

A experiência religiosa dos adolescentes

CRISTINA SÁ CARVALHO*

*«Foi nos últimos dias de Jesus que estive o meu princípio.
Ou melhor dito, foi no Jardim das Oliveiras
que aprendi o que significa segui-lo... e fugi.»¹*

1. O futuro da fé

A fé tem futuro? Se queremos que tenha, a necessidade de se repensar, no contexto da Igreja católica, as modalidades de transmissão da fé, é uma necessidade contundente e imediata. André Fossion descreve, com grande clareza, o quadro da situação em que nos encontramos quando o paradigma social em que esta tinha lugar se alterou completamente: «sabemo-lo, um mundo está a ir-se embora e outro vem aí. Inevitavelmente, o próprio cristianismo participa desta transformação. Um certo cristianismo está em crise profunda». E acrescenta: «mas não é o fim da fé cristã; esta está, igualmente, em reconstrução, em reconfiguração. Desde este ponto de vista, nós estamos numa situação “entre dois”, desconfortável mas apaixonante, entre aquilo que morre e aquilo que nasce.»²

* Mestre em Psicologia Educacional. Lecciona Psicologia e Pedagogia da Religião e Práticas Pedagógicas na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa. É responsável pelo Departamento de Catequese do Secretariado Nacional da Educação Cristã dos serviços da Conferência Episcopal Portuguesa. Casada e mãe de dois filhos adolescentes.

¹ P. STILWELL, (2010) *O Meu Primeiro Jesus*, Lisboa, D. Quixote, p. 19.

² A. FOSSION, «Uma sociedade em que a fé se abre à livre escolha. Uma oportunidade para o Evangelho», *Pastoral Catequética*, SNEC, Ano 2, n.6, Setembro-Dezembro 2006, 95-111, p. 96.

Os sintomas da crise não são difíceis de identificar: redução da prática religiosa, menor pedido de sacramentos (baptismo e matrimónio), menos crianças inscritas na catequese e na educação religiosa escolar, uma acentuada crise das vocações sacerdotais e religiosas, comunidades envelhecidas, uma separação cada vez mais notória entre o crer, por vezes religioso, e o agir, por vezes totalmente divorciado das exigências e conteúdo do credo em que se afirma acreditar. Para um número crescente de pessoas, a fé é algo duplamente estranho: estranho, irrelevante, incapaz de conferir sentido à existência e às leituras possíveis das suas várias realidades; estranho, também, no sentido de não experimentado, como algo relativamente importante mas que permanece extrínseco à vida das pessoas. Guido Erbrich conta que, na Alemanha de Leste (e cada vez mais, também na de Oeste) quando se pergunta a alguém se «crê em Deus» a resposta obtida será algo do estilo: «não, felizmente sou uma pessoa totalmente normal»³. Como refere Fossion, citando Hervieu-Leger, «no tempo da ultramodernidade, a sociedade “saída da religião” elimina até as marcas que esta deixou na cultura»⁴. Se há, hoje, um estar na cultura em que o religioso não tem lugar, talvez o aspecto mais interrogador dessa vivência seja o facto de ela ser pacífica, ditosa, «adaptativa» para quem a experimenta. Tal como nos alerta o magistério, porventura atempadamente, «a ruptura entre o Evangelho e a cultura é, sem dúvida, o drama da nossa época»⁵, quando a religião não representa mais um papel de fundamento ou de enquadramento das realidades humanas e a promessa de salvação em Jesus Cristo, morto e ressuscitado, parece ter perdido o seu atractivo potencial. A Europa secularizada é um território da Igreja em alerta.

A primeira etapa deste processo corresponde à secularização da sociedade: as democracias modernas adoptaram o credo dos direitos do homem, as ciências desenvolveram-se a ponto de pretenderem dar uma resposta a cada um dos problemas humanos e é proclamada a autonomia da razão filosófica⁶. Sob o duplo primado do individualismo filosófico e do consumo sociológico, está em evolução toda uma nova mentalidade da qual a emancipação da socie-

³ ERBRICH, G. «Modelos de acção evangelizadora na Alemanha de Leste», *Pastoral Catequética*, SNEC, Ano 5, n.13, Janeiro-Abril 2009, 73-108, p.74.

⁴ D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003, p. 288, cit. Fossion, *ibid.*

⁵ PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, Exortação apostólica sobre a evangelização no mundo moderno (1975), n. 20.

⁶ Se bem que, apenas meio século depois da Segunda Grande Guerra e tão só vinte anos após a queda do muro de Berlim, a aspiração a soluções tecnológicas tenha tomado conta do espaço de reflexão da própria ciência e iniquamente aliou-se a esta na tremenda redução da oportunidade social dada ao esforço filosófico.

dade moderna face à tutela religiosa e clerical é apenas um dos sintomas. «No passado, em período de cristandade, nascer e tornar-se cristão caminhavam em conjunto. A fé transmitia-se com o ambiente cultural; fazia parte das evidências comuns. A doutrina transmitia-se sob um regime de um triplo “é necessário”: as verdades a crer, os mandamentos a observar e os sacramentos a receber. Pelo contrário, com o advento da modernidade, o que a sociedade transmite já não é a fé, mas a liberdade religiosa do cidadão.»⁷

O segundo grande sintoma pode ser descrito como o afastamento das pessoas face às formas herdadas do cristianismo. A “tradição” perde a sua autoridade para passar a ser vista como um fenómeno ultrapassado e descredibilizado pelas novas formas de pensamento, pelas mais recentes expressões artísticas ou, muito simplesmente, porque não se adaptou às questões que as pessoas agora levantam e consideram importantes. «Não se trata que as questões de sentido ou as aspirações individuais tenham desaparecido, pelo contrário. Mas o que reina é, sobretudo, a perplexidade, a *bricolage* das crenças, os encaminhamentos cada vez mais singulares num mundo complexo. Neste contexto, as representações da fé cristã que permanecem nos espíritos são, frequentemente, estilhaçadas, caóticas e parciais; elas não permitem torná-la legível ou desejável; por vezes, elas tornam-na execrável.»⁸ Chegámos, pois, a uma ruptura da transmissão da fé. «No entanto, a religião não desapareceu, mas é reenviada para o livre assentimento do indivíduo num universo tornado pluralista. Na sociedade em geral, a fé oferece-se à livre escolha da pessoa, já não se assimila à cultura, pela cultura, através da pressão social.»⁹

Assim, desde os anos sessenta que na sociedade europeia a socialização religiosa sofreu uma modificação radical: a vontade de transmissão dos pais afrouxou, enfraqueceram os vínculos de conexão entre as populações e as Igrejas, a secularização do estilo de vida tornou-se evidente e a relativização das convicções obrigatórias no quadro do pluralismo ideológico é um facto. Também é notória a perda da credibilidade social das interpretações religiosas e das normas éticas, com uma especial incidência entre os jovens, que aderem mais facilmente a orientações religiosas diferentes das dos pais, muitas vezes de natureza esotérica, quase sempre produto pontual e não hierarquizado de uma escolha pessoal feita a partir do grande cardápio das religiões, disponibilizadas pela globalização da comunicação.

⁷ A. FOSSION, op. cit., p. 96.

⁸ FOSSION, op. cit., p. 97.

⁹ FOSSION, op. cit., p. 96.

