

A linguagem religiosa

MIGUEL ÂNGELO GOMES*

Nota prévia

Este texto foi escrito em Dezembro de 2001, para o volume Teologia Pastoral Fundamental da Colecção «Estudos Teológicos» da Faculdade de Teologia da UCP. Por razões várias, este volume não chegou a ser publicado, pelo que este estudo permaneceu «adormecido» durante treze anos. Consequentemente, trata-se de um texto datado. Se fosse redigido hoje, permanecendo embora na sua substância, integraria novos contributos que, entretanto, foram surgindo, sejam pronunciamentos do Magistério ou ensaios no âmbito da Teologia.

A renovação da linguagem religiosa continua a ser uma questão candente, expressa ainda recentemente por D. António Couto, na véspera da sua tomada de posse da Diocese de Lamego: «É preciso, de facto, uma nova maneira de comunicar o Evangelho, não tão abstrata, não tão ‘chata’, mas muito mais viva, mais jovem, muito mais bela, muito mais dinâmica»¹. Apesar das «marcas da idade», entendemos que a reflexão proposta poderá ser um contributo, ainda que modesto, para quem tem a nobre missão de dizer o mistério de Deus às mulheres e homens do nosso tempo.

* Docente aposentado da Faculdade de Teologia-Braga (UCP).

¹ Citado por Frei Bento DOMINGUES, in *Público*, 05.02.2014.

«A Ti, que estás para além de tudo, como poder chamar-Te outro nome? Que voz pode cantar-Te, se nenhuma palavra Te exprime?» (S. Gregório NAZIANZENO).

Introdução

Os gregos designaram o homem como *zôon lógon ékhon*, animal que tem palavra, expressão semelhante à de *animal racional*, pois é pela palavra que se desenvolve e exprime aquilo que designamos por «razão»². A moderna Antropologia insiste na definição do homem, como um ser que fala e que, por isso, vive da palavra, para e pela palavra. De tal modo ela lhe é vital, que «o silêncio total e a passividade total suporiam, se fossem possíveis, a volatilização do homem, a sua inanição e a sua morte social»³. Esta condição antropológica da linguagem levou Buhler a afirmar que, «falar e ser homem vem a ser a mesma coisa»⁴. A linguagem é uma componente essencial de todo o acto humano integralmente considerado.

A reflexão contemporânea sobre o fenómeno religioso, não tem deixado de ter este aspecto em conta. As questões relativas à linguagem religiosa têm ganho crescente importância, tanto em estudos de Fenomenologia e Filosofia da Religião, como de Linguística, Psicologia e Sociologia. Também a Teologia Católica e a Pastoral lhe dedicam hoje renovada atenção, considerando a linguagem como factor determinante para a compreensão e transmissão da fé.

O Cristianismo é essencialmente uma religião profética: «a fé vem da pregação e a pregação faz-se pela palavra» (*Rom 10,17*). Isto significa que, enquanto houver um cristão no mundo, é porque até ele chegou a comunicação de outro cristão. Se a fé perdura, é porque perdura a linguagem dos crentes. A linguagem está, pois, no princípio, meio e fim da vida dos cristãos. As vicissitudes da linguagem são necessariamente, para o bem e para o mal, as vicissitudes

² Cf. J. GOMEZ CAFFARENA, «Lenguaje Religioso», in Casiano FLORISTAN y Juan José TAMAYO (Eds), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Ed. Trotta, Madrid 1993, p. 683.

³ J. RUIZ DÍAZ, «Lenguaje Religioso», in Casiano FLORISTAN y Juan José TAMAYO (Coord.), *Conceptos Fundamentales de Pastoral*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983, p. 551.

⁴ K. BUHLER, *Teoría del lenguaje*, Madrid 1996, p. 63.

da comunidade crente. Por isso mesmo, o tipo de fé é correlativo do tipo de pregação, da qualidade da linguagem com que se anuncia a fé e se alimenta ao longo da trajetória existencial do cristão.

Estas afirmações, derivadas da proclamação paulina, abrem uma série de implicações institucionais e pessoais, merecedoras da máxima atenção para a linguagem veiculadora da fé. Como refere J. Ruiz Díaz, a fé vem «do mais radical e conatural humano, que é a comunicação interpessoal; é um acontecimento que se veicula através da palavra pela qual uma pessoa sai de si, expressa a sua interioridade, apreende o seu universo, dá forma ao seu existir. A palavra da fé é a palavra de—um—homem—no—mundo a outro homem—no—mundo, que tem dentro da sua própria substância humana uma superenergia eventualmente acrescentada, certamente por uma acção de Deus, segundo explica a própria teologia cristã, capaz de produzir nos interlocutores a transconexão que se denominará a fé»⁵.

No nosso estudo, analisaremos na primeira parte, alguns aspectos da problemática da linguagem religiosa: a dificuldade do homem para dizer Deus, a crise actual da linguagem religiosa, as suas causas e as preocupações crescentes do Magistério. Na segunda parte, apontaremos os caminhos de renovação que hoje se vão ensaiando, de forma a tornar eficaz a proposta de salvação ao homem moderno.

Tratando-se de uma reflexão feita no âmbito da Teologia Pastoral, situamo-nos estritamente no domínio da comunicação da fé, deixando para outros as questões pertinentes da linguagem na hermenêutica bíblica, na reflexão teológica ou na simbologia litúrgica ⁶.

I. O PROBLEMA

1. Dizer o indizível

Na gênese de tudo aquilo que pode constituir a problemática da linguagem religiosa, deve colocar-se, antes de mais, a incapacidade quase radical do ser humano para falar de Deus. Como pode o homem, ser finito, perceber Deus, o Ser infinito por excelência? Como pode o homem dizer o «indizível», nomear o «inominável», vislumbrar o «invisível»? A Deus jamais alguém o viu (*Jo 1,18*).

⁵ J. RUIZ DÍAS, *Ibidem*, 553.

⁶ Do mesmo modo, não cabe aqui falar das novas tecnologias da imagem e do som e da comunicação nas redes sociais da Internet..

Isaías chamou-lhe o «Deus escondido» (41,15) e Santo Agostinho o Totalmente Outro, embora sendo o Não-Outro. Tomás de Aquino disse-nos que Deus é «inefável»⁷, pelo que «não podemos saber o que seja, mas apenas aquilo que não é»⁸. Isto significa que não o podemos compreender na sua essência, nem expressá-lo essencialmente com a nossa pobre linguagem. «Só Deus fala bem de Deus», escreveu Pascal.

Quando alguém faz uma experiência intensa de amor, beleza ou felicidade e pretende comunicá-la, aquilo que lhe ocorre mais frequentemente dizer é que lhe faltam as palavras para se exprimir. A sua experiência não pode ser dita completamente: há qualquer coisa de tão pessoal, de tão indizível que só pode ser *não-dito*.

Na experiência da fé, esta inadequação, esta distância é infinitamente maior para transmitir a descoberta e o encontro do Absoluto. A esta fractura chamou Karl Barth «a distância qualitativa infinita», uma vez que «tudo o que se diz de Deus é um homem quem o diz. O que em Deus escapa à nossa apreensão é infinitamente mais do que aquilo que dele nos foi dado contemplar. É como um iceberg, do qual a parte emersa é bem pequena coisa em comparação com a imensa massa subaquática»⁹.

Entretanto, à afirmação de que «ninguém viu a Deus», João acrescenta que «o Filho único que está no seio do Pai, é quem no-lo deu a conhecer» (Jo 1,18). Deus tornou-se presente ao homem e, assim como um dia se dignou encarnar no corpo de Jesus Cristo, «assim também, de alguma maneira, condescende em morar dentro das nossas palavras, tão humanas e carnis. A Palavra fez-se carne nas palavras»¹⁰.

Cristo tornou-se a «exegese de Deus»¹¹. Nele se abriu a brecha do nosso conhecimento e do nosso encontro com Deus, tornando-se o mediador de toda a comunicação. A iniciativa de Deus para com a história humana possibilitou a nossa modesta e cautelosa linguagem sobre Deus. A sua encarnação na pessoa de Jesus de Nazaré permitiu-nos o encontro com ele e nomeá-lo, ainda que seja sempre numa linguagem balbuciante.

⁷ *Suma Teológica*, I, 13.

⁸ *Suma Teológica* I, 2, 2.

⁹ AA. VV., *As Linguagens da Fé*, col. Iniciação Teológica, Edições Paulistas, Lisboa 1976, p. 50.

¹⁰ J. M. CABODEVILIA, *Palabras son amores. Límites e horizontes del diálogo humano*, BAC, Madrid 1980, p. 251.

¹¹ F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Teología de la Comunicación*, BAC, Madrid 1994, p. 154.

2. A crise da linguagem religiosa

A linguagem religiosa é um fenómeno vivo da comunidade crente situada na história e, como tal, sente-se directamente afectada na sua estrutura e dinamismo, pelas mais agitadas movimentações da história, nas várias frentes em que algo de humano fundamental está em jogo. Deste modo, a linguagem religiosa não está à margem das mutações científicas, culturais e sociais: os homens crentes são também aqueles que protagonizam esses acontecimentos. É compreensível que seja assim, uma vez que a linguagem religiosa não é um «epifenómeno» tangencial ao homem: ela é influenciada por tudo o que o afecta, move e configura, tanto interior como exteriormente¹².

a) O desencanto das pessoas

É bastante frequente ouvirmos os cristãos, mesmo aqueles que estão empenhados na vida eclesial, manifestarem a sua insatisfação em face da pregação que lhes é feita pelos pastores. E se é certo que, em muitos casos, essa insatisfação tem a ver com uma deficiente ou inexistente preparação próxima do pregador, noutros casos, apesar de todo o empenho do orador, a mensagem não passa. A sensação com que ficam os fiéis é a de «perderem» o seu tempo, não «levando nada para a vida».

De igual modo, quem participa esforçadamente numa celebração litúrgica, fixando-se, por exemplo, nas orações do Missal romano, não se sente envolvido por elas, já que denotam uma linguagem formal e repetitiva. «A linguagem litúrgica não é realista e não capta os ouvidos e muito menos o coração do homem de hoje»¹³.

Se nos situarmos no formulário das múltiplas orações que continuam a alimentar a piedade de muitos cristãos, verificamos quanto os seus conteúdos e expressões estão desactualizados, face à renovação conciliar. Citemos dois exemplos.

A *Salve Rainha* tem subjacente uma concepção teológica negativa do mundo (*desterro, degradados*) e dolorista (*gemendo e chorando neste vale de lágrimas*), nada compatível com uma visão positiva da Criação e da Páscoa. Do ponto de vista da forma, temos expressões (*salvé*, por exemplo), caídas em desuso e uma cadência repetitiva de qualificativos (*vida, doçura, esperança, clemente, piedosa, doce*) pouco condizente com a linguagem actual, mais simples e directa. Nem parece ser esta a linguagem própria de um filho para com a sua mãe.

¹² Cf. J. RUIZ DÍAS, *Idem*, 550.

¹³ Ralph SAUER, «Lenguaje Religioso», in AA. VV., *Nuevo Diccionario de Catequética*, San Pablo, Madrid 1999, p. 1353.

Outro exemplo, é o da oração atribuída ao Anjo, em Fátima, utilizada na adoração ao Santíssimo Sacramento: «*Meu Deus, eu creio, adoro, espero e amo-vos...*»¹⁴. No que respeita aos conteúdos, também aqui é evidente o desfasamento desta oração com o pensamento teológico actual. A fé é um dom de Deus e aqueles que não o receberam podem alcançar a salvação. Como se pede, por isso, «perdão» para eles?! Será que os podemos julgar como «pecadores»? No que toca à forma, também prevalece a linguagem repetitiva. São muitos os cristãos que manifestam o seu desconforto em face dos arcaísmos desta linguagem.

Em relação aos textos do Magistério, apesar de alguns progressos nos últimos anos, constatamos uma reacção semelhante: revelam uma linguagem demasiado técnica e fechada, pouco existencial e acessível à maioria dos cristãos.

Num texto muito crítico, o escritor Augusto Abelaira caracterizava assim, nos anos oitenta, o problema: «Espanto-me com a incapacidade revelada pela Igreja portuguesa em agarrar essas condições favoráveis (do vazio dos homens), espanta-me a sua passividade. Passividade, falta de espírito criador, linguagem burocrática. E quando falo em incapacidade, não quero dizer obviamente que abandone o corpo doutrinário sem o qual deixaria de ser o que é. Mas, dirigindo-se a homens que já não vivem numa Idade Média em que tudo parecia falar-lhes de Deus [...], não deveria a Igreja, para continuar viva, rever a sua actuação e reconquistar o dinamismo das origens? Repensar-se, avaliar o mundo em que se situa, saber com quem fala, inventar uma linguagem menos gasta, entender a fome espiritual que entretanto evoluiu, adquiriu novas formas?»¹⁵

b) O apelo dos teólogos e animadores pastorais

Embora tenha sido notável o esforço de renovação teológica, operado depois do Vaticano II, no sentido de tornar os conteúdos da fé mais próximos do homem moderno, a verdade é que os resultados ainda estão longe de satisfazer os teólogos e os mais directos responsáveis pelo anúncio da fé. A isto não são alheias a amplitude e a rapidez das mudanças culturais e tecnológicas do nosso tempo, bem como as «resistências» às mudanças verificadas no interior da própria Igreja.

