

# Os dados da individualização crente: uma reflexão teológica

DOMINGOS TERRA

Faculdade de Teologia (UCP)

O inquérito, recentemente efetuado, sobre as identidades religiosas em Portugal confirma o avanço duma tendência que se vem verificando nas últimas décadas em boa parte do espaço europeu. Trata-se da individualização crente, que apresenta sintomas na adesão aos conteúdos de doutrina, na prática do culto e na ética concreta. Manifesta-se com mais força numas crenças religiosas do que noutras. Os católicos parecem ser o universo onde esta tendência surge com mais intensidade<sup>1</sup>. Importa submeter os dados fornecidos pelo tal inquérito a uma reflexão de carácter teológico. O acentuar da individualização crente, que se deteta na análise sociológica, deve ser objeto dum discernimento efetuado do ponto de vista da fé cristã. É o que procuramos fazer no estudo que se segue. Vamos concentrar-nos nos

<sup>1</sup> Alfredo TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal: Representações, valores e práticas. Relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, Fátima 16 a 19 de abril de 2012*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa (Centro de Estudos e Sondagens de Opinião – Centro de Estudos de Religiões e Culturas), 2012 [policopiado], 48-49. O quadro 47 (página 49) mostra que é entre os católicos que aparece a maior percentagem dos que entendem que podem ter a sua fé sem prática religiosa.

dados que dizem respeito aos católicos, embora toquemos, de vez em quando, aqueles que se referem aos crentes em geral.

O nosso estudo será dividido em três partes. Na primeira, esclareceremos a distinção entre análise sociológica e reflexão teológica. Veremos que estas duas competências são ambas chamadas a olhar para a enunciação individual da fé cristã e a trabalhar, cada uma a seu modo, com o que dela é expressão concreta. Na segunda parte, falaremos do novo tipo de relação que se cria entre o 'eu' crente e o 'nós' eclesial. Depois de considerarmos que o diálogo entre ambos é necessário, indicaremos a possibilidade duma atitude mais aberta da instituição eclesial face à individualização e à diversificação das vivências e expressões individuais da fé. Na terceira parte, procuraremos explicar como se manifesta o reforço do pendor individual da existência cristã. Veremos que esta se desenvolve segundo uma nova spatiotemporalidade. Notaremos como prefere práticas facilmente moldáveis pela sua gestão mais individualizada. Verificaremos que suscita uma compreensão ética que parece centrar-se na orientação da vida pessoal e nos atos humanitários, em detrimento do empenho sociopolítico.

Importa fazer um esclarecimento sobre o uso da palavra 'crente' no nosso estudo. Uma vez será aplicada no âmbito dos crentes em geral, independentemente da religião a que pertençam. Outras vezes será empregue no âmbito concreto dos católicos. A cada passo, pelo contexto em que a palavra é usada, perceber-se-á isso mesmo. Convém indicar também que o presente estudo foi elaborado antes da publicação em livro do relatório do inquérito atrás mencionado. Daí que se façam referências à versão desse relatório divulgada antes da dita publicação.

## **Análise sociológica e reflexão teológica**

### Duas competências distintas

A teologia preocupa-se com a presença da fé cristã no mundo e na cultura circundante. Reflete sobre ela, consciente de que se trata da fé da Igreja enquanto comunidade humana inserida na sociedade e na história. Daí que tenha em conta os dois polos em função dos quais a fé se constrói e evolui. Dum lado, estão as fontes ou referências desta última: a Sagrada Es-

