

padres sinodais de 1974 e contribuía de modo decisivo para estabelecer o percurso da evangelização, que há-de ir sempre acompanhada da prática libertadora que leva consigo a pregação do Evangelho. Destes documentos magisteriais se desprende a impossibilidade de renunciar à orientação teológica da prática social dos cristãos, substituindo-a pela cosmovisão — fundamentalmente no que se refere à compreensão do homem — que oferecem os humanismos seculares agnósticos ou beligerantemente ateus.

É verdade que a doutrina social da Igreja não pode pretender converter-se numa alternativa técnica aos problemas da sociedade, nem, por isso mesmo, ocupar o lugar de uma análise substituta do que não-de fazer as ciências humanas, particularmente as ciências sociais, a politologia e a economia. Não é menos verdade que o suposto exame científico da realidade, como ponto de partida de toda a acção social dos cristãos, há-de estar confrontado com o iniludível momento de iluminação da consciência e da vida humana na sua totalidade, que leva a cabo a fé. Daí, por consequência, a impossibilidade de renunciar a estes critérios orientadores do Magistério. Referindo-se à relação entre teologia e ciências humanas, a Instrução «Libertatis Nuntius» sobre a teologia da libertação (6 de Agosto de 1984), dizia algo muito bem fundamentado: «O exame crítico dos métodos de análise tomados de outras disciplinas, impõe-se de modo especial ao teólogo. A luz da fé é a que fornece à teologia os seus princípios... Por outras palavras, o critério último e decisivo de verdade, não pode ser outro, em última instância, do que um critério teológico» (n.º 10).

Portanto, ao serviço dessa iluminação da fé sobre a prática social dos cristãos, está sem dúvida alguma, a doutrina social da Igreja.

Adolfo Gonzalez-Montes

Linguagem religiosa e comunicação da fé cristã

INTRODUÇÃO

No mundo em que vivemos, caracterizado pelo alargamento das relações de nível restrito para nível universal, todos sentimos, mais ou menos agudamente, o grave problema da comunicação.

O âmbito das categorias de pensamento e comportamento abre-se à universalidade, à Humanidade como um todo diferente e complementar. E a quantidade de informação é de tal ordem e tão variada que há o risco de não haver receptores adequados e disponíveis.

Hoje vivemos com amigos que não partilham as nossas crenças, a fé cristã e nós gostaríamos que eles percebessem as «razões» da nossa fé e o modo de encarar o mundo, a vida e a morte. E o nosso trabalho e a nossa amizade são vistos fora de uma perspectiva da Fé, considerada como assunto marginal. E se tentarmos exprimi-la em termos de «profissão de fé», aumentará a estranheza no diálogo. Mas a nossa existência e experiência cristãs serão assim qualquer coisa de tão inefável ou estranho que não possam ser comunicadas, transmitidas e percebidas pelos de «fora» do círculo dos crentes?

O intento deste apontamento é, a partir do comum mecanismo da linguagem, tentar perceber as causas que originam a crise da linguagem religiosa, avaliar a importância dos elementos que contribuem para a comunicação da fé e, brevemente, destacar o papel do testemunho, como a forma mais significativa da linguagem cristã neste mundo pós-cristão e pós-moderno que é aquele em que vivemos e pelo qual também temos a nossa quota parte de responsabilidade.

I — A LINGUAGEM RELIGIOSA

A. Linguagem Religiosa

A linguagem é uma realidade humana básica, pela qual a pessoa exprime a sua identidade: o seu ser, a sua história, o estado de espírito presente e a respectiva projecção para o futuro. Desta forma, a linguagem seria empobrecedora se fosse entendida como uma justaposição de termos verbais. Ela é marcada por uma dimensão profundamente social numa relação de experiências individuais e colectivas, de intersubjectividades abertas e complementares. A linguagem tem as cargas da história e do meio em que funciona.

A linguagem actualiza-se na transcrição da fala viva entre seres humanos, linguagem de alguém e é sempre dirigida a alguém. O problema do seu sentido ou falta de sentido, só pode ser decidido se a vemos como um canal de comunicação entre pessoas disponíveis para a mensagem, a enviar e a acolher.

É comum aceitar-se a análise lógica como devendo ser feita em referência à análise existencial, visto que a linguagem deve ser estudada no seu contexto humano existencial. Temos a impressão que o empirismo e o existencialismo encontraram certo terreno comum de trabalho neste aspecto da vida social.

Falar é, pois, referir-se a esquemas culturais, afectivos e factuais de determinadas épocas e pessoas. Daí que conhecer uma língua, implica estar ao corrente da história cultural onde aquela surgiu e tem lugar primordial na vida do povo. É claro que toda a aproximação entre os povos se dá para além da língua, por meio do conhecimento cultural, histórico, religioso, afectivo, folclórico, etc... Na e pela língua percebemos o que o povo foi e é.