É, pois, certo que a fé cristã encara um desafio intenso e provocador. Potencialmente, existe alguma tentação de rendição ou colapso perante o passado, de o reconfigurar numa memória desconsolada da perfectibilidade que nunca teve: o mundo europeu «descristianizado» é, hoje, mais pacífico, mais rico, mais democrático, mais solidário, mais culto, mais religioso, porque, de facto, a descristianização ocorre num quadro de retorno massivo do religioso. É, igualmente, útil repensar a imagem que nos fica do cristão “socializado” de outrora, nem por isso maduro ou activo ou coerente, pois nunca realmente instado a dar as «razões da sua fé», mais baseada no hábito do que no estudo, mais automática do que livre, mais externamente motivada do que intrínseca. Também não será, realmente, um mundo europeu descristianizado, embora as experiências variem muito de país para país e, no que diz respeito à catequização das crianças e dos adolescentes, emerja, como factor comum – no contexto de uma proliferação de modelos e experiências de catequese – o sacramento da confirmação como sacramento da terminação e tal como Enzo Biemmi o classifica: são confirmados, quase sempre entendendo que estão a confirmar a fé (e Deus) e, de seguida, abandonam as comunidades. Até quando? Ainda não sabemos, mas há sempre o risco de não voltarem, agora que os jovens são cada vez mais uma classe social trans-ocidental e cada vez menos um produto geográfico sectorial.

Como a vida adulta, e a sua qualidade, tem as suas raízes na infância e na adolescência, vale a pena reflectir um pouco sobre as bases psicológicas e religiosas de um novo modelo de crente, de uma nova espiritualidade cristã, já que o modelo do fiel de outrora perdeu a sua capacidade de sedução e a falta de unanimidade em torno do religioso, como da vida, é um facto. Que contornos, pois, para o cristão de hoje e de amanhã? Que identidade para uma fé personalizada e livre? Talvez uma análise mais detalhada e atenta do processo de adolecer com o religioso nos possa fornecer algumas respostas. Estas poderão ajudar-nos a desenvolver, ulteriormente, novas perspectivas de análise sobre a transmissão da fé no ciclo de vida: o que é ser-se religioso, e cristão, nas actuais condições sociais e culturais, isto é, como pode a fé ser desejável, saudável e feliz na vida dos próprios adultos? Para já, procuraremos desenvolver a tarefa mais modesta de redefinir algumas linhas do problema através da análise da problemática da fé religiosa dos adolescentes.

2. A experiência religiosa

Nos anos setenta uma observação de K.Rahner tornou-se célebre: «o cristão convencido de amanhã ou será um “místico”, isto é, alguém que “faz a experiência”

de qualquer coisa, ou simplesmente não existirá mais.»¹⁰ A intensão de Rahner era a de responder a uma importante questão do próprio Senhor, quando este se referira ao tema apocalíptico da apostasia: «quando o filho do Homem voltar, encontrará a fé sobre a terra?»¹¹. Pretendia questionar a nossa responsabilidade de Igreja na transmissão da fé, a forma como estaríamos, ou não, a fazê-la. Na sua perspectiva, a mística é entendível como uma experiência fundante da identidade e a prova da alegria que acompanha uma fé viva, que faz crescer. Não se trata, pois, da mística em sentido estrito, mas da vida em Jesus Cristo e a docilidade ao Espírito a que aspiram todos os crentes «e que não pode consistir noutra coisa se não na união com Deus, a deificação da pessoa.»¹²

J. H. Newman anunciara já a situação actual e orientou a sua análise na mesma direcção de Rahner quando escreveu que uma fé passiva, herdada, acabaria, entre as pessoas cultas, na indiferença, e nas simples, na superstição¹³. Compreender a questão colocada por Rahner aponta, para toda a pessoa, «a necessidade iniludível de personalização da religião que se impõe, ao menos desde o ponto de vista, imparável e irreversível do processo de secularização. A religião na nossa situação é, tem de ser, resultado de uma opção pessoal, de uma escolha do sujeito, e isso requer algum tipo de experiência. ... [uma religião] que só pode ser produto de uma conversão e, portanto, exige a experiência de cada sujeito».¹⁴

Sobre a infância e a adolescência, tantas vezes perspectivadas apenas como imperfeitos e desagradáveis caminhos para a vida adulta ou, sobre os adolescentes e as crianças, como miniaturas de adulto, a questão da conversão e da capacidade de Deus está frequentemente ausente no discurso pastoral. Tratar-se-ia, sem dúvida, de telas em branco, sem vontade orientada nem vida psicológica, ignorantes e vazias, que deverão ser preenchidas e moldadas de acordo com uma vida religiosa de adulto, que será vivida, apenas, quando forem adultos, isto é, mais aperfeiçoáveis. No entanto, a problemática da experiência de Deus está já presente no despertar da fé – o fundante abrir-se a Deus, que permitirá a estruturação de uma personalidade religiosa nos anos em que se formam as bases da saúde mental –, na educação para a fé, na catequese, na

¹⁰ K. RAHNER, (1971) «Christian Living Formerly and Today», in: RAHNER, K., *Theological Investigation – Furthering Theology of the Spiritual Life*, I, vol. VII, New York, Herder and Herder, p.15.

¹¹ Lc 18, 8.

¹² J. MARTÍN VELASCO, (2003) *El fenómeno místico – Estudio comparado*, Madrid, Editorial Trotta, p. 417.

¹³ J. H. NEWMAN, cit. Guiton, J. (1969) *El seglar y la Iglesia*, Cristianidad, Madrid.

¹⁴ MARTÍN VELASCO, op. cit., p. 478.

personalização da fé, que são sempre processos de construção da identidade quando esta ocorre perante experiências de vinculação afectiva, de modelação moral, em processos de uma socialização de proximidade e de progressivo desenvolvimento intelectual, essencialmente feito em torno da resolução dos problemas que a realidade circundante coloca à criança e ao adolescente. Sob este ponto de vista, é essencial que se compreenda que a necessidade de personalização religiosa não resulta, apenas, da actual situação social. A dita situação social tem o potencial de nos chamar a atenção para um foco essencial da pastoral que é o objectivo da personalização da fé, porque compreendermos que esta é necessária, tal como Martin Velasco alvitra, «não faz mais do que pôr de manifesto a própria natureza da religião. ... toda a religião autêntica tem o seu centro na opção pessoal; requer uma experiência.»¹⁵

Se o cristianismo de ontem está em crise profunda, mas também em reconstrução e em reconfiguração, exige uma pastoral que aceita a caducidade de algumas expressões de fé, que estão a apagar-se, para dar lugar a outras expressões. Há, pois, uma exigência de «encarnação do cristianismo»¹⁶ na cultura de hoje que só pode acontecer no domínio da experiência religiosa. E, como escreveu João Paulo II, a catequese «... ao serviço da inculturação da fé, tem perante si uma tarefa exigente mas, ao mesmo tempo, prometedora. Com uma atitude de respeito, de simpatia e de diálogo sincero com as culturas, a catequese "poderá propor a essas culturas o conhecimento do mistério escondido e ajudá-las a fazer surgir a sua própria tradição viva das expressões originais de vida, celebração e pensamento cristão (Cf. Rom 16, 25; E 3, 5)".¹⁷

Neste contexto, o papel da experiência religiosa na revelação é capital porque «habilita cada um a reconhecer na vida e na história o lugar onde a Palavra de Deus toca a consciência dos humanos»¹⁸ acompanhando o processo de desenvolvimento religioso da pessoa, já que a religiosidade «apresenta rasgos específicos em cada pessoa concreta e alcança as suas características individuais em virtude de uma série de escolhas pessoais e da formação de centros de gravidade que são o resultado de uma auto-socialização prolongada durante todo o curso de vida.»¹⁹ A virtualidade e papel central da experiência religiosa na formação religiosa da pessoa, na sua conversão e percurso em função da

¹⁵ MARTÍN VELASCO, op. cit., p. 480.

