesto e à sua palavra, em suma, *em tudo isto*, à gênese histórica da sua fé.

1.3. É, apenas, quando se atravessa esta história, que a origem propriamente teológica do seu crer pode revelar-se. A palavra «Deus» está ausente do nosso episódio; o que é significativo, especialmente numa época como a nossa, onde esta palavra se tornou fundamentalmente ambígua. Não é suposto, mas faz sentido *no* mesmo acesso à fé. Perante o cenário a que acabámos de assistir, devemos distinguir dois tipos de fé: por um lado, a «fé» da hemorroísa, e de todos os que se lhe assemelham, «fé» que não envolve nenhuma relação de discípulo e mestre nem uma relação explícita com Deus; por outro, a fé dos discípulos. Esta última refere-se a Deus, cuja «Boa Nova», sempre nova, se realiza precisamente no seio deste novo tipo de relação: o discípulo descobre que «aquele» que o faz viver na presença do Nazareno surge do mais profundo sentido da sua existência e que «aquele» veio de um Deus que quer que o *seu* Evangelho surja *simultaneamente* da boca *deste* homem e do mais íntimo *daqueles* que ele encontra.

Seja elementar ou propriamente crística, esta fé está intrinsecamente ligada a um *dizer* e, portanto, a um acto de *interpretação*; o que emerge fortemente a partir do episódio da hemorroísa: enquanto Jesus percebe o acesso desta mulher à «fé», suscitando a sua palavra, os seus próprios discípulos só vêem a multidão anónima. O conflito de interpretação, tal como é aqui tratado, explicita-se apenas ao nível de toda a rota do Nazareno; é nesta base que o crente pode interpretar – tendo-se tornado uma «testemunha» – colocar a impressionante diversidade de encontros de Jesus em relação com a revelação gradual da sua identidade como Cristo e Filho de Deus, pondo assim, e tornando possível um acto de fé no Evangelho de Deus, tomado aqui na sua última amplitude e profundidade.

1.4. Partindo deste breve desenvolvimento que se baseou num episódio, a narrativa evangélica mostra-se progressivamente como estando *estruturalmente ligada à fé* e ao acontecimento histórico que representa o seu aparecimento plural e unificado em torno do itinerário de Jesus de Nazaré. Dito de outra forma, a fé obedece, ela própria, a uma *estrutura narrativa*; e isso por causa do seu carácter relacional, por razão da atenção de Jesus para com aqueles com quem se cruza no seu caminho, para com as condições de vida dos seus interlocutores e, finalmente, graças ao seu carácter testemunhal que se exprime e afirma sempre num conflito de interpretação a respeito da vida e, finalmente, do próprio Deus. Se o relato está intimamente ligado ao «acontecimento» da *constituição* da fé, é compreensível que nos quatro relatos evangélicos não represente apenas um género, entre outros, ou um meio de expressão cómodo, mas que estes tenham *uma razão de ser propriamente teológica*. É o que é preciso mostrar agora, levando igualmente a sério a literatura epistolar que parece opor-se a esta visão.

## **2. O género literário do evangelho e a narração no apóstolo Paulo**

2.1. Tendo em conta o que foi dito sobre a estrutura narrativa da fé, eis a definição que podemos propor do género literário «evangelho»:

*Os Evangelhos são relatos de conversão, que não colocam apenas em cena o itinerário de Jesus, do começo ao fim, mas, ao mesmo tempo, aquilo que ele se torna para aqueles e aquelas cujo itinerário cruza o seu<sup>2</sup>.*

---

<sup>2</sup> Cf. C. Theobald, « Points de départ de la christologie », dans J. Doré et C. Theobald, *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Le Cerf et Assas, Paris, 1993, 901sv.



A insistência sobre o itinerário de Jesus, do início ao seu fim, é bastante tradicional. Por outro lado, o aspecto relacional da fé e, mais particularmente, o acesso à fé – chamado «conversão» – só foi visto mais recentemente, através da análise narrativa, como sendo estrutural ao género literário «evangelho». Desde modo, podemos falar de histórias de encontros dando ênfase à *relação de identificação mútua* entre Jesus e aqueles e aquelas com quem ele se cruza<sup>3</sup>. O conflito de interpretação sobre o que acontece neste jogo relacional – como já foi mencionado anteriormente – faz, também, parte do género literário; e é, mesmo, decisivo. Os três sinópticos e o quarto Evangelho desenvolvem, cada qual à sua maneira, uma «teoria» (de parábolas ou de sinais), inspirada em Isaías (*Es* 6, 8-11, etc.), para dar espaço à incompreensão e à não-fé, não só dos adversários, mas também do seio do grupo dos mais próximos<sup>4</sup>. Mas a insistência na imanência na definição proposta – «o que Jesus se tornou *naqueles e naquelas* que ele encontra» – é uma forma de dizer, ao mesmo tempo, o resultado «eucarístico» da impossibilidade de seguir o mestre até ao final – «o meu corpo para vós» – ou ainda a estrutura pneumatológica dos relatos – «é vossa a vantagem que eu me vá embora...» –, especificamente desenvolvido pelo Evangelho de João.

Dito isto, é preciso concordar com a «finalidade cristológica» das técnicas narrativas implementadas pelos evangelistas. Parece-me que não devemos minimizar a enorme variedade de figuras de conversão ou de «fé» que não se deixam arrumar sob as categorias do discípulo, do apóstolo ou, até, da testemunha. Já assinalei este primeiro facto textual, que na minha opinião faz parte da definição do género «evangelho»; ele representa uma espécie de advertência face à tentação de absolutizar a forma crística da fé. Certamente, o pólo de atracção destas múltiplas figuras ou rotas é o itinerário dos «apóstolos», cuja conversão, relacionada a uma «autoridade outorgante» (cf. *Mc* 3, 13-19 //; 6, 7-13 //) e à «passagem de Cristo *neles* (cf. *Mc* 14, 22-25 //), consiste em ocupar em seu nome, o seu próprio lugar. Notemos que, mesmo a escritura evangélica se funda, em última instância, nesta «outorga»: na sua própria identidade, Jesus aparece como aquele que a comunica a outros, a quem dá de viver (e escrever) a partir da sua própria existência crística; neste sentido, os Evangelhos contam *simultaneamente*

<sup>3</sup> Outras «vozes» do relato participam neste jogo de identificação mútua: anjos, demónios... o próprio Deus.

<sup>4</sup> Cf. a nossa análise em *La Révélation... tout simplement*, Paris, Editions de l'Atelier, 2001, nouvelle éd. 2006, 83-90.

o seu itinerário e sua própria génese. Mas esta dimensão de *configuração*<sup>5</sup> escon-de-se, por assim dizer, na *diversidade dos episódios* e na fragilidade ou sinuosidade dos itinerários humanos, tornando possível uma atenção extraordinária às «penúltimas realidades»<sup>6</sup>.

2.2. Ora, estas cartas paulinas, anteriores aos relatos evangélicos, parecem questionar a importância teológica que acabámos de dar ao «género evangelho». Antes de entrar a fundo nesse debate, observemos que a narração, isto é, a *estrutura narrativa* da transmissão da fé, também parece igualmente constitutiva do primeiro escrito do Novo Testamento, a primeira carta aos Tessalonicenses. Desde o início, a proclamação do Evangelho é situada de uma forma relacional e abordada nos seus efeitos: «pois o nosso Evangelho não se apresentou a vós apenas como uma simples palavra, mas também com poder e com muito êxito pela acção do Espírito Santo;» (1 Ts 1, 5). O leitor da carta assiste a uma verdadeira releitura do estado de fertilidade deste anúncio, fundado num processo de imitação (*mimesis*) – ainda não conhecemos a linguagem da «comitiva» de Cristo –, e que remonta, por um lado, ao apóstolo Paulo, até ao próprio Senhor e atinge, por outro lado, a comunidade que ele fundou, a Macedónia e a Achaia: « por toda a parte se propagou a fama da vossa fé em Deus, de tal modo que não temos necessidade de falar disso. De facto, são eles próprios que contam o acolhimento que vós nos fizestes e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes o Deus vivo e verdadeiro e para aguardardes do Céu o seu Filho, que Ele ressuscitou de entre os mortos, Jesus, que nos livra da ira que está para vir. » (1 Ts 1, 9). A carta conta uma narração...

A continuação do texto centra-se sobre essa relação originária no seio da qual nasce a fé dos Tessalonicenses, abordando num primeiro tempo a credibilidade do apóstolo, de alguma forma configurado com Cristo. Utilizando de novo a linguagem parental da procriação, Paulo junta de imediato o «resultado eucarístico» dos relatos evangélicos: «Nós estivemos no meio de vós cheios de doçura *como uma mãe* aquece no seu peito os filhos que

---

<sup>5</sup> Devemos esta terminologia a P. Ricœur (*Temps et récit*, tomo 1, Paris, Seuil, 1983, 103-105) que distingue em qualquer relato duas dimensões temporais, a «dimensão episódica» que «tira o tempo narrativo do lado da representação linear» e «a dimensão configuradora» que transforma a sucessão dos acontecimentos, a partir do «ponto final» (encerramento), numa totalidade significativa, «lendo o fim no início e o início no fim».

<sup>6</sup> Peço emprestada esta expressão a D. Bonhoeffer ; cf. *Résistance et soumission* (nouvelle édition), Genève, Labor et fides, 1973, 57, 166, 260sv, 289, 336sv

alimenta. Nós tivemos por vós uma tal afeição que estávamos prontos a *dar-vos (metadounai)* não somente o Evangelho de Deus, mas até mesmo a nossa própria vida... Tratando cada um de vocês *como um pai, exortando-vos*» (cf. 1 Ts 2, 1-12). Para os receptores do Evangelho, não se trata apenas de uma postura passiva; o que já está «obrando (*energeitaí*) neles, os crentes» (1 Ts 2, 13) é como no episódio evangélico da hemorragia, estrutural para a compreensão da transmissão da fé. Somente na primeira carta aos Coríntios o conceito de «tradição» ou de «entrega» aparece, intimamente ligado ao dom do próprio Cristo, ao desejo do apóstolo de ser configurado e à liberdade dos receptores, encontrando a sua explicitação (1 Cor 11, 23-29 e 15, 1-11).

Esta relação originário de anúncio e de acolhimento, em última análise qualificada pelo dom da vida e pela liberdade de receber, é o centro secreto a partir do qual é ancorada a narrativa praticada em dois sentidos diferentes: Paulo, que concentra o itinerário de Cristo no mistério pascal e o seu «desfecho Eucarístico», situa a narração na trajectória da itinerância apostólica e dos seus efeitos (processo de imitação), enquanto os evangelhos mostram uma série de episódios de acesso à fé integrando estes imediatamente no relato de Jesus e na revelação gradual da sua identidade crística e filial. É sobre este duplo desenvolvimento que é preciso voltar a parar, um pouco para precisar a estrutura narrativa da transmissão.

### **3. A criação de uma tradição narrativa**

Com efeito, é decisivo, para a fé e para o seu possível nascimento, que possa manter, hoje, o duplo desenlace dos relatos evangélicos: o fim violento do itinerário do Nazareno, «morto sob Pôncio Pilatos», e o seu fim eucarístico, perfeitamente resumido pelo quarto Evangelho: (a minha vida) «Ninguém ma tira, mas sou Eu que a ofereço livremente» (Jo 10, 18). O mistério da Ressurreição de Cristo, inseparável das suas «aparições» a alguns (1 Cor 15, 1-11) – relação obriga! – situa-se na passagem do primeiro para o segundo «fim»<sup>7</sup>. Ao olhar os efeitos da narrativa desta passagem, descobrimos que o espaço do galileu e o tempo da realização são «simbólicos»: a Galileia torna-se efectivamente «Galileia das nações» (Mt 4, 15) e alarga-se às «extremidades da terra» (Act 1, 8); o «momento favorável» (*Kairos*) pode

---

<sup>7</sup> Cf. C. Theobald, « Témoins du Ressuscité », dans C. Theobald, *Transmettre un Evangile de liberté*, Paris, Bayard, 2007, 87-117.

acontecer em outros momentos da história; o que aconteceu «de uma vez por todas» pode acontecer de novo, aqui e agora.

Esta estrutura fundamental, sobretudo posta em prática pela obra lucaniana<sup>8</sup>, cria toda uma tradição narrativa; esta não é secundária mas emana, como de um abismo, o duplo desenlace que acabei de mencionar. Por um lado, ocorre uma espécie de proliferação de narrativa, devido aos múltiplos episódios de nascimentos da fé – «eles *contavam*... como Deus tinha aberto a porta da fé aos gentios», lemos nos Actos (Act 14, 27) –; e por outro lado, estes episódios estão ligados ao relato de Jesus, quase «re-projectados» nele, este relato ele próprio endossado às Escrituras, matriz comum aos judeus, a Jesus e aos seus discípulos. Assim se gerou uma tradição de leitura e de narração, intrinsecamente ligadas à estrutura de «acontecimento»<sup>9</sup> ou «narrativa» da fé. É especialmente notável que esta proliferação não pára nas fronteiras do itinerário de Jesus, mas que o leva a uma pluralização análoga: novas experiências de acesso à fé produzem novas perspectivas sobre a vida de Jesus, levando à pluralidade dos relatos evangélicos que conhecemos. E se este complexo processo, inscrito no Cânone das Escrituras, continua a trabalhar até hoje – mas sobre este ponto crucial passo o bastão a Monika Scheidler – já podemos compreender que a Igreja exige uma regulamentação eclesial que será agora questionada.

## **II. Relatos, confissões de fé e hinos: o problema da regulação eclesial do acto catequético**

Como dissemos no início: o «kerigma» neotestamentário não se reduz aos relatos evangélicos aos Actos; ele também se expressa na forma de fórmulas breves, confissões de fé e de hinos cristológicos. Como situar essas «formas», sem dúvida relacionadas com a catequese e a liturgia, relativamente à estrutura narrativa e de acontecimento da fé? Elas estarão simplesmente justapostas aos relatos? Será que elas representam uma alternativa catequética que relativizaria a narração? Ou é preciso pensar a partir destas como sendo por elas chamados?

---

<sup>8</sup> Cf. em particular J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus-Christ*, Paris, Seuil, 1989 et *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie*, Paris, Le Cerf, 1998 e Daniel Marguerat, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres, LD 180*, Paris, Le Cerf, 1999.

<sup>9</sup> N.E. O autor usa o termo «événementielle» que é mais preciso que qualquer uma possível tradução em português.

A questão é real porque, desde o século dois – em Santo Irineu, por exemplo – e, mais ainda a partir dos concílios dos séculos 4 e 5, o *conteúdo* do ensino da fé – a *fides quae* – precisava-se e cristaliza-se progressivamente sob a forma doutrinária ou dogmática. Para tratar integralidade do problema da «regulação» da fé, seria, portanto, necessário propor uma história desta «forma dogmática»<sup>10</sup>. Aqui devemos, e podemos, contentar-nos em reflectir sobre a emergência da regulação no seio do Novo Testamento e na sua razão de ser, ou a sua necessidade teológica, e perguntarmo-nos, inversamente, porque é que a dimensão narrativa persiste mesmo nos textos simbólicos e dogmáticos ulteriores.

### **1. A emergência de uma «regulação» eclesial no Novo Testamento**

Os textos são bem conhecidos, alguns lembretes serão suficientes. A mais *breve fórmula de fé*, uma espécie de aclamação litúrgica, encontra-se inscrita nos processos quase narrativos da conversão, estruturada em termos pré-trinitários: «Sabeis que, quando éreis pagãos, vos deixáveis arrastar, irresistivelmente, para os ídolos mudos. Por isso, quero que saibais que ninguém, falando sob a acção do *Espírito Santo*, pode dizer: «Jesus seja anátema», e ninguém pode dizer: «*Jesus é Senhor*», senão pelo *Espírito Santo*.» (1 Cor 12, 2SV). Para aqueles que têm *confissões de fé mais explícitas*, centradas na ressurreição de Jesus, podemos referir-nos a uma *fórmula relacional ou dialógica*: «Se, da tua boca, confessares que Jesus é Senhor e se, no teu coração, acreditares que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo». Notemos o desafio decisivo da concordância «salvífica» entre o que se exprime pela boca e a interioridade daquele que diz a fé comum como a sua. Com efeito, o acto de crer não consiste apenas em abandonar os «ídolos mudos», é para falar; mas também e acima de tudo, leva a uma palavra testemunhal que vem do fundo do coração: «acreditei, por isso falei» (Ps 116, 10 e 2 Cor 4, 13). Relativamente aos *hinos cristológicos*, aquele que Paulo integrou na sua carta aos Filipenses deixa antever o seu núcleo, a aclamação litúrgica já mencionada e, agora, alargada para incluir as dimensões utópica da totalidade do espaço e das línguas humanas: «...para que em nome de Jesus todos os joelhos se dobrem, nos céus, na terra e debaixo dela, e que toda a língua confesse que o *Senhor é Jesus Cristo*, na

---

<sup>10</sup> Cf. B. Sesboué et C.Theobald, *Histoire des dogmes, tome 4 : La parole du salut. Doctrine de la Parole de Dieu, Révélation, foi, Ecriture, Tradition, Magistère*, Paris, Desclée, 1996.

glória de Deus Pai»; mas este objectivo é precedido por todo o périplo kenótico e pascal daquele que é aclamado.

