

Evangelizar (n)a Cultura

1. Questões prévias

Com os estudos antropológicos e sociológicos que ultrapassaram definitivamente uma visão individualista e elitista do Homem, integrando-o no(s) respectivo(s) meio(s), a noção de cultura alargou-se muito. Em 1982, a UNESCO (declaração do México) já definia: «A cultura, no seu sentido mais amplo, pode considerar-se hoje como o conjunto de traços distintivos, espirituais e materiais, intelectuais e afectivos, que caracterizam uma sociedade ou grupo social».

Foi a mesma ordem de ideias que exigiu ir além duma consideração individual(ista) da evangelização. Começou-se a falar de 'pastoral de meio' e 'pastoral da(s) cultura(s)'. Escreveu o papa Paulo VI na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* que a evangelização tem de atingir o cerne cultural das sociedades e que a ruptura entre o Evangelho e a cultura é o drama da nossa época, como já o foi doutras (cf. *E.N.*, 20).

A cultura, como meio ambiente e mentalidade difusa, propicia a fé ou a descrença. Se houver síntese fé-cultura, a própria sociedade tornará a fé plausível; se acontecer o contrário, decorrerá antes a descrença e ao catolicismo sociológico contrapor-se-á a descrença sociológica, ambos prévios à assunção pessoal dum e doutra ¹.

A arte é um bom índice — embora não unívoco — para a qualificação religiosa duma cultura. No nosso contexto, parecem

¹ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis — *Ideas y creencias del hombre actual*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1992, p. 24.

inegáveis as dificuldades da cultura e da linguagem em relação ao fim e ao Outro². E o pensamento contemporâneo não parte duma visão confessional do mundo e da vida, sendo difícil acolhê-lo sem mais na reflexão cristã ou no diálogo teologia-cultura³. Para realmente dialogarmos, temos de partir do fundo comum de humanidade que compartilhamos agora, comprovando o discurso teológico na experiência concreta do homem contemporâneo⁴.

Sempre houve descrentes. Mas a descrença actual tem características próprias: um carácter massivo, pois deixou de ser um fenómeno de «delinquência intelectual», deparável em certas elites, para se difundir por todos os estratos sociais; relevância cultural, porque se tornou quase num apriorismo do discurso intelectual dominante; auto-apresentação como fenómeno historicamente ascendente e humanisticamente positivo, como afirmação e libertação do homem; anti-institucionalismo, especialmente no campo religioso⁵.

No que nega e nas razões porque o faz; no que procura, para além dos caminhos que percorre, a cultura contemporânea está incontornavelmente aí, desafiando a fé, fora e dentro de nós próprios. Quando leva as suas questões até ao fim, toca num fundo de humanidade situada que a evangelização também tem de percorrer. Nas palavras de João Paulo II em Coimbra (15.V.1982), «a cultura não é só sujeito de redenção e de elevação; mas pode ter também um papel de mediação e de colaboração».

2. O caso português

O impacto da modernidade em Portugal foi agravado com a extinção das congregações religiosas em 1834. Como o reconheceu o próprio Alexandre Herculano, ao dirigir-se em 1842 aos que tinham encerrado indiscriminadamente as casas religiosas masculinas: «Fizestes uma coisa absurda e impossível: deixastes na terra cadáveres vivos e assassinastes os espíritos [...] Pão para a velhice

² Cf. ROVIRA I BELLOSO, Josep M. – *Fe y cultura en nuestro tiempo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1988, p. 39.

³ Cf. VELASCO, Juan Martin – *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1988, p. 77.

⁴ Cf. PEREIRA, Miguel Baptista – *Linguagem e fé num mundo secularizado*. In *Fé e cultura para o ano 2000*. Lisboa: Communio, 1984, pp. 142-143.

⁵ Cf. VELASCO – *Increencia*, pp. 21-29.

desgraçada! Pão para metade dos nossos sábios, dos nossos homens virtuosos, do nosso sacerdócio! Pão para os que foram vítimas das crenças, minhas, vossas, do século, e que morrem de fome e de frio!»⁶. Foi essa metade religiosa da sabedoria portuguesa que tardou – e tarda — em refazer-se...

Com o triunfo do liberalismo, não encerraram apenas as casas religiosas. Os seminários diocesanos, por razões políticas e financeiras, tiveram de fechar na generalidade e só depois de 1850 foram restabelecidos de modo mais ou menos incipiente; a Faculdade de Teologia de Coimbra também não conseguiu responder aos desafios intelectuais e pastorais do oitocentismo. O clero secular português, quase reduzido a funcionalismo eclesiástico do Estado, sustentou como pôde a religiosidade comum, eventualmente interpelada por alguma missão de religiosos antigos ou regressados. A inadequação cultural do clero português já era apontada pelo próprio jornalismo católico de meados do século: «Aos srs. pregadores é forçoso dizer que não compreendem a época, em que vivem [...] Estudam os antigos sermonários, em vez de estudarem a Bíblia, os Doutores da Igreja, os grandes modelos, e sobretudo, e depois de tudo o tempo, este tempo em que hoje estão [...] Os sermonários dirigiam-se principalmente ao coração, e isso bastava; pressupunham grandes convicções, buscavam enternecer, enterneciam, e a missão estava completa. Hoje é necessário maior trabalho; outros meios, outro caminho. É preciso falar à inteligência». E o autor prossegue com observações complementares, lamentando a indigência na tradução estética dum sentimento já especificamente religioso: «Não podemos aprovar a música de igreja nos teatros. Se a música é a tradução harmoniosa dos afectos, cumpre-lhe não os confundir e trocar, para ser uma arte verdadeira e útil. O coração do homem não se dirige a Deus do côro de um templo, com a mesma linguagem com que se dirige a outro homem, no tablado de um teatro»⁷.

Não se estaria muito melhor no princípio deste século, no entender do militante católico Gomes dos Santos, que salienta o cariz geralmente convencional, ou restritamente familiar, ou intelectualmente fortuito do catolicismo português do fim da monarquia: «Dos cinco milhões de católicos que se atribuem a Portugal, nem um décimo são católicos práticos. A vida religiosa está confi-

⁶ HERCULANO, Alexandre – *Os egressos*. In *Opúsculos*. Lisboa: Editorial Presença, 1982, vol. 1, p. 99.