¹⁶ E. ALBERICH, (2006) *Les fondamentaux de la catéchèse*, Bruxelles, Lumen Vitae, p.130.

¹⁷ JOÃO PAULO II, *Catechesi Tradendae*, Exortação apostólica sobre a catequese no nosso tempo (1979), n. 53.

¹⁸ ALBERICH, op.cit., p. 132,

¹⁹ GROM, B. (1994) *Psicología de la religión*, Barcelona, Editorial Herder, p. 87.

sua maturidade humana e religiosa prende-se com o facto de não poder haver uma verdadeira comunicação da fé sem que a pessoa que escuta se compenetre dos factos e das palavras que revelam o plano de Deus, faça uma leitura da história procurando entender nela os signos da presença de Deus, os quais não devem ser compreendidos de modo literal e automático. «É por meio da palavra interpretativa e através da consciência da fé que podemos aperceber-nos da presença activa de Deus na história. Esta realiza-se habitualmente no contexto da experiência religiosa», refere Alberich, que acrescenta: «sem experiência religiosa não há comunicação nem escuta da Palavra de Deus.» Assim sendo, se não provocar uma experiência religiosa continuada a transmissão da fé não pode dar frutos. «Abundantes são aqueles que explicam a fé, mas pouco numerosos são os evangelizadores que sabem penetrar no coração... a fé só é credível se ela puder produzir uma interpretação definitiva do sentido da vida compreendida na sua globalidade.»²⁰

Mas, para podermos fazer uma interpretação catequética e educativa do conceito de experiência de fé, necessitamos começar por compreender o que é, realmente, uma experiência. Podemos defini-la como uma realidade ou situação vivida que tem um carácter imediatista, de implicação pessoal e de contacto com a realidade, vivido globalmente, com intensidade. Implicando, transversalmente, a totalidade da pessoa. Mais, diz-se apreciativamente de um saber, ao qual se confere uma superior autoridade, que é um “*saber de experiência feito*” precisamente por esta qualidade de profundidade-transversalidade que caracteriza a experiência.

Assim, a experiência envolve toda a personalidade: cognição, emoção e afecto, ética e acção, pois se trata, naturalmente e pelo seu carácter interpelativo, de um objecto de reflexão e de interpretação, do qual somos instados, sem grandes obstáculos motivacionais, a apreender-lhe o sentido, a valorizá-lo, a integrá-lo na nossa vida. E, como se integra na vida, cada experiência forja relação com outros acontecimentos, com outras experiências, transformando a realidade vivida pela pessoa e a interpretação que esta faz dessa mesma realidade.

As mesmas características da experiência que a fazem integrar-se e transformar a vida – a forma global como atinge a personalidade de quem a experimenta – também a mostram como uma realidade exprimível e objectivável: se uma experiência nos toca, sentimos desejo e necessidade de a comunicar pela

²⁰ Card. G. DANEELS, *Tornar-se adulto na fé. Três etapas sobre o caminho da fé*. Outubro de 2006: <http://www.catho.be/files>.

palavra, pela expressão, pelos ritos, pelos comportamentos, isto é, somos capazes de mobilizar formas conhecidas e formas novas de mediação dessa mesma experiência como parte do processo de transformação que ela opera em nós. Depois de uma experiência relevante, nada nos parece igual e a realidade mais quotidiana ou rotineira apresenta-se-nos como transformável. Também nós nos sentimos transformados e transformáveis e quanto mais funda for a experiência e quão mais fortemente formos instados a reflecti-la, maior a transformação vivida e mais enriquecidos e senhores de nós mesmos nos sentimos. Transformação significa abertura a novas realidades, oportunidade de aprendizagem, aperfeiçoamento, aprofundamento, novas metas. É difícil transformar a vida sem viver experiências significativas.

A experiência religiosa é, por seu turno, um nível mais profundo de experiência, um modo mais amplo e transformador de viver a realidade, não uma outra realidade. Não pressupõe situações extraordinárias mas actua nos momentos mais importantes da vida da pessoa: *amor, ódio, esperança, participação, sofrimento, morte, beleza e descoberta racional*, experiências que, por si só, induzem ao questionamento e requerem uma interpretação radical, isto é, um convite a reconhecer a dimensão transcendente da existência humana. A experiência religiosa é, pois, uma leitura em profundidade da vida em que a realidade é vista do ponto de vista da totalidade (sentido, origem, fim último, ...), nas suas implicações mais radicais (busca do sentido, exigência da salvação, invocação, ...), e na sua abertura à dimensão transcendente do "Totalmente Outro".

Se uma pessoa religiosa não leva a cabo as reelaborações das avaliações alheias que a afectam, e também das suas próprias auto-avaliações, em absoluta solidão, mas na presença de uma instância sobre-humana, então crê noutra significante trans-social²¹. Sob este ponto de vista, a experiência religiosa é uma *experiência imediata e intuitiva de algo ou de alguém que me transcende*, e que pode ser uma experiência meramente pontual ou uma vivência de fundo, que aparece de forma mais ou menos estável ao longo da vida do sujeito que a experimenta. Esta vivência, íntima e pessoal, pode cristalizar-se numa vivência religiosa vivida plenamente, ou não. Inclui, inicialmente, uma primeira fase de iluminação, de emoção religiosa, mas está chamada a articular-se num sistema de significado, um credo que dá razão à própria existência; a cristalizar em atitudes e a expressar-se em factos concretos aos quais dá significado. Mas, o que distingue a experiência religiosa de outras experiências igualmente desafiadoras

²¹ Cf. GROM, op. cit., p. 192.

é o seu carácter relacional: a presença mais ou menos intensa e nítida de alguém ou algo distinto da própria pessoa que experimenta.²²

Assim, se a vivência religiosa é uma vivência psíquica relacional, suporá dois pólos: o homem religioso e um sujeito distinto, real, experimentável, o Totalmente Outro, Deus, que, especificamente no contexto do cristianismo, se apresenta ao homem com vontade salvífica. A pessoa religiosa percebe essa realidade como algo que a atinge na sua totalidade, pois a vivência religiosa é, também, uma realidade psicológica complexa: sentimentos, atitudes e razões. A articulação desta realidade supõe, como toda a experiência humana, dois níveis: um pré-racional e intuitivo e outro, em que os conteúdos se articulam e são a referência de uma forma de vida. Pela sua natureza, a experiência religiosa não é expressável se não de forma aproximativa, através de diversas linguagens simbólicas encarnadas em culturas diferentes. *O que é religioso é-o especificamente pela relação transcendente e de abertura ao Absoluto.* O encontro com a realidade última aparece como resposta à necessidade de sentido para a vida. É, por isso, fonte de estruturação e de direcionalidade concreta. A realidade “inexpressável” vive-se não só na intimidade, mas também se partilha com os outros e se expressa grupalmente – tem uma dimensão social. Recebe-se, cresce e vive-se em diálogo com os outros crentes: oração comum, celebrações litúrgicas, formulações doutrinárias, estruturas organizativas das confissões religiosas, não podendo reduzir-se ao campo do subjectivo.²³

Uma experiência de fé cristã tem lugar quando uma pessoa ou grupo de pessoas, *aceitando as experiências bíblicas e eclesiais como fonte de sentido*, escutam a Palavra de Deus, aprofundam-na e exprimem-na nas suas próprias vidas. Inicia-se um processo de identificação dinâmica entre o seu percurso experiencial e as experiências cristãs fundamentais: *escutar a Palavra de Deus e pô-la em prática.* Com o Antigo Testamento, expressão literária da experiência religiosa de Israel, a caminho da plenitude de Cristo. Com o Novo Testamento, testemunho e objectivação da experiência religiosa de Jesus de Nazaré e da comunidade apostólica: o mistério vivido e a sua interpretação salvífica. Com a experiência eclesial pós-bíblica: magistério e tradição – história, liturgia, patrística e teologia, santos, ensinamentos pastorais, formas de espiritualidade, ...²⁴ A experiência religiosa cristã tem, pois, a sua especificidade que se exprime através de diferentes formas de objectivação ou linguagens religiosas: ritos, crenças, relatos, instituições, normas. Mas, as linguagens da informação e da demonstração são

²² A. ÁVILA, (2003) *Introducción a la psicología de la religión*, Navarra, EVD, p.80.