Discutimos muito sobre o «sítio» catequético e litúrgico destas fórmulas, confissões e hinos<sup>11</sup> que se inscrevem facilmente num itinerário missionário de acesso à fé e de entrada na sua comunidade portadora; acesso marcado por um «limiar decisivo» que transparece em sobretudo na formulação dialógica da epístola aos Romanos. Sem repetir o conjunto de dados fornecidos, apercebemo-nos já que estes textos permanecem articulados sobre a estrutura do acontecimento e da narrativa da fé, tal como ela foi analisada na primeira parte. Deste modo, Paulo alude, na epístola aos Romanos, à invocação, pela boca à fé do coração, à fé da escuta, da escuta à proclamação e da proclamação ao envio, esboçando, assim, as etapas de uma história a contar que condiciona o surgimento da confissão de fé (Rm 10). Na epístola aos Tessalonicenses, já citada, ele re-traça o mesmo percurso, mas no sentido inverso, indo do anúncio do Evangelho até à sua recepção e a sua expressão numa fórmula de fé: «De facto, são eles próprios que contam o acolhimento que vós nos fizestes e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes o Deus vivo e verdadeiro e para aguardardes do Céu o seu Filho, que Ele ressuscitou de entre os mortos, Jesus, que nos livra da ira que está para vir.» (1 Ts 1, 9sv). Se essas formulações são enquadradas e, de alguma forma, trazidas pelo relato da itinerância apostólica, com os hinos, a narração passa ao lado da figura de Cristo e relata o seu próprio périplo. É certo que estamos muito longe da forma da narrativa evangélica; mas o seu início e fim são claramente marcados, o objectivo principal é *deixar* que seja o próprio Deus o sujeito da intriga humano-divina do Cristo, intriga também chamada de «desígnio divino» (cf. Rm 8, 28).

Dada a sua proximidade com a narração constatada, como compreender a função específica destas formas? Sem dúvida, devemos distinguir aqui duas visões diferentes, frequentemente ligadas entre si: a do «resumo» e a da «regulação». Devido ao aumento do volume de histórico de acesso à fé, estreitamente pressionado pelos relatos evangélicos e os Actos, *o essencial*, para o «*todo*» da fé, deve poder dizer-se em poucas palavras: é o que requer a prática catequética e litúrgica, virada para o exterior e para o interior; que

---

<sup>11</sup> Cf. M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung*, UTB 2197, Paderborn, 2001 ; cf. également D. Gerber et P. Keith (éd), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions (22<sup>e</sup> congrès de l'ACFEB, Strasbourg 2007)*, Paris, Le Cerf, 2009.

é o que exige mais fundamentalmente ainda a unidade da fé fundada numa identidade comum, devendo ser identificável ou discernível para todos. Do ponto de vista teológico, existe mesmo uma ligação intrínseca a estabelecer entre, por um lado, o pressuposto evangélico, já acima explicitado, que o próprio Deus se *disse inteiramente* na relação entre o seu Filho Jesus e aqueles e aquelas que cruzam o seu caminho e, por outro lado, a pretensão das comunidades primitivas de poderem formular, de uma vez por todas, o *essencial ou o todo*. Não é a razão pela qual um «novo cântico» (Ps 33, 3 e Ap 5, 9) e hino intervêm aqui, exprimindo corporalmente a alegria de que o fundamento último do ser humano está unido e transformado? Muitos Padres da Igreja conhecem já esta primeira função; assim, Orígenes, quando escreveu no seu comentário à epístola aos Romanos: «Podemos chamar de “verbo abreviado” à fé do símbolo que é transmitida aos crentes e na qual *a soma de todo o mistério* está contida, encerrada em breves fórmulas» (Orígenes, *Comentário sobre a Epístola aos Romanos*, Livro VII, cap. 19). Em S. Tomás é de sublinhar, ao mesmo tempo, os limites da linguagem, «o acto de fé não parando no anúncio, mas *na realidade*» (STh II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q 1, a 2, ad 2).

Do resumo da fé basta um passo para a função de regulação, particularmente decisiva devido à diversificação e multiplicação quase indefinida de relatos e episódios evangélicos, na época neotestamentária e depois; proliferação que pode rapidamente levar à desagregação da tradição e a uma diluição apócrifa da arte bíblica de contar.

Mas aí, novamente, para justificar este recurso, bem detectável na gestão paulina dos conflitos comunitários, não é suficiente evocar as necessidades práticas ou sociológicas. De um ponto de vista propriamente teológico, o carácter dramático da existência humana e da proposta gratuita de uma salvação, representada pela vinda do Reino de Deus, criam um conjunto de «condições de entrada» bastante específicas: elas não decorrem mais da lei; mas elas não são arbitrárias ou sem estrutura. A lei é, com efeito, a resposta necessária de qualquer sociedade relativamente à violência humana; mas ela é incapaz de criar uma relação verdadeira, que só pode ser construída sobre a confiança interior de todos e cada um. Além disso, o «excedente» de justiça exigida na relação com o «estrangeiro», como o amor do inimigo e a reconciliação, está acima de toda a legislação: reenvia, por um lado, aos possíveis «únicos» de cada um, às suas próprias feridas a curar e à emergência gratuita da sua fé – tudo isso a partir do seu «coração»

e do seu *relato próprio* – e, por outro, ao *lugar* que é assim constituído entre todos pelo próprio Deus graças à Senhoria de Jesus, confessada de comum acordo.

Este é o sentido último da fórmula de fé dialógica da epístola aos Romanos, fundada num «Se... então». A sua finalidade é a de guardar aberto em Cristo – «fim da lei» (Rm 10, 4) – o espaço da comunicação do Espírito *nos* corações humanos (cf. Rm 5, 5) e, sem discriminação, *entre* todos os homens, e de os federar, sobre este fundamento, em Igreja. Percebe-se bem a fragilidade deste tipo de laço, apesar de tudo, firme e definitivo. Se entramos em contradição com ele (1 Cor 11, 27-22), resta apenas a exortação fraternal (Mat 18, 15-18) e/ou «paternal» (1 Ts 2, 11sv).

## **2. A dimensão narrativa do símbolo**

Mantendo esta dupla função dum «verbo resumido» e de uma «regulação», a Igreja tem desenvolvido significativamente o seu património doutrinal. O surgimento de um certo número de divisões e heresias no seu seio desempenhou um papel importante mas não exclusivo, na leitura das Escrituras e no encontro com as culturas circundantes suscitou uma dinâmica própria da inteligência da fé. Mantendo, no entanto, a distinção entre as questões decorrentes do «kerigma» e do «símbolo baptismal» e o que serve para as «proteger», ou tenha em vista o seu desenvolvimento. Desde o concílio da Calcedónia (451), este segundo aspecto assume a primazia, a fórmula «*Nós ensinamos (docemus) que é preciso confessar (confiteri)...*» (DH 301) marcando uma nova orientação que será sempre mais importante daí em diante. A fé é cada vez menos abordada na perspectiva do «acontecimento» que representa, para uma ou para toda a população, a conversão – versão que releva da «espiritualidade», da história e da arte –; do lado da hierarquia, a atenção colocada do lado do seu conteúdo, especialmente para garantir a sua integralidade e formulação correctas.

Dito isto, a dimensão narrativa da fé nunca desapareceu completamente, na medida em que o símbolo dos apóstolos e o de Constantinopla (381) se mantiveram estruturantes de todos os desenvolvimentos ulteriores. Na matriz das fórmulas neotestamentárias, estas comfissões simbólicas articulam, com efeito, os diferentes níveis do relato global que é o «desenho de Deus» (*prothesis tou theou - oeconomia*): a vida de Jesus entre o início e o fim, o tempo da Igreja que se sucede ao de Jesus, o tempo profético da preparação,



a origem do mundo e a vida no mundo vindouro. O «narrador» confessando – «nós cremos» – está implicado neste périplo, ao ponto de se tornar no terceiro artigo «objecto» de confissão: o «nós» da confissão de fé *retorna* a si mesmo, indicando as condições do seu acto de confissão – a presença do Espírito que fala através dos profetas e da Igreja una, santa, católica e apostólica –, antes de designar o limiar baptismal, atravessado ou a atravessar, e de se voltar para a vida do mundo que há-de vir.

É decisivo identificar a presença desta estrutura narrativa nos textos simbólicos, fundados sobre o «acontecimento» que é o acto de fé de onde decorrem, progressivamente, *todas* as implicações e condições, enquanto esta «dimensão do acontecimento» é totalmente ocultada, quando estas implicações e condições são transformadas numa série de artigos de natureza puramente especulativa. A alternativa que se apresenta aqui leva-nos de volta ao nosso problema inicial; não se refere à «forma dogmática» como tal – notemos o fechamento – mas, ao contrário, mas sobre *o lugar que lhe deve ser acordado em relação à estrutura do acontecimento de transmissão de fé*, como já foi analisado. Isto será discutido numa breve parte conclusiva.

### **III. A fé na história e na sociedade: trabalhar para uma mudança de paradigma na catequese**

A mudança paradigmática na catequese, que se anuncia no nosso desenvolvimento sobre a «regulação», já se encontra em acção nas últimas décadas; é para a recuperar com toda a clareza e, se possível, a levar mais longe, que nós precisamos de uma teologia da fé e da Revelação, capaz de se deixar instruir apesar pelas mutações em curso nas nossas sociedades.

#### **1. Que mudança de paradigma?**

O deslocamento do centro da gravidade da fé para o seu conteúdo – a *fides quae creditur* – corresponde, realmente, a um tipo de catequese, fundada sobre um conhecimento transhistórico ou atemporal da fé, e distribuído por uma autoridade a receptores essencialmente passivos. A experiência destes receptores não se exclui nem o contributo dos métodos pedagógicos contemporâneos negligenciado; mas nem uma nem outra refluem sobre a interpretação dos conteúdos da fé.

No entanto, esta forma de se apoiar, em catequese, sobre a forma «dogmática» da tradição, não corresponde ao estatuto de acontecimento e ao estatuto narrativo da fé, discernidos na primeira parte, nem permite implicar realmente os receptores, como parece ser exigido na nossa época. Este duplo «apelo» conduz-nos a tornar consciente, hoje, que o *processo* neotestamentário de leitura e de narração não param nas fronteiras do Cânone das Escrituras. Vimos que ele «integra» as narrativas múltiplas de acesso à fé *no périplo de Jesus de Nazaré* e produz, a partir destes pontos de vista muito diversos, uma pluralidade de relatos da sua existência crística e filial. Como tal, pode ainda hoje, dar forma ao acto catequético. Em particular, o célebre «primeiro» anúncio<sup>12</sup> e o acesso à fé, entendido como um único «acontecimento» relacional, susceptível de ser pensado a partir da matriz dos relatos evangélicos: estes honram, com efeito, *ao mesmo tempo*, o aspecto cronológico e progressivo do acesso, distinguindo mesmo entre diferentes tipos de fé, ao deixar parecer que qualquer «começo», por menor que seja, é já misteriosamente preparado e que encontra a sua verdadeira dimensão graças aquele que permite revelá-lo e suscitá-lo<sup>13</sup>.

Digamos, imediatamente, que esta forma de situar o acto catequético na matriz dos relatos evangélicos não compromete os limites normativos do corpus bíblico. Espero ter mostrado, na primeira parte, como é que a estrutura dos relatos canónicos pode funcionar como reguladora, deixando aparecer processos diferenciados de identificação mútua, tão decisivos para o nascimento da fé: se o relato autobiográfico daquele que acede à fé preenche todo o espaço, torna-se imperativo integrá-lo no périplo da revelação progressiva da identidade do Nazareno; mas também é possível que a figura de Cristo, ou do «barqueiro» que o «representa», se manifeste de maneira tão poderosa que se torne necessário dar mais peso aos itinerários dos que passam pela

---

<sup>12</sup> Cf. Enzo Biemmi et André Fossion, *La conversion missionnaire de la catéchèse. Proposition de la foi et première annonce*, Pédagogie catéchétique 24, Bruxelles, Lumen Vitae, 2009 ; em português e inglês : «A conversão missionária da catequese. Debates e práticas sobre a relação entre a fé e o primeiro anúncio na Europa primeiro anúncio», *Pastoral Catequética*, n.13, Ano 5, Janeiro-Abrio 2009.

<sup>13</sup> Em «O primeiro anúncio nas práticas catequéticas francesas » (*ibid.*, 73-86), Joël Molinario mostra como ultrapassar uma oposição falaciosa entre um «primeiro anúncio missionário no sentido cronológico de termo» é uma «concepção kerigmática» que talha a Palavra : «Nas novas práticas do primeiro anúncio, é a interpretação kerigmática que é procurada, mas desembaraçada das polémicas catequéticas dos anos 1960-1970, os praticantes de hoje procuram o que a força performativa da Palavra produz mas também o seu impacto existencial e cultural» (*ibid.*, 85).

porta da fé. As funções de «resumo» e de «regra de fé» inscrevem-se, sem dificuldade, neste complexo processo: *num dado momento decisivo*, aquele que já passou o «limiar» deve poder exprimir a concordância entre o que vive interiormente e o Evangelho escutado e pronunciar uma palavra que diz o *tudo* da sua fé; e aquele que, em nome da comunidade, dialoga com ele deve poder formular esta fé sob a forma de *regra*, para manifestar que ela não se pode tornar posse de alguém e que deve continuar a ser habitada pelo desejo preferencial de ouvir o Evangelho, aqui e agora. O itinerário baptismal, o canto hinico e a liturgia são lugares deste diálogo eclesial, mas muitos outros «sítios» profanos o permitem fazer. Em última instância, este diálogo conduz ao *acto doxológico de todos*, expressão da alienação de si que permite a Deus falar e permite a todos entrar no «designio» do qual *Ele próprio* é a origem e o fim. É aí que a *lex orandi* deve manter-se *lex credendi*.

## **2. A «auto-comunicação de Deus» ou como acabar com o extrinsecismo**

No entanto, esta inversão «espiritual» ou «mística» do dinamismo e da orientação da fé, que consiste em deixar Deus fazer a sua obra de criação, o concílio Vaticano II «concentrou-a» (*verbum breviatum*) no movimento da *auto-revelação* (DV, Nº 2) e da *auto-comunicação* divina (DV, Nº 6): Deus só tem uma coisa a dizer-nos, um só «mistério» a comunicar-nos, é *Ele mesmo*, e *Ele mesmo como nosso destino*. Este mistério *espiritual* de uma absoluta gratuidade manifesta-se quando nós descobrimos Deus como estando *escondido* no que é radicalmente distinto de *si mesmo* – o universo e o dom da vida sob todas as suas formas incrivelmente diversas – e, sobretudo, quando, entrando numa *relação* com *Jesus de Nazaré e os seus*, nós acedemos à sua *própria intimidade*, no seio da nossa história e não em exterioridade nem como algo à margem.

Distinguimos, quando se falava de relatos evangélicos, *dois tipos de fé*: por um lado, a «fé» elementar de «qualquer pessoa», um tipo de «crédito feito à vida», necessário para se poder viver e, ao mesmo tempo, intransmissível e sempre «miraculosa» no seu surgimento; por outro, a fé daqueles que se envolvem com Jesus numa relação mestre-discípulo e entram, assim, na intimidade de Deus. A emergência desta diferença na consciência eclesial é um «sinal dos tempos» e uma manifestação da absoluta gratuidade da Revelação, a um nível tripla. As nossas sociedades estão em vias de aprender

que é impossível, para os indivíduos como para as instituições, de se vincular a um futuro comum, sem o incontrolável potencial de *confiança* que dormita em cada ser humano. Estar ao serviço desta «fé» elementar, tão frágil e ameaçada (pensemos nas metáforas do «junco» e da «chama fumegante»), *sem se atribuir a origem*, é a manifestação por excelência da postura diaconal de Jesus de Nazaré e daqueles que se reclamam dele. Esta atitude implica, por fim, a passagem de um «limiar», o limiar baptismal do tornar-se cristão que só pode ser transposto gratuitamente pois consiste na entrada da auto-comunicação gratuita. Daquele que quer dar a todos o acesso à sua intimidade «diaconal». Estes três níveis são para compreender a partir do último. Longe de reiterar uma redução antropológica qualquer, estas distinções aparecem, com efeito, a partir da revelação cristológica. Se esta pode, efectivamente, identificar – como nos relatos evangélicos – o sinal de «fé» de alguém, esta fé permanece «justiciável» da antropologia contemporânea, devendo ser mantida na sua alteridade, em nome da fé em Cristo.

