

Introdução

Eis o momento! Começando nesta porta, um longo e eterno caminho mergulha no passado: atrás de nós está uma eternidade! Não será verdade que todos os que podem andar têm de já ter percorrido este caminho?

Friedrich Nietzsche

Em tempos de crise da subjetividade moderna e de mudanças paradigmáticas na sociedade, percebemos um processo de revisão e de avaliação nas instituições que se dedicam à evangelização, sejam escolas, paróquias, pastorais ou cursos de formação. Este processo passa por inúmeras questões, dentre elas a pergunta pela identidade da evangelização, seu lugar social em cada tempo, e a busca de um planejamento e de uma metodologia que respondam a esta demanda.

O tema dos desafios que a evangelização vem enfrentando suscitou, nas últimas décadas, muitas análises e interpretações no campo da teologia¹. Em consonância com a exortação do Santo Padre João Paulo II, começou-se também a falar de “nova evangelização”, com “novo ardor, novos métodos e novas expressões”². Esta linguagem penetrou a reflexão pastoral e teológica, assim como as experiências comunitárias a serviço da evangelização, indicando uma sensibilidade e uma consciência pastoral novas.

¹ Para fundamentar esta questão ver, entre outros, BINGEMER, M.C.L., *Alteridade e Vulnerabilidade*, São Paulo: Loyola, 1993; CARVAJAL, L., *Evangelizar em um mundo postcristiano*, Santander: Sal Terrae, 1993; COX, H., *La religion em la ciudad secular*, Santander: Sal Terrae, 1984; GALILEA, S. *Reflexiones sobre la evangelizacion*, Quito, Equador, CELAM/IPLA, 1970; GELABERT, M., *Valoración cristiana de la experiencia*, Sigueme, Salamanca, 1990; GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Los cristianos del siglo XXI*, Santander: Sal Terrae, 2000 e *Evangelizar en un mundo post cristiano*, Santander: Sal Terrae, 1993; LIBANIO, J. B., *Eu creio, nós cremos*, São Paulo: Loyola, 2000; MIRANDA, M.F., *Um Homem perplexo*, São Paulo: Loyola, 1992; PAGOLA, J. A., *Acción pastoral para una nueva evangelización*, Santander: Sal Terrae, 1991; QUEIRUGA, A. T., *Fin del cristianismo premoderno*, Santander: Sal Terrae, 2000; RUBIO, A.G., *Unidade na Pluralidade*, São Paulo: Paulinas, 1989; VELASCO, J. M., *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander: Sal Terrae, 2002; WITTSCHIER, S., *Antropología y teología para una educación cristiana responsable*, Santander: Sal Terrae, 1979.

² Cf. JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Redemptoris Missio*, 1990; CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã - Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre*, Documento de Santo Domingo, 1992; CNBB, *Diretrizes Gerais para a ação evangelizadora da Igreja no Brasil*, 1999-2002.

Em função deste processo de revisão e de discernimento, muitos esforços vêm se realizando com a finalidade de renovar a ação pastoral e reavivar a missão evangelizadora da Igreja. Algumas experiências vão consolidando um novo dinamismo ao processo de evangelização. Outras desenvolvem um trabalho de busca, com resultados nem sempre promissores mas que, ainda assim, aponta para a preocupação de evangelizar.

Esta pesquisa nasce da confluência destes fatores: as mudanças provenientes do processo de modernidade e sua influência na transmissão da fé, o impulso que o Magistério da Igreja vem implementando na direção da missão de evangelizar e de algumas experiências pastorais e pedagógicas presentes em nossa realidade.

Contudo, não nos propomos assumir a tarefa de analisar a complexidade e abrangência de fatores tão amplos e determinantes para o processo de evangelização nos limites deste trabalho. Uma tentativa de percorrer tão vasto caminho seria necessariamente parcial e limitada.

Diante de tantas interpelações à missão de evangelizar, também não seria suficiente buscarmos métodos mais eficazes ou melhores estruturas de transmissão da fé. Estaríamos apenas no campo da forma no que diz respeito à transmissão, o que poderia resultar em uma análise superficial ou marcada pela particularidade e provisoriedade.

Nosso trabalho caminha no sentido de buscarmos uma pedagogia que seja fonte, referencial e horizonte na missão de evangelizar. Haveria uma pedagogia que orientasse a evangelização para sua identidade primeira? Qual seria a pedagogia capaz de gestar homens e mulheres abertos à dinâmica da Revelação de Deus em suas vidas? Seria possível encontrarmos uma pedagogia inspirada na pedagogia divina? Teria a caminhada da Igreja primitiva experimentado uma pedagogia que servisse de referência para nossa realidade?

A tentativa de responder a estas questões nos conduziu à experiência de evangelização dos primeiros séculos da Igreja nascente, de forma específica à iniciação cristã do terceiro e quarto séculos.

Também o tema da iniciação cristã é bastante amplo e profundo. Poderíamos trabalhar sobre as diversas dimensões deste processo, ou sobre sua

historicidade e evolução. No entanto, seriam caminhos por demasiado longos e complexos para ousarmos pesquisar no âmbito deste trabalho. Fizemos, portanto, uma escolha que orientará nossa pesquisa e reflexão, tendo por critério o encontro com uma experiência fontal vivida pela Igreja dos primórdios: a catequese mistagógica.

Neste período da história da Igreja, início do processo de formação e de estruturação do catecumenato, a pedagogia que inspira a orientação dos Padres da Igreja é a mistagogia, ou seja, a pedagogia do Mistério³.

Nossa hipótese de trabalho nasce da suposição de que na experiência da catequese mistagógica, vivida na Igreja nos séculos III e IV, encontra-se uma fonte fecunda da Igreja que é paradigmática para a ação evangelizadora de todos os tempos.

É uma experiência que comporta a dimensão teológica própria da dinâmica da Revelação e da Fé e, por isso mesmo, apresenta elementos fundamentais para que a missão de evangelizar encontre respostas para as interpelações que a crise da modernidade vem apresentando para os meios e agentes de evangelização. Nela, a fé é experimentada como um caminho, no qual somos iniciados por Deus, que é mistério, o verdadeiro mistagogo ou orientador de nossa vida cristã.

Ainda na esteira desta intuição, acreditamos que a proximidade com as fontes do catecumenato primitivo nos levará às origens do Cristianismo, tendo o sentido de refazermos o caminho da experiência do Deus Revelado. “É revisitando o caminho feito pelos que nos precederam na história da fé e do seu pensamento reflexivo, que é possível buscar motivos e sinais, capazes de impulsionar a vida para a frente”⁴.

³ A experiência mistagógica está presente em trabalhos dos Santos Padres como também em reflexões teológicas contemporâneas. Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, *Ritual da Iniciação Cristã de Adultos*, São Paulo: Paulus, 2001; CIRILO DE JERUSALÉM, *Catequeses Mistagógicas*, Petrópolis: Vozes, 1977; HIPÓLITO DE ROMA, *Tradição Apostólica*, Petrópolis: Vozes, 1971; SANTO AGOSTINHO, *A Instrução dos catecúmenos*, Petrópolis: Vozes, 1978; FEDERICI, T., La Santa Mistagogia permanente de la Iglesia, in PHASE 193, *Revista bimestral de Pastoral Litúrgica*, 1993; GIGUÉRE, P., *Una fe adulta*, Santander: Sal Terrae, 1991; MURAD, A. e MAÇANEIRO, M., *A Espiritualidade como caminho e mistério*, São Paulo: Loyola, 1999; PAGOLA, J. A., *Acción pastoral para una nueva evangelización*, Santander: Sal Terrae, 1991; RAHNER, K., *O desafio de ser cristão*, Petrópolis: Vozes, 1978; SANTANA, L.F.R., *Batizados no Espírito. A experiência do Espírito Santo nos Padres da Igreja*, São José dos Campos: COMDEUS, 2000; TABORDA, F., *Nas fontes da vida cristã*, São Paulo: Loyola, 2001; VASQUEZ, U.M., *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*, São Paulo: Loyola, 2001; VELASCO, J. M., *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander: Sal Terrae, 2002.

⁴ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo: Paulinas, 1991.

Dessa forma, o recurso aos Padres da Igreja dos séculos III e IV se justifica por seu estatuto de testemunhas qualificadas da Igreja, por sua experiência teológica, constituída pelos dois pólos intimamente conexos da Sagrada Escritura e da Igreja. “São eles os transmissores privilegiados daquilo que viveram e testemunharam as comunidades cristãs da ‘primeira hora’”⁵.

Seguir os passos desta experiência catecumental e dela fazer memória não é uma proposta defasada com a realidade, pois nos apontam caminhos através dos quais torna-se possível hoje uma evangelização que, além de orientar uma autêntica experiência de Deus, se propõe acompanhar a trajetória da pessoa e da comunidade de fé.

A partir dessa perspectiva, nossa pesquisa vai buscar o resgate da experiência mistagógica dos séculos III e IV como fonte e orientação para a evangelização atual. Não pretendemos, contudo, esgotar o quadro do catecumenato primitivo no que concerne as orientações dos Santos Padres, mas percorreremos um itinerário de parceria entre as duas realidades: a evangelização na Igreja dos primórdios e a evangelização hoje.

Neste sentido, a palavra “resgate” é significativa para determinar os rumos que seguiremos em nossa metodologia e seleção de conteúdos e articulações entre os dois momentos de evangelização sobre os quais trabalharemos.

Sendo assim, na primeira parte deste trabalho, procuraremos traçar um breve olhar para a evangelização atual, onde estabeleceremos um diálogo entre a dinâmica da evangelização e a chamada modernidade, suas características e interpelações. Sabedores das muitas possibilidades de análise que este tema sugere, como também das diversas tendências que vêm se delineando nos últimos anos, nos deteremos em alguns desafios que o momento atual apresenta para o processo de transmissão da fé cristã.

Como critério para a apresentação de tais desafios contaremos com as orientações do Magistério da Igreja e com a teologia que fundamenta a dinâmica da Revelação e da fé⁶.

⁵ SANTANA, L.F.R., *A dimensão pneumática da espiritualidade cristã*, Tese de Doutorado, Departamento de Teologia, PUC/RJ, 1998, p. 12

⁶ Para fundamentar este tema veremos, entre outros, CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina e Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*, 1965; JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, 1998; *Carta Encíclica Redemptor hominis*, 1978; GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Desafio da Pós-modernidade*, São Paulo: Paulinas, 1995; LIBANIO, J. B., *Eu creio, nós cremos*, São Paulo: Loyola, 2000 e *Teologia*

Sendo assim, iniciaremos trazendo a ação evangelizadora como o núcleo mais fundamental da fé cristã. Anunciar o *kerigma*⁷, falar ao mundo sobre a novidade que Jesus de Nazaré traz à humanidade, como Senhor e Mestre, inaugurando um novo jeito de viver e anunciando o evento salvífico que a todos reúne e orienta para a realização plena da Criação, é o coração mesmo do que conhecemos como evangelização: anunciar o Evangelho, a Boa Nova. A evangelização não é *uma* tarefa da Igreja, e sim *a* tarefa da Igreja, toda a serviço da evangelização. Evangelizar é serviço, é apostolado voltado para o anúncio do *kerigma* e para a orientação da experiência de fé desde sua iniciação, de forma a configurar na pessoa humana o sentido profundo e verdadeiro para a vida⁸.

Prosseguiremos esta etapa estabelecendo um diálogo com alguns dos pensadores do fenômeno da modernidade, no campo da filosofia e da teologia⁹. Em seguida, analisaremos a construção de uma nova subjetividade e procuraremos discernir quais as características que estão em harmonia com os traços originais do Evangelho, e quais as questões que comprometem a realização plena da pessoa humana em consonância com o projeto cristão.

da Revelação a partir da modernidade, São Paulo: Loyola, 1992; MIRANDA, M.F., *Libertados para a práxis da justiça*, São Paulo: Loyola, 1980; RAHNER, K., *Curso Fundamental da Fé*, São Paulo: Paulinas, 1989; RUBIO, A.G., *Unidade na Pluralidade*, São Paulo: Paulinas, 1989; VERGOTE, A., *Amarás al Señor tu Dios. La identidad cristiana*, Sal Terrae: Santander, 1999.

⁷ Cf. RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*, São Paulo: Paulinas, 1989, p. 524ss.

⁸ Sobre o tema da evangelização como razão de ser da Igreja ver CNBB, *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil*, 1999-2002, São Paulo: Paulinas, 2000; CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*, 1965 e *Decreto Ad Gentes sobre a Atividade Missionária da Igreja*, 1965; CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã – Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre*, Documento de Santo Domingo, 1992.; JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Redemptoris Missio*, 1990; *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christifidelis Laici*, 1988; BINGEMER, M.C. L., *A identidade crística*, São Paulo: Loyola, 1998; GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Evangelizar em um mundo postcristiano*, Santander: Sal Terrae, 1993 e *Evangelizar em un mundo post cristiano*, Santander: Sal Terrae, 1993; LIMA, M. L. C., *Igreja em Missão*, Rio de Janeiro: Nossa Senhora da Paz, 2002; PAGOLA, J. A., *Acción pastoral para una nueva evangelización*, Santander: Sal Terrae, 1991; RAHNER, K., *O desafio de ser cristão*, Petrópolis: Vozes, 1978; RUBIO, A.G., *Encontro com Jesus Cristo Vivo*, São Paulo, Paulinas, 1994; VELASCO, J. M., *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander: Sal Terrae, 2002; ZILLES, U., *Jesus Cristo. Quem é este?* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

⁹ Dentre os muitos autores que abordam a questão do fenômeno da modernidade podemos ver JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, 1998; AZEVEDO, M. C., *Modernidade e Cristianismo*, São Paulo: Loyola, 1981; BINGEMER, M.C. L., *Alteridade e Vulnerabilidade*, São Paulo: Loyola, 1993; GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Desafio da Pós-modernidade*, São Paulo: Paulinas, 1995; HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa: Dom Quixote, 1990; SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, São Paulo: Cortez, 1997; VATIMO, G., *O fim da modernidade*, São Paulo: Martins Fontes, 1996; WEBER, M., *Ática protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo: Pioneira, 1989.

Para melhor nos situarmos diante da complexidade que a modernidade nos apresenta, e partirmos de critérios que nos permitam avaliar essa realidade, trabalharemos com o pressuposto teológico da antropologia judaico-cristã, que considera o ser humano como pessoa, enquanto corpo animado pelo Espírito divino. Essa visão resulta da experiência dialógica na relação entre Deus e o ser humano, relação vivida de maneira plena em Jesus Cristo, em sua vida de abertura-disponibilidade ao Pai e no amor-serviço aos irmãos¹⁰.

Ainda neste campo de reflexão, veremos o primado da experiência tanto na modernidade como na dinâmica da fé cristã, inseparável das fontes da Revelação bíblica, incluindo as origens da Tradição. Nesta seção faremos uma breve exposição da experiência cristã de um Deus uno e trino, a experiência mistagógica por excelência, culminância e cerne deste capítulo e de nossa hipótese de percebermos a atitude mistagógica como fonte para a evangelização de todos os tempos¹¹.

Inspirados na dinâmica da alteridade do Deus uno e trino, refletiremos brevemente sobre a parceria entre a teologia e a evangelização, as dimensões do ministério e do magistério em diálogo profícuo e necessário, unidas pelo mesmo empenho missionário. Concluiremos este primeiro capítulo buscando responder à questão sobre o encontro de uma pedagogia e de mediações próprias para a transmissão da fé.

Passaremos, então, à segunda parte desta dissertação, onde reside o coração de nossa pesquisa. Dedicar-nos-emos nesta etapa à experiência catecumenal da Igreja, especialmente nos séculos III e IV quando, inspirada pelo Espírito Santo, institui a formação dos iniciantes com uma estrutura firme e com uma pedagogia própria, designada como mistagogia, a pedagogia do Mistério¹².

Inicialmente trataremos algumas constantes presentes na evangelização de todos os tempos, indicadoras da presença da pedagogia de Deus na dinâmica da Revelação e que sempre orientaram a Igreja no processo de evangelização¹³.

¹⁰ Cf. RUBIO, A.G., *Unidade na Pluralidade*, São Paulo: Paulinas, 1989, p. 246ss.

¹¹ Ver especialmente os trabalhos de BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V., *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. Espanha: Siquem, 2002; BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1987; LIBANIO, J. B., *Eu creio, nós cremos*, São Paulo: Loyola, 2000; MOLTMAN, J., *Trinidad y Reino de Dios*, Sigueme, Salamanca, 1986; RAHNER, K., *Curso Fundamental de Fé*, São Paulo: Paulinas, 1989;

¹² Sobre a bibliografia que trabalha o tema da experiência mistagógica ver nota 3 desta seção.

¹³ Cf. *A Didaqué ou Doutrina dos Apóstolos*, Petrópolis: Vozes, 1983; HIPÓLITO DE ROMA, *Tradição Apostólica*, Petrópolis: Vozes, 1971; SANTO AGOSTINHO, *A Instrução dos*

Avançaremos detendo-os na atitude evangelizadora do próprio Jesus, primeiro mistagogo e sentido último da evangelização apostólica, momento primeiro e fundante do Cristianismo, caracterizado fortemente pela obra do Espírito Santo, que suscita e vivifica a comunidade nascente, age nela e por ela¹⁴.