²³ ÁVILA, op. cit., pp. 75-78.

²⁴ Cf. ALBERICH, op. cit., p. 136.

menos “precisas” do que a linguagem evocadora, sacramental: relatos, testemunhos, símbolos, poesia, metáfora, rito. Como encontro pessoal com Deus, que escuta e fala ao coração e à inteligência de cada um, beneficia da linguagem da proximidade e da comunicação íntima, aquela que toca a pessoa toda.

3. Os adolescentes

São os adolescentes quem constrói as concepções religiosas mais evoluídas, indo mais além dos ocasionais impulsos mágicos e animistas das crianças²⁵ que resultam das influências recebidas de uma pessoa ou de um determinado grupo de referência, ou uma organização ou cultura propriamente religiosas. Na maioria dos casos, a religiosidade – junto com as diversas oportunidades de socialização primária – funda as suas raízes na família de origem e vai-se modificando sob a influência do jardim-de-infância, da escola, da comunidade de fé (actos litúrgicos, catequese, grupos juvenis), os amigos, os conhecidos, os meios de comunicação, isto é, no contexto da socialização secundária, prolongando-se a todo o ciclo de vida. A religiosidade transmitida na família pode manter-se, ser substituída pela passagem a outra orientação ou, por fim, ser abandonada em benefício de outra atitude, como a indiferença, o agnosticismo ou o ateísmo.

Campbell menciona que «a adolescência é uma crise de fé»²⁶ e, de facto, esta observação é relevante no sentido em que o processo de mudança, súbita e profunda, a que o adolescente está sujeito (e que habitualmente designamos como “crise”) supõe a geração de um conjunto de conflitos relacionais, cuja resolução há-de conduzir ao crescimento e à maturidade humana e religiosa. Durante este longo processo de amadurecimento o adolescente sente que a sua realidade infantil, conhecida, estável e razoavelmente securizante, caducou, já não funciona. E, do ponto de vista religioso, é notável observar-se que a crise de fé em si mesmo, que vive, contém em si a motivação necessária para o reencontro com o seu “self” revisitado, isto é, observado, testado e reapropriado, a que se chama identidade construída. Por seu lado, a crise de fé nos pais, anteriormente

²⁵ Embora nos convenha imenso entender que esses impulsos mágicos e animistas nunca se podem eliminar totalmente do crer adulto; de facto, fazem parte da sua estrutura, embora não devam controlá-la. Como ensina Viktor Frankl (V. FRANKL; P. LAPIDE, (2005) *Búsqueda de Dios y sentido de la vida – Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*, Barcelona, Herder Editorial, p. 81), o antropomorfismo é inevitável, o importante é que dele sejamos conscientes. Também é certo que estamos mais próximos da verdade de Deus pela via do simbólico do que da abstracção, mas disso as crianças e os adolescentes também são capazes.

²⁶ E. Q. CAMPBELL, (1969) Adolescent socialization. In D. A. GOSLIN (Ed.) *Handbook of socialization theory and research*, Chicago, Rand, pp. 821-859.

amados com alguma idolatria e projectados numa eficácia propriamente mágica, fenómeno que designamos de “omnipotência parental”, permite, pela redução dessa omnipotência, uma abertura pessoal ao religioso e à Pessoa de Deus.

Do ponto de vista intelectual, a adolescência supõe uma nova e mais ampla visão do mundo, a transformação dos mecanismos de interpretação da realidade: abstracção, raciocínio por hipóteses, a utilização exclusiva de enunciados verbais que dispensam o adolescente da necessidade de manipulação dos dados e de contacto imediato com as realidades e as soluções testadas. Socialmente, observa-se uma mudança nos pontos de referência – o grupo de amigos assumindo a posição dianteira – nos modelos, nos padrões e nas normas de leitura da realidade, hoje, claramente oriundas da cultura global disponibilizada pelos meios de comunicação social. A moralidade evoluirá de um plano de abordagem heterónimo para uma leitura autónoma das realidades morais, através de uma percepção da existência que tem origem no grupo de pares e no desejo de acção, de reconhecimento pessoal e de teste dos próprios limites partilhado com o público cativo que são os amigos. Sentimentalmente, a integração da sexualidade tem um papel relevante, sobretudo a nível simbólico e amoroso, pois o desejo de amar e de ser amado é, hoje, radicalmente acompanhado pela necessidade de se ser bem sucedido, e sexualmente bem sucedido, naturalmente.

Independentemente, ou não, das características sociais e culturais de que hoje a adolescência se reveste, e cuja análise, imperiosa, ultrapassa os objectivos desta reflexão, a tarefa central da adolescência é a Construção da Identidade. Esta supõe uma exigência de autonomia – distância, silêncio, espaço, liberdade – que permitirá a conclusão do processo de individuação. É dinamicamente acompanhada pela necessidade e interesse pela experiência, curiosidade, sentimento de invencibilidade e, em muitos casos, a passagem ao acto. Conforma-se, actualmente, numa atitude de crítica sem contestação, orientada para a procura dos direitos individuais, acompanhada pela descoberta de uma realidade adulta mais triste e frouxa do que se imaginava durante a infância, sem que se perceba muito claramente que reedição sofreram o clássico reformismo, idealismo e generosidade dos grupos juvenis, quando a sua cultura é, pela primeira vez na história, tão marcada pela ausência de ideologia. Trata-se, pois, de um grupo social que não pretende integrar-se na sociedade adulta, mas apenas manter-se duradouramente numa marginalidade vagamente interesseira, marcado pela adopção de ritmos, ritos e hábitos de consumo²⁷. De qualquer modo, a crise

²⁷ Veja-se, entre outros, V. BEDIN, (Coord.) (2009). *Qu'est-ce que l'adolescence?*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions; e GALIMBERTI, U. (2010) *L'ospite inquietante – Il nichilismo e i giovani*, Milano, Feltrinelli Editore : a cultura adolescente observada de perto, a sociedade «juvenilizada» e o vazio

de identidade é uma crise de autoridade: duvidar de si, dos pais, da escola, da política, da religião, de tudo o que lhes foi dado na infância e que, agora, já não serve: hoje, é preciso “ser eu próprio”, não algo emprestado, não o reflexo de outrem.

Mas, para se prosseguir no ciclo de vida de forma estável, saudável e produtiva, é necessário aceder a uma identidade construída associada a quatro formas de experiência interna: ser-se consciente do sentido de si como indivíduo separado e único; ter um sentimento de semelhança e continuidade internas, ao longo do tempo; perceber-se como uma totalidade conseguida por funções sintetizadoras do self; alcançar um sentido de acordo profundo («solidariedade interna») entre a sua auto-definição e os ideais do grupo que afirma a identidade da pessoa (afiliação)²⁸.