critura e a Tradição da Igreja. Do outro, situam-se as diferentes culturas e experiências humanas<sup>2</sup>. As primeiras funcionam como instâncias normativas da fé cristã e, portanto, aferidoras da verdade das múltiplas configurações que ela possa assumir. As segundas constituem os lugares de mediação, histórica e existencial, através dos quais essa fé adquire as ditas configurações. Vê-se, assim, que a teologia presta atenção tanto ao polo fundamentador como ao polo concretizador da fé cristã. Ora, este último obriga-a a relacionar-se com a sociologia. Ela deve olhar para os dados dos inqueritos, que ajudam a perceber como a realidade da fé se comporta nas condições ditadas por determinado contexto. O entendimento que precisa de se estabelecer entre a teologia e a sociologia pode partir da seguinte verificação: «certas ‘experiências’ não se produzem normalmente [...] em todas e quaisquer condições»<sup>3</sup>; além disso, «estas condições modificam significativamente a maneira como aquelas experiências são vividas e percebidas»<sup>4</sup>. A teologia deve estar, assim, atenta às condições, analisadas pela sociologia, em que decorre a experiência cristã.

É, no entanto, importante que, neste diálogo com a sociologia, tanto esta como a teologia tenham a consciência clara da abordagem da realidade que lhes compete. A abertura à cooperação no estudo daquilo que acontece na vida das pessoas e das coletividades requer cuidado redobrado para não cair em confusões metodológicas. Não há dúvida de que a sociologia fornece dados que a teologia necessita de ter em conta para desenvolver o seu próprio propósito. O sujeito da fé com que esta se preocupa é o mesmo que aquela estuda<sup>5</sup>. Porém, a teologia não lida com a realidade examinada «sem intenção segunda»<sup>6</sup>. Não lhe interessam os dados, que retratam a expressão da experiência cristã, enquanto tais. A sua preocupação é tornar essa mesma experiência compreensível de acordo com o que eles indicam. A sociologia descreve a expressão da experiência cristã, quantificando algumas das suas variáveis. Elabora também uma interpretação a partir delas, movida pelo ri-

<sup>2</sup> Cf. Maurice VIDAL, «La régulation ecclésiale de la foi et de la théologie», in Joseph DORÉ (dir.), *Introduction à l'étude de la théologie*, t. II, Paris: Desclée, 1992, 238-239.

<sup>3</sup> Jacques LAGROYE, *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris: Economica, 2009, 18-19.

<sup>4</sup> LAGROYE, *Appartenir à une institution*, 19.

<sup>5</sup> Cf. Antoine DELZANT, «Le rapport du théologien aux sciences humaines», *Recherches de Science Religieuse* 88:1 (2000) 145.

<sup>6</sup> DELZANT, «Le rapport du théologien aux sciences humaines», 122.

gor científico e, como tal, supostamente sem paixões ideológicas. Mas a teologia adota uma atitude que lhe é particular. Apresenta-se como um «discernimento da significação dos factos»<sup>7</sup>, segundo a perspectiva das já mencionadas fontes da fé: Sagrada Escritura e Tradição. Certamente esses factos, apontados pela sociologia, são indicadores de tendências que se verificam em relação aos comportamentos da fé. Comparando-os com outros referidos em inquéritos anteriores, pode-se perceber uma evolução. Mas a teologia tem uma preocupação mais profunda. Quer ver o que essas tendências representam para a fé, com os olhos próprios desta. Efetua, portanto, um trabalho de discernimento que lhe permita perceber «o que se apaga e o que emerge, do ponto de vista da fé e da experiência cristãs, no seio das mutações actuais da sociedade e da Igreja»<sup>8</sup>.

Compreende-se, então, que a teologia recorra à sociologia, necessitando, ao mesmo tempo, que esta respeite o espaço que lhe pertence. Isto significa que a sociologia deve saber até onde pode ir, quando estuda o sujeito da experiência crente. É bom que perceba que, enquanto olhar exterior a esta, não pode pretender abarcá-la enquanto tal. Só pode querer alcançar aquilo que dessa experiência é observável. A sociologia debruça-se sobre os comportamentos das pessoas e dos grupos. Por seu turno, a teologia interessa-se pela relação dos humanos com Deus, cujos efeitos se manifestam nos seus comportamentos e são, por isso, cientificamente observáveis<sup>9</sup>. A sociologia pode até achar natural que certos comportamentos que deteta remetam para a experiência duma relação com o divino. É possível que se sinta igualmente inclinada a considerar que outros não vão nesse sentido. Mas convém que se abstenha de emitir juízos definitivos nesta matéria. Não lhe cabe declarar que determinado comportamento é – ou não – expressão da vivência da relação com Deus. Com efeito, a sociologia está tradicionalmente acostumada a trabalhar com os indicadores da prática religiosa, quer recorrendo aos que já constam de registos, quer alcançando novos através de inquéritos. Mas este procedimento, na ausência de qualquer outra observação, só permite analisar aspetos da pertença a uma instituição: frequência do culto, adesão às verdades proclamadas, aceitação das diretivas estipuladas. A sociologia não pode recu-

