



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

LUÍS MIGUEL PINHEIRO FERNANDES

**A fé cristã no contexto do individualismo
contemporâneo**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor João Manuel Correia Rodrigues Duque

Braga
2013

Introdução

“ A fé transforma a pessoa inteira, precisamente na medida em que ela se abre ao amor; é neste entrelaçamento da fé com o amor que se compreende a forma de conhecimento próprio da fé, a sua força de convicção, a sua capacidade de iluminar os nossos passos. A fé conhece na medida em que está ligada ao amor, já que o próprio amor traz uma luz. A compreensão da fé é aquela que nasce quando recebemos o grande amor de Deus, que nos transforma interiormente e nos dá olhos novos para ver a realidade”.

Papa Francisco, *Lumen Fidei*

Como estamos a celebrar o ano da fé, pareceu-nos oportuno centrar a nossa investigação sobre “A fé cristã no contexto do individualismo contemporâneo”, tema que parece estar em consonância não só com essa celebração mas também com a nossa sociedade atual, marcada por características muito próprias, reflexo de toda uma problemática a nível metafísico, social, sociocultural, socioeconómico e individual. Dentro desta realidade, que é tónica da nossa aldeia global, e a jeito de esclarecimento pessoal e de aprofundamento das causas deste assunto tão controverso, estruturamos o nosso trabalho em três capítulos: I. Dimensões da Fé; II. Análise do Contexto Contemporâneo; III. A Fé Cristã na Cultura do Indivíduo.

A busca e a presença da fé é uma constante na existência da humanidade, quer a rejeite ou a abrace. O Homem sem fé – em sentido antropológico geral – é um ser perdido no mundo circundante e em si próprio. Sem *fé* não sabe encontrar o sentido e o fim da sua existência. Recusa-a porque vive numa sociedade sufocada pela racionalidade e também porque teme ser ridicularizado e marginalizado se deixa transparecer a sua vontade de procurar uma *fé*.

A *fé*, característica imanente a todo o ser humano, é mais uma questão de decisão do que uma herança, mesmo que seja em parte transmitida. Ser crente implica um ato de decisão pessoal, mesmo se condicionado pela atmosfera cultural onde está inserido. É um trabalho complexo e exigente, porque podemos rejeitar aquilo que verdadeiramente pertence à fé que buscamos, ou valorizar outras manifestações que nada tem a ver com ela.

É precisamente por isso que começamos a nossa reflexão pela análise das dimensões da fé. Sentimos, então, que a primeira necessidade é ter fé. Fazer a escolha certa, abraça-la, cultiva-la, pratica-la, transmiti-la. Ser mediadores, acreditar no bom senso, na bondade, na fraternidade, na generosidade e na sede da *verdade*, entregarmo-nos à causa de contagiar o próximo com a palavra de Jesus, Deus feito homem, para nos revelar a sua Verdade.

No segundo capítulo, analisamos o contexto contemporâneo e constatamos que há uma crise existencial que empurra o Homem para a indiferença pelo seu semelhante de uma forma egocêntrica, obcecado pela autossatisfação de caráter hedonista, vivendo para uma razão reduzida. Pela razão justifica todos os meios para alcançar os seus objetivos no presente, pois nada mais que o presente o preocupa e lhe interessa. Parece esquecer que afinal, a razão e a fé andam de mãos dadas. O Homem avança no conhecimento e na tecnologia porque tem *fé*; tem *fé* na força da sua inteligência, pois se assim não fosse, não ousaria buscar o desconhecido. A crise existencial atira o Homem para o abismo da solidão, da alienação, do vazio, numa sociedade caótica, monopolista, capitalista, consumista, onde a ganancia, a violência e o crime mais hediondo são considerados uma quase trivialidade.

No terceiro capítulo, a fé cristã na cultura do individualismo, o cristianismo oferece ao Homem desorientado a oportunidade de encontrar a paz de consciência que amansa a inquietação que mora no âmago do seu ser. Reconhecendo o vazio no seu percurso materialista, busca a força e a alegria na luz da esperança e da fé, que vê brilhar, ainda que tenuemente, na orla do abismo cuja profundidade o atrai com magia falaciosa. Hesita e para. E se para, para pensar, retrocede e prossegue, acreditando que a força da fé e da esperança insuflará mais intensidade, mais brilho à vida que se perde nas trevas que cegam a sua existência. Se reconhece atempadamente o seu erro, recomeça um percurso engalanado de beleza interior abraçando a fé, a esperança, e a paz com o Divino Criador, felicidade, que pretende usufruir e partilhar ecoando a plenitude do Deus trino em uníssono com Igreja, representativa da sua mensagem de salvação e de vida eterna.

I CAPÍTULO
DIMENSÕES DA FÉ

1. A fé como ato pessoal

Falar das dimensões da fé, na crise religiosa, de valores éticos e morais que grassa nesta era do século XXI, chamada pós-moderna, não é tarefa fácil. Contudo, foi precisamente o desafio de investigar as razões profundas que fazem o Homem mergulhar no isolamento, na alienação, na auto-suficiência, no narcisismo e na convicção irracional de que há resposta racional e científica para todas as suas dúvidas, sejam de ordem transcendental ou outras, que nos levou a abraçar este tema com entusiasmo e prazer.

A fé é constituída por elementos e dimensões diversos, que convém levar em conta, quando se pretende analisar de modo suficientemente completo. Por isso mesmo, iniciaremos o nosso estudo debruçando-nos sobre as dimensões da fé, que podemos considerar essencialmente como sendo as seguintes: a fé é um ato de relação, de liberdade, de integralidade, de pessoalidade, de debilidade e de experiência.

A fé é um compromisso inteiramente pessoal, por isso o ser humano, como sujeito único e irrepetível, não pode ser substituído por nada nem por ninguém. O ato de crer, cujo dinamismo constitui o que denominamos fé, manifesta-se como uma das ações humanas mais abarcante. Crer é algo que compromete a pessoa nos diversos níveis constitutivos do seu ser. “Todo o ser humano precisa de «crer» de alguma maneira”¹.

«Crer que» e «crer em» são duas dimensões inseparáveis da fé. Neste sentido, a fé é uma forma de conhecimento; é a forma humana fundamental de conhecimento porque se refere à relação entre pessoas. “Constitui um ato pessoal de confiança e estabelece uma vinculação mútua de pessoas”².

Podemos compreender melhor os sentidos de crer, se pensarmos a fundo em diversas atividades humanas (crer num amigo, num professor ou em alguém que comunica um determinado aspeto); estes modos de crer revelam um sentido antropológico fundamental, que

¹ J. RATZINGER, *Introdução ao cristianismo*, 50.

² W. KASPER, *Introdução à Fé*, 78.

mostra o crer como uma relação interpessoal, na qual intervém a inteligência e o amor³. A fé entre pessoas é uma forma de entrega e de aceitação mútuas.

A fé, com a sua dimensão de transcendência, põe de manifesto a impossibilidade do Homem considerar-se autossuficiente e, portanto, deixa claro a exigência de relação. Na verdade, o Homem não se basta a si mesmo, para além de um «ser-para»⁴, é um ser «a partir de». Poderíamos afirmar que: “«o homem é um ser para a fé»”⁵. Na realidade, a fé “exige um salto, um ato livre voluntário: querer crer”⁶.

Por isso, ter fé “é o ato de o ser humano se firmar na realidade como um todo, sem que esse ato seja redutível ao conhecimento, por ser incomensurável em relação ao conhecimento; é a atribuição de sentido sem a qual o ser humano no seu todo ficaria fora de lugar; é um sentido que é anterior ao calcular e ao agir do ser humano e sem a o qual ele nem teria condições para calcular ou agir, porque só pode fazê-lo onde haja um sentido que o sustente”⁷.

Também a fé em Deus acontece livremente, sendo uma decisão livre de cada ser humano, que responde pessoalmente à chamada de Deus; “«acontece» apenas como ato do homem que crê, existe unicamente onde alguém se abandona à verdade da proclamação sobre o reino de Deus”⁸. É uma atitude pessoal de confiança, de comunhão com Deus.

“Deus é quem dá o «instinto íntimo» e a «luz da fé»”⁹. Uma luz não no sentido de «fazer ver», mas «uma luz que produz uma tendência». Portanto, no ato de fé intervém a vontade. Crer é um ato livre. “«Eu creio» é uma resposta livre a uma proposta de Deus”¹⁰.

“A fé nunca foi simplesmente uma atitude que descesse de forma automática até ao desnível da existência humana; ela foi sempre uma decisão que envolve toda a profundidade da existência, exigindo sempre uma viragem do ser humano condicionada por uma decisão”¹¹.

³ C. IZQUIERDO, *Creo, creemos ¿Qué es la fe?*, 33.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, 43.

⁷ J. RATZINGER, *op. cit.*, 51.

⁸ W. KASPER, *op. cit.*, 78.

⁹ J. TRÜTSCH e J. PFAMMATTER, «Explicación teológica de la fe», in AA. VV., *Mysterium salutis*, 933.

¹⁰ J. B. LIBÂNIO, *Eu creio nós cremos*, 191.

¹¹ J. RATZINGER, *op. cit.*, 36.

Não há nada que me obrigue a crer, e portanto «creio porque quero». A fé é uma decisão fundamental e um projeto total do ser humano, em que ele encontra a sua identidade, a sua vida, os outros e a realidade, na medida em que encontra Deus¹². “Deus criou o ser humano em liberdade e respeita-lhe esta prerrogativa no diálogo que estabelece com ele”¹³. Por isso, o ato de fé só pode ser entendido como resposta livre de cada sujeito.

Neste sentido, inteligência e vontade intervêm harmonicamente no ato de fé, isto é, se a inteligência não interviesse, o ato de fé seria cego e irracional; e se a vontade não interviesse, não se chegaria ao ato de fé ou a fé desapareceria como tal¹⁴. É a pessoa na sua totalidade que crê, e é a pessoa inteira que fica afetada pelo seu ato de fé. “A fé supõe da nossa parte um assentimento, em que a nossa inteligência aceita a realidade interpelante da Revelação, do Deus verdadeiro que nos chama à salvação”¹⁵.

O catecismo da Igreja Católica expõe sinteticamente esta intervenção da pessoa inteira no ato de fé ao afirmar, no nº 176: “A fé é uma adesão pessoal, do homem todo, a Deus que se revela. Comporta uma adesão da inteligência e da vontade à Revelação que Deus fez de Si mesmo, por suas acções e palavras”.

No fundo, a fé pessoal, a fé com que cremos, é sempre graça, um dom de Deus que nos ilumina, nos atrai e nos chama de diversas formas. E a verdade é que cremos porque queremos crer, e queremos crer porque vemos que a fé em Deus é um grande bem, a única forma definitiva e correta de entender e enriquecer a própria vida pessoal. A fé cristã é “um ato de confiança incondicional, pelo qual o homem com todas as forças do seu espírito, consente e adere à mensagem cristã e àquele que ela anuncia”¹⁶.

Por isso, a fé é adoração, obediência, confiança que se abre à ação de Deus em nós. “A fé cristã é um acontecimento que vive do encontro entre a verticalidade da ação divina e a

¹² W. KASPER, *op. cit.*, 83.

¹³ B. LIBÂNIO, *op. cit.*, 191.

¹⁴ C. IZQUIERDO, *op. cit.*, 135.

¹⁵ Cf. J. B. LIBÂNIO, *op. cit.*, 41- 42.

¹⁶ H. KÜNG, *Être chrétien*, trad. Henri ROCHAIS e André METZGER, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p. 178, citado em D. TERRA, «A decisão da fé na cultura das preferências individuais», 185.

horizontalidade da existência humana. Resulta da confluência de duas liberdades, a de Deus e a nossa¹⁷.

Considerando tudo isto, não podemos deixar de abordar ainda a qualidade mais profunda da fé cristã, ou seja, o seu carácter inter-pessoal. A estrutura fundamental da fé não se exprime num «Creio em algo», mas num «Creio em Ti». Cremos em Jesus, cremos n'Ele, porque aceitamos como verdade o que Jesus nos disse sobre Deus e sobre a nossa vida. A fé é uma relação de confiança, obediência e de adoração para com a pessoa de Jesus. Por este caminho de comunhão espiritual, a fé proporciona-nos conhecimentos obscuros, mas seguros e firmes, sobre as questões fundamentais da nossa vida.

A fé não é o saber dos ignorantes, nem o sucedâneo da ciência, mas a participação amorosa no saber de Jesus, na mente de Jesus e na sabedoria de Deus. Trata-se do conhecimento de Deus e do seu plano de salvação para a humanidade, ao qual chegamos mediante a nossa confiança em Deus. É um conhecimento que não compete com a ciência nem contradiz a nossa razão, simplesmente está acima do que podíamos conhecer sem a mediação da fé. “A seguridade da fé não é fruto da nossa razão, mas consequência da graça de Deus e da firmeza da nossa adesão voluntária à veracidade de Jesus e à fidelidade de Deus”¹⁸.

Crer em sentido próprio indica certeza e segurança e, por isso, exclui a possibilidade de equivocar-se. Quando consideramos credível uma pessoa e lhe damos a nossa confiança, é porque estamos convencidos de que podemos permitir-lhe entrada na nossa intimidade sem medo de sermos enganados ou ter sido enganados. Esta concessão de confiança a uma pessoa é precisamente a fé interpessoal. Sem fé não pode haver comunicação, nem convivência, nem muito menos amizade. Crer é confiar, e se confiamos absolutamente não há lugar para dúvidas. “Eu creio, mas não estou totalmente seguro; quem fala assim, ou está a pensar a fé num sentido impróprio, ou diz algo que não tem sentido”¹⁹.

¹⁷ D. TERRA, «A decisão da fé na cultura das preferências individuais», 182.

¹⁸ F. SEBASTIÁN AGUILAR, *A fe que nos salva*, 211.

¹⁹ J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1976, 309, citado em C. IZQUIERDO, *Creo, creemos ¿Qué es la fe?*, 146.

A fé em Deus é absoluta e de todo convincente. Se assim não fosse não seria verdadeira fé. A fé, entendida no seu significado próprio, é um assentimento sem limitações, sem reservas, não vinculada a nenhuma condição.

A dúvida é incompatível com a fé, se por dúvida, se entende a imperfeição no assentimento: “Eu creio, mas não estou totalmente seguro”²⁰. Por outro lado, são diferentes as dúvidas de fé, que não são verdadeiramente dúvidas mas dificuldades, reflexo da obscuridade da fé ou da dificuldade para responder às perguntas que a mesma fé levanta ao crente²¹.

Em geral, a obscuridade da fé está estritamente relacionada com a liberdade que acompanha o assentimento, e caracteriza a forma própria de certeza que corresponde à fé. Pode ser entendida de duas formas: “ 1) a fé é obscura porque a verdade do seu objeto não pode ser alcançada nem por evidência nem por demonstração; 2) a fé é obscura também porque uma vez alcançado o objeto da fé este excede completamente a capacidade da mente humana”²².

A obscuridade da fé só pode ser provisória. S. Paulo afirma: «Agora, vemos como um espelho, de maneira confusa; depois, veremos face a face» (1 Cor 13, 12). Como a fé não pode ser pura claridade, pois desapareceria como fé, nem pura obscuridade, pois não seria humana, corresponde ao ser humano decidir-se, aceitando a graça da fé, ou rejeitando-a fechando-se em si mesmo. Pode parecer impossível, mas esta fé obscura ilumina a inteligência e a vida do crente, porque a união com Cristo e com Deus, estabelecida pela fé, torna-nos participantes dos seus conhecimentos.

Neste sentido, mediante a fé conhecemos o mistério de Deus, mas esse conhecimento não pode ser simplesmente a afirmação de algo que existe em si mesmo, nem uma imposição aleatória ou estranha para o crente. O conhecimento do mistério através da fé leva necessariamente o crente a experimentá-lo, ou seja, a vê-lo e a senti-lo, na medida em que é

²⁰ C. IZQUIERDO, *op. cit.*, 147.

²¹ Cf. *Ibidem*.

²² *Ibidem*, 151.

dado por Deus. Na verdade, a fé supõe conhecimento e experiência do mistério divino, pois afeta a vida do crente. “Uma fé separada da experiência seria morta, algo que só parcialmente mereceria o nome de fé; uma experiência cristã sem fé teologal estaria vazia e não poderia ir mais além da sua própria subjetividade”²³.