*A fé tem, portanto, uma história*, já o compreendemos, espero! Ela é um «acontecimento», infinitamente diferenciado em si mesmo e cada vez diferente segundo os «tipos» ou «posturas», evocados há instantes. Ela tem uma história, precisamente porque é a manifestação da única auto-comunicação de Deus *na* sua diferenciação histórica e trinitária. Como tal, continua a ser ameaçada pelo «extrinsecismo», às vezes de forma subtil, quando o seu centro de gravidade se move imperceptivelmente, dos acontecimentos do relato para o seu conteúdo doutrinal; de maneira mais evidente, quando ela é identificada com um sistema social e as suas estruturas de reprodução, fundadas sobre um poder sagrado, supostamente depositário de uma ideologia religiosa; hoje, talvez sobretudo quando colocamos no lugar dos acontecimentos imprevisíveis de fé, um saber catequético determinado, transmitido por meio de técnicas comprovadas em muitos outros domínios, sem pensarmos na coerência entre o que «se transmite» e a *forma* de trabalhar o que é transmitido. Observação que nos leva de volta, finalmente, ao ponto de partida das nossas reflexões.

### ***3. Procurar uma resposta ajustada aos desafios da pós-modernidade***

Se o tempo da nossa vida é cada vez mais fragmentado, a nossa existência torna-se nómada e tributária das contingências que nós consideramos ser «provisórias», mantendo-se engatada aos projectos que formamos,

precisamos tomar este clima cultural como *ponto de partida*<sup>14</sup>. O quotidiano, ou seja, o elementar da nossa vida, a dimensão episódica da nossa jornada e o que acontece de forma inesperada, tudo isso nos aproxima dos múltiplos fragmentos dos nossos relatos evangélicos. «Qualquer um» aí pode entrar, sem que a totalidade da sua existência e a totalidade da fé sejam imediatamente implicadas. O desafio é o de descobrir como a «fé» já *aí chegou*, independentemente da sua forma, e aí dar aos episódios evangélicos um papel revelador. Aos poucos, a complexidade do acontecimento da fé, as suas preparações e as suas promessas de fecundidade, podem emergir à superfície e dizer-se numa palavra; a fé começa a «crescer» em contacto com outros episódios, relatos do próprio itinerário de Jesus e da revelação da sua identidade, da sua história profética da humanidade e do tempo da Igreja...até ao dia em que o *todo* de uma existência, à vez ausente e misteriosamente entregue nas mãos do «crente», pode encontrar o seu lugar *neste* acto de fé, que a situa ao mesmo tempo no seio da história, do universo e na intimidade do próprio Deus.

É compreensível, portanto, que este processo mais ou menos longo, e num certo sentido, nunca alcançado, não pode ser activado por técnicas de ensino pedagógicas, tão perfeitas quanto sejam, mas requer uma mutação profunda da atitude daqueles que estão na posição de «transmissores» ou «anciões» na fé<sup>15</sup>. Só estando atentos ao que acontece na vida dos outros ou, para dizê-lo teologicamente, ao que Deus realmente nos dá, aqui e agora, é que a nossa capacidade técnica de *resolver problemas* pode chegar a estar à altura. O desafio, então, é o de entrar com os outros num processo de interpretação do que acontece e deixar gradualmente que se construa uma comunidade de interpretação em que as palavras e os pedaços de relatos, que serão testados em conjunto, devem permanecer o mais próximo possível da experiência, abrindo horizontes cada vez mais amplos: saber-fazer pedagógico ou arte que, uma longa frequência dos relatos bíblicos, e de outras narrativas, nos pode comunicar.

---

<sup>14</sup> Podemo-nos referir aqui, entre outros, J.-M. Donegani, « Inculturation et engendrement du croire », dans Ph. Bacq et C. Theobald, *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2004, 29-45 e D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

<sup>15</sup> Cf. C. Theobald, «A escola do Cristo iniciador », em C. Theobald, « *Nos traços...* » da constituição «*Dei Verbum*» do concílio Vaticano II, CF. 270, Paris, Le Cerf, 147-161.



# **A narração biográfica e a narração de orientação tradicional como formas elementares da aprendizagem da catequese**

MONIKA SCHEIDLER (\*)

Caros colegas,

Foi com grande prazer que recebi o convite para esta conferência.

Trabalho em Dresden, mais propriamente no Leste da Alemanha, no Instituto de Teologia Católica como professora de Pedagogia da Religião. O nosso instituto acolhe os futuros professores de religião, ensinando a religião católica e outras matérias nas escolas do Estado. Trabalho como voluntária no gabinete confederativo da Associação Alemã dos Catequistas (DKV) que me convidaram a saudar cordialmente todos os membros da EEC. No seio do DKV, estou encarregada dos assuntos que dizem respeito à formação religiosa extra-escolar, em particular da catequese nas comunidades.

Em 1983, o DKV organizou um grande congresso sobre o tema «Conta-me a tua história». Neste congresso, os pedagogos da religião, das comunidades de base e das universidades experienciaram juntos que a narração biográfica forma uma parte crucial da catequese. Esta é a razão pela qual não considero unicamente a narração orientada para a tradição mas também a narração biográfica como sendo uma das formas principais da aprendizagem da catequese. Num primeiro momento, concentrar-me-ei sobre a Igreja enquanto comunidade de narradores e local de aprendizagem. Num segundo momento, fornecer-vos-ei explicações sobre o perfil específico da aprendizagem da catequese. A terceira parte será consagrada à narração como forma de aprendizagem elementar da catequese, às funções das variantes de narração orientadas para a tradição e as orientadas para a

---

(\*) Licenciada e Doutorada em Teologia Católica e Educação. Formadora de docentes de ensino religioso escolar. Membro da Associação Alemã de Catequistas.

biografia e sobre o seu objectivo comum. As minhas reflexões sobre o potencial da aprendizagem específico da narração concentram-se, antes de mais, sobre a catequese praticada nas comunidades católicas, visto que o potencial da narração, reportando-se à catequese, não pode, do meu ponto de vista, desenvolver-se senão de forma limitada nas condições modelo das aulas de religião na escola. Em quarto lugar, ilustrarei as diferentes facetas do papel do catequista na sua qualidade de narrador.

### **1. A Igreja enquanto comunidade de narradores e local de aprendizagem**

As reflexões que se seguem têm o seu fundamento numa concepção da vida do homem como sendo um «tecido de relatos contados» (P. Ricœur) e que os homens desenvolvem a sua identidade ouvindo e contando histórias biográficas. Os grupos, as nações e as culturas também têm uma identidade narrativa que não é estática, mas dinâmica. Os diferentes grupos têm a sua história geradora de identidade, de tal forma que cada indivíduo numa sociedade pluralista é confrontado com a tarefa de ligar de maneira sensata, os segmentos importantes dos diversos horizontes da vida para compreender o todo da sua própria história, para falar com os outros, para que se possa reconhecer através dos outros e melhor desenvolver a sua identidade.

Da mesma forma, a fé bíblica cristã reporta-se, desde o início, a acontecimentos que são evocados na história de Deus com o homem e o mundo e, neste contexto, na história de Israel, enquanto povo eleito no Antigo Testamento, e na história de Deus com Jesus Cristo no Novo Testamento. Consequentemente, não apenas as profissões de fé de Israel sofrem uma influência narrativa, mas também aquelas da Igreja primitiva (por exemplo, o Símbolo dos Apóstolos). A narração e o relato das biografias são as práticas originais da fé bíblica cristã. Mesmo as afirmações teológicas sobre a significação de Jesus Cristo ou a evocação da Santíssima Trindade são interpretações sumárias de uma história global que só pode ser tornada presente através da narração. É por isso que a Igreja é uma «*comunidade de memória e de narração*» (J.B. Metz). Mesmo que a fé deva poder ser justificada intelectualmente por uma teologia propícia ao diálogo científico, a teologia e a comunidade da Igreja vivem do que foi dito e alimentam a narração.



Na Igreja enquanto instituição e na catequese, a *tensão entre a parcialidade narrativa* de numerosas histórias individuais de fé, por um lado, e a *totalidade sistemática* de p. ex. uma «verdadeira plenitude» da fé reivindicada pelo catecismo universal, por outro, poderiam ter um efeito paralisante e provocar a divisão dos dois domínios<sup>1</sup>. Esta criaria uma lamentável divisão entre a acentuação da fé pessoal e a catequese «global». A este nível, valeria a pena aprender a Bíblia com Ottmar Fuchs: «A revelação da Bíblia, invocada por toda a teologia sistemática, compõe-se praticamente de experiências parciais de fé, do intensificar da fé, de histórias e de teologias»<sup>2</sup>. «As histórias de fé pessoal com as suas interpretações teológicas parciais são essenciais para a proclamação da fé da Igreja e cada indivíduo possui um certo carisma devido à sua história que se torna fonte de fé dos outros pela acção da intercomunicação». A constatação bíblica segundo a qual as histórias de fé diferentes são contadas por pessoas diferentes, explica-se pelo facto de que uma única pessoa não pode «aprender» os conteúdos da mensagem de Cristo e muito menos todos os aspectos sistematicamente teológicos através da sua experiência pessoal de fé. Só a totalidade das histórias individuais incomparáveis é que garante a integralidade da revelação. Esta característica estrutural da Bíblia convida-nos a uma compreensão da fé orientada para o encontro, cujo objectivo não é principalmente uma extensão da fé individual em todas as crenças tradicionais relatadas, mas acima de tudo uma experiência de fé purificada e única, estando baseada na biografia, na comunicação com os outros crentes, para que as experiências sejam estimulantes, correctivas e complementares.

Também a fé não se transmite através da memorização de fórmulas teológicas estáticas e de frases do catecismo, mas por uma troca de experiências pessoais e parciais de fé. É por este motivo que os cristãos, no relato das suas histórias pessoais de fé, interpretam reciprocamente a Escritura e é pela forma como falam e agem que a fé não se torna somente mais plausível na vida prática e cria uma comunidade, mas revela simultaneamente toda a “plenitude” da fé da Igreja. A narração e o relato de histórias de fé pessoal, no horizonte da tradição bíblica, não são apenas um elemento

---

<sup>1</sup> Cf. Ottmar Fuchs, *Bemerkungen und Beobachtungen zum Deutschen Katechetischen Kongress 1983*, em: *Deutscher Katecheten-Verein e.V. (Ed.), Erzähl mir deine Geschichte (Conta-me a tua história)*, Friburgo 1984, 152-154; idem, *Spuren auf meinem Glaubensweg*, em: *Deutscher Katecheten-Verein (Ed.), Documentação do Congresso dos catequistas alemães 1983*, 257-265.

<sup>2</sup> Idem, *Bemerkungen*, 152.

constitutivo para o desenvolvimento da identidade do crente individual, mas também para o desenvolvimento da identidade e para o desenvolvimento da comunidade cristã da Igreja, respectivamente (Ekklesiogenesis).

Para compreender as funções do relato no contexto da transmissão da fé, a distinção entre tradição e tradicionalismo pode ser útil<sup>3</sup>. H.J. Pottmeyer considera que a compreensão da tradição sendo a construção de um certo número de frases, cuja veracidade é garantida pela autoridade formal do professor, é uma unilateralização inaceitável da compreensão especificamente católica da tradição. De acordo com a compreensão teológico-católica da tradição do Concílio Vaticano II, Pottmeyer privilegia, antes de toda a tradição verbal, a *tradição real na qual a transmissão da comunicação com Deus e entre os homens se produz actualmente*. No que diz respeito à *tensão entre tradição e mudança* no seio da Igreja, revela-se indispensável que a comunidade religiosa encontre um novo equilíbrio entre a «crença na lealdade» e a sua vocação. Pottmeyer declara: «Se a tradição se entende principalmente como uma *tradição verbal* composta por dogmas, aparecem então aqueles que estabelecem estes dogmas e que garantem a veracidade [os agentes públicos, M.S.] na qualidade de sujeitos humanos reais da tradição. No entanto, se se verifica que a tradição verbal não pode ser cumprida, que se torna numa *tradição real* ancorada no coração, na compreensão e na prática dos crentes para a comunicação com Deus e a comunicação de uns com outros, então todos os receptores e os verdadeiros emissores [isto é, também os crentes leigos, M.S.] são sujeitos ministeriais da tradição»<sup>4</sup>. «Se, conseqüentemente, consideramos a tradição como sendo um acontecimento sustentado por numerosos crentes, por toda a comunidade de crentes, a importância da catequese como um lugar de transmissão ou como um lugar de aprendizagem da mensagem cristã aparece, por um lado, e a importância dos profissionais e voluntários leigos, que na sua qualidade de catequistas ou enquanto participantes na catequese são, eles próprios, sujeitos da tradição, por outro. Nesta óptica, a narração biográfica das histórias individuais de fé que se remetem para fontes bíblicas cristãs (tendo como base testemunhos) na catequese, assegura a constituição da Igreja e a consolidação de perspectivas futuras.

---

<sup>3</sup> Cf. Hermann Josef Pottmeyer, Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, dans: Dietrich Wiederkehr (Ed.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche (Quaestiones Disputatae 133), Friburgo 1991, 89-110.

<sup>4</sup> Ibid., 105.

## 2. O perfil da formação catequética

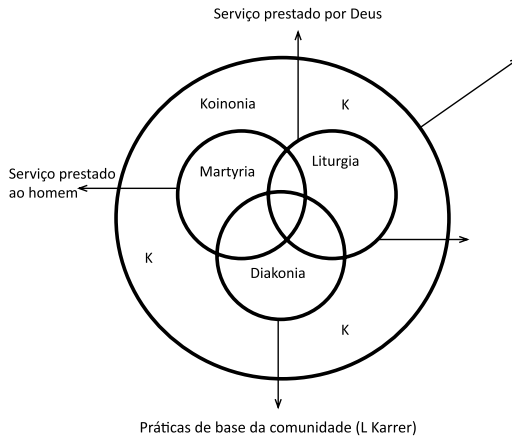
Entendo por *catequese, no sentido restrito* e baseando-me na literatura científica, bem como nos documentos pertinentes da Igreja, *a discussão dirigida e estruturada no contexto de contactos pessoais ou em comunidade seguindo a consagração e as exigências da fé cristã*. Como tal, a catequese é a *prática fundamental de uma vida em relação com Deus e a comunidade da Igreja*, começando pelo baptismo (ou que será posta em prática pelos aspirantes ao baptismo). O local mais importante de aprendizagem do catecismo, num sentido restrito é a comunidade cristã.

O ensino religioso na escola pode, certamente, contribuir para o primeiro encontro dos jovens com a Boa Nova e sustentar a evangelização dos alunos baptizados, mas, na minha opinião, a escola não pode ser o lugar central da vida e da celebração da fé cristã, visto que os professores de religião e os alunos apenas dispõem de um tempo limitado no contexto das aulas de religião para aprender e viver em comunidade. Para não aprenderem apenas qualquer coisa *sobre* a fé cristã, mas para *aprenderem a viver pela fé*, as pessoas têm necessidade de mais tempo para estabelecer contactos com os cristãos praticantes, através dos quais possam familiarizar-se também com a vida prática dos cristãos e reflectir activamente sobre o seu testemunho verbal vivido, para que possam tomar a decisão de viver, eles próprios, como cristãos e de interpretar as suas próprias experiências vividas à luz da sua fé. Isto não é praticamente possível em sala de aula, mas seguramente no contexto familiar, da comunidade e de outros locais de convívio, se as pessoas partilharem a sua fé no testemunho verbal vivido e se se encorajarem e se corrigirem reciprocamente na sua fé<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Na catequese, em sentido estrito, a Igreja deve, antes de mais, preencher uma *tarefa de formação dentro dela e contribuir para o desenvolvimento da vocação baptismal*, bem como nas aulas de religião, nas quais participam também os alunos interessados não católicos, em grande número de *Land* alemão, preenchendo uma *missão educativa social*. Nas aulas de religião da escola, as comunidades religiosas exercem, antes de mais, uma missão de formação religiosa dos jovens *no enquadramento da cultura geral na escola* – perseguindo o objectivo de que estes jovens se tornem cidadãos emancipados e possam beneficiar da liberdade religiosa garantida pela lei, *para que eles possam optar contra ou a favor relativamente ao facto de pertencerem a uma Igreja ou a uma comunidade religiosa pelas suas próprias razões*. Uma vez que as turmas das escolas públicas, nas quais as aulas de religião católica são asseguradas, são, em geral, mais heterogéneas do que os grupos de catequese que se encontram nas comunidades católicas, p. ex. na preparação dos sacramentos, as aulas de religião na escola devem, em princípio, ser mais abertas do que a catequese nas comunidades.

