



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA**

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

PAULO JOSÉ GARCIA DA FONSECA

**Pensar a homilia:
discurso, testemunho e contexto**

**Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Alfredo Teixeira**

**Lisboa
2019**

GRATIDÃO E RECONHECIMENTO

Agradecer talvez constitua uma das grandes virtudes cristãs nem sempre devidamente valorizada. Esta tese de mestrado representa mais do que um ponto de chegada, é, sobretudo, um ponto de partida para novos horizontes enquanto cristão, discípulo e presbítero.

Por isso, quero manifestar a gratidão e reconhecimento aos diferentes contributos.

Em primeiro lugar, sendo este um itinerário na área de Teologia Prática, expresso a minha profunda gratidão a Deus por todos os dons dispensados ao longo do percurso académico, em especial as virtudes teológicas.

Por outro lado, este itinerário contou sempre com contributo, apoio e estímulo dos meus pais: Manuel e Manuela. Foram e serão sempre um apoio na hora da tribulação.

De igual modo, quero agradecer ao orientador da tese, o Prof. Doutor Alfredo Teixeira, pelo desafio à superação.

Ao Prof. Fernando Lopes, pelo interesse, disponibilidade e sugestões na redação final deste projeto.

Por último, torna-se necessário referir o contributo dos vários autores acedidos que contribuíram para uma aproximação inclusiva em relação à realidade com que defronta um presbítero na arte de elaborar a homilia.

Foi uma oportunidade de crescimento ímpar, especialmente na abertura, doação e entrega.

RESUMO

Inserida no contexto litúrgico, a homilia constitui um desafio tanto para quem a proclama, como para quem a escuta. Neste sentido, este itinerário de estudo pretendeu a partir de uma contextualização histórica, sociológica e teológica desenvolver um conjunto de critérios que possam contribuir para a elaboração da homilia.

A circularidade existente entre as diferentes contextualizações aponta para a necessidade de estabelecer uma metodologia homilética que considere os fenómenos recentes da afetividade e do processo de desinstitucionalização do crer e das formas de viver e ser cristão. Exige-se também, que estabeleça pontes com outras áreas do saber e da cultura.

Além disso, os resultados sugerem ainda a necessidade da homilia integrar uma linguagem simples, breve, acolhedora, que seja um bálsamo de esperança num mundo em contínua turbulência.

Palavras-chave: homilia, Concílio Vaticano II, linguagem, comunicação, cultura.

ABSTRACT

Inserted in the liturgical context, the homily represents a mutual challenge for both the one who proclaims and the ones who listen to it. In this context, this methodological itinerary intended through an historical, sociological and theological contextualisation to develop a set of criteria which could be used in the construction of an homily.

The circularity existing between the different contextualisations points towards the necessity of establishing a homiletical methodology which considers the recent events of affectivity and the process of deinstitutionalisation of believing and the forms of living and being a Christian. It requires also, the establishment of bridges with other areas of knowledge and culture.

Furthermore, the results suggest also the need of the homily to integrate a straightforward, concise and warm language which will be a balm of hope in a world of continuous turbulence.

KEYWORDS: homily, second Vatican Council, language, communication, culture.

*A religião cristã habita as faldas e as fraturas,
percorre as distâncias entre Deus e o Homem e
entre o Homem e o mundo, sabendo colher a
história, o enigma da alteridade, das diferenças,
da transitoriedade, do falimento – e abre-se a
horizontes de liberdade, de hospitalidade, de
metamorfozes e de esperança. Sabe pensar e
viver o caráter mediado de tudo o que
existe e, sobretudo, da presença do
divino no meio de nós.*

Elmar Salmann

SIGLÁRIO

CD – *Christus Dominus*.

CP – *Communio et Progressio*.

DV – *Dei Verbum*.

DH – Diretório Homilético.

EG – *Evangelii Gaudium*.

GNU – Sistema operativo compatível com Unix, sem fins lucrativos.

GS – *Gaudium et Spes*.

LG – *Lumen Gentium*.

MD – *Mediator Dei*.

MSA – Media sociais alternativos.

MSE – Media sociais empresariais.

ONG – Organização não governamental.

PO – *Presbyterorum Ordinis*.

SC – *Sacrosanctum Concilium*.

UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

INDÍCE

INTRODUÇÃO.....	7
I. A HOMILIA NO “LABORATÓRIO DA HISTÓRIA”.....	9
1. O paradigma da disciplina – um estilo tridentino.....	10
2. O paradigma do temor – no horizonte do Concílio Vaticano I.....	19
3. O paradigma da “participação ativa” – a reforma do Concílio Vaticano II.....	28
II. A HOMILIA ENTRE COMUNICAÇÃO E TRANSMISSÃO.....	34
1. “Bricolage”: entre monismo e pluralismo.....	34
2. Das redes à rede.....	41
3. Comunicação ou transmissão?.....	48
III. A HOMILIA NA “SINFONIA DA PALAVRA”.....	58
1. Um estilo evangélico.....	58
2. Um estilo eclesial.....	64
3. A homilia como prática: alguns critérios.....	75
CONCLUSÃO.....	79
BIBLIOGRAFIA.....	81

I. INTRODUÇÃO

A dissertação apresenta-se como um itinerário de estudo que procura encontrar um substrato teológico para pensar a prática homilética enquanto discurso e testemunho contextualizador.

Como articular, na própria homilética, discurso, testemunho e a exigência de responder ao contexto?

Para esse efeito, importava retrazar o enquadramento histórico da *ars predicandi* como forma de perceber as principais saliências que se podiam derivar a partir daí. Como uma arte, entre outras artes, a homilia constitui um desafio inusitado, tanto para quem a elabora, como para quem a escuta.

Para quem a elabora, envolve um percurso, um trabalho, uma preparação e sobretudo, a oração. Para quem a escuta, observa-se que, muitas vezes, a linguagem utilizada e a mensagem veiculada nem sempre são claras, simples ou inteligíveis.

Sendo uma arte, nela estão envolvidas o trabalho, o sonho, a aventura no desconhecido, não por falta de conhecimento, mas, porque, a Palavra desperta sempre novos olhares e perspectivas sobre a mesma realidade. A sua gestação implica, enquanto ato criativo, não somente, o humano, mas também, a intervenção de Deus.

Ora, nem sempre essa intervenção nos corações corresponde à excelência ou mediocridade do trabalho desenvolvido, dado que a “metodologia” do Espírito Santo é significativamente diferente da humana. Por outro lado, está presente um ato de interpretação de duas leituras: a do texto e a da realidade humana. Isso pressupõe a graça, a intuição, a inteligência e o discernimento, entre outros.

Tendo como ponto de partida estes pressupostos, despontam desde logo algumas perguntas que importará responder: que tipo de síntese histórica se pode elaborar acerca da arte oratória entre os Concílios de Trento e do Vaticano II? Dado que a homilia é “filha do seu tempo”, como conjugar a sua elaboração com as mutações culturais, sociais e religiosas atuais? Por último, tendo em consideração que a temática se insere no enquadramento da Teologia Prática, que critérios podem ser aferidos para fazer da homilia um “lugar de fé”?

O epicentro deste trabalho será a homilia nas suas múltiplas valências e desafios. Este caminho das perguntas às quais serão dadas algumas respostas, não pretende ser apodítico, nem muito menos abranger, na sua totalidade, o universo da homilia. Isso implicaria necessariamente analisar a arte oratória a partir das Humanidades. Ora, a delimitação da homilia partir do Concílio de Trento até à atualidade, permite compreender como esta evoluiu, bem como referir

as características mais salientes. O primeiro capítulo, centrar-se-á sobretudo, nesta dimensão histórica.

Ficar por aqui, seria redutor. O que exige o desenvolvimento seguinte. Se a homilia possui como finalidade motivar a conversão e a missão numa dada comunidade, então, daí advém a necessidade de analisar em termos sociais e culturais, as mutações que afetam os mecanismos da comunicação e transmissão da fé, nos quais a linguagem está incluída. Este será o propósito do segundo capítulo.

Tendo construído os alicerces do edifício, o último capítulo terá como horizonte a construção de uma proposta teológico-prática partindo de duas configurações centrais: a evangélica e a eclesial, avançando alguns critérios pastorais relativos à prática da homilia.

II. A HOMILIA NO “LABORATÓRIO DA HISTÓRIA”

Inserida na celebração litúrgica, a homilia extravasa a dimensão da oralidade, ou mesmo, de uma mera linguagem cultural e eclesial. Os ecos das primeiras comunidades cristãs e apostólicas revelam a importância da explicação da Sagrada Escritura como veículo de construção identitária eclesial e social. Quer nos Evangelhos, que nas Cartas Apostólicas, a reta interpretação dos *logia* de Jesus constitui um imperativo para discernir os sinais dos tempos, as verdadeiras e falsas práticas cristãs, mas, sobretudo os possíveis desvios a que mensagem cristã podia estar sujeita.

Assim desde as origens, a marca da oralidade e da justa hermenêutica das palavras de Jesus constitui como que o ADN da celebração litúrgica. Na liturgia, a Palavra encontra-se no caminho com as palavras humanas. Essa hipostasiação entre divino e humano sugere a necessária osmose entre espiritualidade, performatividade e atualidade.

Daqui, decorre a variabilidade das diferentes hermenêuticas e formas de desvendar e desvelar a Palavra de Deus, tanto mais que, a pluralidade de contextos culturais, políticos, sociais e religiosos determina uma multiplicidade de vivências, expressas em formas e conteúdos distintos de interlocução, consoante o espaço seja eclesial ou institucional. O período dissecado nesta análise inscreve-se entre o Concílio de Trento e o Concílio Vaticano II, dada a sua relevância para a prática homilética atual, e por permitir delinear um enquadramento que articule passado e presente com vista a um futuro.

A descrição destas paisagens históricas, nas quais a Igreja se confrontou com a modernidade, visa apresentar um “macro-enquadramento” da oratória sacra. Para esse efeito, colhe-se o conceito de paradigma¹ adotado pelo Cardeal Avery Dulles. Este conceito é vital para a análise, uma vez que, permite desenvolver modelos que resolvam determinados problemas ou questões de uma ciência ou de uma época. Apesar de tudo, convém salientar que “por muito que se diga da excelência de cada um dos diversos paradigmas, deve-se reconhecer que a transição de um a outro tem as suas dificuldades”, pois cada paradigma está umbilicalmente ligado a um conjunto de “imagens favoritas, à sua própria retórica, aos seus próprios valores, certezas,

¹«Un modelo se eleva al estado de paradigma cuando ha demostrado su capacidad a la hora de resolver una gran variedad de problemas y se espera que pueda ser una herramienta para solventar las anomalías que puedan presentarse». Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la iglesia en todos sus aspectos*, trad. José Portada e José Wamba, Colección Teología y mundo actual 40 (Santander: Editorial Sal Terrae, 1975), 13 Esta dissertação apresenta-se segundo o estilo da Norma de Chicago com algumas adaptações à língua portuguesa.

compromissos e prioridades”². Aos quais haveria que acrescentar a pluralidade de modelos eclesiológicos.

1. O paradigma da disciplina – um estilo tridentino

O estilo tridentino não fazia distinções entre: homilia, pregação e sermão. Essa pluralidade pastoral não assentava numa verdadeira mistagogia, onde se entrecuzassem perguntas e respostas fundamentais sobre o sentido da existência, da liturgia, de Deus e da Palavra. A linguagem da oratória sacra estava determinada pelas certezas de respostas inquestionáveis às quais se devia obedecer. Era uma linguagem de “barricada”, de “trincheira” face aos avanços do protestantismo, à dissidência, ao livre pensar. O horizonte da obediência acrítica prevalecia sobre a escuta de Deus e do outro. Este déficit resultava de uma instrumentalização, senão mesmo de uma monopolização da Palavra, do sagrado e da liturgia, daí que o espaço de interlocução consubstanciava-se na unidirecionalidade e na verticalidade das normas emitidas pelo Magistério, e da centralidade das paróquias enquanto espaços de informação, de construção identitária e de socialização.

Como ponto de partida da análise, a aproximação etimológica pode revelar a sua utilidade para distinguir entre homilia, pregação e sermão. Enquanto o termo “homilia” deriva etimologicamente da palavra grega *ὁμιλία*³ (trato conversação, instrução) onde se destacam as características da familiaridade e brevidade⁴; já a etimologia da palavra “pregação” remete para *praedicatio* «elogio, apologia, profecia e prédica»⁵ atribuindo-se-lhe habitualmente os atributos de algo “maçador, longo e de repreensão”⁶. Herdeiro da retórica e da dialética, o último elemento desta tríade provem de *sermo* (conversa, discussão, diálogo, maledicência)⁷. Nos vários dicionários da língua portuguesa enfatizam-se sobretudo (disputa, discussão, repreensão,

²“Por mucho que se pueda decir de la excelencia de cada uno de los diversos paradigmas, se debe reconocer que la transmisión de uno a otro tiene sus dificultades [...] equipo de imágenes favoritas, su propia retórica, sus propios valores, certezas, compromisos y prioridades”. Dulles, *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la iglesia en todos sus aspectos*, 14.

³Cf. Isidro Pereira, «Homilia», *Dicionário de Grego-Português e Português-Grego*, (Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1998), 404.

⁴Cf. José Machado, «Homilia», *Grande dicionário da língua portuguesa*, vol. VI (Lisboa: Amigos do Livro Editores, 1981), 34.

⁵Cf. António Ferreira, «Pregação», *Dicionário de Latim-Português*, (Porto: Porto Editora, 1996), 908.

⁶Cf. Academia das Ciências de Lisboa, «Pregação», *Dicionário da língua portuguesa contemporânea*, Fundação Calouste Gulbenkian, vol. II, (Lisboa: Editorial Verbo, 2001), 294.

⁷Cf. Ferreira, «Sermão», *Dicionário de Latim-Português*, 1062.

descompostura, advertência em tom severo)⁸. Esta análise inicial desvela aspetos comuns, contrastes e fronteiras. Se todas possuem como referente a Palavra, nem todas expressam de igual modo uma proximidade familiar. Depois de anotar estas especificidades etimológicas, importa cruzá-las com os desenvolvimentos ocorridos no Concílio de Trento (1545-1563). É interessante notar desde logo, um aforismo deste período, que afirmava a necessidade de conversão da cabeça e dos membros da Igreja. A metodologia utilizada foi a dos decretos e anátemas. Contudo, qualquer reforma deve passar prioritariamente pela conquista dos corações. Foi isso que atraiu os discípulos no seguimento de Jesus. E, a Reforma protestante conseguiu-o, ao tornar próxima e ao “democratizar” a Sagrada Escritura. A mutação ocorrida no seio do catolicismo deste período pautou-se por uma cultura do legalismo, da ameaça e do temor. Que implicações tiveram estas dimensões (eclesiológica, magisterial, antropológica, política, teológica, cultural) na oratória sacra? Tendo em consideração que o Cristianismo excede todas estas construções humanas, e se apoia na eficácia de uma “cultura do exemplo”, não será de estranhar que a receção do Concílio de Trento se tenha confrontado com diferentes velocidades consoante as dioceses, os espaços geográficos e humanos. Ao mesmo tempo, convém recordar que o Magistério da Igreja segue uma certa linearidade e coerência com os mandamentos de Cristo, no entanto, não se olvide que essa fidelidade não é imune aos acontecimentos históricos, políticos e sociais. As ligações perigosas entre “Deus e César” subverteram o caminho de uma purificação eclesial. A romanização da Igreja presente no magistério tridentino determinava de modo absoluto, a organização eclesial, a teologia e a pastoral. Yves Congar elucida como o protestantismo fomentou uma postura de hostilidade eclesial no seio do catolicismo:

O protestantismo colocava em questão e negava toda a mediação da Igreja: magistério, sacerdócio, sacramentos, autoridade da tradição e o papel da Igreja docente, da regra da fé, o poder dos prelados, a dignidade dos bispos, o primado do papa [...] Nada ficava em pé da instituição. [...] Os católicos ripostaram, Fizeram-no através de tratados apologéticos, polémicos, ou, como se dirá a partir de 1560, da controvérsia: tratados onde eram discutidos os pontos em litígio, e que não

⁸Cf. Academia das Ciências de Lisboa, «Sermão», *Grande dicionário da língua portuguesa*, vol. VI, 116; *Dicionário da língua portuguesa contemporânea*, vol. II, 3395.

eram necessariamente tratados completos sobre a Igreja. Infelizmente, esta literatura de contro-
v3rsia ter3 um tal sucesso que determinar3 nas quest3es de eclesiologia, o cont3udo da teologia
cat3lica tal como se propunha no ensino das escolas.⁹

A situa33o era tanto mais grave, quanto a iliteracia doutrinal, teol3gica, e exeg3tica dos
eclesi3sticos se repercutia nas pr3ticas pastorais. Henri Leclercq afirma que os abusos mais
graves eram

As interpreta33es pessoais, arbitr3rias, bizarras, inconvenientes, frequentemente contr3rias ao do-
gma e 3 disciplina, por conseguinte, ao sentido adotado pela Igreja. Os pregadores populares s3o
os primeiros, e de h3 muito tempo, a fazer deste abuso uma utiliza33o quase escandalosa. Os
interpretes da palavra divina permitiam-se, por seu lado, uma liberdade sem limite [...] O Conc3lio
teve de renovar o decreto promulgado na XI Sess3o do Conc3lio de Latr3o, de 19 de Dezembro
de 1516, atrav3s da Bula *Supremae majestatis* que interditava o afastamento *in r3bus fidei et mo-
rum* do sentido geralmente admitido pela Igreja ou da unanimidade dos Padres.¹⁰

A estes abusos acrescentavam-se uma linguagem lit3rgica desajustada da realidade da
assembleia, a desvaloriza33o da santifica33o dos leigos e a discrimina33o de sexos. O pr3prio
espa3o lit3rgico construia uma barreira, atrav3s de p3lpitos e de separa33es entre o presbit3rio
e a assembleia recorrendo a muros e grades, e os assistentes estavam “em geral de p3, ou
sentados no pavimento, tapetes, esteiras, almofadas e assentos trazidos de casa, mas tamb3m

⁹“Le protestantisme mettait en question et niait toute la m3diation de l’3glise: magist3re, sacerdoce,
sacrements, autorit3 de la tradition et r3le de l’3glise enseignante dans la r3gle de foi, pouvoir des pr3lats,
dignit3 des 3v3ques, primaut3 du pape... Rien ne restait debout de l’institution. [...] Les catholiques
ripost3rent. Ils le firent dans des trait3s apolog3tiques, pol3miques ou, comme on dira 3 partir de 1560,
de controverse: trait3s o3 3taient discut3s les points en litige, et qui ne se donnaient pas n3cessairement
pour des trait3s complets de l’3glise. Malheureusement, cette litt3rature de controverse aura un succ3s
tel qu’3elle d3terminera, au moins dans les questions d’eccl3siologie, le contenu de la th3ologie catholique
telle qu’3elle se proposait dans l’enseignement des 3coles”. Yves Congar, *Jalons pour une th3ologie du
la3cat* (Paris: 3ditions du Cerf, 1954), 67.

¹⁰ “Interpr3tations personnelles, arbitr3rias, bizarres, inconvenantes, souvent contraires au dogme et 3 la
discipline, par suite au sens adopt3 par l’3glise. Les pr3dicateurs populaires sont les premiers, et depuis
encore plus longtemps, 3 faire de cet abus un usage presque scandaleux. Les interpr3tes de la parole
divine se permettent de leur c3t3 une licence qui ne conna3t plus de limite [...] Le concile aura donc 3
renouveler le d3cret promulgu3 dans la XI session du concile de Latran, 19 d3cembre 1516, par la bulle
Supremae majestatis, qui interdit de s’3carter, *in r3bus fidei et morum* du sens g3n3ralement admis par
l’3glise ou l’unanimit3 des P3res”. Henri Leclercq, *Histoire des Conciles*, vol. IX (Paris: Librairie
Letouzey et An3, 1930), 263.

encostados a colunas, paredes e altares em atitudes pouco reverenciais”¹¹. A intersecção de todos estes elementos contribuiu para uma progressiva dissociação entre a hierarquia eclesial e a assembleia que se desligava da celebração para optar por devoções particulares. Paralelamente, a teologia protestante valorizou as expectativas e propostas que os reformadores católicos (ordens mendicantes: franciscanos e dominicanos, *devotio moderna*, humanistas: Erasmo de Roterdão) ansiavam. Esse desiderato foi alcançado através de um retorno à centralidade do Evangelho, a um “cristianismo apostólico” e de uma linguagem litúrgica em vernáculo e do acesso de todos os fiéis à Palavra de Deus. O termo «reforma» utilizado pelos reformadores difere do sentido que possui atualmente pois “a reforma é o desejo um retorno à forma original (uma re-formação), toda a evolução seria uma de-formação”¹². A preocupação com uma reforma *in capite et in membris* acentua a preocupação omnipresente com a salvação, a qual era questionada sobretudo quando os presbíteros se demitiam das suas obrigações, não viviam o celibato presbiteral ou não possuíam a formação adequada. Esse sentimento expressa-se numa insegurança permanente quanto ao acesso ao paraíso.

Mais que a castidade e a temperança das pessoas da Igreja, é a sua boa formação e a capacidade de pregar corretamente, o que parece importar mais aos leigos. A ignorância e o absentismo, com efeito, impedem os presbíteros de pregar às suas ovelhas o Evangelho e os mandamentos, e de lhes distribuir os sacramentos, e portanto comprometem a sua salvação futura e podem encerrar-lhes o acesso ao paraíso.¹³

Para esse impedimento contribuía igualmente os príncipes com os seus interesses particulares, bem como, a corrupção, a ostentação e a imoralidade do clero e dos monges.

O ofício da pregação, sobre o qual havia tanto a corrigir, estava em contacto com todas as dimensões do ministério, e em particular tornava indispensável o dever de residência; e o Concílio não

¹¹João Marques, “Oratória sacra ou parenética”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, editado Carlos Azevedo, (Lisboa: Circulo de Leitores, 2001), 470.

¹²“La réforme est alors volonté de retour à la forme originelle (une re-formation), toute évolution n’étant qu’une déformation”. Thierry Wanegffelen, «Les causes de la Réforme : une question reposée» (45^e Meeting of the Society for French Historical Studies, Washington, 2008), 17/18, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00294497>. Acedido em 17 de Novembro de 2018.

¹³“Plus que la chasteté et la tempérance des gens d’Église, c’est leur bonne formation et leur capacité à prêcher correctement qui semble importer le plus aux laïcs. L’ignorance, et l’absentéisme, en effet, empêchent les prêtres de prêcher à leurs ouailles l’Évangile et les commandements et de leur distribuer les sacrements, et donc compromettent leur salut futur et peuvent leur fermer l’accès au paradis”. Wanegffelen, “Les causes de la Réforme : une question reposée”, 18.

fazia mais do que entrever quantos obstáculos se enfrentava este dever, não somente da parte dos príncipes que não encorajavam a sua aplicação prática, mas também as relações entre o Papa, a Igreja e a assembleia, as quais eram complexas e múltiplas.¹⁴

O processo de atualização da Palavra de Deus, onde se encontram a dimensão ritual-simbólica e a práxis concreta, suscitou as maiores clivagens entre os católicos e protestantes, especialmente no tocante às mediações. No universo protestante essas mediações reduziam-se a um triptíco: fé, graça e Escritura. Já a identidade católica fez apelo a um conjunto amplo de mediações: o Magistério, a Bíblia e a pregação ministerial, a Tradição dos Santos Padres e o testemunho. Se é verdade que este edifício garantia a transmissão intemporal da fé e de uma determinada identidade cristã; por outro lado, induz, quando existe um diferencial entre conteúdo e a forma da comunicação eclesial, à tentação da unidirecionalidade de índole monopolista-autoritária patente na utilização de uma linguagem litúrgica, o Latim, distante da expressão falada¹⁵, na dimensão coerciva e intimidatória do próprio Magistério, através da Inquisição e do *Index*. A hermenêutica da situação sócio-cultural e histórico-política revela a distância que se foi estabelecendo entre a Igreja e os seus “súbditos”, e sobretudo uma tendência em implementar medidas conducentes à uniformidade em vez da unidade. O imperativo prevalecia sobre a adesão e o assentimento. Num estudo da UNESCO¹⁶ sobre a vitalidade e desaparecimento das línguas são apontados alguns dos critérios para assegurar a sua perenidade. Entre estes destacam-se: a transmissão da língua de uma geração a outra; o número absoluto de locutores; a taxa de locutores sobre o conjunto da população; a utilização da língua em diferentes contextos públicos e privados. Utilizando estes critérios e aplicando-os à utilização do Latim como linguagem litúrgica, bíblica e eclesial, preconizada pelo Concílio de Trento, podem-se tirar algumas ilações. Tendo em conta o número absoluto de locutores de Latim sobre o conjunto da população da época; a utilização cingia-se sobretudo ao espaço cultural e eclesial. A polifonia da Palavra de Deus não pode ser reduzida a uma uniformidade que lhe retire toda a

¹⁴“L’office de la prédication, sur lequel y avait tant à redresser, était en contact avec toutes les branches du ministère, et en particulier rendait indispensable le devoir de la résidence; et le concile ne faisait qu’entrevoir à combien d’obstacles se heurtait ce devoir, non seulement de la part des princes, qui n’encourageaient pas la mise en pratique, mais aussi dans les rapports entre le pape, l’Église et la assemblée, rapports si complexes et multiples”. Leclercq, *Histoire des Conciles*, IX: 276.

¹⁵“Não ser conveniente, se celebrasse ordinariamente na língua vulgar”. *O sacrosanto, e ecumenico Concílio de Trento*, vol. I (Lisboa, 1807), 103 Capítulo 8, Sessão XXII, de 17 de Setembro de 1562.

¹⁶UNESCO, «Vitalité et disparition des langues», 2003, 9, <http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/>. Acedido em 17 de Novembro de 2018.

riqueza e poder de questionar e interpelar. À economia da Revelação deve corresponder igualmente uma resposta humana. Essa resposta será tão mais limitada, quanto a linguagem em que se expressa essa mesma Revelação encontre barreiras com a linguagem dos fiéis. Arnaud Lambert aponta outros elementos a ter em consideração na oratória deste período. Em primeiro lugar, a falta de direito de cidadania da homilia no conjunto da celebração litúrgica; e por outro lado, a pouca relevância da homilia nos outros sacramentos.