Portanto, a análise teológica da experiência mostra-nos que é uma categoria complexa. “A experiência percebe-se sempre como algo próximo e comum na vida de todos os Homens, uma realidade familiar e próxima, mas ao mesmo tempo torna-se difícil encontrar uma formulação precisa e suficientemente englobante”²⁴. Talvez por essa razão, H. G. Gadamer começou as suas influentes considerações sobre o conceito, com a observação de que a experiência “pertence aos conceitos menos esclarecidos que possuímos”²⁵.

A resposta à pergunta pela experiência não pode ser outra senão a própria experiência. “A ideia ou noção de experiência nunca pode igualar a experiência real que se apresenta como realidade distinta dos conceitos”²⁶. Nenhuma explicação da experiência pode refletir a intensidade ou a profundidade que uma experiência produz no sujeito. Mas é possível analisar a experiência tendo em conta elementos particulares que a integram, ou seja, analisar o efeito que produz na vida das pessoas e na relação com os outros.

A filosofia e a teologia têm refletido sobre o conceito de experiência. No campo da filosofia, o recurso a Aristóteles pode desempenhar um importante papel. De facto, desde Aristóteles a experiência designava a perceção sensível que é a porta de acesso ao conhecimento. Segundo Kant, esta experiência é transcendental, ou seja, *a priori*, já que o conhecimento sensível é conhecimento espaço-tempo, e espaço e tempo são a forma *a priori* da sensibilidade. A partir de Kierkegaard, a experiência acompanha a perceção da existência ou do subjetivo. Posteriormente os significados da experiência multiplicam-se, mas parece

²³ C. IZQUIERDO, *op. cit.*, 159.

²⁴ J. ALONSO, *Fe y experiencia cristiana*, Pamplona 2002, 233, citado em C. IZQUIERDO, *Creo, creemos ¿Qué es la fe?*, 159.

²⁵ Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca 1979, 401, citado em C. IZQUIERDO, *Creo, creemos ¿Qué es la fe?*, 160.

²⁶ C. IZQUIERDO, *op. cit.*, 161.

claro que a sua especificidade vem do carácter subjetivo do vivido, ao contrário do objetivo da ideia ou do pensamento separado da vida²⁷.

No campo da teologia, um dos autores que mais influenciou a reintrodução da experiência na teologia da fé foi Karl Rahner. O pensamento de K. Rahner baseia-se no conceito chave “experiência transcendental”. Segundo o autor, designa aquela estrutura básica do ser humano que facilmente escapa ao seu olhar. “De facto, o modo como o ser humano se relaciona habitualmente consigo próprio e com a realidade circundante não o ajuda a cair na conta da sua experiência transcendental”²⁸.

Neste caso, podemos convidar o ser humano àquilo que K. Rahner chama “primeiro nível de reflexão”²⁹. Através de um ato originário de presença a si mesmo, o ser humano descobre-se estruturalmente aberto ao todo da realidade. No fundo, esta abertura, de horizonte infinito é que se chama “experiência transcendental”³⁰.

Segundo K. Rahner, a experiência transcendental é a “consciência concomitante do sujeito cognoscente, de natureza subjetiva e não temática, que está dada em todo o ato espiritual de conhecimento”³¹. Esta experiência aberta a toda a realidade possível é elemento constitutivo e condição de possibilidade de toda a experiência concreta de qualquer objeto. No entanto, não é só experiência de conhecimento puro, é também de vontade e de liberdade. É precisamente na experiência transcendental que se dá o conhecimento de Deus, sob a forma do “para onde” e do “de onde” dessa experiência.

Partindo agora para a relação entre fé e experiência, pode ajudar-nos a afirmação do Catecismo da Igreja Católica sobre a fé cristã como assentimento e adesão pessoal a Deus. Na verdade, a fé é um ato pessoal, e cada ser humano responde livremente à iniciativa de Deus que se revela. É na medida em que a fé afeta a totalidade da existência que falamos de

²⁷ C. IZQUIERDO, *op. cit.*, 162-163.

²⁸ D. TERRA, «Experiência transcendental e existência concreta. Explorando o pensamento de Karl Rahner», 178.

²⁹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, 37.

³⁰ Cf. D. TERRA, *op. cit.*, 178.

³¹ C. IZQUIERDO, *op. cit.*, 170.

experiência cristã. A experiência cristã é fé vivida, onde se percebe o conteúdo da mesma, o seu sentido para a vida, e a sua realização na praxis.

“A conexão entre experiência e fé permite evitar os dois extremos que podem ocorrer na vida prática do crente: o intelectualismo e o emocionalismo. A fé supõe conhecimento e experiência do mistério divino, e tem portanto um aspeto objetivo e um subjetivo. Uma fé que não tendesse para a experiência do mistério poderia ser uma fé de certo modo vazia e abstrata. Uma experiência sem um conteúdo claro de fé poderia desembocar na irracionalidade, ou num simples entusiasmo religioso sem fundamento nem equilíbrio”³².

É a partir da fé que se percebe a riqueza e a beleza da vida nova recebida. Esta experiência é a melhor confirmação para o cristão da verdade e do sucesso da sua fé. Permite ao cristão viver com normalidade e com total paz interior a vida nova da comunicação com Cristo e com Deus. A revelação dá lugar a uma experiência porque ela mesma é um encontro entre Deus e o ser humano. “A revelação desencadeia uma profunda e rica experiência de fé no crente quando se aceita o compromisso pessoal e total da relação definitiva com o mistério de Deus, e se vive essa relação na celebração litúrgica do mistério cristão”³³.

Concluimos este capítulo afirmando que a fé é um sentimento de total crença na palavra de Deus na sua onisciência e onipotência, em todos os ensinamentos pregados por Jesus Cristo, o enviado de Deus totalmente incorporado pela Igreja. «Ora a fé é a garantia das coisas que se esperam e certeza daquelas que não se vêem» (Hb 11, 1).

Crente é aquele que crê em Deus e manifesta a sua crença religiosa individualmente e em comunidade, pois não há fé cristã se não for inserida num dinamismo comunitário e numa tradição.

2. A referência eclesial da fé

Ao focarmos os aspetos pessoais da fé cristã não devemos identificar personalismo da fé com individualismo. Na verdade, “a fé cristã é uma realidade simultaneamente individual e

³² J. MORALES, *La experiencia de Dios*, 162.

³³ C. IZQUIERDO, *op. cit.*, 186.

comunitária”³⁴. A fé cristã não é o ato de um sujeito isolado, é essencialmente uma realidade com enquadramento eclesial, necessariamente comunitária e unificante. Não cremos sozinhos, na solidão triste do nosso individualismo, mas em comunidade. cremos em “Igreja precisamente como o espaço comunitário onde se dá o testemunho: o lugar da transmissão-tradição”³⁵.

Recordemos que foi através da tradição que começamos a prática da fé sem a questionarmos. E nessa fé fomos batizados³⁶. Ficamos inseridos numa maravilhosa cadeia de gerações que foram recebendo e transmitindo a fé cristológica e trinitária da comunidade primitiva. A Igreja, a comunidade dos crentes, conserva e vive a fé dos apóstolos.

Esta fé apostólica, essencialmente comunitária é-nos entregue no batismo. O catecúmeno responde afirmativamente fazendo profissão pessoal da fé eclesial. De facto, “a fé pessoal de cada cristão está essencialmente referida e vinculada à fé eclesial, à fé da comunidade particular e universal, à fé da tradição, à fé original da comunidade apostólica e do próprio Jesus”³⁷.

Vivendo esta fé apostólica, recebida da Igreja e vivida em comunhão com ela, é a fé que nos faz membros de Cristo, que nos aproxima de Deus. Esta é a fé que nos salva e que nos fortalece, enquanto caminho de vida eterna. A fé católica é a fé apostólica, que vem de Jesus, dos apóstolos e da comunidade apostólica através da Igreja. Ao viver esta fé apostólica os cristãos entram em relação espiritual com Jesus. Ao aceitarmos a nossa fé pessoal assumimos automaticamente a fé de Jesus, a fé dos apóstolos, a fé da Igreja no seu conjunto.

Assim sendo, a tradição manifesta fundamentalmente a ação da Igreja. Salientamos que não nos referimos a uma tradição enquanto *depositum* morto, mas a uma transmissão

³⁴ D. TERRA, «Discernir o crer cristão», 48.

³⁵ J. DUQUE, *Homo Credens: para uma teologia da fé*, 121.

³⁶ “No rito da iniciação cristã dos adultos, o celebrante interpela o catecúmeno: “Que pedes à Igreja de Deus?” O candidato responde: “A fé”. “No ritual para o batismo de crianças, depois da profissão de fé dos pais, dos padrinhos e da comunidade em nome da criança, o celebrante acrescenta: “Esta é a nossa fé, que da Igreja recebemos e sinceramente professamos, razão de nossa alegria em Cristo nosso Senhor!”: J. B. LIBÂNIO, *Eu creio nós cremos*, 250.

³⁷ F. SEBASTIÁN AGUILAR, *op. cit.*, 256.

dinâmica e viva do testemunho³⁸. Essa tradição é essencialmente narrativa, que constantemente reconta a história de Deus em Jesus Cristo. “É precisamente a tradição narrante que torna o conteúdo da fé algo de vivo e atual, caso contrário seria mera arqueologia de afirmações ou factos passados, sem qualquer pertinência”³⁹. Daí a necessidade de contagiarmos os outros.

“O «eu» crente e o «nós» eclesial devem, pois, coexistir numa relação equilibrada”⁴⁰. Estar inserido numa tradição implica assumir a tarefa de transmitir o que se recebeu, de forma renovada e criativa. A fé só pode nascer, amadurecer e permanecer como participação numa história vivida, a partir de outros e com outros. Oferecemos a fé por contato direto porque queremos partilhar, contagiar o próximo através do exemplo e da ação.

O ser humano foi criado à imagem da comunidade trinitária. Negar a sua dimensão comunitária seria amputar a sua própria estrutura ontológica. Ser humano é ser comunitário em todas as relações e a intersubjetividade faz parte da realização e da felicidade de cada humano.

Há na atitude de fé uma relação indissolúvel entre dimensão individual e comunitária. A fé pessoal de cada cristão está essencialmente referida e vinculada à fé eclesial, à fé da comunidade particular e universal, à fé da tradição e do próprio Jesus.

A relação indivíduo-comunidade, na atitude de fé, aparece como a “relação de um permanente ‘receber’ e ‘dar’, o que acontece pela inserção numa tradição viva e num contexto de solidariedade que remete a fé de cada um à fé dos outros e que significa para cada crente uma autêntica corresponsabilidade na e com a fé dos outros”⁴¹.

A fé pressupõe convicção, ação, dinamismo, autenticidade e amor. Acima de tudo amor ao próximo, através de Jesus. Na verdade, “a fé é o resultado de um diálogo, que pressupõe a disposição para ouvir, de receber e responder, que remete o ser humano, pela

³⁸ J. DUQUE, *op. cit.*, 121.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ D. TERRA, *op. cit.*, 48.

⁴¹ B. PINHO, «A estrutura essencialmente comunitária da vivência pessoal da fé» (Manuscrito), 7.

relação do eu com o tu, para o nós daqueles que participam dessa mesma fé”⁴². Assim sendo, a mediação comunitária (família, relação com pessoas, comunidade cristã, sinais deixados por pessoas) torna-se não só fundamental, mas indispensável.

Deste modo, uma reflexão aturada leva-nos a compreender que nenhum crente confessa apenas a *sua* fé, mas sim a fé de toda a Igreja. É no seio da Igreja que o ser humano recebe a revelação, e é na Igreja que o ser humano confessa a sua fé nessa revelação. “O verdadeiro sujeito do Credo é a Igreja na sua totalidade, a comunidade dos crentes na unidade e na multiplicidade dos carismas, serviços e funções, pois só toda a Igreja vive a totalidade da fé, o indivíduo crê dentro dela e com ela”⁴³. Por isso, “o crente está na Igreja e recebe dela o conteúdo e o modo de crer; a Igreja é a comunidade dos crentes, *communio fidelium*”⁴⁴.

Entendemos a Igreja como comunidade de crentes na continuidade de Jesus e na busca do seu seguimento, porque só nela e através dela a revelação de Cristo atinge o seu objetivo. Como já foi referido, o crente crê a partir da Igreja e em dependência dela⁴⁵. É na Igreja que o cristão descobre a presença do Senhor, o lugar original da manifestação e da ação do seu Espírito.

A Igreja ocupa um lugar privilegiado na economia da salvação e é simultaneamente conteúdo da confissão de fé e objeto de fé. Não objeto de fé no sentido em que Deus o é, pois o objeto específico do ato de fé é o Deus trinitário. Portanto, em rigor de termos, não cremos *na Igreja*, “mas cremos *a Igreja*, isto é, a sua realidade de mistério como fruto do agir salvífico de Deus”⁴⁶.

⁴² J. RATZINGER, *op. cit.*, 63.

⁴³ B. PINHO, *op. cit.*, 7.

⁴⁴ C. IZQUIERDO, *op. cit.*, 202.

⁴⁵ “Querer viver a fé à margem da Igreja é um propósito arriscado e impossível. Só na Igreja é compreensível a linguagem da fé, só nela podemos expressar a fé e receber a ajuda do testemunho e do afeto dos demais”: F. SEBASTIÁN AGUILAR, *La fe que nos salva*, 262.

⁴⁶ B. PINHO, «O crente e a fé vivida em Igreja» (Manuscrito), 1.

Nesta ordem de ideias, acreditar *na (a) Igreja* é acreditar na ação de Deus que nela se manifesta, apesar das suas falhas e defeitos⁴⁷. Portanto, é crer na ação do Espírito que a mantém como comunhão, que a faz sinal e instrumento de salvação⁴⁸.

Neste sentido, “crer em Igreja significa experimentar em comunidade o que a fé diz e propõe”⁴⁹. É na comunidade que se escuta e observa a fé vivida, testemunhada pelos outros. Mas não podemos ficar assim limitados. O espírito de missão, de mensageiro, de missionário da fé exige, empurra-nos para a ação, para a evangelização, para a partilha que é a felicidade de querer e crer. Os cristãos têm que viver a fé em grupos reais e de convivência, grupos onde a fé seja explícita, compartilhada, comentada e vivida. A nossa fé gera calor, apoio, força participação da comunidade.

A partir da realidade do ser humano, isto é, dos elementos antropológicos entendemos que a dimensão comunitária seja estrutural para a fé. O ser humano depende dos outros, desde os primeiros anos da sua vida, e é com os outros que encontra a sua realização pessoal. É através de uma vivência comunitária multifacetada que o ser humano pode exprimir e desenvolver todas as suas potencialidades.

A natureza social do ser humano, enraizada no amor criador de Deus, define a pessoa como um ser com uma vocação comunitária que só pode existir e viver na relação com os outros e para os outros. O cristão sabe que foi criado por Deus que Ele próprio é comunhão trinitária. O Deus que abre o seu Mistério ao ser humano não é o Deus da pura unidade, mas Deus que é Trindade do Pai, Filho e Espírito Santo.

À luz do Deus trinitário, que é em si mesmo acontecimento de amor e de diálogo, torna-se evidente que estamos vocacionados para viver em relação e em comunhão. “Manifesta-se aqui que a estrutura fundamental da realidade não é o isolamento, a

⁴⁷ Não esqueçamos o espírito de tolerância visto que a perfeição é uma prerrogativa de Deus.

⁴⁸ Cf. B. PINHO, *op. cit.*, 2.

⁴⁹ J. B. LIBÂNIO, *op. cit.*, 255.

autodeterminação arrogante, o individualismo auto-suficiente, mas apelo à comunhão, solidariedade concreta, doação ao outro”⁵⁰.

Por outro lado, a partir dos evangelhos a história da salvação percebe-se bem como dimensão comunitária-elesial enquanto presença e intervenção de Deus na história humana, enquanto caminho escolhido por Deus para vir ao nosso encontro. Na verdade, fomos chamados à salvação pela fé, como Povo dentro de uma história comunitária de salvação. “Aprove, porém, a Deus chamar os homens a esta participação na sua vida, não só de modo individual e sem qualquer solidariedade mútua, mas constituindo-os num Povo em que os seus filhos, que estavam dispersos, se congregassem em unidade”⁵¹.