O objectivo central da catequese, em sentido restrito, é o de contribuir para o desabrochar da vocação baptismal do homem, fundada sobre marcas de base cristãs e da Igreja no mundo.



As práticas de base e as tarefas da comunidade<sup>6</sup> ou da Igreja correspondem aos *domínios alvo da catequese* em sentido estrito, nos quais as pessoas aprendem

- Como a vida de um indivíduo pode ser bem sucedida na koinonia (comunhão) com Deus e na comunidade da Igreja;
- Como viver na koinonia (comunhão) e como ela é posta em prática: nos serviços específicos às pessoas desfavorecidas (diaconia), na liturgia e o testemunho de fé em palavras e em actos (martyria [testemunho] – nomeadamente através do relato de histórias religiosas);
- Qual o género de tarefa (missão) na koinonia (comunhão) dos cristãos e de cada indivíduo, enquanto representante da comunidade cristã no meio social e como realizá-la.

Os *principais temas da catequese*, no sentido estrito do termo, são as estruturas de base do compromisso cristão, a celebração dos sacramentos, a oração dos cristãos e os mandamentos para guiar a vida prática de um

<sup>6</sup> Cf. L. Karrer, Grundvollzüge christlicher Praxis, dans: H. Haslinger u.a. (Ed.), Handbuch Praktische Theologie, Vol. 2, Mainz 2000, 379-395.

cristão<sup>7</sup>. Graças ao desenvolvimento das estruturas de base da fé e da vida cristã, aqueles que participam na catequese devem poder crer, viver e agir como cristãos, de acordo com a sua vocação baptismal. Desta forma, é necessário para a catequese um duplo movimento entre os conteúdos, por um lado, e os estudantes, por outro.

### **Movimento duplo**

**Estudante**



**Coisa**

**Biografias individuais**  
e experiências que mudam  
com a idade



**Conteúdos da tradição bíblica  
cristã** baseada nas experiências  
dos crentes de gerações  
anteriores e que provocam nos  
homens de hoje questões,  
dúvidas ou certeza

### **Correlação**

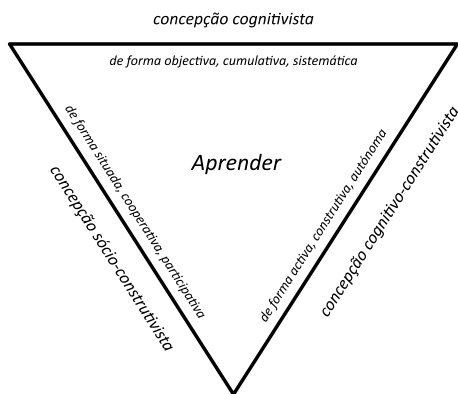
A narração é uma forma particularmente importante de aprendizagem para que este duplo movimento (terminologia técnica: correlação) funcione. Em referência à página dos conteúdos, convém lembrar que a Igreja é por natureza uma comunidade narrativa e que, finalmente, a reflexão teológica é sempre fundada no relato e alimenta a narração. Em simultâneo, a Igreja enquanto comunidade narrativa viva que, no presente, cria laços com a tradição bíblica cristã, deve também reerguer o destruído e não sucumbir ao tradicionalismo, mas investir como uma comunidade de lembrança no espaço e no tempo para consolidar perspectivas futuras. Na perspectiva dos estudantes, é importante que os crentes se encontrem em pequenos grupos para falar das suas experiências individuais de vida e de fé. A comunidade assim criada, é uma comunidade narrativa, que enquanto comunidade de Igreja deve sempre restabelecer laços com os relatos dos cristãos que nos

---

<sup>7</sup> As aulas de religião na escola devem, por um lado, estender-se a conteúdos mais numerosos que a catequese, no sentido estrito do termo, porque nas aulas de religião ensinamos também conhecimentos sobre outras confissões e religiões para que os alunos possam comunicar com os cristãos de outras igrejas, com os membros de outras comunidades religiosas e com os homens que tenham uma filosofia não religiosa. Por outro lado, os alunos não católicos podem participar nas aulas de religião, o que torna as turmas mais heterogêneas que na catequese, em sentido restrito, e portanto estas aulas promovem o desabrochamento da vocação baptismal dos alunos católicos de forma limitada.

precederam e que, simultaneamente *conte* histórias passadas de experiências presentes e que explique o *vivido hoje em dia num contexto cristão, apoiando-se sempre nesta tradição*.

Uma diferenciação útil para a narração, no que diz respeito a este duplo movimento entre biografias individuais e conteúdos da tradição bíblica, aparece numa perspectiva de psicologia da aprendizagem e da didáctica, quando consideramos os três aspectos do ensino e da aprendizagem: um triângulo didáctico (ensino-aluno-objecto), o triângulo de interacção com eixo sobre os temas (eu-nós-tema) ou o dito triângulo pedagógico de Weinert e Hasselhorn<sup>8</sup>.



Três lados da aprendizagem (F. E. Weinert)

As três concepções de aprendizagem que sintetizam este triângulo reflectem as teorias actuais de ensino-aprendizagem:

- a concepção cognitivista na tradição orientada para o comportamento (Skinner, Gagné) e a tradição cognitiva-racionalista (Gagné, Ausubel)
- a concepção construtivista-cognitiva na tradição de Piaget, Bruner, Aebli
- a concepção sócio-construtivista na tradição de Wygotski, Brown, Rogoff.

<sup>8</sup> Cf. Markus Hasselhorn/A. Gold, *Pädagogische Psychologie. Erfolgreiches Lehren und Lernen*, Estugarda 2006.

*Do ponto de vista cognitivista, a aprendizagem é considerada como uma aquisição de saber e consiste na informação, associação, repetição e na reacção sobre a amplificação, respectivamente à punição assim como à elaboração das informações que daí resultam. O ensino é compreendido como uma instrução e faz-se principalmente pela transferência de pacotes estruturados de conhecimentos (conhecimentos sobre o catecismo). O ensino é, antes de mais, algo que transmite informações, que se encontra «na posse» do saber respectivo dos conteúdos definidos de forma curricular. Trata os estudantes como beneficiários passivos da informação que devem recepcionar em termos de saber e que, p.ex. não podem fazer a sua primeira comunhão se apenas conhecem três orações de base e as palavras da consagração de cor. Na minha opinião, esta concepção de ensino e de aprendizagem reveste de menor importância a aprendizagem da catequese, em sentido estrito. Por outras palavras: todos aqueles que consideram apenas o aspecto cognitivista da aprendizagem do catecismo e o colocam em prática não podem atingir nem o fundamento preconizado pela Igreja e a teologia, nem a consolidação de perspectivas futuras: a narração de experiências dos crentes que nos antecederam na história de Israel e na história de Jesus-Cristo conta, por um lado, as experiências de cristãos de hoje em dia com as suas questões e as suas dúvidas e, por outro lado, põe em evidência as suas crenças no seu respectivo ambiente.*

*Numa concepção cognitiva-construtivista a aprendizagem é considerada como sendo uma construção de conhecimentos do indivíduo através das informações e das suas próprias descobertas. O ensino é, então, realizado como uma reacção à aprendizagem de indivíduos, como um convite à descoberta. O ensino não se considera, aliás, como algo que transmite informações mas como algo que impulsiona e que acompanha os estudantes. Considera os estudantes como sujeitos independentes e activos, compreendendo os conteúdos do ensino de forma subjectiva, colocando-os como beneficiários dos seus conhecimentos adquiridos previamente e alargando o seu saber. Nesta concepção o estudante não é considerado como um consumidor passivo, que reproduz de maneira idêntica as informações que provêm do exterior, mas é considerado como um construtor activo de significações, dando um sentido às novas informações tendo como base as suas experiências anteriores e integrando-as nas estruturas de conhecimentos existentes.*

Do ponto de vista construtivista, a aprendizagem só pode ser controlada parcialmente do exterior e os resultados apenas são parcialmente previsíveis. Esta concepção reflecte as preocupações da aprendizagem biográfica e é, na minha opinião, em sentido restrito, mais apropriada que a concepção unicamente cognitivista descrita anteriormente, porque as experiências individuais dos estudantes e a sua narração são constitutivas da aprendizagem catequética.

Numa *perspectiva sócio-construtivista, a aprendizagem enquanto construção de conhecimentos e compreensão cognitiva* é partilhada com outros, de maneira que o ensino é realizado principalmente *pela negociação partilhada (construção)* do sentido e pela colocação à disposição em ambientes de aprendizagem com situações problemáticas<sup>9</sup>. Nesta perspectiva, partimos do princípio que o conhecimento nunca é adquirido independentemente do contexto social e cultural no qual aprendemos. O professor deve então, em primeiro lugar, verificar se a aprendizagem se desenvolve num ambiente apropriado, no qual a importância de cada conteúdo de aprendizagem, num certo número de situações pode ser posta em evidência. Simultaneamente, a aprendizagem é compreendida como um processo social através de interacções e como estabelecimento de estruturas de conhecimentos, como uma performance de construção social do respectivo grupo de aprendizagem. A capacidade de interacção entre professor e alunos e dos estudantes entre eles são as principais condições. Do ponto de vista sócio-construtivista, a aprendizagem catequética é muito mais que uma simples memorização de saber do catecismo, porque a aprendizagem nesta perspectiva é considerada como sendo a capacidade de participar nas práticas de uma comunidade. Na altura da aprendizagem de tais processos, não são apenas adquiridos os conhecimentos sobre a fé mas também uma certa atitude partilhada na comunidade e transmitida pelos catequistas que comunicam a importância destes conhecimentos. A imagem do homem e os esquemas de orientação servem igualmente de fundamento às práticas da comunidade. O ponto de vista sócio-construtivista da aprendizagem responde melhor, no meu ponto de vista, à preocupação central da catequese porque o desabrochar da vocação baptismal na relação pessoal com Deus e a vida vivida com a Igreja necessita, antes de mais, de empenhamento

---

<sup>9</sup> Um ambiente de aprendizagem autêntico e uma situação problemática são p. ex. criados quando a catequese, para a confirmação, é integrada num projecto de diaconia, no qual os jovens participam.



pessoal e comunitário, com a segurança e as exigências da fé cristã. Na minha opinião, este confronto com a fé cristã deveria ser preponderante na catequese, em sentido restrito, e será mesmo necessário dar-lhe maior importância do que à estruturação sistemática da formação porque para a Igreja, enquanto comunidade de narração, é imperativo seguir o relato das histórias da vida dos crentes de hoje em dia – que vivem da fidelidade das fontes bíblicas cristãs.

Como os resultados da aprendizagem das aulas de religião na escola devem ser sancionados por notas, o que não acontece no ensino da catequese, em sentido restrito, e como para as aulas de religião (como em outras matérias) é preciso seguir um programa de ensino relativamente fixo, a tónica das aulas de religião na escola deve, contrariamente à catequese nas comunidades, ser posta sobre uma aprendizagem orientada para os resultados, cumulativa e sistemática. Na catequese, em sentido restrito, é, em minha opinião, indispensável criar uma maior liberdade de acção, propicia a uma aprendizagem activa, construtiva e autónoma do indivíduo, assim como para os processos de aprendizagem situados e participativos que são essenciais para a transmissão da fé.

Nas reflexões seguintes sobre o potencial da aprendizagem da narração, refiro-me à catequese em sentido restrito, porque o grande potencial da aprendizagem da narração nas aulas de religião na escola apenas pode, devido a um ambiente diferente e de vasto espectro de objectivos e conteúdos, ser desenvolvido de maneira limitada.

### **3. A narração como método de base da catequese**

A narração é uma tradição e face à diversidade de meios de comunicação e de novos métodos de ensino cai facilmente no esquecimento. Todavia, se a narração é tomada a sério e se, p. ex., toma a forma de um relato dialógico, passa de forma pertinente a uma forma tradicional do ensino frontal e pode contribuir em absoluto para um processo de aprendizagem bipolar entre o estudante e os objectos de ensino. Segundo F. Schweitzer, somente os métodos que permitam um processo de aprendizagem bipolar podem ser designados como formas de aprendizagem *elementares da catequese*<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Friedrich Schweitzer, *Elementarisierung – ein religionsdidaktischer Ansatz. Einführende Darstellung*, dans: idem, *Elementarisierung im Religionsunterricht*, Neukirchen-Vluyn 2003, 24-26; idem, *Elementarisierung nur der Inhalte – oder elementare Formen des Lernens?* dans: *ibid.*, 190-193.

*A narração biográfica e a narração de orientação tradicional...*

*Para a narração, trata-se de uma forma elementar de aprendizagem da catequese, no sentido em que*

*...1. Os relatos podem tornar a relação da vida e da acção da coisa tematizada mais compreensível e contribuir no processo religioso para que o objecto do relato possa ter uma certa importância na vida dos estudantes, trazendo-lhes algo.*

*...2. Os relatos têm a sua origem em situações existenciais com exigências de verdade e de certeza, de uma filosofia ideológica e religiosa. Assim, o relato gera imagens interiores, permitindo ao narrador e ao auditor associar os seus próprios sentimentos e valores, para que o desenvolvimento da identidade possa ser estimulado.*

*...3. O método da narração é um enunciado que deixa toda a liberdade ao auditor/ao leitor e convida a retomar perspectivas, de forma que aqueles que as aceitam sejam capazes de se rever através do relato e pelo relato.*

*...4. A narração é um processo intersubjectivo, no qual a história de um sujeito (ou de vários sujeitos) será comunicada, e também o narrador (professor/catequista) deverá colocar o desafio e considerar o auditor (o aluno/ o catecúmeno) um sujeito livre, dotado das suas próprias percepções e de empenho nos conflitos cognitivos, por vezes surpreendentes na discussão sobre o relato.*

*...5. A narração, em função da sua intenção de comunicação, em particular na narração livre e criativa sobre as suas próprias experiências ou sobre histórias de ficção, estimula a percepção activa dos estudantes confrontados com questões existenciais, de forma que a catequese, pode não só contribuir para alargar a percepção de si mesmo pelo estudante, mas também a transmissão crítica e produtiva das experiências bíblicas cristãs.*

Na catequese, a narração funda-se, quer sobre o estudante ou sobre as suas experiências, quer sobre as histórias transmitidas através da Bíblia e da história do Cristianismo. Como a narração baseada sobre a biografia do estudante encerra um potencial diferente daquele da narração orientada para a tradição, procederei em seguida a um exame diferenciado destas duas abordagens, antes de me concentrar sobre o desafio que representa a sua interconexão.

### 3.1. A narração biográfica na catequese

*Aquele que fala de si mesmo tem um acontecimento próprio*, que o preocupa diante dos seus olhos. F.W. Niehl declara: «É na narração que a experiência vivida se torna novamente presente; e continua a viver porque nos tocou. As imagens interiores, assim geradas, constituem sentimentos e valores.... A forma como ele fala: a escolha das palavras, a estrutura das frases, a concepção da linguagem em geral e, não menos importante, a mímica e os gestos»<sup>11</sup>. Tal narração é uma forma insubstituível da linguagem humana, tendo as seguintes funções:

1. *Memorização, articulação e interpretação* do que foi vivido pelo narrador numa situação particular
2. *Comunicação* sobre o vivido entre o narrador e o auditório
3. *Constituição de realidade*, de modelos de avaliação e de orientação para a acção através do relato
4. Desenvolvimento de uma identidade individual e social, na discussão com os modelos de avaliação e orientação contidos no relato
5. *Estimulação, respectiva abertura* a novas experiências com o relato, podendo ser aceites, retomadas ou modificadas livremente através do auditório para a elaboração e interpretação de experiências pessoais.