Maurice Bellet, teólogo e psicólogo francês, resumiu com extrema agudeza a crise actual da linguagem religiosa: «Ou eu falo de Jesus Cristo, mas aborreço-os. Ou não falo mas, nesse caso, o que se torna em mim o Evangelho? Dificuldade frequentemente encontrada na prática! Haverá um espaço para a palavra, que permita sair desta situação?»¹⁶

¹⁴ A formulação completa da oração é: «*Meu Deus eu creio, adoro, espero e amo-vos; peço-vos perdão para os que não crêem, não adoram, não esperam e não vos amam*».

¹⁵ Augusto ABELAIRA, «As oportunidades perdidas pela Igreja Portuguesa», in *O Jornal*, 15/03/84.

¹⁶ Maurice BELLET, in *Lettre aux anciens de l'ISPC*, Paris, Dez. 1990. Refira-se também o seu livro: *Construire un langage*, Fayard-Mame, Paris 1968.

Num outro quadrante cultural, Martínez Díez, afirma em tom semelhante a dificuldade em tornar os conteúdos da fé «significantes» para o homem moderno: «Ninguém ignora, certamente, a dificuldade que experimenta hoje a teologia para se fazer compreender e para conseguir que a sua mensagem seja aceite pelo homem actual. Há uma grande distância entre a linguagem teológica e a linguagem da comunicação moderna. Há uma grande distância entre a cultura matriz da teologia e a cultura actual da comunicação. A brecha entre a linguagem teológica profissional e a linguagem do povo é grande. Aqui está uma razão básica da crise da teologia, da pregação e da evangelização»¹⁷.

Aqueles que têm responsabilidades na transmissão da fé fazem também a experiência de uma perda de significação do discurso cristão habitual. Este, dizem, parece frequentemente inoperante e desadaptado, como se falasse de outra coisa bem diferente daquilo sobre que as pessoas se interrogam. «O que aflige a maioria dos pastores – refere Arnaldo de Pinho – é uma falta de ligação entre a linguagem da pregação e da liturgia e a experiência mundana que vivem os nossos contemporâneos»¹⁸.

Para André Fossion, «a resistência cultural à linguagem cristã aparece menos como uma oposição deliberada a seu respeito, do que uma dificuldade de compreender e de lhe perceber a pertinência para a vida. Do mesmo modo, a distância de facto entre os nossos contemporâneos e o discurso cristão não deveria ser interpretada, de pronto, como uma rejeição da fé; ela traduz de preferência, a passagem a uma outra cultura, a novas sensibilidades e questões que aguardam ainda formas apropriadas de pensamentos e de vida cristãs»¹⁹.

Por tudo isto, os agentes pastorais mais esclarecidos das comunidades encontram-se frequentemente na procura de uma outra teologia. Confrontados com a tarefa de dizer a fé, eles apercebem-se rapidamente que o seu discurso não passa mais, nem para os jovens nem para eles. Estes animadores «voltam-se para os padres, os teólogos, a sua comunidade, e pedem-lhes uma formação em dois níveis. Primeiro, pedagogia. [...] Em seguida, teologia: eles reclamam instrumentos para reflectir e exprimir a fé de outro modo. Existe aí uma petição precisa, insistente para quem a queira ouvir; não é sempre fácil de satisfazer»²⁰.

¹⁷ F. MARTÍNEZ DÍEZ, *o. c.*, p. 34.

¹⁸ Arnaldo de PINHO, *Fé/Cultura*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto 1988, p. 14.

¹⁹ André FOSSION, *La Catéchèse dans le Champ de la Communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Ed. du Cerf, Paris 1990, p. 374.

²⁰ B. J. COURTES-LAPEYRAT, Y. DANIEL, A. DELZANT, J. HAMMAIDE, G. De LACHAUX, *Paris, où va ton Eglise?*, *o. c.*, p.53-54., citado por A. FOSSION, *Ibid.* p. 374.

c) *As preocupações do Magistério*

Desde o Concílio Vaticano II, que o Magistério da Igreja vem reconhecendo, em múltiplas ocasiões, um certo desfasamento entre a linguagem da fé e a cultura contemporânea, insistindo na necessidade da sua renovação. É de salientar que, pelo menos até João Paulo II, o teor destas afirmações revela uma preocupação crescente dos seus responsáveis. Parece-nos útil referir alguns desses pronunciamentos mais significativos.

João XXIII, na abertura do Concílio Vaticano II, afirmou: «Uma coisa é o próprio depósito da fé, isto é, as verdades que contém a nossa venerada doutrina e outra a maneira como se expressa; e isso há-de ter-se em grande conta. [...] É preciso que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e apresentada conforme as exigências do nosso tempo»²¹.

Paulo VI, na *Eclesiam suam* (1964), diz, a propósito do diálogo da salvação, que este «não se fixa em expressões imóveis, quando estas tenham perdido o poder de interessar e mover os homens» (85).

Na *Gaudim et spes*, o Concílio insiste que: «É dever de todo o Povo de Deus e sobretudo dos pastores e teólogos, com a ajuda do Espírito Santo, saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente» (44). Refere ainda a necessidade de os teólogos encontrarem a «forma mais adequada» de comunicar a doutrina aos homens do nosso tempo (62).

De novo, Paulo VI, na *Evangelii nuntiandi* (1975), considera «a ruptura entre o Evangelho e a cultura», como sendo o «drama da nossa época» (20) e interroga-se: «Com que linguagem anunciar um tal mistério» [de Jesus]? (22). Mais adiante, responde que esta comunicação da fé há-de estar «servida por uma linguagem adaptada ao tempo e às pessoas» (54). E refere como um «problema delicado», a necessidade de «transportar» a mensagem evangélica, no caso das Igrejas particulares, «para a linguagem que esses mesmos homens compreendam» (63).

A exortação apostólica *Catechesi tradendae* (1979) insiste que a linguagem da catequese constitui uma «questão candente» e um «problema primordial» (59) e, relativamente aos jovens, «importa saber traduzir, com paciência e sabedoria a mensagem de Jesus, sem a trair» (40). A catequese há-de «encarnar» nas diferentes culturas e nos diferentes meios (53).

²¹ João XXIII, «Discurso de abertura del Concilio Vaticano II», in *Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid 1975, p. 1033. João Paulo II, na carta encíclica *Fides et Ratio*, faz alusão a este discurso, para sublinhar a necessidade da Teologia «renovar as suas metodologias, tendo em vista um serviço mais eficaz à evangelização» (nº 92).

João Paulo II, em 1983, no Haiti, ao proclamar de um modo solene o «compromisso» numa «nova evangelização», insiste que esta deve ser «nova no seu ardor, nos seus métodos, na sua expressão»²².

O *Directório para o Ministério e a Vida dos Presbíteros* (1994) condiciona a credibilidade e a eficácia do ministério presbiteral, ao facto de o presbítero conhecer «com sentido crítico construtivo as ideologias, a linguagem, os laços culturais, as tipologias difundidas através dos meios de comunicação e que, em grande parte, condicionam as mentalidades» (46).

O *Directório Geral da Catequese* (1997) reconhece que «constitui um problema saber transmitir o Evangelho no contexto do horizonte cultural dos povos aos quais se dirige, de modo que ele possa ser realmente apreendido como uma grande notícia para a vida das pessoas e da sociedade» (30).

No que concerne o mundo dos jovens, «uma das questões que deve ser abordada e resolvida diz respeito à diferença de «linguagem» (*mentalidade, sensibilidade, gostos, estilo, vocabulário...*) entre os jovens e a Igreja (*catequese, catequistas*), insistindo – na linha da *Catechesi tradendae* –, na necessidade de uma «adaptação da catequese aos jovens», sabendo traduzir na sua linguagem [...] a mensagem de Jesus» (185).

Finalmente, o *Conselho Pontifício da Cultura* (1999) convida filósofos e teólogos a «identificar os desafios e os fundamentos para o anúncio do Evangelho», o que implica a «renovação do ensino filosófico e teológico em vista da inculturação da fé»²³.

3. As causas da crise

3.1. Relativas às Ciências Humanas²⁴

a) A «revolução» linguística

Esta adquiriu uma vertente decididamente linguística nas suas correntes mais importantes, tais como: o neopositivismo, que resume a filosofia à simples análise da linguagem; o estruturalismo, para quem a linguagem é o meio mais apto para a compreensão das estruturas sociais; o existencialismo de Heidegger, para quem a linguagem tem a função de «dar à luz» o ser; e a nova hermenêutica

²² Cf. *Ecclesia*, n.º 2. 119 (1983) 415.

²³ CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA, *Para uma Pastoral da Cultura*, Roma 1999, n.º12.

²⁴ No que concerne às causas relativas às Ciências Humanas e Bíblicas, apresentamos brevíssimos tópicos, a partir nomeadamente de Battista MONDIN, *A Linguagem Teológica*, Ed. Paulinas, S. Paulo, 1979, pp. 10-12. O autor refere-se especialmente à crise da linguagem teológica.

de Gadamer e Paul Ricoeur, que entendem a linguagem como «a estrutura portadora da história humana». Devido à relação natural existente entre a filosofia e a teologia, esta sofreu as consequências dessa revolução linguística²⁵.

b) A descoberta da função existencial da linguagem.

A linguagem não se pode considerar «exclusivamente como um sistema de comunicação fonética de conteúdos anteriormente formados. A linguagem não é só o veículo do conteúdo, mas a forma da própria experiência, através da qual nasce o conteúdo»²⁶. Daí, que experiências vitais novas dêem origem a conteúdos novos, aspecto que abordaremos mais adiante.

c) A psicologia das profundidades

A psicologia das profundidades ao estudar e revelar a dimensão inconsciente da pessoa, veio mostrar como certas realidades da Fé (Deus-Pai, Maria-Mãe, Igreja, Salvador, filho, amor, pecado, libertação, etc.) têm significados diferentes, conforme as experiências primitivas das pessoas *psicologia das profundidades* nas suas relações parentais. Estas expressões não podem ser correctamente entendidas e aceites pela pessoa, sem se esclarecer o sentido que assumem normalmente para o inconsciente²⁷. A criança que tem uma experiência negativa, relativamente a um pai «ausente» ou repressivo, não poderá aceitar e, muito menos interiorizar, o anúncio de Deus como pai. Pelo contrário, Deus será um «objecto» de rejeição.

3.2. Relativas às Ciências Religiosas e à Cultura

a) A evolução das ciências bíblicas

Os estudos bíblicos forneceram novos dados para a interpretação da Sagrada Escritura, originando reajustamentos nas concepções clássicas de alguns aspectos da Revelação. O Novo Testamento, por exemplo, apresenta a linguagem da fé sobre o sentido dos acontecimentos «em categorias linguísticas pré-constituídas: redenção, reino de Deus, elevação, filho do homem, filho de Deus, etc.»²⁸, que são estranhas à nossa cultura. A realidade revelada em Jesus

²⁵ Vejam-se as obras de Hans-Georg GADAMER, *Verdad y Método*, T. I e II, Ed. Sígueme, Salamanca 1888 e 1992.

²⁶ M. FLICK, e Z. ALSZECHYS, *Come si fa la teologia*, Ed. Paoline, Alba, 1974. Citado por B. MONDIN, *Idem*, p.13.

²⁷ Antoine VERGOTE, André GODIN, Maurice BELLET, Françoise DOLTO, Dominique STEIN, entre outros, publicaram estudos esclarecedores a este respeito.

²⁸ E. SCHILLEBEECKX, in *Concilium*, 5 (1973) 555.

é, pois, «um evento linguístico bem determinado. [...] O elemento linguístico *interpretativo* faz parte da própria revelação concretamente apresentada e não só da sua forma expressiva. Por conseguinte, não existe nenhuma “faixa de calmaria” que possa fugir à historicidade mutável da linguagem humana, com a sua própria contingência»²⁹.

b) *A consciência histórica das fórmulas teológicas*

Os teólogos reconhecem que as fórmulas teológicas e toda a linguagem usada pelos autores eclesiais e pelas assembleias conciliares, num determinado momento da história, estão sujeitas aos condicionamentos culturais da época: por conseguinte, «exige-se um adequado conhecimento de tais condicionamentos para compreender o sentido exacto das proposições religiosas»³⁰.

O desajustamento do discurso da fé, em face do homem moderno, é tanto mais notório, quanto as grandes formulações doutrinárias continuam tributárias do pensamento escolástico medieval. «É por demais evidente que os sistemas racionalistas das escolas teológicas do passado, respeitáveis certamente, não funcionam mais»³¹.

As revoluções industrial, científica e tecnológica «fabricaram» um homem que pensa, fala e age de forma muito diversa. Vocabulários específicos do discurso religioso como: *salvação, graça, redenção, reino*, etc., exigem um árduo trabalho de «tradução» para os esquemas mentais do homem moderno³².