A comunidade cristã sempre se inspirou e inspira na atitude que Jesus assumiu na sua existência terrena, assim como nos seus atos e nas suas palavras. Jesus ao anunciar o Reino de Deus constituiu certamente uma interpelação a pessoas, na sua singularidade individual, mas sempre na mediação de um processo comunitário de adesão. Na realidade, o Reino de Deus só se realiza e se torna plenamente visível na sua força renovadora e impulsionadora de nova vida pelo seguimento de discípulos, pela adesão comunitária, pela tradução em dimensões sociais, desde as relações entre as pessoas às estruturas da sociedade⁵².

“Crê-se em comunidade porque a própria maneira como a fé cristã surgiu e cresceu foi em comunidade”⁵³. Jesus, ao escolher os discípulos para que continuassem no espírito comunitário e social da sua mensagem e dos seus atos, afirma a dimensão comunitária e social da vivência da fé. Por isso, o projeto de existência cristã não é solitário, mas é um projeto de comunhão, na complexidade de relações humanas que o tecem⁵⁴.

“A fé é um ato pessoal: resposta livre do homem à proposta de Deus que Se revela. Mas não é um ato isolado. Ninguém acredita só, como ninguém vive só. Ninguém se deu a fé a si mesmo, como ninguém a si mesmo deu a vida. Foi de outrem que o cristão recebeu a

⁵⁰ B. PINHO «A estrutura essencialmente comunitária da vivência pessoal da fé» (Manuscrito) 3.

⁵¹ *Ad Gentes*, 2.

⁵² Cf. B. PINHO, *op. cit.*, 5.

⁵³ Cf. J. B. LIBÂNIO, *op. cit.*, 254.

⁵⁴ “Qualquer discípulo que tenda a agir de forma isolada corre o risco de cometer erros no desempenho da missão. É a comunhão do grupo que possibilita uma fidelidade continuada à verdade que se quer proclamar”: D. TERRA, *O sentido da fé*, 15.

fé; a outrem a deve transmitir. O nosso amor a Jesus e aos homens impele-nos a falar aos outros da nossa fé. Cada crente é, assim, um elo na cadeia dos crentes. Não posso crer sem ser motivado pela fé dos outros, e pela minha fé contribuo também para guiar os outros na fé”⁵⁵.

Na verdade, falamos da continuidade da fé a partir da sua exteriorização. A estrutura comunitária da fé é visível na tarefa da sua transmissão ao longo dos tempos. A comunidade, a fim de transmitir a sua fé, necessita de mecanismos específicos, como a catequese-testemunho familiar, a catequese paroquial nos seus diversos níveis e formas, a participação nas celebrações, os ritos, os símbolos etc.. A tarefa de transmissão da fé só pode acontecer através do envolvimento de todas as formas que tecem a existência dos crentes, constituindo expressões vivas da comunidade eclesial.

Para conseguirmos responder ao mandato de Jesus, em ordem à realização da universalidade da fé, apregoada pelos apóstolos e seus seguidores, não podemos limitar a nossa ação à interioridade individual; a fé implica a ação de mediadores, interlocutores ativos, convictos, apelativos, autênticos, na totalidade da existência. “Exercitai na alegria e na caridade sincera a obra sacerdotal de Cristo, determinados unicamente a agradar a Deus e não a vós mesmos. Sede pastores, não funcionários! Sede mediadores, não intermediários”⁵⁶.

Este é o papel que todos os crentes são desafiados a desempenhar como seguidores e perpetuadores da obra sacerdotal de Cristo. É pela palavra e pela ação que se tocam corações e se captam novos cristãos para seguirem o caminho que Cristo apontou. Para melhor abarcarmos o valor da mobilização de mediadores e o sentido da praxis na missão evangelizadora, dedicaremos a continuação do nosso trabalho à ”dimensão pública do ato de fé”.

⁵⁵ *Catecismo da Igreja Católica*, 166.

⁵⁶ PAPA FRANCISCO, «Homilia da celebração que assinalou o 50.º Dia Mundial de Oração pelas Vocações», in *Diário do Minho* (Quinta-feira, 25 de Abril de 2013), 3.

3. A dimensão pública do ato de fé

A realidade, a urgência e a necessidade da missão não são matérias opcionais para a vida do crente, mas pertencem à sua própria essência. A fé é missionária por natureza porque Deus quis autorrevelar-se e salvar todos os humanos. Por isso, o crente não pode deixar de proclamar o Evangelho, a plenitude da verdade que Deus deu a conhecer, através da missão de Jesus.

Uma das realizações fundamentais da missão, enquanto elemento intrínseco a todo o ato de crer, é a intervenção pública ou política do crente, uma vez que a sua fé exige, enquanto realização pessoal e comunitária, um efeito sobre toda a humanidade, crente ou não. A dimensão da pragmática crente em favor de todos os humanos é o modo visível como se articula essa intervenção pública.

O fundamento último da fé é o próprio Deus e a forma como devemos articular esse fundamento é precisamente no contexto de uma comunidade de comunicação. “A realidade de Deus torna-se, assim, *identificável e nominável* através da própria ação comunicativa, a partir de uma situação de ação comunicativa, que em última instância é inevitável”⁵⁷.

Neste sentido, torna-se claro que o discurso sobre Deus se dá no contexto de uma comunidade de comunicação, através de uma ação comunicativa e dinâmica. Recordemos que Jesus enviou os discípulos anunciar o Evangelho e ampliou o encargo de anunciar o seu Reino convertendo-o neste mandato: “Ide, pois, fazei discípulos de todos os povos” (Mt 28, 19).

A comunicação inter-humana, enquanto pragmática da caridade, é a primeira realização da comunidade de comunicação, implicada no acto de crer. Daí a ligação estreita entre fé e prática, orientada para o exterior do crente e mesmo da comunidade eclesial. A ligação entre fé e praxis, crer e fazer, constitui algo saliente na nossa época e está presente no

⁵⁷ H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie*, 342, citado em J. DUQUE, *Homo credens: para uma teologia da fé*, 238.

Novo Testamento: “Assim também a fé: se ela não tiver obras, está completamente morta” (Tg 2, 17).

Como referimos no capítulo anterior, a fé individual e isolada de cada sujeito crente, encerrado na sua pretensa relação privada com Deus, ou mesmo a fé da e na comunidade eclesial, fechada sobre si mesma não é compatível com a dimensão sócio-política da fé cristã, elemento essencial de todo o ato de crer. A verdadeira fé tem uma força altamente centrífuga que impele os crentes para uma ação fortemente dinâmica, dialogante, gratuita e abrangente, determinada em atingir a dimensão social, que transpõe o horizonte estrito das comunidades cristãs.

Todo o crente, seja qual for o seu ministério visto que a missão evangelizadora atinge todos os cristãos, é convocado a trabalhar animado pela força de uma exigência de transformação do mundo em que habita. “Hoje estamos convencidos de que onde há um cristão, há um testemunho do evangelho que, com a sua vida e a sua palavra o transmite a quem não crê”⁵⁸.

Há mais de dois mil anos que a Igreja se preocupa com a sua orientação para o exterior de si mesma, no seguimento da interpelação de Jesus. “A Igreja, desde o seu início, tem consciência de ter sido enviada por Cristo com a força do Espírito para continuar a missão que recebeu do Pai e essa missão leva consigo o imperativo de chegar a todos os povos e a todos os homens”⁵⁹.

A dimensão sócio-política da fé é ilimitada na sua ação. Sem a praxis a vida de fé do crente estiolaria, ou no sujeito individual ou, quando muito, circunscrita a uma minoria de crentes fechados na sua fé, o que contradiz o objetivo universalizante da mensagem que Jesus legou aos seus discípulos. “A esperança escatológica de que vive a Igreja tem como conteúdo uma comunhão divina na qual se integra toda a humanidade. Deus será todo em todos”⁶⁰.

⁵⁸ J. RAMOS GUERREIRA, *Teologia pastoral*, 234.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, 235.

Portanto é pela prática, pela ação, que a vida do crente se expande na fé em Jesus, para o exterior de si mesma. O sujeito crente e a comunidade de crentes, pela sua ação sócio-política, incarna o Evangelho na sociedade em que se insere.

No mundo atual, complexo e conturbado pela crise económica e de valores, por guerras de competitividade a todos os níveis da atividade humana, lança ao crente desafios muito próprios, que interpelam a uma ação permanente junto dos jovens e adultos desempregados e desorientados, junto dos idosos incapacitados, junto dos carenciados quer a nível físico quer a nível psicológico e afetivo. "Onde há sofrimento humano podem e devem estar presentes os discípulos do Bom Samaritano. E não há autoridade humana que possa impedir nem proibir suprimir esta presença generosa e solidária"⁶¹.

Dado os tempos difíceis que atravessamos, a comunidade eclesial é desafiada a transformar as suas estruturas e modos pastorais para estar mais próxima dos cidadãos, não só para lhes dar esperança, ajuda moral e espiritual através da fé, mas também para os assistir nas suas necessidades básicas tal como fizeram os monges na Idade Média, servindo os pobres mais pobres com as suas escolas, saciando-os, acolhendo os abandonados e assistindo a doentes e moribundos, isto é, praticando a caridade de forma visível e dinâmica. Nesta linha de pensamento parece estar o Papa Francisco que incita para a praxis da fé, quando diz que é "fundamental que nós, católicos - tanto os clérigos como os leigos -, vamos ao encontro das pessoas"⁶² porque "uma Igreja que se limita administrar o trabalho paroquial, que vive encerrada na sua comunidade, acontece-lhe o mesmo que a uma pessoa fechada: atrofia-se, física e mentalmente"⁶³.

Nesta obra de assistência social permanente e cada vez mais exigente, a Igreja não pode, obviamente, arcar com toda a responsabilidade económica que esta ação acarreta. Sendo a Igreja e o Estado os baluartes da sociedade, e tendo ambas as instituições missões sociais

⁶¹ F. SEBASTIÁN AGUILAR, *op. cit.*, 402.

⁶² F. AMBROGETTI e S. RUBIN, *Conversas com Jorge Bergoglio*, 77.

⁶³ *Ibidem*, 78.

comuns e afins que funcionam em nome de ideais nobres, tais como a prática da caridade, da fraternidade, da igualdade, da justiça e da defesa dos direitos humanos, devem por em prática uma ação de estreita cooperação a todos os níveis das carências humanas.

Neste sentido, compete ao Estado estabelecer as melhores condições para que os bens cheguem a todos e se tornem comuns. A justiça e a equidade reclamam o reconhecimento da gratuidade. "Sem dons gratuitos não há justiça social completa"⁶⁴. Em diálogo, em comunicação aberta, cabe-lhes a procura de (algumas) soluções que evidenciem que estão em sintonia com a vivência difícil que as populações em geral estão a enfrentar. À Igreja compete rezar a Jesus, falar de Jesus, agir juntos dos pobres e dos desesperados, como referiu o Papa Francisco. Acrescentamos também, a este propósito as palavras do Papa Bento XVI:

"É verdade que a norma fundamental do Estado deve ser a prossecução da justiça e que a finalidade de uma justa ordem social é garantir a cada um, no respeito do princípio da subsidiariedade, a própria parte nos bens comuns. Isto mesmo sempre o tem sublinhado a doutrina cristã sobre o Estado e a doutrina social da Igreja"⁶⁵.

A propósito do que acabamos de dizer, queremos enfatizar que a presença e a intervenção do crente, como sujeito e em comunidade, na vida política, dentro dos seus próprios limites e exercida com pleno respeito pela autonomia das instituições civis em seu próprio campo, não constitui perigo para ninguém, mas uma ajuda imprescindível ao bem da sociedade e das pessoas. "A Igreja não pode nem deve empreender por conta própria a empresa política de realizar a sociedade o mais justa possível. Não pode nem deve substituir o Estado. Mas também não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça"⁶⁶.

A história da humanidade prova que, através dos tempos, tem sido sempre difícil saber o que é justo na vida social e política; hoje, mais do que nunca e dada a complexidade da sociedade humana atual, essa dificuldade parece aumentar. Apesar do empenho que crentes de todas as tradições religiosas têm mostrado em alcançar "justiça", tem sido difícil concretizar

⁶⁴ F. SEBASTIÁN AGUILAR, *op. cit.*, 402.

⁶⁵ BENTO XVI, *Deus caritas est*, 26.

⁶⁶ F. SEBASTIÁN AGUILAR, *op. cit.*, 403.

este ideal que, por esse motivo, vai sendo conotado com "utopia", visto que é a realidade oposta que alastra e contamina toda a nossa "aldeia global".

Sobre esta base comum, sem necessidade de referir nenhuma confissão religiosa, "podemos e devemos entender os cristãos com os demais cidadãos, agnósticos, ateus ou membros de outras religiões, para formular um conjunto de normas e critérios morais compartilhados por todos ultrapassando todas as diferenças ideológicas ou religiosas"⁶⁷. Estes serão hoje os contornos da proposta cristã, sem fundamentalismos nem confessionalismos exclusivos. Enquanto tal, corresponde à realização pragmática da dimensão sócio-política da fé.

Após termos analisado, como era nosso objetivo, as dimensões da fé - a dimensão da fé como ato pessoal, a referência eclesial da fé e a dimensão pública do ato de fé - no próximo capítulo propomos debruçar-nos sobre a análise do individualismo no contexto contemporâneo.

⁶⁷ *Ibidem*, 408.

II CAPÍTULO
ANÁLISE DO CONTEXTO CONTEMPORÂNEO

1. O individualismo contemporâneo

Neste capítulo, pretendemos apresentar as principais causas, consequências e características do individualismo contemporâneo, como característica da cultura ocidental dos séculos mais recentes.

Como tudo no universo, também as sociedades estão em constante mutação e evolução. A sociedade moderna, pela sua complexidade feita de contradições e paradoxos, tem motivado cientistas, psicólogos e psiquiatras para o estudo das causas que conduziram ao surgimento da aparente singularidade das características que definem o Homem moderno.

É sobretudo a partir da segunda metade do século XIX que o Homem, nas suas dimensões fisiológicas, biológicas e psicológicas, se torna objeto explícito de investigação científica. “Cada época, cada humanidade, vê-se dirigida por uma metafísica”⁶⁸. Aquele que na antiguidade, e mais propriamente na época medieval, era o “lugar de Deus” torna-se na época moderna o “lugar do Homem”, que reivindica para si os dois atributos tradicionais de Deus, a onisciência (daí uma apresentação da cultura moderna como *cientista*: nada, em direito, escapa à ciência) e a onipotência (daí a insistência na dimensão *técnica* da nossa cultura)⁶⁹.

Ao longo dos tempos - atrever-nos-íamos a remontar ao livro do Génesis⁷⁰ - o ser humano sempre ansiou, lutou e continua a lutar pela autonomia e liberdade individual com avanços e retrocessos e por vezes de forma paradoxal. A afirmação de Joel Roman confirma o exposto anteriormente. “A autonomia do indivíduo é a grande promessa da modernidade. Mas

⁶⁸ A. RENAUT, *A era do indivíduo*, 29.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, 29, nota 5.

⁷⁰ Cf. John F. HAUGHT, *Cristianismo e Evolucionismo*, 195: “Tudo aquilo que Deus faz, podemos seguramente presumir, fá-lo por um amor sem limites. Mas o amor quer sempre a liberdade do amado. O amor divino anseia portanto que toda a criação seja, e se torne cada vez mais, «outra»”. O amor tem necessidade de um «outro». Por isso, “um criador que não quisesse correr riscos, permitindo ao mundo algum grau de independência, não poderia verdadeiramente amá-lo”.

Cf. Keith WARD, *Deus, o Acaso e a Necessidade*, 198ss: “este universo decorre da atividade criativa de uma consciência suprema de beleza e felicidade. É um processo emergente e inter-relacionado, orientado para a efetivação da compreensão, da sabedoria, da criatividade e das relações, bem como para a eventual realização de uma relação consciente com a mente infinita que é a sua fonte”. “Deus irá garantir que o objetivo da criação seja cumprido, um objetivo de grande valor”. E se Deus é a generosidade infinita quer a independência do mundo.

esta liberdade conquistada às normas que, ontem, nos eram ditadas do exterior, expõe-nos ao olhar e ao julgamento de terceiros. Torna-nos vulneráveis”⁷¹.