Seguindo os passos da evangelização apostólica, entraremos numa breve contextualização dos séculos III e IV, a fim de melhor compreendermos a formação do catecumenato primitivo. Procuraremos, então, apresentar as linhas gerais deste catecumenato, seu processo de formação e de estruturação, os princípios teológicos e pedagógicos que o embasavam, reveladores da mistagogia que o fundamentava¹⁵.

Ao final desta análise, que procurará resgatar o processo do catecumenato primitivo especialmente nos séculos III e IV, iniciaremos a terceira parte desta pesquisa, buscando trazer os grandes referenciais da experiência mistagógica como fonte fecunda e renovadora para a atual ação evangelizadora.

Assim procedendo, veremos que o resgate desta experiência fontal já se faz presente na evangelização atual, como orientação do Magistério e como dinâmica que responde à Revelação de Deus, a qual nos conduz, internamente,

catecúmenos, Petrópolis: Vozes, 1978; FUENTES PATRÍSTICAS, *Irineo de Lion, Demonstración de la Predicación Apostolica*, Madrid: Ciudad Nueva, 1992; CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição Dogmática Dei Verbum* 1965 ; JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Catechesi Tradendae*, 1979; PAULO VI, *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*, 1975; SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório Catequético Geral*, 1971 e *Diretório Geral para a Catequese*, 1997; *Catecismo da Igreja Católica*, 1992, Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulinas/Ave-Maria/Loyola, 1993;

¹⁴ A respeito da pedagogia de Jesus ver METTE, N., *Pedagogia da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1994; SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório Geral para a Catequese*. 1997; CNBB, *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil*. 1999-2002; WENZEL, J. I., *Pedagogia de Jesus segundo Marcos*, São Paulo: Loyola, 1997 e sobre a evangelização apostólica conferir os trabalhos de LIMA, M. L. C., *Igreja em Missão*. Rio de Janeiro: Nossa Senhora da Paz, 2002; FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991; PADOVESE, L., *Introdução à Teologia Patrística*. São Paulo: Loyola, 1999; FOLCH GOMES, C., *Antologia dos Santos Padres*. São Paulo: Paulinas, 1979; ALTANER, B. e STUIBER, A., *Patrologia*. São Paulo: Paulinas, 1972; TABORDA, F., *Nas fontes da vida cristã*. São Paulo: Loyola, 2001.

¹⁵ Sobre a contextualização e as linhas gerais do catecumenato primitivo podemos ver PADONESE, L., *Introdução à Teologia Patrística*. São Paulo: Loyola, 1999; SANTANA, L. F. R. *Batizados no Espírito, A experiência do Espírito Santo nos Padres da Igreja*, São José dos Campos: COMDEUS, 2000 e *A dimensão pneumática da espiritualidade cristã*, Tese de Doutorado, Departamento de Teologia, PUC/RJ, 1998; LIMA JÚNIOR, J., *Evangelização, catequese e liturgia*, São Paulo: Paulinas, 1992; BIHLMEYER, K. e TUECHLE, H., *História da Igreja*. vol. 1, São Paulo: Paulinas, 1964; PIERRARD, P., *História da Igreja*, São Paulo: Paulinas, 1982; HOORNAERT, E., *A memória do povo cristão*, Petrópolis: Vozes, 1986; JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona: Herder, 1966; ALTANER, B. e STUIBER, A., *Patrologia*. São Paulo: Paulinas, 1972; TABORDA, F., *Nas fontes da vida cristã*. São Paulo: Loyola, 2001; QUASTEN, J., *Patrologia*, Madrid: BAC, 1977; FOLCH GOMES, C., *Antologia dos Santos Padres*. São Paulo: Paulinas, 1979.

pelo dom do Espírito, pelos caminhos do Mistério¹⁶. A partir desta reflexão, apresentaremos algumas contribuições que a experiência mistagógica traz para a evangelização atual.

As considerações que traremos nesta etapa desejam sugerir pistas para impulsionar respostas pastorais-pedagógicas e renovar o serviço da evangelização.

Propõem-se, modestamente, ajudar às comunidades e agentes de evangelização a não apenas tomarem conhecimento da realidade, condição indispensável para qualquer tipo de atuação sobre ela, mas também, colocar em relevo seus aspectos mais importantes e trazer até estes a contribuição imprescindível da experiência mistagógica.

Na verdade, o que esta pesquisa se propõe, não é nada mais do que retomar o princípio que sempre orientou a evangelização, se atenta e aberta à dinâmica da Revelação. O testemunho da Igreja dos primeiros séculos é Tradição viva, lugar onde habita o fogo do Espírito de Deus, a memória viva e eficaz da Palavra que vem a nós e gera filhos e filhas à Sua imagem e semelhança. Acreditamos, portanto, que a fé das primeiras comunidades e dos Padres da Igreja torna-se atualidade e força crítica e libertadora para o presente.

Finalmente, nossa intenção primeira e que nos fez caminhar através dessa pesquisa, é principiar em nós a atitude mistagógica, de colocar o cuidado com a evangelização nas mãos de Deus, de acolhimento da graça de Deus que não nos submete, e sim nos conduz a alcançarmos o estatuto de filhos e filhas (Gl 4,1-7), e irmos crescendo até a maturidade da plenitude de Jesus Cristo. (Ef 4,13)

¹⁶ Sobre a presença e o resgate da experiência mistagógica na evangelização atual ver os trabalhos contemporâneos citados na nota 3 desta introdução.

2

Evangelização hoje

*E como poderiam crer naquele que não ouviram?
E como poderiam ouvir sem pregador?
E como podem pregar se não foram enviados?*
São Paulo, Epístola aos Romanos, 10,14

2.1

A dinâmica da evangelização cristã em tempos de modernidade

Iniciamos este trabalho trazendo o tema da evangelização cristã e de seu diálogo com a sociedade atual. Não colocaremos aqui a pergunta pela necessidade da ação evangelizadora, ou mesmo trataremos das formas de ateísmo ou da crise da fé na sociedade moderna. Consideramos a importância destes temas na análise do contexto para a evangelização, muito bem trabalhado por autores contemporâneos¹⁷ e pelos documentos da Igreja, especialmente durante o pontificado de João Paulo II¹⁸. Contudo, nos propomos a trabalhar o tema da evangelização na sua característica afirmativa, de ação missionária, de resposta à dinâmica do Espírito que impulsiona a Criação, e nos convida a acolher a Revelação, enviando-nos a anunciar a Boa Nova em todo o mundo.

Trazemos aqui as palavras de João Paulo II no discurso aos bispos do Canadá: “Propagar a fé e evangelizar significa anunciar ao mundo uma verdade absoluta e universal; contudo, é nosso dever falar de maneira apropriada e significativa, a fim de tornar as pessoas receptivas desta verdade”¹⁹. Em sintonia com o Santo Padre desejamos refletir nessa dissertação sobre a atual e renovada

¹⁷ Cf. AZEVEDO, M. C., *Modernidade e Cristianismo*, São Paulo: Loyola, 1981; BINGEMER, M.C. L., *Alteridade e Vulnerabilidade*, São Paulo: Loyola, 1993; GALILEA, S., *Reflexiones sobre la evangelizacion*, Quito, Equador, CELAM/IPLA, 1970; GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Desafio da Pós-modernidade*, São Paulo: Paulinas, 1995; GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Los cristianos del siglo XXI*, Santander: Sal Terrae, 2000; GIGUÈRE, P., *Una fe adulta*, Santander: Sal Terrae, 1991.

¹⁸ Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje e Decreto Ad Gentes sobre a Atividade Missionária da Igreja, 1965*; PAULO VI, *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*, 1975; JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christifidelis Laici*, 1988; *Carta Encíclica Redemptoris Missio*, 1990; *Carta Encíclica Fides et Ratio*, 1998.

¹⁹ JOÃO PAULO II, Discurso aos bispos provenientes da região noroeste do Canadá em visita *ad limina*, em 30 de outubro de 1999, disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii, acesso em : 6 dez. 2002.

missão de evangelizar, herança do mandato missionário deixado por Jesus Cristo a seus discípulos.

Evangelizar é anunciar o Evangelho de Jesus Cristo crucificado e ressuscitado, sacramento de Deus no mundo, proclamar a soberania de Deus e do Evangelho, cujo conteúdo é o próprio Jesus.

Evangelizar é anunciar ao mundo o rosto misericordioso do Pai, revelado por Jesus Cristo, “particularmente próximo do homem, sobretudo quando este sofre, quando é ameaçado no próprio coração da sua existência e da sua dignidade”²⁰.

Evangelizar é fazer discípulos, seguidores do Cristo e testemunhas vivas do plano de Deus.

Evangelizar é assumir o mandato missionário de levar Jesus a todos os povos e nações. Mandato este que comporta vários aspectos intimamente conexos entre si: “*proclamai*” (Mc 16,15), “*fazei discípulos e ensinai*”, (Mt 28,19-20) “*sereis minhas testemunhas*”, (At 1,8) “*batizai*”, (Mt 28,19) “*fazei isto em minha memória*”(Lc 22,19), “*amai-vos uns aos outros*”(Jo 15,12). Anúncio, testemunho, ensinamento, sacramentos, amor ao próximo, fazer discípulos: todos estes aspectos são via de acesso e meios para a transmissão do único Evangelho, e constituem os elementos da evangelização²¹.

Na realidade, a evangelização não é uma tarefa da Igreja, e sim *a* tarefa da Igreja, pois toda a Igreja deve estar a serviço da evangelização. Como disse Paulo VI, na Igreja, nem mesmo a vida de oração, a escuta da Palavra e dos ensinamentos dos Apóstolos, a caridade fraterna vivida, a fração do pão, têm pleno sentido se não se convertem em testemunho, se não provocam a admiração e a conversão e se não se desenvolve a pregação e anúncio da Boa Nova²². O Papa Paulo VI ainda adverte que é a Igreja toda que recebe a missão de evangelizar, e que a atividade de cada um é importante para o todo²³. Impulsionados, dessa forma, a assumirmos pessoalmente o mandato missionário, em unidade com a Igreja, como discípulos animados pela força do Espírito e presentes nas

²⁰ JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Dives in Misericordia*, n. 2, 1980.

²¹ Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório Geral para a Catequese*, n. 46, 1997.

²² Cf. PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 15d, 1976.

²³ *Ibid.*

mais diversas realidades do mundo atual²⁴. Durante o pontificado de João Paulo II, a ação evangelizadora tem recebido um novo impulso. Muitos de seus discursos e documentos enfatizam a importância da evangelização na modernidade. Na *Redemptoris Missio*, o Papa João Paulo II distingue três tipos de evangelização: a missão *ad gentes*, a atenção pastoral e a nova evangelização. A primeira designação se dirige à atividade missionária da Igreja, anunciando Jesus Cristo e seu Evangelho entre povos e grupos humanos onde não são conhecidos, ou onde as comunidades cristãs ainda necessitam de apoio para melhor vivenciar sua fé. Esta é a missão *ad gentes*. A segunda designação se refere às comunidades cristãs com estruturas eclesiais sólidas e adequadas, com grande fervor de fé e de vida, que irradiam o testemunho do Evangelho em seu ambiente e assumem o compromisso da missão universal. Nelas se desenvolve a atenção pastoral da Igreja. A terceira designação refere-se a uma situação intermediária, onde muitos batizados têm perdido o sentido vivo da fé ou mesmo não se reconhecem como membros da Igreja²⁵. Em nossa pesquisa, não nos deteremos nas características de cada uma destas atividades, mas procuraremos trabalhar o tema da evangelização de maneira que estes três tipos de evangelização, especificados pelo Santo Padre, sejam contemplados enquanto caminhos diversos, mas que principiam e se orientam na mesma dinâmica, na dinâmica da Revelação de Deus aos seus filhos e filhas, de todos os tempos, lugares e culturas.

Buscaremos ponderar neste capítulo alguns aspectos do diálogo da fé cristã com a modernidade. O Concílio Vaticano II volta sua atenção prioritariamente para o campo da evangelização no mundo²⁶. Já na sua introdução, a Constituição *Gaudium et Spes* declara que a Igreja faz suas “todas as esperanças, tristezas e angústias dos homens de nosso tempo e, particularmente, dos pobres”²⁷, querendo assim, em sua reflexão, incidir sobre a situação atual do mundo e do homem nesta sociedade. A Constituição *Gaudium et Spes* destaca os aspectos positivos da modernidade e também os negativos, para expor, em seguida, a missão da Igreja

²⁴ Cf. At 1,8.

²⁵ Cf. JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Redemptoris Missio*, n. 33, 1990.

²⁶ Segundo K. Rahner, a palavra *evangelizatio* e o verbo *evangelizare*, ocorrem ambos quarenta vezes no Concílio Vaticano II. Cf. RAHNER, K., *O desafio de ser cristão*, Petrópolis: Vozes, 1978, p. 47.

²⁷ Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, op. cit., n. 1.

no mundo contemporâneo, e alguns problemas emergentes na relação Igreja-mundo²⁸.

Nesta reflexão sobre o mundo a Igreja, entendida como Povo de Deus com a missão de ser “sacramento universal da salvação”, retoma sua razão de ser e sua missão de dar testemunho da Boa-Nova do Evangelho. Sobre a realidade atual constata algumas fortes contraposições presentes no mundo moderno, como: o abismo entre as descobertas e avanços tecnológicos e o desenvolvimento das condições de vida da maioria dos homens; a ambigüidade latente na modernidade na defesa da liberdade humana e, por outro lado, ao crescimento de várias formas de escravidão; o crescimento de diferenças entre raças, etnias e ideologias, por um lado, e uma consciência de interdependência e solidariedade, por outro.

O Cristianismo vive, portanto, um tempo paradoxal. Diagnostica na mesma realidade elementos de profunda humanização convivendo e conflitando com questões de desumanização, injustiça e crise existencial, sócio-econômica e política. O projeto de evangelização se defronta com inúmeras interpelações na sua prática pastoral e na sua inserção na sociedade. Nos limites deste trabalho, não poderemos fazer uma análise extensa e complexa de tão grande desafio para a ação evangelizadora, mas estudaremos a centralidade da missão de evangelizar e destacaremos alguns pontos chave do projeto de modernidade que nos auxiliem na busca de caminhos para que a evangelização encontre os meios para fecundar este solo com o anúncio vivo da Revelação aos homens e mulheres de nosso tempo.

2.1.1

Diante das interpelações da modernidade

A evangelização cristã é o centro da vida da Igreja desde o início da pregação apostólica. Foi sempre considerada como uma das tarefas primordiais do Cristianismo, pois o próprio Cristo Ressuscitado, antes de voltar para junto do Pai, deu aos discípulos este derradeiro mandato: *“Ide, pois; de todas as nações fazei discípulos, batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-as a guardar tudo o que vos ordenei. Quanto a mim, eis que eu estou*

²⁸ A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* apresenta uma análise detalhada da realidade do mundo contemporâneo e seus desafios nos capítulos I a III, e no capítulo IV propõe estratégias e

convosco todos os dias, até a consumação dos tempos”²⁹. (Mt. 28,19-20) Jesus confiou aos apóstolos não apenas a missão de anunciar o Evangelho a todos os povos, mas também a autoridade de transmitir o que Ele mesmo havia ensinado por suas palavras e atitudes. Para isso confirma Sua presença até o final dos tempos, na pessoa do Espírito Santo, que é a condição de possibilidade dos apóstolos realizarem a missão de evangelizar³⁰.

Pertence à dinâmica deste processo de evangelização a transmissão do evento salvífico, o anúncio do projeto de Deus e de sua realização plena na pessoa de Jesus Cristo, ou seja, a pregação. No entanto, esta não caminha isolada de outros fatores, quais sejam: a abertura dos agentes de evangelização para o próprio agir de Deus na missão de evangelizar; o conhecimento e aprofundamento constantes no conteúdo da mensagem a ser anunciada; a consonância com a caminhada do Magistério da Igreja; uma espiritualidade que se traduza em uma vida intensa de oração e que configure no evangelizador uma identidade crística³¹; o conhecimento da realidade das pessoas e comunidades a quem será anunciado o Evangelho; e a adequação da própria linguagem e dos métodos para a evangelização, o que se traduz em uma pedagogia própria³².

Diante da complexidade e extensão de tantos fatores, a tarefa de pesquisar sobre a origem e as fontes da evangelização cristã não é nem de longe uma questão simples, já que necessita contar com a conjunção destes, todos fundamentais para que o processo da mesma desabroche e se desenvolva.

Nesta primeira etapa de nosso trabalho, nos deteremos na questão do diálogo entre o agente evangelizador e a realidade que se deseja evangelizar, ou seja, entre o conhecimento da realidade em que está inserido o evangelizador e os desafios para a tarefa que se propõe mediatizar.

caminhos para a sua missão no mundo. Cf. Ibid.

²⁹ Todos os textos bíblicos citados neste trabalho são transcritos da Bíblia de Tradução Ecumênica, TEB, São Paulo: Loyola, 1994.

³⁰ Cf. JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Catechesi Tradendae*, 1, São Paulo: Paulinas, 1983.

³¹ Assumir uma identidade crística é assumir na própria vida o seguimento de Jesus Cristo até as últimas conseqüências, o que, como batizado, é assumir uma identidade que é sua, de viver em Cristo, para Ele e como Ele. Para este tema ver BINGEMER, M.C., *A identidade crística*, São Paulo: Loyola, 1998, pp. 49-71.