Para o uso corrente da linguagem, devemos ter em conta os factores fundamentais que nela intervêm: significação, significado, sentido e interacção total das pessoas, ou seja a praxis¹:

1. A *significação*. Objectivamente depende da estrutura da respectiva língua: a gramática e o vocabulário. Há aqui apenas uma combinação de palavras que obedece a regras gramaticais com uma certa lógica. Todavia há que contar com a criatividade e o costume que fazem lei linguística.

¹ TORNOS, A. V. — *Sintomi della crisi attuale del linguaggio religioso*. Concilium, 1973 (85), p. 534-537.

2. O *significado*. Está ligado aos factos sensíveis ou experienciais das pessoas. É o traduzir de experiências e vivências pela linguagem inter-pessoal da vida concreta, que engloba o próprio ser e o viver em comunidade, partilhando a vida vivida e sofrida.
3. *Sentido*. A pessoa pode entender o que as palavras significam, mas não pode dar valor significativo ao que é dito. Por isso, a linguagem pode aparecer com sentido ou sem sentido para os intervenientes no processo comunicativo, pela mediação duma língua.
4. *Praxis*. As pessoas falam e dialogam no seio de um círculo de relações e acções humanas em intercâmbio. E é nesse contexto sócio-cultural que se exerce a comunicação pela mediação duma forma de linguagem.

A partir da explicação destes quatro factores, pelos quais se processa a linguagem, podem deduzir-se algumas leis no funcionamento da linguagem que resultam de combinações que partem do real e cultural vivido num determinado contexto:

- a) O intercâmbio de acções e relações humanas, vem condicionar os significados dos vocábulos num determinado contexto existencial.
- b) Pode a praxis estável dar lugar a que a comunicação seja vista como tendo sentido ou não sentido.
- c) Ao mesmo tempo, as palavras e respectivas significações podem cair em desuso, pela sua formação ou devido ao sentido que se atribuir às palavras, mutação social, etc. As palavras têm a sorte das modas e muito da respectiva dinâmica.
- d) Mas, só graças à vivência grupal de um sistema adequado de significações, como tendem a ser as línguas, se chega ao intercâmbio verbal de significados pelo que se faz possível a inteligível praxis humana².

Os significados, obtidos pelas experiências vividas, contribuem para que a pessoa se apresente com determinada atitude e, ao exprimir-se verbalmente, com a sua densidade interior, vai influenciar outros indivíduos. Deste modo, a praxis é condicionada pelo intercâmbio verbal de significados vivenciados. Por sua vez a praxis vai condicionar os sentidos que se vivem em relação com as palavras. Embora dê

² Cf. *Ibid.*

a determinada expressão um significado, pela coerência com que eu faço uso dela, tanto posso valorizá-la como desacreditá-la perante quem a ouve. Do mesmo modo, as palavras caem em desuso quando os sentidos são vagos, negativos ou ambíguos; ou, inclusivé, podem vir a ser empregados com significação contrária, pelo uso inadequado que se faz deles.

Acontece ainda que a alteração dos significados e das significações condiciona o intercâmbio grupal de significados. Porque, inadequadamente, se poderá comunicar, verbalmente, uma experiência de «amor a Jesus Cristo» se as palavras com que poderia designar-se, passaram a significar outra coisa. O uso pertinente de uma expressão depende de outro uso prévio das palavras num determinado contexto sócio-cultural concreto.

Nota-se que há um encadeamento entre os factores integrantes da linguagem. O uso das palavras só pode ser feito dentro deste processo. De contrário a linguagem torna-se insignificante³. No efectivo processo comunicativo há que contar com o emissor, a mensagem e respectiva codificação, os apropriados canais utilizados e o destinatário ou receptor, que deve fazer a descodificação da mensagem, de que resultará o respectivo impacto. E daí deve resultar a retro-verificação ou informação ao respectivo emissor. No processo comunicativo, o que se pretende é o impacto. E este depende dum conjunto de factores culturais, afectivos e contextuais, que não devem ser ignorados por quem está envolvido num processo comunicativo. A verdadeira comunicação acontece na medida em que a intenção do emissor for captada e avaliada pelo receptor, desencadeando-se uma atitude de conformidade, recusa ou pedido de mais dados. Daí que a codificação deverá sempre ser feita tendo em conta os destinatários e respectiva situação vivencial. Este modelo de linguagem é um entre outros modos dos seres vivos e racionais intercomunicarem⁴. E isto é o que se passa com todos os seres humanos situados, relacionados e em intercâmbio de dados para benefício recíproco, que conhecem as leis da comunicação e as aplicam de forma pertinente.

B. A linguagem religiosa

A dimensão religiosa das Pessoas poderá reivindicar para si uma forma de linguagem própria? E quais seriam realmente a natureza e significado próprios dessa linguagem?

³ *Ibid.*

⁴ Cf. DOMINGUES, Bernardo, O.P. — *Relacionamento humano e Saúde*. Porto: Telos, 1988.