⁷ *A Nação*, 10 de Abril de 1849, p. 1.

nada em algumas famílias católicas [...] A pregação, dentro dos templos, não a ouvem [os cépticos], porque os não frequentam; os nossos jornais, desde que católicos se designam, não lhes vão parar às mãos; as nossas obras sociais, tão limitadas aliás, são-lhes desconhecidas. Noventa por cento das conversões que se dão no nosso país são determinadas por motivos intelectuais: a leitura duma obra apologética, o conhecimento fortuitamente travado com quem pode revelar-nos coisas ignoradas, são susceptíveis de determinar uma brusca reviravolta de espírito [...] O que afasta muita gente da religião e dos seus dogmas é a ignorância profunda. Os nossos próprios católicos, como já foi dito, não têm em geral, uma noção exacta da religião que professam»⁸.

A política anticatólica da República desfez as frágeis estruturas formativas da Igreja, mas também despertou energias pouco previsíveis. Particularmente entre os jovens universitários de Coimbra, «uns centos de estudantes», geralmente provindos de famílias católicas convictas ou tocados pela formação dos religiosos. Retenha-se este depoimento do futuro Cardeal Cerejeira: «No dia 1 de Fevereiro de 1911, ao fim da tarde, a sede do Centro [C.A.D.C.] era assaltada, aos *vivas à República*, por uma malta vária, que assim defendia heroicamente a liberdade e os direitos do cidadão [...] Alguns dos meus companheiros procuraram o Comissário da Polícia, pedindo-lhe garantias contra esses boatos [de novos ataques] — e ele respondera que não podia garantir absolutamente qualquer manifestação mais viva da fraternidade felizmente estabelecida agora. Foi como revindicta contra esse estado de coisas que se acordou em abandonar Coimbra, lançando um manifesto ao País no qual se afirmava o propósito de não voltar, enquanto a segurança dos estudantes não fosse eficazmente garantida. Esta medida logrou o fim almejado. O estômago é uma víscera muito eloquente quando está vazio. À Coimbra liberal não agradava ver-se privada do valor económico de uns centos de estudantes, cujas ideias odiava, é certo, mas cujo dinheiro apetecia. O Comissário deitou logo bando a anunciar que a segurança académica estava garantida»⁹.

Alguns desses estudantes defenderam depois politicamente o catolicismo nacional no Centro Católico Português (1917 ss). Juntando-se a outros, a partir de 1933, na Acção Católica Portuguesa,

⁸ SANTOS, Gomes dos — *O Catolicismo em Portugal*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense-Editora, 1906, *passim*.

⁹ CEREJEIRA, Manuel Gonçalves — In *Estudos*. Coimbra, 1926, pp. 746-748.

visando esta a «reconquista cristã» do país em termos exclusivamente apostólicos. Com o tempo, criou-se outra relação Igreja-Sociedade em Portugal, particularmente no aspecto cultural: «Às forças e correntes de ideias que têm, desde há dois séculos, dominado a sociedade portuguesa — o liberalismo maçónico e os materialismos e ateísmos do presente — pela primeira vez se contrapôs uma presença efectiva da Igreja na sociedade e no mundo das ideias, pela existência de um escol livre, autónomo, pluralista e diversificado de cristãos empenhados nas áreas política, social e cultural, bem como nas restantes tarefas de construção de um mundo à medida do homem»¹⁰.

A mentalidade recente trouxe outros desafios ao catolicismo, talvez mais por distração do que por contraposição. O propósito e o sentimento tornaram-se mais imediatos e inconsistentes, reagindo negativamente a propostas alargadas e objectivas. Em carta pastoral de 8 de Novembro de 1989, os bispos portugueses descreviam a situação em termos de aumento crescente do indiferentismo religioso, mudança no conceito de felicidade e de realização humana — agora mais material e hedonista —, relativização da dignidade do homem e da vida humana, corrupção do conceito de amor, perda da dimensão absoluta dos valores — trocando, por exemplo, a fidelidade pela efemeridade —, perda do sentido da tradição nacional; para concluírem que «só é possível evangelizar-se Portugal agindo sobre a cultura, reevangelizando a cultura». A 27 de Outubro de 1992, falando aos bispos das províncias de Lisboa e Évora, o papa João Paulo II apontou caminhos para tal: «Sem nostalgia do passado nem vontade de conquista, mas com a motivada certeza de que Jesus Cristo é o único Redentor do Homem [...] parece possível e necessário provocar um confronto leal e cordial com a actual sociedade e cultura portuguesa, de modo que ela seja posta em condições de decidir novamente do seu futuro, no encontro com a pessoa e a mensagem de Jesus Cristo».

3. A herança moderna

A modernidade passou da descoberta física do mundo à sua assunção como realidade consistente e quase auto-suficiente. Dos fenómenos naturais tal compreensão transbordou para a fenome-

¹⁰ FRANCO, António de Sousa – *Cinquenta anos de Acção Católica*. In *A Acção Católica do presente e do futuro*. Lisboa: Rei dos Livros, 1984, pp. 77-78.

nologia humana: sociedade, política ou cultura, tudo se foi autorregulando, dispensando a tutela religiosa-confessional. Através da secularização, a legitimação da autoridade passou da Igreja para o mundo, como aconteceu com os diversos âmbitos da vida social, que foram subtraídos à influência religiosa, num percurso mais rápido institucional do que mentalmente ¹¹.

Sem esquecermos que uma sociedade institucionalmente confessional não é, só por isso, absolutamente religiosa, podendo até acontecer que tal conotação a distraia duma autêntica conversão. Secularização, por seu lado, não será sempre sinónimo de descristianização. Paul Valadier entende mesmo que falar de sociedade secularizada pressupõe que ela foi antes intrinsecamente religiosa e é veicular um juízo errado sobre a história, que desvaloriza o presente em comparação com um passado hipotético, que teria sido cristã e totalmente integrado ¹².

As críticas modernas à religião incidiram frequentemente sobre uma noção de Deus que concorria com o homem e abafava o mundo. Neste ponto, secularização pôde coincidir com cristianização, pois o Deus de Jesus Cristo não faz uma coisa nem outra, antes potencia os dois. Outra coisa é o secularismo, que postula a auto-suficiência do temporal, não abrindo a qualquer ultimação ou transcendência da vida ¹³.

Algumas «negações» de Deus, são-no afinal das suas imagens demasiado infantis ou infantilizantes, podendo ter uma positividade transitória, que Daniélou já caracterizou como a passagem da infância à adolescência da humanidade. Passagem que, no entanto, não se há-de ficar pelas negações adolescentes, mas atingir um nível superior, onde se reequilibrem os valores religiosos fundamentais ¹⁴.