Simboliza de algum modo o facto de que o sermão era como um parêntesis durante a celebração, o que era mais acentuado por outros gestos (o presbítero retirava a casula, e apagavam-se as velas [...]) Quanto aos outros sacramentos a pregação não estava prevista enquanto tal, apesar de se encontrarem aqui ou acolá admonições ou exortações.¹⁷

A teatralização ritual e devocional decorrente da falta de acesso ao texto bíblico e a outros livros doutrinários; a simultaneidade de múltiplas celebrações eucarísticas, expressavam vivências de fé destituídas da necessária interioridade e inculturação, as quais se consubstanciaram num progressivo distanciamento da comunidade celebrativa. Era como se existissem duas formas distintas de viver o cristianismo:

Um da Igreja Universal, baseado nos sacramentos, na liturgia e calendário romanos e cujo intermediário é o clero; e um Catolicismo, por assim dizer, local, feito de lugares, imagens e relíquias e cujo intermediário são os santos espalhados por todo o território.¹⁸

No epicentro deste divórcio eclesial estavam outras motivações que não somente as religiosas, uma vez que, ao manter a aliança com o poder político, a Igreja assegurava a preservação de “um vasto conjunto de privilégios (honoríficos, militares, jurídicos, fiscais)”¹⁹ através de um duplo dinamismo. O primeiro, refere-se a uma configuração à semelhança de uma *societas perfecta*, situação que se manteria até aos alvares do Concílio Vaticano II; a segunda através do

¹⁷“Symbolise en quelque sorte le fait que le sermon était comme une parenthèse au cours de la célébration, ce qui était encore accentué par d’autres gestes (le prêtre enlevait sa chasuble, on éteignait les cierges...). Quant aux autres sacrements, la prédication n’y était en général pas prévue en tant que telle, même si l’on trouve ici ou là des monitions ou exhortations”. Arnaud-Join Lambert, “Nouvelles questions théologiques et pastorales”, *Nouvelle revue théologique*, n. 126 (2004): 68.

¹⁸Maria Queirós, “A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700”, *Revista Via Spiritus*, n. 16 (2009): 184.

¹⁹“Un vasto conjunto de privilegios (honoríficos, militares, jurídicos, fiscales)”. José Paiva, “El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640)”, trad. Ignasi Terricabras, *Manuscrits*, n. 25 (2007): 55.

controle das consciências²⁰. Controle esse que podia ser exercido através do sacramento da confissão²¹, na qual os jesuítas, dada a sua preparação teológica, intelectual e pastoral, desempenharam papel determinante, através da implementação do exame de consciência individual.

Entre os perigos que espreitavam a homilia encontravam-se²²: a multiplicidade de edições da Sagrada Escritura; a incorreção de certos textos da Vulgata; a falta de fidelidade ao sentido da Palavra e à Tradição da Igreja em termos de interpretação e hermenêutica; a ignorância de alguns pregadores; os abusos de pregadores improvisados que substituíam os Bispos e os padres negligentes; os giróvagos que desviavam a Sagrada Escritura do respetivo sentido quer para fins supersticiosos, quer com a finalidade de extorquir dinheiro aos incautos que os escutavam. Para colmatar estas lacunas, foram dados os seguintes passos: uma única edição oficial da Vulgata; corrigir o texto das suas incorreções; a necessidade de promulgar a Vulgata num triplo texto, Latim, Hebraico e Grego; a interdição de se desviar do *sentire cum Ecclesia*; a intenção de submeter a impressão e publicação de livros religiosos a um controle mais efetivo; um maior zelo dos Bispos e presbíteros pela pregação; a perseguição e castigo daqueles que eram falsos pregadores. Importa igualmente referir que nem todos os cardeais tinham o mesmo sentir em relação à tradução da Sagrada Escritura em vernáculo. Hefele manifesta o sentir do cardeal de Trento:

Não posso aceitar que se enquadrem entre os abusos, a tradução da Bíblia na nossa língua maternal. Que diriam os nossos adversários, àqueles a quem cada dia eles pregam as vaidades, se viessem a saber que nós queremos retirar das mãos dos homens esta Escritura santa que comumente São Paulo prescreveu de não separar jamais da nossa boca. O que eu sei, é o que nós aprendemos das nossas mães, na nossa língua germânica, a oração dominical, o símbolo da fé e a maior parte

²⁰Cf. Paolo Prodi, “Cristianismo modernidade política e historiografia”, *Revista de História*, n. 160 (2009): 118.

²¹“O pregador era o varejador e os confessores os apanhadores” João Marques citando Frei António das Chagas. Cf. Marques, “Oratória sacra ou parenética”, 490.

²²Cf. Charles-Joseph Hefele, *Histoire des Conciles*, vol. X (Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1938), 9–11.

das outras (verdades religiosas) que todos os pais de família tem o costume de ensinar aos seus filhos.²³

Contudo o sentir do Concílio foi no sentido oposto, e o Latim continuou a ser a língua litúrgica. Outra saliência que merece ser referida tem a haver com o mecanismo de transmissão da fé. Este trecho demonstra que essa transmissão se fazia no seio da família.

O recurso a uma língua que com o tempo se tornou ininteligível para o povo parece retratar um progressivo afastamento entre a dimensão celebrativa e a espiritual. Importava, sobretudo, controlar os comportamentos desviantes e limitar os efeitos da Contra-Reforma. Instituíam-se deste modo, mecanismos de controle difuso e “imaginado, incorporado no controlo de si mesmo, sentido, antes de tudo, como um dever, por vezes duro, mas normalmente impiedoso, em relação ao qual apenas existia obediência e a resignação”²⁴. Como salienta Jaime Gouveia, procurava-se implementar duas formas complementares de controle societário²⁵: vertical e horizontal. Nos mecanismos de controle vertical salientam-se os meios coercitivos ou punitivos (desde as visitas pastorais e inquisitoriais, os tribunais episcopais, a censura); e os persuasivos ou pedagógicos (clero). Já os mecanismos de controle horizontal derivavam em grande medida dos anteriores “não eram impostos diretamente do topo para a base mas acabavam por ser resultado desse processo verticalizado difuso de educação, catequização, cristianização das consciências das massas populacionais, com recurso a diversos meios”²⁶, de entre os quais se encontrava a pregação.

Face ao avanço do protestantismo colocava-se a questão de saber como resolver o dilema apologético entre instruir os fiéis sobre as heresias, ou ensinar a doutrina ortodoxa, sem cair na tentação que espreitava a retórica clássica, de privilegiar preferencialmente os efeitos à conversão, os encantos do discurso ao conteúdo.

²³“Je ne puis souffrir que l’on range parmi les abus la traduction de la Bible dans notre langue maternelle. Que ne diraient pas nos adversaires à ceux, à qui chaque jour ils prêchent des vanités, s’ils venaient à savoir que nous voulons enlever des mains des hommes cette Ecriture sainte que souvent saint Paul prescrit de ne jamais séparer de notre bouche Ce que je sais, c’est que nous avons appris de notre mère, dans notre langue germanique, l’oraison dominicale, le symbole de la foi et la plupart des autres (vérités religieuses) que tous les pères de famille ont coutume en Allmagne d’enseigner à leurs enfants”. Hefele, *Histoire des Conciles*, 10 - 11.

²⁴António Hespanha, “A monarquia: a legislação e os agentes”, in *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Moderna*, (Lisboa; Círculo de Leitores, 2011), 12.

²⁵Cf. Jaime Gouveia, *A quarta porta do Inferno* (Lisboa: Chiado Editora, 2015), 186.

²⁶Gouveia, *A quarta porta do Inferno*, 205.

A oratória sacra deste período caracteriza-se por uma grande diversidade visando uma sacralização do espaço e do tempo, bem como das mundividências da época. A tipologia deste período apresenta-nos três tipos de oratória²⁷: a pregação ordinária; a pregação extraordinária; e finalmente as missões interiores. A pregação ordinária tinha a particularidade de ser plasmada no púlpito de uma Igreja, onde se verificava uma separação entre os fiéis e o presbítero. Privilegiava as dimensões catequética e homilética. Também na pregação extraordinária era feita “em lugar fixo e curto espaço de tempo, a que é costume chamar estações. Quase sempre feita por oradores especializados, seguindo as regras da eloquência, era paga”²⁸, costumava realizar-se nos tempos fortes do Advento, Quaresma, Pentecostes. As missões interiores caracterizavam-se pela itinerância em meios rurais, de tempo ilimitado, caracterizadas pela gratuidade. Recorriam a “agentes especializados externos à pastoral ordinária em apoio às lideranças e micro-lideranças religiosas locais. Define-se como interior ou popular por ser dirigida ao povo de uma determinada região interior do território, distinguindo-se assim da missão ultra-marítima”²⁹. Esses agentes especializados pertenciam em geral às ordens religiosas (jesuítas, oratônios, dominicanos, franciscanos).

A temática³⁰ da parenética seiscentista estava em osmose com o sacramento da penitência. Além de apelar ao temor “não houve recanto em Trás-os-Montes onde a pregação dos rigores do fogo do Inferno e do Purgatório não fustigasse a imaginação sensível da gente do campo”³¹; ancorava-se, igualmente, no imperativo da conversão de costumes, denunciando os vícios e pecados e, alertava para os castigos eternos que lhes eram inerentes. No entanto, a “exposição doutrinariamente sólida dos dogmas de fé não se vislumbra na parenética dos meados do século XVI a XVII, cedido o passo a esse “apostilhar o Evangelho”, de que fala Vieira, já que a eloquência sacra trocara o *docere* pelo *delectare*”³².

Como o imperativo soteriológico dominava as consciências e o quotidiano, rapidamente a pregação degenerou numa teatralização “durante a pregação, usando de gestos especulares, de campanhas, de ossos e caveiras, de quadros terríficos, bradando em altos gritos, ameaçando com o crucifixo em punho, interpelando diretamente o auditório, é verdadeiro teatro que se põe

²⁷Cf. Marques, “Oratória sacra ou parenética”, 482.

²⁸Eugénio Santos, “Missões”, *Dicionário de história religiosa de Portugal*, editado Carlos Azevedo, (2000), 222.

²⁹Acácio Sanches, “Modelo de intervenção oratória no Portugal contemporâneo: a Missão Popular”, *Lusitania Sacra*, n. 24 (2011): 70.

³⁰Cf. Marques, “Oratória sacra ou parenética”, 489–90.

³¹Afonso Belarmino, “Novenas”, *Dicionário de História religiosa de Portugal*, (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 307.

³²Marques, “Oratória sacra ou parenética”, 487.

em cena”³³. A teatralização da pregação hipostasiou-se na passagem do que João Marques designou como a transição de uma “retórica de Deus” para um “teatro da vaidade”³⁴, espelhando desse modo, como os ditames da autoridade romana prevaleciam sobre os imperativos de uma consciência adulta assente numa fé sobrenatural.

A nova estruturação pastoral estabelecida no pós-Trento com a criação de seminários, a obrigatoriedade de residência dos bispos, as visitas pastorais, o novo Missal, a continuidade do Latim como “língua” litúrgica e magisterial, a obrigatoriedade da pregação, o imperativo dos anátemas, a Inquisição, assentes numa estrutura piramidal e autoritária contribuíram, por um lado, para um melhor disciplinamento de todas as estruturas eclesiais, ao mesmo tempo que favoreciam uma osmose entre a Igreja e o poder régio; por outro lado, levaram igualmente a um progressivo divórcio entre espiritualidade e conhecimento. A receção das diretrizes conciliares não foram uniformes, variando localmente e com os próprios interesses instalados, que muitas vezes se levantavam como arautos de bloqueios que mantivessem o *status quo*. Esta arqueologia da oratória sacra entre o Concílio de Trento e a receção do mesmo até ao Concílio Vaticano II pretende, sobretudo, apresentar algumas considerações sobre a forma como a oratória foi evoluindo, recorrendo para o efeito a uma estruturação macroscópica, tendo sempre em consideração que a oratória é “filha” do seu tempo, e que os contextos económicos, políticos, geográficos, religiosos, sociais e culturais determinam as mundividências, e por conseguinte, as formas de locução.

2. O paradigma do temor – no horizonte do Concílio Vaticano I

Este eclesiocentrismo tridentino, enquanto lugar de autoridade e de eficácia da fé, parece indicar um progressivo afastamento das prerrogativas fundamentais que constroem a Igreja: a fé, o serviço, a comunhão e o *sensus fidelium*. No entanto, quer a assiduidade, quer a consciência sacramental por parte dos “fiéis-súbditos” deixavam muito a desejar. Se o período de Trento se caracterizou por uma grande preocupação com o foro interno da

³³Santos, “Missões”, 223.

³⁴Marques, “Oratória sacra ou parenética”, 494.

consciência, a criação dos seminários pretendia obviar algumas limitações do próprio clero a nível cultural e espiritual.

Uma das vicissitudes decorrente da criação dos seminários, foi o desenvolvimento de uma pregação “erudita” de tipo escolástico. Para Arnaud Join-Lambert³⁵, a oratória do período que medeia entre os séculos XVI e XVIII, cimentava-se numa tradição “manualística” (recurso a coletâneas de sermões), hipostasiada na perda de originalidade e performatividade da Palavra de Deus, daí as pregações mitológicas e filosóficas. O disciplinamento inquisitorial visava através de estratégias de ascensão e de critérios de distinção e hierarquização sociais atingir os “cristãos-novos”. O propósito era de alcançar uma uniformidade das mentes e dos corações num mesmo credo. Tudo o que obstaculizasse essa uniformidade devia ser sancionado. No púlpito, alertava-se para os perigos de contágio e zelava-se pela pureza da crença cristã e católica. Daí resultava que estes discursos eram por natureza catequético-moralistas e virados para o proselitismo do temor.

Entre os séculos XVI a XVIII, a temática retórica visava sobretudo temáticas: políticas (defesa do movimento restauracionista, resistência e mobilização face às invasões francesas); sociais (corrupção, injustiças, roubos); soteriológicas (novíssimos, o temor e terror do inferno); catequético-morais (vícios, virtudes pecado, demonstrar o erro, ensinar a verdadeira fé e a doutrina católica)³⁶. Segundo Rino Fisichella a grande metamorfose ocorrida neste período é “que se começa a delinear claramente a distinção dos papéis e das competências entre o teólogo e o pregador, até se distinguirem claramente”³⁷ enquanto o teólogo se deveria centrar exclusivamente sobre a teologia, o pregador devia ser uma enciclopédia de saber. No entender de Margarida Mendes, a partir da metade do século XVI ocorre a sacralização da oratória.

A imagem ciceroniana do orador, isto é, a personalidade pública que explora com sagacidade a alma dos seus concidadãos, é absorvida pela imagem do sacerdote cristão. Permanecendo cívica, a oratória deixa de ser maioritariamente laica para se sacralizar. O loquente, como sacerdote,

³⁵ Cf. Arnaud Join-Lambert, «Du sermon à l’homélie», *Nouvelle revue théologique*, n. 126 (2004): 71.

³⁶ Cf. Marques, “Oratória sacra ou parenética”, 487.

³⁷ “Che si inizia a delineare chiaramente la distinzione dei ruoli e delle competenze tra il teólogo e il predicatore, fino a sepparrali nettamente”. Rino Fisichella, «Apologética (dal sec. XVI in poi)», *Dizionario di omiletica* (Bergamo: Editrice Velar, 1998), 124.

apresenta-se na pessoa do mediador e intérprete da palavra divina, e transforma-se, assim, num ser talentoso e iluminado pela sabedoria de Deus, portanto digno de todo o crédito.³⁸

Figura incontornável deste período é o Padre António Vieira. Partindo dos seus sermões de Quarta-Feira de Cinzas, Daniel Joana apresenta quatro técnicas discursivas³⁹ que refletem a oratória deste período: a dialética sagrado-profano; a *dispositio gradativa*, o recurso ao conceito predicável enquanto prova irrefutável; o método da inversão da sequência lógica raciocínio-conclusão. Esta construção discursiva tinha os seus alicerces em situações e pessoas concretas, contrapondo a díade profano/sagrado, com recurso a um crescendo expositivo de modelos, conceitos e sentimentos e do desenvolvimento de um conjunto de provas conceituais, partindo de máximas ao estilo de sentenças recebidas divinamente, as quais aprofunda através do método dedutivo. Com isso buscava-se causar o máximo impacto no auditório. O presbítero torna-se assim o intermediário hermenêutico da Palavra de Deus. O Padre António Vieira constituía o modelo de excelência neste período. Contudo, não existia uma uniformidade da pastoral homilética.

A necessidade de combater os vícios e apelar à prática das virtudes levava a oratória a enveredar pela sedução sensorial. Importava mais deleitar os sentidos, do que mover as almas à contrição e conversão, a tal ponto ponto que se poderia afirmar ter corrido uma espécie de teatralização da oratória. A fruição estética e social resultava de uma estetização da vida, bem patente sobretudo na arte deste período. João Marques citando igualmente o Padre António Vieira esclarece as vicissitudes da sermonária desta época:

Não uzarão nos sermões de historias profanas, ou de livros apócrifos, e fabulas poéticas, ainda que seja para moralizarem, nem dirão, que provoquem o rizo, nem explicarão lugares da Sagrada Escritura, fora do comum sentido dos Padres, & Expositores Sagrados; e finalmente se averão em tudo em forma, que se veja bem, que considerão o lugar, em que estão pessoa, que representam, e officio, exercitão.⁴⁰

³⁸Margarida Mendes, *A oratória barroca de Vieira* (Lisboa: Caminho Editorial, 1995), 33.

³⁹Cf. Daniel Joana, «Dinâmicas de *ethos*, *pathos* e *logos* nos sermões de Quarta-feira de Cinza do Padre António Vieira» (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2010), 113–14.

⁴⁰Marques, “Oratória sacra ou parenética”, 487.

A oratória sacra eclesial começa a alterar-se a partir das academias literárias que floresceram na segunda metade do século XVII cujo impacto se refletiu no século seguinte. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 representou uma verdadeira revolução em termos antropológicos, cujas consequências extravasaram em muito a dimensão política. A mutação societária da condição de súbditos para a condição de cidadãos representou uma revolução ao nível da busca de fontes de sentido e de legitimação que foram em crescendo até ao laicismo. Para Michel Despland o reforço da subjetividade ocorreu através da metamorfose de outras instâncias, como a família e a religião.

A revolução dos direitos do Homem criou o indivíduo como sujeito jurídico, a independência individual é substituída pela obrigação de pertença; a família desvanece-se, depois desaparece como instância de direito [...] Por fim, a religião assiste também à deterioração das suas ligações com o trono ou o Estado; ela forja ligações sólidas com o povo dos fiéis, aqueles que acendem as velas ou escutam as pregações [...] O indivíduo está menos ancorado numa rede permanente de relações “naturais”, torna-se um átomo social.⁴¹

Este processo de emancipação da individualidade concretizou-se numa rivalidade entre fontes de sentido concorrenciais, sem menoscabo de qualquer instância social ou cultural. Vislumbra-se neste percurso uma dialética entre a dimensão religiosa e a artística. Apesar de ambas apontarem para realidades mediatizadas mas não imediatas, qual das duas expressa de forma mais profunda a subjetividade?

Ambas as instâncias possuem referentes próprios, e fins distintos, no entanto, não se pode negar em ambas as dimensões da fruição estética e espiritual. Por exemplo, na arte oratória viu-se a dimensão qualitativa do *delectare*. A transição de uma sociedade de súbditos para uma sociedade de cidadãos acarretou a passagem de uma obediência institucional para o domínio da consciência individual. Esta torna-se imperativa em termos axiológicos. O advento da consciência individual e consequentemente do foro interno desenvolve-se paralelamente com

⁴¹“La révolution des droits de l’homme crée l’individu comme sujet juridique; l’indépendance individuelle est substituée à l’obligation d’appartenance; la famille s’estompe, puis disparaît comme instance de droit. [...] La religion enfin voit aussi ses liens avec le trône ou l’État se relâcher; elle en forge de solides avec le peuple des fidèles, ceux qui allument les cierges ou écoutent les prédications [...] L’individu est moins ancré dans un réseau permanent de relations “naturelles”; il devient un atome social”. Michel Despland, “L’expérience religieuse au XIXe siècle”, *Laval théologique et philosophique*, n. 3 (1994): 603, <https://doi.org/10.7202/400874ar>. Acedido em 1 de Maio de 2018.

um processo de “estetização (individual) da existência”⁴². Essa nova liberdade, refletia-se igualmente na oratória barroca que cedo começou a degenerar. Por isso, João Marques, citando D. Frei Manuel do Cenáculo, afirma que os sermões passaram a ser “teatro dos deuses” ambientados pela “decoração dos templos” a “satisfação da música” e “iluminação dos altares”⁴³. Tratava-se de uma hermenêutica teatralizada e encantatória da plebe “degradando o culto em entretenimento”⁴⁴.

Contudo, Carlos Chenis sublinha:

A homilia feita com arte, num *locus* litúrgico artístico, conjuga o esplendor das formas sensíveis com a força do testemunho sem mistificações subreptícias: move os sentimentos para o religioso e educa as mentes para a oração. A homilia feita com arte proporciona maior inteligibilidade ao espaço sagrado incarnado-se nisso: suscita a participação ativa dos fiéis e estimula os artistas a novas aventuras expressivas [...] A homilia e a arte sacra são realmente uma “*bíblia pauperum*” na respetiva complexidade: abrem-se ao inefável, evocam emoções espirituais e criam a necessidade de Deus.⁴⁵

Não é pois de estranhar que Michel Despland defenda que no século XIX “as Igrejas se reconciliam com o teatro, desde que os autores incluam cenas piedosas [...] a representação piedosa não é mais a antítese da realidade piedosa”⁴⁶. Se, como defende Claude Lévi-Strauss, cada indivíduo possui a sua própria personalidade como “totem”⁴⁷, entende-se porque a partir do século XVIII, a “vida intelectual assim inserida nas realidades concretas de uma vida pessoal

⁴²“Esthétisation (individuelle) de l’existence”. Despland, “L’expérience religieuse au XIXe siècle”, 617.

⁴³Marques, “Oratória sacra ou parenética”, 494,489.

⁴⁴Manuel Clemente e António Ferreira, «A vitalidade religiosa do catolicismo português do Liberalismo à República», in *História religiosa de Portugal*, vol. 3, *Religião e secularização* (Lisboa: Circulo de Leitores, 2002), 73.

⁴⁵“L’omelia fatta con arte, in un locus liturgico artistico, coniuga lo splendore delle forme sensibili con la forza della testimonianza senza mistificazioni surrettizie: muove i sentimenti verso il religioso ed educa le menti alla preghiera. L’omelia fatta con arte da maggiore intelligibilità allo spazio sacro incarnandosi in esso: suscita l’attiva partecipazione dei fedeli e stimola gli artisti a nuove avventure espressive. [...] L’omelia e l’arte sacra sono realmente una “*biblia pauperum*” nella loro complessità: si aprono all’ineffabile, evocano emozioni spirituali e creano il bisogno di Dio”. Carlos Chenis, “Arte e predicazione”, *Dizionario di omiletica*, editado Manlio Sodi e Achille Triacca, (Bergamo: Editrice Velar, 1998), 136.

⁴⁶“Au XIXe siècle, par contre, les Églises se réconcilient avec le théâtre, à condition que les auteurs y incluent des scènes pieuses [...] la représentation pieuse n’est plus l’antithèse de la réalité pieuse”. Despland, “L’expérience religieuse au XIXe siècle”, 617.

⁴⁷Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris: Pion, 1962), 258.

se torne sensível às singularidades das biografias”⁴⁸. No palco da vida, o indivíduo na sua própria singularidade torna-se construtor do seu próprio destino, criando e recriando-se conforme as mutações culturais, religiosas e sociais.

O iluminismo francês incentivou na oratória deste período um retorno alguns princípios da retórica clássica, tais como a simplicidade e a verdade. O gosto pela retórica movia à “procura de um novo sermão-tipo em que o *docere e movere* dominassem o *delectare*, com recurso a uma linguagem verdadeira, sóbria e clara”⁴⁹. Este neoclassicismo resultante da criação das Academias e das Arcádias literárias resultou naquilo a que Michel Despland apelidou de “literarização da religião”⁵⁰.

No entender de Ana Gil⁵¹, a primeira metade do século XIX caracteriza-se por um período de grande instabilidade económica e político-social, dado que a devastação das invasões francesas sucede a ingerência inglesa na política nacional; simultaneamente a Revolução Liberal deu azo a uma guerra civil que dividiu o país; o absolutismo e a repressão ameaçaram as liberdades entretanto conquistadas.

Modificavam-se também os costumes e a forma de pregar. Esta independentizava-se definitivamente das cortes e entrava substancialmente na Igreja. O povo torna-se de novo, o sujeito privilegiado ao qual o pregador se dirige. A teologia apologética do século XIX constrói-se em grande medida sobre a polémica com o racionalismo e sobre a defesa do primado e da infalibilidade pontifícia.⁵²

A expulsão das ordens religiosas, as guerras entre absolutistas e liberais, a importância do padroado, a lei da Separação do Estado da Igreja, a revolução industrial, o êxodo dos campos para as cidades, liberais e absolutistas, ocorreu uma instrumentalização da Palavra de Deus com fins políticos e ideológicos. Apesar de o liberalismo ter estimulado uma fratura entre Igreja e a Nação, o clero continuava a deter uma enorme ascendência sobre o quotidiano político dos

⁴⁸“La vie intellectuelle devient ainsi insérée dans les réalités concrètes d’une vie personnelle ; on devient sensible aux singularités des biographies”. Despland, “L’expérience religieuse au XIXe siècle”, 605.

⁴⁹Marques, “Oratória sacra ou parenética”, 495.

⁵⁰“Littérisation de la religion”. Despland, «L’expérience religieuse au XIXe siècle”, 612.

⁵¹Ana Gil, *A identidade nacional na literatura portuguesa de Fernão Lopes ao fim do século XIX* (Ponta Delgada: Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, 2015), 131.

⁵²“Com la rivoluzione francese cambiavano anche i costumi e le usanze della predicazione. Questa usciva definitivamente dalle corti ed entrava maggiormente nella chiesa. Il popolo diventa di nuovo il soggetto privilegiato a cui il predicatore si rivolge. La teologia apologetica del sec XIX si costruisce in gran parte sulla polemica con il razionalismo e sulla difesa del primato e dell’infalibilità pontificia”. Fisichella, “Apologética (dal sec. XVI in poi)”, 125, 126.

leigos. Apesar do progresso científico e material (descoberta da máquina a vapor, do telégrafo e da iluminação a gás) ter criado a ilusão prometaica de domínio sobre a realidade circundante, a decadência⁵³ instalara-se sobretudo no fim do século. Uma princesa italiana deste período Maria Rattazi, citada por Steffen Dix, descreve o comportamento do clero:

Aqui, o clero simula que reza [...] O clero é uma relíquia, a sua religião uma forma convencional [...] O padre português não estabelece a menor separação com os outros homens, nem nos hábitos externos, nem nos internos, não curando de parecer uma individualidade de essência superior [...] Passeia pelas ruas como um verdadeiro secular; frequenta os teatros e as sociedades, fuma, conversa e chega mesmo, não raro, especialmente se reside no campo, a organizar suave e discretamente uma família de que se constitui chefe.⁵⁴

Esta crise geral de teor moral, social e nacional expressava a periferialização de Portugal no contexto europeu e mundial, resultante, entre outros, do Ultimato inglês de 1890. Além disso, a Lei da Separação da Igreja e do Estado, a expulsão das ordens conventuais e as medidas que visaram o clero, as associações religiosas e a hierarquia católica configuram novas formas na arte do púlpito. A emotividade e a demagogia sectária cristalizadas no brilho das imagens estilísticas e da sedução da voz caracterizam uma oratória que privilegiava a mediocridade, acompanhada igualmente de um movimento de simplificação como reação anti-barroca. Neste horizonte de acontecimentos a metamorfose da oratória enveredara pela “propaganda política no confessionário e no púlpito”⁵⁵. João Marques, citando o padre Lopes de Melo, ilustra como se processava a pregação em Coimbra, em 1901:

Abundam em Portugal os pregadores na quantidade, que não infelizmente na qualidade. Prega-se muito, mas prega-se mal, com poucas numerosas exceções [...]. Abusa-se da linguagem florida, compõe-se ramalhetes mais ou menos matizados e odoríferos, alinham-se em ordem de batalha os tropos exaustos de tanta manobra oratória, fala-se de muitas coisas modernas e acutilantes das

⁵³Cf. Gil, *A identidade nacional na literatura portuguesa de Fernão Lopes ao fim do século XIX*, 160.