1. A Filosofia analítica e a linguagem religiosa

Na linha do Positivismo, para a Filosofia Analítica, a única linguagem verdadeira seria aquela que se pode sujeitar à verificação, como método necessário e único.

Para F. Ferré, a linguagem pela análise da verificação, é essencialmente um instrumento destinado a comunicar factos e a estabelecer convenções verbais⁵.

A frase «meu irmão é um ser masculino do mesmo sangue que eu», seria uma proposição verdadeira, analiticamente. Compreender a significação das palavras que a compõem, é tomar consciência da verdade do juízo expresso. Uma afirmação feita nestes termos pode ser sujeita ao critério da verificação integral.

Mas se escolhermos outra frase «a guerra é um mal», sentimos já uma grande dificuldade em justificar o que é dito. Passando, deliberadamente, para o campo da moral ou da metafísica, o princípio de verificação perde a sua eficácia, a linguagem seria insignificante e inútil.

Os Filósofos aparentados com o positivismo lógico, apoiados pois neste princípio, negavam à linguagem religiosa qualquer sentido. Porém, a análise de verificação, ao pôr objecções a factos sobrenaturais, encontra-se numa situação de incompetência por se situar, sistematicamente, num campo diferente do verificável. Mas este abrange um restrito campo da vida humana como é a nossa própria experiência.

A linguagem, como reflexo de todos os valores da Pessoa total, não se pode reduzir ao campo da informação, quer sobre o mundo quer sobre a realidade humana que restringe a sua abertura.

Naquela perspectiva, ao dizermos «Deus é amor», não daríamos qualquer informação sobre Deus, mas apenas exprimiríamos uma emoção que não teria qualquer valor cognitivo. Todavia esta separação entre informação e emoção não é legítima e nem é possível fazer-se. Se exprimimos uma emoção, esta poderá ir apoiada em razões sadias e inteligíveis, próprias de pessoas normais em termos estatísticos.

Quaisquer que sejam os insensatos excessos do Positivismo, pelo menos ele esforçou-se por pôr a claro o que é próprio da linguagem das ciências empíricas e que nem os juízos morais nem as afirmações teológicas pertencem à categoria da linguagem empírica. Esta posição do Positivismo deveria representar para todos uma exigência de clareza naquilo que se afirma e tornar-se inteligível para os destinatários da mensagem.

⁵ Cf. FERRÉ, F. — *Le langage religieux a-t-il un sens*, Paris, Cerf., 1970, p. 17.

E note-se que a Filosofia analítica evoluiu na sua maneira de pensar, a partir da sua dificuldade em formular a teoria da verificação e na admissão de uma multiplicidade de espécies de linguagem ou «jogos de linguagem», no dizer de Wittgenstein.

Um dos limites da análise da verificação reside na concepção do facto. Podem aparecer factos matemáticos, lógicos, morais, religiosos... O Positivismo, fechando-se no campo empírico, ficaria fora do alcance de toda uma vasta gama de factos humanos que não são verificáveis com rigorosos métodos sociológicos⁶.

2. Características da linguagem religiosa

A linguagem religiosa trata de algo específico: *a experiência da Pessoa religiosa* enquanto tal, ou seja, acerca do vivido. Poderia, em certo sentido, falar-se de uma dupla linguagem: linguagem religiosa e linguagem profana, desde que não se esqueça que é a mesma realidade que se quer interpretar. Há o perigo real de se tomar a linguagem religiosa como superestrutura ideológica para legitimar processos sociais, o que seria inadequado⁷.

A linguagem religiosa encerra uma certa tensão porque ela não é só para este mundo: tem reais apelos de transcendência. A Pessoa não fica fechada na pura imanência, em si mesma, mas relaciona-se com Deus como seu termo último. Por não deixar de ser humana, sente-se, por vezes, incapaz de exprimir o que experimenta e, por isso mesmo, recorre a mitos e símbolos, para levar a algo mais do que aquilo que se consegue dizer por palavras.

Alguns aspectos mais característicos da linguagem religiosa são os seguintes:

- a) É uma linguagem própria, porque tem conteúdo original. Abarca, ainda, a totalidade do ser humano, como já foi referido.
- b) É englobante, na medida em que se articula no agir humano. É obrigatoriamente uma linguagem da praxis humana integral.
- c) É interpessoal, estabelecendo relações dialogais, tanto a nível humano como transcendente, sob a forma de discurso teológico ou de oração, nas suas várias formas.

⁶ Cf. *Ibid.*

⁷ Cf. SCHILLEBEECKX, E. — *Crisi del linguaggio di fede quale problema ermeneutico*. Concilium, 1973, (85) i. ↻

- d) É palavra de Deus e palavra humana integradas, tentando exprimir uma dimensão humana fundamental.
- e) Difere da linguagem científica por não se circunscrever ao seu objecto, nem ser preferentemente demonstrativa, tanto na forma indutiva como dedutiva.
- f) O que deve ser sempre, é proposta de salvação, segundo um estado cultural concreto, mas em termos de objectividade imanente e transcendente. Manter estes dois aspectos, deve ser uma preocupação permanente, para não traír a respectiva missão significativa.