O urbanismo é outro fenómeno que dificulta a compreensão da linguagem bíblica, nascida numa sociedade agrária e pastorícia. Expressões como: *pastor, rebanho, ovelhas, vinha, videira, semente, fermento*, etc. não têm impacto no homem da cidade, nomeadamente nos mais jovens.

c) *O diálogo ecuménico*

O diálogo ecuménico que, felizmente, se vem acentuando de forma positiva nos últimos tempos, seja ao nível das comissões teológicas ou das comunidades locais, tem revelado como os mesmos termos (*salvação, fé, graça, sacramento, pecado*, etc.) revestem um sentido diverso para as diferentes confissões cristãs. Isto tem exigido o esclarecimento da terminologia e, naturalmente, um certo reajustamento dos conteúdos subjacentes.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ B. MONDIN, *Idem*, p. 12.

³¹ Arnaldo de PINHO, *Idem*, p. 25.

³² A revista *Catéchèse* 147 (1996), apresenta sobre esta problemática um excelente dossier: *Mots en crise*.

3.3. Relativas à praxis pastoral

a) A formação dos presbíteros

Apesar da renovação operada na formação teológica e cultural dos futuros presbíteros, ainda acontece, em certos casos, que o ensino se orienta para aprendizagens sobre os conteúdos da fé, com menor atenção para as ciências pedagógicas e as experiências práticas de comunicação da fé, devidamente acompanhadas. J. Comblin denunciou, ainda que nos anos oitenta, esta situação: «Acontece que de modo geral os seminaristas aprendem no seminário uma linguagem declarativa. Aprendem a explicar o cristianismo. São os futuros professores de cristianismo. Mas não aprendem a evangelizar, não aprendem a fazer dos discursos acções. Não falam para interlocutores concretos e por isso não sabem construir discursos «performativos»³³.

b) O estilo de vida dos presbíteros

Aqueles que têm a responsabilidade no anúncio do evangelho revelam, frequentemente, um certo estilo de vida em circuito fechado, distanciado da vida real das pessoas. Isto repercute-se num discurso religioso marcado pela ausência dessa mesma vida, quer a *nível dos conteúdos* – discurso demasiado abstracto e moralista, quer a *nível da linguagem* – falho de exemplos da vida das pessoas, de forma a facilitar a compreensão e a estimular o seu interesse, tal como se referiu anteriormente.

II. VIAS DE RENOVAÇÃO

As quatro vias de renovação que apresentamos não pretendem esgotar todas as possibilidades, mas sistematizar e sintetizar os ensaios e as experiências actuais mais significativas nesta área da Teologia Pastoral.

Designámo-las por: *linguagem existencial*, *linguagem bíblica de identificação*, *linguagem testemunhal* e *linguagem poética*. São designações abertas, possíveis de outras nomenclaturas, como veremos a seguir³⁴.

³³ José COMBLIN, *A Força da Palavra*, Vozes, Petrópolis 1986, p. 345. O termo «performativo» é referido por J.-L. AUSTIN (*Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris 1970) para significar o enunciado que não se limita a constatar ou informar («declarativo»), mas constitui uma acção, produz qualquer coisa. Por exemplo, o «sim» pronunciado pelos noivos na cerimónia de casamento. Veja-se, a propósito, Jean LADRIÈRE, *L'Articulation du Sens. II. Les langages de la foi*, Les Editions du Cerf, Paris 1984, 1.^a parte, e André DARTIGUES, «Les Sciences du Langage et la Question Religieuse», in *Introduction à l'Étude de la Théologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1991, pp. 125-178.

³⁴ Excluímos intencionalmente tudo o que se refere às linguagens teológica e litúrgica, uma vez que são objecto de estudo noutros manuais desta colecção.

1. A linguagem existencial

O Vaticano II recomendou aos presbíteros que, para «mover convenientemente as almas dos ouvintes», não deviam «limitar-se a expor de modo geral e abstracto a palavra de Deus», mas aplicá-la «às circunstâncias concretas da vida» (PO 4).

Esta advertência do Concílio focaliza bem, em nosso entender, uma das principais lacunas, senão a principal, verificada na apresentação da mensagem cristã. De facto, volvidos todos estes anos, constata-se ainda em muitos sectores da vida da Igreja a tendência para privilegiar um discurso doutrinário desligado da vida, baseado no elencar repetitivo das principais verdades da fé. Aquilo que compõe a trama e, muitas vezes, o drama de uma vida não é contemplado por aqueles que têm a missão de dizer Jesus Cristo.

A par deste discurso, e de forma ainda mais notória, verifica-se também um discurso de cariz moralizante, em que as alusões à vida das pessoas são feitas apenas para avaliar eticamente os seus comportamentos, e quase sempre de forma negativa.

Para Augusto Abelaira, no texto citado, «a Igreja portuguesa não conhece as pessoas com quem fala, não sabe descobri-las, não avalia quais as suas angústias, não lhes responde, não as aquece, ignora a natureza da fome que as aflige, não sabe sequer revelar-lhes que têm fome, mesmo quando não dão por isso, não sabe despertá-las, não sabe semear porque desconhece o terreno em que labora, não encontra a linguagem fecundante»³⁵. Não admira, por isso que, em face de uma pregação, genérica e «abstracta», as pessoas se sintam desmotivadas: a palavra que lhes é dirigida não as concerne, mas passa-lhes ao lado da sua vida³⁶.

Ora, o Concílio proclamou que «as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens» são assumidas pelos «discípulos de Cristo», como suas, não havendo «realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração»(GS 1). Uma tal afirmação não pode ser entendida, apenas, no sentido de que aquilo que constitui a vida dos homens em geral é importante para «os discípulos de Cristo» – a Igreja, mas também de que os acontecimentos que tecem diariamente a vida dos cristãos, são importantes aos olhos daqueles que têm a função de os guiar espiritualmente. E isto passa necessariamente pelo discurso da fé, uma vez que é na vida que Deus se revela.

³⁵ A. ABELAIRA, *Ibidem*.

³⁶ Cremos que a tendência para este discurso generalista e moralizante, para além de reflectir o já referido afastamento e desconhecimento da vida das pessoas, por parte de certos presbíteros, é também motivado por falta de cuidado na sua elaboração.

«O lugar da fé – escreve Jean Ladrière – é antes de tudo, e por excelência, a existência como acontecimento. Porque aquilo que se decide, no acto da fé, que é ele próprio acontecimento e que se inscreve numa trama factual, é a qualidade da existência, a sua verdade, o futuro efectivo daquilo que anuncia – na indeterminação do seu querer profundo – a esperança que a transporta e que, considerando bem tudo, é a sua própria essência»³⁷.

Indo um pouco mais longe, poderemos mesmo afirmar que «o humano, sem deixar de ser o que é, constitui a única mediação que tem o homem no mundo, inclusive para falar de Deus. Esta inexorável e fatal unicidade é, sem dúvida, válida e suficiente para produzir o salto semântico religioso (?) para criar e sustentar a experiência extática da revelação», como diz Tillich³⁸.

Quando hoje se reclama a integração da vida das pessoas no discurso da fé, considerando-a como um lugar teológico da revelação cristã, não se faz mais do que retirar todas as consequências do mistério da Encarnação. Deus revelou-se com um rosto humano, numa cultura concreta, através das palavras e gestos de cada dia. «Do mesmo modo – escreve A. Fossion – que Cristo encarnou na cultura de seu povo, na tradição de Israel, do mesmo modo que ele assumiu todas as realidades humanas para anunciar a Boa Nova (a partir) do interior destas realidades, assim a catequese deve começar por assumir todo o concreto, toda a vida, toda a linguagem, todas as questões dos homens a fim de anunciar de maneira pertinente a mensagem evangélica»³⁹.

Esta perspectiva existencial ou antropológica da linguagem deve estar presente não apenas na catequese, mas nas várias formas de pregação da Igreja.

1.1. A leitura de sentido

Entendida a necessidade de integrar a vida real das pessoas no discurso religioso, importa explicitar melhor a finalidade como deve ser feita essa integração.

O Concílio ensina-nos que «O Povo de Deus, movido pela fé com que acredita ser conduzido pelo Espírito do Senhor», procura «discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus». Isto é possível, «porque a fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem»(GS 11).

³⁷ Jean LADRIÈRE, *Vol. II*, p. 245.

³⁸ J. RUIZ DÍAZ, *o. c.*, 557.

³⁹ André FOSSION, *La Catéchèse dans le Champ de la Communication*, pp. 206-207.

A fé cristã permite, assim, ao crente, descobrir o sentido pleno que Jesus Cristo confere às várias dimensões da sua vida, pelo que todo o processo de educação da fé consiste num exercício permanente de releitura, por parte dos cristãos, das suas experiências de vida à luz do Evangelho (CT 22).

Neste aspecto, o cristianismo assume aquilo que é função própria de qualquer religião, como se infere da etimologia da palavra religião (do latim: *religare* e presumivelmente de: *relegere*). A religião tem assim duas funções correlativas: religa os homens a Deus e entre si e permite «reler» estes novos laços que cria. Deste modo, a religião constitui «o exercício de um laço e, ao mesmo tempo, a leitura deste laço, o seu anúncio, a sua proclamação e a sua interpretação». A religião tem «um eixo pragmático (o que ela opera no campo relacional) e um eixo cognitivo ou interpretativo (o que ela confessa, o que ela diz desta operação)»⁴⁰. O prefixo «re» mostra que se trata de voltar a ligar e a ler «de novo»: a religião instaura uma relação (laço) e uma leitura que vêm juntar-se a laços e a leituras já existentes no campo humano. «A religião, neste sentido, é a oferta de uma relação e de um sentido *suplementares* para os seres humanos; ela é um laço a mais, um aumento que vem redobrar, enriquecer, reconfigurar mesmo os laços existentes, assim como o sentido dessa existência comum»⁴¹.

Consequentemente, um discurso que pretende transmitir a fé não se pode contentar em transmitir conhecimentos sobre Deus, mas torna-se decisivo que eles revelem ao homem o sentido da vida⁴². Quando Deus se revela, não diz apenas quem Ele é, mas desvenda ao homem o mais profundo de si mesmo: «Cristo [...] na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime» (GS 22)⁴³.

Em síntese, a linguagem da fé deve apresentar-se como uma hermenêutica dos sinais, convidando a ler as realidades da vida em correlação com uma leitura das realidades da fé. «No jogo desta dupla leitura, ela produz, de facto, um discurso interpretativo da vida e da fé, para que uma se torne possível no campo da outra e vice-versa»⁴⁴. Sem isto não há apropriação real da fé.

⁴⁰ André FOSSION, «L' Apprentissage de la foi comme alliance et lecture nouvelles», in *Catéchèse* 122 (1991) 20.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Embora num outro contexto, Eric From faz muito justamente a distinção entre «ter conhecimentos» e «conhecer». Há muitas pessoas que têm conhecimentos, mas não os sabem aplicar. Há muitos discursos na Igreja que transmitem conhecimentos, mas não ajudam as pessoas a desvendar o sentido da sua existência.

⁴³ Cf. também CT 9: «Cristo [é] o Mestre que revela Deus aos homens e revela o homem a si próprio».

⁴⁴ André FOSSION, *La Catéchèse dans le Champ de la Communication*, p. 236.

1.2. Como proceder?

Coloca-se aqui a questão delicada da articulação da experiências humana com a Revelação, de forma que não haja dicotomia nem justaposição entre uma e outra.

Entende-se a experiência humana no sentido de «realidades vividas muito profundamente pelas crianças», jovens ou adultos, «de forma que a sua personalidade se encontra marcada, na medida em que se que se trata de situações e de experiências características da sua idade», e no sentido de valores vividos no seu meio⁴⁵. Outros autores alargam um pouco mais este conceito, entendendo por *experiência*, a vida humana realizada efectivamente através dos múltiplos elementos que compõem a história de cada um: com os valores que a pessoa descobre e instaura; com os ideais que se propõe; com as evidências de que parte e de que goza, com as aspirações que a movem, com as realizações que a constituem em cada momento histórico⁴⁶.

A experiência deve possuir, à partida, uma certa densidade antropológica para que possa, mediante o seu aprofundamento e explicitação, adquirir uma significação hermenêutica, isto é, permitir a compreensão das realidades vividas.

A interpretação da experiência humana, própria do discurso existencial, deve obedecer a um processo realizado em três níveis: o antropológico, o religioso e o cristão.

a) Nível antropológico

No nível antropológico, pretende-se que as pessoas tomem consciência mais profunda das realidades que vivem, de forma a perceber todas as implicações e desafios que elas comportam. É uma reflexão tão necessária, quanto sabemos que a prevalência de uma cultura mediática de tipo fragmentário, as preocupações imediatas do dia a dia, com as suas múltiplas pressas e ruídos, não facilitam a descoberta de sentido. Ora, é a dimensão de *profundidade* da vida que «confere à realidade experimentada o seu sentido e permite avaliá-la de forma apropriada, inserindo-a no contexto da vida, religando-a a outros acontecimentos e a outras experiências. Só este esforço de interpretação, faz com que o *vivido* se torne *experiência* e, portanto, leitura da vida, acesso à realidade, orientação da existência»⁴⁷. Deste modo, colocar o homem na descoberta profunda de si próprio é colocá-lo já, de algum modo, na descoberta de Deus, uma vez que «a inteligência humana de si é uma dimensão interna da própria revelação»⁴⁸.