⁵⁴Cf. Steffen Dix, “As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa”, *Análise Social*, n. 194 (2010): 12.

⁵⁵Marques, “Oratória sacra ou parenética”, 499.

quais se procura extrair deslumbramentos que apenas servem para encher vaidades e não para patentear a maior glória de Deus e conquistar almas para Ele.⁵⁶

Sérgio Pinto reconhece, neste período, a dualidade e clivagem existentes no processo identitário dos párocos enquanto “servidores de Deus e funcionários de César”⁵⁷. Em confronto encontravam-se duas formas opostas de pastoral. Uma, que aceitava de bom grado a subserviência face ao poder estatal. Outra que exigia e reivindicava uma maior autonomia.

A pregação estava refém da regra oratória. E, apesar de uma discursividade que se tinha deixado enredar nas malhas da política, os párocos continuavam a ser os principais mediadores entre os poderes eclesiais e civis. A piedade popular e a prática religiosa teciam as identidades individuais e sociais, contudo esse processo fomentou uma separação entre a pertença religiosa e a pertença civil. Esse divórcio já tinha sido iniciado com o advento da modernidade que arrastou uma progressiva autonomização das esferas da consciência e da liberdade de expressão. O sujeito emancipara-se. Para isso muito contribuiu a emergência de uma nova forma de construção de sentido e de identidade: a política. Cada indivíduo estabelece, a partir da própria reflexividade, a sua própria autenticidade forjada no foro interno.

Apesar das contingências políticas, jurídicas, sociais, culturais, económicas antropológicas que afetaram o clero, no início do século XX, o discurso eclesial aproveita uma nova possibilidade de veiculação da mensagem cristã: a imprensa. Apesar de ainda se assistir a algumas lacunas na área formativa, ao nível da preparação retórica nos seminários, novos horizontes foram rasgados através da evolução dos meios de comunicação social como: jornais, revistas, folhetos, livros, radiofonia. Por um lado permitiam uma melhor divulgação de homilias, e de assuntos eclesiais; mas, por outro lado, permitiam a virulência de um proselitismo anti-católico.

Como se vivia em ambiente de cristandade, apesar de um desafeição progressiva dos fiéis em relação à Igreja, continuava-se a celebrar à maneira de Trento, em Latim, de costas voltadas para o povo. Face às mutações sociais, culturais, políticas e antropológicas, a preparação dos presbíteros apresentava-se desligada da Escritura e da Tradição.

As intervenções dos pontífices romanos pautam-se pela condenação dos abusos na pregação e pelo estabelecimento de regras rígidas para a faculdade de pregar, reservada aos bispos. Leão

⁵⁶Marques, “Oratória sacra ou parenética”, 499.

⁵⁷Cf. Sérgio Pinto, *Servidores de Deus e funcionários de César: O clero paroquial da Monarquia à República (1882-1917)* (Maia: Cosmorama Edições, 2017).

XIII, no *Motu proprio Sacrorum Antistitum* (31 de Julho de 1894) sobre a sagrada pregação deplora os “abusos na eleição de temas e na forma de abordá-los. Bento XV, na Encíclica *Humani Generis Redemptionem* (15 de Maio de 1917) apresenta o Apóstolo Paulo como modelo de pregador, tanto pela preparação interior como pelo objeto e modo da pregação. “Vemos não poucos oradores sagrados que prescindem da Sagrada Escritura, dos Padres e Doutores da Igreja e dos argumentos da sagrada teologia, e quase só falam a linguagem da razão!”⁵⁸.

Paradoxalmente a Igreja pretendia-se uma *societas perfecta*. O Cardeal Avery Dulles refere que a Igreja do Concílio Vaticano I “parecia uma Igreja abstrata, uma Igreja ideal, com atributos absolutos, mais do que uma comunidade de crentes a caminho, frágil e inclinada para o pecado”⁵⁹. Para suprir as deficiências litúrgicas, pastorais e eclesiológicas, a piedade popular do terço e das orações populares substituíam-se a uma verdadeira participação litúrgica. Por isso, a oratória sedimentou-se numa temática de natureza moralista. O terror do temor do inferno imperava sobre as consciências. Manuel Clemente citando o padre Sena Freitas afirma a existência de duas formas de pregação que estavam condicionadas pelas respetivas idades:

O velho clero estacionário prega no século vigésimo as verdades evangélicas como as pregaria e ensinaria nos tempos de D. Manuel ou D. João III, com o acompanhamento obrigado de chamadas eternas, de revelações e visões puramente lendárias, a propósito de tudo, ocupando-se dum modo pouco criterioso da conquista das almas, sem curar de saber se o estado económico do pobre povo deve ou não ser melhorado. O jovem sacerdote, pelo contrário, entende que para melhorar a alma popular, importa interessar-se igualmente pela sua situação mesmo material, pelas suas necessidades e justas reivindicações.⁶⁰

⁵⁸“Las intervenciones de los pontífices romanos se ordenan a condenar los abusos en la predicación y a establecer reglas rígidas para la concesión de la facultad de predicar, reservada a los obispos. León XIII, en el *motu proprio Sacrorum antistitum* (31-7- 1894), sobre la sagrada predicación, deplora los “abusos en la elección de los temas y en la forma de tratarlos”; Benedicto XV, en la Encíclica *Humani Generis redemptionem*, sobre la predicación de la palabra divina (15-6-1917), presenta al apóstol Pablo como modelo de predicador, tanto por la preparación interior como por el objeto y el modo de la predicación. “¡Vemos a no pocos oradores sagrados que predicán prescindiendo de la Sagrada Escritura, de los padres y doctores de la iglesia y de los argumentos de la sagrada teología, y casi sólo hablan el lenguaje de la razón!”. Luigi Torre, «Homilia», *Nuevo Diccionario de Liturgia* (Ediciones Paulinas, 1987), 1024.

⁵⁹“Parecía una Iglesia abstracta, una Iglesia ideal, con atributos absolutos más que una comunidad de creyentes en camino, frágil e inclinada hacia el pecado”. Avery Dulles, *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la iglesia en todos sus aspectos*, Colección Teología y mundo actual, n. 40 (Santander: Editorial Sal Terrae 1975), 59.

⁶⁰Clemente e Ferreira, “A vitalidade religiosa do catolicismo português do Liberalismo à República”, 93.

Até ao Concílio Vaticano II, com algumas exceções pontuais, a situação pouco se alterou. A apologia do temor das chamas eternas continuava a ser a bússola orientadora de muitos presbíteros. Evitando a tentação do anacronismo pode-se afirmar que a sociedade de cristandade, ao ter-se tornado auto-referencial, centralizada numa hierarquia distante da concretude das populações contribuiu para vivências eclesiais e espirituais desenraizadas do Evangelho. A pertença eclesial, através do vínculo do Batismo estava longe de uma adesão a Jesus. Nascia-se cristão, sem a necessidade de um processo de catecumenado e de conversão. Este era contexto vital que precedeu o Concílio Vaticano II.

3. O paradigma da “participação ativa” – a reforma do Concílio Vaticano II

A “participação ativa, plena e consciente” (cf. *SC* 11; 14; 21) constituiu um dos elementos principais da reforma litúrgica do Concílio Vaticano II, como forma de evitar que os “cristãos entrem neste mistério de fé como estranhos espetadores mudos” (cf. *SC* 48). De facto, a partir da tríade: liturgia, mistério e celebração nota-se uma mudança de paradigma relativamente ao Magistério anterior. Essa alteração de rumo pode ser constatada através da Encíclica *Mediator Dei* (20 de Novembro de 1947).

Ao afirmar que “o uso da língua latina vigente em grande parte da Igreja, é um caro e nobre sinal de unidade e um eficaz remédio contra toda corruptela da pura doutrina” (cf. *MD* 53), não se considerou, por um lado, se a “língua latina” era inteligível para os fiéis participantes na ação litúrgica; por outro, fica a afirmação de que o vernáculo serve para corromper a “pura doutrina”. Atentando ao que se diz posteriormente “é necessário, pois, veneráveis irmãos, que todos os fiéis tenham por seu principal dever e suma dignidade participar do santo sacrifício eucarístico, não com assistência passiva, negligente e distraída” (*MD* 73) surgem as seguintes questões: como podia existir uma melhor participação quando existia um divórcio na interlocução resultante da ininteligibilidade da linguagem celebrativa?

A “assistência passiva, negligente e distraída” não seria antes, o corolário de uma hermenêutica desajustada da realidade e concretude histórica dos fiéis? Não se trata aqui de perfilhar “o pecado irremissível entre todos: o anacronismo”⁶¹, nem de apoiar uma espécie de recorte

⁶¹“Le péché entre tous irrémisible : l’anachronisme”. Lucien Febvre, *Le problème de l’incroyance au XVI e siècle. La religion de Rabelais* (Paris: Albin Michel, 1942), 6.

epistemológico desligado de outras variáveis, mas sobretudo, descortinar se as decisões do Magistério e da pastoral eclesial se enquadraram com a *norma normans*: a pastoral de Jesus Cristo. Por essa razão, a necessidade de abordar esta temática mais adiante.

A validação e insistência no uso da “língua latina”, presente na *Mediator Dei*, revela a inconsequência de um certo etnocentrismo da cúria romana. A persistência histórica da apologia do confronto, do temor e da anatematização, se compreensíveis em determinado período, como busca de uma certa uniformidade, de “cerrar fileiras” face a um presumível opositor, ou de construção de uma determinada identidade católica, tornam-se utopia e desvinculação, a partir do momento em que o contexto vital, social, cultural e religioso se alteram significativamente. A continuação dessa “roupagem tridentina” em plena modernidade retrata a progressiva periferalização da Igreja face a outras formas concorrenciais de construção identitária e de pertença. Com o advento dos Estados modernos, a Igreja viu-se na contingência de passar da soberania temporal para a espiritual, através do poder sobre a consciência.

Em todo o caso, o dualismo entre cristianismo e poder, entre pecado e delito, não desaparece de todo nos últimos dois séculos e manteve-se até aos nossos dias, na dialética entre o foro da consciência e o foro da lei positiva: assistimos ao longo dos séculos a uma luta pelo monopólio da norma, mas essa não conduziu a uma assimilação total do foro da consciência no interior do poder estatal, a não ser nos casos dos totalitarismos nazista e comunista.⁶²

Esta luta pelo monopólio da norma e pela tutela do foro da consciência tiveram o ponto final com o Concílio Vaticano II. A opção por uma liturgia e eclesiologia concretizadas na preocupação com a participação dos fiéis revelam a centralidade de uma antropologia histórica, pois “o mistério do Homem só no mistério do Verbo incarnado se esclarece verdadeiramente”⁶³(cf. *GS* 22). Convém realçar que a participação litúrgica é sempre uma convocação de Deus, e por conseguinte obra teândrica.

⁶²“In ogni caso il dualismo tra cristianesimo e potere, tra peccato e delitto non é del tutto scomparso negli ultimi due secoli e si à mantenuto sino ai nostri giorni nella dialettica tra il foro della coscienza e il foro della legge positiva: abbiamo assistito lungo il corso dei secoli ad una lotta per il monopolio della norme ma essa non sfocia in una assimilazione totale del foro della coscienza all’interno del potere statale se non del caso dei totalitarismi nazista e comunista”. Paolo Prodi, “Cristianesimo e potere, peccato e delitti”, *Scienza & Politica*, n. 24 (2001): 24, <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/2721/2118>. Acedido em 29 de Novembro de 2018.

⁶³“Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit”. *Gaudium et Spes*, 22

A Liturgia “não esgota toda a ação da Igreja, porque os homens, antes de poderem participar na liturgia, precisam de ouvir o apelo à fé e à conversão”⁶⁴(cf. SC 9) E, como podem participar e ouvir o apelo à fé e à conversão senão for pela pregação de exemplos? Para os padres conciliares a pregação está a montante do processo de conversão. Posto isto, deve-se considerar que as celebrações litúrgicas não “são ações privadas, mas celebrações da Igreja” (cf. SC 26)⁶⁵, e depois que “a liturgia da Palavra e a liturgia eucarística [...] formam um só acto de culto” (cf. SC 56)⁶⁶. A unicidade celebrativa da liturgia da Palavra e da liturgia Eucarística revela uma conceção teológica e pastoral bem distinta da anterior, na qual vigorava como que um corte celebrativo entre a liturgia da Palavra e a liturgia Eucarística. A Constituição Apostólica *Dei Verbum* aponta o ligame existente entre as duas dimensões referidas anteriormente: “A Igreja venerou sempre as divinas Escrituras como venera o próprio Corpo do Senhor, não deixando jamais, sobretudo na sagrada Liturgia, de tomar e distribuir aos fiéis o pão da vida, quer da mesa da palavra de Deus quer da do Corpo de Cristo” (cf. DV 21).

Esta relação umbilical contribuiu para uma melhor “inteligibilidade” da própria liturgia, e por inerência, uma resposta mais adequada dos fiéis. O inexpressável torna-se tangível dentro dos múltiplos horizontes da fé e abraça a impureza, a infidelidade e os anatematizados rejeitados pelo Magistério eclesiástico.

A compartimentação do “tecido” litúrgico entre diferentes momentos celebrativos, onde se harmonizavam múltiplas celebrações sem distinção de espaço e tempo expressava o abismo e as barreiras que se tinham erigido entre celebrantes. Com o Concílio Vaticano II. É justamente na Constituição *Sacrosanctum Concilium* que aparece pela primeira vez a definição de homilia. Para os Padres conciliares a homilia é “a exposição dos mistérios da fé e das normas da vida cristã no decurso do ano litúrgico e a partir do texto sagrado [...] não deve omitir-se”(cf. SC 52)⁶⁷. Importa destacar alguns elementos que se intersectam nesta definição conciliar.

Desde logo, essa referência objetiva aos mistérios da fé. Por outro lado, um certo pendor moralista com a especificação das normas da vida cristã. Importante igualmente é o facto de que a homilia possui o seu substrato na Palavra de Deus. A definição contenta-se em especificar em termos litúrgicos o conteúdo da homilia, mas omite a forma que se deve revestir, e por outro

⁶⁴“Sacra Liturgia non explet totam actionem Ecclesiae; nam antequam homines ad Liturgiam accedere possint, necesse est ut ad fidem et conversionem vocentur”. *Sacrosanctum Concilium*, 9.

⁶⁵“Actiones liturgicae non sunt actiones privatae, sed celebrationes Ecclesiae”. *Sacrosanctum Concilium*, 26.

⁶⁶“Liturgia nempe verbi et eucharistica [...] unum actum cultus efficiant”. *Sacrosanctum Concilium*, 56.

⁶⁷“homilia, qua per anni liturgici cursum ex textu sacro fidei mysteria et normae vitae christianae exponuntur [...] ne omittatur”. *Sacrosanctum Concilium*, 52.

lado, peca por falta de referência aos interlocutores. Mas, contrapondo-a ao magistério tridentino, nota-se uma alteração profunda da terminologia utilizada, pois desapareceram expressões como: “vícios, virtudes, castigo eterno, lição”⁶⁸. As vocações à santidade de todos os batizados e à universalidade da salvação, contrastavam com a apologética tridentina, representando não somente, um corte teológico e espiritual, uma mudança de paradigma em relação a um passado próximo pautado por uma crescente exclusividade, individualização e privatização da fé; como também, a tentativa de reconciliação litúrgica entre as dimensões objetiva (exterior) e a subjetiva (interior) através de uma maior fidelidade da homilia à Sagrada Escritura (cf. *SC* 52), aos Santos Padres e ao Magistério eclesial, sem descuidar, ao mesmo tempo, os novos desenvolvimentos teológicos.

A hermenêutica do texto sagrado abria-se assim a novos horizontes. O discurso homilético passa do anúncio dos castigos eternos, para as *mirabilia Dei*. A referência a uma economia da salvação assegura a coerência entre períodos históricos evitando desse modo o risco centralizar-se num determinado período. Ao mesmo tempo, deve garantir-se que a homilia respeite o facto os princípios hermenêuticos consignados na *DV* 12 (unicidade da Sagrada Escritura; a Tradição; a analogia da fé; a fidelidade ao espírito com que a Sagrada Escritura foi redigida)⁶⁹.

Aos princípios hermenêuticos acrescentam-se ainda as seguintes exigências: de que a homilia “não deve limitar-se de modo geral e abstrato à Palavra de Deus, mas sim aplicar às circunstâncias concretas da vida a verdade perene do Evangelho”⁷⁰(cf. *PO* 4); da oração, leitura e estudo da Sagrada Escritura (cf. *DV* 25).

É necessário, por isso, que todos os párocos, clérigos [...] se consagrem legitimamente ao ministério da palavra, mantenham um contacto íntimo com as Escrituras, mediante a leitura assídua e o estudo apurado, a fim de que nenhum deles se torne “pregador vão e superficial da palavra de Deus, por não a ouvir de dentro” [...] Lembrem-se porém, que a leitura da Sagrada Escritura deve ser acompanhada de oração para que seja possível o diálogo entre Deus e o Homem.⁷¹

⁶⁸Cf. *O sacrossanto e ecuménico Concílio de Trento*, 87 - 88.

⁶⁹Cf. *Dei Verbum*, 12.

⁷⁰“Verbum Dei non modo generali et abstracto tantum exponere debet, sed concretis applicando vitae circumstantiis veritatem Evangelii perennem”. *Presbyterorum ordinis*, 4.

⁷¹“Quapropter clericos omnes [...] assidua lectione sacra atque exquisito studio in Scripturis haerere necesse est, ne quis eorum fiat « verbi Dei inanis forinsecus praedicator, qui non est intus auditor » [...] Meminerint autem orationem concomitari debere Sacrae Scripturae lectionem, ut fiat colloquium inter Deum et hominem”. *Dei Verbum*, 25.

Além disso os párocos devem ainda: “conhecer o próprio rebanho”⁷² (cf. *CD* 30). Esse conhecimento só pode ser obtido vivendo as alegrias e sofrimentos, as feridas e chagas dos fiéis no seu peregrinar. Na verdade a liturgia da Palavra na qual se insere a homilia extravasa as meras aparências e racionalidade humanas, por isso, a Palavra é celebrada e proclamada. Mas, essa mesma celebração exige uma certa idoneidade catequética a fim de que a Palavra de Deus possa frutificar nos corações dos interlocutores. No espaço interlocutivo eclesial conjugam-se duas ações: a compreensão das palavras humanas no diálogo familiar entre o presbítero e a assembleia; a ação sobrenatural do Espírito Santo, que concede o grau de compreensão a cada um, de acordo com a própria biografia de fé e as necessidades da Igreja.

Se se considera a liturgia da Palavra como uma forma de *lectio divina* é óbvio que os que nela participam devem ser crentes catequizados, ou seja, idóneos para uma escuta crente do que se lê e se diz na assembleia eclesial. Esta capacidade de escuta é assegurada pelo Espírito Santo que infunde em cada batizado o “sentido sobrenatural da fé” que “permite não receber já uma palavra humana, mas verdadeiramente como Palavra de Deus” e penetrá-la “mais profundamente, com juízo acertado e dar-lhe plena aplicabilidade na vida” (*LG* 12). Portanto, a capacidade de perceber nas diversas palavras humanas, tanto bíblicas como eclesiásticas, a Palavra que Deus dirige agora ao seu povo é fornecida pelo Espírito Santo, que permite uma compreensão interpretativa e atualizadora⁷³.

Esta comunidade interpretativa encontra o seu cume na conciliação entre a celebração Eucarística e a celebração da vida concreta. A atualização e recepção frutuosa da Palavra de Deus está condicionada pelo testemunho profético da Igreja e de cada um dos seus membros. Assim a “participação ativa plena e consciente” a que o Concílio Vaticano II alude não é apenas litúrgica mas envolve todas as outras realidades existentes. A *actuosa participatio* deve conduzir à *missio*.

⁷²“Proprium gregem cognoscere”. *Christus Dominus*. 30.

⁷³“Si se considera la liturgia de la palabra como una forma de lectio divina, es obvio que los participantes en ella deben ser creyentes catequizados, es decir, idóneos para una escucha creyente de lo que se lee y se dice en la asamblea eclesial. Esta capacidad de escucha la asegura el Espíritu Santo que infunde a cada bautizado el «sentido sobrenatural de la fe», que le «permite recibir no ya una palabra humana, sino verdaderamente la palabra de Dios» y penetrar «más profundamente en ella con juicio certero y darle más plena aplicación en la vida» (*LG* 12). Por tanto, la capacidad de percibir en las diversas palabras humanas, tanto bíblicas como eclesiásticas, la palabra que Dios dirige ahora a su pueblo la da el Espíritu Santo, que permite una comprensión interpretativa y actualizadora”. Torre, “homilia”, 1030, 1031.

Terminado este périplo histórico, conclui-se que, por um lado, os diferentes paradigmas não esgotam toda a realidade eclesial, são aproximações, e se permitem compreender, também questionam. Por outro, que a oratória sacra foi muito influenciada e condicionada pelos acontecimentos históricos de cada época. Nesse sentido, pode falar-se de uma certa inculturação, mas, desvinculada da fidelidade à Palavra de Deus, à Tradição dos Santos Padres, e mesmo do Magistério eclesiástico. A tudo isto não é indiferente um certo etnocentrismo romano. Determinar a pureza da fé e da crença num sedimento legalista favoreceu práticas e vivências sacramentais e litúrgicas aparentes, e, um progressivo afastamento dos fiéis. A Igreja tinha-se tornado uma fonte de respostas, de certezas. Por isso mesmo, levantam-se muitas dúvidas quanto à eficácia da reforma *in capitis et in membris*. Os conflitos recorrentes entre a Igreja e a Modernidade evidenciam-no. Estes desenvolvimentos tiveram implicações na forma como a Palavra era vivida, proclamada e interpretada. Daí a relevância do Concílio Vaticano II enquanto momento histórico crucial de aproximação linguística, antropológica, eclesiológica, ecuménica, pastoral e litúrgica ao *hic et nunc*.

III. A HOMILIA ENTRE COMUNICAÇÃO E TRANSMISSÃO

A retrospectiva histórica anterior circunscreveu-se prioritariamente ao espaço temporal que mediou entre Trento e o Vaticano II. Importa, agora, nesta etapa da tematização, tomar como ponto de partida esses desenvolvimentos e resgatar algumas questões com implicações na atualidade. Dadas as profundas mutações antropológicas, sociais, culturais e religiosas, que mutações se estabeleceram no tecido eclesial e religioso? No processo de inculturação, consegue a pastoral tocar e falar a linguagem do “coração a coração”, fazer sonhar, ser testemunha de esperança?

Talvez, o diagnóstico dos males do nosso tempo passe, sobretudo, por uma profusão de meios e de fins, e dependa principalmente da sua forma de articulação. Por um lado, uma atrofia de fins, até pode ser salutar, se esse único fim estiver fecundado por um horizonte de eternidade e centrado em Deus. Por outro, a abundância de informação nem sempre é sinónimo de melhor comunicação, transmissão e de partilha.

Por isso mesmo, mais do que ter a pretensão de apresentar respostas definitivas para estas questões, ao modo de um prontuário, procura-se neste capítulo, lançar pistas de reflexão e ulterior debate sobre alguns vetores essenciais para a pastoral da Palavra e a transmissão da fé.

1. “Bricolage”: entre monismo e pluralismo

A análise histórica anterior evidenciou um denominador comum na paisagem eclesial: a necessidade de manter a todo o custo, e por todos os meios a integralidade do Catolicismo, face às ameaças externas e internas. A perspectiva dialética do “ou, ou”, a linguagem ameaçadora dos anátemas, a Inquisição, o corte epistemológico entre razão e fé (Copérnico, Galileu, Giordano Bruno, Darwin, entre outros) revela o intuito de conter todas as formas de dissidência. A prossecução destes propósitos assentou em diferentes metodologias: o recurso a um *corpus* doutrinal através de uma linguagem de ameaças e exclusão social; o desvirtuamento da dimensão escatológica com uma acentuação demasiada no temor do inferno. A própria osmose entre monarquia e a religião revelam o desejo simbiótico de controle e de manutenção de um *status quo* que beneficiasse ambas as entidades; à qual não eram alheias nem a natureza divina do poder real, nem os interesses eclesiais e episcopais. Contudo, nem sempre estas relações foram harmoniosas, sobretudo quando colidiam interesses divergentes. A própria designação de

sociedade ou regime de cristandade revela essa pretensa uniformidade. Pretensa, no sentido de uma desvinculação entre as dimensões interna e externa na prática da fé. Ao conformismo de uma vida cristã condicionada por vinculações sociais e religiosas, acrescenta-se uma tendência para a padronização dos comportamentos religiosos dos fiéis, a partir de dois eixos: o espacial (Roma); a ausência de transversalidade com o quotidiano vivencial dos fiéis. O legalismo dogmático e o etnocentrismo assim o exigiam e determinavam. A tentação de possuir a verdade, e não de ser possuído pela Verdade, de “geometrizá-la”, organicamente aplicada através do legalismo, divorciada dos fundamentos vivenciais concretos das pessoas, incentivou uma alteração da forma de crer e viver a fé.

O aprisionamento da Palavra de Deus numa redoma de leis e dogmas, além de se ter tornado ilegível, forçou uma procura religiosa que abdicou de todos estes tipos de constrangimentos. De que forma foi feita essa nova releitura do relato e vivência crentes? Uma das formas encontradas, desde logo, ao modo de uma tapeçaria, na qual se entrelaçam fios de várias cores, que se conjugam de forma distinta numa harmonia, passou por uma certeza: a “recusa explícita de toda a ortodoxia”⁷⁴, onde cada pessoa realiza a própria carteira de “ativos religiosos” com os quais se identifica, visando uma ótica utilitarista, em que a própria pessoa participa como artífice da sua própria redenção, numa espécie de sincretismo.

Não se trata somente nestes movimentos de “pegar ou deixar”, mas de desintegrar os sistemas de crença institucionais, de os colocar em pedaços e de os constituir em recursos podendo entrar em composições diversas, religiosas, mas também psico-religiosas, terapêutico-espirituais, mágico-científicas.⁷⁵

As expectativas de ambos os lados divergiam. Quando a Igreja se tinha aberto a uma nova mundividência, e se preparava para abraçar a diferença, já o desfazimento entre ambas se tinha torna concreto. Enquanto a linguagem da Igreja assentava em certezas, já a gramática do mundo com que lidava, em virtude das mutações culturais, sociais, políticas, antropológicas,

⁷⁴“Le refus explicite de toute orthodoxie”. Françoise Champion, «Socio-anthropologie de la rencontre des médecines», *Recherches Sociologiques*, n 58 (2004): 60, <https://journals.openedition.org/amades/589>. Acedido em 6 de Dezembro de 2018.