Erikson reconhece que esta construção se faz com a aquisição de uma importante virtude do Ego, a lealdade. Lealdade a si mesmo e aos outros: ser igual a si próprio, para poder partilhar-se com o outro, na amizade, no amor, tendo já alguma segurança em si, sabendo o que se quer ser e o que se quer fazer, a capacidade de aprender necessária para gerar um projecto vocacional e a necessidade de integrar a sexualidade²⁹.

Também identifica, para esta idade da vida, algumas necessidades em termos do desenvolvimento da religiosidade, que considerava fazerem parte da estrutura de personalidade de cada ser humano: a devoção, como uma forma de ideologia, apoiada num movimento de repúdio – rejeitar algo do passado, a identidade dos pais – para se ter o espaço necessário para construir algo de novo, nosso, uma visão pessoal e própria. A mente do adolescente é ideológica porque observa, quer devotar-se a um credo ou doutrina. Em ambos presente coerência interna e uma definição do mal, algo que deseja encontrar. Só ritualmente confirmado como membro de alguma tribo ou tradição, o adolescente está capaz de oferecer fidelidade a uma nova família. Tragicamente, esta identidade de grupo simultaneamente cria a convicção de que o «exterior» – o espaço que fica fora do círculo em que se foi admitido – é perigoso, pelo que tenderá a definir e a atacar os «outros» como se se de um perigoso inimigo se tratasse. Aos adultos resta a possibilidade de fornecer

interior: tudo no espaço político-ideológico-cultural em que a técnica ocupa o lugar – pretensamente interpretativo – central.

²⁸ E. H. ERIKSON, (1959) *Identity and the Life Cycle*, New York, Norton, pp. 89, 102.

²⁹ E. H. ERIKSON, (1995) «Eight Ages of Man». In *Childhood and Society*, Vintage Randon House, London, pp. 222-242.

valores que atraíam a lealdade e a energia dos jovens e identificar-lhes os objectos que merecem repúdio³⁰.

A segunda grande necessidade é a moratória – ter tempo antes de se comprometer com as escolhas pessoais, internas, nas quais se inclui a escolha religiosa. A moratória consiste numa oportunidade para fazer, deliberadamente, um jogo de papéis e de experimentação como meio para se chegar a um durável e interno sentido de unidade e escolha de papel ocupacional. Esse jogo pode exprimir-se sob formas bastante radicais de se experimentar o «como vou ser», com fases de grande ascetismo ou exigência moral (o que cumpre, igualmente, a função de travar, colocar em *stand by*, a grande luta sexual entre o desejo e o amor) ou de um violento radicalismo anti-qualquer-coisa, religiosa ou não, que também se associa à vantagem secundária de pôr os adultos à prova relativamente à estabilidade e profundidade das suas convicções.

O resultado dos processos de construção da identidade não é uno e há formas diversas de se lidar com esta tarefa central da adolescência. Por exemplo, adoptar uma identidade outorgada, sugerida ou imposta por outrem: pais, professores, líderes religiosos. Esta identidade funciona como uma segurança momentânea, uma resposta à confusão, quando se receia escolher, arriscar-se ou afastar-se daquele núcleo primitivo que sempre esteve disponível para ditar respostas. Surge como uma proposta, um desejo, um sonho a realizar... por alguém que não se realizou e espera esta oportunidade de dominar e impor³¹. Trata-se de uma identidade religiosa extrínseca em que o sujeito aceita a comodidade de não ter de escolher.

A adopção de uma identidade de dissolução é outra possibilidade. Quando o mundo é tão falho de modelos adultos credíveis e significativos, a indiferença e a apatia instalam-se sem conflito nem luta: vive-se o estado de indiferença existencial e religiosa de quem não foi iniciado e que não é integrado nem reflectido. Mas ainda se pode adoptar uma identidade negativa: adoptar valores de abandono. Quando tantas possibilidades de interpretação e de expressão nos são oferecidas, gera-se a confusão, a insegurança. Não se sabe o que se quer, não se sabe situar face à sociedade nem se consegue integrar as pulsões sexuais. Então, toma-se uma posição percebida como contrária, critica-se e hostiliza-se.

³⁰ E. H. ERIKSON, (1964) *Insight and Responsibility: Lectures on the Ethical Implications of Psycho-analytic Insight*, New York, W. W. Norton, p. 126.

³¹ Convém não esquecer que muitos adolescentes também se encontram em condições ideais para serem abusados ou manietados por adultos com qualquer tipo de intenções malévolas.

Esta questão da construção da identidade, e da identidade religiosa, é também importante no contexto da maturidade religiosa e da sua relação com a educação religiosa dos adolescentes, recordando-nos a importância da maturidade humana como base da maturidade religiosa e da necessidade de integrar o religioso no contexto mais geral da identidade psicológica: para que cresçam sendo estruturalmente religiosos, condição essencial para fazer acordar a crença com a acção. Evitar a religiosidade outorgada ou a dissolução ou a indiferença, parece, pois, uma meta importante para a educação para a fé. Nesse sentido, Erikson que não parte de uma posição teológica, como Rahner ou Newman, mas de uma perspectiva de construção saudável da personalidade, defende posição similar e propõe que a religião deva ser apresentada como algo profundamente pessoal, produto de um exercício de discernimento interno face à experiência oferecida pelo educador e a comunidade. Há que evitar oferecer soluções rápidas – doutrinar, porque sim; fornecer muitas regras para «controlar» a vida – pois se impõe a necessidade de reflexão, de estudo e de trabalho, certamente com alguma dor. A possibilidade da dor e do sofrimento constitui um obstáculo extra numa sociedade que se vê a si mesma como vocacionada para o prazer e que interpreta com suspeição a relação do cristianismo com a mágoa e o pecado.

4. A experiência religiosa dos adolescentes

J. Fowler, que estudou o desenvolvimento da Fé no ciclo de vida, a partir das teorias do desenvolvimento de Piaget, Erikson e Kohlberg e a teoria da Libido de Freud, designa a perspectiva encontrada nos adolescentes como uma Fé Sintético – Convencional³². Segundo o autor, a emergência do pensamento formal abre caminho para a abstracção e formação de conceitos, meios de criar sentido no mundo. Nesta etapa da vida já é possível à pessoa reflectir sobre as experiências passadas e examinar os padrões nelas encontrados. Por outro lado, a preocupação com o futuro e a construção da identidade jogam um papel decisivo na construção do horizonte de crenças. Esta é uma fé fortemente associada à tomada de perspectiva inter-pessoal: os outros e o que eles pensam e dizem; o “efeito espelho”. Isto é, o que eles pensam e dizem de mim quando me vêem “actuar”, assumir uma personalidade e uma posição possíveis.

Assim, quanto à fé, Fowler refere que esta é vivida e interpretada, na adolescência, em função do que os outros dizem e do que é conveniente (é

³² J. FOWLER, (1981) *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper, pp. 122-213.

convencional). O adolescente sente necessidade de corresponder às expectativas e ao juízo de outrem, com consciência das variações inter-grupais: observa e percebe que há outras formas de se ser religioso, mas “a minha é a boa” (trata-se da tensão observada por Erikson e a que já fizemos referência). Uma fé, pois, que é adaptação à situação existencial e ao próprio processo de crescimento por compartimentação da sua vida (há uma parte que é religiosa; trata-se cada parte por si, isoladamente, para evitar uma ruptura com o todo, para se proteger da confusão que supõem tantas escolhas e tantos “testes da realidade” a que se está exposto) ou invocação de uma autoridade suprema (uma solução prática e económica é encontrar um líder, guru, e acreditar naquilo que ele sugere). Assim, o juízo pessoal, a crítica, são apenas instrumentos de adaptação situacional, algo que se “usa” numa dada circunstância principalmente para afinar razões de pertença e participação. Trata-se, também, de uma fé convencional pois está de acordo com uma maioria e ainda é de elaboração heterónoma, isto é, de fora para dentro.