É através da linguagem religiosa e particularmente pela linguagem cultural, que se reflecte o conceito que se tem de Deus e o poderá tornar inteligível para determinado meio aculturado. Aqui se põe a questão da aculturação da Fé, a comunicar e a assumir num determinado contexto sócio-cultural. Sob este assunto, a Pastoral nunca deveria dar por adquirida e definitiva uma determinada forma de inteligência e comunicação dos dados da Fé. Neste pormenores João Paulo II tem insistido na urgente necessidade da inculturação da Fé de modo pertinente e persistente.

C. A crise da linguagem religiosa

1. Como entender a crise da linguagem religiosa

A pessoa religiosa, ao manifestar-se como tal, perante este mundo que adquiriu categorias evolutivas e dijunctivas de pensamento e de praxis, sente que o que diz não causa impacto, mas mais um certo mal-estar, pelo desajustamento da linguagem em relação à realidade que nos cerca. Não consegue explicar a realidade material nem responder às inquietações humanas satisfatoriamente. Esta seria a primeira forma de ver a crise da linguagem religiosa, hoje em dia e no nosso meio.

Poderá ser vista também como sintoma de que o processo desse mal-estar chegou a uma encruzilhada, ou seja, ao momento de uma mudança decisiva, que poderia, eventualmente, pôr em jogo o futuro. Neste sentido, falar de linguagem leva-nos a supôr que está sujeita a condicionamentos vários e que pode ser tomada como prova de vitalidade, sempre em fase de superação. A crise toma, por isso mesmo, um carácter positivo, algo dinâmico e aberto ao ser e ao acontecer de pessoas situadas e em mudança acelerada.

Como já vimos, no processo linguístico corrente, a alteração da praxis, provoca uma crise na linguagem. Aquela alteração fica a dever-se a transformações técnicas e demográficas, que dão lugar a novos trabalhos e relações humanas, que por sua vez fazem criar nas pessoas uma nova consciência de si e do mundo. Entre nós, significações tais como democracia, política, mundo científico, etc., converteram-se em significados experienciais, tais como também opressão, alienação, operacionalidade, que também surgem nas formas de conviver e mútua comunicação, sobretudo a partir de 1974.

Com novos espaços de interacção, foram abertos novos meios de comunicação. Neste domínio de processos comunicativos, o mundo é um laboratório permanente⁸.

2. Algumas causas possíveis da crise da linguagem religiosa

Verificamos que, em geral, os cristãos alargaram o círculo das suas relações, quer no plano ecuménico, de diálogo com outras Igrejas, quer no plano cultural, abrindo-se a novas correntes de pensamento e formas culturais. Com toda esta transformação, alarga-se o campo indeterminado dos sentidos e significações atribuídos às palavras que eram de um grupo e passam para o comum, para a expressão corrente da comunidade.

Mais facilmente as expressões religiosas ficam sujeitas a um uso momentâneo, pela dependência de um contínuo acontecer social do intercâmbio humano. As palavras não devem, não podem ser usadas a nosso belo prazer, pois encerram uma certa ambiguidade. Dizer com os lábios algumas palavras, nem sempre é expressar para outro o seu significado, muito menos o sentido; nem o relacioná-las com outras palavras se pode alcançar facilmente a sua significação objectiva, subjectiva e contextual, pelas razões aduzidas anteriormente.

A crise da proclamação cristã tem uma das suas causas na cristalização doutrinal em relação a uma civilização em constante evolução. As situações das pessoas modificaram-se extraordinariamente. Devemos ter em conta a «dessacralização da natureza» como uma primeira característica fundamental nesta mudança de situações. No contacto da vida diária com a natureza encontramos um mundo transformado pela actividade humana. O fantástico e ambíguo desenvolvimento científico e técnico, faz antever à pessoa as suas grandes possibilidades de controlar e, eventualmente, deteriorar o Cosmos. A verdade, previamente definida, acaba por perder credibilidade, num

⁸ Cf. TORNOS, *Sintomi*, p. 534-537.

mundo em que há uma consciência histórica de um mundo inacabado e em movimento. Gradualmente, a consciência colectiva tende a deixar-se modelar pelas leis próprias do pensamento científico. A pessoa é levada a «desencadear o mundo», não admitindo intervenções de forças sobrenaturais extrínsecas ao mesmo.

Para quem está atento, é através das produções filosóficas e teológicas que se detecta, em primeiro lugar, uma profunda crise da linguagem, que alguns atribuem à repercussão prática da objectividade científica e técnica. Na verdade, hoje em dia, um facto se impõe: o sobrenatural tornou-se questão opcional e objecto de discussão, isto é, um assunto de consciência e de modo algum lei de uma sociedade⁹.