<sup>7</sup> LAGROYE, *Appartenir à une institution*, 8.

<sup>8</sup> LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*: III. *Lettre aux catholiques de France*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1997, 110.

<sup>9</sup> Cf. LAGROYE, *Appartenir à une institution*, 11.

sar a existência dum relação com o divino, mesmo que a prática analisada dê a impressão disso. Também não lhe compete concluir que essa relação está presente, mesmo quando esta prática remete efetivamente para ela<sup>10</sup>.

### Atenção à enunciação individual da fé

Convém dizer que a própria sociologia tem vindo a perceber que a análise dos indicadores de prática – ou de falta desta – não chega. Ganhou consciência de que, no estudo da realidade religiosa, não se pode dar a palavra apenas ao observador externo. Compreendeu que é preciso escutar igualmente a pessoa observada. Por isso, já não opta tanto por um procedimento que seja «objetivo e morfológico em vez de subjetivo e psicológico»<sup>11</sup>. A sociologia sabe que não basta fazer o recenseamento da adesão religiosa. Quer perceber os «mecanismos de constituição, funcionamento, reforço ou diminuição do elo religioso»<sup>12</sup>. No caso da fé cristã, já não se limita a quantificar as adesões à mesma. Vai mais longe, procurando ver como elas ocorrem e se comportam. Trata-se de assinalar os atos de enunciação que se apresentam como sendo da fé e de os interpretar com critérios científicos<sup>13</sup>. Digamos que a sociologia já não encara a Igreja como uma instituição que estaria interessada apenas em ‘contar as suas tropas’<sup>14</sup>. Isto não quer dizer que este objetivo seja completamente inútil; tem a sua razão de ser. Mas opera-se uma mudança na forma como se considera o elo que une o crente à instituição. Já não se olha para ele só do ponto de vista desta última. Procura-se interpretá-lo também a partir do polo individual. Tenta-se ver inclusivamente o que se passa «do lado daqueles que mantêm com [a] [...] Igreja apenas uma relação pontual, distanciada, episódica, que não pode ser muito qualificada de pertença»<sup>15</sup>. Não é de excluir que o elo religioso exista neles, mesmo que não seja exatamente nos moldes de que a ins-

<sup>10</sup> Cf. Jean-Marie DONÉGANI, «L'appartenance au catholicisme français. Point de vue sociologique», *Revue Française de Science Politique* 34:2 (1984) 205 e 207.

<sup>11</sup> DONÉGANI, «L'appartenance au catholicisme français», 205.

<sup>12</sup> DONÉGANI, «L'appartenance au catholicisme français», 205.

<sup>13</sup> Cf. Jean-Marie DONÉGANI, «L'individu et ses credo», *Projet* 240 (hiver 1994-1995) 55.

<sup>14</sup> Cf. Jean JONCHERAY, «La diversité des rapports à l'Église», *Recherches de Science Religieuse* 79:2 (1991) 175.

<sup>15</sup> JONCHERAY, «La diversité des rapports à l'Église», 179.

tituição esteja à espera. Com esta nova atitude, já não interessa apenas afirmar que a ligação entre o crente e a Igreja existe – ou não existe. Dá-se tempo e mostra-se paciência na apreciação de cada caso concreto. Deseja-se ver como é que a dita ligação se comporta nele.