A própria vida exige opções que necessitam de fundamentação. E, se uma ética puramente secular e humanista é uma possibilidade — mais teórica do que factual? —, o certo é que as vivências concretas buscam sempre mais do que o que deduzem racionalisticamente. Por outro lado, a religião cristã, sendo relação com Cristo,

¹¹ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, pp. 45-48.

¹² Cf. VALADIER, Paul – *Catolicismo e sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, pp. 29-30.

¹³ Cf. GONZÁLEZ-Carvajal – *Ideas*, pp. 50-51.

¹⁴ Cf. DANIELOU, Jean – *A oração, problema político*. Lisboa: União Gráfica, 1968, p. 35.

encontra na sua vida e nas suas palavras e parábolas um irrecusável estímulo ético e moral¹⁵.

A secularização traz desafios novos à religiosidade de cada um. A menor relevância social da religião pode questionar a identidade crente; faltarão também os apoios simbólicos e pessoais para a fé, podendo privatizar-se esta e divorciar-se da vida concreta. A solução não estará no regresso ao passado mas num novo futuro: «No passado, a presença pública da Igreja conseguiu-se ao preço de sacralizar tudo. Hoje deve conseguir-se aprendendo a viver religiosamente o profano»¹⁶.

O Concílio Vaticano II afirma a justa autonomia das realidades terrenas — a secularidade, como realidade consistente — e, ao mesmo tempo, o seu carácter relativo: «Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia [...] Se porém com as palavras 'autonomia das realidades temporais' se entende que as criaturas não dependem de Deus e que o homem pode usar delas sem as ordenar ao Criador, ninguém que acredite em Deus deixa de ver a falsidade de tais assertos. Pois, sem o Criador, a criatura não subsiste» (*Gaudium et Spes*, 36).

Na modernidade, a ciência foi alterando a mentalidade tradicional, ao ponto de se tornar ela própria uma nova mentalidade. Ciência e técnica não mudaram apenas a maneira de viver, mas sobretudo a de pensar, esquecendo raciocínios sem confirmação concreta e autoridades não comprovadas. Mais: a pouco e pouco, a ciência pura cedeu lugar à técnica, e à razão dos filósofos e cientistas sucedeu a razão dos técnicos, a «razão instrumental» (Horkheimer). Ao contrário doutros tempos, hoje temos meios e não fins, como se a técnica fosse um fim em si mesma, levando-nos obrigatoriamente para onde não sabemos¹⁷.

Com tudo isto, o «potencial humano de sentido» não desapareceu por certo. Mas ficou como que «reprimido e encoberto sob o domínio avassalador da razão científica e técnica»¹⁸. Aliás, a

¹⁵ Cf. POUPARD, Paul — *Préface. Laïcité et éthique*. In *La laïcité au défi de la modernité*. Paris: Tequi, 1990, pp. 16-17.

¹⁶ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL — *Ideas*, p. 65.

¹⁷ Cf. *ibidem*, pp. 68-64.

¹⁸ PEREIRA — *Linguagem*, p. 147.

apreensão do sentido é dificultada pela divulgação quase exclusiva duma mentalidade pragmática, em detrimento doutras dimensões mais gratuitas e contemplativas da existência; ou pelo reducionismo ético, que leva a valorizar tudo em função da eficácia, mesmo social¹⁹.

Por outro lado, a contemplação futura não será um regresso mas um progresso, incluindo a nova visão do mundo que a ciência nos traz. Quer a vivência quer a contemplação passarão a «ler na dinâmica da evolução natural e artificial a acção criadora e inovativa daquele Senhor que falou em nova terra, novos céus, vinho novo, vida nova, homem novo»²⁰.

Lendo os sinais dos tempos em meados dos anos sessenta, o Concílio Vaticano II intuía outros tantos apelos do Espírito na procura generalizada de regimes sociais mais correspondentes à dignidade e dignificação do homem, na emergência do terceiro mundo, na luta das mulheres e dos trabalhadores pelos seus direitos de inteira participação social..., observando que «pela primeira vez na história dos homens, todos os povos têm já a convicção de que os bens da cultura podem e devem estender-se efectivamente a todos» (*Gaudium et Spes*, 9).

Foi no âmbito individual que a liberdade pôs a tónica. O que até aí cabia à quase predestinação social, dependendo cada um do meio em que nascera e da decisão de outros, passou para a escolha pessoal. Agora, cabe a cada um encontrar o seu lugar na profissão, na família, na política e na religião, já não sendo o grupo a determiná-lo necessariamente²¹. Facto relativamente novo, com evidentes repercussões religiosas, porque os crentes actuais, participantes desta mentalidade, não poderão ser menos tidos em conta na Igreja do que na sociedade, sob pena de desmotivação e abandono²².

As descobertas científicas modernas, abrindo-se sucessivamente entre si, criaram a expectativa dum progresso contínuo, mesmo quanto ao homem, que quase tomou o lugar da fé religiosa. Há décadas que Dawson constatou que «a crença na perfectibilidade moral e no progresso indefinido da raça humana tomou o

¹⁹ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, p. 82.

²⁰ ARCHER, Luís – *Fé experiencial e tecnologismo do futuro*. In *Fé e cultura para o ano 2000*, p. 98.

²¹ Cf. VALADIER – *Catolicismo*, p. 33.

²² Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, p. 110.

lugar da fé cristã na vida do mundo futuro, como alvo final do esforço humano»²³.

Autêntica crença, que por vezes alienou no futuro a resposta às dificuldades presentes: «a fé no progresso funcionou durante a modernidade como um novo 'ópio do povo'»²⁴. Tudo se superaria pelo progresso científico e social... Os trágicos desmentidos de duas guerras mundiais e respectivas sequelas puseram em causa tal crença, abrindo ao cepticismo pós-moderno.

Por sua vez, as guerras «religiosas» dos séculos XVI e XVII e a descoberta contínua de povos e culturas diferentes abriram caminho à tolerância e à desconfessionalização da ideia de Deus (deísmo), eventualmente conexas com o relativismo e o cepticismo. Na síntese de J. Lortz, tal «conduziu não só à tolerância efectiva de uma pluralidade de convicções [...], mas também ao abandono da verdade, do conceito de verdade única. Surgiu a tolerância dogmática, isto é, a indiferença dogmática»²⁵.