A luta pela liberdade, hoje concebida como autonomia, é o ideal da modernidade e da emancipação moderna. Este desejo de autonomia e de liberdade individual nasceram com o crescimento de um novo grupo social no século das luzes: a burguesia. Esta nova classe social, consciente do seu poder económico, preparou, mediante o despotismo iluminado e culto da razão e do progresso, o assalto ao antigo regime. Do ponto de vista ideológico apareceram e foram amadurecendo, com o decorrer do tempo, três propostas muito inovadoras. Uma era de carácter político: o liberalismo político, que propunha o desaparecimento do absolutismo monárquico. Outra de natureza económica: o liberalismo sócio-económico (Leibniz)⁷². A terceira, ideológica e filosófica: o racionalismo-empirismo. O iluminismo expressava uma nova forma de conceber o ser humano valorizando o humanismo, liberdade e a razão. A fé na ciência defendia que as ciências não deviam limitar-se a ampliar os conhecimentos humanos, devendo unicamente assegurar a exploração e o domínio da Natureza. Esta ânsia vinha do princípio de que a Humanidade tinha que aproveitar o maior bem-estar possível, aproveitando para isso todos os recursos oferecidos pelo mundo material (hedonismo). O indivíduo seria feliz na medida em que se aperfeiçoasse. O que era útil para o Homem era bom; o que o danificava, era mau. Face ao monolitismo religioso do passado, foi-se impondo a vitória da filosofia racional lançando as origens da nossa contemporaneidade. O surgir do indivíduo como valor fundamental impeliu os seus membros a associarem-se em ligames sociais semelhantes, próprios e especializados, partilhando semelhanças de vida, interesses sectários, ideologia, hábitos e posição social. Defendendo, com maior ou menor aproximação à verdade, a sua forma de encarar a vida, deixando para trás a tradição e a coletividade⁷³.

⁷¹ J. ROMAN, «Autonomia e vulnerabilidade do indivíduo moderno», in AA.VV., *A sociedade em busca de valores*, 39.

⁷² AA.VV, “O século XVIII europeu” in *História Universal*, 695-700.

⁷³ Cf. *Ibidem*.

“O ideal de igualdade, liberdade e fraternidade” que preside à revolução francesa é fundamentado na ideia do filósofo Jean Jacques Rousseau, que defende a bondade natural dos homens, argumentando no seu contrato social que “o homem nasceu livre, e no entanto, em toda a parte está aprisionado”, que “nascemos bons, a sociedade é que nos corrompe”⁷⁴.

Também Kant, no século XVIII, defende a tese da boa vontade que faz o Homem autónomo. Kant, ao estabelecer a fundamentação da ética formal, implica que o Homem deve determinar-se no agir e no ser autónomo. Esta ética formal de Kant abre porta para toda e qualquer subjetividade, a todo e qualquer individualismo, pois cada um determinará as regras mais convenientes consoante os seus próprios interesses⁷⁵.

Na viragem do século XVII para o XVIII J. Locke e também David Hume serviram como ponto de partida para o liberalismo político futuro⁷⁶. O empirismo ao tentar destruir a metafísica enfraqueceu todo o misticismo e conseqüentemente toda a moral natural transmitida por Deus ao Homem. A ideologia liberal encontrou no racionalismo e no empirismo, por oposição ao teocentrismo do passado, as suas bases filosóficas. Ao Homem vertical opõe-se agora o Homem liberal, cuja razão individual passou a considerar-se como fonte de toda a verdade e moralidade. Na economia, o individualismo apoia-se geralmente na célebre frase: “laissez faire, laissez passer”. A livre competição, consequência da revolução industrial e das ideias mercantilistas, provocara o triunfo dos mais aptos, dos mais capazes.

As sucessivas reformas sociais têm sido consideradas pelos reformadores como um ideal de emancipação das populações. A uma crescente autonomia corresponde uma existência integrada na sociedade salarial. Nos diferentes sectores da vida social integramos numa lógica planificada. O Estado surge como adversário do indivíduo, construindo-se um indivíduo contra o Estado. De facto, o crescimento do Estado é um crescimento paralelo, isto é, desenvolve-se ao mesmo tempo que o indivíduo.

⁷⁴ J. ROUSSEAU, *O contrato Social*, 65.

⁷⁵ Cf. AA.VV, *op. cit.*, 695-729.

⁷⁶ *Ibidem*.

Atualmente, os efeitos da homogeneização esbateram-se: o indivíduo confronta-se com a obrigação de exteriorizar aquilo que anteriormente era interiorizado. Os indivíduos atomizam-se, o único laço que permanece só pode ser de natureza institucional. Impõe-se a necessidade de leis e de regulamentos. A Lei Evin comprova a afirmação anterior: “quanto mais livres somos mais precisamos de regulamentações. A socialização instituída é o produto próprio dessa liberdade”⁷⁷.

Por outras palavras, a individualização crescente é o correlativo de uma sociedade crescente. Como acabamos de afirmar anteriormente, quanto mais nos individualizarmos mais nos socializamos simultaneamente. Os indivíduos tornam-se verdadeiramente iguais em direitos, o que não é apenas uma proclamação teórica ou jurídica, mas também uma experiência da nossa vida quotidiana. A igualdade não é unicamente um valor, é também uma prática diária.

O indivíduo é tanto mais livre quantos mais papéis for capaz de assumir numa diversidade de situações. Reconhecemos assim a legitimidade de pertencer a algo, de dependências múltiplas, que não são construídas pelo indivíduo mas, paradoxalmente, é esse pertencer a coletivos, a estruturas, a culturas, a heranças, que permite a existência da liberdade individual precisamente por serem múltiplas, pois múltiplas são as exigências da cidadania, considerada como uma capacidade de participar na mudança social, que não é só constitutiva da estabilidade do conjunto da sociedade mas também da estabilidade da identidade e da liberdade individual. A cidadania consiste também num respeito mútuo, nas diferenças que nos instituem, na medida em que partilhamos o mesmo espaço social e político e que permitem entrar eventualmente em conflito ou em diálogo, mas num espaço cívico comum.

A cidade é, pois, um espaço em que cada pessoa é desconhecida para a outra, mas onde ao mesmo tempo, encontra espaços fantásticos de liberdade e de desenvolvimento socioeconómico.

⁷⁷ J. ROMAN, *op. cit.*, 44.

Em graus diferentes, numerosos historiadores e sociólogos (Tocqueville, George Simmel, Nibert Elias e Louis Dumont) são sensíveis à ambivalência da modernidade, que produz o indivíduo na sua autonomia e simultaneamente o expõe. Quanto maior for a liberdade mais o indivíduo terá de interiorizar um determinado número de obrigações e mais essa necessidade vai surgir, paradoxalmente, como um encargo, como algo de custoso, pois tem que assumir, na primeira pessoa, opções de vida, opções morais, opções existenciais que, em tempos passados não teria de fazer, visto que eram ditados anteriormente pela estrutura social, fosse qual fosse o seu custo.

As sociedades modernas conturbadas e complexas voltadas para a racionalidade, para as tecnologias eletrônicas e para o avanço científico, procurando responder a todas as perguntas sobre a origem e destino último do Homem, têm um efeito avassalador nos ligames sociais, nas mentalidades e comportamentos humanos. “O homem e a mulher modernos, vivendo dentro de centros urbanos, industrializados, altamente marcados pela técnica, pela ciência, não carecem de outras referências para sua vida além das oferecidas pelas diversas esferas em suas respectivas especialidades”⁷⁸.

As sociedades modernas tendem a relativizar o valor das tradições e dos contactos inter-individuais na constituição do sentido, o que afeta o modo de ser e estar dos sujeitos. “A modernidade (...) desmorona o esquema protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo estas por organizações muito mais vastas e impessoais. O indivíduo sente-se desolado e solitário no mundo em que lhe faltam os suportes psicológicos e o sentido de segurança proporcionados por situações mais tradicionais”⁷⁹.

Ao contrário das sociedades tradicionais, nas quais o indivíduo assenta em forte referência à dimensão essencialmente comunitária e coletiva, hoje assistimos a um desenvolvimento de desestruturação e de reestruturação das relações sociais que conduzem à

⁷⁸ J. B. LIBÂNIO, *op. cit.*, 46.

⁷⁹ A. GIDDENS, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press, 1991, 33-34, citado em D. TERRA, *Autoconhecimento e Discernimento cristão*, 50, nota 16.

criação de novos ligames associativos e à individuação, sendo esta o resultado de um processo longo, lento e conflituoso, cujo início remonta à Renascença. Convém salientar que não há pleno acordo em relação à verdadeira origem do individualismo. Para certos autores, sobretudo onde o nominalismo tem mais força, trata-se de uma ideia que esteve sempre e em toda a parte presente. Para Michel Foucault a origem da nossa modernidade está na idade clássica, com a invenção do Homem e do sujeito⁸⁰. Para outros surge com o Renascimento ou com a ascensão da burguesia. Mais frequentemente, sem dúvida e segundo a tradição, vêem-se as raízes da ideia na nossa herança clássica e judaico-cristã, em proporções variáveis. Max Weber privilegia a religião em vez da filosofia, porque a religião age sobre toda a sociedade e está em relação imediata com a ação. A propósito do termo individualismo Max Weber afirma que ele “abarca as noções mais heterogêneas que se possa imaginar”⁸¹ que “uma análise radical dos diferentes conceitos seria atualmente assaz preciosa para a ciência”⁸². Pensemos por exemplo na multiplicidade de termos com os quais ele pode acoplar-se: o individualismo é o oposto do universalismo ou do totalismo, do holismo, do altruísmo, do tradicionalismo, do socialismo, ou até, segundo um neologismo recente, do societalismo. Esta multiplicidade tão diferenciada de contrários evidencia a dificuldade de definir o individualismo. Dificuldade semelhante surge também em relação aos conceitos de pessoa sujeito e indivíduo.

Dumont, que, segundo alguns críticos⁸³, parece confundir sujeito com indivíduo, tenta compreender a ideologia do individualismo traçando a diferença entre as sociedades holistas (hierárquicas) e as sociedades individualistas que valorizam o indivíduo (o ser independente, autónomo, essencialmente não social, e que correlativamente negligencia ou subordina a totalidade social), ideologia que corresponde logicamente a uma sociedade igualitária, na qual o indivíduo se apresenta como valor supremo, não podendo estar submetido a ninguém senão a ele mesmo. “É este individualismo que constitui o valor cardinal das sociedades modernas

⁸⁰ Cf. A. RENAUT, *op. cit.*, 76.

⁸¹ M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Plon, 122, citado em A. RENAUT, *A era do indivíduo*, 65.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Cf. A. RENAUT, *op. cit.*, 76.

nomeadamente no registo económico-político onde a aplicação do princípio de igualdade toma a forma do «liberalismo»⁸⁴. Dumont insiste no facto de que qualquer pretensão regresso ao holismo, no âmbito das sociedades modernas, não deixara de ser fictício e perigoso, porque uma vez quebrada a totalidade que a sociedade hierárquica formava, a vontade de unidade não conseguiria reintroduzir-se com bases individualistas, a não ser sob a forma de uma vontade forçada de anular a divisão ou a atomização do social, ou seja, - porque ela já não encontra nenhum *consensus*, no qual se apoiar – ao tornar-se totalitária ou terrorista⁸⁵.

Dumont lê unilateralmente a modernidade como uma história da individualidade, onde os valores do individualismo não cessam de se manifestar da maneira mais total – reinado do sujeito, triunfo do indivíduo. Para melhor compreensão da génese do individualismo moderno, Dumont refere a sociedade indiana, fundamentalmente holista, que cria entre os seus membros uma interdependência extremamente rigorosa concretizada no sistema das castas, que impõe a cada um obrigações coletivas (por exemplo em matéria de casamento) que o ligam de forma hereditária aos outros membros da sua casta, relações constrangedoras de grupos que vão assim ocupar o lugar que, nas nossas sociedades individualistas, atribuímos às livres iniciativas individuais.

No interior deste sistema “onde o indivíduo não existe” surge a figura do “renunciante”, da qual emerge já virtualmente “um pensamento para o qual o indivíduo existe”,⁸⁶ sem qualquer espécie de tensão ou de contradição no seio da sociedade holista (fortemente hierarquizada), sendo considerada como parte integrante de uma sociedade holista. Em suma: “uma religião em que o crente vive a sua fé *no mundo* submetendo-se a uma rede de relações constrangedoras que exprimem a ordem hierárquica da natureza, o induísmo deixa *também* aparecer uma tendência para a ultramundandade e para conceber a fé segundo o modelo do abandono ascético do mundo e dos seus fardos... o renunciante

⁸⁴ A. RENAULT, *op. cit.*, 68.

⁸⁵ Cf. *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem* 70.

renuncia, «para se consagrar à sua própria libertação»⁸⁷. O renunciante do “mundo” adquire subitamente uma individualidade incômoda, que precisa de transgredir ou abafar. O seu pensamento é o de um indivíduo que existe fora-do-mundo, enquanto no pensamento ocidental o indivíduo existe no mundo.

Para Dumont, no seio da sociedade tradicional, “à religião do grupo sobrepõe-se uma religião individual, fundada sobre uma escolha”⁸⁸, permitindo “a plena independência de quem quer que escolha esta via”⁸⁹. Embora o pensamento do renunciante “seja semelhante ao do indivíduo moderno”⁹⁰, duas diferenças a esta analogia dos limites devem ser abolidas para que a modernidade possa germinar: o indivíduo moderno “vive no mundo social”, o renunciante “vive fora dele”. Numa cultura com valores do individualismo o “indivíduo-fora-do-mundo” é substituído pelo “indivíduo-no-mundo”⁹¹, enquanto no universo holista só os renunciantes se “consagram à sua própria libertação”, o nascimento do individualismo moderno estende essa opção a todos os homens, podendo cada um tornar-se um indivíduo independente, preocupado sobretudo com o seu próprio destino e bastando-se a si mesmo.

L. Dumont estabelece esta “analogia ocidental do renunciante no cristianismo original, onde se afirma um «dualismo», ou uma «tensão», que «atravessará toda a história» da cultura cristã”⁹². Também S. Paulo faz do cristão um “indivíduo-fora-do-mundo” na sua relação com Deus, que “transcende o mundo do homem e das instituições sociais”. O que distingue a versão cristã do horizonte da versão holista do “indivíduo-fora-do-mundo” é o horizonte universalista na qual a relação ultramundana com Deus aparece. Ao contrário do que acontece na religião indiana, no cristianismo existe o princípio da “igualdade de todos” na presença de Deus. Este princípio cristão de igualdade funcionava inicialmente apenas na relação com Deus (fora do mundo) e coexistia com um princípio de hierarquia que regia o mundo. Dumont

⁸⁷ A. RENAUT, *op. cit.*, 70.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*, nota 12.

⁹⁰ *Ibidem*, nota 13.

⁹¹ Cf *Ibidem*, 71.

⁹² *Ibidem*, 70, nota 16.

tenta explicar que, ao longo do tempo, a componente individualista e universalista do cristianismo foi um processo em que o “indivíduo-fora-do-mundo ter-se-á tornado no moderno indivíduo-no-mundo”⁹³.

Dumont assinala a conversão do Imperador Constantino (início do século IV), na perspectiva de um “Estado cristão”. A Igreja via-se frente a frente com o mundo. Sentia-se feliz por ver as perseguições chegarem ao fim, e tornou-se uma instituição oficial ricamente subsidiada. Não podia continuar a desvalorizar o Estado tão livremente como até então. O Estado dera um passo para fora do mundo na direção da Igreja, mas ao mesmo tempo a Igreja tornara-se mais mundana do que até esse momento havia sido, enfrentando pela primeira vez o problema da compatibilidade entre os valores (ultramundanos) da igualdade e os da hierarquia. Outros elementos terão conduzido ao individualismo moderno: a Reforma, sobretudo no seu estado terminal, em Calvino, com o desaparecimento da Igreja como “instituição holista” e a sua transformação em “associação composta de indivíduos”⁹⁴; “o nascimento do individualismo político nas transformações que ocorrem nas concepções da política e do Estado a partir do século XIII e em toda a história do direito natural moderno”⁹⁵; o “triunfo do indivíduo” na Declaração dos Direitos do Homem de 1789 que, ao consagrar a decomposição individualista da antiga “comunidade cristã hierárquica”, eleva à categoria de valores supremos as “implicações do individualismo” que são a igualdade e a liberdade – a igualdade por oposição à hierarquia, pedra angular do universo holista, e a liberdade no sentido da independência tida como constitutiva da cidadania, uma vez que os homens deixam de ser membros de um todo para passarem a ser simplesmente os elementos de uma sociedade atomizada⁹⁶.