Esta fé é acompanhada por um intenso moralismo: acentuação das preocupações morais e a sensível identificação entre moral e religião. O moralismo é vivido como um desejo de auto-realização e construção de um “eu-ideal”, inspirado em modelos de grande superioridade, inalcançáveis, dotados da onipotência que, antes, estava reservada aos pais. Também tem amplos traços de um proselitismo dominador: a necessidade de ser aceite no grupo, de amadurecer os sentimentos de pertença e de testar os valores anteriormente interiorizados, conduz a uma atitude de conversão sectária.

Esta fé, que vinha da infância e se pretende fazer evoluir, para subsistir necessita de um processo de amadurecimento em dois movimentos subsequentes, identificados por Deconchy³³:

I. Personalização da fé: uma concepção de Deus visto em termos pessoais, tal como um pai ou um soberano, “Alguém” a quem se referem os atributos (qualidades, propriedades) já individualizados, enfatizando as virtudes, o que indica um refinamento de um pensamento ainda antropomórfico. Marca o início de uma relação existencial e, por isso mesmo, é duplamente pessoal, porque o sujeito também a sente e compreende como propriamente sua (colocou-a à prova e decide «continuar com ela»).

³³ J.-P. DECONCHY, (1965) *Structure génétique de l'idée de Dieu chez les catholiques français*, Bruxelles, Lumen Vitae.

II. Interiorização: uma concepção de Deus mais abstracta mas ainda vaga, com intensa ressonância afectiva e subjectiva: amor, confiança. O Deus longínquo torna-se um Deus “pessoal”, de relação. As raparigas continuam a ter ideias personalizadas de Deus, ligando Cristo o Salvador com atributos de grandeza, bondade e uma atitude de confiança.

Na terceira fase da adolescência (dezoito, vinte anos), a fé evolui para uma forma individualizada e reflexiva. Fowler refere que o adolescente se submete a um exame crítico da fé (que, essencialmente, recebeu ou herdou) e procede à reconstituição personalizada dos seus valores e crenças, escolhe aquilo em que acredita. Observa-se como fundamental uma mudança de autoridade externa para interna: o crente adolescente parte da consciencialização de que não se pode ser puxado em todas as direcções, nem fazer uma síntese com base numa autoridade externa, desenvolvendo uma responsabilidade autónoma perante a sua fé. Tal processo provoca, necessariamente, uma certa tensão originada pela percepção da complexidade dos fenómenos em jogo (nos quais a própria educação anteriormente recebida assim como as novas influências encontradas fora da família e da comunidade de fé) resolvida por uma aceitação global, sem escolha: o adolescente evidencia, então, um racionalismo (securizante, clarificador) com interpretação redutora das crenças, de grande força emocional, e que funciona como um repositório de respostas. O amadurecimento da tomada de perspectiva para uma posição de “terceira pessoa” (olhar o que se olha como se se estivesse fora da situação olhada) favorece o desenvolvimento do compromisso escolhido e a emergência de um “ego executivo”: capacidade de articular crença – acção, o princípio de uma fé adulta que é madura.

Para compreendermos melhor este processo de personalização e interiorização da fé parece-nos útil recorrer às conclusões de Thun num estudo que realizou nos anos sessenta sobre os percursos da piedade e que incluiu amostras de adolescentes³⁴ mas que parece permanecer extremamente actual, sobretudo pela clara identificação dos factores que influenciam a formação e o desenvolvimento da religiosidade. Para explorar as mudanças que ocorrem na adolescência, o autor distribuiu a grupos de adolescentes questionários sobre dezasseis temas que progrediam de questões mais periféricas (por exemplo, uso do tempo livre ou a sexualidade) para questões especificamente religiosas. Depois de recolhidas as respostas, anónimas, eram discutidas num diálogo livre, em grupo.

³⁴ T. THUN, (1963) *Die religiöse Entscheidung der Jugend*. Stuttgart, Ernest Klett.

Thun verificou que, na evolução da infância para a adolescência, se mantinham, ocasionalmente, características infantis: compreensão mágica da oração, perspectiva geral de um realismo penetrante. Mas, a maioria dos adolescentes abandonara o mundo ingénuo e coerente da criança assim como a piedade simples. Verificou, na amostra de adolescentes, a presença de uma “Elite religiosa”, denotando intensificação e aprofundamento da fé, reflectida numa profunda experiência interior e em expressões de *insight* (introspecção, discernimento) concordante. No entanto, a situação mais frequentemente observada mostrava uma luta ou indiferença corporalizada na crise religiosa contemporânea, de ausência de *experiência religiosa* (“é-lhes estranha”). Estes adolescentes mostravam uma atitude de auto-confiança e a postura arrogante do positivismo iluminado. Também pareciam perturbados com o antigo problema da teodiceia. Geralmente, vacilavam nas margens da descrença, desiludidos com a hipocrisia religiosa e faziam uma oposição activa a qualquer fé religiosa. Relativamente aos indivíduos com menor capacidade cognitiva, Thun observou sinais de contradição e incoerência, próprios da indiferença religiosa.

“Como compreender o declínio da experiência religiosa?”, interrogou-se o autor, acabando por concluir que este quadro era um sintoma da “destruição espiritual do desenraizado homem moderno”: *perda da capacidade para a experiência*. Quando o pensamento conceptual abstracto se torna dominante, a linguagem das imagens torna-se distante e estranha e o mundo interior da unidade/totalidade (*wholeness*) perde-se. O desaparecimento das imagens internas, argumenta, reflecte-se na intensificação da necessidade visual, a que um vasto sistema de empresas comerciais procura, hoje, explorar: a grande fonte de conhecimento é a publicidade! Funciona, igualmente, como obstáculo ao amadurecimento da fé a busca apaixonada por experiências, o que na adolescência pode tornar-se insaciável³⁵. Sinais positivos seriam o nascimento da elite religiosa.

Mas, é impossível pensarmos hoje, na elite religiosa, sem ter em conta a observação de Bergman: «os adultos parecem seriamente subestimar o interesse que os adolescentes têm sobre a religião.»³⁶ De que resulta esta elite? Se calhar, de um conjunto de sortes ou azares socializantes em que o adolescente não foi constrangido a abandonar um processo de construção da fé que parece tão bem integrado no processo de se tornar, que é a adolescência (e a infância). Será igualmente legítimo pensar que a atitude de certa negligência face ao interesse

³⁵ GALIMBERTI, op. cit., fala da incapacidade iniciadora dos adultos e da busca de experiências-limite como substitutos, no quadro de uma juventude vazia, habitada pelo niilismo e a falta de sentido e de projecto.