Exceptuando a permanente intervenção de João Paulo II, as Instruções eclesiais, nas várias expressões religiosas, vêm perdendo a influência na Sociedade, tanto no campo político como social, jurídico e económico. A sociedade é autónoma, em relação à Igreja ou a outras confissões religiosas.

É um facto que a proclamação cristã, no seu início, como força de uma mensagem e testemunho, escandalizou por entrar em conflito com categorias estagnadas da sociedade.

Hoje pode causar certo dramatismo observar o abismo verificado entre a nossa disponibilidade de fé e a palavra cristã, como veículo da Mensagem. Mas onde residirá a causa de a proclamação religiosa e cristã não despertar eco visível na cultura contemporânea? Seria, talvez, ingenuidade fazer depender a solução do problema da substituição de palavras e imagens. É mais ao nível do sentido que se deve colocar a questão da crise da linguagem usada pela Igreja e as Igrejas. O que talvez é posto em causa pelas pessoas ouvintes, é o valor daquilo que é afirmado em nome de Deus e as categorias subjacentes à pregação, ao processo comunicativo, à Verdade do ser e do dizer.

E ainda a condição «ideológica» da Igreja, assumida pela Mensagem cristã, vem determinada pela posição social em que se encontra a Instituição eclesial que lhe serve de apoio. Deste modo, a Teologia e a pregação cristãs, reflectem, por vezes, certa «submissão» da Igreja ao poder social e, por vezes também, até ao político. A História diz-nos que ao ser-lhe reconhecido estatuto social como Instituição, a Igreja sujeita-se perigosamente a identificar-se com a ideologia dominante. E é o que nos parece que acontece, com certa frequência, se não de direito, pelo menos de facto.

A famosa deserção em massa, das classes trabalhadoras, veio denunciar a coligação do discurso cristão com a ideologia dominante.

⁹ Cf. MONDIN B. — *Cultura, Marxismo e Cristianismo* — Milano: Massimo 1979.

Talvez esteja aí o centro da crise actual da doutrina e da pregação cristãs. Pelo menos mereceria análise cuidada.

Durante largos períodos da nossa História, recuada e recente, a formulação querigmática e teológica da Igreja, teimou em aparecer, aqui e nas Missões, como uma imposição. Porém, a pregação cristã não conseguirá funcionar, de ter impacto numa sociedade em que um sistema religioso de representações do mundo e da história vai deixando de ser mentalidade comum. A força da lógica e da tradição, que num ambiente culturalmente religioso é aceite, falha no momento em que passa a haver divórcio entre a mentalidade religiosa e a ética social, nos casos em que a religião e cultura são consideradas como independentes e sem relação directa. Não será o que acontece entre nós? Parece-nos que é assunto importante e urgente.

A crise da linguagem, vista como «desqualificação política» e «redução psicologizante», põe ainda mais um problema: já não se trata de elaborar um discurso socialmente aceitável, que não repugne à mentalidade contemporânea, mas considerar a posição que ocupa aquele que formula a doutrina, ou seja, qual grupo social, a classe a que pertence. O Teólogo e até o Pregador ocupam, frequentemente uma posição absolutamente desenraizada da situação concreta das pessoas às quais a doutrina teológica, querigmática e ética terão de encarnar para se fazer ouvir e entender pertinentemente. Nesta perspectiva surgiu a Teologia da libertação.

Numa sociedade em permanente mudança e aberta a novos valores humanos, o testemunho da Igreja católica tornou-se, por vezes, suspeito, quando não indirectamente cúmplice com o poder dominante. Se é verdade que o futuro histórico de todo o grupo humano, está ligado à sua solidariedade concreta com as pessoas exploradas que lutam por libertar-se, resulta que até a mesma possibilidade de seguir falando de Cristo, depende, hoje, do grau de efectividade que alcance essa atitude solidária. Deste modo, a crise que afecta a linguagem religiosa é extensiva ao futuro da Igreja e das suas comunidades¹⁰. Neste aspecto, as Comunidades de base seriam uma sadia reacção contra o anonimato que por vezes se sofre nas Igrejas amorfas.

3. A linguagem da Igreja, deveria ser diferente da linguagem do mundo?

Parece-nos que a linguagem da Igreja não é, não deveria ser, uma linguagem especial. Não obstante ela ser um veículo de comunicação

¹⁰ Cf. JOURNET, C. — *Conoscenza e inconnoscenza di Dio*. Milano: Massimo, 1981.

da Revelação, não deixa de ser uma linguagem das pessoas no mundo, neste mundo.

Schillebeeckx encara a Revelação cristã como a acção salvífica de Deus, enquanto vivida e expressa pelos crentes, querendo chamar a atenção para a linguagem, na medida em que esta também faz parte do dado revelado. Deste modo, a linguagem deixa de aparecer como um simples revestimento que poderia ser analisado fora do seu contexto e do respectivo uso próprio. E, conseqüentemente, a tradução das categorias bíblicas às categorias da linguagem actual, surge como algo mais importante do que um simples revestimento¹¹.