³² Cf. PEDROSA, V., Catequese Trinitária, in *Dicionário Teológico O Deus Cristão*, São Paulo: Paulus, 1998, p. 150; JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Catechesi Tradendae*, n. 31, 51, 52, 53, 58, 1983; SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Directório Catequético Geral*, n. 70-76, 1971; SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, op. cit., 1997, n. 136-162, III parte.

Ao considerarmos o quanto esta tarefa é prioritária para a caminhada da Igreja desde os primórdios do Cristianismo, nos confrontamos com muitas passagens de análise do processo de evangelização e orientações eclesiais frente a contextos históricos diversos, desde o primeiro século até os nossos dias³³. No entanto, investigarmos todo este processo de evangelização seria tarefa que ultrapassaria os limites desta pesquisa. Por esta razão, deteremos nosso olhar e nossa reflexão em um determinado período, que vem interpelando a dinâmica da evangelização: o contexto de mudança paradigmática, conhecido no campo da pesquisa histórica e filosófica, como modernidade.

Este tema vem sendo objeto da pesquisa acadêmica e também suscitando um interesse público cada vez maior. A própria mudança de paradigma³⁴ nos coloca em um movimento de revisão de conceitos e de referências, na tentativa de reconstruir discursos, como também a forma de interpretar e atuar no mundo.

Trabalhar o conceito de paradigma no discurso teológico se justifica por duas razões fundamentais e urgentes. A primeira refere-se ao próprio anúncio querigmático e suas conseqüências na construção do Reino anunciado por Jesus. E, para tal, a compreensão de mundo, de suas coordenadas socioeconômico-culturais, e da relação destas com a formação da pessoa humana, assim como do

³³ Citamos aqui algumas orientações e documentos da Igreja sobre a evangelização dos primeiros séculos: *A Didaqué* ou *Doutrina dos Apóstolos*, introd., trad. do original grego e comentário de Urbano Zilles, Petrópolis:Vozes, 1983; Epístola de Barnabé e Epístola a Diogneto, in *Padres Apostólicos*, introd., notas e versão espanhola de Daniel Ruiz Bueno, Madrid: Biblioteca dos Autores Cristianos, (BAC), 1974, pp. 729-860; HIPÓLITO DE ROMA, *Tradição Apostólica*, trad. da versão latina e notas por Maria da Glória Novak, Petrópolis:Vozes, 1971; SANTO AGOSTINHO, *A instrução dos catecúmenos*, trad. original latino e notas por Maria da Gloria Novak, introd. Hugo Paiva, Petrópolis: Vozes, 1978; FUENTES PATRÍSTICAS, *Irineo de Lion, Demonstración de la Predicación Apostolica*, introd., trad. e notas de Eugenio Romero Pose Madrid: Ciudad Nueva, 1992; CYRILLE DE JÉRUSALÉM, *Catéchèses Mystagogiques*, introd., texte critique e not. de A. Piédagnel, Paris: Du Cerf, 1966.

³⁴ O significado clássico de paradigma em Platão é a idéia de modelo, no sentido de que, uma vez moldado ao modelo, o pesquisador domina uma espécie de mapa do conhecimento limitado à sua zona de escolha. Enfim, ele tem a assimilação de um roteiro. Em 1962, este termo foi utilizado por Thomas Kuhn para designar as realizações científicas que geram modelos que, por período mais ou menos longo e de modo mais ou menos explícito, orientam o desenvolvimento posterior das pesquisas exclusivamente na busca da solução para os problemas por elas suscitados. Num sentido lato, o paradigma kuhniano refere-se àquilo que é partilhado por uma comunidade científica, será uma forma de fazer ciência, uma matriz disciplinar. Em sentido particular, o paradigma é um exemplar; uma busca de soluções para problemas concretos, uma realização científica concreta que fornece os instrumentos conceituais e instrumentais para a solução de problemas. O paradigma é, neste sentido, uma “concepção de mundo” que, pressupondo um “modo de ver” e de “praticar”, engloba um conjunto de teorias, instrumentos, conceitos e métodos de investigação; noutro caso, o conceito é utilizado para significar um conjunto de “realizações científicas concretas” capazes de fornecer “modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica”. Sobre esse tema ver KUHN, T., *A Estrutura das Revoluções Científicas*, São Paulo: Perspectiva 1997; Cf. ANJOS, M. F. (org.) *Teologia e Novos Paradigmas*. São Paulo, Soter/Loyola, 1996.

que não está de acordo com a proposta evangélica, nos interessa sobretudo, nos interpela e nos convida a uma reflexão profunda sobre a realidade. A segunda razão, que encontra seu sentido em conexão com a primeira, está na consideração de que, ao dialogar com a pessoa humana situada em um contexto histórico e cultural, se faz necessário desenvolver um diálogo criativo e interdisciplinar entre a teologia e as ciências humanas. Tendo por princípio a abrangência e complexidade da pessoa humana, a teologia abre-se ao diálogo com as demais disciplinas que se dedicam aos estudos sobre o ser humano procurando caminhos de conhecimento e reflexão diante da realidade. Nas palavras de B. Forte:

(...) é aqui que a teologia, para além de uma atitude de fundo, também necessária, de atenção e de amizade para com o que é humano, tem necessidade de servir-se da mediação cultural e socioanalítica, valendo-se dos resultados do conhecimento histórico, da psicologia, da sociologia, da antropologia, da literatura, da hermenêutica, da filosofia e de todas as outras ciências ditas humanas, capazes de fornecer-lhe conhecimento mais amplo e articulado do mundo e de suas linguagens³⁵.

A modernidade traduz uma época histórica, uma construção filosófica e um paradigma cultural. M. C. Azevedo faz uma análise detalhada e atenta dos períodos de transição na modernidade, identificando seu surgimento no século XVI, com o pensamento cartesiano, e sua culminância nos séculos XVIII e XIX, a partir do iluminismo e da revolução industrial.

Na história, os tempos modernos, que se contrapõem à Antiguidade e à Idade Média, começam com o advento dos europeus às Américas (1492). Este tempo era antes delimitado pela queda de Constantinopla (1453). Na filosofia, a modernidade, em contraste com a filosofia clássica e com a escolástica, se insinua com o nominalismo do século XIV e se inicia, de fato, com Descartes. Desdobra-se através de Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Habermas, para só balizar por alto a demarcação maior do pensamento ocidental neste particular. Esse paradigma teve sua temática e difusão maior a partir do Iluminismo e da revolução industrial, nos séculos XVIII e XIX³⁶.

M. Weber trabalha o tema da modernidade em seus ensaios sobre a sociologia da religião, onde encontra uma relação íntima entre a modernidade e

³⁵ FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo: Paulinas, 1991, pp. 156-157.

³⁶ AZEVEDO, M. C., Não-moderno, moderno e pós-moderno, in *Revista da Educação da AEC*. Ano 22, n. 89, 1993, p. 21.

aquilo que ele designou como racionalismo ocidental³⁷. Weber chega a acreditar que a tendência racionalizante da modernidade, a força cultural da razão instrumental, acabaria se estabelecendo frente a outras tendências, produzindo uma sociedade inflexível, cientificamente programada, onde os sonhos humanos não teriam lugar³⁸. Serão os filósofos sociais da Escola de Frankfurt que concordarão com M. Weber, no sentido de que o poder crescente da razão instrumental estava desumanizando a sociedade. No entanto, eles não rejeitam totalmente o pensamento iluminista, já que são herdeiros críticos da tradição marxista que defendia a emancipação de todos os grupos humanos como exigência da própria razão³⁹. Habermas afirma que Weber “descreve como racional o processo de desencanto que levou a que a desintegração das concepções religiosas do mundo gerasse na Europa uma cultura profana e o desenvolvimento das sociedades modernas”⁴⁰.

A questão que se apresentava era a defasagem entre a razão instrumental, que se apropriava do conhecimento científico e tecnológico, e a razão prática, para se relacionar com o destino humano e com a liberdade. Esta dificuldade foi sendo claramente percebida nas práticas morais, nas relações sociais e interpessoais, na orientação para a busca de metas, de sentido vital, gerando conflitos e questionamentos tanto no campo pessoal como no campo das relações humanas e sociais. As questões relacionadas com a ética e a solidariedade encontravam-se obstaculizadas pela exacerbação do racionalismo técnico e científico. Será Habermas, tendo por base as reflexões da Escola de Frankfurt, quem levará em consideração a idéia de uma recuperação cultural da razão como fonte de ética e de olhar crítico perante a razão técnico-instrumental, propondo um agir

³⁷ Max Weber propõe uma relação necessária entre o racionalismo econômico e a capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional. Cf. WEBER, M., *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo: Pioneira, 1989, p. 11.

³⁸ Cf. BAUM, G., A modernidade: perspectiva sociológica, in *Modernidade em discussão*, Concilium/244-1992/6, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 12(792).

³⁹ A Escola de Frankfurt é conhecida como um grupo de pensadores que se reuniu em torno de Max Horkheimer e seu Instituto de Pesquisas Sociais em Frankfurt, fundado em 1924. Neste grupo se destacaram Horkheimer, Adorno, Benjamim, aos quais se pode ligar o pensamento de Habermas. Sobre esse tema ver BENJAMIM, HORKHEIMER, ADORNO E HABERMAS, in *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1980.

⁴⁰ Habermas citando Weber, in HABERMAS, J., *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa: Dom Quixote, 1990, pp. 13-14.

intersubjetivo, isento de dominação, numa interação vital entre indivíduos e sociedades⁴¹.

Ainda sob a ótica de Habermas, verificamos que a palavra “modernização” foi introduzida na pesquisa apenas nos anos 50, para caracterizar uma retomada da problemática posta por Weber, mas também elaborando os novos discursos que postulam este tema no campo das ciências sociais. Neste momento, o conceito de modernidade refere-se a um conjunto de processos cumulativos que se reforçam mutuamente: a formação de capital e mobilização de recursos; o desenvolvimento das forças produtivas e o aumento da produtividade do trabalho; o estabelecimento de poderes políticos centralizados e a formação de identidades nacionais; a expansão dos direitos de participação política; de formas urbanas de vida e de formação escolar formal; a secularização de valores e de normas⁴².

Hoje ocorre uma revisão quanto à conexão entre a modernidade⁴³ e o contexto histórico do racionalismo ocidental. Os processos de modernização deixam uma concepção centrada apenas na racionalização, como uma objetivação histórica das estruturas racionais, e avançam para a compreensão desta como novo paradigma, como padrão de processos de desenvolvimento, dissociado das suas origens européias⁴⁴.

No século XVIII, Hegel lançou um olhar retrospectivo para os três séculos precedentes, identificando os eventos próximos de 1.500 - “a descoberta do ‘Novo Mundo’ bem como o Renascimento e a Reforma”⁴⁵ - como marcos para a transição epocal entre a Idade Média e a Idade Moderna. A partir desse enfoque, Hegel desenvolve um conceito preciso de modernidade como conceito epocal,⁴⁶

⁴¹ Cf. PEUKER, H., Crítica Filosófica da Modernidade, in *Modernidade em discussão*, Concilium/244-1992/6, Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 33-34.

⁴² Cf. HABERMAS, J., op.cit., p. 14.

⁴³ Nos deparamos aqui com uma significativa distinção entre modernização e modernidade. O primeiro termo - modernização -, refere-se ao processo de transformação do mundo resultante do crescente acervo de conhecimento dinamicamente traduzido em tecnologia, pesquisa científica e filosófica; e o segundo - modernidade -, ao resultado do processo, ao seu impacto sobre o todo das sociedades, ao complexo de características que dele decorre com as pessoas, as instituições, nos países e nas culturas. Cf. AZEVEDO, M. C., *Modernidade e Cristianismo*, São Paulo: Loyola, 1981.

⁴⁴ Cf. HABERMAS, J., loc. cit.

⁴⁵ Ibid., p. 17.

⁴⁶ Segundo Vatimo, a história contemporânea não é vista apenas como a que diz respeito aos anos cronologicamente mais próximos de nós; ela é, em termos mais rigorosos, a história da época em que tudo, mediante o uso dos novos meios de comunicação, principalmente a televisão, tende a nivelar-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade, produzindo também, assim, uma des-historicização da experiência. Cf. VATIMO, G., *O fim da modernidade*, Martins Fontes, São Paulo, 1996, XVI.

como a época que vive dirigida para o futuro, com a convicção de que o futuro já começou⁴⁷. Por isso mesmo, porque o mundo moderno está aberto ao futuro, é que se distingue do antigo, o “novo epocal repete-se e perpetua-se a cada momento do presente, o qual a partir de si gera o que é novo”⁴⁸.

No entanto, Hegel questiona a modernidade em sua pretensão de eterna novidade e abertura ao futuro, considerando que é impossível um corte radical com o passado, com a tradição. Esta ruptura radical estaria fundada em um equívoco, pois não é possível recomeçar sempre a partir do zero⁴⁹. Não seria possível afirmar que o projeto da modernidade se esgotou, pois significaria dizer que se cumpriu plenamente, com suas promessas e também com desvantagens irreparáveis para a humanidade, de tal maneira que não poderíamos permanecer neste paradigma. No entanto, mesmo diante da crise da modernidade e do surgimento de novas propostas, ainda são os mesmos referenciais que constituem a nossa contemporaneidade. Sendo assim, é a partir do paradigma da modernidade que podemos imaginar o futuro e criar novas respostas e alternativas cuja satisfação o tornarão diferente e melhor que o presente.

A reflexão sobre a modernidade prossegue e, nos anos 50 e 60, a partir das considerações de Hegel e de Habermas, cria condições para que os diversos especialistas não fiquem reduzidos ao horizonte conceitual do racionalismo ocidental e possam percorrer os processos de modernização no seu curso⁵⁰.

Todo este percurso gera enorme gama de variações no campo conceitual, que transitam da modernidade, passando por sua crise até chegar à pós-modernidade, encontrando características próprias, específicas, que definem etapas e novas referências e perspectivas. Vários pensadores sistematizaram esse processo, dividindo-o em três etapas que denominaram como modernidade, crise da modernidade, e pós-modernidade⁵¹.

⁴⁷ Cf. HABERMAS, J., op. cit., pp. 16-17.

⁴⁸ HABERMAS, J., op. cit., p. 18.

⁴⁹ Cf. HABERMAS, J., op. cit., p. 19.

⁵⁰ Ibid., p. 15.

⁵¹ Citamos aqui alguns pensadores que trabalharam sobre esta sistematização - Augusto Comte exalta a crescente confiança na razão científica e a superação da religião; Max Weber, ao contrário, lamenta a crescente racionalização da sociedade que produz o desencantamento do mundo, o declínio da religião e a obsessão como progresso material; os filósofos sociais da Escola de Frankfurt concordam com Weber quanto ao fato do poder crescente da razão instrumental estar desumanizando a sociedade, mas defendem a exigência da própria razão, de uma razão substantiva como uma fonte de ética; Jean-François Lyotard já afirma que o capitalismo de hoje alcançou uma estabilidade autoperpetuadora transcendendo sua própria historicidade, não tendo mais um sujeito

Segundo Boaventura Santos a relação entre os conceitos de modernidade, crise da modernidade e pós-modernidade é uma relação não de ruptura total como querem alguns, nem de linear continuidade como querem outros. É uma situação de transição em que há momentos de ruptura e momentos de continuidade⁵².

Em nosso trabalho, não nos deteremos no campo das discussões sobre as etapas da modernidade, mesmo porque se trata de uma análise por demais complexa para as proporções desta pesquisa. Além disso, pode-se encontrar ampla bibliografia sobre o tema na literatura hodierna. No entanto, sabemos que estamos transitando por esta fase, marcada fortemente por uma mudança paradigmática que se vai configurando na vida das pessoas e do mundo, e, conseqüentemente, trazendo inúmeras interpelações para as áreas que dialogam com o humano no seu dinamismo histórico e na sua capacidade de observação, de discernimento, e de orientação vital, como é o caso da teologia e da dinâmica de evangelização sobre a qual nos propomos refletir nesta dissertação.

A partir desta análise filosófica, consideraremos como modernidade o longo período histórico, que vai desde aquele momento considerado como Idade Moderna pela pesquisa histórica e filosófica, ou seja, o século XVI, com a descoberta e a reivindicação da autonomia do sujeito e com a descoberta do “Novo Mundo”, bem como o Renascimento e a Reforma, até os nossos dias, quando ainda vivemos sob os impulsos de uma modernidade cultural e de uma modernização social⁵³. Trabalharemos, portanto, com uma visão ampla de modernidade, que se anuncia com o surgimento da noção de indivíduo e de liberdade pessoal, de hegemonia da razão e do cientificismo, a idéia de história, a noção de progresso e a de superação,⁵⁴ passando pela crise de uma sociedade ordenada pelo racionalismo técnico e científico, que deixa de lado a complexidade

histórico, uma economia sem-sujeito. Desta forma, a pessoa humana descobre que a noção iluminista de razão, de história e de emancipação são ilusões totais e, liberada de responsabilidade histórica, se encontra livre para a singularidade, para o pluralismo, para criar redes de relações. Cf. BAUM, G., A modernidade: perspectiva sociológica, in *Modernidade em discussão*, Concilium/244-1992/6, Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 11-16 (791-796); PEUKER, H., op. cit., pp. 25-36 (805-816).