⁴⁵ AA. VV., «Fonds obligatoire», in *Catéchèse*, 29 (1967) 31-32.

⁴⁶ Cf. Juan MARTÍN VELASCO, *La Religión en Nuestro Mundo*, Ed. Sígueme, 1978, p. 246.

⁴⁷ E. ALBERICH, *La Catéchèse dans l'Église*, Les Éditions du Cerf, Paris 1986, p. 92.

⁴⁸ E. SCHILLEBEECKX, «Intelligence de la foi et interprétation de soi», in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Cerf, Paris.

Neste processo de aprofundamento e interpretação da vida, é importante o contributo das ciências humanas, na medida em que constituem também uma fonte de verdade sobre o homem. Recorrendo às ciências humanas, «a Igreja procura descobrir o sentido da situação actual, no âmbito da história da salvação»⁴⁹, ao mesmo tempo que possibilita a aquisição de uma linguagem comum à cultura do nosso tempo.

b) *Nível religioso*

Pretende-se, agora, reflectir no *porquê* e no *para quê* últimos das experiências vividas. As experiências de maior importância do homem – tanto pessoais como sociais, quando são aprofundadas, põem a descoberto as interrogações mais agudas da sua existência⁵⁰.

É o sentido propriamente transcendente: o nível religioso do mistério da vida, que o discurso religioso terá de integrar. Na realidade, dificilmente se pode pensar na evangelização do homem moderno, sem incluir directamente no processo educativo a sensibilidade para as grandes interrogações existenciais, que são normalmente o lugar onde a religião se insere na vida humana. O homem está chamado a abrir-se ao mistério do próprio ser que nos ultrapassa e envolve. Realizar isto é «explicitar a dimensão religiosa do homem; ou seja: a realidade profunda como presença de Deus, crida e aceite; o próprio ser profundo como chamada, vocação, tarefa que temos de aceitar e realizar»⁵¹.

Na origem das experiências religiosas, não temos situações diferentes da vida, mas a *própria vida* com as suas situações fundamentais: amor, ódio, esperança, sofrimento, futuro, morte – sendo entretanto percebidas a um nível de interpretação mais profundo e mais radical. A experiência religiosa é *uma leitura em profundidade* do vivido atingindo o nível religioso do «mistério».

Isto significa que existe experiência religiosa, quando as realidades humanas são percebidas a partir do horizonte da *totalidade* (sentido último, origem e fim último, etc.), na *radicalidade* da sua problemática (exigência de sentido, interpelação absoluta, etc.) e como abertura à dimensão *transcendente* do «totalmente outro»⁵².

Podemos afirmar que a interpretação das experiências a nível religioso, ou seja, a explicitação do nível religioso das experiências humanas equivale a possibilitar que a experiência humana se torne experiência religiosa. Se a pessoa

⁴⁹ Directório Geral da Catequese, 32. Cf. ainda GS 62e; FC 5c.

⁵⁰ Cf. Directório Catequístico Geral, n.º 74.

⁵¹ P. MAYMI, *Pedagogia Religiosa*, Instituto Pontifício San Pio X, Madrid 1980, p. 102.

⁵² Cf. E. ALBERICH, *o.c.*, 94.

reconhece esta dimensão religiosa e a integra no seu agir, então a sua experiência humana torna-se experiência religiosa.

Poder-se-á questionar sobre a pertinência do nível religioso da linguagem existencial, uma vez que a leitura cristã corresponde à interpretação máxima da existência humana. Diremos que este nível intermédio de reflexão é necessário, além do mais, devido ao pluralismo cultural e religioso contemporâneo. Colocar as pessoas diante das principais respostas filosóficas e, sobretudo, religiosas, é ajudá-las a aprofundar e a fazer do cristianismo uma opção cada vez mais pessoal⁵³. Com efeito, alguém que tivesse abafado as perguntas de natureza religiosa dificilmente seria capaz de compreender e aceitar a resposta cristã.

c) *Nível cristão*

Como referimos, a verdadeira afirmação de Deus não resulta de um mero sentido religioso, mas da explicitação de certas vivências profundas: elas contêm uma orientação para a transcendência que, em definitivo, remetem para o Deus revelado em Jesus Cristo.

Como apresentar a pessoa de Jesus, de forma que ela esclareça as situações vividas pelas pessoas, conferindo-lhes o seu sentido pleno? Numa palavra, como elaborar o discurso existencial da fé?

Entre as várias práticas deficientes na proposta da mensagem cristã, convém referir aquela em que a vida das pessoas funciona apenas como analogia. A vida é utilizada apenas como um pretexto para a recepção da mensagem, expressa no texto bíblico. Neste modo de proceder, «a experiência é balizada e organizada em função da ideia a transmitir. Ela perde o seu carácter existencial para não ser mais que um argumento intelectual no seio de um discurso»⁵⁴.

Mas a vida, como vimos, não pode ser apenas um *pré-texto*, mas *texto* onde Deus se revela aos homens. Na sequência pedagógica, não deve existir um *antes* e um *depois*. Como muito bem refere J. Le Du: «Não é necessário deixar a antropologia para captar o que Deus nos quer dizer». Se o discurso religioso «*não faz mais do que aflorar a antropologia, a sua consideração do homem não é séria* e, por conseguinte, ele diz com o seu itinerário toda uma outra coisa (diferente) daquilo que afirma na sua intenção. Queria mostrar que a existência humana não é estranha à fé (preocupação importante na intenção consciente ou inconsciente de todos os educadores), mas a sua maneira de proceder revela uma grande ligeireza na consideração da existência humana»⁵⁵.

⁵³ Cf. P. MAYMI, *o. c.*, p. 102.

⁵⁴ François BROSSIER, *Dire la Bible. Récits bibliques et communication de la foi*, Le Centurion, Paris 1986, p. 51.

⁵⁵ Jean LE DU, «Catéchèse et antropologie», in *Catéchèse, Esprit, langage*, Mame, Paris 1970.

Portanto, se queremos revelar o sentido profundo que a fé confere à vida das pessoas, «é necessário antes de mais, não seleccionar esta ou aquela dimensão da existência, mas aceitar como tal esta existência na lógica que ela se dá a si mesma e não utilizá-la sempre “a propósito” de outra coisa»⁵⁶.

Ainda hoje, por exemplo, não raramente acontece na catequese, fazer-se apelo à experiência da criança, de ter um pai, para se fazer o anúncio de Deus Pai. O amor do pai pelo filho funciona apenas como *termo de comparação*, contribuindo uma tal prática para a dicotomia fé/vida. A teologia do sacramento do matrimónio ensina outra coisa muito diferente: o amor dos pais pelos filhos é «sinal eficaz», isto é, expressão concreta do amor de Deus por eles. Deus é Pai pela mediação dos próprios pais. Não faz qualquer sentido o recurso à comparação.

Como afirmou E. Schillebeeckx: «A revelação supõe uma história humana dotada de sentido, um acontecimento que possui já um sentido humano libertador». [...] É o acto bom, pelo qual a libertação se faz, que é decisivo, sem o qual a interpretação religiosa é vã, sem fundamento, não sendo mais do que uma simples superestrutura ideológica, desprovida de significação. [...] Deus não pode revelar o que Ele é, senão numa história profana onde os humanos se experimentam libertados»⁵⁷. E amados, acrescentaríamos nós.

Poder-se-á objectar, dizendo que Jesus usou as comparações no anúncio do Reino. É verdade e tal prática continua a ser hoje necessária em determinadas situações. O que está em causa é apresentar situações da vida, que são *sinais da presença e do amor de Deus*, tomando-as como analogia dum amor de Deus bem distante, quando o seu amor está vivo e actuante no coração da existência.

Esta perspectiva da linguagem existencial considera, portanto, que a revelação cristã não está «isolada da vida nem justaposta a ela de forma artificial»⁵⁸, mas a experiência e a revelação «são, pelo contrário, elementos que se exigem um ao outro mutuamente e que concorrem em conjunto para fazer eficaz, aqui e agora, a salvação cristã que é, ao mesmo tempo, dom de Deus e adesão livre do homem»⁵⁹. As realidades humanas positivas são já «presença e voz de Deus», não precisando de ser convertidas ou baptizadas, como se fossem necessariamente neutras ou más⁶⁰.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris 1992, p. 35.

⁵⁸ *Catechesi tradendae*, 22.

⁵⁹ J. M. ESTEPA LAURENZ, «Sínodo dos Bispos 1977- Estudos», in *Catequese para o homem de hoje*, Ed. SNEC, Lisboa 1980, p. 61.

⁶⁰ Cf. P. MAYMI, *Idem*, p. 94.

Consequentemente, a tarefa daquele que produz um tal discurso será, utilizando a bela expressão de um hino de vésperas, ajudar os crentes a «abrir os olhos» para «encontrar» o Senhor, sem «esperar o fim dos dias», porque Ele está «na vida, sempre oculto, no íntimo do mundo, como um fogo».

Concluimos com o excerto de um texto de um catequeta francês, pensado no contexto do ensino religioso.

«A História Santa mostra-nos como os crentes aprenderam a “ler” Deus no desenvolvimento da sua história. A fé que os habitava permitia-lhes reconhecer a acção de Deus através das mil e uma peripécias que bem conhecemos. Os próprios apóstolos reconhecerão no homem Jesus o enviado do Pai, o Filho de Deus. A Revelação é a releitura na fé da acção de Deus, operando no coração da História dos homens.

A educação da fé retoma os mesmos passos. Ela deve esforçar-se por retomar o tudo da vida sem jamais se evadir dela, porque é no coração do homem que se joga a acção de Deus. [...] Crer é aprender a descobrir as manifestações de Deus no desenvolvimento da sua história pessoal e da história dos homens. É projectar sobre o passado um olhar que atribui a Deus os momentos em que a vida triunfa sobre a morte, em que a justiça toma a dianteira sobre a injustiça, em que a paz ganha sobre a guerra, em que o amor substitui o ódio. Onde quer que se implante uma vida nova, um mundo novo segundo Cristo, aí se estabelece o reino de Deus»⁶¹.

2. A linguagem bíblica

A fase decisiva do processo de elaboração de um discurso existencial, conforme vimos, consiste no confronto das experiências humanas com as experiências fundadoras do cristianismo, de forma que estas se tornem uma referência decisiva para a vida das pessoas. Ou seja, pretende-se um «processo de *identificação* do itinerário experiencial pessoal com as experiências de Cristo e da Igreja»⁶².

Este processo exige, consequentemente, o recurso aos textos bíblicos onde essas experiências fundadoras do cristianismo se encontram substancialmente registadas. Pretendemos, agora, apresentar um modelo de utilização do texto bíblico, de forma a tornar-se esclarecedor das experiências das pessoas⁶³.

⁶¹ F. LOUIS COGNNE, *Cours de Pédagogie Catéchétique*, Institut Catholique de Paris 1974. Texto policopiado.

⁶² ALBERICH, *o. c.*, 96.

⁶³ Cingimo-nos à descrição de um «modelo» catequético, tendo em conta o âmbito do capítulo. Este «modelo» requer o contributo de outras abordagens da Bíblia, apresentadas no texto da

2.1. A recusa do passado

Uma das dificuldades mais frequentes na leitura da Bíblia, tem a ver com o facto de se tratar de textos muito antigos, culturalmente situados no tempo e nos lugares onde se deram os acontecimentos relatados. O homem contemporâneo coloca a sua esperança no futuro desenhado pelo progresso, tem o sentimento de que o mundo presente se desvia cada vez mais do seu passado e das suas formas antigas. Daí que o mundo bíblico lhe pareça estranho, incompreensível e distante. Entende que «a própria mensagem (da Bíblia) está desfasada, que a história bíblica carece de actualidade, que a antropologia bíblica é válida apenas para um ambiente histórico e humano de há muitos séculos, que a problemática espiritual daqueles homens e tempos não coincide com a nossa, e que a linguagem, as expressões bíblicas [...] não falam ao homem de hoje⁶⁴. Que necessidade, então, de recorrer ao passado para esclarecer o presente?⁶⁵

Não é fácil a tarefa de mostrar como este passado bíblico pode ser fecundante. As palavras de Deus não têm uma universalidade imediata. A principal aposta consistirá em fazer ver que esse passado, a que a Bíblia se reporta, não está tão distante quanto parece, mas que certas situações e acontecimentos aí relatados estão próximos das pessoas que a lêem ou escutam. Numa palavra, trata-se de encurtar a distância entre o «ontem da Bíblia e o «hoje» da história de cada um. Quais serão as condições para uma leitura comparativa eficaz?