*Na narração biográfica, o narrador na primeira pessoa não se recorda apenas de uma experiência mas evoca de maneira precisa várias histórias da sua vida* que o tocam ainda hoje e que marcam os seus sentimentos, os seus valores e a percepção que ele tem de si mesmo. Ele interliga as experiências que julga importantes com um «fio encarnado» (NE: «fil rouge», no original: fio condutor de um enigma ou jogo; ideia directora, que dá coerência; elemento repetitivo num discurso) como se enfiasse pérolas cuidadosamente seleccionadas segundo o seu próprio valor e a sua significação numa cadeia. Na narração biográfica, as funções da narração concretizam-se no sentido em que permitem ao narrador explicar a percepção que tem dele próprio aos auditórios e aperfeiçoa, ao mesmo tempo, a sua identidade no contexto social e cultural da comunidade de narração. O potencial de

---

<sup>11</sup> Franz Wendel Niehl, Erzählen, dans: Ludwig Rendle (Ed.), *Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht*, Munique 2007, 165.

aprendizagem do relato biográfico reside na elucidação da questão: Quem sou eu hoje com a minha biografia no grupo dos auditórios?

Para a catequese, os pequenos relatos na primeira pessoa e os relatos biográficos mais longos dos catequistas, assim como aqueles dos participantes, são essenciais porque para os narradores e o auditório abre-se um espaço que permite a percepção das situações existenciais quotidianas, que advêm de falar com os outros, de ver as experiências próprias no contexto do grupo de catequese através de tentativas prudentes de narração à luz da fé e de comunicar os elementos das suas próprias experiências de Deus, de fé. Os relatos biográficos, nos quais o narrador coloca as experiências da sua própria vida em relação com aquelas de outros crentes (por exemplo, as gerações precedentes) são formas elementares da aprendizagem do ensino religioso. Estes laços só podem resultar no relato biográfico se o narrador estiver motivado a compreender as suas próprias experiências, no que diz respeito à comunidade de fé e à sua tradição, fazendo também parte do seu auditório ao dar testemunho. O relato do testemunho de um catequista ou de um participante pode também encorajar os outros participantes a encetar a mesma experiência, contando as suas histórias.

### **3.2. A narração orientada para a tradição na catequese**

Os relatos culturais transmitidos servem de textos de compreensão que são, antes de tudo, integrados na discussão interpessoal quando se trata de objectivos e de valores da actividade humana. Estes provocam reacções emocionais, propõem modelos de orientação ou de identificação e convidam-nos a verificar os nossos próprios modelos de comportamento e, se necessário, a modificá-los. Através da narração orientada para a tradição, os modelos de percepção e de interpretação tornam-se mais vastos e nós obtemos impulsos para prosseguir com o desenvolvimento da nossa identidade individual e social. O relato orientado para a tradição, apesar da sua abordagem ser proveniente de outros contextos sociais e culturais, tem funções similares às do relato biográfico<sup>12</sup>. As histórias passadas dos

---

<sup>12</sup> As funções da narração orientada para a tradição são: 1. A memorização, a articulação e a interpretação da situação existencial transmitida no relato, 2. A comunicação do que foi transmitido no relato, 3. A constituição de modelos de realidade e orientação através do relato, 4. O desenvolvimento de uma identidade individual e social na discussão com o relato transmitido e 5. O estímulo para novas experiências relacionadas com experiências de tradição.

homens que nos precederam e que chegaram até nós são diferentes dos nossos relatos contemporâneos, particularmente pela sua grande distância relativamente ao receptor. Admitindo uma situação catequética típica, sobrevêm no relato a primeira pessoa e nos relatos biográficos homens de um determinado ambiente social que contam algo acerca da sua biografia ou da sua história de fé. O auditório tem, em geral, uma maior proximidade com o narrador e com o objecto de narração quando confrontado com os relatos tradicionais. Na narração biográfica o auditório não deve transpor o «fosso maldito» para entrar num mundo social e cultural diferente, de outro tempo, como é o caso da narração orientada para a tradição.

A aprendizagem elementar pode, certamente, também ter êxito na narração orientada para a tradição, caso os estudantes suportem a carga histórica e se impliquem na acção, para que estejam prontos a enfrentar o desafio de tomar uma posição, relativamente ao que é passado e debruçarem-se sobre o objecto do relato. Um exemplo flagrante é uma sequência observada durante uma aula de religião, para alunos de 11 anos, cujo tema incidia sobre o julgamento de Deus no monte Carmel (1kôn 18). Os alunos estavam absolutamente fascinados pelo relato no qual Elias pede ao povo que adorava Baal para preparar um altar para sacrificar um touro e rezar a Baal para que enviasse fogo. Assim sendo, Elias construiu um altar e rezou ao Deus de Abraão para lhe enviar fogo. O interessante foi que, para os alunos do 6º ano, o conflito central do relato não residia na questão de saber qual seria o verdadeiro Deus, mas sobretudo na questão: Porque é que Elias ordena matar os profetas de Baal (V.40), se a sua fé em Deus é tão forte? Os alunos estão totalmente concentrados no desenrolar apaixonante do relato. É a razão pela qual eles se empenharam em tomar posição sobre o objecto do relato. Como as crianças não podiam perceber este relato do julgamento de Deus no Monte Carmel sem terem dúvidas, contestações e recusas, encetaram uma discussão profunda com o relato do narrador bíblico.

D. Reiher distingue cinco concepções da narração, relativamente a histórias bíblicas<sup>13</sup>, que são, em geral, adaptadas à diferença das concepções de narração orientadas para a tradição:

---

<sup>13</sup> Cf. Dieter Reiher, *Praxis Christenlehre. Biblisches Erzählen in der Säkularität*, dans: Doyé, Götz/Kessler, Hildrun (Ed.), *Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven*, Leipzig 2002, 145-158.

1. *A narração como representação da verdade histórica* da acção de Deus, sendo que o texto bíblico tem tendência a ter um carácter «museológico» e a impedir todo o tipo de questão aberta.

2. *A narração como representação exemplar de uma doutrina*: o relato deve clarificar, interpretar, desenvolver, ensinar as verdades cristãs, o que impede as questões abertas, em vez de as encorajar.

3. *A narração como um relato explícito*: Os conhecimentos exegéticos e uma interpretação teológica estão incluídos na representação, para que o auditório possa estabelecer laços com as experiências vividas no quotidiano e para que a sua curiosidade seja desperta.

4. *A narração dialógica*: O narrador faz referência ao que apresenta um carácter estranho ou surpreendente na história bíblica, no que diz respeito às diferenças relativamente ao auditório. Efectua uma ponte com o texto bíblico e convida o auditório a inclinar-se activamente sobre o tema crucial.

5. *A narração como meio de assumir experiências*: O narrador estabelece uma correlação bastante estreita entre o texto bíblico e as experiências diárias de outrora e as de hoje em dia, empregando «vazios» no texto e fazendo insinuações entre problemas e conflitos para implicar o auditório em questões, problemas e conflitos e provocar uma tomada de posição.

As três últimas concepções da narração perseguem o objectivo de franquear o «fosso maldito», entre a situação, respectivamente o contexto das experiências vividas no qual os conteúdos da fé se enraizam, e a situação de vida do aprendente. São particularmente a 4ª e a 5ª concepções, o relato dialógico, assim como o relato como meio de assumir experiências transmitidas e vividas actualmente, que encerram os processos de secularização em constante progressão (com os seus aspectos de separação da Igreja, de ruptura com a tradição e sem confissão) de potenciais de aprendizagem consideráveis, pois os homens de hoje – as crianças, os adolescentes e os adultos – têm a sua própria visão «teológica» da vida e da fé que pretendem e que desejam, igualmente, discutir no contexto das concepções de narração. Os relatos da Bíblia e da história do Cristianismo que não encerram dogmas mas que revelam como Deus se manifestou nas experiências dos crentes que nos antecederam, podem provocar impulsos nos homens de hoje para os levar a contar as suas histórias de Deus e de fé, fazendo com que estes as relacionem com as histórias transmitidas. É por isso que os

estudantes devem ter uma certa liberdade para a realização de uma concepção adaptada ao relato. Aqueles que, na actualidade, contam histórias bíblicas deveriam concebê-las para que o auditório seja encorajado a:

- ter ideias próprias sobre o relato;
- fazer parte do seu ponto de vista sobre a história;
- pronunciar-se, mesmo de modo especulativo, sobre as questões levantadas no relato;
- fazer parte das experiências pessoais que associam com a história.

Para que a narração dialógica e a narração pudessem assumir as experiências transmitidas e aquelas dos nossos dias, para que o «vilão» entre a situação quotidiana dos estudantes e o relato que foi transmitido pudesse ser transposto, o catequista deveria:

- convidar os participantes a exprimirem verdadeiramente os seus próprios pensamentos, os seus pontos de vista sobre o relato e a estarem prontos a participar na discussão encetada;
- não definir (de forma demasiado rápida) a transferência da história transmitida em função das situações de vida e conflitos actuais;
- comunicar a sua própria concepção do relato e o seu testemunho pessoal, reportando-se eventualmente (apesar da importância acordada) apenas à parte ulterior da catequese.

Entre a catequese baseada nos alunos e a narração biográfica e uma catequese baseada sobre a narração de histórias transmitidas, existe uma certa tensão que convém atenuar na prática.

### **3.3. O objectivo comum da narração biográfica e da narração orientada para a tradição**

À censura formulada e, muitas vezes, repetida de que a catequese deve transmitir a fé da Igreja na sua integralidade e sem falha, podemos responder, numa perspectiva didáctica e de catequese, que esta deve, com efeito, apoiar-se na fé da Igreja no seu todo e sobre a mensagem reflectida na teologia, mas que a sua missão central consiste em desvendar a essência da mensagem cristã para que ela possa abrir aos homens de hoje (com as suas alegrias e esperanças, as suas angústias e desejos ardentes) o acesso

a uma vida vivida em pleno<sup>14</sup>. Neste sentido, a reflexão do catequista sobre os conteúdos e relatos transmitidos é necessária para aqueles que, aqui e agora, participam na catequese – tal como, p.ex., os jovens que, no próximo ano, prepararão a sua confirmação em Cracóvia. A riqueza da herança bíblico-cristã é, tendo em conta a sua extensão, um grande tesouro, mas pode ser também a origem de confusões para os estudantes que sejam dissolutos. Nenhum indivíduo se pode familiarizar completamente com tudo o que se relaciona com este tesouro. É um facto que a transmissão é uma mensagem essencial para os mais pobres e os mais pequenos, logo a sua essência deve ser simples – quer dizer: a oferta da graça de Deus e o chamamento através do qual Deus e o Pai de Jesus Cristo querem conduzir a história de cada indivíduo e de toda a humanidade é no sentido de um futuro vivo. Consequentemente, o que importa acima de tudo na catequese é desvendar a essência simples da mensagem cristã e de tudo o que com ela se relaciona de forma elementar.

Antes de proceder a uma selecção dos relatos transmitidos pela catequese, convém clarificar:

- Que testemunho de base para a fé cristã pode ser desvendado pelos alunos na sua vida actual, de forma exemplar, através relato?
- Quais são, para a fé cristã, as concepções fundamentais, atitudes, modelos de orientação e as decisões sobre a prática da vida quotidiana que os participantes, na sua situação de vida corrente, podem desenvolver e pôr em prática através da discussão do relato?

Inversamente, se na catequese consideramos a situação de vida concreta dos participantes, é preciso interrogarmo-nos tendo em conta estas situações (os conflitos e potenciais problemas discorrendo sobre os mesmos e compreendendo-os), nas quais os participantes têm necessidades, tentando geri-las. Assim, as crenças tradicionais e os relatos são importantes e úteis, mas provêm no processo catequético através de uma outra questão. Esta abordagem começa pela análise da situação de vida dos participantes com os seus conflitos, com os seus problemas e com os seus potenciais de desenvolvimento. Em seguida perguntamo-nos:

---

<sup>14</sup> Cf. Dieter Emeis/Karl Heinz Schmitt, *Handbuch der GemeindeKatechese*, Friburgo 1986, 88-104.



– Que conteúdos da fé transmitidos e que relatos permitem aos participantes aceitar e controlar estas situações de vida?

Neste processo, os conteúdos da fé que devem ser transmitidos e os relatos a contar não devem ser determinados, à partida, mas o catequista deve procurar os conteúdos e as histórias importantes a partir da análise da situação de vida dos participantes. É preciso que o catequista esteja amplamente informado sobre os elementos cruciais da tradição da fé para poder pôr em prática tudo o que é importante para assumir esta condição de vida. Evidentemente, o catequista deve também, para a abordagem da transmissão, estar familiarizado com a situação de vida de cada estudante para poder realizar uma concepção de narração que permita transpor o «fosso maldito» entre as situações do passado e as do presente.

A força principal da narração, baseada nas biografias e nas experiências dos estudantes, reside na proximidade destes relatos com a sua própria experiência e no facto que, em tais discussões na comunidade dos crentes, esta seja vivida como uma comunidade de narração e de transmissão que pode ser actualizada. O potencial especial de uma interrogação e de narração baseadas na tradição reside no facto da tradição bíblica cristã ter um potencial de resposta e interpretação para as situações, problemas e conflitos, podendo igualmente ser percebidos, compreendidos e assumidos nesta mesma tradição. Ela é, por acréscimo, um potencial de memória e permite (por vezes de maneira surpreendente) revelar em que situação vivemos e quais são os nossos verdadeiros problemas e conflitos. Vista sob este ângulo, a narração de histórias de fé transmitidas na catequese, gera por vezes uma situação na qual a vida vivida nos é revelada e nos leva à comoção.

No seu todo, a narração orientada para a tradição e a narração biográfica perseguem um objectivo comum, apesar das suas diferentes abordagens, questões e potenciais e respondem às exigências do processo bipolar de desenvolvimento entre as experiências de vida dos estudantes de hoje e a tradição bíblica-cristã. No que diz respeito à *bipolaridade* entre as inspirações do passado, comunicadas através dos relatos transmitidos e as experiências vividas, e inspirações que são expressas nas experiências biográficas dos homens de hoje em dia, os catequistas vêem-se confrontados com a necessidade de realizar uma *plataforma* de encontros. «A sua tarefa consiste em colocar esta plataforma em marcha, em *accioná-la sem cessar como um carrossel e a vigiá-la para que continue em marcha*, quer através das

inspirações do passado, quer pelas inspirações dos homens de hoje. Assim, não existe nem tradicionalismo desprezando as experiências do presente nem chauvinismo do progresso desprezando as experiências do passado»<sup>15</sup>.

#### **4. O papel do catequista no relato**

O papel do catequista, que deve tornar viva esta plataforma de encontro entre a transmissão bíblica-cristã e as experiências de vida actuais dos estudantes, possui facetas diferentes. Um catequista que acciona esta plataforma interactiva como o faria para um carrossel e que assegura que ela continue em movimento tem, na minha opinião, o *papel de moderador*. Na sua qualidade de moderador, ele é responsável pela concepção do processo interactivo entre os participantes e o conteúdo respectivo do relato.

Ele tenta, de outra forma, criar um *ambiente de aprendizagem adaptado*, num contexto em que os participantes descubram como as suas experiências de vida e as dos crentes que os antecederam podem gerar um diálogo construtivo. O catequista, na sua qualidade de moderador, entende os participantes como sujeitos activos que participam de maneira emancipada e activa no processo do relato e na discussão da catequese. No seu papel principal de moderador do processo de narração, o catequista é, sem dúvida, responsável pela *escolha dos impulsos de narração, reportando-se à vida quotidiana, adaptando-os* à narração biográfica por um lado, e à *selecção, segundo certos critérios, de relatos transmitidos a título exemplar*, por outro. No entanto, ele faz a sua escolha sempre tendo consciência do facto de que é um especialista da fé mas ele não está, em caso algum, «na posse» de toda a plenitude da fé da Igreja.

Se o catequista se considera, no entanto, como um moderador do processo de narração e de discussão, a narração na catequese não pode ter primariamente a função de transmissor de informações mas serve para assegurar a interacção no seio do grupo de catequese e para manter viva a plataforma de encontro entre os relatos que se referem a situações de vida dos participantes e as histórias transmitidas. O catequista, enquanto moderador, pode, pontualmente, trazer as suas próprias experiências de fé para estimular o grupo de discussão. No entanto, o catequista deveria, no seu papel principal de moderador, dar também o seu testemunho de fé de

---

<sup>15</sup> Ottmar Fuchs, Verkündigung, em: *Lexikon der Religionspädagogik*, Vol. 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 2177.

forma eficaz para participar no processo de narração com os narradores e testemunhos iguais, para que o seu testemunho não seja considerado como sendo a única interpretação válida da verdade cristã, mas que o grupo de catequese veja aí um convite para fazer parte das suas próprias experiências de vida e de fé. Se o catequista fizer tal moderação do processo de narração e de discussão, o grupo de catequese pode ter êxito e comunicar de maneira crítico-construtiva sobre a significação das suas próprias experiências, construir e afinar concepções de fé comuns. Consequentemente, a catequese contribui para actualizar a tradição da fé e da Igreja, enquanto comunidade de memória, de narração e assegura um futuro vivo.