⁵² Cf. SANTOS, B. S., *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, São Paulo: Cortez, 1997, pp. 102-103.

⁵³ Segundo Boaventura Santos, o projeto sócio-cultural da modernidade constituiu-se entre o século XVI e finais do século XVIII. Só a partir daí se inicia verdadeiramente o teste de seu cumprimento histórico e esse momento coincide com a emergência do capitalismo enquanto modo de produção dominante nos países da Europa que integraram a primeira grande onda de industrialização. Cf. SANTOS, B. S., op. cit., p. 78.

⁵⁴ Cf. VATIMO, G., op. cit., Introd. IX.

das dimensões da pessoa humana,⁵⁵ e pelo engendramento de uma nova concepção de pessoa, como unidade dinâmica e como relação, como experiência existencial com a história, com a sociedade e com o cosmos⁵⁶.

Delimitaremos esta pesquisa, pois, com a concepção de modernidade que perpassa todas estas etapas, num processo de evolução histórica e de crescimento da noção de pessoa humana, rumo à sua plena realização.

A modernidade, assim como sua crise e o período que se lhe segue, vem apresentando muitas interpelações para a missão, testemunho e evangelização cristã. Mais uma vez observamos que, neste trabalho, não ousaremos apresentar um estudo completo desta relação entre evangelização e modernidade, mas sim analisaremos algumas das questões que julgamos centrais no que concerne o processo de evangelização hoje. Nosso objetivo não se situa no detalhamento das discussões acerca da modernidade para a filosofia e para a história, mas para, com o seu auxílio, legitimarmos o uso de um conceito amplo de modernidade e partirmos para atender questões que vêm permeando o processo de evangelização neste momento.

A modernidade trouxe uma realidade cultural marcada por muitos questionamentos como também por valores que nos convidam a colocarmo-nos diante da mensagem cristã e dos sinais da história numa perspectiva dialógica. Nessa perspectiva, é fundamental repensarmos as formas de apresentação do *kerigma*, no sentido de alcançarmos o mundo moderno por dentro e a partir de seus sentidos, símbolos e padrões positivos. É esta dinâmica que nos propomos pesquisar, desde as fontes do catecumenato primitivo⁵⁷, a fim de buscarmos caminhos para que a evangelização seja fecunda também em nossos tempos.

Os desafios são muitos, mas cabe a nós o discernimento de quais os valores que estão em harmonia com os traços originais do Evangelho, e quais as

⁵⁵ O conceito de crise da modernidade se baseia na observação de já estarem superados um certo modo de compreender a razão e a subjetividade, com a renúncia a uma ciência unitária e total, o fracasso dos sistemas filosóficos totalizantes e dos sistemas políticos totalitários, assim como das ideologias que os sustentavam. Questiona-se a absolutização da razão, quer instrumental quer dialética, os limites do desenvolvimento e progresso materiais são interpelados pela crescente deteriorização ecológica e humana, a superação da subjetividade entendida a partir do eu e a partir da consciência, onde o outro ou os outros são considerados simplesmente como objetos. Cf. SCANNONE, J. C., O debate sobre a modernidade no mundo do Atlântico Norte e no Terceiro Mundo, in *Modernidade em discussão*, Concilium/244-1992/6, Petrópolis: Vozes, 1992, 96(876);

⁵⁶ Cf. LIBANIO, J. B., *Eu creio, nós cremos*, São Paulo: Loyola, 2000, p. 22.

⁵⁷ Trabalharemos a dinâmica da evangelização desde as origens do Cristianismo no capítulo seguinte dessa dissertação.

questões que comprometem a realização plena da pessoa humana em consonância com o projeto cristão. Marcelo Azevedo encontra no projeto da modernidade uma perspectiva positiva no que concerne à aspiração de valores como o amor, a relação interpessoal, a solidariedade, a comunidade e a justiça, a verdade e a autenticidade, a necessidade consciente de co-responsabilidade, os direitos humanos e a igualdade de oportunidades, a reestruturação das relações sociais nos planos econômico e político, em nível de instituições e de empresas, em escala de nações e de mundo⁵⁸. No entanto, esses valores surgem enquanto meta e enquanto defesa de uma determinada concepção de pessoa humana, muitas vezes desrespeitada por uma dinâmica que, como já vimos, também é permeada por uma subjetividade compreendida a partir do indivíduo e nem sempre de suas inter-relações com os outros, com o meio ambiente e com Deus.

A fim de nos situarmos frente à realidade tão complexa de transição, de rupturas epistemológicas e também de continuidade, e partirmos de critérios que nos permitam avaliar essa realidade, nosso pressuposto teológico será a antropologia judaico-cristã, que considera o ser humano como pessoa. Essa visão resulta da experiência dialógica na relação entre Deus e o ser humano, relação vivida de maneira plena em Jesus Cristo, em sua vida de abertura-disponibilidade ao Pai e no amor-serviço aos irmãos⁵⁹.

É diante dessa visão de pessoa humana, com base na experiência da Revelação de Deus na história do povo de Israel e acontecida plenamente em Jesus Cristo – “Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado como homem para os homens, *‘diz as palavras de Deus, que o Espírito lhe dá sem medida’* (Jo 3,34) e consuma a obra de salvação que o Pai lhe mandou realizar” (cf. Jo 5,36; 17,4)⁶⁰ -, que podemos perceber a necessidade de situar cada pessoa no seu processo dinâmico de harmonização a partir das quatro relações fundamentais: consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com o Transcendente.

Diante das interpelações da modernidade, nos colocamos numa perspectiva crítica e criteriosa, no sentido de buscarmos uma posição de distanciamento e de análise, como um observador. Esta postura nos auxiliará na investigação das características da modernidade e do processo pelo qual esta vem

⁵⁸ Cf. AZEVEDO, M. C., op. cit., p. 84.

⁵⁹ Cf. RUBIO, A.G., *Unidade na Pluralidade*, São Paulo: Paulinas, 1989, p. 246ss.

⁶⁰ Cf. JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*, n. 1, op. cit., p. 18.

passando historicamente, evitando julgamentos precipitados, e observando seu desenvolvimento no que concerne à formação da pessoa humana e das relações interpessoais, sociais e ambientais.

Consideramos ainda a pessoa humana em duas dimensões fundamentais, quais sejam, a dimensão de interiorização ou imanência e a dimensão de abertura ou transcendência⁶¹. A primeira dimensão abarca a autonomia, a orientação da pessoa para a própria interioridade, a liberdade e a responsabilidade, a finalidade pessoal. Na segunda dimensão, de abertura ou transcendência, se encontram os aspectos relacionais da pessoa humana, com o mundo, com os outros e com Deus⁶². Dimensões básicas na constituição da pessoa humana, que se articulam mutuamente, não podendo ser consideradas como aspectos isolados. Nesta perspectiva, a pessoa humana é compreendida como unidade dinâmica, vivenciada em uma complexa rede de inter-relações que configuram a riqueza e a vitalidade da vida pessoal, não podendo, portanto, ser valorizadas diferentemente ou mesmo desvalorizadas, sob pena de incorrer no desequilíbrio da unidade dinâmica de cada pessoa.

É a partir deste conceito de pessoa humana que podemos perceber que a relação mútua entre subjetividade e experiência cristã modernas está abalada e apresentamos alguns pontos de conflito:

1. O conflito presente na pessoa humana, ao viver processos de fragmentação e de ausência de perspectivas e a construção da própria subjetividade e vivência da fé pessoal e comunitária⁶³;
2. Uma visão extremamente particularista e individual de pessoa humana e o projeto de integração e humanização da Revelação cristã⁶⁴;
3. O confronto entre as transformações incessantes da modernidade e o projeto de uma evangelização que se preocupa em enraizar a pessoa no seguimento de Jesus Cristo⁶⁵;
4. O questionamento que a modernidade imprime às tradições e o diálogo com a Tradição como berço e fonte da Igreja⁶⁶;

⁶¹ Para esta análise ver a sistematização proposta por RUBIO, A.G., op. cit., pp. 245-257.

⁶² Ibid., p. 249ss.

⁶³ Cf. MIRANDA, M. F., *Um homem perplexo*, São Paulo: Loyola, 1992, pp. 10-14.

⁶⁴ “A Revelação cristã é um fato particular, acontecido no seio de um povo e na pessoa de um judeu do século I, com significado universal salvífico e na qualidade de Palavra de Deus para toda a humanidade de todos os tempos”. Cf. LIBANIO, J. B., op. cit., p. 33.

⁶⁵ Cf. BINGEMER, M. C. L., op. cit., p. 18.

5. A interpelação que a sociedade apresenta para a Igreja quanto à injustiça e à desigualdade social e a emergência de gestos concretos que sinalizem a ação redentora e pascal de Deus na história da humanidade⁶⁷.

Com certeza, encontraríamos outros pontos de conflito analisando o encontro entre a modernidade e a experiência cristã, entretanto nos limitaremos aos cinco pontos acima, selecionados a partir da análise cuidadosa e ampla de Libanio sobre a experiência de fé e a subjetividade moderna⁶⁸. Acreditamos que sintetizam os aspectos fundamentais de acordo com o aparato crítico-científico que serve de base a esta pesquisa.

Vejamos a seguir os pontos centrais da nova subjetividade que se vem construindo nessa dinâmica, desde o evento da modernidade até os nossos dias e, diante deles, analisar os que estão em acordo com o anúncio cristão e favorecem o projeto de evangelização e aqueles que estão em desacordo e necessitam viver um processo de discernimento crítico e superação na direção do homem e da mulher novos, anunciados por Jesus Cristo. (Cl 3,10)

2.1.2

A construção da subjetividade e a formação de uma nova visão de pessoa humana

A modernidade instaurou um novo princípio para a ordenação e para a compreensão do mundo: a subjetividade, ou seja, o sujeito humano como medida de todas as coisas, como referência primeira e última⁶⁹. “O primeiro nome moderno da identidade é a subjetividade”⁷⁰, afirma Boaventura Santos. Nesse primeiro momento, a autonomia do sujeito assume o controle do mundo e das coisas, toma o lugar de Deus como princípio ordenador do mundo. É o sujeito quem ordena a vida social e a vida pessoal. Ao mesmo tempo, descobriu-se parcial, incompleto, não definitivo, e se defrontou com seus próprios limites,

⁶⁶ Cf. LIBANIO, J. B., op. cit., p. 56; MIRANDA, M. F., op. cit., pp. 16-17.

⁶⁷ Cf. LIBANIO, J. B., op. cit., p. 34.

⁶⁸ Id., op. cit., 1a. parte, pp. 27-239.

⁶⁹ Cf. BINGEMER, M. C. L., op. cit., p. 19.

⁷⁰ SANTOS, B. S., op. cit., p. 136.

como a ordenação da natureza, a presença do outro nas relações interpessoais, a imprevisibilidade do avanço tecnológico e científico e a busca de transcendência.

Podemos observar a diversidade de características que a experiência moderna nos apresenta. Entre elas citamos algumas, como o individualismo, a autonomia da razão, a importância da produtividade e da utilidade, a sensibilidade aguçada para a felicidade e o prazer como resgate do afetivo, a experiência intimista, o sentimento de falta de sentido e insegurança quanto ao futuro, o desligamento do passado, das tradições, a importância do momento presente, a experiência de fragmentação, a ausência de um suporte de valores, a valorização estética⁷¹.

Contudo, frente às muitas limitações e confrontos da afirmação do sujeito com a realidade se engendra um momento novo para a subjetividade moderna. Mantém-se a afirmação de seu valor insuperável de autonomia, mas agora em construção com a história, com a sociedade, com o cosmos, em articulação com o compromisso social. Libanio nos adverte sobre a importância de ampliar os horizontes estreitos desta nova subjetividade, caracterizada como pós-moderna por alguns autores contemporâneos, desenvolvendo um esforço teórico que consiste em evitar uma compreensão subjetivista ou individualista da subjetividade, em oposição ao social, ao comunitário, ao histórico⁷². Boaventura Santos amplia o tema da subjetividade, apresentando uma passagem, que vai do sujeito único e soberano, àquele que estabelece uma rede de relações, onde se combinam várias subjetividades⁷³.

No entanto, não conhecemos a subjetividade moderna como “um dado fixo, imutável, ontológico, que apenas capta a realidade, sem ser afetado por ela”⁷⁴. A construção da subjetividade se faz pela experiência, possui uma relação com a realidade onde tanto recebe dados para a construção de si mesmo, como interfere positivamente no fato real, num processo de inter-relação constante⁷⁵.

Segundo o próprio Libanio, a experiência se dá a partir da interferência dos aspectos emocionais e afetivos da pessoa, da sua racionalidade que observa e

⁷¹ Sobre essa questão ver MIRANDA, M.F., *Um homem perplexo*, op. cit., pp. 10-14; BINGEMER, M.C.L., op. cit., pp. 17-23; LIBANIO, J. B., op. cit., pp. 33-37, 47-49, 54-55; RUBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, São Paulo: Paulus, 2002, pp. 45-53.

⁷² Cf. LIBANIO, J. B., op. cit., 23 e RUBIO, A.G., *Unidade na Pluralidade*, op. cit., 2002, p. 45ss.

⁷³ Cf. SANTOS, B. S., op. cit., p. 107.

⁷⁴ LIBANIO, J. B., op. cit., p. 82.

⁷⁵ Cf. RAHNER, K., *Curso Fundamental da Fé*, São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 40-45.

do próprio objeto experimentado. Podemos delinear três tendências que acentuam ou não esses elementos:

1. A tendência empírica, que coloca o sujeito entre parênteses e se concentra no objeto diante do qual a razão pesquisa com neutralidade;
2. Uma segunda tendência, que valorizou a racionalidade como capaz de abstrair, sistematizar e estabelecer leis universais a partir da observação do objeto particular;
3. A terceira tendência vai estabelecer uma relação entre sujeito e objeto, negando a pretensão explicativa da racionalidade e afirmando que em toda compreensão se faz presente o sujeito com sua pré-compreensão⁷⁶.

Conhecer a estrutura da experiência nos auxilia a responder à questão quanto à construção da subjetividade e à vivência da fé.

A noção de experiência vem sendo vastamente trabalhada nos mais diversos setores das ciências humanas. Através disso, se percebe uma busca de conceituação, um trabalho de aproximação e uma tentativa de síntese diante de várias interpretações que transitam na modernidade.

Até o Concílio Vaticano II, muitos teólogos evitavam empregar o conceito de experiência⁷⁷. Fixavam-se nos conteúdos da fé, naquilo que poderia ser mais preciso e definido do que a experiência, passível de ilusões e difícil de ser definida pela racionalidade. Ganhava espaço a concepção verbal da Revelação, o intelectualismo da fé e até mesmo certo positivismo nas formulações⁷⁸.

A partir do Concílio Vaticano II esta busca conceitual ganha novo rumo. O grande significado epocal do Vaticano II era a proposta de uma reconciliação profunda entre a Igreja católica e a modernidade. Significa claramente uma mudança de rumo, que provém de uma mudança de atitude⁷⁹. O tema da experiência é fundamental neste diálogo com a modernidade, sendo tratado em muitos documentos conciliares. A Constituição Pastoral sobre a Igreja e o mundo contemporâneo, *Gaudium et Spes*, trata amplamente das experiências e problemas

⁷⁶ Cf. LIBANIO, J.B., op. cit., p. 82 e *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, São Paulo: Loyola, 1992, pp. 200-201.

⁷⁷ Cf. COLLINS, G., Experiência, in *Dicionário de Teologia Fundamental*, Petrópolis/São Paulo: Vozes/Santuário, 1994, p. 316.

⁷⁸ Cf. MIRANDA, M.F., A Experiência cristã e suas expressões históricas, in ANJOS, M.F., (org), *Experiência religiosa: risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998, p. 87.

⁷⁹ Cf. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Desafio da Pós-modernidade*, São Paulo: Paulinas, 1995, 53.

dos homens e das mulheres no mundo de hoje. A Constituição sobre a Revelação Divina, *Dei Verbum*, fala de Israel que experimentou os caminhos de Deus (DV 14) e de diversas causas de desenvolvimento das tradições pós-apostólicas, uma das quais seria “a profunda compreensão das coisas espirituais” que experimentam os que crêem (DV 8). Ainda se representou a linguagem da experiência tratando da autocomunicação divina (DV 6) na história da salvação (DV 3,4,14,15,17) e convida os seres humanos a entregarem-se todos a Deus livremente (DV 5)⁸⁰.

O Concílio Vaticano II dá o passo decisivo para recuperar a noção cristã de Revelação, a visão bíblica da fé, a compreensão da Igreja como uma “comunhão”, como “Povo de Deus”, ativo porque animado pela ação do mesmo Espírito que age na hierarquia. Os textos conciliares pressupõem sempre a ação salvífica de Deus acontecendo na história e acessível a todos na experiência cristã⁸¹.