Ora, a maior atenção ao polo individual da ligação entre o crente e a Igreja constitui um procedimento que obriga a manejar bastante mais dados. Requer também maior cautela nas conclusões. Mas consegue uma visão mais abrangente daquilo que é o objeto da sua análise e mostra uma atitude que se lhe adequa melhor. Está mais atento à forma como os cristãos formulam aquilo que vivem e ao modo como agem em consequência disso. Abstém-se de emitir juízos definitivos sobre processos complexos de que não se compreende bem a origem e se desconhece, em larga medida, os efeitos<sup>16</sup>. Trata-se duma perspetiva que facilita o diálogo da teologia com a sociologia, dando à primeira maior espaço para trabalhar com os resultados que a segunda obtém. Com efeito, um trabalho sociológico mais aberto, compreensivo e prudente tem a noção de que a realidade estudada contém uns aspetos que saltam mais à vista e outros que são discretos. Não se contenta com tomar nota dos primeiros, que lhe pediriam menos esforço e lhe permitiriam mostrar-se, ao mesmo tempo, mais assertiva. Investiga também os segundos, consciente de que se confronta com um objeto de estudo que não cabe no seu ângulo de visão. Sabe que

«todos os sinais são para interrogar e interpretar. Trata-se, com certeza, de interrogar e interpretar as indicações mais espessas, as mais exteriores e as mais expressivas da saída do velho mundo da pertença: desfiliação, desinstitucionalização, baixa das práticas coletivas e impostas como obrigação. Mas é inteiramente também necessário analisar as manifestações por certo mais ténues, menos aparentemente significativas no sentido estatístico, situadas mais sob a influência da interioridade e certamente reveladoras desta entrada no mundo novo da identificação: aumento do número de adultos que entram no catecumenado, fenómeno dos ‘recomeçantes’, caracterização nova da proposição da fé junto dos jovens, alargamento da consciência eclesial»<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Cf. LAGROYE, *Appartenir à une institution*, 13.

<sup>17</sup> Jean-Marie DONÉGANI, «Une désignation sociologique du présent comme chance», in Henri-Jérôme GAGÉY-Denis VILLEPELET (dir.), *Sur la proposition de la foi*, Paris: Les Éditions de l'Atelier / Les Éditions Ouvrières, 1999, 45.

O inquérito recentemente efetuado em Portugal parece situar-se nesta linha de abordagem aberta e compreensiva do que se quer analisar. Houve nele a preocupação de ouvir as pessoas que eram objeto do estudo, tentando perceber como pensam e enunciam o que dizem viver. De facto, encontram-se, algumas vezes, no relatório que foi elaborado na sequência desse inquérito, os substantivos ‘autorrepresentação’ e ‘autoclassificação’, assim como as formas verbais de ‘autorrepresentar-se’ e ‘autoclassificar-se’. É um vocabulário que mostra que o inquérito procurou atingir uma visão mais abrangente daquilo a que se pode chamar ‘coisa cristã’. Na verdade, dando àqueles que são objeto de estudo a possibilidade de se pronunciarem na primeira pessoa do singular, consegue-se alcançar um painel de dados mais amplo sobre o estado presente do que dizem ser a sua crença. É-se capaz de admitir a manifestação desta em aspetos que passariam despercebidos a uma observação puramente externa da mesma. Tem-se uma perceção mais adequada de algo que é vida sempre a acontecer de modo surpreendente. No caso concreto da fé cristã, possibilita-se um conhecimento mais vasto dos múltiplos rostos individuais que ela pode adquirir. Facilita-se uma perspetiva dinâmica da já mencionada ‘coisa cristã’. Não se está à espera de que esta exista sob a forma dum núcleo estabelecido a priori e acompanhado de elementos previsíveis. Considera-se que ela se situa nas mais variadas configurações do mecanismo que faz nascer o elo social cristão: a confissão individual da fé<sup>18</sup>.