Ao revelar-Se, Deus exprime-Se efectivamente em linguagem humana, usando palavras já anteriormente existentes e que encerram um sentido determinado pelo espaço humano donde provêm. Os fundadores das religiões não criam linguagem específica, assumem uma linguagem anterior. Jesus de Nazaré situa-Se num acontecimento histórico muito determinado de uma tradição do povo judeu. E é daí que Ele arranca para a sua novidade de proclamação libertadora.

De facto não é possível elevar o fenómeno linguístico a puras categorias atemporais. O problema interpretativo cristão e a questão da linguagem religiosa, residem num conflito entre as categorias históricas ligadas ao tempo em que Jesus de Nazaré viveu, pregou e morreu e uma época determinada, com as suas aspirações próprias. Devemos admitir a historicidade da fé, ou seja, a sua interpretação no tempo. Não é, pois, uma questão de reproduzirmos o que pensaram os que viveram no tempo de Jesus, mas de nós, hoje e aqui, nos pronunciarmos sobre Ele, pessoalmente. Se Jesus é o Senhor da História em todos os tempos, terá um modo próprio de se apresentar hoje, às pessoas do presente, assim como revelou a Sua originalidade em relação ao contexto histórico de uma tradição judaica, no seio da qual surgiu, assimilou e em que se exprimiu. A nível dos princípios isto é evidente, diria, uma banalidade. Mas, que nos acontece?

O que acontece, por vezes, é que se perde a ligação entre a linguagem religiosa cristã e a realidade humana, caindo no «sem sentido». E então a linguagem, que por definição deveria ser comunicação com o ouvinte, poderá tornar-se alienação. Quando falamos, por exemplo, da Eucaristia e a explicamos em termos como «transsubstanciação», etc., não estamos em sintonia com a gente hodierna para quem a «substância», partindo de estudos de química, é precisamente aquilo que, por ocasião da consagração, fica imutável. E assim por diante. E é curioso que certas pessoas e as estruturas canonizem as palavras

¹¹ SCHILLEBEECKX — *Crisi*. p. 8.

que não são «palavra de Deus». A insegurança da Fé segura-se no sinal, na palavra provisória, o que é fonte de equívocos.

Já apontamos como um dos factores que contribue grandemente para o processo linguístico é a praxis. Ela surge pois como problema hermenêutico, dentro da crise da linguagem religiosa. Na verdade, a comunicação entre o passado e o presente, faz-se por via interpretativa para não falsear a mensagem. Esta, porém, pode aparecer, no presente, como tendo valor ou sem valor. Por exemplo: o conceito de salvação, subjacente à Bíblia, leva consigo um aspecto essencial que é a «metanoia» ou conversão. Para o nosso tempo pode afigurar-se como uma pura ideologia, por não apresentar condições para se realizar. Falar de «salvação», implica atingir a pessoa em toda a sua dimensão, individual e social. A libertação humana, nasce da preocupação e ocupação pelos demais. Uma linguagem religiosa de tendência privativa e individualizante, passa a ser ininteligível e sem força. Neste sentido é que a crise da linguagem poderá ser motivada pela praxis, numa situação de vivência e situação social¹². Efectivamente o mistério da Encarnação envolve um problema de inculturação.

II — LINGUAGEM RELIGIOSA E COMUNICAÇÃO DA FÉ

A. A Fé e a pessoa de hoje

Enquanto que a Religião é o reconhecimento consciente e operante da Verdade Absoluta, da qual sabe a pessoa que a sua existência depende, a fé assenta sobre uma relação de conhecimento e de amor pessoal da pessoa com Deus pessoal.

A Palavra de Deus tem exigências concretas para a pessoa. Conforme o acolhimento que lhe for dispensado, assim terá ressonâncias na sua vida. Deus não debilita a pessoa diante da onnipotência, como na religião, mas está na pessoa para a fazer despertar em toda a sua dimensão, para ir até para além das capacidades naturais.

Os cristãos são chamados a viver a sua Fé em si mesma, sem demasiados apoios sócio-culturais. Houve tempo em que a Igreja teocraticamente orientava as ciências, a cultura e a política; mas hoje as pessoas têm capacidade para perceber o conteúdo, as dimensões da vida humana. E a Igreja é chamada a realizar pertinentemente a sua vocação missionária; em vez de polémica e auto-defesa, deverá ajudar a todos a aprofundar e purificar a experiência humana e religiosa da

¹² Cf. JOÃO PAULO II, *Sollicitudo Rei Socialis*. Vaticano, 1988, n.º 46s.

pessoa (cf. G. et Sp. n.ºs 3 e 57). Esta circunstância veio modificar a perspectiva do anúncio da Fé. Querer aceitar um diálogo com a cultura humana, implica a necessidade de rever muitas expressões doutrinárias, morais e sociais da fé.