João Paulo II tem utilizado freqüentemente a linguagem da experiência, referindo-se à experiência religiosa cristã-católica, enquanto pessoal e comunitária⁸². Em sua segunda encíclica, *Dives in Misericórdia*, de 1980, refere-se à nossa experiência religiosa tanto em seus aspectos comunitários quanto individuais. João Paulo II avalia o progresso da ciência e da técnica, com sua capacidade de produzir novos bens materiais e também uma participação mais ampla no comum patrimônio do saber⁸³. Estas mudanças não apenas vêm auxiliar a humanidade na administração da natureza, na aproximação das distâncias e obstáculos entre povos e na criação de respostas aos desafios biológicos, psicológicos e sociais, mas também se tornam fontes de inquietação por gerarem tensões e ameaças entre grupos humanos, entre povos e culturas, entre prioridades técnicas, científicas e prioridades ambientais.

Já a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* nos falava dos desequilíbrios do mundo atual e do desequilíbrio fundamental gerado no coração da pessoa humana⁸⁴. A inquietação que vem sendo vivida e experimentada pelos grupos que se acham desfavorecidos ou oprimidos frente à organização social, política e

⁸⁰ Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Documentos do Vaticano II, Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina*, 1965 e *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*, op. cit.

⁸¹ Cf. MIRANDA, M.F., op. cit., pp. 87-88.

⁸² Cf. COLLINS, G., op. cit., p. 317.

⁸³ Cf. JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Dives in Misericórdia*, n.10, 1980.

econômica mundial, atinge também aqueles que gozam dos privilégios da riqueza, do progresso e do poder. “Esta inquietação está ligada ao próprio sentido da existência do homem no mundo. É inquietação quanto ao futuro do homem e de toda a humanidade e exige resoluções decisivas que hoje parecem impor-se ao gênero humano”⁸⁵.

É nesse sentido, e em consonância com a exortação de João Paulo II, que prosseguimos na reflexão sobre o surgimento de uma nova subjetividade, - não mais fundada nos extremos da racionalidade, presunçosa de seu potencial, porém presa no engano do individualismo -, mas compreendida como um feixe de relações, e fundada não em si mesma, mas na alteridade⁸⁶, na redescoberta do princípio dialógico, onde “a consciência do indivíduo é necessariamente acompanhada de uma outra, a de um ‘tu’, e somente possível sob tal condição”⁸⁷.

Podemos encarar essa nova perspectiva da subjetividade a partir de dois pólos de análise. Um primeiro seria o questionamento da racionalidade instrumental e científica, com a percepção de que esta não esgota todas as dimensões da pessoa humana, chegando a comprometer a sua realização. Um segundo ponto de partida é a nova física, que se vem desenvolvendo com o surgimento da teoria da relatividade e dos estudos sobre os fenômenos atômicos e subatômicos⁸⁸. Essa investigação nos traz a concepção de que “não existem elementos fundamentais isolados, mas uma rede extremamente complexa de relações e interconexões, não constituindo as partículas subatômicas objetos ou coisas independentes, mas um conjunto de conexões”⁸⁹.

Essa inter-relação entre as coisas se estende a toda a realidade, ampliando o olhar científico para a compreensão de uma rede complexa de relações entre o pesquisador e o objeto da pesquisa, entre pessoa e meio ambiente, entre as mais

⁸⁴ Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, op. cit., n. 10.

⁸⁵ JOÃO PAULO II, *Dives in Misericórdia*, op. cit., n. 11, 1980.

⁸⁶ A modernidade experimenta a tensão dialética entre a busca de emancipação do indivíduo e a denúncia dos limites e das pretensões desta razão emancipante. Ela desmascara as quedas e as incompletudes causadas pela sede de totalidade que o homem emancipado por fim produziu. O passo para o reconhecimento dos limites desta autonomia reside no reconhecimento do outro, de que a razão moderna não é tudo, na abertura a uma consciência de sair de si e de acolhida do outro. Cf. FORTE, B., op. cit., pp. 18-23.

⁸⁷ BARTHOLO, R.J., *Você e Eu, Martin Buber, presença palavra*, Rio de Janeiro: Garamond, 2001, p. 11.

⁸⁸ Cf. RUBIO, A.G., *Unidade na Pluralidade*, op. cit., 2002, p. 47.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 47.

diversas linguagens do pensamento e do relacionamento da pessoa humana consigo mesmo, com os outros e com o mundo.

Emerge uma nova subjetividade, que contrasta com a perspectiva fragmentada e atomizada do ser humano predominante na ciência moderna. Nesta concepção o ser humano é considerado de maneira integrada enquanto pessoa, e num sistema complexo de relações e conexões no seu relacionamento com o mundo e vice-versa. Supera-se o individualismo radical com suas conseqüências, e abre-se a subjetividade para a perspectiva de abertura, para a relação dialógica, fruto dessa percepção da pessoa e do mundo como uma rede de relações.

A crítica moderna se deu conta do perigo que significa confiar o destino da pessoa humana e a organização da sociedade unicamente à razão produtivista. “Apesar dos incontáveis avanços e contribuições positivas que a modernidade traz para a humanidade, corre igualmente o risco de banir e diluir valores e referenciais fundamentais para a subjetividade humana”⁹⁰. Emerge dessa própria constatação a necessidade de incorporar outras formas de utilização da razão e abrir espaços para modos diferentes de realizar a natureza humana.

Na confluência e elaboração desses fatores, tanto no campo pessoal como social, também podemos observar um terreno fértil para a abertura da própria subjetividade a novas experiências estruturantes. Não estamos mais diante de uma perspectiva de reificação da subjetividade, mas, ao contrário, de inter-relação, de complementaridade, de inter-dependência⁹¹.

A reflexão mais recente parte do fato de que a realidade é extremamente complexa e não se deixa enquadrar pelo conceito teórico, nem reduzir a fórmulas simples. Para se ter acesso à realidade, não é suficiente a elaboração intelectual, mas também aquela que emerge da sensibilidade, da intuição e da capacidade de comunicação e comunhão com a complexidade de elementos que estão presentes⁹².

⁹⁰ BINGEMER, M. C.L., *Alteridade e vulnerabilidade*, op. cit., p. 23.

⁹¹ Cf. LIBANIO, J. B., *Eu creio, nós cremos*, op. cit., p. 55; ANTONIAZZI, A., *Perspectivas pastorais a partir da pesquisa*, in SOUZA, L. A. G. e FERNANDES, S. R. A., (orgs.) *Desafios do Catolicismo na cidade*, São Paulo: Paulus, 2002, p. 267.

⁹² Para esta abordagem ver os trabalhos de E. MORIN - *O paradigma perdido: a natureza humana*, 1973; *O método I – A natureza da natureza*, 1977; *O método II – A vida da vida*, 1980; *Ética, solidariedade e complexidade*, São Paulo: Palas Athena, 1998; *Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro*, São Paulo/Brasília, Cortez/Unesco, 2000; *Complexidade e Transdisciplinaridade*, Natal: EDUFRN, 1999.

A complexidade surgiu para questionar a fragmentação e o esfacelamento do conhecimento, em que o pensamento linear, oriundo do século XIX, colocava o desenvolvimento da especialização como supremacia da ciência, contrapondo-se ao saber generalista e globalizante. A complexidade parte da noção de *totalidade* e incorpora a solidariedade, colocando, lado a lado, razão e subjetividade humana⁹³.

Apresenta-se uma visão onde a pessoa é valorizada como unidade, respeitando a rica pluralidade de suas dimensões e inter-relações, o que se harmoniza com a antropologia judaico-cristã e, conseqüentemente, favorece a experiência de evangelização com a qual estamos trabalhando nessa pesquisa. Libanio também aponta para o emergir de uma nova subjetividade, onde “as quatro relações fundamentais do ser humano – consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com o Transcendente – vêm se modificando radicalmente”⁹⁴. No entanto, adverte que não encontramos esta subjetividade já construída, e sim como tarefa para a evangelização⁹⁵.

A partir dessa dinâmica de abertura para uma subjetividade fundada nas relações, observa-se que nas pessoas existe mais do que a racionalidade objetivista e empírica. Existe o sentimento, a capacidade de emocionar-se, de afetar e de sentir-se afetado, a capacidade de relacionar-se, sentir o outro e com o outro, construir laços afetivos. Abre-se a compreensão da pessoa como ser em relação, uma compreensão bem diferente daquela que definia a individualidade na centralidade do sujeito. Dentro dessa nova leitura de pessoa e das relações, a racionalidade não perde espaço, mas deixa de ser hegemônica e inicia uma experiência de inclusão, de diálogo, de intuição, de comunicação, de criatividade. Assim também as relações sociais iniciam uma dinâmica mais inter-relacional, com a presença do lúdico, do criativo e, por outro lado, de globalização, de relações em rede, provocando a uniformização e a hegemonia⁹⁶.

Diante da relação com o cosmos, a mudança é profunda e radical. A física quântica e a biologia nos trazem a idéia de sinergia e de cooperação com todo o universo. A lei mais fundamental do universo não é a competição, mas a

⁹³ PETRAGLIA, I. C., Complexidade e autoética, in *ECCOS*, Revista Científica do Centro Universitário Nove de Julho, São Paulo, vol. 2, no. 1, junho de 2000.

⁹⁴ LIBANIO, J. B., *Eu creio, nós cremos*, op. cit., pp. 54-55.

⁹⁵ LIBANIO, J. B. Itinerário da fé hoje. A propósito da teologia da fé, in Geraldo Hackmann, *Sub umbris fideliter*. Festschrift em homenagem a Frei Boaventura Kloppenburg, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999, pp. 185-214.

⁹⁶ Cf. LIBANIO, J. B., *Eu creio, nós cremos*, op. cit., pp. 54-55.

cooperação. Nada nem ninguém podem viver fora destas relações, como uma rede incomensurável. Resulta daí a compreensão de que a natureza não é objeto da pesquisa e livre determinação da racionalidade e da tecnologia, ganhando lugar como relação fundamental, intrínseca, como totalidade onde o ser humano é parte interdependente e co-responsável⁹⁷.

Em todo este complexo panorama, surge ainda o questionamento quanto à relação com o Transcendente. Este recebeu vários nomes, e as experiências religiosas se multiplicaram. No entanto, há uma perspectiva comum que permeia uma nova compreensão do divino. Esta consiste na concepção do Transcendente como sentido, como realidade última, como mistério para onde se direcionam o humano e o cosmos em busca de harmonia e de paz plena⁹⁸.

Com estas reflexões percebemos que, longe de desanimarmos frente à tarefa da evangelização no mundo de hoje com suas inúmeras interpelações, encontramos muitas fontes e sinais que nos animam e nos dizem que a pessoa humana, coração da Criação, imagem e semelhança de Deus, experimenta o emergir de uma nova subjetividade, com uma dinâmica que traz consigo a gênese de muitas mudanças pessoais, comunitárias e, principalmente, históricas. Estamos diante de um momento privilegiado para a evangelização, momento este em que a subjetividade está aberta a novas experiências estruturantes e que se dá conta de que é o encontro com o outro, consigo mesmo e com o mundo que a conduzirá à realização.

2.1.3

Buscando fundamentos para avaliar a ação evangelizadora

Analisar as diversas possibilidades no processo de encontro entre o anúncio cristão e a modernidade nos conduz à busca de fundamentos que nos orientem em uma avaliação da ação evangelizadora, como também em seu planejamento, busca de conteúdos e estratégias que auxiliem as experiências estruturantes da formação da pessoa humana na fé cristã. Estes fundamentos tornam-se referenciais a fim de que não percamos de vista a razão de ser e a

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

finalidade da ação evangelizadora: a dinâmica da Revelação que encontra os caminhos para a adesão pessoal da fé e para a conversão humana.

Uma primeira observação a ser feita frente à ação evangelizadora é quanto ao seu descentramento da razão. Faz-se necessária uma atenção privilegiada para que o elemento da racionalidade esteja presente no processo, enquanto uma dentre as dimensões humanas, a fim de que não ocupe um espaço de centralidade e unificação. Palácio nos sugere que “o *cogito ergo sum* cartesiano seja transcrito e, de maneira vivencial, como *amor ergo sum*”⁹⁹.

Essa proposta nos orienta de forma determinante para o centramento vital do Cristianismo no encontro com o outro, na relação dialógica, para a experiência do crer que se traduz em amor, como nos lembra a epístola joanina – “*Amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus; e todo aquele que ama nasceu de Deus e chega ao conhecimento de Deus. Quem não ama não descobriu a Deus, porque Deus é amor*”. (1Jo 4,7) Só a experiência do amor é capaz de superar a aporia do conhecimento sem amor.

Como segundo ponto destacamos a questão do surgimento de experiências religiosas, muitas centradas na emoção, na sensibilidade, na valorização do individualismo até mesmo no que diz respeito à relação com Deus. Mais adiante retomaremos esta questão tão fundamental para nossa pesquisa. No entanto, já podemos voltar nossa atenção para essa aparente estratégia que a modernidade nos apresenta e que, segundo os contornos do individualismo e da negação da racionalidade, não aproxima a pessoa da experiência cristã de Deus, e termina por reforçar a realidade de falta de sentido e de angústia presentes em homens e mulheres de nosso tempo¹⁰⁰.

Como contraponto lembramos a necessidade do resgate de um paradigma muito antigo e mesmo primordial, a experiência do outro que passa pela espiritualidade, pela mística, e que “hoje se levanta com nova força, novo rosto e chega por novas vias ao sentimento religioso nosso e de boa parcela do povo de

⁹⁹ PALÁCIO, C., Novos Paradigmas ou fim de uma era teológica?, in FABRI, M. (org.) *Teologia aberta ao futuro*, São Paulo: Soter/Loyola, 1997, p. 95.

¹⁰⁰ Faz-se necessária uma atenção redobrada para que os elementos que trabalham com a emoção e a corporalidade não reduzam a experiência religiosa a situações de catarse pessoal e coletiva, ou como válvulas de escape para questões de caráter afetivo e psíquico, limitando o campo religioso a um mercado onde o produto oferecido é uma religiosidade fraudulenta e mistificada. Sobre essa questão ver BINGEMER, M. C.L., *Alteridade e vulnerabilidade*, op. cit., p. 78; LIBANIO, J. B. e MARTINS FILHO, M. *A busca do sagrado*, São Paulo: FTD, 1991, pp. 57-65.

Deus, que se encontra atônito e muitas vezes confuso com a questão da espiritualidade e da experiência espiritual que seria própria ao Cristianismo”¹⁰¹.

“Na mística cristã, esse outro, essa alteridade, tem o componente antropológico no centro de sua identidade, uma vez que o Deus experimentado se fez carne e mostrou um rosto humano”¹⁰². Longe de provocar uma experiência intimista e descomprometida com o outro, a mística cristã configura a pessoa na dinâmica relacional onde é a alteridade que se torna o horizonte de seu agir¹⁰³.

Em consonância com o Concílio Vaticano II e com a visão de pessoa da antropologia judaico-cristã, desejamos também compreender a modernidade de maneira crítica e discernir, no seu bojo, os princípios emancipadores da pessoa humana, que corroboram para que a mensagem bíblica e a atividade missionária da evangelização encontrem abertura para sua trajetória¹⁰⁴. A razão moderna parece, em muitas ocasiões, ter sufocado toda possível experiência de encontro, de alteridade. No entanto, vemos surgir reflexões profundas no campo das ciências humanas, que se fazem parceiras imprescindíveis na missão cristã, considerando a abertura para o outro e para a outra, para o meio ambiente e para o cosmos, para o encontro com o Transcendente, como único caminho para a realização do projeto de humanização¹⁰⁵.

Um quarto e último ponto que gostaríamos de destacar para uma avaliação da ação evangelizadora consiste em observarmos se não estamos perdendo de

¹⁰¹ BINGEMER, M.C.L., A alteridade e seus caminhos, in FABRI, M., (org.) *Teologia aberta ao futuro*, São Paulo: Soter/Loyola, 1997, p. 100.

¹⁰² *Ibid.*, p. 103.

¹⁰³ Ao tratarmos da experiência de alteridade presente na dinâmica da Revelação e do acolhimento desta, na resposta de fé, não podemos deixar de trazer o tema da inculturação, presente desde o evento salvífico que aguarda amorosamente a acolhida do ser humano e, enquanto ação divina, sempre mediatizada por suas objetivações. No entanto, sendo um tema muito amplo para os limites desse trabalho, exigiria um novo mapeamento bibliográfico e a extensão desta pesquisa. Para aprofundar o tema ver CONCÍLIO VATICANO II, *Ad Gentes*, op. cit.; PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO e CONGRAGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS, *Diálogo e Anúncio*, 1991; CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã – Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre*, Documento de Santo Domingo, 1992; JOÃO PAULO II, *Redemptoris Missio*, op. cit.; MIRANDA, M. F., *Um Catolicismo desafiado*, São Paulo: Paulinas, 1996; *O Cristianismo em face das religiões*, São Paulo: Loyola, 1998; *Inculturação da Fé*, São Paulo: Loyola, 2001; CONGAR, Y., *Diálogos de Outono*, São Paulo: Loyola, 1990; AMALADOSS, M., *Missão e Inculturação*, São Paulo: Loyola, 2000; BARROS, M., *O Sonho da paz*, Petrópolis: Vozes, 1996; TEIXEIRA, F., *Teologia das Religiões*, São Paulo: Paulinas, 1995; COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *O Cristianismo e as religiões*, São Paulo: Loyola, 1997; PADOVESE, L., *Introdução à Teologia Patrística*, São Paulo: Loyola, 1999, pp. 151-165.