⁷⁵“Il ne s’agit plus seulement dans ces mouvements “d’en prendre et d’en laisser”, mais de désintégrer les systèmes de croyance institutionnels, de les mettre en morceaux et de constituer ceux-ci en ressources pouvant entrer dans des compositions diverses, religieuses, mais aussi psycho-religieuses, thérapeutico-spirituelles, magico-parascientifiques”. Champion, “Socio-anthropologie de la rencontre des médecines”, 61.

cristalizara-se na incerteza e na dúvida, a tal ponto que, ao nível individual, “definir a identidade pessoal tornou-se uma tarefa progressivamente multi-facetada e complicada, com muitos encadeamentos”⁷⁶. Em confronto estavam duas formas recomposições identitárias a partir chaves de leitura diferentes: uma estagnada num passado relativamente recente; outra, que pretendia uma atualização, senão mesmo um corte com esse passado, ao modo de uma emancipação. Na perspetiva de Danièle Hervieu-Léger, a problemática identitária⁷⁷ atual resulta da tensão existente entre a sensibilidade à legitimação institucional e a esfera pessoal das vivências religiosas. Esta tensão identitária revela-se em quatro dimensões: a comunitária, a ética, a cultural e a emocional. A “miscigenação religiosa”, resultante de um mundo onde as fronteiras entre religião, cultura e ética se esbatem, invoca por um lado a nível comunitário uma discriminação e seleção entre pertencentes/não pertencentes e a fidelidade dos membros a um conjunto normativo; por outro, a porosidade existente entre religião, cultura e ética, potencia uma desvinculação entre estes domínios. Os desencontros entre crer, pertença, ética e cultura resgatam novas modalidades de vivência do religioso. A construção identitária reorganiza-se de acordo com uma visão utilitarista, na qual prevalecem as sensibilidades do momento, do imediato, tendo sobretudo em conta a afetividade. A dissociação daqui resultante entre a Igreja, Reino e mundo, consuma-se na auto-referencialidade e na desvinculação comunitária. Por outro lado, a tensão existente entre a dimensão emocional e a cultural, ou seja, entre o sentimento afetivo e comunitário e uma determinada tradição histórica, pode favorecer quer uma crença superficial (quando a dimensão emocional prevalece sobre a cultural), quer uma perspetiva tradicionalista (quando a dimensão cultural domina a emocional). Segundo Françoise Champion, a mutação principal do sistema de crenças atuais aprofunda-se no retorno de uma cultura hedonista em detrimento de uma esperança escatológica.

A reinterpretação de significações de origem religiosa, nos esquemas de pensamento da individualidade contemporânea, é sem sombra de dúvidas, como o sublinha a sociologia das religiões, o facto principal das transformações do campo religioso. O indivíduo atual não crê mais numa salvação extra-mundana, pelo menos como crença essencial, princípio organizador do seu sistema de crença. A saúde tornou-se o seu valor supremo, saúde definida não somente como ausência de

⁷⁶“Defining one’s personal identity has become increasingly multi-faceted and complicated, with many contributing strands”. David Brunskill, “Social media, social avatars and the psyche: is Facebook good for us?”, *Australasian Psychiatry*, n. 21 (2013), 528, <https://doi.org/10.1177/1039856213509289>. Acedido 20 de Abril de 2018.

⁷⁷Cf. Danièle Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertido: a religião em movimento* (Lisboa: Gradiva, 2005), 75–79.

doença, mas também, como bem-estar físico e psíquico, significando também, na maior medida possível, beleza, vitalidade e realização nos diversos domínios da vida.⁷⁸

As assimetrias entre a posição da Igreja e os modos de procura religiosa atual ganham acuidade através da expressão “nebulosa místico-esotérica”⁷⁹. De facto, no “dedilhar” religioso, muitas são as “cordas” tocadas. O importante, na construção identitária, na qual se tecem as buscas de sentido e pertença, é a inserção da sensibilidade e das preferências individuais no tecido criativo do religioso. À semelhança do mito de Prometeu, o fogo dos deuses, cada pessoa constrói a forma como vive a religião. O eclesiocentrismo que vigorava na sociedade de cristandade, passa a estar condicionado por alternativas identitárias que proporcionem a fruição do momento, ou que correspondam aos anseios e necessidades de uma felicidade efémera. Isto permite inferir que o caráter teleológico da vida deixa de ser uma prioridade. Ou seja, a identidade compreende-se como realidade dinâmica sujeita aos condicionalismos exteriores, funcionando como uma “ferramenta”. A tendência acrescida para o voluntarismo, revela a desinstitucionalização na gestação das identidades.

Os indivíduos e os grupos humanos podem construir o seu próprio universo de significação a partir de qualquer dimensão da sua experiência, familiar, sexual, estética, ou outra. A constituição e a expansão deste “sagrado moderno” tem o acesso direto que têm os indivíduos ao stock dos símbolos culturalmente disponíveis: esta “religião invisível” não requer com efeito a mediação de nenhuma instituição, religiosa ou pública.⁸⁰

⁷⁸“La réinterprétation de significations d’origine religieuse dans les schèmes de pensée de l’individualité contemporaine est sans aucun doute, comme le souligne la sociologie des religions, le fait majeur des transformations du champ religieux. L’individu d’aujourd’hui ne croit plus en un salut extramondain, du moins comme croyance essentielle, principe organisateur de son système de croyance. La santé est devenue sa valeur suprême, santé définie non seulement comme absence de maladie, mais aussi comme bien-être physique et psychique, signifiant aussi longtemps que possible beauté, vitalité et épanouissement dans les divers domaines de la vie”. Champion, “Socio-anthropologie de la rencontre des médecines”, 65.

⁷⁹Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*, 158.

⁸⁰“Les individus et les groupes humains peuvent construire leur propre univers de signification, à partir de n’importe quelle dimension de leur expérience, familiale, sexuelle, esthétique, ou autre. La constitution et l’expansion de ce “ sacrée moderne ” tient à l’accès direct qu’ont les individus au stock des symboles culturellement disponibles: cette “ religion invisible ” ne requiert en effet la médiation d’aucune institution, religieuse ou publique“. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1987), 52.

A coreografia fundacional das composições identitárias apresenta agora uma seleção de diversos meios, que se cruzam mutuamente a partir de processos de subjetivação das crenças e de privatização da verdade.

Assistiu-se desde à vários anos ao fim das identidades crentes para a vida inteira, tais como elas podiam funcionar na civilização paroquial. O processo de individualização e subjetivação das crenças conduzem ao primado da autenticidade sobre a conformidade. Logo, [...] apenas existe a verdade que é apropriada por um sujeito que faz dessa verdade, a sua verdade.⁸¹

Esta espécie de “rebeldia religiosa” na qual as crenças respiram e crescem em função de padrões pessoais e não institucionais, revela, por um lado, um certo distanciamento face à Igreja e à sua linguagem; por outro, representa um filão de potencialidades religiosas nas quais se podem conjugar outras dimensões que não as tradicionais. Danièle Hervieu-Léger descreve este processo de recomposição e desinstitucionalização do crer como *bricolage*⁸² e Michel Certeau designa-o por *folclorização*⁸³. Esta tela religiosa onde as ancoragens e heranças familiares de uma determinada memória passaram para plano secundário, dando primazia à autonomia e maleabilidade da verdade e da legitimação do crer individual, revelam uma profunda mutação do enquadramento epistemológico do crer e do sentido comunitário. A “privatização da religião” já não pertence apenas ao perímetro estatal, consignado no princípio da liberdade religiosa; mas expressa-se, hodiernamente, numa alteração qualitativa de viver a religião e a espiritualidade. Partindo da idiossincrasia americana, Arthur Greil e Lynn Davidman descrevem este processo individual como uma “construção de narrativas fluídas”⁸⁴. A afirmação anterior é confirmada por Michel de Certeau, quando advoga a erosão da Igreja enquanto fonte de sentido e de pertença.

⁸¹“On a assisté depuis plusieurs années à la fin des identités croyances héritées pour la vie entière, telles qu’elles pouvaient fonctionner dans la civilisation paroissiale. Les processus d’individualisation et de subjectivation des croyances conduisent au primat de l’authenticité sur la conformité. Dès lors, [...] il n’y a de vérité que celle qu’est appropriée par un sujet qui fait de cette vérité sa vérité”. Céline Beraud, *Prêtres, diacres, laïcs: Révolution silencieuse dans le catholicisme français* (Paris: Presses universitaires de France, 2007), 58.

⁸²Danièle Hervieu-Léger, «La religion, mode de croire», *Revue du Mauss*, n. 22 (2003): 149, <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-144.htm>. Acedido em 1 de Fevereiro de 2019.

⁸³“Folclorisation”. Michel Certeau, *La faiblesse de croire* (Paris: Éditions du Seuil, 1987), 34, 269.

⁸⁴“Instead, we draw from multiple sources to construct unique and fluid narratives”. Arthur Greil e Lynn Davidman, “Religion and identity”, in *The Sage Handbook of the Sociology of Religion* (California: SAGE Publications, 2009), 559.

A Igreja deixou de ser um lugar de produção para se tornar um produto, um objeto imaginário do discurso [...] este “lugar” não funciona mais como uma instituição fundadora de sentido, capaz de organizar uma representação em função dos limites de um corpo e portanto de fornecer critérios de escolha relativos às exigências evangélicas.⁸⁵

Muitas são as razões que justificam esta nova reconfiguração do religioso. Entre as quais, há, no entanto, que ter em conta que o conceito de *bricolage* expressa, por um lado, uma fratura do monopólio de fontes de sentido e pertença; e por outro, o imperativo de transição do monismo de uma sociedade de cristandade para os contextos de pluralismo atual. Desde as origens, o Cristianismo teve de lidar com uma pluralidade de formas religiosas e de pensar. De religião perseguida, rapidamente, passou *ad-intra* a religião perseguidora da dissidência interna; e *ad-extra* à marginalização dos “infiéis”, ou à inculturação forçada dos mesmos. Se o universo com que tinha de lidar era plural, o mesmo não se passava, como se viu no capítulo precedente, no seio da Igreja. A heresia era considerada como um crime contra o corpo eclesial e político. Com o advento da Reforma, ocorreu uma decomposição deste *status quo*. No universo protestante, desde logo, surgiram itinerários de diversificação. As descobertas e as missões revelavam a diversidade de culturas, de pessoas, de formas de pensar. Concomitantemente, a Igreja católica conheceu uma diversidade interna a partir da multiplicação de Institutos de vida consagrada. Ao contrário de algumas teorias da secularização, a modernidade não desembocou no desaparecimento das religiões, mas numa pluralidade religiosa, à qual não são alheios os processos de globalização, o cosmopolitismo e as migrações.

De acordo com Élise Rouméas o pluralismo pode assumir quatro sentidos distintos: teológico, sociológico, axiológico, político. Porquê chamar a atenção para estas quatro dimensões? Porque se é verdade que a mútua intersecção de ambas apela para a legitimidade de diferentes percursos religiosos, distinguindo o valor e potencial salvador de outras tradições religiosas, através de um reconhecimento da “religiodiversidade” ; por outro lado, não deixa de se confrontar com interpretações redutoras, como por exemplo o exclusivismo ou o inclusivismo, e até um certa edolcuração das tensões existentes nos diferentes espaços humanos e religiosos. Mais do que tolerância, o pluralismo constitui uma plataforma de diálogo pró-ativo na aceitação das

⁸⁵“L’Église a cessé d’être un lieu de production pour devenir un produit, un objet imaginaire du discours [...] Ce “lieu” ne fonctionne plus comme une institution fondatrice de sens, capable d’organiser une représentation en fonction des limites d’un corps et donc de fournir des critères de choix relatifs à des exigences évangéliques”. Certeau, *La faiblesse de croire*, 273.

diferenças. Entre as interpretações redutoras no seio do catolicismo inscrevem-se a do exclusivismo e a do inclusivismo. A primeira defende a exclusividade da salvação a um grupo determinado baseado num único caminho e numa única fé, consubstancia-se na antiga expressão latina “*extra Ecclesiam nulla salus*”. A segunda, acredita na universalidade da salvação, mas unicamente através do modo cristão.

O conceito de “cristãos anónimos” captura a ideia de que as pessoas que nunca ouviram falar de Cristo podem, mesmo assim, ter uma fé “implícita” no Deus verdadeiro. Nesta perspetiva, o pluralismo difere quer do exclusivismo quer do inclusivismo, na medida em que questiona o “mito da singularidade”.⁸⁶

Este novo património, religioso que pode ser vivificado e reinterpretado a nível eclesial, parece evidenciar a contradição existente entre meios e fins. O aspeto mais relevante é que a prossecução de determinado fim não se encontra limitada por um universo de meios. Trata-se de mutações cujas consequências que não se podem avaliar na sua totalidade, mas uma coisa é certa, marcam separações profundas no seio do Cristianismo, entre instituição, religião e sujeito, entre crer e pertencer, entre memória e Tradição, entre culto e cultura popular.

A relevância da religião no século XXI passa pelas respostas a algumas das inquietações que afetam a humanidade, especialmente os jovens. A metamorfose de uma fé eclesial para uma “fé virtual”, que busca novos horizontes de expressividade na cultura popular, sugere desde logo, uma preocupação constante em adequar a linguagem eclesial a realidades fora da espacialidade da sacristia. Depois, as metamorfoses possuem elementos positivos, pois se antes a adesão eclesial era uma adesão no imperativo; agora, com esta purificação, a adesão passa necessariamente pela capacidade de desafiar e acompanhar. Contudo, a mensagem religiosa deve ser clara e relevante, enfatizando o sentido de pertença comunitária que estabeleça laços entre o crer no pertencer, e um crer com pertencer. Como defende Alfredo Teixeira:

Neste contexto, a revalorização das Igrejas locais, nas suas instituições e dinamismos de proximidade, bem como a redefinição das formas de comunicação/comunhão em rede (ainda) débeis na

⁸⁶“The concept of “anonymous Christians” captures the idea that people who have never heard of Christ might still have an “implicit” faith in the real God. In this view pluralism differs from both exclusivism and inclusivism insofar as it questions the “myth of uniqueness”. Élise Rouméas, *Religious pluralism: A Resource Book*, (Florence: European University Institute, 2015), 12, <http://hdl.handle.net/1814/37704>. Acedido em 13 de Outubro de 2018.

organização eclesial), são condições decisivas para dar conta da complexidade que descreve, nas sociedades contemporâneas, as formas de construção do vínculo de pertença.⁸⁷

Construções de sentido, das crenças e de pertença reveladoras da complexidade e do processo de metamorfose que se foi incrustando progressivamente, as quais colocam a nú a busca da felicidade no provisório; onde a ideia de lucro, do culto do corpo, da aparência prevalecem sobre a da fraternidade; mas também, o retrato das vicissitudes internas e externas de uma Igreja, que, de muitos modos, preferiu ficar instalada numa comunicação arcaica e ultrapassada.

2. Das redes à rede

A imagética bíblica é rica em redes, pescadores, peixes, em pescas de sucesso e pescas infrutíferas. O núcleo central dos Apóstolos era constituído por quatro pescadores: Pedro, André, Tiago e João. Ao próprio Pedro, Jesus atribui-lhe o *múnus* de ser “pescador de homens”. As redes representavam a capacidade de sobrevivência alimentar e económica. Por isso, deixar as redes, representou para os quatro, o salto da fé. A linguagem de Jesus é sempre adaptada à circunstância e ao concreto da vida, daqueles pescadores e dos cristãos de hoje. Das “redes” de ontem, para a rede de hoje, que desafios se comunicam à “Barca de Pedro” para “pescar homens”? Uma primeira resposta, a partir dos Evangelhos, permite deduzir que o sucesso ou o fracasso da missão eclesial, não estão nas mãos dos “pescadores” mas sim de um Outro; aos pescadores cabe-lhes apenas lançar as redes. Mas, para o concretizar, torna-se necessário partir da comunicação e aportar nos media sociais.

O problema que se coloca à Igreja passa por ter uma mensagem traduzível para os seus contemporâneos; o que não significa diluir a mesma numa espécie de fluidez, que coloque de lado a Revelação e a Tradição. Mas que tipo de linguagem e de comunicação se pode adotar quando “a virtualização do ciberespaço, isto é, a deslocalização e a desmaterialização do espaço social da comunicação, leva a alguma desincarnação nas relações sociais? Estamos de regresso ao antigo Teatro Grego, onde *persona* quer dizer máscara: a pessoa pode ser reduzida a um papel jogado por clones ou avatares”⁸⁸.

⁸⁷Alfredo Teixeira, «Nova evangelização em Portugal: novas paisagens sociais», *Cadernos ISTA*, n. 26 (2013): 124.

⁸⁸José Augusto Mourão, *O mundo e os modos de comunicação* (Coimbra: Edições Minerva, 2005), 212.

Além disso, Régis Debray alerta para o facto de uma preponderância da comunicação em detrimento da transmissão. Subjacentes às duas formas de interlocução, encontra-se uma profunda dicotomia⁸⁹ entre tempo e espaço. A transmissão baseia-se fundamentalmente no tempo, ao passo que, a comunicação inscreve-se no espaço. Aprofundando este desenvolvimento, em toda a transmissão existe sempre alguma forma de comunicação, enquanto que o inverso não é necessariamente verdade. Walter Moser, analisando o pensamento de Debray, assinala as seguintes dicotomias existentes entre estas duas formas de interlocução⁹⁰: enquanto à transmissão estão associados (perenidade, presença real, solidariedade, convivência, o essencial, o dever da instituição), já no respeitante à comunicação, as suas características apontam sobretudo para ubiquidade, tele-presença, interatividade, conexão o contemporâneo, o direito à autonomia. A obsessão pela comunicação e o concomitante déficit de transmissão hipostasiam-se, consoante se opte por uma ou outra, numa saturação do espaço e uma desertificação do tempo; na deslocalização e deshistorização; na precariedade a durabilidade; na explosão das mobilidades, na implosão das continuidades. A arqueologia histórica do primeiro capítulo evidenciou um Tradição histórica que se propagou não apenas no tempo como no espaço. A sua perenidade não pode explicar-se por meios coercitivos. No jogo entre a Tradição e as tradições, a Palavra prevaleceu na sua integridade. Estes desenvolvimentos permitem entender a homilia como um duplo operador, onde se intersectam e conciliam transmissão e comunicação. A transmissão do Kerigma constitui o núcleo central da homilia; a qual por seu turno, não se pode conceber sem ter em consideração a dimensão comunicativa quer no tempo quer no espaço de interlocução. Surgem a partir da leitura elaborada por Régis Debray, outros possíveis desenvolvimentos: primeiro, como se articula a transmissão de valores tradicionais se apenas existe comunicação, o instante, esquecendo esse espaço antropológico que é a cultura de uma memória; segundo, torna-se difícil entender como é que os interlocutores presentes numa celebração Eucarística podem vivenciar e participar ativamente neste sacramento, que é memorial, quando existe uma desvinculação com a memória; terceiro, questiona-se se este novo paradigma do instante, do *realtime*, não permite legitimar uma forma de colonização ideológica, ou mesmo, uma implosão da solidariedade inter-geracional quando

⁸⁹“Si la comunicación es esencialmente un transporte en el espacio, la transmisión esencialmente es un transporte en el tiempo”. Régis Debray, *Transmitir*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1997), 17.

⁹⁰Cf. Walter Moser, “Transmettre et communiquer : Chassés-croisés conceptuels à partir de Régis Debray”, *Revue Intermédialités*, n. 20 (2012): 75, <https://id.erudit.org/iderudit/1023526ar>. Acedido em 14 de Dezembro de 2018.

as estruturas vocacionadas para essa transmissão perdem os ligames aos valores, modos, formas de encarar a vida, a sociedade e a própria morte. Questões sem dúvida complexas, mas pertinentes, pois extravasam o campo de uma única ciência, e podem apontar para novas formas de integração e manipulação social. Nuno Brás argumenta que “para o ser humano comunicar não é simplesmente fazer passar uma mensagem, através de um canal, de um emissor a um recetor [...] a comunicação ultrapassa [...] de longe, a simples transmissão de informação ou a indução de emoções em alguém”⁹¹. A comunicação cristã envolve o testemunho do encontro com uma Pessoa. Testemunho que passa pela receção de um modelo determinado de vida, e, conseqüentemente pela sua tradução a cada situação concreta. O que não deixa de suscitar questões sobre o modo de fazer uma boa homilia, pelo menos, partindo de uma perspectiva natural, uma vez que a aprendizagem do comunicar, exige uma vida inteira, onde se misturam sucessos e fracassos.

Na origem desses fracassos, os pós-estruturalistas apontam⁹²; a ambivalência e tensões da mensagem; a não neutralidade do meio no qual circula e se propaga a mensagem, afetando o sentido; e, finalmente, a dimensão criadora de sentido dos recetores. Trata-se dum sistema aberto à alteridade em que a circularidade se torna preponderante. Fenomenologicamente, a comunicação passa do domínio do estático, do enclausuramento em princípios redutores, para se tornar uma explosão multifacetada e dinâmica de sentidos. O primado já não está nem no ponto de partida, nem no ponto de chegada, mas na própria mensagem.

Os pós-estruturalistas colocaram uma grande ênfase na ideia de historicidade [...] as questões de identidade, significação, consciência, e individualidade devem ser compreendidas segundo os movimentos históricos da sociedade [...] os pós-estruturalistas colocavam uma maior ênfase no papel crucial dos significantes (símbolos e linguagem) como sendo intrínsecos ao ato comunicativo.⁹³

⁹¹Nuno Martins, “Cristo o Comunicador Perfeito – Delineamento de uma teologia da comunicação à luz da Instrução Pastoral *Communio et Progressio*”, *Didaskalia*, vol. XXI (2000): 9–10.

⁹²Cf. Wimal Dissanayake, “Poststructuralism”, *Encyclopedia of communication theory* (Los Angeles: Sage Publications, 2009), 779.

⁹³“With a science of the study of meaning; poststructuralists saw it as a misguided effort [...] poststructuralists placed a great emphasis on the idea of historicity [...] that questions of identity, signification, consciousness, and a selfhood have to be understood in terms of the historical movements of society [...], poststructuralists placed a greater emphasis on the crucial role of the signifiers (symbols and language) as being intrinsic to the communication act”. Wimal Dissanayake, “Poststructuralism”, 778.

Que relações entre comunicação e os novos media sociais? Por media sociais entende-se: meio ou finalidade? Antes de responder a estas perguntas, requer-se uma aproximação conceptual ao termo media sociais. Apesar da abundante literatura neste campo, a opção incidiu sobre a seguinte, dada a sua simplicidade e profundidade: “os media sociais são construtos para explorar as manifestações de privilégio, marginalização, e de transferências de poder geradas pelos meios digitais”⁹⁴. Para Luís Rodrigues “a identidade cristã é, então, convidada a dizer-se, na forma de sempre, mas com as linguagens e modalidades de hoje, possibilitando um diálogo verdadeiro com as diversidades culturais existentes na Web”⁹⁵. Isto significa a necessidade de atualizar a mensagem cristã ao espaço da Web. Alguns media sociais como o Facebook permitem: alcançar outros públicos, partilhar a fé, promover encontros de oração, de meditação e reflexão sobre a Palavra, assistir à Eucaristia, dialogar com pessoas de outras crenças e religiões, viver as viagens do Papa Francisco e estar informado sobre os acontecimentos que se lhe referem, uma maior participação nos assuntos religiosos como nos Sínodos, nos acontecimentos históricos, uma maior comunhão com os Cristãos perseguidos no mundo, aceder a informação religiosa com maior facilidade, como por exemplo no site do Vaticano, as fronteiras geográficas deixam de constituir limitação entre pessoas, crenças, culturas e religiões. A comunicação e a transmissão cristãs passam sobretudo por uma cultura de memória.

Desde logo, assumindo que não basta a transmissão de informações - muito própria dos processos educativos de suporte digital, cada vez mais em voga -. mas importa cultivar uma atitude que promova a aquisição de um conhecimento de fisionomia sapiencial. Também aqui, a ritualidade em geral, e a liturgia cristã em particular, são descobertas como únicas e essenciais, porque mais que transmitir informações, importa ser capaz de fazer memória.⁹⁶

A par dos elementos positivos da Web perfilam-se, igualmente, alguns perigos e aspetos negativos. Apesar do Facebook permitir alcançar um público mais vasto, isso não significa a garantia de uma audiência mais vasta, pois, a interação com determinados extratos religiosos

⁹⁴“Social media are exemplar objects of analysis for exploring the manifestations of privilege, marginalization, and circulations of power wrought by digital media”. Mary Gray, “Putting Social Media in its place: a curatorial theory for Media’s noisy social worlds”, *Social Media Society*, (2015): 2, <https://doi.org/10.1177/2056305115578683>. Acedido em 20 de Abril de 2018.

⁹⁵Luís Rodrigues, “A transmissão da fé nos dispositivos digitais”, *Theologica*, n. 51 (2006): 40.

⁹⁶Luís Rodrigues, «A cidade informacional como desafio pastoral», *Communio*, n. 33 (2016): 184.

pode constituir uma barreira para outros; além disso, pode criar uma nova forma de “espiritualidade de sofá”, sem implicação, sem uma comunidade, sem o Corpo de Jesus, sem a prática da caridade “os media-sociais podem minar a religião ao encorajar mensagens “um tamanho serve para todos”, valorizando “likes” e “seguidores”, e distraindo as pessoas de uma relação com Deus e o seu próximo”⁹⁷. Outros aspetos negativos referem-se aos efeitos sobre a personalidade, ao nível de uma fratura da identidade:

Foi também proposto que cinco forças (grandiosidade, narcisismo, escuridão, regressão, e impulsividade) afirmam-se como a forma material a partir da qual a e-personalidade é construída, e elas- na confirmação no século XXI do id Freudiano- causam a transformação (e fratura) da identidade pessoal, conhecido como o Efeito Rede.⁹⁸

A “pulverização” identitária resulta de uma discrepância entre o “eu digital” e o “eu real”. Esta dicotomia emerge a partir de um universo de significações equívoco, que atribui uma maior importância ao parecer do que ao ser. Trata-se de uma antropologia minimalista, em que o Homem se torna objeto e não sujeito com implicações graves em termos de personalidade, podendo mesmo subsistir uma compartimentação “tradicionalmente definida em termos patológicos como a separação de partes da personalidade de uma pessoa que deveriam estar unidas”⁹⁹. Para se compreender esta compartimentação, os especialistas recorrem ao termo “avatar”

No ciberespaço, o termo “avatar” é utilizado para designar a manifestação pessoal de cada um no mundo virtual. Pode ser a a imagem visual que cada um cria para si mesmo, bem como, o carácter

⁹⁷“Social media can undermine religion by encouraging “one size fits all” messages, putting value on “likes” and “followers”, and distracting people from a relationship with God and their nearest neighbors”. Pamela Brubaker e Michel Haigh, «The religious Facebook experience: uses and gratifications of faith-based content», *Social Media Society Journal*, 2017, 3, <https://doi.org/10.1177/2056305117703723>. Acedido em 20 de Abril de 2018.