Este último facto ocasionou um grave e prolongado diferendo entre a Igreja Católica e os sectores liberais, só doutrinalmente ultrapassado pela reflexão do Concílio Vaticano II, que encarou o problema na perspectiva da assunção pessoal da verdade e não da diminuição da objectividade desta: «Os homens têm a obrigação de aderir à verdade conhecida e de ordenar toda a sua vida segundo as suas exigências. Ora, os homens não podem satisfazer a esta obrigação de modo conforme com a própria natureza, a não ser que gozem ao mesmo tempo de liberdade psicológica e imunidade de coacção externa» (*Dignitatis Humanae*, 2). Ou, na feliz síntese de González-Carvajal, «a tolerância é boa, não porque não haja verdade objectiva [...], mas porque há uma verdade objectiva e a melhor maneira de nos abeirarmos dela é o diálogo livre»²⁶.

Esta nova ordem de ideias aconteceu numa ordenação sócio-cultural que se costuma denominar «burguesa». Na sugestiva análise de A. Ancel – precisamente um clérigo que assumiu a condição operária —, a mentalidade burguesa distingue-se das precedentes pelo seu carácter compósito. Nem de clérigos, nem de nobres, nem

²³ DAWSON, Charles – *Progresso e religião*. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1943, p. 203.

²⁴ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, p. 123.

²⁵ Cf. LORTZ, Joseph – *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, vol. 2, p. 332.

²⁶ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, p. 135.

de agricultores, mas de tudo um pouco, na variedade de combinações e escolhas, própria de comerciantes ou legistas, mais isentos de constrangimentos tradicionais: «A burguesia assimilou tudo. Mas esta assimilação torna ainda mais complexa a mentalidade burguesa. O burguês é, ao mesmo tempo, revolucionário e ordeiro, homem de negócios e jurista, pacífico e soldado, homem de governo e individualista»²⁷.

A mentalidade burguesa teve e tem correlações religiosas, como a atenção predominante à salvação individual, a escassa vivência comunitária, a privatização da noção de pecado, a sacralização até da ordem estabelecida, com leves correctivos assistenciais. Tudo isto integrará uma «teologia política do sujeito burguês»²⁸.

Se tentarmos resumir as tensões entre modernidade e evangelização, poderemos enunciá-las assim, tomando-as tanto por reptos como por possibilidades: 1) A questão cultural: — Deus à custa do homem (da sua cultura), ou o homem (e a cultura) caminho para Deus? 2) Secularização: — Redução ou recolocação da fé? 3) Ciência e técnica: — Perda de sentido ou estímulo ao seu aprofundamento? 4) Liberdade e libertações: — Subjectivismo ou responsabilização? 5) Progresso: — Progresso terreno ou/e crescimento do reino de Cristo (cf. GS 39)? 6) Tolerância: — Relativismo ou objectivismo personalista? 7) Mentalidade burguesa: — Individualismo ou/e disponibilidade?

4. A atmosfera pós-moderna

Mas não é só com a modernidade que a evangelização se confronta hoje. A complexificação da ciência moderna afastou-a da finalização metafísica, repartindo-a por coerências e performatividades parciais e, para muitos, bastantes. Foi nesse sentido que Lyotard, considerou pós-moderno «o estado da cultura após as transformações que afectaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do século XIX», resumindo-o como «a incredulidade em relação às metanarrativas»²⁹.

²⁷ Cf. ANCEL, A. — *La mentalité bourgeoise*. Lyon: L'Essor-P.E.L., 1950, p. 18.

²⁸ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL — *Ideas*, p. 160.

²⁹ LYOTARD, Jean-François — *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989, pp. 11-12.

Para mais, a história já teria atingido o seu objectivo, ao realizar as duas grandes motivações do processo histórico, que Fukuyama sintetiza com Hegel no desejo humano — em relação ao que necessita para se manter e crescer — e no reconhecimento que o homem espera dos outros em relação à sua própria dignidade. Ambos se realizariam na democracia liberal, que, sendo o termo da evolução ideológica da humanidade e a forma final de governo humano, constituiria o fim da história³⁰.

O desaparecimento das finalidades trará alguma melancolia; mas julgada melhor do que as ingenuidades modernas em relação ao progresso e ao futuro, tão manipuladas e ilusórias. Se os modernos, acreditando no futuro, se sacrificavam por ele, os pós-modernos preferem desfrutar hedonistamente o presente, cumprindo o «carpe diem» horaciano³¹. Sem nada esperar do futuro nem nada dever ao passado, viverão o presente bastante ou possível, inaugurando «uma sociedade sem base de ancoragem nem opacidade»³².

A diluição da história no presente de cada um, concentra a atenção no eu e no imediatamente gratificante: «No mundo dos homens o gozo é alfa e ómega, princípio e fim» (Esperanza Guisán, *Manifesto hedonista*). Enquanto a modernidade se identificou com um Prometeu libertador e progressivo e os meados do século com um Sísifo absurdo (Camus), a pós-modernidade prefere Narciso e o auto-enamoramento³³.

Rovira I Belloso alarga o entendimento pós-moderno às várias áreas da sociedade e da cultura, definindo o respectivo individualismo como neoliberalismo, como autodeterminação desconfiada do colectivo, solidário ou autoritário, e como niilismo sem outra finalidade que não seja a emancipação do individual-concreto, na esteira de Nietzsche³⁴.

As 'grandes causas' de ontem podem ser irrisórias hoje: a pós-modernidade identificar-se-á com «a dessubstanciação humorística dos critérios sociais maiores»³⁵.

³⁰ Cf. FUKUYAMA, Francis – *O fim da história e o último homem*. Lisboa: Gradiva, 1992, pp. 13-14.

³¹ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, p. 160.

³² LIPOVETSKY, Gilles – *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água, 1989, p. 49.

³³ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, pp. 161-162.

³⁴ Cf. ROVIRA I BELLOSO – *Fe y cultura*, p. 86.

³⁵ LIPOVETSKY – *A era*, p. 151.

É difícil a afirmação ética geral na ambiência pós-moderna, com a concentração desta no indivíduo e no presente; quando muito, ficará alguma estética, melhor traduzida por gostos e modas. Secundarizada fica também a razão, ultrapassada pela disposição momentânea. González-Carvajal pode escrever que o 'homo sapiens' foi destronado pelo 'homo sentimental', ou substituir com Kundera o 'penso, logo existo' cartesiano pelo 'sinto, logo existo', mais actual³⁶. Sentimento imediato e por isso pouco ou nada mobilizador da vontade: «tudo imediatamente' e já não 'per aspera ad astra'», resume Lipovetsky³⁷. As posições tomam-se ocasionalmente e assumem-se sem coerência maior, tornando-se o pensamento débil e fragmentário: 'Eu, aqui e agora, digo isto'³⁸.