B. Experiência e linguagem

Para melhor compreendermos a relação da experiência com a linguagem, talvez nos possa ajudar a reflexão sobre algumas características do termo «experiência»:

- a) Existe experiência, quando há *captação* da nossa relação a nós mesmos, a outros, ao mundo e a Deus.
- b) Falar de experiência, supõe que existe uma *participação* real de pessoas, no acontecimento.
- c) Não basta a participação material. A tomada de *consciência subjectiva* e a consideração à distância, é um elemento decisivo.
- d) Além disso, a consciencialização realizada por uma mente humana vai sempre acompanhada de uma *interpretação* provisória.
- e) A experiência supõe quase sempre um carácter englobante, pois designa uma *percepção assimilada* e unificada pela interpretação de um sector da existência ou da história pessoal e social¹³.

A experiência cristã, em geral, resulta de uma coordenação de experiências particulares controladas que foram assimiladas. Experiência essa que tem um carácter colectivo e situado no tempo. Esta experiência cristã pode ser expressa em linguagem e converte-se em discurso. Porém, segundo o P. Delorme, não é possível chegar da linguagem à experiência. Parece um erro pensar que se pode chegar, examinar e explorar a linguagem até chegar à experiência. O problema das relações entre a linguagem e a experiência não se identifica com o problema da inteligibilidade da linguagem. É que compreender não é isolar a experiência por detrás da linguagem. Antes, porém, da transposição da experiência para o discurso, há uma etapa que vai da existência à experiência. Nestas passagens haverá uma perda considerável de densidade e carga. Continua a haver, apesar das limitações, possibilidade de comunicação sobre o vivido e vivenciado pelas pessoas.

¹³ Cf. *La libertà Oggi*. Milano: Massimo 1986.

A experiência cristã traduz-se efectivamente na vida dos crentes que se dedicam aos de fora, aos da «gentilidade» que os cerca. Ela vai ligada à confissão da fé por via discursiva, mediante um símbolo que é um elemento de linguagem que pode transmitir uma vida com sentido real e inteligível¹⁴.

O símbolo e na medida que o é, apresenta duas vertentes: uma de sinal e outra de significado. Dizer «eu creio» é converter o enunciado que segue, numa palavra que compromete o que fala¹⁵.

C. O testemunho cristão e a comunicação da fé

A par da crise da comunicação cristã, a respeito do testemunho, constata-se a crise doutrinal e da linguagem, na medida em que a fé existe, dizendo-se, exprimindo-se. Ao encontrarmos dificuldade em comunicar a fé, pomos o problema da sua universalidade inteligível e salvífica. Uns acentuam o aspecto prático da cristianismo, outros refugiam-se numa «fraseologia missionária» fora da realidade e outros em grandes grupos fechados de entretenimento religioso ou piedoso, sem impacto na vida emereta.

São apontados alguns obstáculos à efectivação do testemunho evangélico sadio, coerente e eficiente:

- a) O grande contraste entre a ideologia e a realidade vivida pelos crentes, que não assimilam o que acreditam.
- b) A impropriedade da linguagem dos «mistérios» para servir de meio de comunicação com os não cristãos.
- c) Valores e interesses predominantes na nossa civilização que não conduzem nem constituem uma pré-compreensão para a fé cristã salvadora da pessoa.
- d) As pessoas a quem se dirige o testemunho evangélico, não são pagãos, mas pós-cristãos que deixaram o específico do cristianismo para o fazerem degenerar numa forma de humanismo ou religião universal, geradora de fraternidade diluída.

Aquele que testemunha, é uma pessoa que assistiu a determinados acontecimentos, ou que conhece pessoas e certos factos e que, por

¹⁴ É evidente que a «experiência de fé» tem pouco ou nada a ver com os «aquecimentos emocionais» em clima propício, eventualmente religioso e até abusivamente «carismático» ou festas de rock, etc.

¹⁵ Cf. SHEBESTA, P. — *Les sens religieux des primitifs*. Paris: Mama, 1984.

isso, é capaz de dar conta, verbalmente, de forma clara, do que sabe, por o ter visto, entendido e partilhado. É exercício do profetismo.

Um aspecto importante na testemunha é que ela não tem que dar provas daquilo que testemunha, desde que se lhe dê crédito, desde que a sua pessoa e vida mereçam crédito.

No Novo Testamento, o testemunho é atribuído a três categorias de pessoas: Jesus Cristo, os Apóstolos e os Fiéis que acreditaram na pregação apostólica. Cristo, segundo S. João, «dá testemunho daquilo que viu e entendeu» (Jo. 3, 32), é «testemunha fiel e verdadeira» (Ap. 3, 14) porque Ele apenas transmite a «revelação que Deus Lhe deu» (Apo. 1, 1). S. Lucas fala do papel daqueles que foram as testemunhas da vida e da Ressurreição de Jesus, os Apóstolos (Lc. 1,1). O mesmo se diz das pessoas que receberam o testemunho apostólico, que acreditaram e professaram publicamente a sua fé.