¹⁰⁴ Cf. CASTIÑEIRA, À., *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 105.

vista a importância dos sinais, dos símbolos e de seus significados para a experiência religiosa e, em nosso caso, para a experiência cristã de Deus, diante do desaparecimento de todo sistema de significações e simbolismo em tempos de modernidade¹⁰⁶. Faz-se mister a busca de um novo universo de re-significação do divino que tome a práxis da fé e do amor cristão como eixo central de interpretação da Palavra de Deus¹⁰⁷. A ação evangelizadora, fortemente marcada por atividades celebrativas, litúrgicas, encontros e momentos de reflexão e aprendizagem deve ser significativa, permeada de sinais que falem às pessoas e à comunidade, de uma hermenêutica atenta aos sinais dos tempos e atualizadora da Palavra de Deus, e de uma vivência sacramental ativa e fecunda.

Nos quatro pontos que trouxemos como fundamentos para avaliarmos a ação evangelizadora a noção de experiência se faz presente. A questão da experiência é fundamental na ação evangelizadora em todos os tempos, e mais ainda, nesses tempos de mudanças paradigmáticas provenientes do influxo da modernidade, nos quais a experiência ganhou relevância em diversas áreas do conhecimento humano e vem sendo valorizada como uma percepção da ordem do conhecimento, fundada num laço de proximidade, de intimidade com algo ou alguém, e interpretada como significativa para a pessoa, renovando e reformulando o contexto pessoal e comunitário¹⁰⁸.

2.2

O primado da experiência

A razão moderna se instaura priorizando de tal forma o pensamento lógico que traz consigo o abandono da condição ontológica da pessoa humana e da natureza. Nesta característica da modernidade se encontra um dos pontos de conflito denunciados pela pós-modernidade: o distanciamento entre a razão e a experiência. As palavras de C. Palácio no auxiliam na percepção desta articulação fundamental.

¹⁰⁵ Ibid., pp. 145-147

¹⁰⁶ Cf. MIRANDA, M. F., *Um homem perplexo*, op. cit., pp. 15-16.

¹⁰⁷ Cf. CASTIÑEIRA, À., op. cit., 151-152.

¹⁰⁸ Cf. CATÃO, F., Teologia e experiência, in ANJOS, M. F., (org), *Experiência religiosa: risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998, 121.

Se o ponto de partida do conhecimento não for o ato de existir, na sua concretude histórica, a unidade da experiência estará definitivamente comprometida. Não haverá mais correspondência entre a estrutura do conhecimento e a estrutura metafísica da realidade. A fragmentação do conhecimento e o distanciamento da experiência e da vida – duas características da razão moderna – são conseqüências inevitáveis. O ser humano torna-se razão sem sentido¹⁰⁹.

A unidade entre razão, ser e saber é vital para a teologia. O ser humano é um ser situado, é ser pessoal, histórico, contextualizado, que se define pelas relações fundamentais e pelas escolhas vitais. Neste universo de compreensão da pessoa humana não é possível isolar a experiência como fonte e origem de saber. Ela é elemento fundamental para a leitura e interpretação do humano frente aos desafios que a realidade lhe apresenta.

A palavra latina *experientia* deriva de *experior* que, por sua vez, provém do antigo *periri*, nascido de *peirao* (=tentar). Os primitivos *perio* e *perior* provêm de *comperio* (=descobrir) e de *peritus* (=douto, prático). Experimentar tem, portanto, o sentido de provar e descobrir as coisas, com o que se consegue conhecimento e perícia sobre elas¹¹⁰.

Em alemão *erfahrung*, procede da raiz *fahren*, viajar, e contém como um de seus significados o conhecimento que consente o contacto com a realidade, produzido graças a uma trajetória através dela¹¹¹.

Com este conceito queremos designar não toda e qualquer percepção, mas apenas aquela que é assumida pela pessoa, enriquecendo sua consciência, abrangendo a racionalidade que se adquire no exercício vivencial. É o exercício de apropriar-se da sabedoria prática. Sendo assim, experiência e consciência da realidade caminham juntas, viabilizam o acesso à realidade, sua impressão e conseqüente interpretação, devido à relação pessoal com algo ou alguém. Nas palavras de P. Ricoeur, toda experiência é uma “síntese ativa de presença e interpretação”¹¹².

É importante observarmos que a experiência não é apenas algo meramente individual, mas também coletivo. Muitas experiências da humanidade nos foram

¹⁰⁹ PALÁCIO, C., Novos Paradigmas ou fim de uma era teológica?, in FABRI, M. (org.) *Teologia aberta ao futuro*, São Paulo: Soter/Loyola, 1997, p. 95.

¹¹⁰ Cf. GELABERT, M., Experiência, in *Dicionário Teológico Cristão*, São Paulo: Paullus, 1988, p. 335.

¹¹¹ Cf. VELASCO, J. M., *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid: Trotta, 1996, p. 57.

¹¹² *Ibid.*, p. 43.

transmitidas pela tradição cultural, como línguas, costumes, conhecimentos práticos, modelos de comportamento, símbolos¹¹³. A comunidade humana torna-se lugar de experiência para as pessoas, individualmente, mas também fonte de novas experiências, conjunto de saberes desenvolvidos e transmitidos na história.

No caso da experiência religiosa, encontramos algumas semelhanças mas também muitas diferenças com relação às experiências ordinárias de que falamos até aqui.

A experiência religiosa implica, em primeiro lugar e no sentido de M. Eliade, uma ruptura de nível ontológico, a passagem de um umbral, uma separação radical do círculo das experiências habituais intramundanas que nos introduz numa realidade totalmente diferente que é o âmbito do sagrado, do transcendente, o âmbito do mistério¹¹⁴.

Na experiência religiosa falamos de uma relação interior do homem com uma realidade invisível que se realiza e que afeta o mais íntimo da pessoa. A experiência do transcendente, o conteúdo da experiência religiosa, não é redutível apenas às categorias do pensamento ou da percepção, já que a redução dos termos racionais atraiçoiaria esta mesma transcendência. A razão alcança Deus como o incognoscível, inatingível, o não “possuível” por si mesmo, que é algo muito diferente que dizer que não pode ser alcançado de modo nenhum. Na verdade, “o conhecemos como o desconhecido”¹¹⁵.

Embora esta especificidade da experiência do transcendente transcenda a forma sujeito-objeto dominante no conhecimento característico da modernidade, a sua originalidade consiste em que a presença deste Outro se manifesta no interior da pessoa humana, constitutivamente. O Mistério que se deseja conhecer se antecipa, se apresenta, se autocomunica.

(...)trata-se mais de uma relação constitutiva na qual o homem não procura uma presença “acrescentável” a seu ser, como a presença de qualquer objeto de que estava privado. A relação com Deus se manifesta, particularmente, a partir de uma presença já possuída interiormente, constitutivamente, que ilumina a própria presença humana, como a realidade vivida mais intimamente, imanente, e que afeta não uma faculdade humana (a do entendimento, por exemplo), mas todas ao

¹¹³ QUELQUEJEU, B. e JOSSUA, J., Experiência, in EICHER, P., (dir.) *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, São Paulo: Paulus, 1993, p. 299.

¹¹⁴ CASTIÑEIRA, A., op. cit., p. 176.

¹¹⁵ Ibid., p. 178.

mesmo tempo. Na experiência religiosa é a pessoa toda que se expõe à presença do Mistério¹¹⁶.

A experiência religiosa transpassa a existência inteira do homem, tornando-se produção incessante de sentido. A experiência cristã de Deus teria uma originalidade e uma especificidade frente às experiências religiosas? Nesta experiência, será possível encerrar o Deus revelado no Cristianismo na esfera do religioso ou do sagrado como representação?

Dando continuidade ao tema da experiência, vejamos como se dá a experiência cristã e sua originalidade, a fim de nos aproximarmos um pouco mais da questão específica deste capítulo, ou seja, o tema da evangelização e de sua interlocução e desafios em tempos de modernidade.

2.2.1

A originalidade da experiência cristã

A experiência cristã de Deus é inseparável das fontes da Revelação bíblica, incluindo as origens da tradição cristã¹¹⁷. A Escritura, que nasce como fruto da experiência religiosa de um povo e que em sua estrutura atual se apresenta como recordação desta experiência, pretende oferecer-se como uma palavra válida para todos os tempos e para todos os homens. No entanto, no meio de tantas “experiências” vividas na modernidade, como podemos reconhecer a experiência cristã? Como contribuir para que o primado da experiência não se torne mais um degrau para o individualismo e o isolamento na subjetividade? Como interpretar a demanda da experiência e os variados meios de vivê-la que se vêm apresentando e até mesmo se legitimando em nossa realidade?¹¹⁸

Encontramos aqui três pontos de questionamento. Em primeiro lugar, estamos diante de um tempo onde reina a preocupação por uma felicidade sensível

¹¹⁶ Ibid., p. 179.

¹¹⁷ Cf. CATÃO, F., op. cit., p. 116.

¹¹⁸ Sobre este tema vale a pena conferir a pesquisa realizada pelo CERIS, Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais, em seis regiões metropolitanas brasileiras, sobre os Desafios do Catolicismo na cidade, onde o tema da experiência religiosa aparece como a motivação para crer mais citada pelos entrevistados. Cf. MARTINS, A. D., Crenças e motivações religiosas, in SOUZA, L. A. G. e FERNANDES, S. R. A., (orgs.) *Desafios do Catolicismo na cidade*, São Paulo: Paulus, 2002, p. 79.

e, ao nível de relação com o Transcendente, surge a necessidade de contactar o divino em uma experiência sensível. Além deste aspecto, a racionalidade marcada pelo cientificismo, pelo dado empírico e subjetivista, também vai se opor à idéia de uma revelação histórica que venha de fora e que seja estranha à experiência. Um terceiro fator que interpela a fé cristã é a reação contra toda autoridade e heteronomia, percebidas como forças intrusas que se empenham em impor seus objetivos e concepções próprias¹¹⁹.

A racionalidade cognitiva e instrumental e a busca permanente da verdade para além das aparências acreditam que a ciência seria o único conhecimento possível, distinto de outras práticas intelectuais, como as artes e as ciências humanas, inicialmente desvalorizadas pelas ciências exatas¹²⁰. Contudo, a conhecida pretensão da racionalidade moderna terminou por conhecer sua limitação diante do nível de abrangência da realidade e o lugar da sensibilidade, da intuição, da capacidade de comunicação e comunhão na aproximação do conhecimento. “A razão é débil se não reconhece sua própria limitação”¹²¹.

Ora, a percepção dos sentidos é a porta imprescindível de todo conhecimento, inclusive do conhecimento de Deus. Nosso conhecimento de Deus está sujeito às mesmas condições que qualquer outro conhecimento. O saber de Deus é a experiência que dele se tem. Essa afirmação encontra sua própria verdade através da Revelação. No entanto, o Cristianismo define a experiência de Deus como a experiência de uma plenitude¹²². Este, por um lado, é o risco essencial da fé, mas por outro, se torna de difícil aceitação na experiência moderna. Ora, se não nos dispomos a correr o risco de afirmar a plenitude da experiência de Deus também estaremos negando essa experiência, como o fizeram alguns pensadores da modernidade¹²³. Como podemos definir esta dupla vertente da experiência cristã, enquanto experiência sensível, dinâmica e processual e, ao mesmo tempo enquanto experiência radical de plenitude?

¹¹⁹ Cf. VERGOTE, A., *Amarás al Señor tu Dios. La identidad cristiana*, Sal Terrae: Santander, 1999, pp. 39-41.

¹²⁰ SANTOS, B.S., op. cit, p. 328.

¹²¹ PASCAL, B., *Pensamentos*, 267, in *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 106.

¹²² Cf. VAZ, H. C. L., A Experiência de Deus, in FREI BETO et alii, *Experimentar Deus hoje*, Petrópolis, Vozes, p. 75.

¹²³ Cf. VAZ, H. C. L., A linguagem da experiência de Deus, in *Escritos de Filosofia I, Problemas de fronteira*, São Paulo: Loyola, 1986, p. 242.

Não pretendemos estudar detidamente a noção de experiência, pois exigiria uma pesquisa mais detalhada e complexa. Devemos limitar-nos a uma primeira aproximação suficiente para nosso propósito. Segundo Libanio, a experiência é consciência imediata da realidade, apreensão imediata, que amplia o horizonte do conhecimento da realidade, modificando-a, aperfeiçoando-a¹²⁴. É um acontecimento que nos afeta, que nos modifica e do qual temos consciência. Se passarmos por determinada situação sem nos darmos conta e sem que ela nos modifique, não podemos dizer que fizemos uma experiência. Pois é próprio da experiência dar origem a um conhecimento. O conhecimento é experiência compreendida e explicada. Gelabert reitera essa reflexão afirmando que “todo conhecimento está fundamentado na experiência, ou, ao menos, busca esta fundamentação, ainda que seja a experiência de um ‘outro’. Um conhecimento sem experiência é puro verbalismo, conceito vazio, ilusão”¹²⁵.

Segundo esse conceito, entre experiência e pensamento não há a oposição que foi considerada pela racionalidade¹²⁶. Ao contrário, a experiência é a face do pensamento que se volta para a presença do objeto. Ela avança para o conhecimento intelectual. Não se trata de uma simples sensação, mas também não estamos no campo da lógica pura. Ela não é redutível a um sentimento, uma memória ou idéia, embora possa abarcar também essas dimensões¹²⁷.

No caso da experiência mística, esta pode ser incomunicável, inexplicável ou mesmo inefável, mas nunca inidentificável¹²⁸. A análise de Velasco em muito nos auxilia na compreensão da originalidade dessa experiência.

Trata-se da consciência de uma Presença invisível, não objetivada nem objetivável, não acessível diretamente aos sentidos, à imaginação, nem à mente e seus conceitos. Mas, ao mesmo tempo, e justamente por isso, se trata também de uma Presença inconfundível, mais certa que a própria consciência: interior íntimo meu, e de que pode dar testemunho a própria interioridade, a razão, e inclusive a contemplação dos objetos pelos sentidos¹²⁹.

¹²⁴ Cf. LIBANIO, J.B., *Teologia da Revelação*, op. cit., p. 199.

¹²⁵ GELABERT, M., *Valoración cristiana de la experiencia*, Sigueme, Salamanca, 1990, p. 21.

¹²⁶ Cf. VAZ, H.L., *A linguagem da experiência de Deus*, op. cit., p. 243.

¹²⁷ Cf. VALLE, E., *Experiência religiosa: enfoque psicológico*, in BRITO, E. e GORGULHO, G.(orgs), *Religião Ano 2000*, São Paulo: Loyola, 1998, p. 41.

¹²⁸ Cf. TILLEY, T.W., *The Institutional element in religious experience*. *Modern Theology*. April 1994, 210, citado por MIRANDA, M. F., *A experiência cristã e suas expressões históricas*, op. cit., p. 97.

¹²⁹ VELASCO, J. M., op. cit., p. 50.

Na experiência, o objeto, com sua presença, é fenômeno, e o sujeito é consciência. A consciência do sujeito retorna sobre o objeto para penetrá-lo e penetrar-se da sua presença. Há uma interação entre sujeito e objeto, uma relação ativa entre a consciência e o fenômeno, entre a pessoa e o objeto presente¹³⁰. Desta relação surge uma linguagem, uma expressão, uma interpretação. “Toda experiência humana é experiência interpretada”¹³¹.

O que podemos considerar aqui é a questão de que, se o sujeito é alguém que é tocado e modificado pela experiência e que, a partir dela, constrói uma linguagem, as condições do sujeito configuram um determinado quadro interpretativo, que pode diversificar o processo de objetivação da experiência¹³². Por outro lado, também a presença do objeto é maior do que a consciência situada e do que a linguagem que procura dizer desta aproximação. Todo objeto é mais do que o sujeito experimenta; ele se autotranscende¹³³.

Segundo Miranda, estabelece-se uma intercomunicação entre a experiência e a interpretação.

A experiência influi na interpretação e a suscita, mas o quadro interpretativo também vai influir na experiência. A experiência é outra se for diversamente experimentada – por exemplo, os discípulos de Jesus fizeram uma experiência salvífica, enquanto seus opositores fizeram uma experiência especificamente diferente, considerando-o uma ameaça a ser eliminada¹³⁴.

Aplicado à experiência de Deus, todo possível encontro com Deus está sempre condicionado pela atenção, pela sensibilidade, pelo contexto e historicidade do homem. Também é fundamental considerarmos que a presença de Deus é uma fonte indizível, inesgotável, incabível para a compreensão e para a linguagem humana. “Deus é transcendente. Sempre maior, anterior a nós e nos ultrapassando eternamente. É e permanece para além de todas as nossas possibilidades de conhecimento e discurso”¹³⁵.

Estamos, portanto, diante de uma ambigüidade constitutiva da experiência. Na sua relação entre os três pólos - a plenitude da presença do objeto, a

¹³⁰ VAZ, H. L., A linguagem da experiência de Deus, op. cit., pp. 243-244.

¹³¹ Cf. MIRANDA, M. F., op. cit., p. 96.

¹³² Cf. GELABERT, M., Experiência, op. cit., p. 335.

¹³³ Ibid., p. 336.

¹³⁴ MIRANDA, M. F., loc., cit.