Agradeço a vossa atenção!

### **Bibliografia**

- Emeis, Dieter/Schmitt, Karl Heinz, *Handbuch der Gemeindecatechese*, Friburgo 1986.
- Fuchs, Ottmar, Bemerkungen und Beobachtungen zum Deutschen Katechetischen Kongress 1983, in: Deutscher Katecheten-Verein e.V. (Ed.), *Erzähl mir deine Geschichte*, Friburgo 1984, 152-154.
- Fuchs, Ottmar, Spuren auf meinem Glaubensweg, in: Deutscher Katecheten-Verein (Ed.), *Documentação do Congresso dos catequistas alemães* 1983, 257-265.
- Fuchs, Ottmar, Verkündigung, em : *Lexikon der Religionspädagogik*, Vol. 2, Neukirchen-Vluyn 2001, 2170-2177.
- Hasselhorn, Markus/Gold, Andreas, *Pädagogische Psychologie. Erfolgreiches Lehren und Lernen*, Estugarda, 2006.
- Karrer, Leo, Grundvollzüge christlicher Praxis, em: H. Haslinger (Ed.), *Handbuch Praktische Theologie*, Vol. 2, Mainz 2000, 379-395.
- Metz, Johann Baptist, *Kleine Apologia dos Erzählens*, in: Conc (D) 9 (1973) 336-341.
- Niehl, Franz Wendel, Erzählen, in: Ludwig Rendle (Ed.), *Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht*, Munique 2007, 165-174.
- Pottmeyer, Hermann Josef, Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, in: Dietrich Wiederkehr

*A narração biográfica e a narração de orientação tradicional...*

(Ed.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche (Quaestiones Disputatae 133)*, Friburgo 1991, 89-110.

Reiher, Dieter, Praxis Christenlehre. Biblisches Erzählen in der Säkularität, in: Doyé, Götz/Kessler, Hildrun (Ed.), *Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven*, Leipzig 2002, 145-158.

Ricoeur, Paul, *Das selbst und ein anderer*, Munique 1996.

Schweitzer, Friedrich, Elementarisierung – ein religionsdidaktischer Ansatz. Einführende Darstellung, in: idem, *Elementarisierung im Religionsunterricht*, Neukirchen-Vluyn 2003, 9-30.

Schweitzer, Friedrich, Elementarisierung nur der Inhalte – oder elementare Formen des Lernens? in : idem, *Elementarisierung im Religionsunterricht*, Neukirchen-Vluyn 2003, 187-201.

Weinert, Franz E., Lehren und lernen für die Zukunft. Ansprüche an das Lernen in der Schule, em: *Pädagogische Nachrichten Rheinland-Pfalz* (2/2000) 1-16.

Zimmermann, Sigfried, Erzählen, in: Gottfried Bitter (Ed.) *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, Munique 2002, 481-484.

# **O relato em catequese**

## **A catequese como relato**

### **O relato da catequese**

ANDRÉ FOSSION, S.J. (\*)

Sem ambicionar concluir ou resumir o presente trabalho, gostaria de a cingir, por um lado, salientando, de uma forma livre e pessoal, as perspectivas que me parecem destacar-se, por outro, indicando algumas pistas, ainda muito pouco exploradas, que mereceriam uma reflexão mais alongada. O objectivo geral da declaração será considerar a catequese como uma operação de intersecção entre relatos da tradição cristã e os relatos da vida, ainda incompletos, dos catequizados, de tal forma que a sua própria história, em relação pessoal com Jesus Cristo, se torne ela própria numa história de salvação sempre singular e sempre a «escrever» no mundo e em Igreja.

Na sequência da contribuição de Monika Scheidler neste Congresso começemos por distinguir, antes de os enunciar, os relatos da tradição e os relatos de vida actual.

#### **1. Os relatos da tradição: nas origens da fé, acontecimentos narrados**

A fé cristã surge da pregação<sup>1</sup>. E a pregação é, antes de mais, um relato: um relato de acontecimentos relativos a Jesus Cristo que aconteceram

---

(\*) André Fossion é sacerdote jesuíta, professor no Centro Nacional Lumen Vitae. Ensina também Ciências Religiosas nas Faculdades Universitárias de Namur. Foi director 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 redacção de cerca de vinte manuais catequéticos para o ensino religioso: as colecções *Passion de Dieu, passion de l'homme* (De Boeck, Lumen Vitae) ou *Manuels de catéchèse* (Desclée) e a colecção *Champs de grâce* (De Boeck, Lumen Vitae). É responsável pelo site de documentação e de formação à distância de Lumen Vitae <http://www.lumenonline.net>.

<sup>1</sup> Rm 10, 17.

na nossa história e que são narrados como uma Boa-Nova para todos e para todo o sempre. A fé, deste ponto de vista, não parte de considerações especulativas sobre a existência ou inexistência de Deus, nem de considerações morais sobre que valores humanos devem ser promovidos. Como Christoph Theobald demonstrou claramente no presente trabalho, a fé encontra o seu impulso e a sua base no que é factual, assim como na narração que se lhe seguiu. O início do Evangelho segundo São Lucas é, a este respeito, instrutivo. Ele enfatiza claramente a constituição narrativa do testemunho cristão e da atitude de fé: «Visto que muitos empreenderam compor um relato dos factos que entre nós se consumaram, como no-lo transmitiram os que desde o princípio foram testemunhas oculares e se tornaram servidores da Palavra, resolvi eu também, depois de tudo ter investigado cuidadosamente desde a origem, expô-los a ti por escrito e pela sua ordem, caríssimo Teófilo, a fim de reconheceres a solidez da doutrina em que foste instruído.»<sup>2</sup> A fé cristã, como sublinha este intróito do Evangelho segundo São Lucas, encontra a sua âncora nos acontecimentos que se desenrolaram entre nós: a história de Jesus Cristo, o que Ele disse, o que Ele fez, o que aconteceu inesperadamente da sua parte como também os relatos que a partir daí se fizeram. Existiram testemunhas oculares. Tornados crentes e servidores da Palavra, estas testemunhas transmitiram oralmente o que viram e ouviram. Os relatos foram compostos por muitas pessoas, precisa São Lucas. Diversos pontos de vista sobre os acontecimentos deram lugar a uma multiplicidade de relatos; aquilo que pressupõe um trabalho de selecção, de interpretação, de redacção, em suma, uma actividade literária que se revela diversa. Não se está no facto em bruto, mas no facto narrado, confessado, interpretado, relido no seio de uma história global desde as suas origens e destinado a qualquer pessoa, no caso concreto, a Teófilo, figura do amigo de Deus. A narração é assim construída para dar sentido aos factos que ocorreram entre nós, para transmitir a memória deles e para tornar possível a própria fé sempre em busca de legitimidade e de inteligência. A postura do evangelizador consiste em comunicar com alguém, em criar uma amizade com outro nos caminhos da vida e, sempre caminhando, em fazer-se narrador hermeneuta, à luz das Escrituras, da figura de Jesus Cristo, do que é narrado a seu propósito para abrir ainda hoje um caminho de fé. Foi, além disso, esta postura que, segundo o Evangelho de São Lucas, Jesus tomou no caminho para Emaús depois da sua ressurreição: «E,

---

<sup>2</sup> Lc 1,1-4.

<sup>3</sup> Lc 24,27.

começando por Moisés e seguindo por todos os Profetas, explicou-lhes, em todas as Escrituras, tudo o que lhe dizia respeito.»<sup>3</sup> Encontro e hospitalidade, narração e reflexão, Palavra e Escrituras, testemunho e ensinamento participam assim em conjunto num processo complexo que torna possível o acesso à fé.

Os Evangelhos – a Boa-Nova de Jesus Cristo – ocupam evidentemente o primeiro lugar na economia narrativa da tradição cristã. A catequese é convocada a referir-se-lhes prioritariamente e de forma assídua. Mas, nesta economia narrativa, têm também lugar os outros escritos do Novo Testamento e do Antigo Testamento. A Bíblia no seu todo constitui a grande narração da história da salvação, desde o primeiro momento da criação até à sua conclusão na nova criação, num Reino que há-de vir. O *Credo*<sup>4</sup>, a profissão de fé comum aos cristãos, retoma-lhe a teia essencial. Ele sublinha o seu fundamento trinitário e a centralidade do Mistério Pascal, da morte e da ressurreição de Jesus, Nosso Senhor e Salvador. Assim, a Bíblia, na perspectiva cristã, é um relato grande e único, cujo Credo exprime a intriga fundamental. Mas, sob esse pano de fundo que constitui a sua unidade, ela apresenta também uma multiplicidade infinita de relatos particulares, de transformações, de passagens de uma a outra situação. Logo, a Bíblia, na sua unidade e na sua coerência global que o *Credo* exprime, oferece igualmente um tesouro inesgotável de percursos narrativos particulares que nunca deixaremos de descobrir e de percorrer.

Mas a economia narrativa da tradição cristã não se detém apenas na Bíblia. Ela abarca também a história da comunidade cristã através dos tempos e das culturas, dos testemunhos de vida pessoal e comunitária daquelas e daqueles que nos precederam na fé. A história cristã é igualmente uma fonte inesgotável de relatos, nomeadamente os relatos de vida dos santos. Os santos canonizados são precisamente cristãs e cristãos que provaram publicamente uma fidelidade exemplar ao Evangelho que inspirou os relatos de vida. A sua vida é contada para que possa ser adoptada como uma «regra» («cânone» significa «regra») na qual os seres vivos possam inspirar-se com alegria para construir a sua existência à imagem de Jesus

---

<sup>4</sup> Como sublinha na sua contribuição Christoph Theobald, as profissões de fé que encontramos nas Epístolas de São Paulo ou nos Actos manifestam também uma estrutura narrativa.

Cristo nas suas próprias circunstâncias. Desde os Actos dos Apóstolos, passando pelos relatos dos pais do deserto, pelos *fioretti* de São Francisco, pelo relato do peregrino de Santo Inácio até ao martírio de Óscar Romero, a própria história da Igreja, a sua acção no mundo, através dos tempos e das culturas, é um reservatório inesgotável de relatos a escrever e a contar. Esta história, note-se, tem momentos mais e menos sombrios. Os dois podem ser contados, sob o olhar inspirador e à luz crítica do anúncio evangélico.

Concluamos este primeiro ponto. Trata-se de relembrar a constituição narrativa da fé e de nomear os diferentes elementos que pertencem ao fundo narrativo da tradição cristã: a Bíblia, em primeiro lugar os Evangelhos, a história da Igreja no mundo, a vida das testemunhas, em particular dos santos. Sobre o pano de fundo da história global da salvação que o Credo exprime, estes diversos elementos, segundo diversos estatutos, constituem em conjunto o tesouro narrativo da tradição cristã. Este tesouro está aberto. A catequese é convidada a beber desse tesouro.

## **2. Os relatos de vida actuais ainda a «escrever»**

Eis-nos, então, no segundo tipo de relatos que enunciámos: já não se trata dos relatos retirados da tradição, mas dos relatos da vida actual. Aquilo que aqui é visado é a vida das pessoas de hoje, no caso concreto os parceiros da catequese, que têm a sua história pessoal, ainda inacabada e sempre a «escrever».

Nós sabemo-lo, a identidade de cada um(a) é narrativa: é-se formado e identificado pela história de cada um. A psicanálise ensinou-nos a reconhecer que cada pessoa é composta de forma inconsciente e, pelo menos em parte, determinada pelos acontecimentos da primeira infância e mesmo, de forma mais alargada, pela ficção familiar que atravessa as gerações. Assim, tentar formular a identidade de cada um é necessariamente fazer emergir recordações e situar-se numa história. Algumas recordações, sem dúvida, estão irremediavelmente perdidas ou reprimidas, estando sempre activas inconscientemente. «I can't forget, but I don't remember what», diz uma

---

<sup>5</sup> Leonard Cohen, *I can't forget*, Álbum *I am your man*.

<sup>6</sup> As identidades mortíferas são precisamente aquelas que são fixadas e fossilizadas, não toleram outras, excluem e alimentam as causas de conflitos violentos. Cf. Amin Maalouf, *Les Identités Meurtrières*, Grasset, Paris, 1998.



canção de Leonard Cohen<sup>5</sup>. «Não consigo esquecer-me, mas já não me lembro de quê». Boa definição do inconsciente. Podemos também esforçar-nos, note-se, por redescobrir o fio condutor – mas será que ele existe? – e por reconstituir assim a história de cada um, pelo menos até um certo grau de clareza. Porque o fio condutor da nossa história nunca é concedido de forma absolutamente clara e unívoca. Felizmente, aliás. Isto significa que a nossa identidade, na verdade, nunca está fixa, nem fossilizada<sup>6</sup>, quer seja instável, nebulosa, inconstante, ou mesmo variada segundo os olhares que lhe lançamos ou as leituras que dela fazemos. O mesmo é dizer que a identidade de cada um está em constante construção no fio dos acontecimentos, quer sejam sentidos ou provocados.

Esta movimentação do indivíduo não é, contudo, pura errância; ela é marcada por um traço de continuidade mesmo que seja da ordem da «similaridade», ou seja, da permanência de certos caracteres que permitem reconhecê-lo no meio de outros, ou da ordem da «ipseidade», isto é, da consciência que o indivíduo tem de si mesmo como pessoa singular. Com efeito, mesmo que ele esteja submetido à mudança, mesmo que a sua identidade seja instável, mesmo que ele permaneça um mistério para si próprio, o indivíduo conserva, porém, em si o sentimento de ter uma trajectória singular que faz dele um «eu» distinto de qualquer outro, na sua relação com os outros. O nome próprio que cada um recebe é, aliás, a âncora e o indício desta permanência sem a qual o indivíduo não poderia ter uma história própria para preencher. Como o demonstrou bem, neste trabalho, Denis Villepelet, relendo Ricœur, esta história do indivíduo não consiste numa sequência de acontecimentos mas, sim, numa sequência de acontecimentos que são relidos e relatados. Neste sentido, o relato autobiográfico é apenas descritivo; participa na construção do indivíduo, na elaboração das representações que ele faz de si próprio, no traçado da sua trajectória singular no seio de uma história global, também ela relatada.

### **3. A catequese como intersecção de relatos da tradição e de relatos de vida**

No ponto onde estamos na nossa reflexão, podemos abrir a questão da atitude catequética. Poderíamos atribuir-lhe a seguinte definição: a catequese consiste num dispositivo que visa oferecer as melhores condições para que a história da salvação narrada e celebrada pela comunidade cristã se torne, para os catequizados, na sua própria história de tal forma que a sua vida

seja entendida, relatada e vivida como uma história da salvação, dada a sua livre adesão à pessoa de Jesus Cristo.

Encontramos nesta definição a problemática clássica da correlação entre a fé e a vida. Mas, neste caso, a correlação está situada sobre um eixo narrativo. Ela consiste em fazer com que o próprio catequizado possa hoje, se assim o desejar, tornar-se no actor, parceiro e protagonista do relato que lhe é narrado ou que ele lê. Por outras palavras, o dispositivo catequético visa o seguinte: que a história da salvação narrada seja *apresentada* aos catequizados de tal maneira que se lhes possa tornar *presente* – leia-se «actual» – e que ela possa ser recebida como um *presente* – leia-se «prenda», «graça», «Boa-Nova» – que reconfigura e transforma a vida de hoje em história da salvação. O mesmo se passa, analogicamente, com a liturgia à qual, aliás, a catequese está intimamente ligada: ela é uma «representação» – no sentido teatral do termo – da história da salvação, mas uma representação que a «torna presente», que a actualiza ao ponto de os espectadores deixarem de ser espectadores para se tornarem nos protagonistas, nos actores e nos parceiros da história que lhes é representada e na qual eles podem inscrever-se.

O ponto decisivo neste processo é evidentemente o momento em que o indivíduo adere àquilo em que a história narrada desemboca, neste ou naquele ponto, à sua própria história, ao ponto de a reconfigurar e de fazer dela uma história a partir de então vivida e narrada como uma obra de salvação. Esta adesão é necessariamente livre. Nenhum método catequético – excepto se quiser ser totalitário ou manipulador – pode imaginar ser bem sucedido à força. A catequese não pode senão aliar-se à liberdade. Neste sentido, um novo crente será sempre o resultado da graça e da liberdade, e não o produto de uma manobra. A adesão, se é livre, será também reflectida, baseada numa reflexão que dá que pensar, que faz desejar, mas, num estilo gracioso, sem constranger. Por outras palavras, a tarefa da catequese, dado que narra a história da salvação, é tornar a fé cristã possível a pessoas livres, fazendo-a experimentar como plausível sob o olhar da razão e desejável sob o olhar das solicitações tanto da vida pessoal como da colectiva. «Plausibilidade» e «possibilidade de desejo» da proposta cristã designam neste caso as condições favoráveis a uma livre atitude de fé.