Pelo que fica apontado, o testemunho parece ser uma estrutura fundamental da renovação cristã hoje¹⁶.

1. O testemunho de Jesus Cristo

Pelo testemunho dado por Jesus Cristo se poderão discernir as modalidades do testemunho apostólico dos fiéis. No ponto de partida do Seu testemunho, há a pregação, anúncio do querigma, a profissão pública de que é Ele o Rei messiânico e o Revelador da Verdade. Cristo anuncia uma realidade nova, tanto em relação ao presente como ao futuro. Esta realidade nova, é apresentada sob forma de testemunho que entra necessariamente em conflito com a realidade estabelecida no mundo, conflito esse que é traduzido pelo sofrimento e em último grau pela morte. Nesta fase, a obediência até à morte de cruz, vem provar a fidelidade da testemunha ao testemunho e à veracidade deste.

A Ressurreição de Jesus Cristo é a prova máxima de vitória. É prova, não por ser histórica, mas por ser acessível só à fé. É muito conveniente para dar sentido à vida das pessoas que não se contentam com o provisório.

2. O testemunho dos Apóstolos e dos Fiéis

Os Apóstolos estão na primeira linha da Revelação, depois de Cristo. Eles testemunham, pela sua confissão, a confissão de Cristo, pelo seu sofrimento, o sofrimento de Cristo, pela sua vitória, a vitória de Cristo (cf. 1 Tess. 1,66 e Cor 11,1).

¹⁶ Cf. LEUBEN, L. — *La notion chrétienne de témoignage*. Aubier: Ed. Montagnes, 1976.

O que caracteriza os Apóstolos, como testemunhas, não é só o terem sido as testemunhas dos acontecimentos ocorridos, mas de os terem corajosamente anunciado publicamente a judeus e pagãos. Os Apóstolos, participantes da morte de Cristo, são também participantes da vida que Ele oferece (cf. Jo. 10.10).

Segundo o Novo Testamento, o testemunho dos Fiéis não difere do testemunho apostólico senão num ponto: os fiéis apenas podem testemunhar sobre a base do testemunho apostólico.

É elucidativa a declaração de Jesus a Tomé: «Felizes aqueles que, não tendo visto, acreditaram» (Jo. 20,29).

É sobre a adesão à Palavra, que nasce e se alimenta a Fé. É preciso que essa palavra seja inteligível por aqueles a quem é dirigida. Daí que a linguagem religiosa precisa de ser regularmente recriada, com seriedade e fidelidade, para anunciar com verdade, a este mundo pós-cristão, a salvação em Jesus Cristo. É esta a nossa conclusão, e é a nossa missão nunca concluída.

Bernardo Domingues, O.P.

I rapporti fra i cristiani e l'impero da Tiberio ai Severi

Un volume di G. Jossa, *I Cristiani e l'impero Romano*, Napoli 1991, che riproduce polemicamente nel titolo quello del mio volume, uscito presso Jaca Book nel 1984 e negli Oscar Mondadori nel 1990, mi induce a riprendere brevemente questo periodo dei rapporti fra i Cristiani e l'impero romano.

Nella ricostruzione che io ho dato, fin dal 1957, dell'origine delle persecuzioni anticristiane, è fondamentale una notizia di Tertulliano, spesso rifiutata e giudicata un falso apologetico, che pone alla base delle persecuzioni un senatoconsulto del 35 d.C. Senza discutere le mie argomentazioni anche lo Jossa (*op. cit.*, p. 121) giudica «assai più cauta nel valutare le testimonianze della tradizione cristiana e di Tertulliano in particolare», la tesi di coloro che ritengono le persecuzioni condotte in base allo *ius coercionis*.

Credo pertanto che valga la pena di riprendere in esame il cap. V dell'*Apologetico* di Tertulliano inserendolo nel suo contesto: nel I capitolo dell'opera, scritta verso la fine del II sec. d.C., Tertulliano si rivolge ai *Romani imperii antistites*, cioè ai governatori delle provincie a cui toccava sotto Settimio Severo giudicare gli accusati di cristianesimo. Egli cerca di confutare l'accusa di illegalità che viene rivolta ai Cristiani (IV, 4 «Non licet esse vos») osservando che le leggi ingiuste si possono cambiare e domandandosi quale sia l'origine di queste leggi. A questo punto, dopo avere ricordato il *vetus decretum ne qui deus ab imperatore consecraretur nisi a senatu probatus*, introduce la notizia (V, 2): *Tiberius ergo cuius tempore nomen Christianum in saeculum intravit, adnuntiata sibi ex Syria Palaestina quae illic veritatem istius divinitatis revelaverant, detulit ad senatum cum prerogativa suffragii sui. Senatus quia non ipse probaverat, respuit. Caesar in sententia permansit, comminatus periculum accusatoribus Christianorum*. E Tertulliano conclude