³⁶ B. BERGAN, (2001, April 9). The kids are all right. *Maclean's*, 114 (15), 42-48, p. 46.

que os adolescentes têm relativamente ao religioso resulte do facto de a indiferença, como padrão comportamental adulto, se transformar numa expectativa tida como legítima na interpretação do comportamento adolescente, ou então, por se continuar a acreditar que a vida adulta resulta essencialmente, da vida adulta, quando, se calhar, é mais produtivo – quanto à comunicação da fé, entre outras coisas – olhar a adolescência como a verdadeira promessa de futuro que é. Realmente, a descrença ou a indiferença não representam a “personalidade base” em que se forma o religioso: há algo na estrutura psicológica da pessoa que lhe fornece os meios necessários, uma predisposição para o seu encontro com Deus.

De qualquer modo, Bergman leva-nos a considerar as fontes maiores de influência na construção do religioso, o que, colocando o problema da conversão dos adolescentes na própria infância e adolescência, nos poderá ajudar a encontrar novos meios para revitalizar a experiência religiosa das pessoas. Seria importante, embora exceda os objectivos da nossa reflexão, estudar a forma como se disponibilizam, ou não, para desempenhar o seu papel nessa transmissão.

A influência dos pais é a mais forte, tanto directa como indirectamente: a sua fé; a sua qualidade parental e o ambiente familiar criado. A família opera como uma comunidade religiosa pessoal, de facto, a Igreja doméstica que tanto entusiasmava Paulo VI, actuando como um “abrigo” religioso para todos os seus membros e uma audiência cativa para os pais. É o elemento central de toda a socialização: os modelos mais fortes e mais vinculantes, mostrando como, na relação humana, amar faz toda a diferença. Muitos são os estudos que exploram a relação entre a família e as escolhas religiosas, tal como o de Hunsberger³⁷, que mostrou uma correlação positiva entre a experiência familiar e a manutenção da fé. Ozarak³⁸ também encontrou uma correlação positiva família / fé, embora os dados que tratou mostrem que esta decresce no início da vida adulta, o que, aliás, parece bastante saudável, permitindo a tal personalização da fé. Este autor refere que a afiliação dos pais e a sua fé nessa afiliação actua como uma âncora cognitiva a partir da qual as crenças dos filhos evoluem no tempo. A coesão familiar parece limitar a modificação das práticas religiosas dos filhos mas exerce menos pressão nas crenças, que se tornam crescentemente individuais com a maturação dos sujeitos³⁹.

³⁷ B. HUNSBERGER, (1976). Background religious denominations, parental emphasis, and the religious orientation of university students, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15, 251-255.

³⁸ E. OZARAK, (1989) Social and cognitive influences on the development of religious beliefs and commitment in adolescence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 448-463, p. 460.

³⁹ É um facto já identificado que o desenvolvimento cognitivo e a aquisição de conhecimentos marca esta transformação.

Um outro grupo de investigadores estudou este tipo de efeitos entre sujeitos pertencentes a comunidades de católicos⁴⁰ verificando que a percepção da importância da religião para os pais, um ambiente familiar positivo e a actividade religiosa familiar influenciavam a religiosidade dos filhos, que teriam forte tendência para adoptar a mesma fé. A influência dos amigos é pequena, mas aumenta na universidade. É mais importante para as minorias religiosas, sobretudo quando vivem uma situação de namoro inter-religioso. A universidade provoca um período de reflexão importante, sobretudo quando estudam longe de casa. Não há grandes diferenças entre alunos de escolas católicas e públicas, salvo as que se devem à família. A importância da escola católica aumenta com um ideário centrado na construção de uma comunidade de fé.

Uma interessante hipótese é da polarização, aventada por Ozorak⁴¹ e por Tamminen⁴²: observa-se que, com a adolescência, os sujeitos mais religiosos se tornam crentes ainda mais profundos (mais ortodoxos, mais praticantes) e os sujeitos menos religiosos diminuem o seu interesse e compromisso. Esta tendência mantém-se na vida adulta. Coloca a hipótese de o padrão individual de religiosidade se estabelecer muito precocemente, provavelmente nos anos em que a estrutura mental se forja, ou seja, antes da entrada na escola. De facto, a reflexão e os dados de evidência levam-nos, cada vez mais, a procurar entender a união íntima que existe entre o processo do despertar religioso, na segunda infância, e a personalização da fé, na adolescência.

Finalmente, ao reflectir-se a problemática da religiosidade dos adolescentes, uma outra questão não deve ser evitada: «a dúvida não é o oposto da fé; é um elemento da fé.»⁴³ Como é que as pessoas alteram a sua religiosidade? De facto, qualquer que seja a sua idade, as pessoas não são recipientes passivos dos processos de socialização e de educação formal: pensam e aceitam ou rejeitam o que lhes é transmitido. Realmente, trata-se de um processo de auto-socialização. Aprende-se a partir de um modelo (observando e imitando) e escolhe-se de acordo com a possibilidade de se proporcionar uma experiência própria gratificante (o auto-reforço conduz à escolha). Aprende-se mediante instrução (seja ela doutrinadora, interpretativa ou fundamentalista) e a instrução proporciona informação mas, também, estímulo emocional. A informação e o estímulo emo-

⁴⁰ Benson P. L. YEAGER, P. K. WOOD, M. J. GUERRA, M. J. MANNO, B. V. (1986) *Catholic high schools: their impact on low-income students*, Washington, DC. National Catholic Educational Association.

⁴¹ OZORAK, op. cit.

⁴² K. TAMMINEN, (1991). *Religious development in childhood and youth: An empirical study*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

⁴³ P. TILICH, (1957) *The dynamics of faith*, New York, Harper & Row, p. 116.

cional apoiam o pensamento e a interrogação próprios, a reflexão que o sujeito iniciou por si. Também se aprende mediante reforço externo, de acordo com a vantagem, o prestígio, o apoio, a legitimação, a defesa de valores, a vinculação e o efeito de grupo, o que se experimenta a nível da confirmação social do que já se experimentou e do que já se pensou, desencadeando novas formas de comportamento e de comprovação auto-iniciados, que variam de acordo com os sentimentos de auto-estima do sujeito. Estes são, por sua vez, influenciados pela imagem de Deus e do ser humano veiculada no processo educativo.

Durante o emergir e o funcionar deste circuito, as dúvidas e questões religiosas estão muito presentes, principalmente durante a adolescência, porque o sujeito se sente motivado para fazer uma apropriação pessoal daquilo que lhe foi transmitido. Pratt refere que «a grande causa da dúvida na adolescência é a discordância interna levantada pela descoberta de alguns factos novos que não se harmonizam com as crenças previamente aceites e reverenciadas.»⁴⁴

Como causa receio e stress, tanto em quem a experimenta como em quem a testemunha, a dúvida tem sido vista como anti-religiosa, obstáculo à fé, tentação... De facto, se for evitada, escondida ou negligenciada, fica por resolver, o que pode conduzir à indiferença religiosa, a assimilação de um vazio existencial que se acomoda ao espaço psicológico anteriormente ocupado por um interesse religioso não correspondido e que se resigna perante a imensidão da verdade, demasiado complexa de abarcar ou demasiado confusa na sua representação sem fundamentos sólidos e inteligentes. Na sua génese, o abandono da fé sob a forma de indiferença é muito mais fortemente influenciado pela falta de interesse religioso dos pais do que pelo desejo de rebelião face à família, à sociedade ou à Igreja. Como causas principais para esta atitude podemos identificar as relações parentais pobres, os sintomas de difícil ajustamento ou neurose, a afiliação política radical, de esquerda; o compromisso com um intelectualismo que desdenha a falta de razoabilidade da fé.