¹³⁵ BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V., *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. Espanha: Siquem, 2002, p. 24.

profundidade da experiência e o ato de pensar e de expressar-se da pessoa -, deparamo-nos com um círculo hermenêutico constitutivamente dialético, onde o equilíbrio entre os pólos é dinâmico, se refaz e se desfaz constantemente¹³⁶.

Não podemos deixar de pontuar o fato de que na experiência de Deus ocorre uma mudança significativa em relação à experiência do sagrado, como busca de sentido. Ela não é a soma de vários sentidos, ou de sentidos parciais. A experiência de Deus é a experiência do sentido radical ou absoluto¹³⁷.

A experiência de Deus é a experiência do sentido, da plenitude. “Não se trata de uma plenitude que nos submerge e nos esmaga, mas de uma plenitude que é *sentido*, que nos liberta e ilumina”¹³⁸. Buscamos uma experiência de Deus na sua verdade – sem essa verdade experiencial de Deus a vida terminará por errar entre muitos deuses e senhores.

A alteridade do Outro divino rompe com o domínio onicompreensivo do sujeito e se lhe apresenta como origem sem origem e fim sem fim¹³⁹. A experiência de Deus é caracterizada pela presença mesma do sentido radical, absolutamente única – presença que não se desvela, presença transcendente a toda presença particular. É uma experiência que transpassa a existência inteira do homem, tornando-se produção incessante de sentido. Ela rompe com toda alteridade absolutizante, todo imperialismo do sujeito, para afirmar a dignidade e a consistência da diferença, irreduzível à identidade. Na experiência cristã de Deus é impossível encerrar o Revelado na esfera do religioso ou do sagrado como representação. Mais. A experiência cristã é a experiência da presença do sentido numa existência historicamente dada e, portanto, totalmente condicionada na medida em que dela procede e a ela se refere. “Não é um mero produto da interpretação humana, criação do sagrado pelo próprio homem, mas acontece por iniciativa do próprio Deus”¹⁴⁰.

Na experiência religiosa, a transgressão da história e do tempo é uma característica marcante. Contrastando com essa concepção, na experiência cristã de Deus aparece a afirmação irreduzível da historicidade do Revelador e da letra da Revelação e esta não pode ser eliminada sem que se elimine o específico do

¹³⁶ VAZ, H. L., A linguagem da experiência de Deus, op. cit., p. 246.

¹³⁷ Ibid., pp. 249-251.

¹³⁸ VAZ, H. L., A experiência de Deus, op. cit., p. 75, grifo do autor.

¹³⁹ Cf. LEVINÁS, E., *Totalidade e infinito*, Lisboa: Edições 70, 1980, pp. 35-39.

¹⁴⁰ MIRANDA, M. F., A experiência cristã e suas expressões históricas., op. cit., p. 99.

fato cristão. A experiência cristã de Deus não apenas se manifesta através de uma realidade e da sua expressão, mas identifica-se com ela, particulariza-se absolutamente nela.¹⁴¹

Além dessas especificidades, a experiência cristã é também determinada por Deus¹⁴². Como em qualquer experiência, a realidade experimentada goza de certa autonomia, que aqui é o próprio Deus. “A realidade não somente é interpretada, mas, sobretudo experimentada a partir de Deus”¹⁴³.

O Outro divino não pode manifestar o que é, a não ser de forma progressiva, e o homem não aprende a conhecê-lo e a amá-lo a não ser por etapas¹⁴⁴. É necessário um longo diálogo para que Deus revele plenamente as dimensões de seu ser e sua presença, para que se desenvolvam as dimensões do amor e para que adquira consistência e experiência de fé. Muitas vezes a experiência imediata pode não perceber progressos, e mesmo admitir retrocessos. Contudo, a pessoa deve saber que o Espírito de Deus segue presente nela, trabalhando internamente, inclusive quando não pode experimentar isso em situações concretas.

Neste processo a pessoa também expressa, em sua própria linguagem, aquilo que acolhe e compreende na linguagem da Revelação. A essência do ato de fé reside em exprimir em nossa própria linguagem, num ato de suprema liberdade, a linguagem em que o Revelado se revela. Não se trata de um sentimento, de uma representação ou demonstração. Trata-se de uma linguagem derivada que “fala ou repete” a linguagem original: o *kerigma* e a Tradição. A Revelação é, portanto, um acontecimento lingüístico, em cuja escuta o homem é constituído sujeito falante, profeta e seguidor da mesma Revelação¹⁴⁵.

Podemos perceber aqui a questão do anúncio e do testemunho da experiência. Os cristãos que fazem a experiência de Deus em Jesus podem ajudar outros a fazerem a experiência salvífica de Deus, dentro de uma gama de experiências na qual esta seja audível, inteligível, significativa e operante para os homens de hoje. Este testemunho é expressão de uma experiência de fé feita em

¹⁴¹ Cf. VAZ, H.L., A linguagem da experiência de Deus, op.cit., p. 254.

¹⁴² Cf. MIRANDA, M. F., op. cit., p. 100.

¹⁴³ Ibid., p. 99.

¹⁴⁴ Cf. GELABERT, M., *Valoración cristiana de la experiencia*, op. cit., p. 14.

¹⁴⁵ Cf. BACARINI, E. Franz Rozenzweig. O “novo pensamento” como narração da experiência de Deus, in PENZO, G. e GIBELLINI, R. (org.) *Deus na Filosofia do século XX*, São Paulo: Loyola, 1998.

Jesus Cristo. É o testemunho da comunidade dos fiéis, ao longo da história, que deve experimentar esta realidade salvífica, torná-la viva através de seus gestos e atitudes, e torná-la visível e digna de fé para a sociedade¹⁴⁶.

2.2.2

A experiência cristã é trinitária

Um outro passo fundamental se faz necessário. A experiência cristã é trinitária: em Cristo, o cristão crente viu, pelo dom do Espírito, a face do Pai. Em Jesus, o Deus que pode ser visto e tocado, é simultaneamente o homem que vê e toca Deus (Jo 6,46). “A Santíssima Trindade é o mistério da comunhão das pessoas divinas, mistério de fé, de salvação, de comunhão e de amor”¹⁴⁷. Esta é a experiência na plenitude de sua verdade.

A experiência trinitária revela uma relação de comunhão e de alteridade. Não uma comunhão que anula a identidade, mas que a assume como diferencial e enriquecedora, como pessoas distintas entre si, mas numa relação de intercomunhão, de interdependência. É relação que instaura uma nova lógica, muito diferente da lógica linear ou racional tão valorizada no advento da modernidade. “A Santíssima Trindade funda a lógica da gratuidade, do amor, do dom. Uma lógica que está além da razão e que, precisamente por isso, dá o fundamento para toda a razão humana”¹⁴⁸.

A ação do Espírito introduz o crente precisamente no coração da relação de comunhão divina da Trindade¹⁴⁹. Inaugura, dessa forma, na experiência pessoal, uma nova realidade, uma experiência de ser habitado pelo Mistério, de ser orientado internamente pelo Mistério que é fonte de vida, e que, concomitantemente, não se impõe como definitivo, mas respeita a liberdade e o processo pessoal de acolhimento dessa fonte de amor. É uma experiência mistagógica¹⁵⁰ e não uma doutrina, a experiência de um nascimento novo por obra do Espírito de Deus no seguimento de Cristo.

¹⁴⁶ MIRANDA, M. F., *A experiência cristã e suas expressões históricas.*, op. cit., p. 86.

¹⁴⁷ BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V., op. cit., p. 23.

¹⁴⁸ Ibid. p. 23.

¹⁴⁹ Cf. LIBANIO, J. B., *Eu creio, nós cremos*, op. cit., p. 295.

¹⁵⁰ O termo “mistagógica” significa, etimologicamente, ser conduzido para dentro do Mistério, é a pedagogia do Mistério. Este é o tema central, o coração desta dissertação, e será aprofundado no capítulo seguinte. Contudo, não poderíamos nos furtar de contemplar a dimensão mistagógica em Deus Trindade, fonte para a mistagogia virá a se desenvolver na caminhada da Igreja.

A experiência cristã é, portanto, constituída pela ação de Deus vivida na experiência humana. Ação esta que se torna testemunho para o mundo, testemunho de fé da experiência feita em Jesus Cristo e com ele¹⁵¹. Aquele que acolhe e se deixa mover pela dinâmica dessa experiência, torna-se alguém que se abre à Revelação e, portanto, faz-se testemunha, por meio de atitudes de comunhão, de gratuidade, de criatividade e misericórdia, frutos do amor trinitário que jorram na vida concreta. “*Eis o fruto do Espírito: amor, alegria, paz, paciência, bondade, benevolência, fé, doçura, domínio de si; contra tais coisas não há lei*”. (Gl 5,22) Inspirado na Trindade, “o agir humano será, na realidade, imagem do agir divino, que é sua origem e fonte primeira”¹⁵².

A Santíssima Trindade revela-se numa dinâmica relacional que atravessa toda a História da Salvação e todas as realidades criadas. K. Rahner nos diz que a Trindade do desígnio da salvação é a Trindade imanente¹⁵³. O Deus uno e trino revela-se incessantemente na Criação, impulsionando-a à sua realização plena, ao seu projeto salvífico.

A experiência cristã trinitária é antagônica a qualquer atitude de isolamento e de fechamento ao outro. É a experiência da alteridade por excelência. Experimentar Deus Trindade é ser comunhão, é criar comunhão e participar da vida na comunidade. Na sua grandeza, a experiência cristã de Deus atinge a pessoa no seu agir, na sua inter-relação, não podendo mais ser o que era antes, pois se vê atingida pela dinâmica que a impulsiona para fora de si mesma, para a alteridade. Mais. É apenas nessa dinâmica que ela encontra o sentido e a realização.

Se Deus fosse um só, haveria a solidão e concentração na unidade e na unicidade. Se Deus fosse dois, uma díade, haveria a separação e a exclusão. Mas Deus é três, uma Trindade. O três evita a solidão, supera a separação e ultrapassa a exclusão. A Trindade permite a identidade (o Pai), a diferença da identidade (o Filho) e a diferença da diferença (o Espírito Santo)¹⁵⁴.

É uma experiência de busca permanente, de caminhar na relação vital com a Trindade, de maneira pessoal e em comunidade, também construída pela e na

¹⁵¹ Cf. MIRANDA, M. F., A experiência cristã e suas expressões históricas, op. cit., p. 101.

¹⁵² BINGEMER, M. C. L., *Alteridade e vulnerabilidade*, op. cit., p. 69.

¹⁵³ Cf. RAHNER, K., *Curso Fundamental de Fé*, op. cit., p. 168.

¹⁵⁴ BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 14.

comunhão trinitária¹⁵⁵. Na abertura a essa dinâmica, aquele que experimenta a fé cristã, vive um processo de encontro consigo mesmo, com os outros, com o mundo e com Deus, um processo mistagógico. Na dinâmica da Revelação e da resposta de fé pessoal e comunitária, pela força do Espírito Santo, a pessoa humana experimenta o projeto salvífico e penetra no conhecimento da comunhão trinitária. “O Deus-em-nós nos permite perceber o Deus-para-nós que aponta para o Deus-em-si”¹⁵⁶. A Trindade é amor-comunhão que nos atrai até o Seu Mistério e nos remete ao projeto de salvação, à relação horizontal com os demais e com todas as criaturas, à vivência concreta da estrutura de comunhão divina.

“A Deus é preciso primeiramente experimentar com o coração para depois refletir com a razão. O conhecimento de Deus nasce da experiência de Deus. E a linguagem sobre Deus será então decorrente dessa experiência e desse conhecimento”¹⁵⁷. Retomamos, assim, o princípio dinâmico da experiência, numa interação fecunda entre o objeto, com sua presença fenomenológica e o sujeito, com sua consciência, gerando, a partir dessa relação, uma sempre nova linguagem e novos conhecimentos, enfim, gerando o homem e a mulher novos, a nova criação. (cf. 2Cor 5,17)

Com esta base trinitária, fundada na alteridade e no amor, descobrimos que a experiência humana mais apropriada para conhecermos a Deus é a experiência do amor: “*todo aquele que ama nasceu de Deus e chega ao conhecimento de Deus*”. (1Jo 4,7) Nesta abertura ao outro é que podemos nos abrir ao absolutamente Outro que é Deus. Deus-amor está na origem da experiência humanizante de sermos amados gratuitamente e de também amarmos gratuitamente. Deus-amor é o Espírito, a força que nos impulsiona na abertura ao outro e ao “alto”.

Inspirados na dinâmica da alteridade do Deus uno e trino, refletiremos brevemente sobre a parceria entre teologia, a qual - “mais que conhecimento *de* Deus, mais que discurso *sobre* Deus, é também e sobretudo, conhecimento e discurso *a partir de* Deus, possibilitado por iniciativa e desejo do próprio Deus¹⁵⁸”

¹⁵⁵ Cf. LIBANIO, J. B., *Eu creio, nós cremos*, op. cit., p. 229.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 237.

¹⁵⁷ BINGEMER, M. C. L., e FELLER, V., op. cit., p. 12.

¹⁵⁸ BINGEMER, M.C.L., João Batista Libanio ou a teologia como fidelidade criativa, in KONNINGS, J., (org.), *Teologia e Pastoral*, São Paulo: Loyola, 2002, grifo da autora.

-, e a evangelização, anúncio da Boa Nova aos homens e mulheres de todos os tempos.

2.3.

Teologia e Evangelização

Pertence à própria essência da teologia a ação evangelizadora. Ela está a serviço da assimilação responsável da fé, com vistas à consciência de envio incluída na própria fé. A teologia se situa neste impulso originário, neste dinamismo da fé peregrina que se abre à dinâmica da Revelação e ao exercício atento de escuta e de discernimento da Palavra sempre atual de Deus.

Estamos no campo da fé, “início da teologia e também seu limite inexorável, que sempre denuncia sua provisoriade e recorda o seu caráter de balbucio do Mistério, sempre ainda aberto às surpresas de Deus”¹⁵⁹. No entanto, não falamos de uma oposição entre a racionalidade da teologia e a vida de fé, mas, ao contrário, do primado da fé que não anula a inteligência teológica, mas antes a exige e estimula¹⁶⁰.

Sua cientificidade é sua capacidade de discernimento, humilde e corajoso, em assumir a complexidade da vivência eclesial e mundana, em verificá-la com a Revelação transmitida na tradição viva da fé, e em orientar novas vivências, alimentadas pela dinâmica da Revelação presente na história da humanidade¹⁶¹.

A teologia, com sua cientificidade, caminha inseparavelmente da vida de fé, em todas as suas dimensões, tanto ao nível da fé pessoal e das pequenas comunidades eclesiais, como ao nível da fé que nos foi anunciada e transmitida pela Revelação Bíblica, pela Igreja, pela Tradição e pelo Magistério. Seu ministério se encontra imbricado na vida de fé.

¹⁵⁹ FORTE, B., op. cit., p. 58.

¹⁶⁰ Ibid., p. 59.

¹⁶¹ Ibid., p. 62.

2.3.1

As dimensões de ministério e de magistério em parceria

Frente às interpelações que a modernidade apresenta à evangelização e que procuramos descrever acima, percebemos a necessidade do encontro entre o catequista¹⁶² e o teólogo, integrados no conjunto da vida da Igreja, cada qual com seu ministério e seu magistério.

Vejamos como os documentos da Igreja nos auxiliam a clarificar esta parceria imprescindível. Poderemos observar que a preocupação com o anúncio querigmático vem unida à força missionária e ao empenho pela busca de novos métodos na evangelização.

Quando a Igreja anuncia ao homem a salvação de Deus, quando lhe oferece e comunica, através dos sacramentos, a vida divina, quando orienta a sua vida segundo os mandamentos do amor a Deus e ao próximo, contribui para a valorização da dignidade do homem. Mas como nunca poderá abandonar esta sua missão religiosa e transcendente em favor do homem, eis porque se empenha sempre com novas forças e novos métodos na evangelização que promove o homem todo¹⁶³.

Apesar de se dar conta de que a sua obra encontra hoje particulares dificuldades e obstáculos, a Igreja, quase ao início do terceiro milênio, permanece “sinal e salvaguarda do caráter transcendente da pessoa humana”¹⁶⁴ tal como, aliás, sempre procurou fazer, desde o princípio de sua existência, caminhando conjuntamente com o homem, ao longo da história¹⁶⁵.

Pertencem à razão mesma do ser cristão as dimensões do anúncio e do testemunho da fé. Estamos diante do sempre renovado anúncio do Evangelho de Jesus crucificado e ressuscitado, como penhor de que Deus mesmo se doou em seu Espírito, perdoadando e “divinizando”, como força no caminho e como meta na

¹⁶² Usamos aqui o termo ‘catequista’ de maneira abrangente, como aquele que se dedica à instrução e educação da fé, incluindo todas as atividades evangelizadoras presentes na Igreja, como catequistas que atuam na iniciação sacramental, educadores religiosos, agentes de pastoral e teólogos. Cf. BIEMER, G., Catequese, in EICHER, P., (dir.), *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, São Paulo: Paulus, 1993, p. 72.

¹⁶³ JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Centesimus Annus*, n. 55, 1991.

¹⁶⁴ Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, op. cit., n. 76; cf. JOÃO PAULO II, *Carta Encíclica Redemptor hominis*, n. 1978, n.13: 1.c.