Com efeito, o ato da confissão da fé cristã aparece como o ponto onde se cruzam dois eixos que interessam para referenciar esta última. Juntos estabelecem a localização da ‘coisa cristã’ no seio do tecido inter-humano duma sociedade. Um é o eixo do elo social, que tem um polo objetivo e outro subjetivo. No primeiro, estão a pertença, as obrigações, a memória comum. No segundo, situam-se a liberdade, a intimidade pessoal, a experiência única<sup>19</sup>. O outro eixo é o da linguagem, que tem igualmente dois polos: o aquém do dizer e o próprio dizer. Dum lado, está a experiência, o corpo, o sentir. Do outro, situa-se a palavra. Na verdade, o crente, tal como todo o ser humano, é um corpo que traz

<sup>18</sup> Cf. Jacques AUDINET, «Lien ecclésial, lien social. Comment penser l'identité chrétienne comme identité sociale», *Revue des Sciences Religieuses* 69:3 (1995) 344.

<sup>19</sup> Cf. Jacques AUDINET, «Coordonnées du christianisme», in Pierre-Marie BEAUDE-Jacques FANTINO (dir.), *Le christianisme dans la société. Actes du colloque international de Metz (mai 1995)*, Paris: Les Éditions du Cerf / Université de Metz / Les Presses de l'Université Laval, 1998, 16-17.

coisas inscritas em si. Trata-se de símbolos, referências, factos, enfim, uma grande quantidade de informação. São elementos que aparecem semeados no crente pela tradição cristã, enquanto atmosfera que o rodeia e precede na existência. É óbvio que este corpo, assim formado, acaba por se exprimir sob a forma de palavra<sup>20</sup>. O ato da confissão da fé aparece, portanto, como o acontecimento que assinala a coexistência dos dois eixos referidos. Primeiro, revela que a pessoa passa a ver-se implicada numa relação com a comunidade eclesial, ou seja, com o que esta representa e determina. Depois, mostra também que ela integrou elementos relativos a essa comunidade, por via duma experiência mais ou menos prolongada de contacto com a mesma. No referido ato, fala alguém que teve ocasião de se envolver na fé da Igreja e declara que aderiu a ela. Daí que o inquirido, a que se aludiu atrás, preste um bom serviço à teologia. Apresenta-lhe um conjunto significativo de supostas manifestações da confissão da fé, que ajudam a sinalizar a ‘coisa cristã’ com uma certa abrangência<sup>21</sup>. Dá espaço para que sejam os próprios crentes a declarar aquilo que vivem, de forma a conseguir-se uma visão, o mais ampla possível, dos rostos da vivência da fé cristã nos dias de hoje.

Vê-se, então, que a sociologia, indo para além da mera contabilidade da prática religiosa, procura angariar as múltiplas vozes do que parece ser experiência crente. Ao fazê-lo, pode indicar certas manifestações como lugares prováveis ou improváveis da vivência da fé cristã. Mas a teologia é que está habilitada a emitir um juízo que resolva esta questão. Compete-lhe verificar se tais manifestações são, na verdade, lugares desta vivência. Talvez seja oportuno perguntar o que habilita a teologia a desempenhar esta função. Com efeito, ela estrutura-se segundo três eixos: fé, Igreja e ciência. Primeiro, provém da fé cristã; não se exerce fora da vivência desta. Depois, assenta na comunidade da fé, ou seja, na Igreja; está referida a ela. Finalmente, esforça-se por esclarecer e desenvolver a fé cristã, operando de acordo com as regras e os métodos da ciência. A teologia pode ser, assim, definida como a «ciência eclesial da fé»<sup>22</sup>. Ora, de acordo com o segundo aspeto acabado de enunciar, a teologia deve manter sempre a sua relação com a fé da Igreja. Necessita de ter presente que esta é o campo da sua atua-

<sup>20</sup> Cf. AUDINET, «Coordonnées du christianisme», 24-25.