2.2. A relação de identificação existencial⁶⁶

Se tomarmos as situações e os acontecimentos registados nos textos bíblicos, tais como são apresentados, acentuando aquilo que neles é circunstancial,

Comissão Pontifícia Bíblica: *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, de 1993. Cf. também Marc SEVIN, «L'approche des textes bibliques», in *Lumen Vitae* 3 (1995) 253-260.

⁶⁴ Basilio CABALLERO, *Bases de una Nueva Evangelización*, Edic. Paulinas, Madrid 1993, p. 358.

⁶⁵ Este problema coloca-se também fora do contexto religioso, quando se pretende evocar os acontecimentos estruturantes da identidade de um povo. Mário Soares exprimiu-o nas comemorações do 25 de Abril de 1991: «Não gostaria de me repetir relativamente ao que vos disse em anos passados. [...] É nessa repetição que consiste precisamente a criação do rito desprovido de novidade e, por assim dizer, a banalização rotineira de um evento político que foi – em si mesmo – altamente inovador e que, em sentido literal, abriu a todos os portugueses as portas do futuro. Temo que esta celebração ritual, cada ano repetida, contribua, por assim dizer, para banalizar a Revolução, tornando-a desinteressante e incompreensível aos olhos dos mais jovens.» (*Discurso* de Mário Soares, na Assembleia da República, em 25.04.91).

⁶⁶ Esta perspectiva aplica-se nomeadamente nos relatos bíblicos de acontecimentos e situações vividos pelas pessoas.

exterior e cultural, aparentemente nada têm a ver com as situações de hoje. «Do mesmo modo que não há passagem «directa da experiência humana à confissão de fé, também não há ligação «directa entre uma situação humana e uma situação bíblica»⁶⁷.

Certamente que se irá recorrer, sempre que se achar oportuno, aos contributos da Geografia, da História, da Linguística, etc., que nos permitem uma melhor compreensão do texto. Mas é necessário dar um passo mais em ordem a um novo campo hermenêutico, de carácter mais antropológico, procurando reflectir as grandes questões existenciais subjacentes às duas situações em confronto. De facto, se considerarmos a pessoa ao nível das suas aspirações profundas, dos seus dramas e anseios, em face do amor, do sofrimento, da vida e da morte, etc., constatamos que ela permanece idêntica ao longo da história.

Se considerarmos, por exemplo, o desejo de afirmação e de autonomia de um jovem contemporâneo de Jesus, sabemos que a expressão social dessa autonomia era muito diferente da dos jovens de hoje. Se, ao invés, nos situarmos no nível do desejo profundo de autonomia juvenil, encontraremos uma certa *identidade* nas duas situações. O confronto não será significativo, «senão na medida em que há procura do que estava profundamente em causa na situação bíblica e o que está na situação actual»⁶⁸.

Para se alcançar esta identidade, torna-se necessária uma análise de recorte psicológico das personagens bíblicas: as suas aspirações profundas, os seus afectos, os seus dramas, etc. A este nível, os ouvintes descobrirão as semelhanças com estas experiências, sentindo-se motivados a um confronto esclarecedor, realizando o processo de identificação cristã. «Na sagrada Escritura existe um fundo perene de revelação de Deus que não perderá nunca actualidade. Só acidentalmente mudaram as atitudes profundas do homem diante de Deus⁶⁹ e diante uns dos outros.

Entretanto, este confronto da vida com a mensagem bíblica é dialogal e dialético: a existência humana interpela de forma sempre nova a Escritura. «Cada questão faz vir à luz do dia uma parte das potencialidades da Escritura. Esta reage em face da existência humana. Uma questão nova pode surgir e o jogo de relações continua: não existe nenhum sentido único, nenhum termo ideal, nenhum limite, senão na escatologia final»⁷⁰.

Deste modo, a experiência humana não é um meio para «fazer passar uma ideia: é no coração da experiência que Deus fala. Mas, ao mesmo tempo, a Revelação não se reduz a esta experiência. O que a Escritura revela não é repe-

⁶⁷ François BROSSIER, *o. c.*, p. 54.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ B. CABALLERO, *o. c.*, p. 359.

⁷⁰ François BROSSIER, *o. c.*, p. 56.

tido, mas experimentado e vivido. «A Escritura não se contenta em revelar uma significação da existência, ela subverte-a. A experiência humana não se limita a receber numa revelação como um simples verniz exterior: ela interpela, ela provoca a Escritura, torna-a viva, actual, «tirando do seu tesouro coisas novas e velhas» (Mt 13,52)⁷¹.

Vejamos uma aplicação desta perspectiva, no encontro de Jesus com Zaqueu (Lc 19,1-10).

a) Qual é a experiência profunda vivida por Zaqueu?

É um homem que se sente marginalizado. Ninguém o acolhe quando chega. Ele é um colaboracionista do regime opressor. Além disso, os cobradores de impostos têm fama de gente corrupta. Para ver Jesus, faz uma figura ridícula em cima de uma pequena árvore. Que importa ser uma autoridade na terra, se não é valorizado pelas pessoas? De que lhe vale ser rico, se não é reconhecido e amado? Depois do encontro com Jesus, Zaqueu muda completamente. Porquê? Porque Jesus aceita-o incondicionalmente e valoriza-o, indo ficar na sua casa. Jesus, a pessoa mais importante. Zaqueu é agora um homem generoso e livre.

b) A situação das pessoas presentes no acontecimento

Que se passa dentro delas? O seu convencimento: crêem-se as melhores. A sua instabilidade de atitudes face a Jesus: admiração... desconfiança... A sua atitude pronta para criticar os outros, quando não se encaixam nos seus esquemas mentais religiosos.

c) A experiência de Jesus

A sua liberdade ao enfrentar uma multidão desconfiada e hostil. A sua capacidade em aceitar Zaqueu, tal como ele é. A decisão de confiar nele, de o retirar das «margens» e de o reintegrar. A alegria por tornar Zaqueu um homem generoso e livre.

d) As experiências das pessoas, hoje

Não será difícil evocar e reflectir as situações de marginalidade e rejeição experimentadas pelas pessoas, jovens e adultos, nos vários espaços em que se movem: escolar, profissional, familiar, social, etc. E quais são, nessas situações, as suas aspirações mais profundas? E as suas frustrações? Não serão idênticas às aspirações e frustrações de Zaqueu?

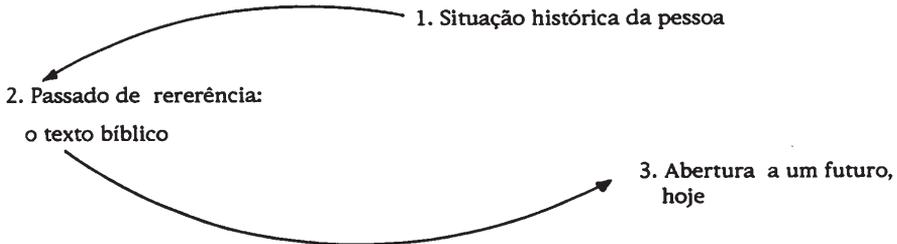
⁷¹ *Ibidem.*

e) A experiência do educador

Este processo de *actualização* da mensagem bíblica não ficará completo e consequentemente não será eficaz, sem o testemunho/vivência do educador da fé ao jeito de Jesus. Se ele não é acolhedor dos que estão nas «margens» dos comportamentos éticos, da arrogância, da indiferença religiosa... (os que estão «em cima da figueira»), então, o Jesus que pretende anunciar continuará a ser um personagem de um passado longínquo. Ao invés, se ele os aceita «incondicionalmente», eles escutarão no seu íntimo, pela mediação do educador, Alguém que lhe diz: «Mónica...Paulo..., hoje quero ficar em tua casa».

Em síntese: a relação entre as palavras de Jesus e uma situação humana não pode ser, senão, da ordem do diálogo, da correlação, do confronto ou ainda da negociação. É um processo demorado, paciente. É «talvez por causa deste carácter laborioso e não evidente que o confronto dialógico é substituído, com frequência, por um simples apelo à Bíblia como suporte ideológico de uma afirmação ou de uma tomada de posição apresentadas por si mesmas»⁷².

Esquema⁷³



3. A linguagem testemunhal

O testemunho de vida dos cristãos adquiriu, nos nossos dias, uma importância decisiva no anúncio da fé, por ser considerado o meio mais eficaz de tornar o evangelho credível. Ele constitui uma linguagem da fé, por ser «já proclamação silenciosa, mas muito valorosa e eficaz da Boa Nova» (EN 21). Também a afirmação convicta da fé é tida como muito importante na acção

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ibidem*, p. 38.

profética da Igreja, seja diante de outros cristãos, seja diante dos não-crentes, com os quais convivem no quotidiano da existência⁷⁴

A perspectiva que apresentamos tem conexões com esta prática eclesial, mas entendida de forma permanente e global. A pregação da fé, mesmo nos seus aspectos mais doutrinários, deve ser dita em função daquilo que ela opera na vida do evangelizador.

3.1. Os níveis da linguagem

Quando pretendemos comunicar alguma coisa, procuramos as palavras ou as expressões mais adequadas. Por vezes, hesitamos: «Como hei-de dizer?» Isto significa, em princípio, que podemos organizar o discurso de vários modos, ou seja, segundo diversos *níveis de linguagem*⁷⁵.

Estes níveis resultam essencialmente da relação estabelecida entre as componentes fundamentais de toda a linguagem: o locutor, o objecto de que fala e o interlocutor. Trata-se da articulação entre o objectivo e o subjectivo⁷⁶.

Exemplo

– Durante os intervalos das aulas, Cristina, Joana e Rita saltam à corda. Cristina e Joana seguram a corda, enquanto a Rita salta.

– Cristina, Joana e Rita saltam à corda. É bom saltar à corda para desenvolver o corpo e distrair o espírito.

– Cristina, Joana e Rita saltam à corda. No seu rosto transparece a alegria. Como gostava de jogar às cordas quando era criança !...

No primeiro caso, descreve-se um facto. É o *nível factual*, descritivo⁷⁷. No segundo caso, a pessoa enuncia um princípio. É o *nível principial* ou doutrinário⁷⁸. No terceiro caso, fica-se a saber aquilo que o locutor pensa sobre o objecto de que fala. É o *nível existencial* do testemunho⁷⁹.

⁷⁴ Certos movimentos eclesiais, como os Cursos de Crandade, Focolares, Carismáticos, Convívios Fraternos, etc. dão especial ênfase a esta prática, na a formação dos seus membros.

⁷⁵ Neste ponto, seguimos de perto Odile DUBUISSON, *L' Acte Catéchétique*, Le Centurion, Paris 1982, pp. 39 ss.

⁷⁶ Estes níveis não se aplicam apenas na linguagem religiosa.

⁷⁷ Também se poderia dizer «declarativo», como se referiu anteriormente.

⁷⁸ Trata-se de uma tradução literal da palavra francesa «pincipiel». A autora citada não lhe chama «doutrinário». Entendemos, todavia, ser aplicável esta designação.

⁷⁹ Uma vez que designámos por *linguagem existencial*, a que integra a vida das pessoas a quem o evangelizador se dirige, denominamos *linguagem testemunhal* a que evidencia a vida do evangelizador. Também é chamada *performativa*. Esta perspectiva enquadra-se ainda na chamada *teologia narrativa*, como refere F. MARTÍNEZ DÍEZ: «Uma versão actual da teologia comunicativa é a

Utilizamos a expressão *objecto* no sentido daquilo de que se fala. Não dizemos *conteúdo* pois, em sentido estrito, não existe conteúdo imutável. O conteúdo depende do nível de linguagem utilizado. Segundo o nível de linguagem, o mesmo objecto dará origem a conteúdos diferentes⁸⁰.

a) *O nível factual*

– Neste nível, o objecto é apresentado tal qual, numa espécie de fotografia dos acontecimentos. Os factos são descritos de uma forma neutra, «objectiva», diríamos. O objecto é dito na sua exterioridade: é um discurso que procura «fazer ver».

– Existe uma ausência, pelo menos aparente, de relação entre o sujeito que fala e o objecto. É um discurso impessoal: a pessoa como que se apaga por detrás do objecto. Este tem consistência em si mesmo. Por seu lado, o receptor tem a sensação de receber o objecto virgem, isto é, despido de toda a interpretação.

– Este nível da linguagem não contém, em princípio, elementos que possam prender suficientemente a atenção da pessoa, pelo que faz apelo à afectividade do ouvinte, introduzindo determinados elementos mais curiosos ou chocantes.

«O nível factual da linguagem informa: ele é a linguagem primeira, básica, onde se enraíza toda a troca / diálogo, sem o qual os outros dois níveis não se poderiam desenvolver. Mas as suas possibilidades desenham ao mesmo tempo os seus limites, ele não faz intervir nada entre o sujeito e o objecto e, assim, deixa o sujeito flutuar ao sabor da sua imaginação e das suas primeiras impressões»⁸¹.

b) *O nível principial*

No nível principial, estabelece-se uma ponte entre o sujeito e o objecto, formada pela ideia dirigida à inteligência.