Gianni Vattimo lembra que, em Nietzsche, Deus morre com a desistência das causas últimas, o que sucede quando as condições da existência humana se tornam menos violentas e, sobretudo, menos patéticas, residindo nesta alegada superfluidade dos valores últimos a raiz do niilismo completo³⁹. Niilismo que redundando em individualismo pontual e vazio, segundo Rovira: «Não temos de chegar a nenhum objectivo, porque o homem não tem outro destino senão chegar a ser aquilo que já é»⁴⁰.

Dispersam-se as vivências e abandonam-se as coesões; guiado pelo sentimento, o pós-moderno não se importa com a multiplicidade das lógicas, nem com a pluralidade das personagens no mesmo sujeito. A imensidade das sugestões leva-o a uma «vagabundagem incerta de ideia para ideia»⁴¹.

Fragilidade das convicções, fragilidade das relações, tornadas estas igualmente vagabundas... Humorização geral, resultante dum relacionamento sem dimensão colectiva, «quando já ninguém, no fundo, acredita na importância das coisas»⁴².

Não há obviamente lugar para uma socialização (valorização) universal e estável, quando o todo se pulveriza em microcolectividades heterogéneas⁴³; nem para uma coerência longa ao nível

³⁶ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, pp. 163-165.

³⁷ LIPOVETSKY – *A era*, p. 54.

³⁸ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, p. 167.

³⁹ Cf. VATTIMO, Gianni – *O fim da modernidade. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 25.

⁴⁰ Cf. ROVIRA I BELLOSO – *Fe y cultura*, p. 73.

⁴¹ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, p. 170.

⁴² LIPOVETSKY – *A era*, p. 149.

⁴³ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, p. 172.

individual: «O indivíduo pós-moderno é um indivíduo desestabilizado e de certo modo 'ubiquista' [...] consagrado ao 'self-service' narcísico e a combinações caleidoscópicas indiferentes»⁴⁴.

Na religião como no mais, a disponibilidade para pegar, largar e combinar é total. A modernidade acreditava no que julgava comprovado, ou cientificamente admissível; a pós-modernidade alarga o âmbito da crença, continuando — ainda aqui — assistemática. Porém, agora, depararemos mais facilmente com a integração da religião no circuito variável dos consumos do que com a reafirmação sólida dum culto ou duma doutrina. Combinam-se elementos religiosos vários e até contraditórios, de acordo com a disposição pessoal e sucessiva: 'É-se crente mas à lista [...] [n]um 'coktail' individualista do sentido de acordo com o processo de personalização»⁴⁵.

A evangelização tem de ter em conta os contornos ambíguos da mentalidade corrente. Rovira I Belloso define como «filhas da modernidade e da pós-modernidade» a secularidade tendencialmente secularista, a liberdade sem referência a Deus e o neoindividualismo descomprometido⁴⁶. Mas é neste contexto que urge apresentar Deus como potenciador da realização humana e não como seu limitador; «como aquele que cria, invariavelmente, no plano ético ou estético, uma ruptura com o pensamento imanente e abre o humanismo às suas últimas consequências»⁴⁷.

A apetência pós-moderna de experiência, festa e beleza, deve encontrar resposta numa evangelização que valorize a prática orante de aproximação a/de Deus, a linguagem narrativa e não só conceptual, a dimensão festiva da conversão evangélica e a estética litúrgica autêntica⁴⁸. É forçosa a apresentação potenciadora e alegre do Evangelho — respondendo de vez à crítica do Zaratrasta nietzschiano sobre o ar funéreo dos cristãos — e a afirmação duma moral que é caminho para a felicidade: «as coisas não são boas ou más porque Deus as mande ou as proíba, antes as manda porque são boas e as proíbe porque são más»⁴⁹. A bondade resplandece e as renúncias fazem-se quando se encontra um bem maior.

⁴⁴ LIPOVETSKY – *A era*, p. 40.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 111.

⁴⁶ Cf. ROVIRA I BELLOSO – *Fe y cultura*, pp. 183-184.

⁴⁷ PINHO, Arnaldo de – *Cultura da modernidade e nova evangelização*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1991, p. 46.

⁴⁸ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Ideas*, pp. 187-190.

⁴⁹ IDEM – *Evangelizar en un mundo postcristiano*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1994, p. 93.

Hoje só «a partir das minúsculas» se pode abrir caminho para a transcendência; mas foi nas minúsculas duma vida humana que Deus se autocomunicou ao homem. Como sempre — ou mais do que nunca? — a palavra é acreditada pela vida que gera, e a verdade já não é fruto da reflexão solitária mas da comunicação interpessoal no reconhecimento mútuo. O próprio Deus não é buscado como algo que se acrescente a cada um, mas é acolhido como presença originante e valorizadora da pessoa: Deus não é o supletivo das incapacidades humanas, mas o próprio centro da liberdade e da criatividade do crente⁵⁰.

5. A nova religiosidade

Mas não é apenas a modernidade ou a pós-modernidade que a evangelização tem de ter em conta. Subjacente às duas e especialmente à segunda, está a nova religiosidade, entretanto surgida. J. Sudbrack vê na filosofia de Kant a sua base: sobre esta se desenvolveria uma psicologia que considera o homem e a sua subjectividade como medida universal⁵¹. Mas, ultrapassando a chamada de atenção para as condições subjectivas de acesso à realidade, a nova religiosidade retém facilmente o homem num psiquismo experimentalista ávido de emoções gratificantes. A técnica ocupará aí o lugar da graça.

Não se sai de si. Pelo contrário, o que possa vir de fora só interessa se acrescentar o bem-estar íntimo e auto-suficiente. Algum orientalismo se juntará aqui, enquanto pareça proporcionar isso mesmo. E até a magia, que prometa captar em proveito próprio o jogo cósmico de forças e contrastes. O mesmo autor acrescenta, a estes, outros tópicos da nova religiosidade, como o fusionismo matriarcal, o ecologismo diluidor do homem no universo, o progressismo que permita ir resolvendo tudo pelas conquistas do espírito humano...⁵².

⁵⁰ Cf. CASTIÑEIRA, Ángel – *La experiencia de Dios en la postmodernidad*. Madrid: PPC, 1992, pp. 146-178.

⁵¹ Cf. SUDBRACK, Josef – *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990, p. 83.