<sup>21</sup> Cf. AUDINET, «Coordonnées du christianisme», 30-31.

<sup>22</sup> Hans WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, trad. Olivier Depré, Paris: Les Éditions du Cerf, 1997, 773.

ção. Está incumbida de clarificá-la e expandi-la. Não pode agir como se fosse ela própria a produzi-la. É em nome da Igreja e por mandato dela que exerce a sua função<sup>23</sup>. Isto significa que a teologia deve examinar o ato de enunciação, supostamente da fé cristã, do ponto de vista do ‘nós’ eclesial. Precisa de verificar se nele se cruzam efetivamente o eixo do elo social e o eixo da linguagem acima referidos. Quanto ao primeiro, tem de averiguar se o que no dito ato se pronuncia traduz uma relação vivida com a comunidade eclesial. Relativamente ao segundo, deve confirmar se a experiência única, que com esse ato se afirma, constitui um lugar de apropriação da memória comum de que a Igreja é portadora.

## ‘Eu’ crente e ‘nós’ eclesial: nova coexistência

### Condições dum diálogo necessário

O recente inquérito sobre o comportamento religioso em Portugal mostra que este pode ser organizado de forma mais independente das instituições a que se pertence, ou, pelo menos, se está referido. No caso dos católicos, é notório. Com efeito, o quadro 43 mostra que 56,1% dos que se dizem católicos afirmam que são praticantes<sup>24</sup>. Mas isto não significa que todos eles concretizem a sua prática tal como a Igreja a estabelece. Interrogados, por exemplo, sobre a frequência com que vão à missa, vê-se que muitos não o fazem com regularidade. Daí que o próprio inquérito tenha decidido criar categorias para se adaptar a essa situação. Subdividiu os católicos praticantes em regulares, irregulares e ocasionais, abrangendo desde quem vai à missa uma a duas vezes por mês até quem a frequenta menos de uma vez por ano. Para os que participam na missa todos os domingos e dias santos, reservou-se agora a designação ‘observante’ (cf. quadro 49). Passou-se a chamar, então, ‘praticante’ a quem revela mais distância face à instituição eclesial do que em tempos passados. Pode ver-se no quadro 50, em que se repartem os católicos segundo a sua prática, que os praticantes totalizam 55,1%, enquanto os observantes se ficam pelos 23,6%<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cf. WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, 778.

<sup>24</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identities religiosas em Portugal*, 45.

<sup>25</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identities religiosas em Portugal*, 50-51.

Estes dados apontam para uma evolução no processo de construção da identidade cristã. Com efeito, vem-se verificando uma diminuição do peso do polo objetivo na vivência da fé cristã. Ancorar esta em referências objetivas como a pertença eclesial, a doutrina ou as regras morais não tem hoje a eficácia de outros tempos. Por isso, a dita construção converte-se em algo subjetivo e apoia-se em certas mediações assumidas individualmente<sup>26</sup>. Esta nova combinação dos polos objetivo e subjetivo da vivência da fé cristã não pode deixar de ser tida em conta pela teologia. Se sobrevalorizasse o primeiro em detrimento do segundo, não estaria em condições de detetar muitas realizações concretas da ‘coisa cristã’. Acontecer-lhe-ia o mesmo que já se apontou antes à sociologia. Foi dito, de facto, que esta não deve limitar-se a medir a prática exterior dos crentes e precisa de ver como eles próprios se exprimem na sua singularidade. É claro que a maior atenção ao polo subjetivo da vivência da fé não deve significar uma diminuição de interesse pelo polo objetivo da mesma. Não pode existir aqui o que em matemática se chama proporção inversa. Na verdade, quanto mais se escuta as expressões dos crentes na sua singularidade, mais se torna necessário averiguar se elas são lugares de realização da fé cristã. A par dessa escuta, tem de haver um esforço de verificação eclesial. A carta dos bispos franceses aos católicos do seu país, publicada em 1997<sup>27</sup>, apresenta como tarefa necessária na Igreja de hoje

«o decifrar dos comportamentos crentes, a fim de nutrir uma interrogação sobre a identidade católica e de detetar as formas, em parte novas e desconhecidas, desta identidade. Longe de definir formalmente e a priori o que é o catolicismo, trata-se de escutar o que dizem da sua fé aqueles que se denominam a si próprios cristãos»<sup>28</sup>.