– É uma linguagem *sóbria*: prescinde das particularidades dos objectos e fixa-se no que eles têm de comum e no que há de permanente entre eles. A descrição do objecto (própria do nível anterior) é substituída pelo enunciado de uma ideia, de um princípio. Faz-se uma economia de palavras, fruto da abstracção.

chamada «teologia narrativa». Esta recolhe melhor que a teologia meramente académica ou escolástica o carácter histórico da revelação judaico-cristã. [...] Uma teologia narrativa é, em definitivo, uma teologia centrada e orientada para a experiência humana da convicção. É uma narração de acontecimentos e experiências históricas de salvação partilhadas na comunidade» (*Ibid.*, p. 34). Cf. ainda: H. WEINRICH, «Teologia narrativa», in *Concilium* 85 (1973); A. FERNÁNDEZ GARCÍA, «Narrar al Dios que nos salva», in *Teologia y Catequesis* 59 (1996) 126.

⁸⁰ Odile DUBUISSON, *o. c.*, p. 43.

⁸¹ *Ibidem*, p. 50.

– É uma linguagem *universal*: desprende-se do concreto para acentuar o comum das coisas, ultrapassando a barreira do espaço e do tempo.

– É uma linguagem, cujo *dinamismo é a dedução*: a lógica do funcionamento deriva das *propriedades da ideia*, suporte do discurso. A linguagem factual descreve. A linguagem principal explica: enuncia a ideia, desenvolve os diferentes aspectos, explicita as consequências, etc. É uma linguagem para «convencer» a inteligência. «Ela toma o espírito pela mão e diz-lhe: "Segue-me e verás como tudo se ilumina e se esclarece"»⁸².

– Sendo preciosa para a comunicação humana, devido ao seu carácter universalista, à clarificação das ideias que pode originar e à economia dos meios que permite, tem no entanto os seus limites. É uma linguagem que *desencarna os seres e as coisas*, na medida em que privilegia as ideias, os princípios, as normas. Sendo universal, não pode exprimir as pessoas na sua história individual única, contemplando o relativo das situações vividas. Isto é tanto mais significativo, quando a linguagem principal versa conteúdos éticos: enunciando normas, conselhos e interditos, não pode ter em conta os aspectos particulares de uma pessoa ou de uma situação⁸³.

– A linguagem principal não se dirige à totalidade da pessoa, mas sobretudo à *inteligência*, o que lhe confere um tom geralmente frio. Para compensar este facto, tal como no discurso factual, faz apelo à sensibilidade e à emotividade.

c) O nível testemunhal

O nível testemunhal exprime o objecto e a relação do sujeito com o objecto. Este último nível é também o mais complexo. Não é apenas a inteligência que tece as ideias (elemento de mediação entre o sujeito e o objecto no nível principal), mas o sujeito que se implica totalmente na sua relação com o objecto.

Exemplo: «Um dia, queria telefonar à minha amiga, mas estava aborrecida, porque não sabia marcar o número do telefone e a mamã disse-me: "arranja-te". Eu tentei outra vez e consegui. Graças a Deus!»⁸⁴

Notamos para lá da descrição de um acontecimento do quotidiano, a situação existencial vivida pela criança: insegurança, esforço, vitória e fé. Verificamos que o objecto de que fala é expresso no interior da relação que o sujeito estabelece com ele. Não se trata da descrição de um objecto anónimo, mas de um objecto apreendido por um sujeito que o sente e experimenta, enquanto se integra harmoniosamente, ou não, no seu universo: «é a consciência interpretante

⁸² O. DUBUISSON, *o. c.*, p. 55.

⁸³ *Ibidem*, p. 60.

⁸⁴ Texto escrito por uma menina de 8 anos.

do sujeito que é mediadora entre o objecto e o sujeito, é ela que assegura o vaivém de um ao outro»⁸⁵. Quais são as características desta linguagem?

– *O sujeito implica-se no seu desejo de viver*: a relação do sujeito com o objecto exprime-se naquilo em que ele toca no mais profundo da pessoa humana: o desejo de amar, ser amado, ser reconhecido, ser valorizado, realizar-se... Numa palavra, viver plenamente, ser feliz !...

As «necessidades vitais» são postas em jogo no sujeito, pelo objecto e, conseqüentemente, o desejo de afastar tudo o que vai contra elas: ansiedade, receio, medo, insegurança. Compreende-se assim a razão, porque este nível de linguagem (que diz o objecto no que ele tem de singular) exprime, ao mesmo tempo, o sujeito no que ele tem de pessoal e único.

«Na sua palavra – escreve J. Ladrière – o sujeito que fala coloca em jogo o seu próprio ser, segundo as diversas modalidades que o especificam como ser-sujeito (modalidades do conhecimento, do querer, do imaginário, da afectividade, da sensibilidade, da comunicação, etc.). Isto significa por um lado que ele faz passar no que diz, aquilo que constitui a própria trama da sua existência e que, neste sentido, a sua palavra é verdadeiramente a “expressão” de si próprio»⁸⁶.

Conforme refere Dubuisson, «este “querer viver” primordial, constitutivo do ser, é o violino que o objecto vai fazer vibrar de forma original. Mas este canto, por muito pessoal que seja, não permanecerá incompreensível encanto para o sujeito receptor: a sua linha melódica permitirá que ele seja entendido e recebido. Uma vez que ele tem a sua fonte no “querer viver” original comum a todo o homem, todos os sujeitos poderão encontrar aí o eco do seu próprio “desejo” e apropriar-se desta expressão nova mas não totalmente desconhecida»⁸⁷.

– *Diz um objecto particular, único*: na medida em que o sujeito se implica no objecto (ele não é um observador ou actor neutro), em que o acolhe e o deixa vibrar dentro de si, o objecto adquire uma outra densidade e particularidade que não havia tido nos níveis anteriores. Esta apropriação do objecto pelo sujeito dá ao objecto uma consistência própria: torna-o original, singular, insubstituível.

– *É uma linguagem dinâmica*: possui um dinamismo próprio proveniente do sujeito, funcionando à semelhança de «caixa de ressonância» que aumenta a intensidade do objecto. Por esta razão, não precisa de recorrer a elementos estranhos à lógica do seu funcionamento. Por outro lado, embora seja uma

⁸⁵ O. DUBUISSON, *o. c.*, p. 55.

⁸⁶ Jean LADRIÈRE, *o. c.*, vol. II, pp. 31-32.

⁸⁷ O. DUBUISSON, *o. c.*, p. 69.

linguagem marcada por uma certa subjectividade, não significa que seja incontrollável, incapaz de se poder verificar, sem qualquer relação verdadeira com a realidade que traduz.

– *É uma linguagem de comunhão*: revela a história do sujeito ou dos personagens a quem dá vida; esta história, por muito pessoal que seja, toca as grandes questões comuns a todo o homem: a vida, a morte, o sofrimento, a felicidade, o amor, etc. A esse nível, é possível a identificação, a comunhão do sujeito receptor, pois que ele também experimenta as mesmas questões. Através dela, os sujeitos dizem e recebem aquilo que há de único em cada um deles.

No quadro da leccionação da cadeira de Didáctica da Religião, do Curso de Ciências Religiosas (excepcionalmente colocada no ano de estágio), propus aos alunos, antes de iniciar a unidade didáctica da linguagem religiosa, que escrevessem livremente um pequeno texto não assinado, subordinado ao tema: «a escola onde trabalho». No final, pudemos constatar que a maioria dos textos produzidos revelava, quase em estado puro, um dos três níveis referidos. Os alunos que quiseram, identificaram o seu texto e, no decorrer do estudo, puderam constatar a sua tendência para um ou outro dos níveis. Isto permitiu aperceberem-se das «mudanças» que teriam de operar para usar o nível (ou os níveis) do discurso mais ajustado em cada momento. Apresentam-se em rodapé três desses textos, tal como foram escritos, exprimindo respectivamente os níveis factual, principal e testemunhal⁸⁸. Embora o objecto não seja fisicamente

⁸⁸ *A Escola onde trabalho*

Situa-se numa freguesia dos arredores de Braga. Conta cinco anos de existência. Tem acesso muito difícil, uma vez que todo o movimento da localidade é realizado através de uma estreita ponte que atravessa por cima da linha ferroviária. É uma escola preparatória com quatro pavilhões, três dos quais com rés-do-chão e 1.º andar. Não existe ainda pavilhão para as aulas de educação física serem administradas correctamente mas, a substituí-la, há vários campos para jogos.

Tem espaços verdes e árvores de pequeno porte. Existem salas específicas para as diversas disciplinas. Considera-se uma escola com bastante luz e espaço para os alunos se distraírem. Possui uma biblioteca que se encontra ainda na sua juventude, onde os alunos gostam de passar grande parte dos seus tempos livres. Lá trabalham professores dos diversos níveis etários. Vive-se um ambiente tranquilo onde todos procuram um diálogo mais ou menos saudável.

A Escola onde trabalho

A Escola onde trabalho situa-se num ponto estratégico, é uma zona central por onde passa muita gente. Por isso, passa por lá muito tipo de pessoas, das mais variadas, quer em termos de linguagem, comportamento, cultura, educação, etc. É considerada uma escola grande, daí também a possibilidade de tal variedade. Isto é rico, na medida em que possibilita conhecer mais pessoas de diversas estirpes, e nos obriga a saber relacionarmo-nos com todos, usando para cada caso um tipo de linguagem, para que sejamos ouvidos na mesma onda e nos tornemos perceptíveis (e vice-versa).

o mesmo (são três escolas diferentes), não é ousado afirmar que estas pessoas, escrevendo sobre a mesma escola, produziriam respectivamente textos no mesmo registo, ou seja, diferentes entre si. O que comprova que o mesmo «objecto» dá lugar a «conteúdos» diferentes. Daqui se infere a importância deste estudo, quando se trata de «dizer» Jesus Cristo.

Permito-me sugerir ao leitor a análise dos textos, comparando desde logo o primeiro parágrafo: o sujeito da frase, a ausência/ presença dos sentimentos, escola/ edifício ou escola/ comunhão, etc.

3.2. O anúncio da Fé

3.2.1. A articulação dos níveis da linguagem

A experiência mostra-nos que, quando falamos ou escrevemos, utilizamos ora um ora outro dos níveis de linguagem. Será que os podemos utilizar

Por outro lado, e podemos chamar o «negativo da questão», dá-se, por vezes, o choque, quando não conseguimos captar a onda do outro: ou porque estamos indispostos ou, pura e simplesmente, não queremos fazer o esforço de tentar.

Quanto à organização, a nível do Conselho Directivo, segundo a minha opinião, é boa pois já tive experiência dum C. D. anterior, onde parecia a Escola de Summerhill. Agora, é muito mais exigente para os professores e também para os alunos, mas dá muito mais gosto trabalhar. Sabemos de onde partimos, onde estamos e para onde caminhamos. Penso que isto é muito importante, um Conselho Directivo com peso nas palavras e acções *coerentes*. Graças a Deus tenho isso na minha escola. É claro, que tudo isto se vai repercutir na aprendizagem dos alunos. O insucesso escolar diminui com certeza.

A Escola onde trabalho

Desde o primeiro momento em que subi as escadas da escola, eu senti como que um sorriso de acolhimento da parte desta. Apesar de receios por mim sentidos, eu não consegui deixar de ficar completamente à vontade com os outros e comigo mesma. De facto, eu pouco conversei com os colegas professores, mas um simples sorriso de atenção é suficiente para perceber a delicadeza deles.

Quanto aos empregados, são sem dúvida pessoas simpáticas e dedicadas. Às vezes, tenho receio de não ser suficientemente simpática para com eles; não queria, de modo algum, que se sentissem de certa forma inferiores a mim. O que quero realmente é que sejam e se sintam pessoas a trabalhar em conjunto para um fim comum: o bom funcionamento da escola e a boa educação dos alunos.

Alunos!... estes é que se tornam o mais difícil para mim. É claro que eu gosto muito de crianças mas, às vezes, chego a pensar que não tenho capacidade para enfrentar trinta crianças, de uma vez, em cinquenta minutos seguidos. Mas, com um pouco de esforço, eu acho que até consigo. Estou deveras empenhada em que tudo na escola decorra da melhor forma e que os meninos e meninas a mim confiados se sintam responsáveis pelo que a escola é. Não posso deixar de assinalar que a escola, como edifício, é relativamente velhinha, mas nem por isso deixa de ter um ar de conforto e frescura.

ao acaso, ou a sua articulação obedece a uma lógica interna? Se os níveis de linguagem exprimem a relação do sujeito com o objecto, condicionando a própria relação do interlocutor com esse objecto, não podemos passar de um a outro continuamente, sob pena de incoerência e falta de respeito para quem nos escuta ou nos lê.

Se, por exemplo, durante o noticiário televisivo, alternássemos constantemente de canal, certamente que ficaríamos com um conhecimento deficiente das notícias.