⁹⁸“It has also been proposed that five psychological forces (Grandiosity, Narcissism, Darkness, Regression and Impulsivity) vie to assert themselves as the material from which the e–personality is built, and that they – in a twenty – first century confirmation of the Freudian id – cause a transformation (and fracture) in personal identity, known as the Net Effect”. David Brunskill, «Social media, social avatars and the psyche: is Facebook good for us?», vol. 21, *Australasian Psychiatry Journal*, 2013, 529. <https://doi.org/10.1177/1039856213509289>. Acedido em 20 de Abril de 2018.

⁹⁹“Traditionally defined in pathological terms as keeping separate parts of one’s personality that should be kept together “. Brunskill, “Social media, social avatars and the psyche: is Facebook good for us?”, 531.

ou a pessoa que se apresenta aos outros. O termo provem da religião Hindu, na qual se refere às várias formas que os deuses escolhiam para se manifestarem no reino humano.¹⁰⁰

Estas experiências autobiográficas que assentam numa espécie de diálogo no qual cada nativo digital cria uma identidade a partir de uma “máscara” livremente escolhida em função dos fins e do momento, assemelha-se ao universo teatral grego, na forma, mas não nos resultados, dado os efeitos patológicos que acarreta: “a criação de uma reencarnação social cria uma compartimentação e reforço de divisões patológicas pré-existentes na personalidade”¹⁰¹. A dicotomia entre a personalidade *online* e *offline*, com o intuito de projetar uma visão mais favorável num “avatar social” próprio, e de contribuir para projeções exageradas nos estilos de vida dos outros, conduzem ao descontentamento, inveja, depressão “ com um potencial óbvio para contribuir para o conflito interno e conduzir ao sofrimento emocional no futuro”.¹⁰²

O universo dos media sociais é multi-facetado, englobando aquilo que se designa por media sociais empresariais (MSE) e os media sociais alternativos (MSA). Como distingui-los? Os MSE¹⁰³ (*Google, Facebook, Flickr, Twitter, Instagram*) caracterizam-se essencialmente por promoverem a exploração dos dados dos utilizadores, das vidas privadas e as identidades com finalidades comerciais. Os últimos desenvolvimentos (por exemplo: as eleições americanas) demonstram a instrumentalização desses dados para fins pouco éticos e que atentam contra os direitos dos cidadãos. Não se trata apenas de obter lucro com as identidades, mas sim, de uma nova forma de controle e totalitarismo. Policiamento, vigilância constituem palavras que se tornaram um hábito escutar. Onde fica a fronteira entre segurança e vigilância, entre policiamento e atentado contra os direitos, liberdades e garantias dos cidadãos?

Os MSE estão dependentes da comercialização dos perfis e das preferências dos utilizadores para a sua sobrevivência. Os conteúdos das plataformas sacrificam-se em prole do lucro dos

¹⁰⁰In cyberspace, the term “avatar” is used to describe one’s personal manifestation in a virtual world. It may be the visual image you create for yourself, as well as the psychological character or persona you present to others. The term comes from the Hindu religion in which it refers to the various forms that gods chose to manifest themselves in the human realm”. Brunskill, “Social media, social avatars and the psyche: is Facebook good for us?”, 527.

¹⁰¹“The creation of a social avatar creates compartmentalization and reinforcement of pre-existing pathological divisions within the self”. “With an obvious potential to contribute to internal conflict and lead to emotional distress in the long run”. Brunskill, “Social media, social avatars and the psyche: is Facebook good for us?”, 531.

¹⁰²“With an obvious potential to contribute to internal conflict and lead to emotional distress in the long run”. Brunskill, “Social media, social avatars and the psyche: is Facebook good for us?”, 531.

¹⁰³Cf. *Ippolita e Tiziana Mancinelli: The Facebook aquarium: freedom in a profile* (Amsterdam: Institute of Network Cultures, 2013),160, 161. Nota: Ippolita é uma comunidade de escritores.

acionistas, e a heterogeneidade que existia antes, está progressivamente a transformar-se num monopólio de conteúdos e autenticações. Em razão disso, torna-se necessária a existência de media sociais Alternativos (MSA). Destes fazem parte: Lorea, GNU, Diaspora, Dark Web, Twister, Soup, Galaxy2, Rstat.us. Constituem o bastião dos resistentes a uma forma de capitalismo totalitário e deshumanizador. Procuram a liberdade dos conteúdos, a liberdade da não subserviência às marcas, ao marketing, aos likes, e à vigilância.

Ao permitir a instalação em qualquer servidor, isso significa que, ao contrário dos MSE onde os criadores determinam as leis e os conteúdos, nem que seja de forma arbitrária, nos MSA, existe uma transferência de poder dos criadores para os utilizadores, a monetarização deixa de ser o principal objetivo, devido à ausência de qualquer publicidade “um ponto central dos media sociais alternativos é a recusa em participar na economia política dominante da internet empresarial, uma recusa mais claramente acentuada pela ausência de publicidade em sites como o GNU social, Galaxy2, Diaspora e Lore”¹⁰⁴.

Apesar da popularidade dos MSA ser inferior à dos MSE, a sua existência permite novas formas de entender a vigilância, se sob uma ótica de meio ou de fim. **A filosofia dos MSA assenta num triptíco: descentralização, liberdade e privacidade. Descentralização a partir de servidores autónomos, em vez de servidores que são propriedade das grandes empresas. Liberdade, pois, não se exige o uso da identidade real. Privacidade baseada na propriedade pessoal dos próprios dados, em vez de atribuir direitos sobre os mesmos, ou seja, os conteúdos, as amizades, as publicações são do domínio privado.**

A hermenêutica dos media sociais, sejam eles empresariais ou alternativos, revela-se bastante complexa, devido ao facto de que nestes meios estão envolvidas numa multiplicidade epistemológica.

Apesar dos aspetos menos positivos da Rede, devem ser justamente estes a criar o desejo de lançar as “redes”. Isso exige uma conversão e mutação da forma de pensar, de se inserir, de desafiar estas realidades (como por exemplo nos MSA). Requer igualmente uma nova forma de linguagem e de comunicação. As “redes” e a rede constituem espaços de intersecção reais e simbólicos, nas quais as narrativas pessoais e comunitárias podem contribuir para a edificação de uma Igreja, já não confinada aos espaços eclesiais, mas

¹⁰⁴“A key feature of most ASM is a refusal to participate in the dominant political economy of the corporate Internet, a refusal that is most clearly marked by the lack of advertisements on sites such as GNU social, Galaxy2, Diaspora, and Lorea”. Robert Ghel, «The case for alternative Social Media», *Social Media Society Journal*, 2015, 5, <https://doi.org/10.1177/2056305115604338>. Acedido em 20 de Abril de 2018.

aberta a novos mundos, nos quais se conjuguem tempo e espaço. Em termos homiléticos, a rede pode proporcionar o acesso a esferas mais abrangentes; contudo, não dispensa o contacto humano do encontro dos rostos, de um “eu” com um “tu”.

3. Comunicação ou transmissão?

A grande questão que se coloca quando se elabora a homilia é se a linguagem a utilizada pelo presbítero e consignada na Sagrada Escritura encontra um denominador comum entre os diferentes atores litúrgicos. Como se viu anteriormente, a transmissão implica sempre uma forma de comunicação. O simétrico já não é válido. No entender de Régis Debray a relação existente entre transmissão e comunicação assemelha-se como “a água e o óleo. A comunicação é ao transporte de uma informação no espaço, a transmissão é o transporte no tempo”¹⁰⁵. Ao estabelecer esta analogia, Debray está a defender que a transmissão funciona como veículo, enquanto que a comunicação se refere sobretudo ao conteúdo, numa espécie de dialética entre os códigos da linguagem e a estruturação da interlocução. Fazendo a transposição para a religião acentua ainda mais esta dicotomia:

Hodiernamente, a mensagem evangélica atua sobre os espíritos através de cânticos e das celebrações, do ouro e dos órgãos das igrejas, do incenso, dos vitrais e dos retábulos, das setas das catedrais e dos santuários, da hóstia sobre a língua e do caminho do calvário sob os pés – e não pela exegese individual ou comunitária dos textos sagrados.¹⁰⁶

Assim, o sucesso de transmissão de uma herança ou de uma memória cultural ou religiosa depende da mediação dos instrumentos e das instituições. Poder-se-ia quase afirmar a prevalência da dimensão sensorial ou material sobre a hermenêutica dos textos sagrados. Nesta ordem de prioridades, o exterior, o visível e o concreto do objeto, tornam-se como que veículos de reorientação espiritual. Na perspetiva da mediologia de Debray, importa mais o vínculo do que o sentido. A questão essencial não incide tanto sobre a forma de comunicação, mas,

¹⁰⁵«L’eau et l’huile. La communication, c’est le transport d’une information dans l’espace, la transmission, c’est le transport dans le temps». Régis Debray e Claude Geffré, *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien* (Paris: Éditions Fayard, 2006), 38.

¹⁰⁶«Aujourd’hui même, le message évangélique opère encore sur les esprits pas les cantiques et les fêtes, les orges et les orgues des Églises, l’encens, les vitraux et les retables, les flèches des cathédrales et les sanctuaires, l’hostie sur la langue et le chemin du calvaire sous les pieds – et non par l’exégèse individuelle ou communautaire des textes sacrés». Régis Debray, *Transmettre* (Paris: Odile Jacob, 1997), 16.

principalmente sobre uma crise da forma de transmissão atual. As razões mais profundas desta crise podem ser observadas num triptíco.

O primeiro elemento deste enquadramento reside na passagem de uma memória construída ao longo de séculos para uma espécie de amnésia resultante do efémero, do provisório e do imediato. Esta mutação estrutural da forma de construir as identidades parece apontar para uma crise na transmissão de ritos, palavras e conteúdos. Michel Bertrand chega mesmo a questionar:

Vive-se menos uma crise da transmissão do que uma crise do modelo de transmissão: hierárquico, vertical, descendente, unívoco. Não será porque não sabemos articular numa forma de reciprocidade, os dois movimentos da tradição e da tradução que a transmissão hoje em dia falha, e é colocada em causa?¹⁰⁷

Esta relação entre a tradição e tradução é fundamental para que exista um processo de transmissão que mantenha a fidelidade magisterial e estabeleça pontes com as realidades atuais. Sem uma transmissão inculturada a mensagem veiculada está condenada ao fracasso. Em segundo lugar, a crise das estruturas tradicionais que asseguravam a transmissão intergeracional, tais como a família, a escola e a Igreja reflete o corte umbilical entre memória passada e presente. Finalmente, a crise da autoridade das instituições hierárquicas sejam elas estatais, eclesiais, ou familiares traduzem uma sede de liberdade na busca de outros caminhos que permitam construir e adequar as novas identidades e mundividências. Mais adiante, Michel Bertrand estabelece o seguinte paralelismo:

No Novo Testamento, o verbo *paradidômi* que significa simultaneamente «transmitir» e «entregar à justiça», designa a paixão de Jesus e a transmissão do Evangelho. Jesus abandonado, rejeitado, crucificado, e por isso mesmo, transmitido. Assim o Evangelho é adaptado como uma Palavra

¹⁰⁷“On vit moins une crise de la transmission qu’une crise d’un modèle de transmission : hiérarchique, vertical, descendant, univoque. Ne serait-ce pas alors, parce qu’on ne sait pas articuler, dans une forme de réciprocité, les deux mouvements de tradition et de traduction, que la transmission est aujourd’hui défailante, mise en échec?” Michel Bertrand, “Qu’est-ce que transmettre?”, *Études théologiques et religieuses*, n. 83 (2008): 397.

continuamente traída, ameaçada, contestada, uma Palavra transmitida porque comprometida definitivamente com a condição humana e os seus limites.¹⁰⁸

Estas ligações profundas entre traição, ameaças, contestação e transmissão concorrem a uma só voz para que a Palavra incarne em cada realidade. Não se trata simplesmente de uma repetição de um paradigma do passado, mas da necessidade de conjugar tradição e inovação. Por isso, Alfredo Teixeira defende que “habitar uma tradição é ter uma casa, é reconhecer que se semeia em solo arável, é a (re)descoberta do lugar de fundação que permite a cultura. Mas, sublinhe-se, a conservação da memória implica sempre estratégias de inovação”¹⁰⁹.

O esforço de inovação pode passar por uma tradução cultural da Palavra de Deus ao no aqui e agora. Ao mesmo tempo, essa mesma tradução exige uma ligação a outro elemento fundamental: a oração. Aqui entende-se oração como o processo de encontro pessoal com Jesus Cristo. Não se trata nem de uma ideia, nem de um princípio filosófico ou teológico, muito menos de uma ética ou uma moral. Trata-se de um encontro com uma Pessoa que revela e desvela o sentido das Escrituras e do Homem. Ora nem sempre essa dimensão antropológica é fácil de desvendar. Isso decorre do facto de muitos símbolos da linguagem bíblica não possuírem o devido quadro referencial no linguajar moderno. Nem sempre esses símbolos e linguagens são claros e evidentes para quem os escuta. Ora se a linguagem não se torna um território comum em que todos possam caminhar corre-se o risco de existir um corte entre a celebração da Palavra e a celebração Eucarística. Dar como adquirido que a hermenêutica da Sagrada Escritura é inteligível para a maioria dos membros da assembleia litúrgica não deixa de constituir um risco para uma participação fecunda através da Palavra. Pode correr-se outro risco que é o de perspetivar as coisas de forma algo negativista. Contra este estado de coisas se insurge o fórum sobre a “*Nova Evangelização, urgência de refletir e urgência de agir*”, organizado pela Faculdade de Teologia da Universidade de Montreal, em colaboração com a respetiva Diocese:

¹⁰⁸“Dans le Nouveau Testament, c’est le même verbe, *paradidômi*, qui signifie à la fois « transmettre » et « livrer à la justice », qui désigne la passion de Jésus et la transmission de l’Évangile. Jésus livré, abandonné, rejeté, crucifié et par là même transmis. Ainsi l’Évangile est livré comme une Parole sans cesse trahie, menacée, contestée, une Parole transmise parce que définitivement compromise avec la condition humaine et ses limites”. Bertrand, “Qu’est-ce que transmettre?”, 403.

¹⁰⁹Alfredo Teixeira, “A exterioridade de Deus”, *Didaskalia*, n. XXXVIII (2008): 480.

Ao pressuposto de “que eles não sabem nada” ousemos pensar que eles sabem de outro modo, e que poderíamos aprender no contacto com eles. Ao pressuposto de “que eles relativizam tudo”, composta de espiritualidades *à la carte*, ousemos pensar crer na sua abertura de espírito e ao diálogo ecuménico e inter-religioso, que assim se torna possível. Ao pressuposto de “que eles não transmitem mais nada”, ousemos ver a fecundidade dos valores humanos e solidários que eles semeiam nas suas famílias, nos seus envolvimento sociais e políticos.¹¹⁰

Nem todos os discursos institucionais apresentam a mesma visão de esperança. A Congregação para a Doutrina da Fé defende que, na atualidade, o Homem tornou-se uma espécie de “auto-didata” da própria salvação.

Prolifera em nossos tempos um neo-pelagianismo em que o Homem, radicalmente autónomo, pretende salvar-se a si mesmo sem reconhecer que ele depende, no mais profundo do seu ser, de Deus e dos outros. A salvação é então confiada às forças do indivíduo ou a estruturas meramente humanas, incapazes de acolher a novidade do Espírito de Deus. Um certo neo-agnosticismo, por outro lado, apresenta uma salvação meramente interior, fechada no subjetivismo.¹¹¹

As divergências entre estas duas formas de ver os mecanismos da fé, de viver a espiritualidade e de buscar a salvação, não deixam de suscitar uma certa perplexidade. Não está em causa a justeza do discurso magisterial, mas sim, a forma como se expressa. Como se viu nos pontos anteriores, o fenómeno da *bricolage* e da desinstitucionalização confirmam o discurso acima referido. Contudo, não basta identificar um problema, é imperioso sugerir soluções. Para a Igreja pedir a mudança de comportamentos, tem que capitalizar moralmente a mudança no seu próprio interior. No diálogo com a sociedade e o mundo, a Igreja pode ter um papel fundamental na defesa dos mais desfavorecidos e marginalizados da sociedade. Este constitui um dos

¹¹⁰“Au présupposé «qu’ils ne savent rien», osons penser qu’ils savent autrement, et que nous pourrions apprendre à leur contact. Au présupposé «qu’ils relativisent tout», se composant des spiritualités à la carte, osons croire à leur ouverture d’esprit et au dialogue œcuménique et interreligieux qui devient possible. Au présupposé «qu’ils ne transmettent plus rien», osons voir la fécondité des valeurs humaines et solidaires qu’ils sèment dans leur famille, leurs engagements sociaux et politiques”. Conferência do Arcebispo Gérald Lacroix na Universidade de Montreal, Québec. «La nouvelle évangélisation, urgence de réfléchir, urgence d’agir», 20 de Setembro de 2012, 58, <http://www.ecdq.org/wp-content/uploads/2012/09/2012-09-20-Conf%C3%A9rence-Nouvelle>. Acedido em 28 de Janeiro de 2018.

¹¹¹Congregação para a doutrina da fé, «Carta *Placuit Deo* aos Bispos da Igreja Católica.», 2018, n. 3, <https://w2.vatican.va/content/vatican/pt.html>. Acedido em 28 de Janeiro de 2018.

critérios determinantes de autenticidade. O fórum sobre a nova evangelização, realizado no Canadá, alerta ainda:

Assim a nova evangelização, tomada seriamente, não é um novo programa ou um método a aplicar. Ela é sobretudo um convite constante a um recentramento sobre a proposta de Jesus Cristo para o mundo. Proposição que se modula diferentemente conforme as culturas, os contextos, as estruturas – tanto no seio da Igreja como no respeitante à sociedade na qual ela habita.

A pretensão de evangelizar não tendo em conta as mutações ocorridas e que ocorrem diariamente nos comportamentos, nas mundividências sociais, culturais e espirituais, será igualmente uma forma de auto-referencialidade, de solipsismo. Ao mesmo tempo, existe um convite permanente a não “enfeudalizar” a Sagrada Escritura de acordo com critérios rígidos que não estejam abertos à necessidade referida anteriormente. Isso não quer dizer que se descaracterize o essencial da mensagem cristã, mas sim, que a linguagem utilizada se inculte e incarne nas vidas concretas das pessoas. É à luz desta fundamentação que Olivier Brosse questiona: “a atitude da Igreja face à formulação e à transmissão do depósito da fé não estará na origem dos problemas sérios de comunicação que encontra atualmente?”¹¹² e “nesta concepção da transmissão do depósito da fé, não ocorreu uma certa materialização, uma certa reificação deste depósito, que estava na origem da mensagem e que progressivamente se tornou um conteúdo?”¹¹³

É inegável que o magistério eclesiástico tem um lugar próprio na regulação eclesial, contudo, a maioria dos fieis não se revê num processo que consideram terem pouca participação; ou que lhes é ditado a partir de uma centro decisório. No processo do crer, cada pessoa crente espera encontrar na palavra recebida um sentido para a realidade em que vive. Olivier Brosse argumenta:

Ora o acolhimento da fé é do domínio da comunicação: é necessária discussão, partilhas, questionamentos antes de uma adesão. É preciso uma entrada, na cultura que a recebe, componentes intelectuais e culturais da mensagem: é o sentido de inculturação da fé, que não é apenas uma

¹¹²“L’attitude de l’Église face à la formulation et à la transmission du dépôt de la foi ne serait-elle pas à l’origine des sérieux problèmes de communication qu’elle rencontre actuellement ?” Olivier La Brosse, «L’Église et la transmission du dépôt de la foi», *Les cahiers de médiologie*, n. 11 (2001): 84.

¹¹³“Dans cette conception d’une transmission du dépôt de la foi, n’y a-t-il pas eu une certaine matérialisation, une certaine réification de ce dépôt, qui était à l’origine un message et qui est progressivement devenu un contenu?” La Brosse, «L’Église et la transmission du dépôt de la foi», 85.

simples roupagem cultural do seu conteúdo, mas reformulação nos conceitos, nos termos, nas imagens, da mensagem cuja natureza não se altera, mas que só pode ser aceite se estiver envolvido na linguagem e mentalidade do tempo que a recebe.¹¹⁴

Ainda neste âmbito, Daniel Bougnoux avança a explicação que no princípio da transmissão não existe “verdadeiramente informação, nem objeto a transmitir, no início só existem os sujeitos. O objecto afasta-se lentamente da relação, ou do transe intersubjetivo; do mesmo modo que, o enunciado não emerge sempre da enunciação, nem o conteúdo da relação – nem a informação da comunicação”¹¹⁵. Isto significa a possibilidade de dissociação entre comunicação transmissão e informação. Quando ocorre essa dissociação pode falar-se de “monotonia da performatividade das missas comuns” e da homilia como “tipo de prédica quase asséptica e didascálica”¹¹⁶.

Surge então a questão de saber como se desenvolve e elabora uma comunicação autenticamente cristã. Para responder a esta pergunta, a Instrução pastoral *Communio et Progressio* do Concílio Vaticano II introduz o fundamento dessa comunicação: “Por sua vez, esta união e solidariedade entre os homens, fim principal de toda a comunicação, encontra segundo a fé cristã, seu fundamento e figura no mistério primordial da inter-comunicação eterna entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, que vivem uma única vida divina”(CP 8). Sendo a Trindade eterna comunicação de Amor entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, significa isso, que a comunicação cristã deve ter como fundamento esse Amor que está na base de todo o existente. No laboratório da história, a Palavra assumiu a humanidade na sua plenitude. Por isso, no frontispício do IV Evangelho, o evangelista João aponta para o facto de que, antes de toda a comunicação entre Deus e o Homem, existe o Verbo (cf. Jo 1, 1-3). E, a *Communio et progressio* descreve Jesus como o “comunicador perfeito” (CP 11). Por isso, no capítulo seguinte, será analisada a

¹¹⁴“Or l'accueil de la foi est du domaine de la communication: il y faut discussion, échanges, questionnements préalables à une adhésion. Il y faut une entrée, dans la culture qui le reçoit, des composantes intellectuelles et culturelles du message : c'est le sens de l'inculturation de la foi, qui n'est pas simple habillage culturel de son contenu, mais reformulation dans les concepts, dans les termes, dans les images, d'un message dont la nature ne change pas mais qui ne peut être accepté que s'il est compris dans le langage et la mentalité du temps qui le reçoit”. La Brosse, «L'Église et la transmission du dépôt de la foi», 86.

¹¹⁵“Vraiment d'information, pas d'objet à transmettre, qu'au début il n'y a que des sujets. L'objet se dégage lentement de la relation, ou de la transe intersubjective ; de même l'énoncé n'émerge pas toujours de l'énonciation, ni le contenu de la relation – ni l'information de la communication”. Daniel Bougnoux, «Transmuniquer/Commettre», *Les cahiers de médiologie*, n. 11 (2001): 345.

¹¹⁶Eduardo Torres e Carlos Capucho, «A construção da festa electrónica na visita de Bento XVI a Portugal», *Comunicação & Cultura*, n. 11 (2011): 102.

importância do estilo evangélico enquanto paradigma constitutivo da homilia e do discurso eclesial.

Outra forma de abordar esta questão extravasa o caminho que se seguiu até aqui. Pode ser uma espécie de reducionismo pretender que Deus apenas se comunica através da Palavra. Logo à partida, a comunicação possui o seu epicentro no seio da própria Trindade. A qual é também transmissão e doação de Amor. No entender de David Douyère “a comunicação de Deus através da Incarnação, este tornar-se-Homem do Deus cristão, envolve pois «a comunicação» no sentido de uma produção linguística e icónica na interação e alteridade. Pois Deus fala, para os cristãos católicos, e continua a fazê-lo (através da sua Igreja, do seu Espírito, nas Escritura e nos sacramentos)”¹¹⁷. Para Karl Rahner o grande mistério do cristianismo é a *autocomunicação*¹¹⁸ de Deus na forma humana, tradução do seu amor pela humanidade através da *kenóse*. Assim, a comunicação crente “não é *comunicação artefactual*, feita de palavras, de imagens e de utensílios, uma vez que ela é pensada como recebida: é *transmissão* de uma verdade”¹¹⁹.

Neste seguimento, o Concílio Vaticano II afirma: “Pela revelação divina quis Deus manifestar-se e comunicar-se a Si mesmo e os decretos eternos da Sua vontade a respeito da salvação dos homens” (DV 6). Convém salientar, não obstante, que se a comunicação trinitária é caracterizada como modelo de perfeição da comunicação; no entanto, as consequências do pecado fazem sentir-se na comunicação entre os homens; e na comunicação com Deus. A Sagrada Escritura refere as consequências da auto-suficiência. No episódio da Torre de Babel (Gn 11, 1.4-5.8-9, o ser humano recusa-se a ser interlocutor de Deus, fecha-se ao amor e ao diálogo, pelo que, Deus dificulta a comunicação entre os homens em virtude do pecado do orgulho. Contudo, o Espírito Santo comunicado no dia de Pentecostes (At 2, 1-11) será a solução para a unidade das linguagens. Apesar da diferença comunicacional, a nova linguagem universal é a do amor.

A questão da transmissão não deixa de constituir um desafio para a Teologia Prática. A ligação existente entre comunicação e transmissão, em especial da fé, está condicionada pelos processos

¹¹⁷“La communication de Dieu par l’Incarnation, ce devenir-homme du dieu chrétien, engage donc «la communication» au sens de production langagière et iconique dans l’interaction et l’altérité. Car Dieu parle, pour les chrétiens catholiques, et continue de le faire (par son Église, son Esprit, les Écritures, les sacrements)”. David Douyère, «L’Incarnation comme communication, ou l’auto-communication de Dieu en régime chrétien», *Questions de communication*, n. 23 (2013): 48, <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/8331>. Acedido em 29 de Janeiro de 2019.

¹¹⁸Karl Rahner, *Curso fundamental da fé* (São Paulo: Edições Paulinas, 1989), 145.