¹⁶⁵ JOÃO PAULO II, loc. cit.

vida¹⁶⁶. Essa missão, de anunciar o Evangelho a todos e sempre, dirige-se a todos os homens e mulheres, em cada nova situação de vida e da sociedade.

Para que a evangelização se torne realmente experiência de encontro com Jesus, vimos que precisa avançar do campo discursivo ou doutrinário, ir até a realidade, encarnar-se nela e dialogar com ela. À medida que o anúncio cristão vai sendo trabalhado, ele mesmo faz emergir uma série de questões pessoais, de acordo com a realidade da pessoa e de suas relações com o mundo, assim como a busca de respostas a essas interpelações que chegam ao coração humano.

Este processo chama nossa atenção para a necessidade de um diálogo permanente entre a ação evangelizadora e a realidade de cada evangelizando. Este diálogo é facilitado pela atenção a uma dinâmica mistagógica no processo de evangelização. Na Igreja primitiva, a mistagogia foi uma orientação para a ação evangelizadora, especialmente no que dizia respeito ao catecumenato nos séculos III e IV¹⁶⁷. Na teologia contemporânea, K. Rahner resgata a pedagogia do Mistério, e nos fala na presença da mistagogia na evangelização, como uma dinâmica onde o anúncio da fé cristã dialoga com as condições e com as questões que a pessoa humana traz em si. Dinâmica esta que não se limita a refletir a expressão correta da verdade salvífica, mas também a busca da verdade experimentada na vida e na comunidade eclesial¹⁶⁸.

“A evangelização, como mistagogia, se permanece apenas como doutrinação, estará errando em sua própria essência. Ela é apelo irrompido do mais íntimo âmago da pessoa humana agraciada”¹⁶⁹.

A Sagrada Escritura mostra que Aquele que o ser humano, após experimentar na fé, busca conhecer pela inteligência e expressar por intermédio da linguagem, é Ele mesmo quem possibilita e constitui esse conhecimento e essa linguagem, por ser a fonte da qual procede e jorra todo pensar e saber sobre Si próprio. Pensar e saber esses que o ser humano, entregue às suas próprias forças, seria incapaz de atingir e muito menos de articular em discurso coerente e inteligível¹⁷⁰. É Deus mesmo, portanto, que se revela ao ser humano na sua

¹⁶⁶ Cf. RAHNER, K., *O desafio de ser cristão*, op. cit., p. 47.

¹⁶⁷ No capítulo seguinte nos dedicaremos especialmente ao tema do catecumenato primitivo e da experiência mistagógica da Igreja dos séculos III e IV.

¹⁶⁸ Cf. RAHNER, K., op. cit., p. 48

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Cf., por exemplo Rom 1,19; 1 Cor 13, 9-12; 2 Cor 4,6; 1 Tim 2,3-4.

totalidade - inteligência, sensibilidade, liberdade, memória, vontade – e possibilita a este mesmo ser humano a graça de conhecê-Lo¹⁷¹.

A dinâmica mistagógica, que envolve evangelizador, evangelizando e Evangelho, clama por uma integração vital e fecunda, processual e constante, entre o saber teológico e o saber pedagógico presentes na ação evangelizadora, seja nas atividades pastorais, na formação e aprofundamento, como na educação religiosa. Convida à união e a um trabalho de diálogo e parceria entre aqueles que se reúnem em torno de Jesus Cristo e pelo seu sacramento vivo, que consiste na presença da Igreja no mundo. Portanto, uma dinâmica dialogal, marcada pela dimensão da alteridade em todos os níveis de reflexão, de estudo e de ação evangelizadora.

A evangelização pressupõe uma experiência de fé fundada na mística e no aprofundamento teológico que vai dar consistência ao anúncio da fé cristã, mas também é subsidiada pelo acompanhamento do contexto, da situação histórica, pelo conhecimento afetivo e efetivo daqueles com quem se dialoga nesse processo, pelo saber pedagógico que orienta o processo de experiência e de construção de conhecimentos, pela integração desses fatores na experiência eclesial e comunitária.

A experiência da alteridade também se faz presente nesta parceria. É Deus agindo e trabalhando no saber teológico e no saber pedagógico-catequético. Ao experimentar Seu mistério, Deus suscita na pessoa humana um agir entrelaçado num só movimento com o próprio agir de Deus. Encontrar Deus será encontrar ao mesmo tempo o mundo, os outros, a natureza, a si mesmo. Encontrar Deus será buscar, na dinâmica da evangelização, a força do Seu Espírito, que fecunda realidades, com todas as suas ambigüidades e problemas, e as orienta para o Reino de Deus¹⁷².

Nesta dinâmica de alteridade fecunda e comunicativa entre ministério e magistério, retomamos o tema da atitude de crer para a subjetividade moderna, como um dos desafios que a modernidade vem nos apresentando, na tentativa de somarmos saberes e esforços na finalidade de um discernimento que traga frutos para a missão de evangelizar pessoas, ambientes, comunidades, na direção do Reino de Deus.

¹⁷¹ Cf. BINGEMER, M. C. L., *Alteridade e Vulnerabilidade*, op. cit., pp. 63-69.

¹⁷² Id., *A identidade crística*, op. cit., p. 125.

A atitude de crer vem sofrendo uma metamorfose em tempos de modernidade. O crer objetivo não é mais sancionado pela razão, por Deus, pela tradição, ou pela sociedade. Neste momento estamos diante de um crer como atitude subjetiva, de quem se coloca como quem duvida, como quem necessita incorporar o conceito na própria pele, e formulá-lo a partir desta experiência sensível. Perigo fatal de que a pessoa caia no subjetivismo radical, totalmente centrada em si mesma e, conseqüentemente, isolada do mundo e dos outros. É uma atitude que encontra em si mesma sua fatalidade, sua morte para a realização da pessoa. O mercado religioso é um dos fatores que se encontra dentro desta dinâmica. São muitas as ofertas de ‘experiências’ sensíveis, palpáveis, subjetivas e intimistas. Verdadeira tentação diante de tanta fragmentação e ausência de sentido para a vida.

Diante de uma subjetividade onde a experiência sensível ganha o primeiro plano surgem reações diversas, na tentativa de direcionar ou orientar a pessoa humana na sua busca de sentido vital. Não podemos cair no fundamentalismo, ou na ortodoxia literal, e nem mesmo na busca incessante e sem objetivos de projetos de “infinito”¹⁷³. Torna-se imperioso estabelecer um diálogo fecundo com esta realidade, e a palavra da experiência cristã de Deus tem neste contexto um lugar emergencial que retoma as bases da antropologia humana centrada na relação do homem consigo mesmo, com os outros, com o mundo e com Deus.

Crer em Deus não é uma relação centrada em si mesmo, mas é um sair de si como Deus mesmo nos mostrou, enviando seu próprio Filho ao mundo. Para que a experiência religiosa não se torne uma experiência sensível e subjetiva, de alívio, de consolo espiritual, de prazer, necessita apontar para o seguimento de Cristo. A experiência de Deus não é apenas a nossa experiência, mas também a experiência de Deus conosco¹⁷⁴. “Só Deus dá uma resposta plena e totalmente certa à questão humana, e chama o homem ao mais alto conhecimento e à pesquisa mais humilde”¹⁷⁵. A experiência cristã, de seguimento de Cristo, longe de situar-se como emoção subjetiva, conclama aos gestos, ao compromisso, ao serviço ao outro, à co-responsabilidade.

¹⁷³ Cf. BENEDETTI, L.R., A experiência no lugar da crença, in ANJOS, M.F., (org), *Experiência religiosa: risco ou aventura?* São Paulo: Paulinas, 1998, p. 19.

¹⁷⁴ Cf. MOLTMAN, J., *Trinidad y Reino de Dios*, Sigueme: Salamanca, 1986, p. 18.

¹⁷⁵ CONCÍLIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, op. cit., p. 21.

Este é, ao nosso ver, o grande desafio para a evangelização cristã. Por isso, nossa pesquisa procura refletir sobre as possíveis respostas e caminhos que podem contribuir para esta experiência.

O saber teológico vem auxiliar na ampliação do horizonte de compreensão e hermenêutica da dinâmica da Revelação em cada tempo e situação. Com o instrumental científico adequado, se põe à escuta da Palavra que ecoa no tempo e convoca a uma experiência de fé cada vez mais globalizante e radical. É nessa mesma dinâmica que se dá a parceria imprescindível com o saber pastoral-pedagógico, no sentido de um olhar atento, que observa, conhece a realidade, diagnostica e seleciona os elementos adequados para o anúncio da Revelação. Lembramos que toda experiência se dá envolvida em uma linguagem, o que nos remete à importância das expressões, dos instrumentos de evangelização, acompanhados de criatividade e das necessárias adaptações que estabeleçam real comunicação com as experiências humanas cristãs atuais. Torna-se muito importante a busca de modelos interpretativos atuais, que sejam significativos para o mundo, e que proporcionem autênticas experiências cristãs, enraizadas nas experiências vividas, na vida concreta das pessoas.

2.3.2

A fé supõe uma pedagogia própria ?

Tratar o tema da evangelização é nos perguntarmos concretamente pelo processo de transmissão da fé e pela relação profunda entre esta e a experiência humana. Já vimos o quanto esta relação é de total interdependência. No entanto, a resposta para essa questão é sempre revista e renovada como sinal de fidelidade a Cristo e à sua Igreja que coloca no centro de suas preocupações não a si mesma, mas o Reino que anuncia como libertação de todos e cada um dos seres humanos para que vivam a plena comunhão com Deus e entre si¹⁷⁶.

Para compreendermos a ação da fé é elucidativo conhecermos a etimologia e a semântica do verbo crer. Uma vertente interpreta o verbo “crer” em um sentido religioso e econômico, onde se percebe um elemento de reciprocidade, de

¹⁷⁶ CNBB. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil, 1999-2002*, n. 67, 1999.

confiança que implica em recuperação, em restituição. Neste sentido, a fé implica mais que confiança, pois conta com a certeza da bênção e da proteção de Deus. A outra vertente, trabalha com o verbo latino *credere*, que se origina da expressão *cor + dare*, isto é, dar o coração a alguém. Neste sentido, a fé é uma entrega a Deus do nosso coração, do nosso ser mais profundo, oferecendo-lhe nossa liberdade num gesto de dádiva confiante¹⁷⁷.

Trabalharemos com esta segunda vertente interpretativa, que coloca a fé na dinâmica de entrega, de confiança e de compromisso vital com Aquele em quem se crê e com seu projeto. Em decorrência dessa abordagem compreendemos a fé como um encontro pessoal, que abarca a totalidade da pessoa, com sua inteligência, sua vontade e seus sentimentos. Enquanto encontro pessoal, a fé cristã não se dá de uma vez por todas, mas vai se configurando ao longo da trajetória pessoal e comunitária. É um caminho, marcado por etapas, paradas, retrocessos, desvios e retificações. A experiência da fé cristã, do encontro com o Senhor é um processo, um caminho a ser percorrido, é sempre gradual¹⁷⁸.

Neste ponto, retomamos o tema da dinâmica do encontro entre Deus e o homem. A Revelação divina se manifesta de forma progressiva e o homem aprende a conhecer e a amar a Deus por etapas. A Revelação é marcada por esse longo diálogo¹⁷⁹.

Deus mesmo torna-se guia para a humanidade, orientando-a, acompanhando-a nesse processo. Torna-se para seu povo como um pai ou uma mãe que ensina à criança os caminhos da vida. Torna-se um mestre ou educador, que ensina aos alunos caminhos mais adiantados em busca da verdade e da felicidade. Como um pai educa seu filho, assim Deus educa seu povo. “*Reconheces que o Senhor, teu Deus, te educava como alguém educa seu filho*”. (Dt 8,5)

Por isso, pode-se falar em pedagogia de Deus¹⁸⁰, para indicar a forma com que Deus se revelou na história da humanidade, gradativamente, por etapas, tendo em conta a capacidade de compreensão e aceitação de cada homem e de cada momento histórico. É esse movimento dialógico da própria pedagogia divina que nos ensina que toda transmissão da fé necessita respeitar essa mesma dinâmica, ou

¹⁷⁷ Cf. LIBANIO, J.B., *Eu creio, nós cremos*, op. cit., p. 153.

¹⁷⁸ Cf. GELABERT, M., op. cit., p. 14.

¹⁷⁹ Ibid.

seja, possuir uma maneira própria de ser trabalhada, que revele toda a riqueza teológica e antropológico-cristã presente na dinâmica da Revelação.

A tarefa de evangelizar é marcada, portanto, por uma pedagogia própria, que encontra sua base e inspiração na pedagogia divina. Não pode estar centrada apenas na transmissão da tradição eclesial de fé, como se a apreensão intelectual compreendesse a totalidade da experiência cristã, ou mesmo buscar respostas eficazes através da participação do fiel na vida sacramental da Igreja.

A ação evangelizadora, enquanto comunicação da divina Revelação, inspira-se radicalmente na pedagogia de Deus como se desvela em Cristo e na Igreja, acolhe os seus parâmetros constitutivos e, sob a guia do Espírito Santo, faz uma sábia síntese da mesma, favorecendo assim, uma verdadeira experiência de fé, um encontro filial com Deus¹⁸¹.

Compreendendo a fé como resposta do homem à proposta revelada, como experiência humana acolhida e revolucionada na sua totalidade pela Palavra que lhe é revelada, o processo de evangelização deve favorecer um diálogo vivo e fecundo com a realidade, passando pelos aspectos doutrinários, como também, pela vivência pessoal e comunitária da experiência de encontro com Deus, com o outro, consigo mesmo e com o mundo¹⁸².

O encontro das mediações pedagógicas torna-se fundamental para que a teologia histórico-salvífica possa fecundar a evangelização e dialogar com as pessoas de hoje, encurtando distâncias e respondendo aos desafios que a modernidade nos apresenta. As pistas para este mecanismo mediador, nós as encontraremos no diálogo criador e interdisciplinar entre a teologia, fundada na experiência cristã trinitária, e as ciências humanas, em especial, a sociologia religiosa, a psicologia religiosa, profunda e evolutiva, e a pedagogia inspirada na pedagogia de Deus¹⁸³.

Uma evangelização atenta a uma pedagogia própria terá como objetivo este processo mesmo, e não um termo a ser visado como, por exemplo, uma decisão consumada de fé. Cada pessoa e cada comunidade atingirá, à sua maneira, diferentes estágios: surgimento da experiência religiosa, compreensão da fé cristã

¹⁸⁰ Cf. CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n.15.

¹⁸¹ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, op. cit., n. 143.

¹⁸² Cf. GALILEA, S., op. cit., pp. 24-26.

¹⁸³ Cf. PEDROSA, V., Catequese Trinitária, in *Dicionário Teológico: O Deus Cristão*, São Paulo: Paulus, 1998, p. 150.

como possível modelo de vida, respeito para com decisões religiosas etc. – “podendo chegar também à convicção da autocomunicação de Deus ocorrida em Jesus Cristo, que liberta o homem para si próprio, para a sua salvação que consiste na felicitante e consumada comunhão com Deus”¹⁸⁴.

De acordo com este princípio fundamental, a evangelização é processo hermenêutico, cujo objetivo não é a recepção ingenuamente obediente das verdades da fé apresentadas, nem a instrução e exercício na vida eclesial, mas o confronto, também crítico, com a própria vida e com a sociedade presente, aprendendo a experimentar a Revelação cristã como orientação da própria vida.

Enfim, esta pedagogia da fé deve estar atenta não apenas à riqueza e pluralidade dos métodos mas também ao princípio de interação¹⁸⁵ com a realidade daqueles a quem se evangeliza.

A atenção vigilante à integra transmissão da fé, hoje facilitada também pelo Catecismo da Igreja Católica, oferecido como ponto de referência dos outros instrumentos catequéticos, deve ser acompanhada pela criatividade e adaptações que são necessárias para uma autêntica pedagogia da fé, como é posto em evidência no Diretório Geral para a Catequese¹⁸⁶.

Após esta análise do processo de evangelização atual com seus desafios e interpelações e da apresentação de princípios teológicos fundamentais que orientem nossa reflexão, entraremos a seguir na segunda parte deste trabalho, onde reside o coração de nossa pesquisa. Dedicar-nos-emos, portanto, à experiência catecumenal da Igreja primitiva, especialmente nos séculos III e IV, quando, inspirada pelo Espírito Santo, institui a formação dos iniciantes com uma estrutura firme e com uma pedagogia própria, designada como mistagogia, a pedagogia do Mistério.

¹⁸⁴ LANGER, W., Ensino religioso, in *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia*, São Paulo: Paulus, 1993, p. 228.

¹⁸⁵ Entendemos por interação o relacionamento mútuo e eficaz entre a experiência de vida e a formulação da fé; entre a vivência atual e o dado da Tradição. De um lado, a experiência da vida levanta perguntas; de outro, a formulação da fé é busca de explicitação das respostas a essas perguntas. De um lado, a fé propõe a mensagem de Deus e convida a uma comunhão com ele, que ultrapassa a busca e as expectativas humanas; de outro, a experiência humana é questionada e estimulada a abrir-se para esse horizonte mais amplo.

¹⁸⁶ Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 1992, Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulinas/Ave-Maria/Loyola, 1993 e SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, *Diretório Geral para a Catequese*, op. cit.