«Se o sujeito está implicado no objecto (existencial), não pode brutalmente tornar-se o espectador estranho deste objecto (factual), depois o ouvinte atento de uma argumentação sobre este mesmo objecto (princípioal): teria a impressão de estar diante de figuras instáveis, desprovidas de significação como de um caleidoscópio. Tendo cada nível de linguagem uma função bem determinada, a combinação entre os níveis obedece a uma lógica»⁸⁹.

O evangelizador terá, pois, de utilizar o nível de linguagem adequado ao objectivo que se propõe.

O discurso factual tem a sua função nas informações sobre os acontecimentos da Igreja, tais como: sínodos, encíclicas, viagens do Papa, etc. e outros no âmbito da diocese ou da comunidade local. No ensino religioso, a linguagem factual é necessária para informar nos domínios da história, dos costumes, da geografia, etc.

O discurso princípioal, na medida em que é o discurso das ideias e dos princípios normativos, adequa-se à catequese propriamente dita, enquanto exposição sistemática das verdades da fé, inspiradoras de um comportamento novo.

3.2.2. Testemunhar a fé

O anúncio da fé implica a proclamação de Jesus Cristo, como sendo aquele em quem pomos a nossa confiança, aquele que é o sentido pleno e último do nosso viver. No anúncio da fé de tipo testemunhal, o evangelizador não explica, não raciocina: ele toma posição na fé. Ele compromete-se em nome do conjunto dos cristãos, a Igreja, e diz: «eu creio em Jesus Cristo e, nesta fé, eu leio e dou sentido a tal aspecto da minha condição de homem». Ao fazê-lo, convida os ouvintes a apropriarem-se destas razões de viver.

Trata-se de elaborar um «discurso performativo», activo, que será «infinitamente mais elevado que a participação num discurso fixado, informativo. Quando se fala na primeira pessoa, o que fala responsabiliza-se com a sua própria vida. [...] O seu próprio sangue deve correr no seu discurso sobre Deus»⁹⁰.

⁸⁹ O. DUBUISSON, *Idem*, p. 77.

⁹⁰ Ralph SAUER, *o. c.*, p. 1368.

Mesmo no que concerne a apresentação da «doutrina revelada», «não se deve expor como algo autónomo, mas de a comunicar de tal maneira que, em conexão com as experiências pessoais de catequistas e catequizandos, permita procurar as modalidades dos planos salvadores de Deus em todos aqueles sectores da vida em que se descubra uma «certa expectativa» em relação àquilo que a Palavra de Deus nos oferece»⁹¹.

O facto de a fé cristã ser dita deste modo, é que vai permitir compreender que a fé não consiste numa qualquer superestrutura ideológica ou num conjunto de bons princípios abstractos, mas é algo que pode transformar radicalmente a existência humana. Se é certo que a fé não resolve as grandes questões da pessoa nem os factos de onde emergem (a morte permanece, o sofrimento subsiste), ela faz estalar os seus limites.

Isto não significa, também, que o evangelizador só possa apresentar «bons resultados». Com humildade, dirá também os seus limites e fragilidades: eles mostram que os cristãos não são um «povo de puros», mas confiam no amor misericordioso de Deus.

A linguagem testemunhal é, por isso, a «linguagem da proposição de fé», muito mais expressiva do que a linguagem doutrinal, na qual «é a ideia atemporal e a-histórica que está em primeiro lugar. Resta assim, que não pode existir proposição de fé, no sentido estrito desta expressão, senão exprimindo-se em linguagem testemunhal»⁹². Anunciar a salvação exige «a vida e o testemunho do narrador ou da comunidade narradora para que a sua experiência chegue a ser mensagem para outros»⁹³.

4. A linguagem poética

As linguagens anteriormente apresentadas não devem ser consideradas isoladamente, mas articularem-se entre si, para constituírem um discurso coerente e global da fé. A vida dos ouvintes está presente no discurso (linguagem existencial) para esclarecer e ser esclarecida pelas experiências bíblicas (linguagem bíblica) e eclesiais (linguagem testemunhal). Do mesmo modo, a linguagem poética não deve ser vista propriamente como uma outra «via» para dizer Deus, mas antes, matriz e filigrana a emprestar um acréscimo de beleza às outras linguagens.

⁹¹ J. M. ESTEPA LAURENZ, «Sínodo dos Bispos 1977 – Estudos», in AA. VV., *Catequese para o homem de hoje*, Ed. SNEC, 1980, p. 62.

⁹² Cf. O. DUBUISSON, *o. c.*, p. 86.

⁹³ A. FERNÁNDEZ GARCÍA, *o. c.*, p. 153-154.

Trata-se de retomar a longa tradição de poetas e místicos, que tão bem souberam cantar a vida, saboreada no amor de Deus. Na cultura pós-moderna, em que o mito da razão parece perder algum do seu fulgor, reabre-se um espaço para o enunciado poético de Deus. Que razões nos permitem afirmar a sua importância?

4.1. Dizer o mistério do homem

A poesia brota da profundidade da alma humana, sendo a voz do «ser autêntico que há no existente», revelando ao homem a verdade que o afecta intimamente. Ela estabelece uma realidade que não se contrapõe ao homem externamente, no sentido de relação: sujeito-objecto, mas qualifica a sua existência, de tal forma que, na descoberta e fundamentação do mundo, por parte do poeta, se supera e transcende a oposição entre o interior e o exterior, entre o «ego» e mundo⁹⁴.

A poesia surge no instante em que damos expressão às realidades que mais nos preocupam, nos afectam e comovem mais do que os nossos pensamentos, e que pertencem à maior fundura da nossa existência. «Estas realidades aparecem-nos então na sua verdade humana e numa comoção que quase se eleva acima das forças do homem»⁹⁵.

A poesia é, assim, a linguagem da alma e o poeta aquele que é capaz de exprimir e verbalizar os sentimentos, as emoções e as aspirações mais profundas do homem, enquanto indivíduo e enquanto povo. Ele tem o sentido agudo da realidade, capta-o primeiro que os outros e, sobretudo, sabe exprimi-lo. Como cantou a nossa Florbela Espanca: «Ser poeta é ser mais alto, é ser maior do que os homens!»⁹⁶ Ou, como escreveu João Paulo II, toda a intuição artística autêntica ultrapassa os sentidos e, «penetrando na realidade, esforça-se por interpretar o seu mistério escondido», constituindo, «a seu modo, um caminho de acesso à realidade mais profunda do homem e do mundo»⁹⁷.

O poeta encontra-se no mesmo mundo que os outros homens, porém, vive-o mais intensamente. A sua contemplação do mundo, «intuitiva ou visionária, nunca é meramente receptiva, isto é, imitativa e registadora, mas está activa e cria novas coisas: capta as estruturas fundamentais da vida no meio

⁹⁴ Cf. W. SCHADEWALDT, *Das Wort der Dichtung*, citado por H. HALBFAS, *Catequética Fundamental*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1974, p. 227.

⁹⁵ Guisepe UNGARETTI, citado por H. HALBFAS, *o. c.*, p. 227.

⁹⁶ Florbela ESPANCA, «Charneca em Flor», in *Poesia Completa*, Bertrand Editora, Venda Nova 1999, p. 284.

⁹⁷ JOÃO PAULO II, *Carta aos artistas*, Roma 1999, n.º 6.

dos fenómenos quotidianos, realça-as, retirando-as do ocultamento inconsciente, permitindo que o homem descubra uma nova realidade de interpelação consciente»⁹⁸. Sophia de Mello Breyner dirá que o «poeta é aquele que, pela representação, vem tornar as coisas mais presentes. A representação cria entre o homem e as coisas uma ligação mais profunda»⁹⁹. Deste modo, a poesia pode considerar-se a «forma suprema desta interpretação e doação de sentido. Retira incessantemente novas possibilidades do vago da experiência potencial, para levá-las a uma existência articulada»¹⁰⁰.

A poesia procura, assim, «dar testemunho da existência de um mundo com sentido, mesmo quando esteja denunciando a falta de sentido. A poesia significa ordem, ainda que ela esteja mostrando o caos; significa esperança, ainda que esteja proclamando o seu desespero diante do mundo. A meta da poesia é conseguir o verdadeiro estado das coisas»¹⁰¹, porque os poetas são «como profetas da esperança de um outro e do Outro»¹⁰².

4.2. Dizer o mistério de Deus

a) Na medida em que a linguagem poética se torna mais apta para exprimir o ser profundo e misterioso do homem: dramas e anseios, interrogações e alegrias, ela abre, por essa razão, para o mistério de Deus. «Toda a grande poesia [...] é reflexão e meditação sobre o homem, a vida, a morte, a história, Deus, o mistério da própria poesia...»¹⁰³. Como escreveu alguém, «o poeta tem uma sonda para o mistério» ou, na expressão inspirada da nossa Florbela Espanca: «*Ser poeta [...] é ter fome, é ter sede de Infinito! [...] É condensar o mundo num só grito*»¹⁰⁴.

Esta ponte para o infinito, construída pela palavra poética, é sublinhada por Karl Rahner, ao afirmar que as «palavras primordiais», que o poeta «consegue dizer [...] de forma poética», «são sempre como que carregadas de um soar leve de infinito.» Ele é movido «pela transcendência do espírito»¹⁰⁵.

É a partir do mistério da sua existência, que o homem se coloca a questão de Deus e da transcendência da vida humana. D. António Ferreira Gomes disse-o

⁹⁸ H. HALBFAS, *Idem*, p. 227.

⁹⁹ Sophia M. BREYNER, *Expresso-Revista*, 15.07.1989.

¹⁰⁰ E. HELLER, *Studien zur modernen Literatur*, citado por H. HALBFAS, *o. c.*, p. 227.

¹⁰¹ E. HELLER, *o. c.*, p. 226.

¹⁰² A. Luís ESTEVES, «Para além das fronteiras», in *Theologica*, II série, 34,1 (1999) 192.

¹⁰³ Vítor AGUIAR e SILVA, in Manuel Alegre, *Senhora das Tempestades*. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1998, p. 19.

¹⁰⁴ Florbela ESPANCA, *o. c.*, p. 284.

¹⁰⁵ Karl RAHNER, ST IV, e ST III, citado por João DUQUE, in *Theologica* II série, 30,1 (1995) 144 e 146.

a propósito da poesia contemporânea: «a Poesia hoje, como o Pensamento puro, move-se na fronteira do humano, pisa o terreno ôntico e interroga-se sobre a outra face do Ser e mesmo sobre o trânsito entre as duas faces [...]»¹⁰⁶. Como escreveu alguém, «entre o poético e o sagrado há fronteira aberta, sem alfândega nem passaporte»¹⁰⁷.

b) Em face do exposto, entendemos não ser ousado afirmar que, sendo a poesia uma linguagem privilegiada para revelar o mais profundo do ser humano, e sendo a Revelação divina manifestação ao homem do sentido pleno e definitivo da sua existência, então a expressão poética é decisiva na nossa tentativa de dizer Deus.

A Revelação significa que as coisas e o destino do homem se tornam transparentes, assinalando o fundo de sentido que os sustenta e manifesta ao homem a interpelação absoluta desse fundo. «Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo Encarnado se esclarece verdadeiramente» (GS 22). O mundo «como a suma do existente» pode já denominar-se uma «revelação de Deus», porque o mundo «como realidade contingente, como realidade absolutamente gratuita... está assinalando-nos o fundo absoluto de si mesmo»¹⁰⁸. E H. Halbfas acrescenta: «Quanto mais intimamente a poesia represente a realidade e dê testemunho dela, tanto mais a poesia será revelação desse fundo de sentido que sustenta o mundo»¹⁰⁹, pelo que «toda a poesia é religiosa; a poesia coloca-nos no caminho de Deus»¹¹⁰.

Sendo a poesia uma das mais nobres formas de arte, ela constitui um verdadeiro «lugar teológico»¹¹¹, porque a beleza «é chave do mistério e apelo ao transcendente»¹¹². Em síntese, se a poesia é a linguagem mais apta para dizer o mistério do homem, ela será, de algum modo, a linguagem menos inadequada para dizer o mistério de Deus.

4.3. Cultivar a poesia

Estando a comunicação religiosa ligada ao vigor e à beleza da linguagem poética, torna-se necessário ter em conta alguns aspectos.

¹⁰⁶ A. F. GOMES, in Sophia de M. B. ANDRESEN, *Contos Exemplares*, Ed. Figueirinhas, 1997, p. 20.

¹⁰⁷ Cf. Apresentação da colecção «Deus escondido» da Editorial A.O., Braga.

¹⁰⁸ Fries, *Offenbarung*, citado por H. HALBFAS, *o. c.*, p. 233.

¹⁰⁹ H. HALBFAS, *ibidem*.

¹¹⁰ H. HALBFAS, *o. c.*, p. 225.

¹¹¹ Expressão de Marie-Dominique CHENU, retomada por João Paulo II, *Carta aos artistas*, n.º 11.

¹¹² JOÃO PAULO II, *o. c.*, n.º 16.

a) Evitar uma linguagem demasiado conceptual e racional. Isto não significa prescindir dela em absoluto, mas evitar um discurso que «esquarteje» Deus. Como escreveu S. Gregório de Niza, «os conceitos criam ídolos; só a comoção pressente alguma coisa de Deus». Será necessário uma atenção cuidada ao próprio discurso: se é fechado, universalizante, discursivo, dedutivo. Verifica-se isto, quando há uma utilização frequente de expressões, tais como: por conseguinte, por isso, logo, etc.