¹¹⁹“N’est pas «communication» artefactuelle, faite de mots, d’images et d’outils, puisqu’elle est pensée comme reçue: elle est «transmission» d’une vérité, qui s’est énoncée en tant que telle”. Douyère, «L’Incarnation comme communication, ou l’auto-communication de Dieu en régime chrétien», 33.

de desinstitucionalização e individualização. Estes, além de afetar as dinâmicas de transmissão, têm implicações nas dimensões de pertença, envolvimento e participação. Estas implicações decorrem de uma revolução nas instituições tradicionais da transmissão da fé: desde a Igreja, a família, os media sociais e a própria sociedade. O fenómeno da *bricolage* referido anteriormente concorre igualmente para a dificuldade de transmitir a fé, pelo menos nas formas tradicionais. Solange Lefebvre aponta duas vias¹²⁰: “a transmissão da fé cristã como fundamento a pertença à Igreja e à história da salvação [...] a transmissão da herança do cristianismo como cultura do Ocidente histórico”. Ou seja, tona-se imperativa a passagem de pastoral de transmissão a uma pastoral da proposição, que seja dialogante e escute os anseios do universo cristão. Mais adiante afirma a necessidade de

Reconhecer o facto de que as sociedades modernas não assentam exclusivamente sobre uma transmissão descendente, das antigas às novas gerações. Encontra-se igualmente uma transmissão ascendente das novas às antigas. De algum modo, em vez de escamotear pura e simplesmente a questão da transmissão, tratar-se-ia simplesmente de renunciar à lógica da “imposição unilateral” dos mais velhos aos mais jovens, sem contudo, negar as diferenças geracionais e as contribuições específicas segundo a idade.¹²¹

No Diretório Homilético além de se defender o valor quase sacramental da homilia, esta é apresentada como comunicação de coração a coração: “como adverte o Papa Francisco, a pregação puramente moralista ou doutrinadora, e, a que se transforma numa lição de exegese, reduzem esta comunicação entre corações que se dá na homilia e que possui uma carácter quase sacramental, uma vez que a fé provem da escuta (cf *EG* 142)”.

Se a fé provém da escuta (*fides ex auditu*), e a pregação apela ao sentido da escuta, Olivier Bauer avança a possibilidade da interligação entre a homilia e os cinco sentidos “a mesma mensagem pode ser dada a escutar, a ver, a tocar, a sentir e a saborear. Cada homileta escolherá

¹²⁰“La transmission de la foi chrétienne, comme fondement d’appartenance à l’Église et à l’histoire du salut [...] la transmission de l’héritage du christianisme comme culture de l’Occident historique”. Solange Lefebvre, «Théologie pratique et questions de transmission», *Laval théologique et philosophique*, n. 60(2) (2004): 260.

¹²¹“Nullement, mais plutôt de reconnaître le fait que les sociétés modernes ne reposent plus uniquement sur une transmission descendante, des anciennes aux nouvelles générations. On y trouve aussi une transmission ascendante, des nouvelles aux anciennes. En quelque sorte, plutôt que d’évacuer purement et simplement la question de la transmission, il s’agirait simplement de renoncer à la logique d’«imposition unilatérale» des anciens aux plus jeunes, sans pour autant nier les différences de générations et les apports spécifiques selon l’âge”. Lefebvre, «Théologie pratique et questions de transmission», 264.

o sentido mais eficiente, o mais adequado ao seu propósito, lembrando-se que quanto mais mobilizar os sentidos, melhor os paroquianos reterão a sua mensagem”¹²². A este propósito convém acentuar que a liturgia se destina ao Homem na sua totalidade. Assim o incenso apela ao olfato, as cores das vestes litúrgicas e das imagens apelam à visão, a liturgia da Palavra e a homilia à escuta; a manducação eucarística, ao paladar. Esta dimensão sensorial da liturgia pode assim ser aproveitada aquando da homilia. Além disso, o caminho de fé, expressa-se na realidade humana dos sentidos. Quando se reduz a homilia a uma categoria, está-se a perder a multiplicidade de acessos à Palavra de Deus na sua polifonia. Urge repensar a conceção da homilia como modelo da transmissão da comunicação unilateral, em que o presbítero fala e a assembleia limita-se a escutar. Uma das consequências deste género aponta para a ininteligibilidade, tanto mais que não existe nenhum suporte de *feed-back*. Por outro lado, a “mensagem cristã não era apenas informativa mas performativa. Isto significa que o Evangelho não é simplesmente a comunicação de coisas que podem ser conhecidas – mas sim, algo que faz que as coisas aconteçam e mude as vidas”¹²³. A evangelização passa também pela oportunidade em deixar-se evangelizar. Pelo Batismo, existe a necessidade imperiosa de ser testemunha do Evangelho e de Cristo, através das obras.

A este propósito, Jean-François Roussel e Sabrina Di Matteo afirmam que

Uma homilia bem feita, na maior parte dos casos, deve permitir o jogo das três etapas do exercício hermenêutico para que a sua mensagem seja verdadeiramente recebida. Depois de ter situado a recitação bíblica, o homileta pode arriscar a sua interpretação, mas, sobretudo, deve convidar os ouvintes a fazer a sua própria interpretação. Mais ainda, deve existir na Igreja o exercício da função de interpretação para hoje. O Concílio Vaticano II afirmou que os leigos participam na

¹²²“Le même message peut être donné à entendre, à voir, à toucher, à sentir ou à goûter. Chaque prédicateur choisira le sens le plus performant, le plus adéquat à son propos, en se souvenant que plus elle mobilise de sens, mieux les paroissiens retiendront son message”. Olivier Bauer, «L’essentiel est inaudibles aux oreilles», *Études Théologiques et Religieuses*, n. 76 (2001): 11.

¹²³“The Christian message was not only ‘informative’ but ‘performative.’ That means: the Gospel is not merely a communication of things that can be known—it is one that makes things happen and is life-changing”. United States Conference of Catholic Bishops, «Disciples called to witness: the new evangelization», 2012, 7, www.usccb.org/.../new-evangelization/...w/Disciples-Called-To-Witness-The-New-Evangelization. Acedido em 29 de Janeiro de 2019.

função profética da missão da Igreja. Falou do sentido da fé na totalidade do povo cristão – *sensus fidei totius populi*.¹²⁴

Estas ressonâncias apontam para o facto de que a dimensão profética da homilia deve pertencer à totalidade do povo de Deus. Outro elemento a ter em consideração é a tradução cultural da mensagem cristã para o *hoje* daqueles que a escutam. Por isso, deve permitir a sua receção e interpretação.

¹²⁴“Une homélie bien faite, dans la plupart des circonstances, doit permettre le jeu des trois étapes de l’exercice herméneutique pour que le message soit vraiment reçu. Après avoir situé et ouvert le récit biblique, l’homéliste peut risquer son interprétation mais il invite surtout les auditeurs à faire leur propre interprétation. Plus largement, il doit y avoir dans l’Église l’exercice de la fonction d’interprétation du sens chrétien pour aujourd’hui. Le Concile Vatican II a bien affirmé que les laïcs participaient à la fonction prophétique de la mission de l’Église. Il a parlé du sens de la foi dans le peuple chrétien tout entier – *sensus fidei totius populi*”. «La nouvelle évangélisation, urgence de réfléchir, urgence d’agir», 47.

IV. A HOMILIA NA “SINFONIA DA PALAVRA”

A Palavra de Deus é viva e fecunda todas as realidades humanas e terrestres. Consignada na Bíblia, ultrapassa as fronteiras do tempo e espaço. Pode-se dizer mesmo que a Palavra é evento desafiador, caminho a percorrer, luz para nortear.

Os capítulos anteriores demonstraram que nem sempre a sua apropriação e recepção foi a melhor. Sendo caracterizada pela pluralidade de gêneros e sentidos, querer “domesticá-la” revela-se uma tarefa infrutífera. Por outro lado, pretender compreender os seus sentidos, sem a oração e o auxílio do Hermeneuta por antonomásia: o Espírito Santo constitui um ato vocacionado ao fracasso. Apesar de poder ser lida individualmente, a Sagrada Escritura encontra o seu húmus no seio da Igreja, de uma comunidade reunida não por si mesma, ou para si mesma, mas, reunida e convocada por Deus, para a missão.

A Exortação Apostólica *Verbum Domini* do Papa Bento XVI utiliza a expressão “sinfonia da Palavra” (n.º 7) referindo-se à multiforme potencialidade da sua expressão, que atinge o seu centro na liturgia e na vida concreta das pessoas. Esta Palavra, norte geográfico de toda a vida cristã, encontra o seu espaço e tempo na atualidade, mas também, e sobretudo, numa cultura de memória, transmissão, testemunho e encontro com uma Pessoa: Jesus Cristo.

Partindo destes pressupostos, procura-se ensaiar, num primeiro momento, uma aproximação a um estilo evangélico a partir do discurso de Jesus. Depois, procura-se situar esses desenvolvimentos no espaço eclesial; finalmente, apresentam-se alguns critérios pastorais para a elaboração da homilia.

Dentro deste contexto, procura-se numa primeira etapa, tornar claro que esse duplo enquadramento evangélico e eclesial constitui o substrato para proclamar a homilia; depois, a partir do Concílio Vaticano II e de outros contributos elencar alguns critérios pastorais relativos à prática homilética.

1. Um estilo evangélico

Antes de toda a eternidade, antes do mundo existir a Palavra estava no seio do Pai (cf. Jo 1,1), e essa Palavra através da qual tudo foi criado, incarnou na realidade humana. Esta é uma subversão profunda das mitologias, em que os deuses são criados à imagem dos seres humanos com defeitos e virtudes. A antropologia plasmada na Sagrada Escritura compendia uma nova forma de encontro com o divino. As dicotomias: “divino e profano”, “puro e impuro”, “santo e

pecador”, apesar de terem prevalecido no seio do cristianismo, como se viu no primeiro capítulo, são configuradas de modo distinto. O cristão é um pecador que almeja a santidade na fidelidade à graça de Deus e ao próximo. Aliás a noção de próximo evoca isso mesmo, não somente a proximidade consubstanciada na fraternidade, mas, também, com Alguém continuamente presente. Esse Alguém é Jesus Cristo, que, ao assumir uma natureza humana, mantendo a divina, vivenciou todas as vicissitudes com que se enfrenta o ser humano nos caminhos deste mundo.

Enraizadas no habitat judaico, os *logia* e ações de Jesus constituem uma interpelação a escavar as motivações que se encontravam cristalizadas nas atitudes de espanto ou fascínio, e da repulsa que suscitava. A proximidade, a inclusão, a liberdade e acolhimento do sofrimento humano, e o confronto com a hermenêutica ritual e cultural judaica apelavam a uma nova forma de se aproximar de Deus, e por isso mesmo, tinha os seus defensores e detratores. Para Graham Stanton

Jesus curava as pessoas que eram consideradas por alguns dos seus contemporâneos como “periféricas” a partir dos padrões de comportamento da piedade Judaica, devido à raça (cf. Mc 7,24-30); ao lugar de residência (cf. Mc 5,1-20, num túmulo em território pagão), ou à impureza ritual (cf. Mc 5, 25-34) a mulher com fluxo de sangue).¹²⁵

Avaliar esse impacto a partir do discurso de Jesus pressupõe ter em conta o contexto vital da época, os diferentes atores e os respetivos interesses, mas sobretudo, refletir sobre o mistério de Deus incarnado.

Saudosista de um tempo de grandeza e liberdade, o *establishment* judaico coabitava, na medida dos seus interesses, com o poder romano. As fronteiras entre Lei, política, e religião tinham-se diluído ao longo do tempo, ao ponto de a Lei de Moisés ficar refém de um conjunto de preceitos e práticas culturais que tendiam para um afastamento do Deus inominável. Concomitante, a este afastamento da Palavra correspondia, como defende Sam Mathew, inevitavelmente uma

¹²⁵“Jesus healed persons who were considered by some of his contemporaries to be “off-limits” by the standards of Jewish piety, by reason of their race (Mark 7.24–30), their place of residence (Mark 5.1–20, in a tomb in pagan territory), or their ritual impurity (5.25–34, a woman with menstrual flow)”. Graham Stanton, *Message and miracles* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001): 68. Nota: abreviam-se os títulos dos livros bíblicos de acordo com a tradução portuguesa de referência: *Bíblia Sagrada*, coordenação geral por Herculano Alves (Lisboa/Fátima Difusora Bíblica), 2008.

marginalização e estigmatização de todos aqueles que não se enquadravam neste contexto religioso e social. No entender de Sam Mathew:

O sistema judaico de pureza, do primeiro século era opressivo para os pobres e os marginalizados. Vimos que Jesus se opunha não somente àqueles que suportavam o sistema, mas também, o próprio sistema através do desprezo das leis de pureza. Por isso, não tinha relutância em exprimir a sua ira contra tal sistema, e a desafiá-lo através da sua atitude, palavras e ações. A atitude de Jesus face à injustiça causada aos grupos marginalizados, como os leprosos, pode motivar-nos a seguir atualmente o exemplo de Jesus na nossa sociedade.¹²⁶

A esperança num messianismo político cristalizava, mais do que uma sede de independência, o desejo de poder. As contradições internas e as formas estereotipadas do culto jogavam-se na concretude diária, na qual importava sobretudo o culto das aparências, mais do que, uma religiosidade que apelasse à conversão e adesão a Deus. Aliada a estes elementos, a fragmentação religiosa (Doutores da Lei, Fariseus, Saduceus, Zelotas, Sicários, Herodianos, Essênios, Publicanos) junto com a polaridade regional (Judeus, Samaritanos, Galileus) estimulava o conflito de interesses entre estes diferentes atores. O potencial de conflito e de insurreição contra o ocupante romano era uma realidade constante.

Nesta confluência de interesses tão díspares e de práticas e crenças antagónicas, não deixa de suscitar surpresa o fascínio, a interpelação e repulsa que Jesus causava nos seus interlocutores, mas sobretudo, o reconhecimento da Sua autoridade por adversários e seguidores. O poema “Frente a frente” de Eugénio de Andrade, citado por Ana Oliveira, exprime de certo modo a resposta a algumas destas interrogações “Nada podeis contra o amor/ contra a cor da folhagem/ contra a carícia da espuma/ contra a luz, nada podeis//Podeis dar-nos a morte/ a mais vil, isso podeis/ - e é tão pouco!”¹²⁷A plasticidade e sensorialidade destas palavras e imagens evocam o confronto permanente entre o bem e o mal, entre o amor e o ódio. A morte “mais vil”, e que Jesus padeceu, é “tão pouco”, tão impotente face ao Amor. E, esta impotência estava

¹²⁶“The purity system of first century Judaism was oppressive to the poor and the marginalised. We have seen that Jesus opposed not only those who supported the system but also the system itself by disregarding the purity laws. He was not reluctant to express his anger at it and challenges it through his attitude, words and deeds. Jesus attitude to injustice done to the marginalised groups, like lepers, can motivate us to follow the example of Jesus in our society today“. Sam Mathew, “Jesus and Purity System in Mark’s Gospel: A Leper (Mk. 1: 40-45)”, *Indian Journal of Theology*, n. 42 (2000): 106.

¹²⁷Ana Oliveira, “As Mãos e os Frutos de Eugénio de Andrade e de Lopes-Graça” (Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2010), 18.

omnipresente para os detratores quando assistiam à realidade dos milagres que testemunhavam o cumprimento das promessas proféticas e denunciavam a hipocrisia dos seus comportamentos. A profunda comunhão entre a Palavra e as obras de Jesus possui uma fonte inesgotável: a intimidade divina com o Pai. Esta multiforme trajetória amorosa é condensada por Marianne Thompson, a partir de Mc 12,28–34 e Lc 10,25–37, na designação de uma “teocentricidade tenaz”¹²⁸.

Assim, o acolhimento de Jesus encontra o seu húmus na osmose entre a escuta amorosa do Pai e de todos que encontrava no caminho. A sede sentida na cruz simboliza a sede que sentiu pela instituição de uma fraternidade universal assente no amor. Sede de um Deus infinito e pessoal que falou através de Jesus. Face ao determinismo das leis, Jesus utiliza uma constelação temática inserida no concreto das questões fraturantes do judaísmo, materializando, desse modo, o desejo de estabelecer pontes como todas as realidades antropológicas. Numa perspetiva macroscópica, Graham Stanton condensa esta pluralidade temática num único item: “Os Evangelistas sinópticos defendem claramente que o “Reino de Deus” era o tema central da mensagem de Jesus (cf. Mc 1,14–15; Mt 4,23; 9,35; Lc 4,43; 8,1; 9,11)”¹²⁹. Para falar do Reino, Jesus servia-se de todas as realidades concretas do quotidiano desde: a agricultura (cf. Mt 5,13; 13,33), o universo (cf. Mt 13,1-7), a política (cf. Mt 13,44-45), a pecuária (cf. Mt 21,35), o sistema judicial (cf. Lc 15,20), o matrimónio (cf. Mt 5,32), aspetos sociais e culturais (cf. Mt 25,1; Jo 10,1), a culinária (cf. Mt 18,12), até mesmo de um mundo onírico de pérolas e tesouros (cf. Lc 18,2-3), entre outras. Esta diversidade temática era transmitida através de diversos recursos estilísticos como a alegoria, a comparação, a analogia, a parábola.

As parábolas narrativas parecem-se à poesia, ou a um bom *cartoon*. Comunicam caminhos inesperados, e algumas vezes a um nível mais profundo do que declarações. Existe habitualmente um elemento de surpresa que obriga a repensar Deus, a sua vontade e os seus caminhos com a humanidade.¹³⁰

¹²⁸“Jesus proclamation is characterised by its tenacious theocentricity“. Marianne Thompson, *Jesus and his God* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 46.

¹²⁹The synoptic evangelists clearly imply that “kingdom of God” was the central theme of Jesus message (Mark 1.14–15; Matt 4.23, 9.35; Luke 4.43; 8.1; 9.11)”. Stanton, “Message and miracles”, 57.

¹³⁰“The narrative parables are like poetry, or like a good cartoon. They communicate in unexpected ways and often at a deeper level than statements. There is often an element of surprise which forces one to think again about God, his will and his ways with humankind”. Stanton, *Message and miracles*, 63.

Além disso a palavra humana de Jesus vai acompanhada dos correspondentes atos, numa vinculação e testemunho dos quais emanam a autoridade respetiva. O principal propósito de Jesus foi e é sempre a libertação do Homem das amarras da auto-referencialidade enquanto obstáculo à fraternidade e à transcendência. Assim, Jesus situa-se nos antípodas de uma vivência religiosa cuja fundamentação fosse um culto de exterioridades, ou de méritos pessoais, abrindo assim novos horizontes de encontro com Deus.

As várias questões que bailavam nos pensamentos e corações de todos, podiam resumir-se a uma única: como podia Deus, o Inominável, o Todo-poderoso, Aquele para quem ninguém podia olhar, ser Pai, ser Próximo, ser Amor, manifestar-se na fragilidade humana. Este é o ponto fundamental do cristianismo, conforme a resposta dada assim será a conceção de Deus que cada um tem, a aceitação ou rejeição de Jesus. Quer na paisagem religiosa judaica quer cristã, existe em pano de fundo, uma realidade envolta numa contínua tensão entre uma adesão ao divino através da singularidade da aceitação do inacabamento, da criaturidade, da fragilidade evidenciada; e a construção de uma espécie de “ninho de bem-estar” do qual e no qual não se pretende sair, mas apenas, construir e alargar numa espécie de uma “autofagia religiosa”. Como pode a homilia “dançar” com Deus, e “jogar” tudo para dar um sentido, construir um edifício que leve ao êxodo do egoísmo em direção à terra prometida da esperança e do amor? O propósito final determina as inúmeras possibilidades. Se, a homilia visa apenas atrair a *captatio benevolentiae*, a erudição estética, a fruição do momento, então a oratória clássica constitui uma via, nem que seja uma via equivocada; se, pelo contrário, o propósito final pretende chegar aos corações e apelar à missão, então exige-se uma multidisciplinaridade ao abordar a Palavra de Deus, a qual não pode ficar refém nem dos preconceitos do homileta, nem da redução a um determinado tipo ou formato, onde os “cantos e recantos” da espontaneidade de cada pessoa se podem reconstruir no encontro com os desafios do Espírito Santo. A homilia é uma peregrinação da Palavra para as palavras, da Escuta para as escutas, da Igreja para o quotidiano. Este caminho de liberdade e de confronto com as fragilidades, com o pecado que nos habita, requer a quebra das armaduras, das máscaras perante o encontro diário com Deus.

É interessante notar como a vida de Jesus se situa fora do centro, em permanente caminho por desertos, montanhas, margens de lagos. A centralidade do marginal e periférico humanos constituía para Jesus o epicentro da pastoral, na qual se priorizava a liberdade, o encontro, a escuta, a pergunta, o olhar, a fraternidade, sobre o legalismo instituído e degradante da dignidade humana. Eis vários caminhos plausíveis para o discurso eclesial. A aprendizagem da escuta em Jesus aporta e parte do Pai, e parte da sensibilidade do vivido, das pessoas concretas,

de nomes e rostos, de toques e olhares. Quase se poderia afirmar que a escuta de Jesus é toda sensorial, plenamente viva, profunda, radical. A pastoral de Jesus, é uma pastoral dos sentidos, do toque, da proximidade, de uma leitura profunda da realidade que o envolve; ora como se viu no primeiro capítulo, nem sempre a Igreja foi capaz desta proximidade afetiva com os fiéis. No tempo que mediou até ao Concílio Vaticano II, a postura foi quase sempre reativa e não pró-ativa, a reboque dos acontecimentos.

Urge implementar uma nova cultura da escuta ao modo de Jesus: uma escuta incarnada, sensorial, próxima. A homilia como escuta do grito dos marginalizados, dos pobres, dos idosos, da fome, da solidão e desespero joga um papel fundamental na elaboração da homilia. Uma homilia desencontrada do concreto das vivências pode tornar-se angelical, e dizer muito pouco aos interlocutores. Este processo progressivo de aprendizagem, e de valorização de cada escuta, de cada encontro, que deve ser cultivado a nível social e eclesial, esbarra na sedução da auto-suficiência, de uma certa indiferença face a um encontro radical com Deus e com o próximo. Enzo Bianchi exprime as vicissitudes da deficiência de escuta e testemunho:

É verdade que hoje em dia os presbíteros rezam pouco, mas desde a minha experiência de diálogo frequente com eles posso afirmar que o que ocorre é, sobretudo, que oram mal, sem conhecer adequadamente o estatuto da oração cristã. E o estatuto da oração cristã requer que antes de falar a Deus, antes de “pensar” Deus e de desenvolver pensamentos de Deus e dos seus mistérios, aquele que quer orar se empenhe em escutá-Lo. A escuta é a forma essencial e fundamental da oração cristã, e isto vale especialmente para o presbítero, pois o que ele anunciar e testemunhar depende do que escuta.¹³¹

A questão da oração afigura-se pertinente, pois, não existe vida cristã no sentido estrito da expressão, sem um encontro pessoal com Jesus. As formas e conteúdos da oração podem ser diversos, derivar de um universo de possibilidades amplo, mas, o essencial consiste em percorrer o caminho do abandono e da entrega à vontade divina, expressa nos acontecimentos diários. Isso exige uma tradução e releitura da mensagem cristã através de um estilo

¹³¹“Es verdad que hoy día los presbíteros rezan poco, pero desde mi experiencia de diálogo frecuente con ellos puedo afirmar que lo que ocurre es, sobre todo, que oran mal, sin conocer adecuadamente y vivir el estatuto de la oración cristiana. Y el estatuto de la oración cristiana requiere que antes de hablar a Dios, antes de “pensar” a Dios y de desarrollar pensamientos en torno a Dios y a sus misterios, aquel que quiere orar se empenhe en escucharlo. La escucha es la forma esencial y fundamental de la oración cristiana, y esto vale especialmente para el presbítero, pues lo que él puede anunciar y testimoniar depende de lo que escucha”. Enzo Bianchi, *A los presbíteros* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 32.

evangélico, ao modo de Jesus. E como é esse modo? Logo à partida significa estar alerta e nú para escutar e acolher o Espírito. Nú, no sentido de despido da autossuficiência que se traduz na dureza de coração e no desprezo do irmão. Simultaneamente a este despojamento acrescenta-se a necessidade de escutar a profundidade do silêncio humano; de se espantar perante a vastidão e a pluralidade da Palavra e da alteridade; de reutilizar a polifonia da Palavra e das palavras e escavar sentidos novos. Neste contexto, Christoph Theobald utiliza a expressão “escuta estereofônica”¹³². Tal aceno exprime a ideia de um espaço sonoro que assenta: na Palavra evangélica, na palavra interior e no momento presente. Esta reinvenção permanente da escuta, não deixa de possuir os seus perigos quando se tornam fins exclusivos¹³³: fundamentalismo, moralismo ou um certo evangelismo pietista, o encerramento à transcendência.

A hermenêutica destas realidades exige novas competências ao nível do observar, do escutar, do acolher, do interpretar e do aplicar. Desafio inesgotável este, sem fronteiras, em que o discípulo deixando-se cativar pelo Espírito, é convidado a desenvolver competências relacionais, culturais, teológicas e teologais. Esta experiência de docilidade e abertura, daleitura das esferas eclesial e humana, tem como pressuposto, a concretude do amor a Jesus Cristo. Quer dizer, ser cristão é viver, pensar, acolher, falar ao modo de Jesus, ou seja, ter uma relação permanente de proximidade com o Pai, a Palavra e os irmãos. No fundo, o estilo evangélico encontra a sua fecundidade na osmose entre a Palavra e as palavras humanas. É neste contexto que se inscreve a circularidade entre crescer, servir e partilhar Jesus.

2. Um estilo eclesial

A concretização histórica da oralidade para a Palavra vertida na Sagrada Escritura constitui uma das idiossincrasias do próprio texto evangélico. Oralidade essa marcada pelo encontro com um evento e uma pessoa: a Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus. Esta síntese caracterizou o quotidiano das primeiras comunidades cristãs. Estas comunidades mais do que uma teologia própria, possuíam um testemunho vivo e concreto. Aliado a este testemunho estavam associadas

¹³²“Écoute stéréophonique”. Cf. Christoph Theobald, “Paroles des hommes - Parole de Dieu: Reflexions theologiques et pastorales a partir de Vatican II”, *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco*, vol. 5, (2015): 313.

¹³³Cf. Theobald, “Paroles des hommes - Parole de Dieu!”, 313.

as dimensões taumatúrgica e martirial, as quais concorriam para a transmissão e difusão da Boa Nova. Não se tratava apenas da qualidade dos oradores, mais importante que as palavras, era a constatação de um novo paradigma, de uma nova mundividência, de uma radicalidade que corrompia todas as estruturas humanas e sociais: o amor. Com o decorrer do tempo esta coerência inerente a esse encontro com uma Pessoa foi-se desvanecendo. A oratória sacra cristã inserida no confronto entre o *mysterium iniquitatis* e o *mysterium salutis* sucumbiu às tentações de possuir todas as respostas, e de pretender mais deleitar. A homogeneização dos comportamentos, das práticas religiosas, impostas a partir de cima, por uma entidade infalível, reverteram contra a própria Igreja.

Esta deixara de ser pobre e para os pobres. Se construir um quadro normativo era um imperativo face às convulsões sociais e culturais, já estatuir a lei e a norma como um fim, sugere a questão de saber se o que salva é a observância ou o amor.