⁵² Cf. *ibidem*, p. 100 ss.

Qual súmula de tudo isto, a mentalidade «Nova Era» (New Age) apresenta bem o feixe de componentes da nova religiosidade: a unidade do universo, como corpo vivo e único; um intimismo que esbata todas as diferenças das religiões externas; um psicologismo à busca de novas dimensões da consciência pessoal-universal, permitindo até a comunicação com mentes do além; a visão reencantada duma natureza em que se refundem todas as oposies⁵³.

Várias das afirmações da nova religiosidade contrastam com convicções básicas da fé cristã. Falando aos bispos norte-americanos em 28 de Maio de 1993, João Paulo II referiu-se à «Nova Era» como realidade a observar de perto, mesmo em ambientes eclesiais, detectando nela: a pouca importância dada à Revelação; a ênfase posta no experimentalismo mental, de técnica oriental ou psicológica; a relativização doutrinal, face a um mundialismo simbólico e mítico; o conceito panteísta de Deus e a reorientação moral para um dever cosmológico prioritrio⁵⁴.

A questão maior posta pela nova religiosidade à fé cristã reside na alteridade divina, que aquela tende a esbater ou negar. Na busca da identificação de Deus e com Deus,  difícil estar completamente isento da sedução panteísta ou monista. Mas tal sedução manifesta-se muito na nova sensibilidade religiosa: pela consciência individual à universal, pelo conhecimento do cosmos à fusão nele mesmo. Perpassam nela o sentimento e a ideia duma humanidade de evolução e consciência unívocas. De novo com Sudbrack, podemos colocar à nova religiosidade uma questão decisiva: «— Qual é o valor superior, mais humano, integral e profundo: o de uma unidade impessoal com o todo ou o da unidade eu-tu do encontro, o de um ‘ser’ universal ou o de um amor ‘pessoal’?»⁵⁵.

A Congregação romana para a doutrina da fé encarou vários aspectos deste desafio «místico» posto pela nova religiosidade. Num seu documento de 1989⁵⁶, podemos ler que a oração cristã manifesta a verdade de Deus e da criatura, assumindo por isso mesmo a forma dum diálogo pessoal entre o homem e Deus, nele se encontrando a liberdade infinita de Deus e a finita do homem (cf. n. 3);

⁵³ Cf. MARDONES, José Maria – *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana se la religión*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1994, pp. 124-126.

⁵⁴ Cf. ALMEIDA, João Carlos (Padre Joãozinho) – *Nova Era e f cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 11.

⁵⁵ SUDBRACK — *La nueva*, p. 144.

que o homem é e permanece criatura infundível em Deus, sendo a alteridade — existente no próprio Deus — o maior dos bens (cf. n.º 14); que, como lembra Santo Agostinho, tanto importa a concentração em si mesmo como a ultrapassagem do eu, sendo Deus «interior íntimo meo et superior summo meo» (cf. n.º 19); que a mística cristã não se funda em qualquer técnica mas no dom de Deus (cf. n.º 23); que a experiência mística tem necessariamente consequências morais positivas, despertando a caridade (cf. n.º 28); que o «deserto», sempre atravessado na mística autêntica, comprova a autenticidade da busca de Deus que sempre ultrapassa o orante (cf. n.º 30).

Também os «novos movimentos religiosos» podem manifestar características acima indicadas. Nos que se reclamam do cristianismo, porém, sublinham-se mais outras notas, como as que dizem respeito ao (re)conhecimento mútuo ou à necessidade de experimentar já a salvação prometida, sobretudo como realidade psicofísica. Em documento conjunto de várias instâncias romanas, de 1987⁵⁷, enuncia-se o que eles podem proporcionar aos seus adeptos: face à desestruturação social oferecem o apoio das pequenas comunidades; face à busca de soluções, oferecem respostas simples, novas revelações, em geral sincretistas; face à busca de harmonização, oferecem uma experiência religiosa global; face à busca de identidade cultural, oferecem — sobretudo no Terceiro Mundo — espaço para a tradição própria; face ao anonimato, oferecem o interesse pelo indivíduo e possibilidades de participação num grupo escolhido; face ao interesse pelo mistério, presente ou futuro, oferecem a possibilidade de aprofundar e experimentar respostas religiosas; face ao desacompanhamento, oferecem a orientação de chefes carismáticos; face à inquietação pelo futuro, oferecem uma nova era e a possibilidade de participar no seu advento...

Poderemos resumir assim as questões levantadas pela nova religiosidade: eclectismo doutrinal, ênfase posta na salvação individual, experimentalismo emocional, pragmatismo religioso e monismo unitário e globalista⁵⁸. Questões a encarar com lucidez, sondando as suas causas. E que nos farão redescobrir, por exemplo,

⁵⁶ Cf. *Carta aos bispos da Igreja Católica acerca de alguns aspectos da meditação cristã*. Lisboa: Secretaria Geral do Episcopado-Editora Rei dos Livros, 1990.

⁵⁷ Cf. *O fenómeno das seitas ou novos movimentos religiosos: desafio pastoral*. In *Lumen* 47 (Agosto-Setembro de 1986) 327 ss.

⁵⁸ Cf. MARDONES — *La nueva*, p. 180.

a necessidade do reencontro de si e da meditação, bem como o lugar da criatividade e do movimento na celebração. Sem esquecer, aliás, que o cristianismo propõe uma unificação «mais acima» da gratificação emotiva ou do psiquismo unificador, uma autêntica comunhão no amor cuja fonte é Deus, sempre outro e, por isso mesmo, garantia constante da nossa liberdade: nenhum emotivismo, nenhum psiquismo nos encerrarão⁵⁹.

A sobrevalorização do experimentalismo religioso secundari-zaria a verdade não condicionável. Mas, por outro lado, o cristia-nismo não pode desvalorizar a experiência, nem deixar de lado o sentimento, como os não deixou noutros tempos de fé menos cere-bral. Ainda que o critério seja o da caridade vivida e da relação nova que ela cria com todos. Neste sentido, a imagem cristã do homem dá a primazia à moral e não à experiência⁶⁰; pelo contrário, a identificação apressada da experiência gratificante com a mística autêntica é um ponto fraco da nova religiosidade.