A apostasia, por sua vez, aparece como uma rejeição deliberada de uma identificação prévia e a aceitação consciente de uma nova: crer que Deus não existe. Mantém, pois, a estrutura religiosa “de sinal contrário”, ou seja, alguma disponibilidade para analisar o religioso e um interesse intelectual nas questões de natureza espiritual. Analisando a disparidade entre o indiferente e aquele que afirma uma crença estruturada na posição oposta se percebe a importância da resolução da dúvida religiosa como uma importante tarefa de desenvolvimento

⁴⁴ J. B. PRATT, (1920) *The religious consciousness: A psychological study*, New York, Macmillan.

na construção da identidade do adolescente. As diferenças identificáveis também evidenciam a necessidade de o levar a processar informação rigorosa num ambiente emocionalmente aceitante, de modo a ajudá-lo a fazer uma escolha fundamentada num espaço de verdadeira liberdade.

5. Para concluir: os adolescentes podem ser místicos?

Voltando à questão inicial de Rahner, que popularmente nos ficou no ouvido através da fórmula quase publicitária «o cristão do século vinte e um ou será um místico ou não será um cristão.» Recorda-nos que «crença, ritual e experiência religiosa: estes são as pedras angulares da religião, e a maior delas é a última.»⁴⁵

Experiência religiosa e união com Deus na infância e na adolescência? De facto, as crianças têm um desejo intenso de experiências transcendentais as quais são, frequentemente, realizadas. Os adolescentes, que se fazem crescer pelo devaneio, sonham acordados um amanhã glorioso, uma fábula fantástica de si mesmos, muito longe e muito diferente da maioria das suas vidas rotineiras e desamparadas. Na sua solitária procura de futuro, de soluções, procuram guias, imaginam deuses, querem encontrar-se face a face com Deus. Muitos adultos continuam a desejar encontrar intimidade com Ele e conseguem-no. Essas experiências são válidas e saudáveis, ultrapassando largamente a experiência de gozo perante a natureza, perto, como estão, do desejo de amar o próximo, de ser amado, de pertencer e encontrar a possibilidade de uma experiência de fusão. Na maioria das vezes inspiram uma vida de fé madura e comprometida.

Do ponto de vista das tarefas de transmissão da fé, é inevitável colocar duas questões complexas, sem resposta imediata, mas, ainda assim, intensamente válidas: Pode a catequese promover a intimidade com Deus? O que é uma catequese de exigência de “encarnação do cristianismo” que age no centro da experiência cristã de cada pessoa? Uma resposta a estas questões necessita, entre outras coisas, de uma reformulação do conceito de fé, como algo que «provém de um encontro que toca toda a nossa existência. Assim, a fé não é, antes de mais, um processo da nossa inteligência, um raciocínio. A tendência para a autenticidade e para a experiência na opinião actual sobre a religião recorda-nos que a fé é um assunto do coração, da alma, dos sentidos e da inteligência»⁴⁶.

⁴⁵ I. M. LEWIS, (1971) *Ecstatic religion: An anthropological study of spirit possession and Shamanism*. Baltimore, Penguin, p. 11.

⁴⁶ CONFERÊNCIA EPISCOPAL HOLANDESA, 2004: *O esplendor da Palavra de Deus*, nº 2.

Parece, pois, que uma catequese que faz fazer experiência de Deus é, também, aquela que melhor corresponde aos desafios da cultura actual e a que melhor corresponde à natureza da vida psicológica da pessoa. Saber que se deve fazer é já um importante passo, saber fazê-la não encontra soluções tão imediatas, mas é necessário que nos coloquemos a caminho, abertos à experiência de descobrir passos e possibilidades que ainda não nos parecem possíveis

É evidente que uma religiosidade personalizada como aquela que provém da experiência de fé não se adequa aos nossos velhos hábitos de pastoral de massas, de uma pastoral de manutenção, que visa a difusão de uma expressão de fé uniforme, tal como foi ensinada pela catequese durante séculos: «não vamos em direcção a uma religiosidade universal, mas mais para um aprofundamento pessoal, em que, ao dirigir-se a Deus, cada um encontrará a sua linguagem própria, pessoal, original»⁴⁷. Esta questão é particularmente delicada, e, simultaneamente, desafiadora, pois no acto de promover discípulos e seguidores de Jesus, como a catequese pretende, uma dimensão de conhecimento da proposta e da pessoa de Jesus é indispensável no contexto do espírito de missão a que cada cristão baptizado é chamado e ocupa o seu lugar no próprio acto de conversão: de facto, «converter-se a» significa aceitar Alguém e adoptar a cosmovisão que esse Alguém nos propõe. Há, pois, que encontrar equilíbrio e sensível arte pedagógica entre os esforços de promover uma experiência de fé, aliada a uma necessidade de emoção e atribuição de valor, e a necessidade de fidelidade e pertença à mensagem que se deve transmitir, ou seja, uma inteligência, clara e segura, da fé. Só assim poderemos cultivar uma fé que forja a identidade da pessoa e se lhe torna transversal, uma fé que não só resiste ao impacto da cultura, como a entende e evangeliza: ambicionar a promoção da «inabalável certeza do místico de que a sua imediata experiência (para ele equivalente ao conhecimento sensorial) confirma a existência de Deus.»⁴⁸

Mais do que uma questão de método ou modelo pedagógico, talvez devêssemos guiar-nos pela proposta de S. Agostinho, tão actual, e que nos insta a amar e a pensar, sentir e agir, fazendo aquilo que se quer porque se faz por amor. Que «é preciso amar o homem e não o seu erro»⁴⁹ é um excelente mote educativo. O amor tem uma origem divina e, na vida das pessoas crentes, significa imitar Deus, que é amor⁵⁰. Quando creio n'Ele, vivo a experiência de

⁴⁷ FRANKL, op. cit., p. 119.

⁴⁸ G. ALLPORT, (1965) *The individual and his religion*, New York, Macmillan Paperbacks, p. 138.

⁴⁹ Santo AGOSTINHO, *In Ioannem*, 8.7.

⁵⁰ 1 Jo 4, 7-21.

amar e, por isso, posso encontrar sentido na minha vida, mesmo quando tudo o mais em que / quem depositei confiança, me abandona⁵¹. A experiência de fé dos adolescentes passa, necessariamente, por uma experiência pessoal de amor: sentir-se e perceber-se amado por Deus, entender-se capaz de amar no amor pelo próximo, reencontrado em si mesmo na capacidade de amar a Deus e a Ele se entregar com a densidade e fluidez do «sem limites» juvenil. A validação dessa fé residirá na sua capacidade de gerar valores (crer) e de permitir que a pessoa sinta unidade no seu propósito de vida (agir), ou seja, a construção de uma identidade integrada e sã que promove sentido e abre a pessoa ao infinito, mesmo por entre a tragédia e a confusão da vida⁵².

«O homem contemporâneo, como no passado, é capaz de Deus. O cristianismo que vem não será unicamente o produto dos nossos esforços, tão necessários quanto estes sejam. Será, também, um fruto novo, inesperado, arrebatador da liberdade humana e do trabalho do Espírito no coração do mundo.»⁵³Nada poderá separar-nos do amor de Deus. Que experiência válida para o bem de toda a humanidade não será levarmos os adolescentes a fazer esta extraordinária descoberta.

*«Quem poderá separar-nos do amor de Cristo?
A tribulação, a angústia,
A perseguição,
A fome, a nudez,
O perigo, a espada?»*

Paulo, aos irmãos de Roma (8, 35).

⁵¹ Cf. FRANKL, op. cit., pp. 123, 145.

⁵² Cf. ALLPORT, op. cit., pp. 140, 142.

⁵³ FOSSION, op. cit., p.