A forma de comunicação eclesial que precedeu o Concílio Vaticano II caracterizava-se por uma certa discrepância no acesso à salvação, à santidade, aos sacramentos. Em causa estava uma cisão entre duas mundividências distintas: antes e pós Concílio Vaticano II. No período que antecedeu o Concílio Vaticano II, os géneros literários caracterizavam-se por:

Entre as formas literárias que os concílios utilizaram, contavam-se as confissões de fé, as narrativas históricas, bulas, cartas, sentenças judiciais contra criminosos eclesiásticos, constituições, “capítulos” e vários tipos de “decretos” [...] Seja como for, o cânon é recorrente através dos séculos [...] Eles falavam uma linguagem que tentava distinguir claramente entre “os que estão dentro” e “os que estão fora”, o que significava comumente ser punido, ou mesmo considerá-los inimigos.¹³⁴

Equacionando este afastamento entre estas duas “eclesiovidências” não será de estranhar que o Concílio Vaticano II tenha optado por uma nova forma de linguagem. Ao tom sectário e ameaçador sucedia uma linguagem que contemplava as realidade humanas, acolhendo-as no seu seio, tornando-a mais inclusiva. John O'Malley postula-o da seguinte forma:

¹³⁴“Among the literary forms councils used were confessions of faith, historical narratives, bulls and letters, judicial sentences against ecclesiastical criminals, constitutions, “chapters,” and various kinds of “decrees”[...] Nonetheless, down through the centuries the canon stands out for its recurrence [...] They spoke a language that tried unmistakably to distinguish “who’s in” and “who’s out,” which often entailed not only meting out punishment for the latter but even considering them enemies”. John O’Malley, “Vatican II: Did anything happen?”, *Theological Studies*, n. 67, (2006): 19.

Aqui, o Concílio torna-se mais explícito ao introduzir um novo vocabulário e uma nova forma literária. Palavras como “carisma,” “diálogo,” “associação,” “cooperação,” e “amizade,” indicam um novo estilo para o exercício da autoridade e implicitamente advogam a conversão a um novo estilo de pensar, falar e agir, uma mudança de um estilo mais autoritativo e unidirecional para um mais recíproco e responsivo.¹³⁵

O estilo demasiadamente duro e excludente dos concílios anteriores cedera o lugar a um estilo mais suave, fraterno, de mãos dadas com todas as realidades temporais. A pretensão era de resituar o Magistério eclesial numa tradição mais abrangente do que aquela proveniente de Trento. O Concílio Vaticano II aportou uma nova forma da Igreja se situar e apresentar no/diante do mundo, onde a inclusão e acolhimento, convite e diálogo se tornaram o diapasão da pastoral eclesial. Não se tratou de uma revolução terminológica, mas de uma refontalização linguística que desejava o retorno a uma identidade em que a adesão a Cristo passasse por uma vinculação ativa com a Igreja e com o mundo. Esta ligação, remete para a necessidade de uma articulação entre a linguagem eclesial e a linguagem do mundo contemporâneo. Por isso, a “pastoralidade” associada ao Concílio Vaticano II é marcada pelo estilo “epidítico”¹³⁶, no qual estavam interligadas em osmose três tipos de linguagem: a da Sagrada Escritura, a dos Padres (expressa em vários gêneros: narrativo, exortativo, declarativo doxológico, entre outros) deve estar aberta a um espaço de criatividade que tenha em conta a realidade das fragilidades humanas.

Pois a “pastoralidade” do Vaticano II exige da mesma, uma retoma estilística, apesar de devidamente preparada por Paulo VI, permaneceu em estado de lactância durante todo o período pós-conciliar, muito preocupado com a ossatura “doutrinal” do corpus textual do Concílio. Ora, um

¹³⁵“Here the council becomes more explicit by introducing a new vocabulary and literary form. Words like “charism,” “dialogue,” “partnership,” “cooperation,” and “friendship” indicate a new style for the exercise of authority and implicitly advocate a conversion to a new style of thinking, speaking and behaving, a change from a more authoritarian and unidirectional style to a more reciprocal and responsive style”. John O’Malley, *What happened at Vatican II*, (Massachusetts: Harvard University Press, 2010), 11.

¹³⁶Cf. Christoph Theobald, “L’exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*: esquisse d’une interprétation originale du Concile Vatican II”, *Révue théologique de Louvain*, n. 46 (2015): 325.

estilo possui “contornos”, como diz Francisco, contornos que se podem “traçar” e “esboçar” tendo em consideração a fragilidade da existência humana.¹³⁷

Os novos “contornos” de que o Papa Francisco se refere, podem ser constatados na nova construção da identidade presbiteral. Antes do Concílio Vaticano II, a concepção prevalecente era de cariz ontológico e cristocêntrica, ou seja, o processo de santificação presbiteral dependia exclusivamente de uma *imitatio Christi*. Com o *De Ministerio et Vita Presbyterorum* (texto C de Outubro de 1965)¹³⁸ a hierarquização dos *tria munera* dos presbíteros passa a ser a seguinte: em primeiro lugar, *verbi Dei ministri* (ministros da Palavra de Deus); em segundo lugar: *Sacamentorum et Eucharistie ministri* (ministros dos Sacramentos e da Eucaristia); em terceiro lugar: *populi Dei rectores* (governo eclesial). Ou seja, a fundamentação da figura do presbítero passará a estar em íntima associação com a sua inserção na Igreja e com o *múnus* missionário. A imagética associada ao presbítero deixa de ser a do Homem do sagrado, separado dos seus irmãos, para ser o Homem da Palavra, na *Ecclesia* e no mundo. Assim, os Padres conciliares optaram por construir a figura do presbítero a partir da primazia da Palavra sobre o culto e o governo. Routhier afirma o seguinte:

Com efeito, o Vaticano II utiliza largamente a palavra *presbyter* para designar o presbítero, enquanto Trento usava o termo *sacerdos* [...] Aquando da quarta redação, quer dizer, depois da primeira discussão na *aula magna* do esquema, os presbíteros são designados pela última vez pelo latim *sacerdotes*; passarão a ser designados por *presbyter*.¹³⁹

A importância do presbítero como ministro da Palavra decorre da importância da Sagrada Escritura para o desenvolvimento dos conteúdos e práticas cristãs. A interlocução passa assim

¹³⁷“Car la “pastoralité” de Vatican II exige d’elle même une reprise stylistique, certes largement préparée par Paul VI, mais restée en état de latence durant toute la période postconciliaire, trop préoccupée par l’ossature “doctrinale” du corpus textuel du Concile. Or, un style a des “contours”, comme dit François, des contours qu’on peut “tracer” et “esquisser” en tenant compte de la fragilité et de l’historicité de l’existence humaine”. Theobald, “L’exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*: esquisse d’une interprétation originale du Concile Vatican II”, 339.

¹³⁸Cf. G. Routhier, “L’écho de l’enseignement de Vatican II sur le presbyterat dans la situation actuelle”, *Révue théologique de Louvain*, n. 41 (2010): 93.

¹³⁹“En effet, Vatican II utilise largement le mot *presbyter* pour designer le prêtre, tandis que Trento usait du terme *sacerdos* [...] Lors de la quatrième rédaction, c’est-à-dire, après la première discussion *in aula* du schéma, les prêtres sont désignés pour la dernière fois par le latin *sacerdotes*; on les designera ensuite par le latin *presbyter*”. Routhier, “L’écho de l’enseignement de Vatican II sur le presbyterat dans la situation actuelle”, 107.

por as realidades temporais serem interpretadas à luz da Sagrada Escritura, num movimento revestido de circularidade hermenêutica entre interpretação e interpelação, sem esquecer a escuta de Deus e dos homens. Tão importante como falar de Deus aos homens, é falar dos homens a Deus.

Não é possível aceder a uma lógica de compromisso missionário, sem partir de uma linguagem comum. Isso exige que a linguagem da homilia, e a linguagem eclesial, além de privilegiarem o querigma, a mistagogia, a Tradição, se preocupem em costurar estas dimensões com a realidade da leitura e interpretação dos sinais dos tempos.

Por isso, o recurso a uma linguagem inculturada desvinculada da mistagogia e de uma hermenêutica adequada, torna-se uma linguagem fria que não apela ao coração. Pelo contrário, uma mistagogia que não encontra a devida linguagem, mesmo que hermenêuticamente correta, corre o risco de se tornar um angelismo ou num sistema de casta. Por último, se a hermenêutica dispensa a linguagem e a mistagogia, então torna-se uma mera didática sem horizontes de transcendência.

A consideração destas três dimensões deve levar em conta, por um lado, as construções identitárias; por outro, derivada da primeira, que a paroquialidade do regime de cristandade enquanto referencial político, social, cultural e religioso que assegurava um certa homogeneidade de sentido e pertença, aponta para a exaustão de uma certa forma de mundividência cristã. A paróquia de pertença já não é aquela em que se nasceu, mas aquela que os fiéis elegem “para muitos praticantes a paróquia tornou-se a paróquia de eleição”¹⁴⁰.

Intrinsecamente ligada a dimensão da fé encontra-se a dimensão afetiva. Alguns autores, como Raymond Lemieux, parecem quase defender uma dessintonia entre a fé e os afetos “a Igreja não é nem uma comunidade de sentimentos, nem uma comunidade de experiência religiosa, mas uma comunidade de fé [...] a fé não é redutível nem ao sentimento nem à experiência religiosa.”¹⁴¹; contudo, outros autores, como Alfredo Teixeira e Danièle Hervieu-Léger apresentam uma perspectiva mais em consonância com a realidade da interligação afetiva da fé. Assim, a socióloga apresenta a emoção¹⁴² como o ingrediente principal da na determinação das

¹⁴⁰“Pour nombre de pratiquants, la paroisse est devenue la paroisse d’”élection”. Alphonse Borras, “La paroisse, et au delà...”, *Études*, n. 402 (2005): 790.

¹⁴¹“L’Église n’est pas ni une communauté de sentiments, ni une communauté d’expérience religieuse, mais une communauté de foi [...] la foi n’est redutible ni au sentiment ni à l’expérience religieuse”. Raymond Lemieux, “Théologie, science et action: les enjeux du discours pastoral”, *Laval théologique et philosophique*, n. 43 (1997): 329/330.

¹⁴²“Une religion de communautés émotionnelles”. Danièle Hervieu-Léger, “De quelques recompositions culturelles du catholicisme français”, *Sociologie et sociétés*, n. 2 (1990): 202, <https://doi.org/DOI.10.7202/001348ar> 195-206. Acedido em 6 de Outubro de 2018.

construções identitárias ao nível religioso. Alfredo Teixeira corrobora o mesmo sentir, ao defender que “o sujeito, na sua narrativa biográfica, é o lugar do complexo sócio-discursivo. Essa observação permite colocar a hipótese de que, em um última análise, o que se pretende não é a troca de informação, mas uma troca de expressões de afetos”¹⁴³.

O movimento pendular entre os diferentes autores encontra em Pierre Bourdieu outro alerta para estas construções. Segundo ele, a escolha seletiva de determinados acontecimentos autobiográficos não se encontra isenta, nem da cumplicidade do biógrafo, nem de distorções de sentido, podendo mesmo tornar-se ideológica “esta inclinação para se tornar ideólogo da sua própria vida, selecionando, em função de uma intenção global, alguns acontecimentos significativos e estabelecendo entre eles conexões destinadas a proporcionar-lhe coerência”¹⁴⁴. Este paradigma representa um corte radical em relação ao período que antecedeu o Vaticano II, no qual a estrutura das crenças, e do viver cristão, se encontravam padronizadas e e estabilizadas num quadro referencial de normas e preceitos a observar. A sua perenidade ao longo da vida era uma realidade. Contudo, atualmente “o objetivo do crer contemporâneo não é atingir a perfeição (pensada como “estabilidade”) mas colocar-se à prova como num movimento”.¹⁴⁵

A intersecção desta tríade (paróquia, afetos e estrutura do crer) resultante de uma metamorfose do sagrado e da espiritualidade não deixa de suscitar algumas interrogações: como inculturar eclesialmente a Palavra de Deus levando em conta esta nova estrutura do crer e dos afetos? Em que medida uma narrativa biográfica ou religiosa baseada exclusivamente nos afetos corresponde ainda a um seguimento e testemunho de Cristo? Será que uma adesão a Cristo, a partir dos afetos, não se tornará vítima das circunstâncias do momento?

Tentando ultrapassar um modelo pré-estabelecido de fé, Andre Fossion sugere “a questão, com efeito, não é de “conformar” as pessoas a um modelo estabelecido de fé, mas de lhes proporcionar um dispositivo variado no qual se poderão mover, sobre o qual se poderão apoiar

¹⁴³Alfredo Teixeira, “A palavra distribuída, figuras da interlocução grupal no campo católico”, *Didaskalia*, n. XXXV (2005): 669.

¹⁴⁴“Cette inclination à se faire l’idéologue de sa propre vie en sélectionnant, en fonction d’une intention globale, certains événements significatifs et en établissant entre eux des connexions propres à leur donner cohérence“. Pierre Bourdieu, “L’illusion biographique.”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 62 (1986): 69, <https://doi.org/10.3406/arss.1986.2317>. Acedido em 8 de Outubro de 2018.

¹⁴⁵L’objectif du croire contemporain n’est pas d’aboutir à la conversion (pensée comme “stabilité”) mais de s’éprouver comme croire dans un mouvement”. Patrick Michel, “Religion et politique dans un monde en quête de centralité”, *Revue internationale et stratégique*, n. 44 (2001): 37, <https://doi.org/10.3917/ris.044.0033>. Acedido em 29 de Setembro de 2019.

para crescer e caminhar livremente na fé”¹⁴⁶. Contudo, Dietrich Bonhoeffer alerta para o facto de que conhecer a Sagrada Escritura, fazer homilias, ter uma vida litúrgica, não equivale necessariamente a ser-se cristão.

Foi então que se produziu em mim qualquer coisa que modificou e transtornou a minha vida para sempre. Acedi pela primeira vez à Bíblia [...] Já tinha pregado muito, já possuía uma grande e variada experiência da Igreja, já tinha falado e escrito sobre ela - e portanto ainda não me tinha tornado um cristão.¹⁴⁷

Ser cristão é mergulhar no testemunho de uma presença que continuamente nos interpela e acompanha. Na solidão do quotidiano, ser testemunha é viver e manifestar ao mundo as virtudes teológicas. Isso, apela à coerência entre as palavras e as ações. Nem sempre essa correspondência se regista na vida cristã. Chantal Delsol evoca a nudez da vulnerabilidade e da verdade como inerente ao desafio do testemunho.

Nada é mais difícil do que, sabemo-lo, dizer o que se pensa, fazer o que se diz, e finalmente viver como se pensa. Esta harmonia de todas as cordas do ser, faz a testemunha: aquele que se doa e se expõe, e não expõe apenas o seu discurso, a sua retórica, a sua aparência, mas os seus atos, a sua fadiga, a sua reputação, as suas escolhas, em suma, a sua existência.¹⁴⁸

De facto, o testemunho passa pela aceitação da fragilidade, não numa perspectiva quietista, ou resignada, mas assente nas virtudes teológicas. Na dialética entre a fragilidade e o amor, a homilia torna-se veículo de misericórdia. Essa fragilidade está patente na quase totalidade dos sacramentos: na Eucaristia, entre o humano e o divino; no Batismo, entre pertencer a um povo

¹⁴⁶ “La question, en effet, n’est pas de “conformer” les gens à un modèle établi de la foi, mais de leur offrir un dispositif varié dans lequel ils pourront se mouvoir, sur lequel ils pourront s’appuyer pour grandir et cheminer librement dans la foi”. Andre Fossion, *Dieu désirable: proposition de la foi et initiation* (Bruxelles: *Lumen vitae*, 2010), 92.

¹⁴⁷ “C’est alors que s’est produit en moi quelque chose qui a changé ma vie jusqu’aujourd’hui et l’a bouleversée. J’accédai pour la première fois à la Bible [...] J’avais déjà beaucoup prêché, j’avais déjà une grande expérience variée de l’Église, j’en avais parlé et écrit - et pourtant je n’étais pas encore devenu un chrétien”. Dietrich Bonhoeffer, “Lettre à Elisabeth Zinn, le 27 janvier 1936”, *Dietrich Bonhoeffer 1906-1945. Une biographie*. (Paris: Salvator, 2005), 122.

¹⁴⁸ “Rien de plus difficile, on le sait, que de dire ce que l’on pense, de faire ce que l’on dit, et finalement de vivre comme on pense. Cet accord de toutes les cordes de l’être, fait le témoin : celui qui se donne et s’expose, et n’expose pas seulement son discours, sa rhétorique, son apparence ; mais ses actes, sa fatigue, sa réputation, ses choix, bref, son existence”. Chantal Delsol, “La vie dans la vérité”, Le blog de Chantal Delsol, <https://www.chantaldelsol.fr/vivre-dans-la-verite/>. Acedido 6 de Janeiro de 2019

e pertencer ao povo de Deus; na Eucaristia, entre a presença e a ausência; na celebração das exéquias, entre finitude e a esperança escatológica; no matrimónio, entre o desejo de estabelecer uma aliança eterna e provisória; na Reconciliação, entre o pecado, o perdão e a misericórdia. Os sacramentos estão, pois, atravessados pela dimensão discursiva, nem sempre sob a forma estrita da homilia padronizada, mas sempre como um desejo de ser intermediário de uma salvação, de uma Aliança e esperança, que exigem uma linguagem adequada a cada tempo e espaço.

Vê-se, pois, neste jogo de opostos a exigência da correlação entre a homilia e uma certa necessidade de espantar-se, comover-se, de “habitar” no silêncio, de escutar. Esta mútua intersecção entre estas dimensões constitui como que o *húmus* onde a homilia encontra os conteúdos e as formas de conjugar a realidade do aqui e agora, com a salvação e a graça, enquanto dons gratuitos. Sem silêncio interior, não existe capacidade para a escuta. É impossível escutar Deus e os irmãos, se o ruído, o ativismo dispersam e afastam do essencial. Aliás, a incapacidade de questionar o sentido último da existência revela a lacuna existente entre as dimensões referidas interiormente. Por outro lado, como podem as palavras da homilia atingir os corações, convocar e interpelar, se não assentaram no discernimento através do silêncio, da fé e da oração, do espanto perante as *mirabilia Dei*.

É interessante notar que Deus ao dirigir-se a Israel, utiliza o verbo escutar “*Shemá*” (Dt 6, 4-9). Trata-se de uma escuta atualizadora de um evento: a libertação da escravatura do Egito. Por isso mesmo, exige a docilidade do silêncio, mas também, o envolvimento, a proximidade, a intimidade; sobretudo, a certeza pela fé que Deus acompanha o seu povo. Dominique Clerc analisando a interligação entre a palavra e a escuta afirma: “ora a escuta da palavra passa necessariamente pela via da contiguidade, tanto como pela da semelhança: ela passa necessariamente pelo cortejo do contacto”¹⁴⁹. Contudo, nem sempre existe esta contiguidade entre a palavra e o silêncio. Neste contexto, Paul Simon e Art Garfunkel retratam na música “*The sound of silence*” a transversalidade do problema antropológico da palavra e da escuta.

E na luz nua vi, dez mil pessoas talvez mais, pessoas que conversavam sem estar a falar pessoas que ouviam sem escutar [...] “Tolos” disse eu: “Vocês não sabem que o silêncio se expande como um cancro, escutai as minhas palavras para que vos possa ensinar, tomai os meus braços para que

¹⁴⁹“Or l’écoute de la parole passe nécessairement par la voie de la contiguïté tout autant que par celle de la similitude : elle passe nécessairement par le défilé du contact”. Dominique Clerc, “L’écoute de la parole”, *Revue française de psychanalyse*, n. 5 (2007): 1297.

vos possa alcançar” mas as minhas palavras caíram como gotas de chuva silenciosa, e ecoaram nos poços do silêncio.¹⁵⁰

O silêncio como experiência humana negativa fica aqui retratado pela sua virulência. Este poema aponta e denuncia profeticamente a possibilidade do mundo da linguagem e da escuta poderem divorciar-se um do outro, devido à obstinação e recusa em escutar. Encarar esta “olhar” com uma possibilidade da homilia fracassar, não pode deixar de questionar até que ponto, a eficácia da mensagem depende apenas do mensageiro. Certo é, como afirma Jean-Luc Nancy “o sentido abre-se no silêncio. Não se trata, portanto, de conduzir ao silêncio mas ao mistério do sonoro [...] Trata-se sobretudo, deve se tratar até ao fim de *escutar* este silêncio do sentido”¹⁵¹. Assim, este silêncio torna-se o terreno onde a semente da palavra pode frutificar. Não quer isto dizer que a dor e o sofrimento estejam ausentes do processo de escuta, sobretudo quando o cristão se confronta com a realidade do pecado que o habita, e está presente na sociedade. Concomitantemente, a escuta de Deus, não é sempre questão de deleite, nem de consolação, e algumas vezes envolve sofrimentos indizíveis, quando Deus aparentemente se torna “ausente”. Esta solidão de uma presença torna-se dolorosa como o comprova as “noites escuras” dos místicos.

Por isso, o universo vital da fé, da oração e da contemplação está ligado a uma cultura do silêncio. Na fecundidade deste silêncio, onde a Palavra incarna, a Igreja encontra o anúncio da sua identidade e sentido. Mas, a Palavra, não pode ficar refém do espaço eclesial, por um lado, nesse mesmo espaço deve abrir-se a novos horizontes de possibilidades; por outro, fora do espaço eclesial deve buscar novas oportunidades de inculturar e transmitir a fé. Susan Sontag espessa esta possibilidade:

Na era moderna, uma das mais ativas metáforas para o projeto espiritual é a Arte. As atividades do pintor, do músico, do poeta, do bailarino, uma vez reunidas sob essa designação genérica (um gesto relativamente recente), mostraram-se um lugar particularmente propício à representação dos

¹⁵⁰“And in the naked light I saw, ten thousand people maybe more, people talking without speaking, people hearing without listening [...] “Fools” said I: “You do not know, silence like a cancer grows, hear my words that I might teach you, take my arms that I might reach you”, but my words, like silent drops fell, and echoed, in the wells of silence” Paul Simon e Art Garfunkel, *Wednesday Morning, 3 A.M* (New York: Columbia Studios, 1964).

¹⁵¹“Le sens s’ouvre dans le silence, Il ne s’agit pourtant pas de conduire au silence comme au mystère du sonore [...] Il s’agit bien, il doit s’agir jusqu’au bout, d’écouter ce silence du sens”. Jean-Luc Nancy, *À l’écoute* (Paris: Éditions Galilée, 2002), 50.

dramas formais que assediam a consciência, tornando-se cada obra de arte individual um paradigma mais ou menos perspicaz para a regulamentação ou a reconciliação de tais contradições.¹⁵²

Arte, dramas, consciência, espiritualidade exprimem, assim, a necessidade da tradução cultural da linguagem homilética, ou seja, que essa linguagem seja significativa e encontre um espaço de acolhimento e incentive à conversão e à missão. Para isso torna-se imprescindível que a linguagem da homilia além de acentuar a dimensão da afetividade, do que na oratória sacra se apelidava o *delectare*, enfatize igualmente o *docere* e *movere*. Neste sentido, a homilia apela à sabedoria espiritual, a criatividade e à flexibilidade. No entender de Évelyn Clément, a flexibilidade deve corresponder não “somente a uma mudança de procedimento, mas a uma mudança de representação do problema”¹⁵³. Esta mudança de acentuação da mudança do procedimento para a representação do problema é crucial para a homilia. Se é verdade que, uma mudança da forma pode trazer alguns benefícios, importa que esse processo seja acompanhado de uma mutação dos conteúdos, no caso vertente, que se foque nos verdadeiros problemas que afetam as pessoas, dos desafios com que têm de lidar continuamente no dia-a-dia. Neste processo existe sempre o risco de instrumentalização do dado da fé, de ideologizar a fé em função de propósitos nem sempre claros. Gérard Donnadiou perspectiva-o do seguinte modo:

Acontece que em determinadas épocas, algumas interpretações crentes tornam-se dominantes, e mesmo exclusivas. O risco é então de dessacralizar a interpretação ao ponto de esquecer o dado da fé. Pode pensar-se no que ocorreu na Igreja Católica aquando do Concílio de Trento [...] ao ponto de se chegar a proibir a leitura da Bíblia (o texto fundador que testemunha o dado da fé) aos fiéis católicos!¹⁵⁴

Se a representação do desafio que se coloca ao homilista está distante da realidade concreta das pessoas, se não toca os seus corações, se não as estimula e convoca à missão, então, os seus

¹⁵²Susan Sontag, *A vontade radical: estilos*, trad. João Filho (São Paulo: Companhia das letras., 2015), 10.

¹⁵³“Seulement à un changement de procédure mais à un changement de représentation sur le problème”. Évelyn Clément, “Approche de la flexibilité cognitive dans la problématique de la résolution de problème”, *L'année psychologique*, n. 3 (2006): 430.

¹⁵⁴“Il arrive cependant qu'à certaines époques, certaines interprétations croyantes deviennent dominantes, sinon exclusives. Le risque est alors desacraliser l'interprétation au point d'en oublier le donné de foi. On peut penser que c'est ce qui s'est produit dans l'Église catholique à l'issue du Concile de Trente [...] au point d'aller jusqu'à interdire la lecture de la Bible (le texte fondateur témoignant du donné de foi) aux fidèles catholiques!” Gérard Donnadiou, “De l'évolution dans les religions”, *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, n. 1 (2005): 106.

frutos serão poucos. Além disso, a chave para a elaboração da homilia é Jesus Cristo morto e ressuscitado. Uma leitura crente da Bíblia exige igualmente uma aproximação eclesial traduzida e interpretada cultural e socialmente.

Este caminho de acercamento a Jesus através da leitura e escuta da Palavra, não está isento de ambiguidades, de revezes, de períodos de aridez, de interpretações inconclusivas, porque no fim, subiste o mistério cativante do Homem-Deus. Como afirma uma inscrição de refugiados Judeus em Colónia “Creio no sol, mesmo quando não o vejo / Creio no amor, mesmo quando não o abraço / Creio em Deus, mesmo quando Ele se cala”¹⁵⁵. A gramática da homilia assenta necessariamente neste crer, ou melhor, recorre à linguagem do amor, da alegria da esperança, de uma certeza de eternidade.

Perante a solidão, a homilia torna-se companhia; no mal, perdão; no silêncio, presença; na limitação, transcendência; na tristeza, conforto. No fundo, a homilia é “dançar” ao modo de Simona Atzori “Deus criou-me sem braços, mas eu danço para Ele”¹⁵⁶. Na fragilidade que habita o homileta, este é convocado perante todas as realidades, quaisquer que sejam, a ser a expressão de uma presença que o habita: Deus.

Essa presença não habita apenas a realidade eclesial, mas, tudo o que é humano, desde a arte, à pintura, à poesia, à escultura, à dança. Estas realidades transversais podem ser aproveitadas como outros caminhos para desenvolver a homilia. Exige-se que a tradução cultural e social da linguagem Bíblica se faça no seio da Igreja, da Tradição e do Magistério. Mas, ao mesmo tempo a necessidade de inculturação da homilia requer a abertura a novos horizontes de composição, de leitura dos sinais dos tempos, não apenas uma leitura a partir da Palavra de Deus, mas, também, a partir da receção da fragilidade e do pecado. Deste modo, a Palavra de Deus na Igreja torna-se mais humana e humanizadora. Neste contexto, “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem” (cf. GS 1) passam a possuir direito de cidadania no universo homilético e na assembleia convocada por Deus.