A análise narrativa dos textos bíblicos, como o demonstra Augusto Barbi na sua contribuição para este trabalho, oferece recursos interessantes para

---

<sup>7</sup> No intróito do Evangelho segundo São Lucas citado anteriormente, o narratário ou o leitor implícito é designado expressamente sob o nome de *Teófilo*, o amigo de Deus.

pensar e para favorecer esta livre intersecção entre os relatos bíblicos e os seus leitores. Uma das características das teorias contemporâneas do relato consiste em salientar a actividade do leitor como sendo construtiva para a significação dos textos. Se o texto existe por via do seu autor, também vive por via do seu leitor. É o leitor que, efectivamente, através da sua operação de leitura, dá vida ao texto. Alongando esta perspectiva, as teorias da análise narrativa acrescentam que um relato representa sempre, de uma forma ou de outra, a imagem do seu potencial leitor, o narratário ou, por outras palavras, o *leitor implícito constrói* através do relato. O narratário não é o leitor real, mas a figura, no interior do relato em si, daquele a quem o texto é narrado<sup>7</sup>. Se o leitor real aceita ocupar o lugar do narratário – aquele a quem o relato é dirigido – ele deixa-se entrar no jogo do texto, deixa-se ser interpelado pelo relato e, de certa maneira, torna-se no seu protagonista. Assim, o leitor é convidado, pelo próprio relato, a expor-se e a entrar no relato implicando-se nele. «É a ele», diz Augusto Barbi na sua contribuição, «que é confiada a tarefa de medir a fiabilidade das personagens e das suas acções».

Esta operação de implicação supõe, note-se, uma transferência: uma transferência do mundo do leitor naquele que o relato evoca e vice-versa. No acto da leitura, o texto lido destaca-se, de alguma forma, do contexto que o produziu e encontra-se de novo reactivado num outro contexto, o do leitor. Esta transferência não consiste, contudo, num simples «*copy/paste*»: o mundo do relato lido não é o mundo do leitor que lê. As páginas de um relato separam-nos verdadeiramente daquilo que ele conta. Uma diferença intransponível permanece então. E, contudo, uma comunicação subtil pode instalar-se, a qual, por um lado, faz com que o leitor não seja, de todo, depois da leitura, o mesmo que era antes, e que faz, por outro, com que o relato, por ter sido lido, tenha enriquecido com uma nova leitura introduzindo-lhe sentido e novos efeitos.

Deste ponto de vista, a catequese apresenta-se como uma «alquimia subtil» entre os relatos da tradição e o relato da vida, sempre em curso. Pode falar-se, com efeito, de alquimia subtil, porque ninguém sabe bem o que acontece ou o que pode resultar de um encontro entre tal relato bíblico e tal leitor, em tal situação de vida. A catequese pode provocar o encontro, animá-lo, guiá-lo, zelar pelas suas melhores condições mas ela não pode prever nem dominar os seus efeitos, a curto ou a longo prazo. Aquilo com que a catequese pode preocupar-se em fazer é com que cada leitura de um relato da tradição – bíblica ou outra – seja para o indivíduo um «acontecimento» que vem inscrever-se na sua própria história e aí operar as deslocacões às quais é melhor consentir aqui ou ali. A questão colocada ao leitor é

a seguinte: «Será que me permito deixar-me afectar pelo relato que li? Continuarei eu a escrever a minha vida sem me dar conta dela, ou pelo contrário, deixando-me inspirar por ela, concedendo-lhe uma posteridade tanto na minha memória como na minha acção?» Aquilo por que a catequese pode esperar, sem ter domínio sobre eles, é que os catequizados, façam da sua vida uma página daquilo a que por vezes chamamos «quinto Evangelho», o que os cristãos, ao ler os quatro primeiros, se põem a «escrever» ou a «inscrever» – é a mesma palavra – na sua própria carne. É o facto de serem inscritas na vida que faz com que as Escrituras adquiram seiva e sabor e que a própria vida ganhe sentido. Nesta operação de inscrição, a vida rescreve-se ao mesmo tempo que o relato se rescreve. Assim, a vida cristã torna-se ela própria numa escritura: uma Santa Escritura: «É evidente que sois uma carta de Cristo, confiada ao nosso ministério, escrita, não com tinta, mas com o espírito do Deus vivo; não em tábuas de pedra, mas em tábuas de carne que são os vossos corações.»<sup>8</sup>

#### **4. A catequese organizada como um relato**

Os três pontos precedentes retomam à sua maneira as problemáticas evocadas em diversas contribuições deste trabalho. Tratava-se essencialmente de considerar a catequese como o encontro da tradição fundamentalmente narrativa da fé cristã com a vida dos catequizados para que esta possa tornar-se e ser experimentada como uma história de salvação. Mas, sobre este tema da narratividade em catequese, novos acréscimos seriam possíveis, os quais não foram empreendidos por estes estudos, e que gostaríamos de indicar brevemente agora.

Um primeiro acréscimo consistiria em considerar a catequese na medida em que ela própria pode estar organizada como um relato. Poderia falar-se, deste ponto de vista, de uma pedagogia catequética narrativa, ou seja, não apenas de uma pedagogia que recorre ao relato, mas de uma pedagogia que está articulada, estruturada, construída de forma narrativa.

Conhecemos os trabalhos já antigos, mas que fizeram história, de Vladimir Propp<sup>9</sup> e de Algirdas Julien Greimas<sup>10</sup>. Estes dois autores, e outros após eles, dedicaram-se a evidenciar aquilo a que poderíamos chamar uma «gramática do relato», isto é, um conjunto de invariantes e de regras que

---

<sup>8</sup> 2 Cor 3,3.

<sup>9</sup> *Morphologie du conte*, colecção «Points», n°12, Seuil, Paris, 1970.

<sup>10</sup> *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966.

são necessárias à constituição de uma intriga narrativa e ao seu desenvolvimento. É assim, por exemplo, que Greimas considera o relato como a passagem de uma situação inicial a uma situação final em três provas sucessivas: a prova de qualificação, a prova principal e a prova de honra. Esta sequência pode exprimir-se de uma outra forma: uma intriga-tipo comporta um *fazer fazer* (uma ordem – a definição de uma tarefa a realizar) um *dever*, *querer e saber fazer* (a aquisição de uma competência), um *fazer* (a realização de uma actuação) e um *fazer saber* (uma sanção, uma avaliação, um reconhecimento). Nesta transformação, revelam-se um certo número de actantes que desempenham funções específicas no seio de um percurso narrativo: o destinatário que «faz fazer», o herói que se põe à procura de um objecto que falta, o destinatário a quem é destinado o objecto que falta, o oponente e o adjuvante, que representam os poderes constituindo um obstáculo ao herói ou que, pelo contrário, o ajuda na realização da sua busca. O objectivo aqui não é desenvolver esta gramática do relato até ao pormenor, mas indicar simplesmente que ela pode ajudar a construir um percurso catequético como um relato, com as suas sequências ou etapas sucessivas, nas quais os diferentes parceiros da catequese poderão entrar como actores. Organizar a catequese como um relato, é, por exemplo, ter a preocupação de definir em conjunto objectos de procura ou tarefas a realizar, com o objectivo de que o desejo seja encaminhado e dê frutos. É balizar as etapas pelas quais vamos passar. É também, para transpor estas etapas, prover-se de ferramentas, de boas informações, de pontos de apoio ou de recorrer a colaboradores; a questão aqui é apetrechar-se correctamente, tendo em conta os obstáculos a contornar ou a ultrapassar. Depois dá-se a realização efectiva da procura e das tarefas fixadas. Isto requer um trabalho. Este trabalho não deixa incólume o indivíduo que tal consente: ele examina-o e transforma-o. E, por fim, no final de um percurso, dá-se a comunicação/difusão dos resultados da procura e dos frutos obtidos.

Em suma, a narratividade em catequese, consiste não apenas em apoiar-se no relato, mas também em organizar a catequese como um relato cujos parceiros daquela são os actores. A catequese é assim convocada para ser uma parcela de vida dinâmica que tem lugar na própria vida e que podemos contar.

## 5. O relato da catequese

Que a catequese em si seja o objecto de um relato, que ela possa ser contada, é ainda, com efeito, um outro aspecto que merece a nossa atenção.

Como bem demonstrou na sua contribuição Monika Scheidler, a narração é uma forma elementar de aprendizagem na catequese. Tal como a autora sublinha, na perspectiva sócio-construtivista, contar a sua própria história é para o indivíduo uma forma poderosa de acontecer a si próprio aos seus olhos e na sua relação com os outros. Ora precisamente, se a catequese é organizada como um relato ao longo do qual se opera um conjunto de transformações, não é importante convidar os catequizados a recordar estas transformações e de fazer delas um relato? Por vezes fazêmo-lo espontaneamente quando, por exemplo, no início de uma sessão de catequese, convidamos os participantes a recordarem-se da sessão anterior. Neste caso, procura-se estabelecer uma ligação entre as sessões de catequese para que elas possam articular-se. Mas, seria necessário ultrapassar este objectivo certamente útil, indo mais longe, considerando a importância da aptidão de recordar aquilo que se viveu na própria catequese. Tratar-se-ia, com efeito, de aplicar à experiência catequética o princípio de reflectividade ou, se quisermos utilizar este termo, o princípio mistagógico: aprender a partir da experiência, a partir daquilo que foi vivido, esforçando-se por colocá-lo em texto. À falta disso, as memórias da catequese e, sem dúvida, os seus próprios frutos permanecem frequentemente efémeros. O relato da catequese tem, a este respeito, não só um papel de fixação na memória, mas também de integração duradoura do seu conhecimento no interior dos indivíduos.

Assim também, o objectivo da colocação em relato da catequese é fazer acontecer a aptidão e o hábito de verbalizar, de colocar por palavras o seu caminho de fé, de tal forma que esse caminho de fé seja verdadeiramente parte integrante da biografia do indivíduo e das representações que dela faz. É também a sua aptidão pelo testemunho, a sua capacidade de dar conta da sua fé que está em jogo.

## Convite à catequese narrativa

ENZO BIEMMI (\*)

A procura da Equipa Europeia de Catequese (EEC)<sup>1</sup> concentrou-se, nestes últimos anos, sobre as linguagens da catequese. O seu congresso de Lisboa em 2008 fixou-se no tema d'a *dimensão missionária da catequese*<sup>2</sup>. O Congresso de Cracóvia em 2010 tinha por tema *a catequese narrativa*. O próximo Congresso de Malta em 2012 será consagrado às diversas linguagens da catequese. A questão da linguagem e das linguagens em catequese é hoje fundamental para a proposta da fé. A catequese, efectivamente, visa introduzir as mulheres e os homens de hoje com toda a sua experiência na totalidade da experiência cristã. A linguagem doutrinal e cognitiva que foi dominante, até exclusiva, na catequese tradicional já não chega para favorecer o encontro com Jesus, nosso Senhor. Na verdade, nunca chegou. As linguagens narrativa, estética, simbólica, litúrgica ou argumentativa são igualmente necessárias para a comunicação da experiência do Evangelho, sobretudo numa cultura como a nossa onde a fé já não basta por si só. Mas, façamos desde já este aviso, na sinfonia das linguagens da fé, a narração não é uma linguagem entre outras. Ela é a linguagem original de onde a fé se ergue. Qualquer outra expressão da fé nasce da memória de um acontecimento e do seu relato ininterrupto.

---

(\*) Catequeta, presidente da Equipa Europeia de Catequese.

<sup>1</sup> A Equipa Europeia de Catequese (EEC) é uma associação eclesial formada pelos responsáveis da catequese dos diferentes países da Europa, pelos directores das instituições académicas europeias de formação catequética, por membros especialistas na catequese e empenhados na prática catequética. Os membros actuais são cerca de 110, provenientes dos principais países da Europa, de Portugal à Rússia, dos países escandinavos a Malta. A EEC tenta atingir dois fins principais: favorecer o encontro de responsáveis e de especialistas na catequese e a troca de experiências catequéticas ao nível europeu; encorajar a procura e a reflexão catequética com a intenção de assinalar os desafios que a condição cultural contemporânea, caracterizada pela pluralidade de culturas, de crenças e de costumes, coloca à fé cristã e à evangelização.

<sup>2</sup> Enzo BIEMMI, André FOSSION (Dir), *La dimension missionnaire de la catéchèse*, Coleção «Pédagogie catéchétique», Lumen Vitae, Bruxelas, 2009.

Foi esta perspectiva que o Congresso de Cracóvia fez valer. Encontraremos aqui essas actas. Elas contêm um convite à catequese narrativa em torno de três eixos. Apresentemo-los rapidamente.

## **1. O regresso dos relatos**

A narração vive uma nova época. Ela supera todas as ciências humanas: a filosofia, a psicologia, a psicanálise, a sociologia, a pedagogia, as ciências da educação, etc. Mesmo as disciplinas científicas, da produção e da organização, redescobriram, também elas, a importância dos relatos como metáforas para representar a realidade de forma mais «compreensível» e, em última instância, de forma mais «verdadeira». Assim, a atracção pela narrativa ganhou hoje um novo vigor. A cultura actual vive, a este respeito, um curioso paradoxo. A nossa sociedade pós-moderna caracteriza-se pelo fim das «grandes narrativas». Segundo a bem conhecida análise de Jean-François Lyotard<sup>3</sup>, assiste-se, com efeito, ao fim dos grandes relatos, ao declínio das visões de grande dimensão, ao desgaste das ideologias. No fundo, tudo se passa como se estivéssemos presos entre o silêncio de Auschwitz e o ruído incessante de uma sociedade onde as múltiplas informações são reduzidas à categoria de «mercadoria». Mas, nem o silêncio onde morrem os sonhos destroçados nem a acumulação das informações permitem tomar a palavra e narrar. E, contudo, esta é a segunda parte do paradoxo, nunca como hoje, vimos a necessidade de voltar a dar a palavra à vida, aos pequenos acontecimentos do quotidiano, aos fragmentos de história que se reúnem, que se escrevem e se fixam num diário, para si próprio ou para outros. Entrámos na era das pequenas autobiografias pessoais. A necessidade de escutar e de oferecer relatos nunca foi tão grande. Se, por um lado, se abandonou a pretensão de nos munirmos de um saber onisciente ou de perseguirmos um sonho universal (macronarrativas), por outro, afirma-se a necessidade do particular e acredita-se na necessidade de encontrar sentido – uma direcção e uma sabedoria – no quotidiano das coisas que nos acontecem (micronarrativas). A era dos «pequenos contos»<sup>4</sup> começou mesmo agora: ela terá belos dias pela frente.

Esta inversão de tendência cultural interroga a fé. Coloca-a perante novos desafios, ao mesmo tempo que lhe abre perspectivas inesperadas. Assim,

---

<sup>3</sup> LYOTARD J.F., *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Minuit, 1979.

<sup>4</sup> Consideremos, por exemplo, o fenómeno *Facebook* onde se expõem as histórias pessoais de uns e de outros.



hoje como antigamente, a cultura, longe de ameaçar o cristianismo, ofereceu-lhe novos pontos de apoio para apresentar e fazer valer de forma renovada a sua identidade originária.

## 2. A fé é uma questão de relatos

Na realidade, a fé cristã encontra-se à vontade no terreno dos relatos, porque ela é, em última análise, a história de um acontecimento acolhido, vivido e narrado. Trata-se do projecto que Deus decidiu realizar com os homens, «em acções e em palavras», segundo a expressão da *Dei Verbum*. A mais antiga profissão de fé do povo de Israel apresenta-se como o relato desta história: «Meu pai era um arameu errante: desceu ao Egipto com um pequeno número e ali viveu como estrangeiro, mas depois tornou-se um povo forte e numeroso. Então os egípcios maltrataram-nos, oprimindo-nos e impondo-nos dura escravidão. Clamámos ao Senhor, Deus de nossos pais, e o Senhor ouviu o nosso clamor, viu a nossa humilhação, os nossos trabalhos e a nossa angústia, e tirou-nos do Egipto, com a sua mão forte e seu braço estendido, com grandes milagres, sinais e prodígios. Introduziu-nos nesta região e deu-nos esta terra, terra onde corre leite e mel.»<sup>5</sup> Aqui está um relato, como diz o salmo 78, em como Israel se compromete a transmitir para que permaneça gravado na memória: «O que ouvimos e aprendemos e os nossos antepassados nos transmitiram, não o ocultaremos aos seus descendentes; tudo contaremos às gerações vindouras: as glórias do Senhor e o seu poder, e as maravilhas que Ele fez.»<sup>6</sup> O paralelo deste texto com o início da primeira carta de João, que nos restitui a experiência dos primeiros testemunhos de Jesus, é evidente: «O que existia desde o princípio, o que ouvimos, o que vimos com os nossos olhos, o que contemplámos e as nossas mãos tocaram relativamente ao Verbo da Vida (...) isso vos enunciamos, para que também estejais em comunhão connosco. (...)»<sup>7</sup>. Os Evangelhos são a história que as testemunhas viveram e contaram. Eles narram a vida de Jesus Cristo. Eles contam o que os homens e as mulheres viveram ao encontrá-lo. Mesmo Jesus Cristo gosta de contar enquanto as pessoas começam a contar sobre Si. Jesus «apresenta-Seanos como o “Narrador” de Deus», segundo a expressão de Bento XVI<sup>8</sup>,

---

<sup>5</sup> Dt 26,5-9.