Também para certos autores parece ser possível detetar em S. Agostinho uma progressão subtil do individualismo. Para Agostinho, o Estado é uma coleção de homens

⁹³ *Ibidem*, 72.

⁹⁴ *Ibidem*, 73, nota 19.

⁹⁵ *Ibidem*, nota 20.

⁹⁶ Cf. *Ibidem*, 73, nota 21.

unidos pelo acordo sobre os valores e a utilidade comum. Em *A Cidade de Deus* Agostinho faz referência à questão considerando que a concórdia da multidão no Estado é de diferentes ordens de pessoas, alta, baixa e média, e é comparada com a harmonia de diferentes sons na música⁹⁷. Ficamos com a impressão de que para ele o Estado é feito de indivíduos, ao passo que só a Igreja seria um organismo.

Para concluirmos esta parte sobre a gênese do individualismo, a partir da qual apresentaremos as suas características, diríamos que a mais efetiva humanização do mundo resultou, a longo prazo, de uma religião que o subordinava, de maneira estrita, a um valor transcendente, isto é, a um valor que ultrapassa o sujeito, que é reconhecido como outro pela consciência.

A debilitação da relação entre a pessoa e a coletividade, a exacerbação do individualismo e a perda da subjetividade (Heidegger considera a história da modernidade como uma história da subjetividade), dimensão essencial do Homem, conduzem à atual crise social. “Sou igual ao meu vizinho, portanto vai ser necessário que eu me singularize, sem contudo me afastar muito dele. Caso contrário corro o risco de me encontrar numa situação de demasiada diferença e de fazer figura de quem está fora do jogo, alguém que, no fundo, traiçoa o grupo”⁹⁸. Na sociedade tradicional, o outro surge como amigo ou inimigo, nas sociedades modernas identifica-se como estranho ou anónimo. Paradoxalmente, a partir do momento em que os indivíduos se determinam a si próprios, são fundamentalmente iguais. Os *reality shows*, mas fundamentalmente o fenómeno da moda, esclarecem esta afirmação. “O fenómeno da moda depende do facto de a lógica profunda de uma sociedade igualitária ser a de um contágio do próximo ao próximo”⁹⁹. O que é considerado por J. Roman como lógica horizontal. O autor refere também uma lógica vertical ao sermos influenciados pelas desigualdades que se verificam acima de nós. Há uma linha vertical da competição que pode

⁹⁷ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *A Cidade de Deus*, 249.

⁹⁸ J. ROMAN, *op. cit.*, 45.

⁹⁹ *Ibidem*.

ter efeitos bloqueadores ou dinâmicos e, do outro, uma lógica horizontal da moda. Estas são as grandes lógicas de difusão social e a articulação entre o individualismo e o igualitarismo.

O individualismo moderno caracteriza-se por uma busca de liberdade, singularidade e auto-responsabilidade, seguindo os moldes de um “renunciante” cristão. Mas não comparável a um “indivíduo-fora-do-mundo”, senão ao “indivíduo-no-mundo”. O indivíduo contesta o mundo, porém vive dentro dele, abstraindo-se e fechando-se em si próprio. O aspeto extremista da individuação é a afirmação intensa da individualidade, da independência, da vontade, de certo alheamento do sujeito em relação à realidade exterior.

“Nietzsche diz que a afirmação da individualidade se faz não somente contra o todo, mas também contra as outras individualidades”¹⁰⁰. Esses indivíduos são diferentes de si mesmos, mas neles cada sujeito reconhece algo que os torna semelhantes, o que contradiz a ideia de que os indivíduos se tornam radicalmente diferentes uns dos outros. Ideia que se torna um processo absolutamente imprevisível¹⁰¹.

A liberdade, a razão, progresso, os *media* e o capital são noções fundamentais da descrição da modernidade. A entrada nesta modernidade inaugura uma longa e progressiva afirmação do ser humano em relação ao mundo que enfrenta, assumindo o estatuto de “primeiro valor”.

A cultura moderna, globalizante (resultado da ubiquidade e da instantaneidade informativa dos *media*), tem como principal motor o sistema capitalista, favorecendo contactos multiculturais, multiétnicos e autoafirmações de cidadania. Num sistema capitalista, o dinheiro tem um papel decisivo; como assinalou Simmel, seria o “Deus da modernidade”¹⁰². Simmel considera que o dinheiro objetiva as relações e aumenta a autonomia e a independência da pessoa; o dinheiro seria o seu mediador nos contactos intersociais, tornando o ser humano universal. “O dinheiro abriu, para o homem singular, a chance à satisfação

¹⁰⁰ Cf. RENAUT, *L'ère de l'individu*, 213, 215-216, 218-221, citado em D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, 71.

¹⁰¹ Cf. D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, 71.

¹⁰² G. SIMMEL, “O dinheiro na cultura moderna”, in Jessé SOUZA e B. OËLZE, (orgs.) *Simmel e a Modernidade*, 23-40.

plena dos seus desejos numa distância muito mais próxima e mais cheia de tentações. Existe a possibilidade de ganhar, quase com um golpe só, tudo o que é desejável”¹⁰³.

A lógica do individualismo é a da independência, da “libertação dos entraves”, que tem por horizonte a forma como o indivíduo moderno, como já prefigurava o renunciante hindu, que “só se preocupa consigo mesmo”¹⁰⁴. Estas opções, levadas ao extremo, conduzem ao gesto daquele que “abandona a vida social e as suas condicionantes para se consagrar ao seu progresso e destino próprios”¹⁰⁵. Para a ideologia moderna e os seus efeitos perversos já C. Tocqueville em *Sobre a Democracia na América* havia alertado, quando evocava os riscos incorridos por uma sociedade onde os homens “giram incessantemente sobre si mesmos para obterem pequenos e vulgares prazeres com que enchem a sua alma” e onde “cada um deles, colocado à parte, é como que um estranho face a todos os outros” apontando já as consequências desta “liberdade dos Modernos”¹⁰⁶.

Ser um indivíduo livre na sociedade moderna não é tarefa fácil, visto que é constantemente confrontado com tarefas impossíveis. O insucesso desencadeia frustração, angústia e desencanto, podendo levar o indivíduo a refugiar-se na droga ou nas seitas, ou em formas de conduta de automutilação, pois não consegue assumir o seu fracasso, isto é, adequar-se a si mesmo, aceitar e reconhecer a sua identidade. O gesto de “responder por...” é um gesto de identificação.

Paralelamente a esta ideologia moderna de ambição desmesurada, com efeitos perversos, surge a autenticidade e a sinceridade como valores morais dominantes. A adequação consigo próprio só tem sentido concreto para o indivíduo em causa. Nesta lógica, a finalidade da existência é uma espécie de desempenho puro, em que cada um atua à sua maneira e cada um tem a sua própria representação, como se tivesse que glorificar a sua própria existência. “À medida que diminuem os modelos sociais, a nossa sociedade justapôs

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ A. RENAUT, *op. cit.*, 77, nota 26.

¹⁰⁵ *Ibidem*, nota 28

¹⁰⁶ *Ibidem*.

todas as figuras, sem as hierarquizar, como se o único objetivo fosse cada um ser o herói da sua própria vida”¹⁰⁷.

Consideramos que os *media* também desempenham um papel fundamental na criação da individualidade contemporânea: condicionam comportamentos, gostos, escolhas, estilos de vida, e estimulam o consumismo. Os *media* colocam ao mesmo nível tudo o que é excelente, desfazendo tudo o que poderia ser estabelecido como hierarquia objetiva entre os domínios das atividades humanas. Para os *media*, elas são todas comparáveis, todas equivalentes, ao ponto do sucesso mediático se tornar, em si mesmo uma forma de excelência. O campo em que se desenrolam os desempenhos (profissional, estético, desportivo, político etc.) transforma-se em apoio puro desta glorificação.

O indivíduo moderno apresenta-se como livre; a sua auto-satisfação está acima de tudo e de todos. Contudo, essa liberdade cria no indivíduo uma insegurança cada vez maior e uma enorme vulnerabilidade desde o nascimento até à morte. A liberdade torna-se assim uma responsabilidade extremamente pesada. Enquanto no passado a responsabilidade pesava sobre cada Homem em função do seu estatuto de nascimento, hoje é total pertença do indivíduo que está constantemente submetido ao “tribunal”, permanente, flutuante, que muda incessantemente, e que é constituído pelos outros. Deste quadro resulta uma dramática instabilidade nas relações sociais que leva os indivíduos a reduzirem a carga emocional investida no espaço público ou nas esferas transcendentais, aumentando correlativamente as prioridades da esfera privada. “O homem vai-se sentindo mais pessoa, à medida que foge ao controlo apertado da consciência coletiva e das pertenças englobantes, mas, em contra partida, faz a experiência do isolamento e, por vezes, da desolação, que culmina na dessubjetivação”¹⁰⁸.

¹⁰⁷ J. ROMAN, *op. cit.*, 46.

¹⁰⁸ A. T. FERNANDES, *Individualismo, Subjectividade e Relação social*, 65.

No processo de dessubjetivação, o homem sujeito é transformado em coisa¹⁰⁹. A este propósito, Gilles Lipovetsky faz referência à “dessubstanciação” do real, afirmando que a realidade, que se apresenta ao ser humano no percurso da sua existência, perde a sua consistência objetiva, ela desintegra-se e pode ramificar-se até ao infinito¹¹⁰. Só o presente conta para o indivíduo. Ele vive no presente e não quer assumir uma responsabilidade na história, mas apenas usufruir das oportunidades que lhe são oferecidas a cada instante. Assim são postas em causa a tradição e a escatologia¹¹¹.

O individualismo anula os mais diversos grupos ou instituições. O isolamento conduz a mais isolamento, implicando uma dessubjetivação que confere à vida social o carácter de relação sem sujeitos, embora indissociável da liberdade e da dependência ou, na dialética do individualismo/anti-individualismo, originando outras formas de individuação e de associação.

Christopher Lasch denomina esta geração de “civilização do narcisismo”¹¹². O indivíduo narcisista tende a limitar-se à experiência imediata, procurando a identidade à margem de toda a relação inter-subjetiva, limitando-se a condutas segmentadas e ocasionais. Ao destruir toda a ação de carácter pessoal cai no vazio, perde o distanciamento e a criatividade. O narcisismo é uma resposta ao desafio do inconsciente: instado a redescobrir-se, o «eu» precipita-se num trabalho de libertação interminável de observação, de interpretação; é um processo de personalização sem fim: cada indivíduo deve “dizer tudo”, libertar-se dos sistemas de defesa anónimos que se opõem à continuidade histórica do sujeito, personalizar o seu desejo por meio das associações “livres” e hoje também do não verbal, o grito e o sentimento primais. Centrado na realização do Ego puro, o narcisismo empenha-se em ajustar a personalidade à atomização criada pelos sistemas personalizados. Não importa que a relação social seja destruída, desde que o indivíduo seja levado a absorver-se em si

¹⁰⁹ Cf. D. TERRA, *op. cit.*, 72.

¹¹⁰ *Ibidem*, 73.

¹¹¹ G. LIPOVETSKY, *A era do vazio*, 75.

¹¹² Cf. C. LASCH, *Le Complexe de Narcisse*, Paris, Robert Laffont, 1980, citado em A. T. FERNANDES, *Individualismo, Subjectividade e Relação social*, 66.

próprio. Assim o narcisismo realiza uma estranha “humanização”, aprofundando a fragmentação social, numa circularidade perfeita, adapta o «eu» ao mundo de onde este nasce - o narcisismo, nova tecnologia de controlo flexível e autogerido, socializa ressocializando.

O narcisismo é uma profunda revolução silenciosa da relação interpessoal: o que atualmente importa é que o indivíduo seja totalmente ele próprio, que se realize em pleno e independentemente dos critérios do Outro; o sucesso, a busca de uma cotação social tendem a perder o seu poder de fascínio; a rivalidade inter-humana dá lugar a uma relação pública neutra em que o Outro já não é hostil nem concorrencial, mas *indiferente*, dessubstancializado. “Segundo C. Lasch seria um desprendimento emocional que os indivíduos cada vez mais aspirariam, em razão dos riscos de instabilidade que as relações pessoais conhecem nos nossos dias. Ter relações inter-individuais sem ligação profunda, não se sentir vulnerável, desenvolver a sua independência afetiva, viver sozinho, tal seria o perfil de Narciso”¹¹³.

Aqui entramos no campo da subjetividade, definindo-a como autonomia e como humanismo. O indivíduo, porque é livre, contacta e inscreve-se num quadro de relações igualitárias e, paradoxalmente, procura novas formas de associação. O homem não é um ser isolado, pela sua própria natureza relacional; a intersubjetividade é-lhe indispensável. “A pessoa é tributária dos outros e situa-se num espaço social”¹¹⁴.

Referimos ainda outro aspeto paradoxal, consequência da perda de uma ordem de transcendência característica da era pós-metafísica e pós-religiosa. Seria de esperar que o homem caminhasse no sentido do humanismo mas, pelo contrário, assistimos ao seu aniquilamento. “A comunicação com os outros e a relação com uma ordem e transcendência são elementos constitutivos da personalidade humana. Num espaço despido de tais

¹¹³ G. LIPOVETSKY, *op. cit.*, 72.

¹¹⁴ A. T. FERNANDES, *op. cit.*, 66.

referências, o indivíduo fica esmagado sob o peso do seu isolamento, quiçá da sua solidão e desolação”¹¹⁵.

A busca da liberdade individual extrema propagou o deserto, a estranheza absoluta perante outrem. O indivíduo está no extremo do deserto; já atomizado e separado, cada um de nós se torna agente ativo do deserto, estende-o e aprofunda-o incapaz que é de “viver” o Outro. Não satisfeito com produzir o isolamento, o sistema engendra o seu desejo, desejo impossível que, logo que realizado, se revela intolerável: o indivíduo quer ficar só, cada vez mais só e simultaneamente não se suporta a si próprio, a sós consigo. Aqui o deserto já não tem começo nem fim.

O individualismo moderno, determinado pela própria cultura moderna homogeneizante e pela sua ideologia, mais do que pelas particularidades individuais, torna-se, assim, o contexto em que o cristão vive a sua fé. Partindo da consideração inicial sobre os elementos estruturantes da atitude crente, importa agora refletir sobre as possibilidades e as dificuldades de dar corpo a essa atitude no contexto do individualismo assim descrito.

¹¹⁵ *Ibidem*, 68.

III CAPÍTULO
A FÉ CRISTÃ NA CULTURA DO INDIVÍDUO

O individualismo contemporâneo, para além das causas sociais já apontadas anteriormente e para além de todo o sistema político e económico globalizante, é também, quanto a nós, fomentado pelo excesso de recurso aos sofisticados aparelhos de avançada tecnologia, que cada vez mais fecham os sujeitos em si mesmos conduzindo-os a uma vida virtual, condenando-os muitas vezes à alienação, despersonalização e à solidão.

Parece-nos apropriado, antes de mais, relativizar o individualismo e a solidão. Assim como não há individualismo absoluto, também não há solidão absoluta. O poeta John Donne afirma que “nenhum homem é uma ilha, isolado em si mesmo”¹¹⁶, portanto toda a tentativa de isolamento tende inevitavelmente para a procura de uma saída, isto é, do contacto quer com o seu semelhante, quer com *algo* que o substitua. Nesse contexto pode enquadrar-se a possível relação com Deus. Como refere o Papa Francisco na sua carta *Lumen Fidei*, “a nossa cultura perdeu a noção da presença concreta de Deus, da sua ação no mundo; pensamos que Deus Se encontra só no além, noutra nível de realidade, separado das nossas relações concretas”¹¹⁷.

O individualismo contemporâneo pode assim ser uma porta aberta para a busca do transcendente, da esperança e da fé como recurso de resposta às incógnitas inerentes ao ser humano: Quem sou? O que faço aqui? Para onde vou? O próprio Jesus dizia aos seus ouvintes: “Vinde a Mim, todos os que andais cansados e oprimidos, e Eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de Mim, que sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para as vossas almas. Porque o meu jugo é suave e a minha carga é leve» (Mt 11, 28-30)¹¹⁸.