¹⁵⁵“I believe in the sun, even when it doesn’t shine. I believe in love, even when I don’t feel it. I believe in God, even when He is silent”. Zvi Kolitz, Yosl Rakover talks To God, trad. Carol Janeway (New York: Pantheon Books, 2000), 1.

¹⁵⁶Simona Atzori, “Dio mi ha disegnato senza braccia E io ballo per Lui”, Figli della luce (blog), 2015, <http://www.figlidellaluce.it/news/news-speranza/6643-simona-atzoriqdio-mi-ha-disegnato-senza-braccia-e-io-ballo-per-luiq>.

3. A homilia como prática: alguns critérios

A pluralidade linguística, religiosa, cultural exige um novo olhar sobre a homilia. O Papa Francisco associa a qualidade da homilia à centralidade de “uma ideia, um sentimento, uma imagem” (cf. *EG* 157). Além desta tríade, importa, nesta etapa, acrescentar um conjunto de treze critérios, que possam constituir o alicerce da prática homilética.

O primeiro critério é o da oração em interligação com a leitura, com a meditação da Sagrada Escritura e com a leitura cristã das realidades humanas. O processo de escolha das ideias deve estar em articulação com a Palavra, a oração e as realidades humanas. Se numa primeira etapa podem surgir várias ideias, depois torna-se necessário proceder a uma seleção das ideias tendo em conta as leituras do dia e os aspetos que podem ser mais relevantes para a assembleia e que melhor expressa a intenção do autor sagrado. Deve ser uma ideia simples, apelativa e que incendeie os corações no seguimento de Jesus. André Fossion refere que “o desafio, a este respeito, consiste em poder falar da fé cristã de uma maneira que a dê a pensar, a viver e a desejar”¹⁵⁷. A personalização da Palavra realiza-se na contemplação da Palavra e do povo de Deus; e, na busca de uma mensagem unitária.

O segundo critério tem como pressuposto a vinculação ao Magistério e à Tradição da Igreja. A ideia escolhida, além da fidelidade à Sagrada Escritura pressupõe uma hermenêutica e um estudo orante que inclua a herança eclesial de interpretação da Bíblia.

O terceiro critério consiste na liberdade criativa. A tradução cultural da linguagem bíblica através da homilia pode socorrer-se de outras áreas científicas. Isto é particularmente válido aquando da escolha definitiva da imagem, do sentimento e da ideia principal.

O quarto critério incide sobre o conhecimento da comunidade. Com efeito, a estrutura etária, social, cultural dos membros da assembleia litúrgica é determinante na escolha da temática, da linguagem e da forma a serem utilizadas na homilia.

O quinto critério a ter em consideração é a linguagem. Os desenvolvimentos realizados nos capítulos anteriores apontaram para a importância que o Concílio Vaticano II atribuiu à linguagem. Esta constitui um dos vetores fundamentais para veicular a mensagem cristã. Por isso, deve ser simples, acolhedora, inspiradora, breve e concreta. Certamente que as ideias, os

¹⁵⁷ “Rendre raison de la foi chrétienne [...] c’est parler de la foi dans le champ du plausible, du raisonnable, du désirable. Le défi, à cet égard, consiste à pouvoir parler de la foi chrétienne d’une manière qui la fasse éprouver comme donnant à penser, à vivre et à désirer”. André Fossion, “La communication pastorale” Conferência realizada em Mons (Bélgica) em 16 de Março de 2013, 8, https://www.academia.edu/7934727/La_communication_pastorale. Acedido em 6 de Janeiro de 2019.

sentimentos e as imagens são importantes; mas, se estas dimensões partirem de uma linguagem desadequada então a transmissão da mensagem cristã fica em causa. A homilia está condenada ao fracasso se envereda pelo moralismo, paternalismo e pelo abstrato.

O sexto critério situa-se na preparação da homilia. Dependente dos critérios anteriores, a preparação deve ser uma realidade concreta na prática homilética. Por isso a Conferência Episcopal dos Estados Unidos declara o seguinte:

Os bispos dos Estados Unidos ressaltam a necessidade de um estilo de pregação mais pessoal e dinâmico. Referem-se, igualmente, aos vários inquéritos conduzidos nos últimos anos que revelam que os fiéis querem pregações mais convincentes e inspiradoras. As homilias que são mal preparadas afastarão as pessoas da Igreja.¹⁵⁸

Esta conclusão não deixa de ser interpeladora dado que revela a importância que deve ser atribuída à preparação da homilia e as consequências que podem advir no afastamento dos fiéis se a homilia não for devidamente preparada.

O sétimo critério é a libertação. Certamente este critério enquadra-se, sobretudo, na temática da homilia e não tanto na forma. A Sagrada Escritura é profusa na denúncia profética do pecado, da injustiça social, da mentira, da hipocrisia e da adesão idiolátrico às realidades humanas. A homilia através da tripla dimensão que o Papa Francisco defende, deve constituir o terreno fértil de alerta, sensibilização e denúncia dos fenómenos de marginalização, exploração abusiva das realidades humanas e ambientais. O compromisso com a Igreja passa necessariamente por um compromisso com o mundo. A construção do Reino não pode ser adiada para a eternidade, mas edificada no aqui e agora, não esquecendo as dimensões do “já” mas “ainda não”.

O oitavo critério apela à afetividade. Embora a afetividade não seja um fim em si mesma, pode, no entanto, tornar-se um excelente meio para chegar e incendiar os corações dos interlocutores. Anteriormente viu-se como a pastoral de Jesus privilegiava o toque, o olhar, o acolhimento, a ternura e o perdão. Assim, uma afetividade que passe por estes valores, pode ser uma fonte da qual jorram valores essenciais para expressar as ideias, os sentimentos e as imagens; mas também para estabelecer pontes com os fenómenos da desinstitucionalização e “bricolage”.

¹⁵⁸“The US bishops stress the need for a more personal and dynamic style for preaching. They refer to the many surveys conducted over the past few years that show that the faithful want more powerful and inspiring preaching. Homilies that are poorly prepared and presented will turn people away from the Church”. United States Conference of Catholic Bishops, “Preaching the mystery of faith: the Sunday homily”, 2012, 7.

O nono critério passa pela alegria e pela esperança. A homilia não pode ser uma espécie de “muro das lamentações”. Num mundo onde as mutações e metamorfoses ocorrem a uma velocidade nunca antes vista, torna-se imperioso perante a perda do sentido do existir e do valor da vida humana, fazer da homilia o epicentro da alegria e da esperança.

O décimo critério é o silêncio. A homilia apenas pode resultar se no processo de escuta da vontade de Deus e no processo de discernimento se silenciarem as vozes que conduzem à dispersão do essencial. Ao mesmo tempo, no diálogo com a assembleia, o silêncio dos fiéis constitui uma das componentes fundamentais do processo de escuta.

O décimo primeiro critério reside na santidade e coerência de vida. Mesmo que a homilia cumpra todos os critérios anteriores, se existir uma incoerência entre as palavras e as ações então a homilia torna-se sim uma fonte de riso e hipocrisia, porque advoga princípios e valores, que o próprio autor não cumpre.

O décimo segundo critério assenta na cultura. O homileta enquanto contemplador das realidades humanas não se pode fechar num solipsismo teológico, hermenêutico ou eclesial. Sendo um tradutor da realidade humana à luz do Espírito tem de buscar novos caminhos e estratégias que permitam chegar aos corações.

O décimo terceiro critério configura-se na imagem do homileta como *pneumatóforo* (portador do Espírito). O homileta deve ser alguém conduzido pelo Espírito Santo. Alguém com um estilo evangélico de ser, viver, pensar e acolher misericordiosamente. Donde advém que a homilia deve procurar incarnar o Evangelho na experiência atual. Deve ser esse o sentido da anamnese cristológica; e fazer com que o processo de individualização da fé se torne num processo de personalização que reconfigure essa mesma fé.

Cada um destes critérios intersecta-se com os restantes. Pelo que, privilegiar apenas um deles não deixa de constituir de alguma forma uma limitação da compreensão e vivência da Palavra e das realidades humanas.

CONCLUSÃO

Inserido na área da Teologia Prática, o principal propósito deste itinerário de estudo foi descobrir algumas das respostas às interrogações iniciais. Assim, o primeiro capítulo partindo de distintos paradigmas evidenciou que a linguagem da homilia esteve intimamente condicionada pelo espaço e tempo em que se inseriu. Apesar de se ter verificado uma alteração nas finalidades, manteve-se um determinado padrão até perto do Concílio Vaticano II. Este padrão caracterizava-se por uma linguagem intimidatória, quer na dimensão terrenal quer escatológica. Tratava-se de uma linguagem que estava em sintonia com o discurso eclesial e que pretendia diferenciar e estigmatizar aqueles que não se enquadravam num perfil de cristandade. O Concílio Vaticano II alterou radicalmente a linguagem e a importância que era atribuída à homilia. Nessa riqueza linguística encontra-se um estilo mais dialogante, propositivo, conciliador, que valorizava a diferença.

Após esta arqueologia interior, importava perspetivar os desafios que se colocam à homilia em virtude das mutações ocorridas nas esferas culturais, sociais e religiosas. As principais notas apontam para a alteração do padrão tradicional das vivências religiosas. Esta alteração assenta mais na dimensão pessoal do que institucional. Esta pluralidade social, cultural e religiosa resultantes do processo de globalização exige cautela e criatividade quando chega a hora de elaborar a homilia. Foi igualmente estudado o papel dos novos media sociais, da comunicação e transmissão enquanto valências que podem ser incorporadas na proclamação da palavra.

O último painel deste triptíco passou necessariamente pela interligação com os painéis anteriores. Estes serviram, em articulação com o desenvolvimento dos estilos evangélico e eclesial para determinar um conjunto de treze critérios pastorais a serem utilizados na prática homilética.

Pessoalmente, este estudo teve o grande mérito de descobrir novos autores, novas visões, de alargar horizontes, não somente, no tocante à realidade homilética, mas, sobretudo, à realidade eclesial. Nestes dois últimos aspetos, retirei algumas ilações: a primeira, aponta para a necessidade de a linguagem da homilia ser simples e cuidada, evitando o excesso de abstração; a segunda, diz respeito ao facto de se estar perante um mundo novo que há que descobrir para uma adequada inculturação da mensagem cristã; a terceira, a que considero mais relevante, revela para a observação de que a linguagem da homilia e o discurso eclesial não se podem fechar em si mesmos. Devem, antes, aproveitar a riqueza própria de um mundo plural; por fim,

em quarto lugar, constata-se a evidência de que a homilia pode ser enriquecida com outros saberes.

Deparei-me com algumas limitações nesta investigação. Desde logo, a escassez de fontes históricas sobre a homilia em Portugal. Por outro lado, podia-se ter incluído outras linhas de estudo igualmente importantes: a evolução da oratória desde Aristóteles até aos tempos atuais; a proclamação; a importância do espaço não só do ponto de vista daquele que transmite como do ponto de vista da assembleia litúrgica; a articulação entre a palavra e os gestos; a interligação entre a escuta e a participação ativa; a questão da interpretação e dos diferentes métodos hermenêuticos; a intersecção entre a forma e o conteúdo da homilia; o aprofundamento do contributo das artes. Estas temáticas valorizariam igualmente este estudo sobre a homilia e poderiam ser pontos de partida para outros itinerários de investigação.

BIBLIOGRAFIA

FONTES E DOCUMENTOS

- Bíblia Sagrada*. Coordenação geral por Herculano Alves. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2008.
- Congregação para a doutrina da fé, «Carta *Placuit Deo* aos Bispos da Igreja Católica» 2018, <https://w2.vatican.va/content/vatican/pt.html>. Acedido em 28 de Janeiro de 2018.
- Concílio de Trento. «O sacrosanto, e ecuménico Concílio de Trento», I. Lisboa, 1807.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II, «Christus Dominus», in *AAS* 58 (1966), 673-696.
- . «Dei Verbum», in *AAS* 58 (1966): 817-830.
- . «Gaudium et Spes», in *AAS* 58 (1966): 1025-1115.
- . «Presbyterorum ordinis», in *AAS* 58 (1966): 991-1024.
- . «Sacrosanctum Concilium», in *AAS* 56 (1964): 97-134.
- Congregação para o culto divino e a disciplina dos sacramentos. *Diretório homilético*. Paulus, 2015.
- Papa Francisco. Exortação Apostólica «*Evangelium Gaudium*», 5.^a editado, Fevereiro de 2015.
- United States Conference of Catholic Bishops. «Preaching the mystery of faith: the Sunday homily», 2012.

ESTUDOS E ENSAIOS

- Academia das Ciências de Lisboa. *Dicionário da língua portuguesa contemporânea*. Fundação Calouste Gulbenkian. Vol. II. Lisboa: Editorial Verbo, 2001.
- Bauer, Olivier. “L’essentiel est inaudibles aux oreilles”. *Études Théologiques et Religieuses*, n. 76 (2001): 1–11.
- Belarmino, Afonso. «Novenas». *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- Beraud, Céline. *Prêtres, diacres, laïcs: Révolution silencieuse dans le catholicisme français*. Paris: Presses universitaires de France, 2007.
- Bertrand, Michel. «Qu’est-ce que transmettre?» *Revue études théologiques et religieuses*, n. 83 (2008): 389–404.
- Bianchi, Enzo. *A los presbíteros*. Salamanca: Sígueme, 2005.

- Bonhoeffer, Dietrich. “Lettre à Elisabeth Zinn, le 27 janvier 1936”, Une biographie. Paris: Salvator, 2005, 122-124.
- Borras, Alphonse. «La paroisse, et au delà...» *Études. Revue de culture contemporaine*, n. 402 (2005): 783–793.
- Bougnoux, Daniel «Transmuniquer/Commettre», *Les cahiers de médiologie*, n. 11 (2001): 343–349.
- Bourdieu, Pierre. «L’illusion biographique.» *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 62 (1986): 69–72, <https://doi.org/10.3406/arss.1986.2317>. Acedido em 8 de Outubro de 2018.
- Brubaker, Pamela e Michel Haigh. «The religious Facebook experience: uses and gratifications of faith-based content». *Social Media Society*, (2017): 1–11, <https://doi.org/10.1177/2056305117703723>. Acedido em 20 de Abril de 2018.
- Brunskill, David. «Social media, social avatars and the psyche: is Facebook good for us?» *Australasian Psychiatry*, n. 21(2013): 527–532, <https://doi.org/10.1177/1039856213509289>. Acedido 20 de Abril de 2018.
- Certeau, Michel. *La faiblesse de croire*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- Champion, Françoise. «Socio-anthropologie de la rencontre des médecines». *Recherches Sociologiques*, n. 58 (2004): 59–77.
- Chenis, Carlos. «Arte e predicazione». *Dizionario di omiletica*, editado por Manlio Sodi e Achille Triacca Bergamo: Velar, 1998.
- Chrétien, Jean-Luc. *L’arche de la parole*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Clément, Évelyne. «Approche de la flexibilité cognitive dans la problématique de la résolution de problème». *L’année psychologique*, n. 3 (2006): 415–434.
- Clemente, Manuel, e António Ferreira. «A vitalidade religiosa do catolicismo português do Liberalismo à República». in *História religiosa de Portugal*, vol, III, Lisboa: Circulo de Leitores, 2002, 65–127.
- Clerc, Dominique. «L’écoute de la parole». *Revue française de psychanalyse*, n. 71 (2007): 1285–1340.
- Congar, Yves. *Jalons pour une théologie du laïc*. Paris: Éditions du Cerf, 1954.
- Debray Régis, *Avec ou sans Dieu? Le philosophe et le théologien*. Paris: Éditions Fayard, 2006.

———. *Transmettre*. Paris: Odile Jacob, 1997.

Despland, Michel. «L'expérience religieuse au XIXe siècle : I. Le for intime et l'esthétisation de l'existence». *Laval théologique et philosophique* 50, n. 3 (1994): 601–618, <https://doi.org/10.7202/400874ar>. Acedido em 1 de Maio de 2018.

Dissanayake, Wimal. «Poststructuralism». *Encyclopedia of communication theory*. Los Angeles: Sage Publications, 2009.

Dix, Steffen. «As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa». *Análise Social*, n. 194 (2010): 5–27.

Donnadieu Gérard, “De l'évolution dans les religions”, *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, n. 1 (2005): 95–108.

Douyère, David. «L'Incarnation comme communication, ou l'auto-communication de Dieu en régime chrétien», *Questions de communication*, n. 23 (2013): 31–56, <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/8331>. Acedido em 29 de Janeiro de 2019.

Dulles, Avery. *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la iglesia en todos sus aspectos*. Traduzido por José Portada e José Wamba. Colección Teología y mundo actual 40. Santander: Sal Terrae, 1975.

Febvre, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI e siècle. La religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1942.

Ferreira, António. *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora, 1996.

Fisichella, Rino. «Apologética (dal sec. XVI in poi)». *Dizionario di omiletica*. Editado por Manlio Sodi e Achille Triacca. Bergamo: Editrice Velar, 1998.

Fossion, Andre. *Dieu désirable, proposition de la foi et initiation*. Bruxelles: Lumen vitae, 2010.

Frazão, José. *A fé vive de afeto: variações sobre um tema vital*. Prior Velho: Paulinas, 2013.

Gauchet, Marcel. “Vivre et croire dans un monde désenchanté.” Entrevue. *Magazine Sciences Humaines*, n. 42 (2000): 1-11.

Gérard, Donnadieu. «De l'évolution dans les religions». *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, n. 1 (2005): 95–108.

Ghel, Robert. «The case for alternative Social Media». *Social Media Society Journal*, (2015): 1–12, <https://doi.org/10.1177/2056305115604338>. Acedido em 20 de Abril de 2018.

Gil, Ana. *A identidade nacional na literatura portuguesa de Fernão Lopes ao fim do século XIX*. Ponta Delgada: Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar, 2015.

- Gouveia, Jaime. *A quarta porta do Inferno*. Lisboa: Chiado Editora, 2015.
- Gray, Mary. «Putting Social Media in its place: a curatorial theory for Media's noisy social worlds». *Social Media Society Journal*, (2015): 1–3, <https://doi.org/10.1177/2056305115578683>. Acedido em 20 de Abril de 2018.
- Greil, Arthur, e Lynn Davidman. «Religion and identity». In *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, California: Sage Publications, 2009: 547–565.
- Hefele, Charles-Joseph, *Histoire des Conciles*, vol. X. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1938).
- Hervieu-Léger, Danièle. «De quelques recompositions culturelles du catholicisme français». *Sociologie et sociétés* 22, n. 2 (1990): 195–206, <https://doi.org/DOI.10.7202/001348ar> 195-206. Acedido em 6 de Outubro de 2018.
- . «La religion, mode de croire», *Revue du Mauss*, n. 22 (2003): 144-158, <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-2-page-144.htm>. Acedido em 1 de Fevereiro de 2019.
- . *La religion pour memoire*. Paris: Éditions du Cerf, 1987.
- . *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2005.
- Hespanha, António, «A monarquia: a legislação e os agentes», in *História da Vida Privada em Portugal: A Idade Moderna*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.
- Ippolita, e Tiziana Mancinelli. «The Facebook aquarium: freedom in a profile», Amsterdam: Institute of Network Cultures, 2013: 159–165.
- Joana, Daniel. «Dinâmicas de *ethos*, *pathos* e *logos* nos sermões de Quarta-feira de Cinza do Padre António Vieira». Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2010.
- Join-Lambert, Arnaud. «Du sermon à l'homélie». *Nouvelle revue théologique*, n. 126 (2004): 68–85.
- . «Nouvelles questions théologiques et pastorales», *Nouvelle revue théologique*, n. 126 (2004): 68–85.
- Kolitz, Zvi. *Yosl Rakover talks To God*. Traduzido por Carol Janeway. New York: Pantheon Books, 2000.
- La Brosse, Olivier. «L'Église et la transmission du dépôt de la foi». *Les cahiers de médiologie*, n. 11 (2001): 81–87.
- Lacroix, Gérald. «La nouvelle évangélisation, urgence de réfléchir, urgence d'agir». Conferência realizada em 20 de Setembro de 2012, <http://www.ecdq.org/wpcontent/uploads/2012>

- /09/2012-09-20-Conf%C3%A9rence-Nouvelle. Acedido em 28 de Janeiro de 2018.
- Leclercq, Henri. *Histoire des Conciles*. Vol. IX. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1930.
- Lefebvre, Solange. «Théologie pratique et questions de transmission». *Laval théologique et philosophique*, n. 60 (2004): 251–268.
- Lemieux, Raymond. «Théologie, science et action: les enjeux du discours pastoral». *Laval théologique et philosophique*, n. 43 (1997): 321–38.
- Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Pion, 1962.
- Machado, José. *Grande dicionário da língua portuguesa*. Vol. VI. Lisboa: Amigos do Livro, Editores, 1981.
- Mathew, Sam. «Jesus and Purity System in Mark's Gospel : A Leper (Mk. 1: 45)». *Indian Journal of Theology*, n. 42 (2000): 101-110.
- Marques, João. «Oratória sacra ou parenética». *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, editado Carlos Azevedo. Lisboa: Circulo de Leitores, 2001.
- Martins, Nuno. «Cristo o Comunicador Perfeito – Delineamento de uma teologia da comunicação à luz da Instrução Pastoral. *Communio et Progressio*». *Didaskalia*, n. XXI (2000).
- Mendes, Margarida. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho Editorial, 1995.
- Michel, Patrick. «Religion et politique dans un monde en quête de centralité». *Revue internationale et stratégique*, n. 44 (2001): 33–40, <https://doi.org/10.3917/ris.044.0033>. Acedido em 29 de Setembro de 2019.
- Moser, Walter. «Transmettre et communiquer : Chassés–croisés conceptuels à partir de Régis Debray». *Intermédialités*, n. 20 (2012): 73–87, <https://id.erudit.org/iderudit/1023526ar>. Acedido em 14 de Dezembro de 2018.
- Mourão, José Augusto. *O mundo e os modos de comunicação*. Coimbra: Edições Minerva, 2005.
- Nancy, Jean-Luc. *À l'écoute*. Paris: Galilée, 2002.
- Novarina, Valère. *Devant la parole*. Paris: P.O.L., 1999.
- Oliveira, Ana. «As Mãos e os Frutos de Eugénio de Andrade e de Lopes-Graça». Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2010.
- O'Malley, John. «Vatican II: Did anything happen?». *Theological Studies*, n. 67 (2006): 3–33. ———. *What happened at Vatican II*. Massachusetts: Harvard University Press, 2010.
- Pavis, Patrice. *A análise dos espetáculos*. São Paulo: Perspetiva, 2005.

- Pelletier, Anne-Marie. «Pour que la Bible reste un livre dangereux». *Études*, n. 397 (2002): 335–345.
- Pinto, Sérgio. *Servidores de Deus e funcionários de César: O clero paroquial da Monarquia à República (1882-1917)*. Maia: Cosmorama Edições, 2017.
- Pereira, Isidro. *Dicionário de Grego-Português e Português-Grego*. Braga: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1998.
- Prodi, Paolo. «Cristianesimo e potere, peccato e deliti». *Scienza & Politica*, n. 13 (2001): 15–26.
- . «Cristianismo modernidade política e historiografia». *Revista de História*, n. 160 (2009): 107–130.
- Queirós, Maria. “A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700”, *Revista Via Spiritus*, n. 16 (2009): 175–186.
- Rahner, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.**
- Rodrigues, Luís. «A transmissão da fé nos dispositivos digitais». *Theologica*, n. 51 (2006): 33-41.
- . «A cidade informacional como desafio pastoral». *Communio*, n. 33 (2016): 179-186.
- Rouméas, Élise. *Religious pluralism: A Resource Book*, editado por Aurélia Bardon, Maria Birnbau, Lois Lee, Kristina Stoeckl e Olivier Roy. Florence: European University Institute, 2015, <http://hdl.handle.net/1814/37704>. Acedido em 13 de Outubro de 2018.
- Routhier, G. «L’ écho de l’enseignement de Vatican II sur le presbyterat dans la situation actuelle». *Révue théologique de Louvain*, n. 41 (2010): 86–112.
- Sanches, Acácio. «Modelo de intervenção oratória no Portugal contemporâneo: a Missão Popular». *Lusitania Sacra*, n. 24 (2011): 179–194.
- Santos, Eugénio. «Missões». *Dicionário de história religiosa de Portugal*, editado por Carlos Azevedo. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000.
- Sontag, Susan. *A vontade radical: estilos*. Traduzido por João Filho. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- Stanton, Graham. «Message and miracles», editado por Bockmuehl Markus, *Cambridge University Press*, (2001): 56–71.
- Teixeira, Alfredo. «A palavra distribuída, figuras da interlocução grupal no campo católico». *Didaskalia*, n. XXXV (2005): 663–683.
- . ««Nova evangelização» em Portugal: novas paisagens sociais”. *Cadernos ISTA*, n. 26 (2013): 119-144.

- . «A exterioridade de Deus», *Didaskalia*, n. XXXVIII (2008): 455–483.
- Terricabras, Ignasi. «El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640)». *Manuscripts*, n. 25 (2007): 45–57.
- Theobald, Christoph. «L' exhortation apostolique Evangelii Gaudium: esquisse d'une interprétation originale du Concile Vatican II». *Révue théologique de Louvain*, n. 46 (2015): 321–340.
- . «Paroles des hommes - Parole de Dieu: Reflexions theologiques et pastorales a partir de Vatican II». *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco*, n. 1 (2015): 303–317.
- Thompson, Marianne. «Jesus and his God». *Cambridge University Press*. (2001): 41–55.
- Torre, Luigi. *Nuevo Diccionario de Liturgia*, editado por Domenico Sartore e Achille Triacca. Ediciones Paulinas, 1987.
- Torres, Eduardo e Capucho, Carlos. «A construção da festa eletrónica na visita de Bento XVI a Portugal», *Comunicação & Cultura*, n. 11 (2011): 95-114.
- Wanegffelen, Thierry. «Les causes de la Réforme : une question reposée», (conferência, 45e Meeting of the Society of French Studies, Washington, 2008), 1–29.
<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00294497>. Acedido em 17 de Novembro de 2018.
- Wimal Dissanayake. «Poststructuralism». *Encyclopedia of communication theory*. Los Angeles: Sage Publications, 2009, 777–780.

SITES

- Atzori, Simona. «Dio mi ha disegnato senza braccia E io ballo per Lui». *Figli della luce* (blog), 2015. <http://www.figlidellaluce.it/news/news-speranza/6643-simona-atzoriqdio-mi-ha-disegnato-senza-braccia-e-io-ballo-per-lui>.
- Delsol, Chantal. «La vie dans la vérité». Le blog de Chantal Delsol. Acedido 6 de Janeiro de 2019. <https://www.chantaldelsol.fr/vivre-dans-la-verite/>.
- UNESCO. «Vitalité et disparition des langues», 2003. <http://www.unesco.org/culture/heritage/intangible/>. Acedido em 17 de Novembro de 2018.