<sup>6</sup> Sl 78,3-4.

<sup>7</sup> 1 Jn 1,1-4.

<sup>8</sup> Bento XVI, Exhortation postsynodale *Verbum Domini*, § 90.

através da sua vida, das suas acções, das suas palavras, da sua morte e da sua ressurreição, Ele revela-nos o Pai. A comunidade cristã perpetua essa memória através do relato. Estes relatos são imediatamente associados a profissões de fé, a celebrações, ao testemunho no espaço cultural, a compromissos de vida. Assim, estes relatos geram na comunidade cristã rituais, símbolos de fé, reflexões teológicas, compromissos éticos. Mas, desprovidos de relatos que existem como sendo a fonte, os rituais reduzir-se-iam a um cerimonial, os símbolos a uma doutrina, a moral a proibições e a reflexão teológica à ideologia religiosa, entre outras. Carlos Mesters dizia--o já em 1973 num artigo intitulado *Breve apologia da narração*<sup>9</sup>: se a noção de narração estava afastada da teologia, sublinhava, então a experiência da fé tornar-se-ia vaga e o seu conteúdo seria preservado apenas na linguagem ritual e dogmática, sem manifestar a sua capacidade de abrir caminho a uma pluralidade de experiências. O que está em jogo é a noção de 'verdade' cristã: «A verdade cristã não reside desde logo no 'conceito', num conjunto de ideias claras e precisas, ao abrigo das peripécias da vida quotidiana, mas ela oferece-se a nós nos acontecimentos. (...) A verdade chega até nós na história, sob a forma de acontecimentos históricos, porque, no fundo, ela é uma relação... A verdade diz respeito na sua origem à ordem da relação como amor, como lugar atribuído ao outro»<sup>10</sup>. A verdade cristã antes de ser racional é relacional. Consequentemente, o acolhimento desta verdade não acontece fora de um espaço relacional. É devido ao carácter histórico e relacional da fé cristã que o relato das histórias de Deus e com Deus representa «a escolha de um modelo de conhecimento e não a sua renúncia»<sup>11</sup>. Assim, a modalidade da narrativa é a mais apropriada para aceder à verdade cristã e para permitir o acesso a ela. Certamente, esta modalidade de conhecimento narrativo não chega por si só. É também

---

<sup>9</sup> MESTERS, *Breve apologia del narrare*, «Concilium» 5, 1973, p. 860-878.

<sup>10</sup> LAITI G., «Narrare la fede. Racconto, identità, verità», in *Evangelizzare*. Notar o que Benoît Bourguine escreve sobre o assunto: «A verdade cristã não se identifica nem com um *corpus* doutrinal, nem com um código moral ou ritual, ela não provém, por isso, de um saber: ela introduz ao mesmo nível numa relação, a intimidade do Pai e do filho... É impossível condensar numa carta semelhante verdade, é impossível encerrá-lo numa ortodoxia, quando ela acontece, é justamente possível escutá-la para renascer sob o olhar paternal e dar corpo a essa verdade enquanto ela inspira a visitar os doentes, libertar os oprimidos e alimentar os famintos» (*Qu'est-ce la vérité?* sous la direction de Benoît Bourguine, Joseph Famerée et Paul Scolas, Cerf 2009, pp. 16-17).

<sup>11</sup> SALVRANI B., «Quale racconto salverà il mondo? Sulla riscoperta della narrazione in un'epoca post-narrativa», in *Per un orientamento narrativo*, sous la direction de Batini F. e Zaccaria R., Franco Angeli, Milano 2000. O artigo de Salvarani oferece uma contribuição estimulante em torno da problemática do relato ao nível cultural e da fé.

necessário reflexão, argumentação, síntese doutrinal, propostas para a vida. Mas todas estas expressões da fé encontram a sua origem na memória da história de Deus conosco, na sua transmissão, na sua permanente actualização, nas histórias das mulheres e dos homens de sempre.

### 3. A catequese como entrelaçado de relatos

Na cultura actual das «micronarrativas», graças ao contributo da teologia narrativa, abre-se para a proposta da fé o caminho fecundo da catequese narrativa. A partir do nascimento dos catecismos, a catequese tem atrás de si uma longa história marcada por uma pedagogia didáctica centrada na transmissão dos conhecimentos da fé, dos seus dogmas, dos seus rituais, da sua moral. Apesar da renovação da catequese, apesar da valorização das Escrituras e da liturgia, apesar da viragem antropológica promovida pelo Concílio Vaticano II, a catequese tem ainda dificuldade em afastar-se de uma abordagem doutrinal e abstracta da fé. E, contudo, não é aí que reside a sua matéria original. A catequese neotestamentária das primeiras comunidades, o modelo iniciático do catecumenato, a catequese global da época medieval, assim como as grandes intuições da reflexão e da prática catequética do pós-Concílio, convidam a comunidade eclesial a redescobrir e a percorrer os caminhos que lhe permitem tornar-se um meio favorável ao encontro da história de Deus com a história das mulheres e dos homens de hoje. Podem distinguir-se três destes caminhos.

#### a) *Uma pedagogia narrativa*

A finalidade da catequese é introduzir a relação dinâmica com Nosso Senhor Jesus Cristo no seio da comunidade cristã, assegurar as condições para que esse encontro se efectue, para que uma nova história de fé se inicie, se aprofunde, alcance a sua maturação. Na linguagem popular de muitas línguas «ter uma história com alguém» significa ter uma relação. O mesmo acontece com a fé. Santo Agostinho, no seu *De catechizandis rudibus* explicava ao catequista Deogratias que a sua primeira tarefa era contar os *mirabilia Dei*, porque Deus decidiu ter uma história conosco, ter uma relação conosco<sup>12</sup>. É por isso que no centro da catequese existirá sempre o encontro com as Escrituras. «Na verdade, a ignorância das Escrituras é a

---

<sup>12</sup> LAITI G., «Narrare la fede. Racconto, identità, verità», in *Evangelizzare*, Fevereiro 2011, pp. 346-351.

ignorância de Cristo», diz São Jerónimo<sup>13</sup>. A competência catequética é chamada a favorecer, a acompanhar e a promover uma leitura correcta das Escrituras de tal forma que a história de Deus com os homens se renove no interior daqueles que se iniciam na fé ou caminham para a sua maturação. A Igreja conhece diversas formas de leitura bíblicas: a leitura *orante* (*lectio divina*) destinada a alimentar a vida espiritual dos crentes; a leitura *exegética* que visa aprofundar o mundo do texto pela análise da sua estrutura e das suas formas literárias segundo os diferentes métodos da exegese bíblica; a leitura *estética* que recorre à via da arte (a pintura, a poesia, o teatro, etc.). Quanto à leitura *catequética*, esta é fundamentalmente *narrativa*, e neste caso de forma 'dialógica' ou 'correlativa'. A sua especificidade, com efeito, consiste em colocar a vida das pessoas em contacto com a Palavra e vice-versa. É, portanto, esta osmose contínua com a experiência humana e cultural dos ouvintes que constituem o *proprium* da leitura catequética da Bíblia. É o que ela pode trazer às outras modalidades de leitura. A catequese visa, pela sua própria natureza, uma intersecção de histórias. Para tal, ela segue o mesmo processo pelo qual nos chegou o testemunho dos Evangelhos, isto é, pelo encontro de três histórias: primeiro, a de Nosso Senhor Jesus Cristo, que, de narrador, passa a ser Aquele sobre quem se fala; depois, a da testemunha que viveu uma história com Ele; por fim, a dos ouvintes, com as suas expectativas, os seus problemas e os seus sonhos<sup>14</sup>. Este processo fez Roberto Benigni, actor e realizador italiano muito conhecido, dizer com requinte e com o seu humor muito próprio, que a Bíblia «é o único caso no mundo onde o autor do livro é também o autor dos leitores». A catequese actualiza este processo: ela fala sobre Jesus, sobre a sua vida, a sua morte, a sua ressurreição; mas este relato é filtrado pela história do narrador. Só aquele que já foi salvo pela história que Ele conta adquire a competência para a contar. E este relato nunca é o mesmo, porque ele é sempre reestruturado por aqueles que o ouvem, de acordo com o seu contexto e para o seu próprio bem. Não há apenas um Evangelho, mas quatro! Quando o relato assim produzido é posto em prática, o ouvinte entra na história de Jesus, entende-a como uma história de salvação para ele; é-

---

<sup>13</sup> St. Jérôme, *Prologue* citado por *Dei Verbum*, §25.

<sup>14</sup> TONELLI R., *La narrazione nella catechesi e nella pastorale giovanile*, LDC, Leumann (Turim) 2002, pp. 66-69;  
- «I giovani e la Bibbia. Suggestioni per una utilizzazione sapienziale» in ISTITUTO DI CATECHETICA UNIVERSITA PONTIFICIA SALESIANA, *Viva ed efficace è la parola di Dio. Linee per l'animazione biblica della pastorale*, Miscellanea in onore di don Cesare Bissoli, Editrice Elledici, Leumann (Turim) 2010, p. 243.

-lhe pedido que tome posição e, se assim o desejar, que faça da sua vida uma nova página do Evangelho, o 'quinto Evangelho'. A estrutura narrativa da catequese, contudo, não é suficiente para concluir a sua tarefa; a verdade dos relatos deve ainda ser reunida na síntese reguladora do Símbolo, experimentada nos rituais, traduzida em orientações de vida, vivida numa relação filial com Deus. A tradição da catequese sempre foi assim: a partir da sua base narrativa, ela desenvolveu-se em torno de quatro pilares: o Credo, os Sacramentos, os Mandamentos, o *Pater*. Cada um dos seus quatro elementos tradicionais da catequese, desde o catecumenato até ao *Catecismo da Igreja Católica*, pode constituir o objecto de um texto, mas este texto só mantém sentido e existência através da narração que a precede como a sua origem. Sem esta âncora narrativa, a catequese atrofiar-se-ia numa das abstracções doutrinárias, rituais e moralizantes. Da mesma forma, a dimensão narrativa não é apenas um elemento da catequese entre outros, mas representa para ela a origem, a fundação e o lugar da sua génese.

#### *b) Um itinerário narrativo iniciático*

A passagem de uma catequese didáctica a uma catequese narrativa, para ser eficaz, deve encontrar o seu lugar num processo de iniciação cristã também ele de tipo narrativo. A partir da generalização do baptismo das crianças e sobretudo a partir do nascimento dos catecismos no século XVI, o processo de iniciação à vida cristã sofreu uma dupla simplificação. Desde logo, foi reservado às crianças, estando os adultos já iniciados. Depois de um dispositivo «para dar início à vida cristã através dos Sacramentos», passou-se a uma proposta «para preparar devidamente a recepção dos Sacramentos». Esta dupla redução explica-se num contexto dito de «catecumenado social» no qual a iniciação à fé se faz por impregnação no interior de uma sociedade de cristandade. A proposta da fé numa cultura onde ela já não é evidente exige que seja restabelecido um itinerário iniciático que é, por natureza, narrativo. Não basta mudar a pedagogia da catequese recorrendo ao relato. Também é necessário que a própria catequese se dedique ao conteúdo de um itinerário narrativo, isto é, num processo de aprendizagem que permite experimentar a vida cristã como uma experiência de salvação actualizada no presente da nossa história<sup>15</sup>. O *Directório Geral para a Catequese* convida, a este respeito, a adoptar a inspiração do processo

<sup>15</sup> FOSSION A., *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation*, Novalis – Lumen Vitae, Bruxelas 2010, pp. 95-101; 109-111.

catecumenal. «Sem imitar a configuração do Catecumenado baptismal», escreve o Directório, trata-se de assumir a inspiração, enquanto «escola verdadeira da fé». Este processo é qualificado pela «intensidade e integridade da formação; o seu carácter gradual, com etapas definidas; a sua ligação a rituais, símbolos e sinais, especialmente bíblicos e litúrgicos; a sua constante referência à comunidade cristã...»<sup>16</sup>. Trata-se, por outras palavras, de conceder uma oportunidade de um «banho eclesial» na vida cristã. É apenas nestas condições que o relato que ressoa nas palavras da catequese se torna numa história que se realiza: a história que Deus decidiu organizar com todas aquelas e aqueles que aceitam aliar-se a Ele. Assim, o dispositivo iniciático é um dispositivo que introduz progressivamente uma história relacional com Deus na comunidade eclesial.

*c) Uma comunidade narrativa*

Chegamos aqui ao ponto fundamental e decisivo da questão: o ponto de uma comunidade eclesial completamente narrativa. A Igreja, sabemos-lo, comunica não só através do que diz, mas principalmente por aquilo que é e por aquilo que faz. A sua maneira de ser, de se organizar, de exercer a sua autoridade, de administrar os seus recursos humanos e económicos, de valorizar as diferentes influências e ministérios, de conceber a sua relação com as outras religiões, de se relacionar com a cultura actual, de se introduzir no debate ético, numa só palavra, a sua maneira de ser no mundo é realmente expressiva. Esta forma de ser da Igreja demonstra a sua identidade e a identidade do Deus que professa. Ela corre o risco de contradizer pelos seus actos aquilo que diz por palavras. A Igreja torna-se credível e habitável se a sua maneira de ser for efectivamente uma narração do Deus que Se revelou em Jesus Cristo, se ela se tornar a história, na prática, do que as Escrituras atestam. No contexto cultural actual, a exigência para a Igreja ser um 'relato vivo' da graça de Deus é a condição *sine qua non* do seu testemunho. Isto exige que o estilo de vida da comunidade seja inteiramente narrativo. Neste contexto, a comunidade cristã é chamada a tornar-se «o albergue dos textos»<sup>17</sup> das mulheres e dos homens de hoje. Que a Igreja se mostre hospitaleira, demonstre ser acolhedora de histórias de todos, quer sejam bonitas ou tristes, felizes ou dramáticas, lineares ou acidentadas,

---

<sup>16</sup> DGC, 1991.

<sup>17</sup> ANDREUCCETTI E., *La locanda dei racconti. Una pastorale in stile narrativo*, EDB, Bolonha 2007.

luminosas ou obscuras, porque todas as suas histórias são humanas e, conseqüentemente, dignas aos olhos de Deus: este é o nosso desejo.

A fé é narrativa, porque ela surge de um acontecimento, da sua memória renovada, do seu relato ininterrupto. A introdução na fé não pode ser efectuada no exterior do processo que actualiza este relato e comprova aquilo que narra. A catequese está ao serviço deste processo. A Igreja é o relato vivo da graça de Deus. Ela é o meio hospitaleiro da história de todos e de cada um.

No coração de uma Igreja completamente narrativa, as celebrações litúrgicas actualizam a graça de Deus numa história particular. O símbolo, síntese e «*regula fidei*», assemelha-se à comunidade numa mesma fé. A reflexão teológica trata de alimentar a inteligência da fé e de assegurar a sua plausibilidade no contexto cultural da actualidade. A arte e a poesia manifestam a beleza disso mesmo. Os compromissos atestam a sua fecundidade para um mundo mais justo e fraterno. Estas são as diversas facetas desta Igreja narrativa que amamos.

As actas do Congresso da Equipa Europeia de Catequese pretendem trazer um contributo à reflexão. Elas sublinham o laço indissolúvel entre o acontecimento originário da fé cristã e a sua expansão nas diversas expressões, dogmáticas, rituais, éticas, no seio da cultura actual. O nosso desejo é de que esta reflexão continue para que a Igreja seja principalmente, pelos seus actos e pelas suas palavras, a «*narratio plena*» das maravilhas de Deus, e « como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano.»<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 1.