A vivência da fé cristã é sempre culturalmente situada. Os traços dominantes dum determinado contexto não deixam de a influenciar. Levantam-lhe questões e impõem-lhe tarefas. Como as sociedades modernas juntam realidades culturais diversas, promovem a afirmação intensa da individualidade, apregoam valores díspares na condução da existência e

¹¹⁶ J. DONNE, «Meditação XVII» in *Devotions Upon Emergent Occasions*, 31.

¹¹⁷ *Lumen Fidei*, 17.

¹¹⁸ “Confiai-lhe todas as vossas preocupações, porque ele tem cuidado de vós”. (1 Pedro 5,7)

defendem a liberdade das opções sem constrangimentos, quem nelas habita interioriza o pluralismo de referências e propostas que as caracteriza, dificultando a escolha do caminho a seguir¹¹⁹. Devido à complexidade do mundo contemporâneo, o indivíduo sente-se como um fragmento de uma totalidade que o ultrapassa, incomoda e angustia. As suas referências e os seus valores vêm-se relativizados, enfraquecidos e marginalizados por outros marcos e critérios. Em vão buscam uma cosmovisão que lhes oriente e dinamize corações e mentes, liberdade e razão. No mundo plural que habitamos, o pluralismo religioso, mais que um problema teórico, formulado eventualmente como conflito das tradições religiosas, consiste principalmente numa questão existencial (como já referimos anteriormente), experimentada e vivida por um número cada vez maior dos nossos contemporâneos. Falta-lhes aquele abrigo seguro e familiar, experimentado pelos seus antepassados, de uma sociedade homogénea na sua compreensão e no seu *ethos*, aceite por todos, possibilitando assim uma convivência espontânea, devido a uma linguagem comum.

Neste contexto de realização da fé cristã, como noutros contextos culturais e históricos, oferecem-se a essa realização oportunidades específicas, mas também problemas irrecusáveis, que convém ter presentes, umas e outros, nas considerações sobre como viver a fé nos dias de hoje.

1. Oportunidades

A individualidade e subjetividade não são aspetos separados, mas representam duas formas de viver a relação consigo mesmo e a realidade circundante. O sujeito crente revela hoje um sentido acrescido da individualidade, pois está inserido numa atmosfera cultural que encoraja a sua afirmação. Com a mudança ocorrida no modo de ver e de viver dos indivíduos, há também uma mudança nos modos concretos de viver a relação entre o Homem e Deus.

¹¹⁹ Cf. D. TERRA, «Discernir o crer cristão», 47.

A impressão que o indivíduo faz da vida e do mundo não leva em conta, muitas vezes, que a realidade e a objetividade desempenham uma grande importância na apreciação do real. A elaboração desta impressão não é de todo feita conscientemente. É uma mistura de reflexão consciente (objetiva) e de operações inconscientes (subjetiva). “Como afirma Edward Schillebeeckx, a configuração da experiência resulta do encontro entre «algo experimentado» e «um campo de interpretação» definido por tudo o que constitui um universo pessoal”¹²⁰.

O ser humano enfrenta o desafio do presente com a sua história pessoal e com a sua tradição sociocultural, que no seu conjunto constituem o corpo das suas experiências. É à luz deste património “experencial” que a nova experiência é integrada ou rejeitada. Deste modo, a fé proposta pela Igreja terá que provocar um impacto que lhe permita ressonância na experiência patrimonial do indivíduo. É ao ritmo deste fluxo que o indivíduo tenderá a viver a fé cristã, atitude que não é estranha à vida de fé. A Igreja considerará o valor da experiência individual, na medida em que ela faz parte da própria experiência humana. O reconhecimento de que a fé pode ser vivida como um fluxo espontâneo da vida pode dar uma nova frescura à prática da fé; contudo a fé não pode ser vista apenas como um fluxo de vida gratificante, tem que ser reconhecido valor à própria fé. Jesus dizia aos seus interlocutores “Se não virdes sinais extraordinários e prodígios, não acreditais” (João 4, 48).

A experiência da fé, qualquer que seja o conceito do elemento “experencial” da fé, transmite sempre um significado. A experiência de fé precede qualquer sentido, seja por parte do crente, seja por parte da comunidade eclesial. K. Rahner destaca a diferença entre experiência e significação, concretamente a propósito da experiência de Deus. Esta experiência começa por ser posta sob forma de “mistério sagrado”¹²¹.

Nas nossas sociedades modernas, o interesse do indivíduo concentra-se sobretudo na impressão viva que retira dos factos e no proveito que tira espontaneamente do que lhe

¹²⁰ E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des homes, récit de Dieu*, citado em D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, 197, nota 2.

¹²¹ Cf. K. RAHNER, *op. cit.*, 71.

acontece. O mais importante é o que a experiência vale para si próprio, na medida em que o satisfaz, atitude que o leva a valorizar demasiado a “experenciação” da fé. O indivíduo não se preocupa a refletir sobre as questões fundamentais da sua existência que é imediatamente e espontaneamente vivida.

Quando a fé se manifesta nestas condições, aparece com um carácter de acontecimento. Convém lembrar que em Teologia a palavra “acontecimento” tem um significado diferente do conceito quotidiano. Numa aceção filosófica, a palavra “acontecimento” refere-se a algo que revela sempre um aspeto novo em relação ao curso habitual das coisas. Na Teologia cristã, designa “aquilo que acontece em certo momento como resultado do encontro entre a verticalidade proveniente de Deus e a horizontalidade da ordem criada”¹²².

Segundo Hans von Balthasar, o acontecimento mais pungente de todo o universo cristão é a figura de Jesus Cristo, que é de facto o encontro dramático entre a verticalidade proveniente de Deus e a horizontalidade de existência humana¹²³.

K. Rahner considera o ser humano como “o acontecimento de auto-comunicação absoluta de Deus”¹²⁴. Esta afirmação de K. Rahner significa que o ser humano ocupa uma posição privilegiada, em contraste com o resto de toda a ordem criada. A fé cristã pode então ser considerada um acontecimento, no sentido de que ela vive do encontro entre verticalidade divina e horizontalidade da existência humana. A este acontecimento de fé, no ser humano onde ela emerge, podemos considerá-lo sob dois aspetos: a forma exterior que a fé reveste e o dinamismo interior que a anima. Ambos testemunham o encontro entre a verticalidade e a horizontalidade.

Relembramos que, no contexto do individualismo, o indivíduo vive ao ritmo das ocasiões de auto-satisfação; contudo, esse facto pode não impedir que a fé cristã se apresente

¹²² D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, 206.

¹²³ Cf. Hans Urs von BALTHAZAR, *L'Amour seul est digne de foi*, trad. De l'allemand par Robert Givord, Saint-Maur, Éditions Parole et Silence, 1999, 66-68, citado em D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, 207.

¹²⁴ D. TERRA, *op. cit.*, 207.

no seu caminho como uma possibilidade entre outras¹²⁵. Tanto pode aparecer de um contacto com um crente como de uma comunidade que consegue tocar o coração do indivíduo. Entre as experiências de fé, as vozes que conduzem o indivíduo à relação com a alteridade divina são imprevisíveis. “Deus pode fazer maravilhas com o indivíduo, maravilhas tanto mais espetaculares quando ocorrem sob um plano de fundo duma existência habituada sobretudo à sua satisfação pessoal”¹²⁶.

A forma muitas vezes complexa e mutável da apropriação da fé exige uma criatividade permanente na sua apresentação, sobretudo enquanto mensagem e doutrina. Esta sabedoria eclesial está constantemente a mudar de paradigma, a inventar formas apelativas de transmissão da fé, visto que esta pode sempre encontrar seres com uma estrutura psicológica nova. Com efeito, “nós temos falha duma representação da transmissão da fé”, visto que “o ritmo a dois tempos, incorporação-adesão, sessou de se opor”¹²⁷. Não se trata propriamente de encontrar novos modelos de catequese para substituir duradouramente aqueles que já não funcionam; é preciso sempre descobrir a voz pela qual diferentes pessoas e diferentes grupos se podem dispor a abrir-se à fé. Não basta respeitar a liberdade da pessoa ou a sua maneira de se comportar; é também necessário acreditar nas condições para que um ato de apropriação da fé possa surgir.

Não basta que ela seja “a fé da Igreja” instituída. A fé cristã é, por definição, “a fé da Igreja feita sua por cada cristão”. Sem essa apropriação, a fé não poderá tornar-se a fé eclesial, visto que a sua face histórica toma forma nos diferentes crentes. A estrutura da fé eclesial não é compacta e homogénea, mas tem aspeto de um mosaico. Como afirma a hermenêutica contemporânea, o “mundo em si” não existe; o que existe é uma diversidade de “visões do mundo”. Isso significa que “o mundo em si mesmo não difere dos aspetos sob os quais ele se

¹²⁵ Cf. *Ibidem*, 210.

¹²⁶ *Ibidem*, 211.

¹²⁷ Jacques GAGEY, « Perspectives », dans JEUNES ET ÉVÊQUES AUX CATÉCHÉSES DES J.M.J., *Surfeurs de Dieu*, Versailles, Éditions Saint-Paul, 1998, 163-164, citado em D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, 212, nota 40.

nos oferece”¹²⁸. Nesta perspectiva podemos compreender que a verdade da fé cristã existe unicamente nas diversas maneiras em que ela é feita objeto duma apropriação pessoal. Assim, a comunicação entre os «eu» da fé ajuda a formar o «nós» da Igreja.

Esta maneira de conceber a relação entre a fé cristã e as condições históricas da sua apropriação conduzem a uma nova compreensão da própria apropriação. De facto, a fé da Igreja está disponível desde o princípio, por poder ser expressa de múltiplas maneiras. Toda a apropriação da fé se faz através de um diálogo entre a fé disponível e quem a quer acolher. É necessário decifrar os “comportamentos crentes, a fim de alimentar uma interrogação sobre a identidade católica e de descobrir as formas em parte novas e desconhecidas, desta identidade. Longe de definir formalmente e *apriori* o que é o catolicismo, trata-se de escutar o que dizem da sua fé os que se nomeiam cristãos a si próprios”¹²⁹. A formação na fé apresenta-se como uma das grandes carências da situação religiosa cristã. Acreditamos que todos os crentes, não só o novo crente (catecúmeno) e “o que recomeça”, mas também todos os que já o são, beneficiarão com essa formação. Uma formação que seja renovada, não «inventada», apresentando as verdades de sempre duma maneira diferente, com “novo ardor, novo fervor, novos modos de expressão” de que falava João Paulo II para nos dizer o que é a «nova evangelização»: não é um «novo evangelho»; é uma «nova forma» de apresentá-lo ao mundo de hoje¹³⁰.

Contudo, como afirma K. Rahner, “quem decide em última instância o que pode ser acreditado e pensado na Igreja, não é o indivíduo (...), mas a fé da Igreja”¹³¹. A propósito do valor da liberdade individual na nossa sociedade Rahner diz que é preciso descobrir “que mecanismos institucionais deveriam existir hoje na Igreja, para que a autoridade e o significado permanente do magistério possam coexistir duma maneira positiva (mesmo que

¹²⁸ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. de l'allemand par Étienne Sacre, Paris Éditions du Seuil, coll. «L'ordre philosophique», 1976, 300, citado em D.TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, 213, nota 42.

¹²⁹ D. TERRA, *op. cit.*, 213, nota 41.

¹³⁰ JOÃO PAULO II, *In Portu Principis*, 3.

¹³¹ Cf. Karl RAHNER, «Zur Situation des Katholischen Intellektuellen», *ST*, t. VII, 1966, 374, citado em D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, 217, nota 51.

possa ser conflitual) (...) com a diversidade do desenvolvimento da fé do indivíduo, que não é simplesmente idêntica à fé da Igreja”¹³².

Convém salientar que, relativamente ao ato pelo qual nós cremos ou ao conteúdo do que nós cremos, são duas as perspetivas que têm predominado, mais ou menos explicitamente, ao longo do desenvolvimento histórico da fé. Nós podemos encontrá-las já no evangelho de S. João. Ele utiliza 98 vezes o verbo «crer» mas em contrapartida não utiliza uma única vez o substantivo «fé». Parece que a intenção do evangelista é sublinhar o carácter ativo e dinâmico da fé¹³³. O verbo «crer» aparece muitas vezes sem um complemento explícito. Talvez o evangelista queira apresentar o ato de crer como o que é verdadeiramente decisivo na vida da fé. Mas isso não permite concluir que o conteúdo da fé seja um aspeto secundário neste Evangelho. Com efeito, mesmo onde o verbo «crer» não tem complemento explícito, o objeto do crer centrado sobre o mistério de Jesus, pode ser encontrado pelo paralelismo ou pelo contexto¹³⁴. Para além disso, é fácil de encontrar a ideia de «crer em» no Evangelho. Trata-se de crer na palavra que Jesus diz ou no próprio Jesus. Podemos constatar esta ideia na oração que Jesus dirige ao Pai: “As palavras que tu me deste eu as transmiti, e eles as acolheram e verdadeiramente reconheceram que eu nasci de ti e eles acreditaram que tu me enviaste” (Jo 17,8).

Também S. Agostinho estabelece a distinção entre a fé enquanto ato e a fé enquanto conteúdo. Segundo ele “a fé que existe no coração de cada crente procede dum mesmo corpo de doutrina: mas, uma coisa é o que eles creem (*ea [fides] quae credentur*), outra é a fé pela qual eles creem (*fides qua credentur*)”¹³⁵. Estas duas dimensões da fé não são apenas os dois termos duma alternância em que um sucederia naturalmente ao outro. Não basta dizer que a presença do conteúdo da fé pode suscitar um ato de fé, nem que este ato torna um conteúdo da

¹³² D. TERRA, *op. cit.*, 217, nota 52.

¹³³ Cf. *Ibidem*, 218, nota 56.

¹³⁴ *Ibidem*, nota 57.

¹³⁵ Cf. AUGUSTIN, *Oeuvres de Saint Augustin*, t. 16, [La Trinité (Livres VIII-XV)], trad. du latin par P. Agaësse, Desclée de Bower, coll. «Bibliothèque Augustinienne», 1955, 275, citado em D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, 219, nota 61.

fé presente numa nova circunstância. Isso suporia uma espécie de igualdade de importância entre as duas dimensões. Hoje toda a comunicação da fé de pessoa a pessoa é concebida como partindo dum ato de fé realizado para um ato de fé potencial.

“Também pode visar a passagem dum ato de fé menos maduro para outro de maior maturidade. É um processo em que o conteúdo da fé não está exatamente ao mesmo nível do ato de fé; esse conteúdo serve de ponte entre dois atos de fé¹³⁶. Este acréscimo de importância da fé enquanto ato sobre a fé enquanto conteúdo vem realçar o lugar da decisão pessoal na vida crente, sobretudo no momento de aceder a ela”¹³⁷.

A fisionomia concreta da decisão da fé resulta de fatores como a estrutura humana do indivíduo ou as condições concretas da descoberta da fé. Essa descoberta engloba uma tríplice dimensão: comprimento, espessura, transcendência. A ideia de comprimento está relacionada com o tempo que o processo demora a desenvolver-se. A noção de espessura implica que a decisão de fé é o acontecimento de particular densidade no curso da existência. A ideia de transcendência sugere o carácter excessivo dessa decisão, como resultado do trabalho divino por dentro dela. A decisão de fé compromete o indivíduo e situa-o em relação a si próprio e ao mundo que o rodeia, o que constitui uma experiência inteiramente nova para ele. O salto qualitativo implica um dinamismo de totalidade: é o compromisso de um ser humano inteiro com uma realidade absoluta. Hans Küng afirma que a fé cristã é “um ato de confiança incondicional, pelo qual o homem inteiro, com todas as forças do seu espírito consente e adere à mensagem cristã e àquele que ela anuncia”¹³⁸.

Tomar a decisão da fé, seja qual for a religião em questão, é um ato, é uma escolha feita conscientemente com entrega absoluta, por opção única. Esta é uma atitude livre, de auto-realização, encorajada por uma atmosfera cultural de intensa afirmação de individualidade. Na decisão de fé, a objetividade e a subjetividade individual estão em perfeita sintonia. É um compromisso que se apresenta consistente e duradouro, sem nenhum laivo de ameaça à singularidade do indivíduo, que pretende sobressair como sujeito singular. Neste sentido,

¹³⁶ Cf. D. TERRA, «A decisão da fé na cultura das preferências individuais», 184, nota 29.