A verdade teológico-antropológica de todos e de cada um des-cobre-se na alteridade recíproca, da psicologia à mística: ninguém se sabe um «eu» sem o reconhecimento dum «tu». A própria reali-dade divina comporta em si a alteridade (do Pai ao Filho no Espí-rito) e a relação homem-Deus consuma-se numa união não unicista. O monismo que muita da nova religiosidade apetece está nos antí-podas do realismo cristão. A cada homem em particular o cristia-nismo afirma: «os teus valores, a tua pessoa, os valores e a indivi-dualidade do teu próximo não são ilusões, não desaparecerão na globalidade de algo impessoal, antes permanecem para sempre seguros no amor de Deus. [...] Deus é no seu íntimo um encontro eterno, relação eterna, amor eterno, afirmação eterna. Por isso tam-bém eu, homem minúsculo, posso encontrar vida, vida eterna, na sua imensidade»⁶¹.

6. Evangelizar de novo

Neste contexto, é tempo de evangelizar de novo. Com C. Flo-ristán, poderemos distinguir três etapas-modelos na história da evan-gelização: doutrinal, missionária e libertadora, não estritamente

⁵⁹ Cf. SUDBRACK – *La nueva*, p. 180 ss.

⁶⁰ Cf. *ibidem*, p. 208.

⁶¹ Cf. *ibidem*, pp. 229-230.

consecutivas. A primeira seria típica das cristandades (antigas ou novas), consistindo na transmissão doutrinal e na integração sacramental, moral e institucional, quer de infieis quer de pecadores; antes do Vaticano II, alguns teólogos, pastoralistas, padres operários, religiosas vivendo em bairros marginais e movimentos de leigos apostados em 'ler o Evangelho nos sinais dos tempos' protagonizaram uma missão dialogante, que não se reduzia à oferta da graça, mas respondia aos anseios e actuações que a mesma graça originava nos locais mais diversos; a evangelização libertadora, finalmente, requer que o anúncio evangélico corresponda às aspirações concretas de liberdade e igualdade dos pobres e oprimidos⁶².

Evangelizar tornou-se mote e tema omnipresente a partir de meados do século XX. Em 1975, a exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* deu-lhe formulações paradigmáticas, quer quanto à incidência cultural, quer quanto à acentuação cristológica: «Evangelizar, para toda a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade [...] Não haverá nunca evangelização verdadeira se o nome, a doutrina, a vida, as promessas, o Reino, o mistério de Jesus de Nazaré Filho de Deus, não forem anunciados» (*E.N.*, 18.22). Quinze anos depois, a encíclica *Redemptoris Missio* de João Paulo II especificou os vários âmbitos da evangelização contemporânea: «Olhando o mundo de hoje, do ponto de vista da evangelização, podemos distinguir três situações distintas: Antes de mais, temos aquela a que se dirige a actividade missionária da Igreja: povos, grupos humanos, contextos sócio-culturais onde Cristo e o seu Evangelho não é conhecido, onde faltam comunidades cristãs para poderem encarnar a fé no próprio ambiente e anunciá-la a outros grupos. É esta propriamente a missão 'ad gentes'. Aparecem depois as comunidades cristãs que possuem sólidas e adequadas estruturas eclesiais. São fermento de fé e de vida, irradiando o testemunho do Evangelho no seu ambiente e sentindo o compromisso da missão universal. Nelas se desenvolve a actividade ou cuidado pastoral da Igreja. Finalmente, existe a situação intermédia, especialmente nos países de antiga tradição cristã, mas, por vezes, também nas Igrejas mais jovens, onde grupos inteiros de baptizados perderam o

⁶² Cf. FLORISTÁN, Casiano – *Para comprender la evangelización*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993, pp. 71-75.

sentido vivo da fé, não se reconhecendo já como membros da Igreja e conduzindo uma vida distante de Cristo e do seu Evangelho. Neste caso, torna-se necessária uma 'nova evangelização', ou 're-evangelização' (R.M., 33).

A evangelização deve ser sempre convite libertador. Não a ameaça dum juízo eminente, apelando ao medo, mas a apresentação duma humanidade chamada pelo seu Criador a uma total realização. É essa a sua verdade, experienciável já por evangelizadores e evangelizados. Deveremos interrogar-nos com Caballero: «— Porque não falar de Deus como ele é de facto, tal como no-lo revelou Jesus: como [...] Liberdade absoluta que garante e preenche todas as nossas aspirações mais legítimas e as nossas esperanças mais íntimas?»⁶³.

A promoção da justiça é uma dimensão constitutiva da evangelização. No que diz e faz, no que vive e celebra, a Igreja só pode ser promoção e realização da equidade perfeita, lembrou-o o documento final do Sínodo dos Bispos de 1971: «A acção pela justiça e a participação na transformação do mundo aparecem-nos claramente como uma dimensão constitutiva da pregação do Evangelho, que o mesmo é dizer, da missão da Igreja em prol da redenção e da libertação do género humano de todas as situações de opressão [...] Convém, portanto, que nós mesmos façamos um exame sobre os modos de agir, sobre as poses e o estilo de vida que se verificam dentro da Igreja».

A *Evangelii Nuntiandi* indicou depois os laços teológicos, antropológicos e caritativos que unem intrinsecamente a evangelização e a promoção humana. Laços antropológicos, porque o homem a evangelizar não é um ser abstracto, antes alguém socialmente condicionado; laços teológicos, porque é a criação que precisa de ser redimida daquilo que a diminui ou desfeia; laços caritativos, que realizem na prática o mandamento novo (cf. *E.N.*, n.º 31).

Lembremos também que a evangelização de Cristo foi enunciado e modo. Modo simples, meios pobres. Por mais longe que as modernas técnicas de comunicação nos possam levar, não esqueçamos que a eficácia evangélica passou pela autenticidade simples dos seus processos, que podemos enumerar assim: solidariedade com os pobres, acolhimento de cada um, relações justas e fraternas,

⁶³ CABALLERO, Basilio – *Bases de una nueva evangelización*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1993, p. 363.

verdade, perdão e reabilitação, sentido e esperança para a vida e para a morte⁶⁴.