É por isso conveniente a utilização de imagens e metáforas. As imagens são mais abertas que os conceitos, não têm um sentido pré-fixado, permitindo um maior espaço para as interpretações¹¹³. «O jogo das *imagens* evocadas pelas palavras é um dos registos onde a relação aos dados dos sentidos, e através deles a uma terra, se experimenta como constitutivo de uma linguagem. [...] É o gesto de se referir à realidade (material) que importa, mais do que a própria coisa; é o gesto que pode sempre renovar-se e que, portanto, abre uma história. Esta experiência de nascimento que permite a imagem, mostra a sua importância na *poesia*, lugar onde a língua é sempre jovem»¹¹⁴.

b) Ter em conta também a estrutura interrogativa e a estrutura elíptica, que possibilita deixar a pessoa «imaginar». Repare-se na linguagem do cinema, que leva as pessoas a descobrirem a realidade sem a verem: vê-se um homem com um revólver... ouve-se um tiro... o espectador conclui: morreu alguém.

c) Recorrer também a textos poéticos, articulados com a temática que pretende desenvolver. Estes textos poéticos, na linha do pensamento desenvolvido, não serão apenas de conteúdo estritamente religioso. Serão textos do nosso tempo ou de outros tempos, desde que digam o homem nas suas interrogações existenciais e a sua forma literária não esteja ultrapassada. Jean Onimus vai ao ponto de afirmar que «existe infinitamente mais potencial especificamente religioso nas explosões líricas, nos gritos de alegria, nas manifestações de angústia e nos transe poéticos da contracultura, do que nas cerimónias dos cultos institucionalizados»¹¹⁵.

E Michel Clévenot, face à estranheza e ao carácter inaudível e ininteligível da linguagem religiosa tradicional, afirmou: «talvez, só os poetas podem fazer-se entender. Porque eles não perderam o contacto com as fontes do imaginário. Porque eles sabem admirar-se dos nossos hábitos. Porque a sua linguagem de imagens e de símbolos, atinge uma outra profundidade da realidade face às

¹¹³ Cf. Ralph SAUER, *o. c.*, p. 1368.

¹¹⁴ François MARTY, «Le Témoignage, Vérification de la Foi?», in *Catéchèse* 92 (1983) 78.

¹¹⁵ J. ONIMUS, *L'Asphyxie et le cri*, citado por Jean Chevalier, «Le phénomène religieux», in AA. VV., *Les Religions*, C.E.P.L., Paris 1972, p. 420.

nossas prosaicas abstracções. Porque as palavras, nas suas mãos, retomam um brilho, uma sonoridade, um sabor tais, que é necessário tempo e silêncio em redor para as apreciar verdadeiramente. Porque, em suma, a poesia é um jogo, uma festa, uma recreação, que é também uma re-criação e que pode inaugurar uma existência mais autêntica, uma vida mais viva»¹¹⁶.

d) Por outro lado, é necessário despertar para a poesia da vida, as pessoas a quem nos dirigimos, e educar o seu gosto estético. Não se trata de «impingir» versos, mas de lhes «abrir a janela da Poesia»¹¹⁷. Como disse K. Rahner, a capacidade e o exercício para captar a palavra poética é requerida para ouvir a Palavra de Deus. «Dizer e escutar poesia é algo que pertence tão intimamente à essência do homem que, se se destruísse por completo esta capacidade essencial do coração, o homem não poderia escutar a palavra de Deus. O poético, na sua essência última, é pressuposto para o cristianismo»¹¹⁸.

O recurso à expressão poética, na evangelização do homem moderno, procura colocá-lo com as «janelas abertas» para a contemplação da vida, como «teofania» do próprio Deus. Não numa atitude estática, mas na condição de usufruidor agradecido por tudo o que o rodeia. A poesia «é fruto de um instante de graça, de um instante que (sobretudo nas antigas linguagens culturais) foi precedido de um orar e buscar pacientes, muitas vezes desesperados»¹¹⁹.

Certo dia, Miguel Torga disse a Sebastião da Gama: «para receber a poesia, quando vem ao nosso encontro, é preciso ter as mãos purificadas». Sebastião da Gama ficou a pensar na afirmação e concluiu mais tarde: «Para ser professor, também é preciso ter as mãos purificadas. A toda a hora temos de tocar em flores. A toda a hora a poesia nos visita»¹²⁰. Na evangelização, a toda a hora temos de tocar em «flores» e a toda a hora a Graça nos visita. Para tanto, é preciso ter o coração purificado e alma de poeta.

Conclusão

Na hora de finalizar este ensaio, temos consciência de aspectos omitidos, nomeadamente devido aos propósitos balizados para este estudo. Da reflexão produzida, é para nós convicção fundamental que o anúncio da fé deve apostar

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Sebastião da GAMA, *Diário*, Edições Ática, Lisboa 1975, p. 65.

¹¹⁸ Cf. K. RAHNER, *Das Wort der Dichtung und der Christ*, citado por Ralph SAUER, *o. c.*, p. 1358.

¹¹⁹ Guisepppe UNGARETTI, citado por H. HALBFAS, *o. c.*, p. 228.

¹²⁰ Sebastião da GAMA, *o. c.*, p. 17.

essencialmente numa linguagem existencial. Esta dimensão experiencial deve ser entendida numa *tríplice dimensão*: acolher as experiências concretas das pessoas a quem nos dirigimos, exprimir a nossa própria experiência da fé e articular com as experiências fundantes da fé cristã registadas nos textos bíblicos e na tradição da Igreja. Na realidade, cada vez que a linguagem da fé se esquece que é memorial de Jesus Cristo e da experiência dos santos, ela corre «desvairada, em busca e proclamação de um Deus imaginário, submetida a todos os amálgamas nebulosos projectados pela fantasia do desejo»¹²¹.

De igual modo, sempre que lhe falta a experiência, cai «no prosaísmo e na repetição verbal; cessa de manifestar-se a vibração pessoal, inimitável, do encontro; a abstracção ameaça-a com o aborrecimento que ela própria segrega; e sem saber bem de que fala ou de quem fala, não passa de cinzas frias, deixando de comunicar a vida, morrendo, ali, Deus e o homem também»¹²². Isto desafia os responsáveis pela educação da fé a cultivar um estreito contacto com as pessoas do nosso tempo, partilhando as suas alegrias e penas, receios e esperanças. Esta comunhão profunda é a matriz fecunda de toda a linguagem que pretende dizer Jesus Cristo.

Esta dimensão experiencial exige igualmente uma atenção permanente à linguagem das pessoas e ao seu evoluir constante, buscando aí também a «gramática» possível para o discurso da fé. Ao incarnar numa cultura, a fé encontra os seus símbolos, as suas formas expressivas a partir da fé situada. É, por isso, uma tarefa urgente encontrar a fidelidade à nossa cultura, lugar de encontro do homem com Deus¹²³.

Um outro aspecto – correlativo do anterior –, consiste numa permanente abertura da linguagem ao futuro. Sendo verdade, como atrás referimos, que a linguagem da fé não pode prescindir da fidelidade à Revelação, é fundamental dever ser conjugada com a abertura a um futuro de esperança. A linguagem da fé é o lugar de uma ultrapassagem incessante: mais a entrega se torna total, mais a visão se esclarece e, se o mistério não cessa de se dar como mistério, ele deixa aperceber, sempre de novo, profundidades insuspeitadas.

Existe assim, na linguagem da fé uma infinidade: ela revela, mas está aberta em face de uma revelação mais esclarecedora. Ela não cessa de se apoiar sobre as mesmas expressões; mas aquilo que significa ela pode significá-lo de uma maneira sempre mais adequada¹²⁴. Embora a linguagem seja por essência

¹²¹ AA. VV., *As Linguagens da Fé*, p. 50-51.

¹²² *Ibidem*, 51.

¹²³ Cf. Arnaldo de PINHO, *o. c.*, p. 25.

¹²⁴ Cf. Jean LADRIÈRE, *o. c.*, t. I, p. 239.

concedida, ela tem sempre novas possibilidades de sentido. Continuamos ainda no espanto, admiração e alegria daquilo que somente começa¹²⁵.

Uma outra nota é a de que a linguagem da fé não pode ser jamais auto-suficiente, mas humilde. Embora sem cair em qualquer complexo de inferioridade, o evangelizador deve apresentar os conteúdos da fé, de forma interrogativa, sem qualquer tipo de imposição, mas sempre como proposta: «*Se conhecesses o dom de Deus...*» (Jo 4,10). Sendo assim, a fé permite-nos um «encontro marcado de presença e ausência em simultâneo, de luz e de trevas, de conhecimento e ignorância, de *já* e de *ainda-não*, de vinda e de despedida, daquilo que se consegue e daquilo que não se atinge. [...] É por isso, aliás, que será canto de amor exprimindo a presença já vivida, e canto de esperança e de desejo, quando, em deserto de ausência, exprimir a espera confiante, mas dilacerada, da Presença longínqua, que deve, de novo, aproximar-se»¹²⁶.

Finalmente, esta consciência de que lidamos com o mistério de Deus deve conduzir-nos à exigência de um discurso que só pode nascer e crescer a partir do silêncio e da meditação, de outro modo, cairá necessariamente no vazio e na rotina. Um discurso sobre Deus deve ser precedido sempre de um «falar com Deus», pois Deus não é um objecto mas um Tu vivo, a Pessoa absoluta (M. Buber). Esta atitude do evangelizador torna-se nele esperança de pronunciar, como referimos, mais um discurso que «abra para» Deus, do que um discurso «sobre» Deus¹²⁷.

As comunidades cristãs, qualquer que seja o lugar em que vivem ou estatuto social e cultural dos seus membros, têm necessidade de uma linguagem viva, ajustada e estimulante, capaz de implicar a realidade pessoal de todos e de cada um dos seus membros. Disto depende o seu permanecer e crescer na fé. Numa fé, que não seja um conjunto de verdades abstractas, herdadas e não reflectidas ou um receituário de preceitos morais, mas sim a chave de sentido da existência humana.

Esta exigência, porém, não representa apenas uma «graça» vinda do céu, mas é aquisição laboriosa e persistente daqueles que têm a tremenda e gratificante responsabilidade de evangelizar o homem moderno. Uma responsabilidade que, no nosso entender, constitui um dos grandes desafios da Igreja nos começos de um novo milénio.

¹²⁵ Cf. Jean LADRIÈRE, *Idem*, t. II, p. 134.

¹²⁶ *Ibidem*, 49-50.

¹²⁷ Cf. Peter STILWEL, «A Teologia como Discurso Humano acerca de Deus», in AA.VV., *Falar de Deus Hoje*, Edições Didaskalia, Lisboa 1992, p. 92.

Bibliografia

- AA. VV., *As Linguagens da Fé*, col. Iniciação Teológica, Edições Paulistas, Lisboa 1976.
- AA. VV., *Falar de Deus Hoje*, Edições Didaskalia, Lisboa 1992.
- AA. VV., *Revelation de Dieu et Langage des Hommes*, Les Éditios du Cerf, Paris 1972.
- ALBERICH, E., *La Catéchèse dans l'Église*, Les Éditios du Cerf, Paris 1986.
- ANTISERI, D., *El Problema del Lenguaje Religioso*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1976.
- BROSSIER, François, *Dire la Bible. Récits bibliques et communication de la foi*, Le Centurion, Paris 1986.
- CHAUVET, Louis-Marie, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Les Éditios du Cerf, Paris 1990.
- DARTIGUES, André, *Les Sciences du Langage et la Question Religieuse*, in *Introduction à l'Étude de la Théologie*, Desclée, Paris 1991.
- DUBUISSON, Odile, *L'Acte Catéchétique*, Le Centurion, Paris, 1982.
- FOSSION, André, *La Catéchèse dans le Champ de la Communication*, Ed. du Cerf, Paris 1990.
- HALBFAS, H., *Catequética Fundamental*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1974.
- LADRIÈRE, Jean, *L'Articulation du Sens. I. Discours scientifique et parole de la foi*, Les Editions du Cerf, Paris 1984.
- LADRIÈRE, Jean, *L'Articulation du Sens. II. Les langages de la foi*, Les Editions du Cerf, Paris 1984.
- MARTÍNEZ DíEZ, F., *Teología de la Comunicación*, BAC, Madrid 1994.
- MAYMI, P., *Pedagogia Religiosa*, Instituto Pontificio San Pio X, Madrid 1980.
- MONDIN, Battista, *A Linguagem Teológica*, Ed. Paulinas, S. Paulo, 1979.
- ROQUEPLO, Ph., *Expérience du Monde: Expérience de Dieu?*, Les Éditions du Cerf, Paris 1970.
- SCHILLEBEECKX, Edward, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris 1992.
- SESBOÛÉ, Bernard, *Pensar e viver a Fé no Terceiro Milénio*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 2001.