¹³⁷ Cf. *Ibidem*.

¹³⁸ Cf. H. KÜNG, *Être chrétien, trad.* Henri Rochais e André Metzger, Paris, Éditions du Seuil, 1978, 178, citado em D. TERRA, «A decisão da fé na cultura das preferências individuais», 185, nota 32.

vamos ao encontro de uma coordenada salientada por K. Rahner: a subjetividade crente. Esta coordenada supõe a conversão do indivíduo, no sentido duma maior responsabilidade perante a fé com que se depara, mas também lhe deixa espaço para procurar o que esta dá a viver como fruição. Mas isto não é suficiente. K. Rahner também afirma que quem se tornou crente tem, no mínimo, de dar a conhecer aos outros aquilo que é. Não é só o indivíduo que está implicado na decisão da fé; a comunidade eclesial também desempenha um papel primordial. “Quando há um novo crente, não é apenas uma prática individual da fé que começa; é a vida da Igreja que nasce de novo”¹³⁹, sobressaindo a sua missão como elemento catalisador, aglutinador, norteador oferecendo objetivos comuns como por exemplo a luta pelo bem coletivo (voluntarismo abnegado), integração na organização cuja direção é legitimada por uma autoridade representativa do divino, e simultaneamente oferecendo ao Homem, convicto da sua liberdade transcendental, a capacidade de se submeter à autoridade divina, enquanto detentor da sua própria consciência e da liberdade de traçar o seu próprio destino.

É preciso ajudar os que chegam à fé a pôr em prática uma outra coordenada: uma relação viva à tradição cristã. A confissão da fé é o momento que consuma a integração da fé individual no devir histórico da vida da Igreja. A transmissão da fé consiste cada vez menos em passar uma herança às futuras gerações. Comporta cada vez mais a aprendizagem de algo verdadeiramente novo. Já não se pode reduzir à comunicação de conteúdos de conhecimentos, deve ser iniciação a todo um modo de vida. É preciso atender às possibilidades e necessidades do recém-chegado à fé, para saber como a pôr diante dele. Trata-se de o ajudar a entregar-se totalmente a uma realidade que requer uma adesão de pessoa inteira.

“Cada vez sente-se mais necessidade da passagem de uma fé recebida para uma fé decidida. O património religioso, que se transmite na broma, determina cada vez menos a fé das novas gerações. Mesmo onde ele é relevante, trata-se de um início. Faz-se cada vez mais necessário o momento da aceitação livre e assumida. Nesse processo de interiorização da fé perdem-se muitos elementos da tradição por já não terem mais significado para a experiência de hoje. Outros recebem nova reinterpretação ao serem apropriados”¹⁴⁰.

¹³⁹ D. TERRA, *op. cit.*, 188.

¹⁴⁰ J. B. LIBÂNIO, *op. cit.*, 58.

A este propósito acrescentamos que é possível sustentar uma interpretação da tradição cristã que salienta a sua composição diversificada e a sua flexibilidade em relação à sua adaptação aos desafios postos pelas diferentes situações históricas. A figura de Jesus Cristo surge como critério fundamental nas diversas formas históricas que a tradição pode adquirir. Este lugar central de Cristo é o fundamento histórico e teológico da tradição, que é o acontecimento da revelação de Deus na pessoa de Cristo. A revelação de Deus na pessoa de Cristo é o ato perfeito da sua livre iniciativa em relação ao ser humano, um ato que acontece num lugar histórico concreto e cujo dinamismo nos é dado partilhar. “É normal, pois que este lugar histórico constituído pela figura de Cristo serve de ponto de referência absoluta para todos os outros lugares históricos que formam o cerne da tradição cristã”¹⁴¹.

Jesus Cristo é realmente, “simultaneamente o mediador e a plenitude de toda a revelação”¹⁴². Ele é o mediador uma vez que é o envio do Pai, ele veicula a manifestação por excelência de Deus na história humana. Mas ele também é a plenitude porque, nele, Deus se nos revela de maneira suprema. A encarnação do Verbo de Deus é já preparada e prefigurada por uma serie de acontecimentos na antiga Aliança, ao mesmo tempo que concentra já em si tudo o que os acontecimentos da nova aliança poderão explicitar. Desde a encarnação do Verbo, não existe mais nenhum novo conteúdo da Revelação. Com ela, a Revelação está definitivamente cumprida.

Na verdade, a combinação das prerrogativas de mediador e de plenitude da Revelação na figura de Cristo permite-nos afirmar que ele é simultaneamente o mensageiro e conteúdo da mensagem, o revelador e revelado, o canal da revelação e a origem dela¹⁴³. Estas prerrogativas de Cristo fazem dele a coluna vertebral da tradição cristã. Por um lado, Ele constitui o critério de definição transversal desta tradição, ajudando a distinguir entre o que lhe pertence e o que lhe é exterior. O acontecimento da comunicação de Deus no Verbo

¹⁴¹ D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, 182, nota 51.

¹⁴² *Dei Verbum*, 2.

¹⁴³ Cf. D. TERRA, *op. cit.*, 182, nota 53.

estabelece uma «cesura» que diferencia a tradição cristã no seio da história humana mas basta¹⁴⁴. Por outro lado, Cristo constitui o critério de orientação longitudinal da tradição; Ele serve de guia à coerência do seu desenvolvimento histórico. De facto, a figura de Cristo ajuda a estabelecer a congruência entre o acontecimento da comunicação de Deus no Verbo e o que é análogo a este acontecimento enquanto sua explicação histórica. É Cristo que faz a ligação entre o acontecimento fundador da tradição e os seus outros acontecimentos posteriores, em que Deus também se nos comunica e visa a nossa salvação.

O Concílio Vaticano II também corrobora esta riqueza da revelação. Segundo o Concílio, a Igreja também se serve de diferentes meios para transmitir a riqueza da revelação ao longo da história: “assim a Igreja, na sua doutrina, vida e culto, perpetua e transmite a todas as gerações, tudo aquilo que ela é e tudo quanto acredita”¹⁴⁵.

A comunicação de Deus não é a simples proclamação duma mensagem, mas comunica a vida divina onde quer que ela chegue e seja acolhida. Para Deus, comunicar-se e dar-se são indissociáveis; o que quer dizer que o continente da Revelação coincide com o seu conteúdo, o meio da Revelação coincide com o seu fim. A Revelação de Deus é ela mesma obra da salvação¹⁴⁶.

A riqueza própria da Revelação, feita de palavras e de obras, manifesta-se na riqueza da tradição da Igreja. Na preparação do Documento *Dei Verbum* houve a preocupação de mostrar que a tradição não é unicamente «verbal», mas também «real»; para além de palavras, ela também transmite um certo número de «coisas», por exemplo ritos, costumes e práticas¹⁴⁷. Graças á variedade deste conjunto, a tradição cristã não é uma realidade estática, mas viva ela contém uma vida própria que se transmite através dos tempos a todos os que a acolhem. A tradição é simultaneamente fluida e una. Ela vive e faz viver ao longo da história, tomando formas que podem sempre comportar um aspeto de novidade. A combinação desta fluidez

¹⁴⁴ Cf. *Ibidem*, nota 54.

¹⁴⁵ *Dei Verbum*, 8.

¹⁴⁶ Cf. D. TERRA, *op. cit.*, 184, nota 61.

¹⁴⁷ Cf. *Ibidem*, nota 62.

histórica com a fidelidade à identidade original é devida à natureza da própria tradição cristã. A tradição cristã inclui também elementos espirituais, litúrgicos e ascéticos. As múltiplas nuances da fé vivida podem ser perfeitamente integradas na «tradição integral»¹⁴⁸.

A regulamentação eclesial da linguagem da fé deverá ter em conta a possibilidade de todo um leque de expressões verdadeiramente integradas no desenvolvimento histórico da tradição cristã. Esta regulamentação não pode esquecer que é a todo o povo de Deus que, sob a condução do Espírito Santo, pertence a prerrogativa do sentido da fé (*sensus fidei*)¹⁴⁹. Sem dúvida, que a versatilidade que a tradição cristã nos oferece no que diz respeito à sua adaptação ao presente histórico, representa uma mais-valia para a captação e fixação de novos crentes.

Na consecução desta missão de ajuda concreta e visível ainda contamos com a ajuda do avanço da tecnologia, visto que a criação das “Redes Sociais” oferece valiosa ajuda com abertura de novos espaços de comunicação, de evangelização de verdade e de fé. Também o Papa Francisco se centra no tema das “Redes Sociais” e da vantagem que delas se pode tirar, caso sejam usadas com prudência e motivação.

Esta nova janela escancarada para o mundo, que tantas vezes é conotada negativamente, tem que ser utilizada com a máxima prudência, eficácia e com múltiplos objetivos: expandir a esperança terrena e escatológica, incitar o Homem para a prática do bem pelo bem, amar o próximo como a si mesmo, por amor a Deus, e também incitar os crentes e não crentes a conhecer, através da Bíblia, na sua dupla dimensão humana e divina.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, nota 69.

¹⁴⁹ *Lumen Gentium*, 12.

2. Problemas

Esta atmosfera cultural da afirmação da individualidade afeta a fé cristã de diferentes formas: questiona tradições e instituições, na busca desenfreada pelo bem-estar; leva ao desinteresse pelo bem comum e pelas grandes causas; tende a relegar a religião à esfera do privado, a utilizá-la numa deformadora ótica terapêutica¹⁵⁰ e a selecionar dela o que não perturba o seu ideal de felicidade. Assim a afirmação intensa da individualidade pode afetar cada uma das três coordenadas da fé a subjetividade, a alteridade divina e a tradição cristã.¹⁵¹ Deste modo, a adesão religiosa é sempre apenas parcial e aberta a outras crenças que ajudem na consecução do objetivo hedonista. Daí a ausência de referências sólidas, onde os indivíduos possam fundamentar as suas vidas, devido às suas personalidades frágeis e inconstantes. No dia-a-dia o indivíduo defronta-se frequentemente com pessoas pertencentes a diferentes níveis culturais e socioeconómicos, exemplares no comportamento ético mas que vivem uma fé convicta, empenhada e com profundo amor, professando uma outra tradição religiosa, que lhes ilumina e estrutura a vida. “A fé transforma a pessoa inteira, precisamente na medida em que ela se abre ao amor; é neste entrelaçamento da fé com o amor que se compreende a forma de conhecimento própria da fé, a sua força de convicção, a sua capacidade de iluminar os nossos passos”¹⁵². Cada vez mais frequentemente contactamos com indivíduos com estas características no nosso quotidiano e é inegável que este facto acaba por afetar a fé cristã. Sentimos que somos apenas mais um grupo religioso ao lado de outros. A fé que professamos parece ser condicionada pelo país onde nascemos. Os próprios conteúdos da fé cristã, doutrinários ou morais, são então de certo modo relativizados e vistos como resultantes de opções pessoais. “Para caricaturar um pouco a atitude típica do indivíduo, nós poderíamos afirmar que ele tem uma preferência pela Igreja como «estação de serviço», a

¹⁵⁰ Cf. D. TERRA, *op. cit.*, 97.

¹⁵¹ Cf. *Ibidem*, 94.

¹⁵² *Lumen Fidei*, 26.

Escritura «à lista» e o Cristo terapêutico”¹⁵³. Em vez de reconhecer à fé cristã o direito de se apresentar como um todo exigindo uma adesão integral, o indivíduo olha a fé como um menu submetido à apreciação e ao proveito de cada um. A fé cristã torna-se assim uma realidade menos sólida e menos passível de ser transmitida intacta de geração em geração.

O cristão já não conta como no passado, com o eco e a aceitação da sociedade para a sua fé. Desapareceu na sociedade moderna, a chamada “estrutura de plausibilidade”, que conferia um *status* objetivo às proposições da fé por serem aceites por todos.

As instituições de cunho cultural ou/e religioso não se conseguem adequar ao desafio pluralista, tantas são as novas questões que surgem. A problemática atualmente em curso na Igreja Católica com relação à inculturação da fé, ao diálogo, ao diálogo inter-religioso e à bioética confirma o que dissemos. O Papa Francisco exprime esta ideia com a seguinte afirmação: “E, assim, o homem renunciou à busca de uma luz grande, de uma verdade grande, para se contentar com pequenas luzes que iluminam por breves instantes, mas são incapazes de desvendar a estrada”¹⁵⁴.

A perspectiva individualista e hedonista, que hoje polariza o nosso espaço cultural, interpreta e retoma as tradições religiosas existentes em função da sua auto-satisfação naturalmente, se a religião implica uma relação ao transcendente (Deus) e um correspondente comportamento (ética), é difícil para a Igreja (como instituição) considerar tais religiosidades. Os símbolos cristãos, até então marcos seguros da fé cristã e da caminhada para Deus, encontram-se por toda a parte, assinalando conteúdos diversos, carentes de uma comunidade de fé que os viva. No fundo, estamos às voltas com ideologias voltadas para a felicidade imediata do indivíduo, apenas envoltas em expressões e práticas religiosas, colhidas seletivamente de outros credos. A este propósito o Papa Francisco exprime esta preocupação dizendo: “É precisamente desta luz da fé que quero falar, desejando que cresça a fim de

¹⁵³ D. TERRA, *op. cit.*, 97.

¹⁵⁴ *Lumen Fidei*, 3.

iluminar o presente até se tornar estrela que mostra os horizontes do nosso caminho, num tempo em que o homem vive particularmente carecido de luz”¹⁵⁵. E ainda

“...a idolatria é sempre politeísmo, movimento sem meta de um Senhor para outro. A idolatria não oferece um caminho, mas uma multiplicidade de veredas que não conduzem a uma meta certa, antes se configuram como um labirinto. Quem não quer confiar-se a Deus, deve ouvir as vozes dos muitos ídolos que lhe gritam: “Confia-te a mim!” A fé, enquanto ligada à conversão é o contrário da idolatria: é separação dos ídolos para voltar ao Deus vivo, através de um encontro pessoal. (...) Neste voltar-se continuamente para o Senhor, o homem encontra uma estrada segura que o liberta do movimento dispersivo que o sujeitam os ídolos”¹⁵⁶.

Para o indivíduo, mais importante que o sentido de unidade pessoal é o proveito que tira de uma grande quantidade de experiências. O sentido de si mesmo advém sobretudo da multiplicidade de interações com a realidade exterior. “O seu critério para avaliar o valor de tudo o que diz respeito à existência humana é apreciação que ele faz ao nível da sua experiência vivida”¹⁵⁷. O indivíduo arrisca estabelecer o seu relacionamento com o mundo que o rodeia, sem aprofundar suficientemente uma relação com ele mesmo. Dá impressão de entrar demasiado depressa em relação com a realidade exterior, sem estabelecer um diálogo interior conveniente. Sem a consistência objetiva da realidade exterior, perde as referências sólidas do mundo exterior e compromete a sua própria coesão pessoal. Disperso na multiplicidade das vicissitudes da sua existência, o indivíduo parece agir ao sabor das ocasiões, sem refletir seriamente naquilo que ele é como pessoa, “desperdiçando a subjetividade” como coordenada da fé cristã. A afirmação intensa da individualidade afeta de sobremaneira o estatuto de Deus como alteridade que ele precisa de ter em conta, face à subjetividade.

Ao contrário do sujeito, que reconhece à alteridade divina o estatuto de anterioridade ontológica em relação a si próprio, o indivíduo afirma a sua anterioridade face a tudo o resto. Consequentemente ele não se reconhece nunca pronto a dispor da sua existência, recusa

¹⁵⁵ *Lumen Fidei*, 4.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 13.

¹⁵⁷ D. TERRA, *op. cit.*, 95.

dispor da sua liberdade em tudo o que diz respeito à referência pré-estabelecida do mistério divino. O indivíduo não aceita um mistério absoluto como uma realidade evidente. Para ele só conta a sua experiência vivida, qualquer que seja o seu grau de diversificação, e procura uma experiência que se desenvolva independentemente do entrave da disciplina, uma experiência vivida ao sabor do fluxo da vida.

A fé torna-se mais “experencial”, porque a subjetividade do crente se torna mais individual; a experiência individual predomina sobre a regra eclesial na apreciação da vida do crente.