Desde o início do pontificado de João Paulo II sucederam-se os apelos à nova evangelização, quer definindo-a quer urgindo-a, apontando-lhe ainda as diversas incidências de espaços e culturas. Em 1979 na Polónia, em 1983 no Haiti, para toda a Europa em 1985, para o mundo inteiro finalmente, a nova evangelização tornou-se palavra de ordem para a Igreja. Floristán resume-lhe os objectivos na instauração da civilização do amor e da solidariedade no mundo e na renovação da Igreja para a tornar capaz de tal obra⁶⁵. João Paulo II indicou-lhe a tripla novidade «no ardor, nos métodos e na expressão» (*Discurso na Assembleia da CELAM, Haiti 1983*), e traduziu-a em «propor uma nova síntese criativa entre o Evangelho e a vida» (*Discurso ao IV Simpósio das Conferências Episcopais Europeias, 1985*). González-Carvajal comenta tal novidade no ardor, por ser tempo de deixarmos complexos e inibições na nossa afirmação religiosa; nos métodos, porque, pela primeira vez desde o século IV, não contaremos com qualquer coacção social a favor do cristianismo; na expressão, por devermos apresentar o Evangelho nas categorias da cultura actual⁶⁶. Quanto às conotações espaço-culturais, recordemos que a Ásia e a África deparam com as contrapropostas das religiões não cristãs e esperam por uma verdadeira inculturação evangélica; que na América Latina o grande problema continua a ser a promoção da dignidade humana e da justiça; e que na Europa permanecem os desafios do secularismo e do ateísmo⁶⁷.

No que à Europa respeita, mantêm-se o diagnóstico e a terapêutica apresentados respectivamente pelos cardeais Hume e Daneels no simpósio de 1985. O primeiro constata que muitos europeus se dizem religiosos, ainda que famílias e outras instituições se secularizem; que a religião tende a privatizar-se e marginalizar-se; que a adesão a crenças, práticas e normas depende cada vez mais da escolha de cada um; que, por outro lado, os crentes se apoiam em grupos e movimentos. O segundo, propõe que se reflecta filosó-

⁶⁴ Cf. PAGOLA, José Antonio – *Acción pastoral para una nueva evangelización*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, p. 52.

⁶⁵ Cf. FLORISTÁN – *Para comprender*, p. 59.

⁶⁶ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL – *Evangelizar*, pp. 153-154.

⁶⁷ Cf. MARTÍNEZ DIÉZ, Felicísimo – *La nueva evangelización, restauración o alternativa?*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992, p. 42.

fica e cristãmente sobre a questão; que se inculte a fé; que se dê importância às razões de crer; que se respeite e cultive a piedade popular; que se estudem os valores do humanismo ocidental; que se criem grupos e comunidades; que se promova a acção missionária dos leigos; que se acompanhe a evangelização com a catequese; que se empreguem as novas técnicas de comunicação; que se valorize a força da graça e do Espírito de Deus⁶⁸.

Nalguns espíritos, os apelos à nova evangelização da Europa têm despertado receios de novos confessionalismos políticos. Foi a eles que João Paulo II respondeu em Outubro de 1988 (Estrasburgo), dizendo basicamente não se pretender qualquer retorno a uma ordem antiga que não respeitasse a distinção evangélica entre o espiritual e o temporal; mas também não ser justo marginalizar socialmente a religião ou relegá-la para a esfera privada, sendo ela geradora de valores necessários à reconstrução da Europa⁶⁹.

Lembremos também uma certa e real reciprocidade entre a nova evangelização e os novos tempos. Não é difícil admitir que a Igreja assumiu várias preocupações e práticas de muitos dos nossos contemporâneos cristãos e não cristãos, como sejam a prioridade da justiça e da paz, a solidariedade, a sensibilidade ecológica, o pluralismo cultural, a liberdade e os direitos humanos, a «democratização» interna: constataremos que, em tudo isso, o diálogo com o mundo levou a Igreja a aprofundar o Evangelho, especialmente nas exigências para consigo mesma⁷⁰.

A exortação apostólica *Christifideles Laici* definiu também a nova evangelização, destinando-a, mais do que a indivíduos, a faixas inteiras da população e visando criar comunidades eclesiais de grande autenticidade e expressão. É seu fim «formar comunidades eclesiais maduras, onde a fé desabroche e realize todo o seu significado originário de adesão à pessoa de Cristo e ao seu Evangelho, de encontro e de comunhão sacramental com Ele, de existência vivida na caridade e no serviço» (*Ch. L.*, n.º 34).

Comunidades que exemplifiquem o novo relacionamento que o Evangelho anuncia, que o comprovem na prática, que sejam modelos de convivência e referências para quem quer um mundo mais humano⁷¹. Comunidades diversificadas, paroquiais, religiosas

⁶⁸ Cf. FLORISTÁN – *Para comprender*, pp. 168-173.

⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 171.

⁷⁰ Cf. MARTÍNEZ DIÉZ – *La nueva*, p. 42.

⁷¹ Cf. PAGOLA – *Acción*, pp. 52-53.

e laicais, que conjuguem o enraizamento territorial, próprio das paróquias, com a vocação itinerante dalguns religiosos e a acção dos leigos nas várias realidades terrestres⁷². Tornando-se a paróquia em centro de partilha de comunidades e grupos, autêntica 'comunidade de comunidades', onde tudo acabe por se encontrar e convergir na obra única da evangelização⁷³.

A nova evangelização do mundo vai a par com a da própria Igreja e as comunidades eclesiais são a sua primeira realização. Podemos terminar com algumas notas nesse sentido: o que se vive alastra, assim os crentes se convertam ao testemunho, à responsabilidade cívica, à solidariedade, ao amor libertador e à esperança⁷⁴; a credibilidade das tomadas de posição dos responsáveis eclesiais depende do que for o testemunho das comunidades cristãs que as asseverem, pois a Igreja não pode anunciar o que não vive⁷⁵; não importa a mera enunciação verbal duma utopia, mas sim a inauguração real dum lugar onde se concretizem as virtudes cristãs⁷⁶; urgem comunidades simples, em que a reconciliação e a esperança sejam possíveis e todos possam crescer saudavelmente, já que «uma comunidade sã e sanante é hoje um lugar privilegiado para a nova evangelização»⁷⁷; que tudo se celebre em grande autenticidade sacramental, iluminando o rito com a palavra da fé e circunstancializando a fé em cada celebração, na qual a comunidade seja o sujeito concreto e o Espírito o reconhecido agente⁷⁸.

MANUEL CLEMENTE

⁷² Cf. HORTELANO, António – *Nova evangelização*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1992, p. 147.

⁷³ Cf. CABALLERO – *Bases*, p. 322.

⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 65.

⁷⁵ Cf. *ibidem*.

⁷⁶ Cf. CASTIÑEIRA — *La experiencia*, p. 169.

⁷⁷ Cf. PAGOLA – *Acción*, p. 149.

⁷⁸ Cf. CABALLERO – *Bases*, pp. 190-191.