A afirmação da individualidade também afeta a consistência objetiva da tradição cristã. Querendo-se livre de qualquer constrangimento, o indivíduo concebe-se totalmente livre de tudo que não é ele próprio, mesmo sem compreender que isso é uma pura abstração. O indivíduo enfraquece a consistência objetiva da tradição cristã, na medida em que prefere respeitá-la como um contexto disponível para a sua iniciativa. Recusa situar-se fielmente no seio de uma tradição, preferindo recolher os elementos que lhe convêm de cada *tradição* que encontra. Dificilmente aceita que uma memória coletiva lhe seja transmitida em termos de herança, exigindo uma pertença exclusiva ou um meio preferencial, porque se concebe mais como um produtor de sentido que se determina a si próprio.

A minimização da consistência objetiva, que a maneira de agir do indivíduo impõe à tradição cristã, toca, evidentemente, três pontos de referência desta tradição: A Igreja como instituição, o corpo da Escritura e a figura de Cristo.

A atitude muito seletiva do “eu” crente face à tradição cristã significa que ele se assume como um lugar incontornável da veracidade da fé cristã. A forma como cada um vê a fé da Igreja desempenha uma função muito importante na compreensão da fé como tal, mesmo que toda a apropriação individual seja acompanhada de uma verificação eclesial. Esta atitude representa não só um desafio mas também um grande obstáculo para a Igreja como

instituição. Lembramos que a tradição é o cerne, o fundamento, o centro, o alicerce da sua construção como instituição representativa do seu Criador.

Embora as condições pareçam propícias ao aparecimento de uma nova fisionomia da fé cristã, provavelmente sofre o impacto da valorização acentuada da experiência individual. “O processo de personalização tem por efeito uma deserção sem precedentes da esfera sagrada, o individualismo contemporâneo não para de minar os fundamentos do divino”¹⁵⁸. Lipovetsky também afirma que a própria religião é afetada pelo processo de personalização. Reduziu o sagrado ao nível da moda e do consumismo. A dessubjetivação desestabiliza o indivíduo que na sua flutuação é crente “à lista”. “Misturam-se os evangelhos com o Corão, o zen ou o budismo, a espiritualidade entrou na época caleidoscópica do super-mercado e *self-service*”¹⁵⁹.

A instabilidade e a experiência de renovação espiritual evidenciam a sua lógica flutuante e a necessidade de se redescobrir.

Depois de termos analisado “A fé cristã na cultura do indivíduo” constatamos que na atmosfera cultural de afirmação intensa da individualidade o peso do *hoje* na apropriação da tradição cristã pode ser considerado como um obstáculo a vencer pelos *novos crentes* que rejeitam a tradição, o passado, e o futuro vivendo intensamente o presente. O indivíduo tanto se compromete com a realidade que lhe é apresentada como se descompromete dela; então facilmente entendemos que uma tradição dificilmente exerce a função de «verdade presumida»¹⁶⁰, que deve ser apresentada a toda a reflexão e decisão individuais. De facto, em toda a situação histórica, há, segundo Paul Ricoeur uma dialética entre o «*espaço de experiência*» e o «*horizonte de expectativa*»¹⁶¹, o primeiro formado pela herança do passado e o segundo orientado para o futuro. Assim a afirmação da individualidade não deixará de pôr à prova a tradição cristã, que deve ser transmitida segundo as diversas e subtis expectativas

¹⁵⁸ G. LIPOVETSKY, *op. cit.*, 110.

¹⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁶⁰ D. TERRA, *op. cit.*, 187, nota 74.

¹⁶¹ Paul RICOEUR, *Temps et récit*, t. III, 301, citado em D. TERRA, *Devenir chrétien aujourd'hui*, 187, nota 75.

individuais, sem se desagregar num tal processo. Contudo, não é simplesmente a tradição cristã que é confrontada com a situação histórica; é preciso que esta também seja confrontada com aquela. Toda a inquietação humana, todo o modo de viver, toda a conceção coletiva da existência, que encontramos no mosaico sociocultural das nossas sociedades modernas, aguenta ser submetida a um debate com a tradição cristã. “A tradição não abre somente a história das origens, ela põe em questão as evidências do presente, ela é questionada pela estrutura de dominação das plausibilidades do momento e solta-se para uma história ainda a acontecer”¹⁶². Consequentemente, a eficácia inspiradora da tradição cristã depende da maneira como ela é proposta aos indivíduos do presente. Não basta que a Revelação veiculada pela tradição cristã seja racionalmente compreensível. A sua credibilidade depende sobretudo da sua capacidade de dar sentido à vida concreta das pessoas e de mostrar o seu poder transformador. É preciso que ela se apodere das pessoas pelo coração.

¹⁶² D. TERRA, *op. cit.*, 187, nota 76.

Conclusão

“A fé não é um facto privado, uma conceção individualista, uma opinião subjetiva, mas nasce dum escuta e destina-se a ser pronunciada e a tornar-se anúncio”.

Papa Francisco, *Lumen Fidei*

Usamos esta citação a fechar o nosso trabalho como sùmula que traduz, de forma sintética e expressiva, a conclusão fundamental a que chegamos, após todo o nosso estudo efetuado para o realizar.

Na busca da fé, o primeiro passo é saber escutar. Ouvir com atenção, numa escuta ativa, disponível, pronta, decidida, comprometida, ou como dizia Saint Èxupéry no *Principezinho*, “com os ouvidos no coração”. Aceitar, pronunciar é o segundo passo; dar um aval total, à mensagem do Pai, com a humildade de quem se entrega sem reservas ao convite de quem nos chama. Depois, pôr em prática o que se escutou. Viver de acordo com a mensagem intuída de forma coerente e fiel, chegar a Jesus Cristo, anunciar o amor, a ternura e a infinita misericórdia de Deus, que sempre perdoa. Finalmente, anunciar. Esta é a tarefa mais ativa, exigente, de entrega total. Ser evangelizador é uma missão fascinante, mas também árdua, nos nossos dias. Ser evangelizador é estar em conversão permanente, isto é, em constante evangelização própria. Estar preparado para enfrentar uma sociedade que problematiza metas transcendentales e em constante convulsão a todos os níveis vitais.

Nas sociedades modernas, fortemente marcadas por uma tendência cultural de afirmação intensa da individualidade, o ser humano que nelas habita reclama a independência individual, faz as suas escolhas sem constrangimentos e manifesta as suas preferências. Por isso, é de esperar que a fé cristã seja afetada com o impacto desta atmosfera cultural difusa da afirmação intensa da individualidade. A sua influência será visível na apropriação pessoal da fé e na sua vivência posterior. A fé surge como um acontecimento mais moldado pela experiência e sensibilidade do indivíduo.

O que tradicionalmente se entendia por valores não tem hoje o mesmo impacto e orientação. “O enorme desenvolvimento tecnológico, fruto do processo científico dos últimos séculos, contribuiu largamente, a título especial, para uma notória asfixia da religião”¹⁶³. A cultura contemporânea está impregnada de um carácter “utilitarista, materialista, hedonista e horizontalista”¹⁶⁴. O que conta é a satisfação do «eu», a preocupação de cada um consigo mesmo, relegando para segundo plano tudo o resto. Numa linguagem metafórica, poderíamos dizer que o indivíduo parece atraído mais pelo “leve” que pelo “pesado”. Teme que o compromisso com o “pesado” venha limitar-lhe a liberdade. Acha, pelo contrário, que o compromisso com o “leve” não compromete a sua liberdade. De facto, o indivíduo tende a preferir uma proposta que não exija muito de si e que possa abandonar quando quiser sem ficar prejudicado.

Em todo este processo, os *media* têm um papel determinante na hegemonia desta cultura que cada vez mais se instala na sociedade. Na verdade, também são estes que fazem a distribuição de novos e deturpados valores. Os valores tradicionais foram substituídos, e os próprios *media* são vistos, de certa forma, como valores absolutos. A sociedade de consumo confunde e atordoa os *consumidores* oferecendo para além da parafernália de produtos materiais um vasto leque de opções religiosas. A cultura individualista fortemente marcada pela subjetividade tende a optar pela oferta religiosa que melhor preencha o seu “vazio espiritual”.

Neste contexto é imprescindível que as comunidades eclesiais aprofundem a identidade da fé cristã e ao mesmo tempo estudem a tendência cultural para um uso mais autónomo da liberdade pessoal. Sendo a prática da fé condicionada pela tendência cultural da afirmação intensa da individualidade “é preciso que a fé comece por cativar o indivíduo. Depois, pode acontecer que este venha a comprometer-se seriamente com ela”¹⁶⁵. O trabalho

¹⁶³ Jorge COUTINHO, *Caminhos da Razão no Horizonte de Deus – Sobre razões de crer*, 43.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ D. TERRA, «A decisão da fé na cultura das preferências individuais», 185.

pastoral mostra que os itinerários dos crentes são diversos e inconstantes. No entanto, prestando atenção a estes aspetos, as comunidades eclesiais estarão mais aptas a discernir os modos como se decide crer hoje.

Os desafios que a Igreja enfrenta no presente são muito mais ousados e exigem estratégias mais diversificadas e trabalho convincente na missão evangelizadora. A Igreja precisa de se abrir à realidade do presente, para expandir a sua comunidade no mundo. É necessário que a comunidade eclesial nasça e se alimente da grande tradição da fé. Uma tradição, sempre atualizada (Igreja viva) para as novas gerações, que englobe toda a riqueza presente na Igreja: a Escritura, a Revelação na figura de Cristo, a liturgia, as práticas pastorais e as instituições.

Seria, pois, precipitado considerar a individualidade presente nas nossas sociedades contemporâneas como incompatível com a vida da fé. É verdade que a individualidade põe fortemente em causa a tradição, mas não anula a necessidade da fé nem a missão salvífica da Igreja.

Bibliografia

- AA.VV, «O século XVIII europeu» in *História Universal*, Grupo Editorial Oceano, Lisboa, 1992, 695-729.
- AA.VV, *Hacia una teologia de la fe*, Editorial «Sal Terrae», Santander, 1970.
- AGOSTINHO DE HIPONA, *A cidade de Deus*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993.
- ALFARO, Juan, *Revelacion Cristiana, Fe e Teologia*, Sigueme, Salamanca, 1985.
- AMBROGETTI, Francesca, e RUBIN, Sergio, *Conversas com Jorge Bergoglio*, Paulinas, Prior Velho, 2013.
- BENEDICTI PP. XVI, Litterae Encyclicae *Caritas in Veritate*, in *Acta Apostolicae Sedis* 101 (2009) 641-659.
- BIANCHI, Enzo, *Para uma ética partilhada*, Pedra Angular, Lisboa, 2009.
- BISER, Eugen, *Pronóstico de la fe: orientação para la época postsecularizada*, Editorial Herder, Barcelona, 1994.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1993.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio Dogmatica De Divina Revelatione *Dei Verbum* (28 Novembris 1965), in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1965), 817-830.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae *Ad Gentes* (7 Decembris 1965), in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1965), 947-990.
- COUTINHO, Jorge, *Caminhos da Razão no Horizonte de Deus – Sobre razões de crer*, ed Tenacitas, Coimbra- Braga, 2010.
- DONNE, John, «Meditação XVII» in *Devotions Upon Emergent Occasions*, 1624, 1-44.
- DUQUE, João Manuel, «Ambiguidades da secularização entre modernidade e pós-modernidade», in *Comunicação e Cultura* 11 (2011), 19-35.
- DUQUE, João Manuel, *Homo credens: para uma teologia da fé*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2004.

- FERNANDES, António Teixeira, «Individualismo, Subjectividade e Relação social», in *História: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 7 (1990) 59-82.
- FISICHELLA, Rino, *A fé como resposta de sentido*, Paulinas, Prior Velho, 2006.
- GONZÁLEZ, Luis, *Evangelizar en un Mundo Postcristiano*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1993.
- HAUGHT, John F., *Cristianismo e Evolucionismo*, Gradiva, Lisboa, 2009.
- IOANNES PAULI PP. II, *In Portu Principis, ad episcopos Consilii episcopalis Latino-Americani sodales*, in *Acta Apostolicae Sedis* 75 I (1983) 771-779.
- IZQUIERDO, César, *Creo, Cremos ¿Qué es la fe?*, Rialp, Madrid, 2008.
- J. ROMAN, «Autonomia e vulnerabilidade do indivíduo moderno», in AA.VV., *A sociedade em busca de valores*, Instituto Piaget, Lisboa, 1998.
- J. TRÜTSCH e J. PFAMMATTER, «Explicacion teologica de la fe», in AA. VV., *Mysterium salutis*, vol I, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1969, 887-971.
- KASPER, Walter, *Introdução à fé*, Livraria Telos Editora, Porto, 1973.
- LIBÂNIO, J. Batista, *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé*, Loyola, Brasil, 2000.
- LIPOVETSKY, Gilles, *A era do vazío*, Relógio D'Água, Lisboa, 1989.
- MAC DONACH, Emiliano J., «El individualismo y la persona», in *Criterio* 1133 (1951).
- MONDIN, Batista, *Ontologia e Metafisica*, Edizioni Studio Domenicano, Itália, 2007.
- MORALES, José, *La experiencia de Dios*, Rialp, Madrid, 2007.
- MOUROUX, Jean, *Jesus Crois en Toi*, Les Editions de la revue dès jeunes, Paris, 1949.
- MOUROUX, Jean, *Sentido cristiano del hombre*, Stvdivm, Madrid, 1956.
- PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica Lumen Fidei*, Editorial A. O., Braga, 2013.
- PINHO, Borges de, «A estrutura essencialmente comunitária da vivência pessoal da fé» (Manuscrito: Curso on-line: “A fé da Igreja”) 7.
- PINHO, Borges de, «O crente e a fé vivida em Igreja» (Manuscrito: Curso on-line: “A fé da Igreja”) 1.

- RAHNER, Karl, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Editorial Herder, Barcelona, 1979.
- RAMOS GUERREIRA, Julio A., *Teología pastoral*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2013.
- RATZINGER, Joseph, *Introdução ao Cristianismo*, Principia, Cascais, 2005.
- RENAUT, Alain, *A era do indivíduo*, Instituto Piaget, Lisboa, 1989.
- ROSALES, José María, «Os argumentos del individualismo», in *Pensamiento* 50 (1994), 197-211.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *O contrato social*, Círculo de Leitores e Temas e Debates, Lisboa, 2008.
- SEBASTIÁN AGUILAR, Fernando, *La fe que nos salva*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- SEQUERI, Pierangelo, *A ideia da fé*, Frente e Verso, Braga, 2013.
- SIMMEL, Georg, “O dinheiro na cultura moderna”, in SOUZA, Jessé e OËLZE, B. (orgs.), *Simmel e a Modernidade*, Brasília, Editora UNB, 1998, 23 a 40.
- TERRA, Domingos, «A decisão da fé na cultura das preferências individuais», in *Didaskalia* 36/1 (2006), 171-189.
- TERRA, Domingos, «Discernir o crer cristão», in *Didaskalia* 37/2 (2007), 47-68.
- TERRA, Domingos, «Experiência cristã: especificidade e equívocos: A propósito da expressão «viver pelo Espírito» (Gal 5, 25)», in *Didaskalia* 38/1 (2008), 89-112.
- TERRA, Domingos, «Experiência transcendental e existência concreta, explorando o pensamento de Karl Rahner», in *Didaskalia* 37/1 (2007), 177-196.
- TERRA, Domingos, *Autoconhecimento e discernimento cristão*, Editorial A.O, Braga, 1995.
- TERRA, Domingos, *Devenir chrétien aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 2006.
- TERRA, Domingos, *O sentido da fé: perceber a verdade ou o engano nas realizações crente*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2009.

VELASCO, Juan Martín, *A transmissão da fé na sociedade contemporânea*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 2005.

WARD, Keith, *Deus, o Acaso e a Necessidade*, Publicações Europa-América, Lda., 1998.

Índice

Introdução	2
I Capítulo - Dimensões da fé	4
1. A fé como ato pessoal	5
2. A referência eclesial da fé	12
3. A dimensão pública do ato de fé	19
II Capítulo - Análise do contexto contemporâneo	24
1. O individualismo contemporâneo	25
III Capítulo - A fé cristã na cultura do indivíduo	41
1. Oportunidades	43
2. Problemas	54
Conclusão	60
Bibliografia	63