Mas o mesmo texto também considera que

«não se trata de conceber a identidade da Igreja como inteiramente dependente dum modo de pensar indutivo. A identidade cristã não pode aparecer à

<sup>26</sup> Cf. P. BÜHLER, «La identidad cristiana. Entre objetividad y subjetividad», *Concilium* 216 (1988) 183-184.

<sup>27</sup> Cf. a obra citada na nota 8.

<sup>28</sup> DONÉGANI, «Une désignation sociologique du présent comme chance», 43-44.

mercê dos inqueritos, segundo a maneira como se revela aquilo que se chama opinião pública. [Isto], porque, proporcionalmente ao abandono das definições objetivas e formais e à entrada sem retorno numa atitude de escuta e acolhimento, deve operar-se um discernimento eclesial. Nem tudo o que se mostra hoje como experiência religiosa deve ser batizado com o nome de católico, nem sequer talvez qualificado de religioso»<sup>29</sup>.

A Igreja tem vindo a reforçar a consciência de que a fé cristã é uma realidade, ao mesmo tempo, objetiva e pessoal. Com efeito, esta não pode estar entregue à sensibilidade de cada um; não é algo puramente subjetivo. Também não existe sem pessoas com estruturas concretas e coordenadas sociológicas. A verdade da fé não tem lugar fora da primeira pessoa do singular, ou seja, da enunciação, do testemunho. Não há fé sem que se diga 'eu creio'. Mas o sujeito desta declaração só pode ser identificado através do 'nós' da fé, que lhe é simultâneo e funciona diante dele como instância de reconhecimento e atribuição de verdade. É pelo intercâmbio das enunciações da fé, no quadro eclesial, que se testa cada uma delas. Averigua-se se procede duma verdadeira filiação na fé e constitui, portanto, um lugar legítimo de expressão da mesma<sup>30</sup>. Esta submissão do 'eu' da fé ao exame do 'nós' eclesial torna-se fundamental, porque é da ligação a este que a existência daquele depende. Se tal ligação desaparecer, fica-se fora da fé cristã. O 'nós' eclesial mostra-se preparado para dar espaço a possíveis distanciamentos de expressões individuais da fé face ao que ele próprio estipula. Mas também parte do princípio de que existe uma fronteira clara entre o que é pertencer à fé cristã ou situar-se fora dela. Alerta para o perigo do desvio subjetivista na vivência e expressão da fé. Sublinha que deve verificar-se na existência crente algo que constitui uma lei de toda a existência humana. Assim, na construção da pessoa em geral, devem conjugar-se dois fatores: a possibilidade de se exprimir na própria singularidade e o situar-se num determinado lugar histórico. De modo semelhante, na construção duma pessoa cristã, têm de estar presentes não só o espaço para se poder exprimir na primeira pessoa, mas também o enraizamento no ambiente da fé eclesial. Quer isto dizer que não há existência crente sem a pertença à comunidade

<sup>29</sup> DONÉGANI, «Une désignation sociologique du présent comme chance», 44.

<sup>30</sup> Cf. DONÉGANI, «Une désignation sociologique du présent comme chance», 55-57. Cf. Audinet, «Lien ecclésial, lien social», 344-345.

que vive desta fé, ou seja, à Igreja. Não é possível ser-se cristão na ausência de tradição, de instituição, dum mundo ou duma matriz de representações, duma herança que seja legada, enfim, de tarefas ou desafios que sejam apresentados<sup>31</sup>.

## Nova atitude do ‘nós’ eclesial

É com a convicção acabada de descrever que a comunidade eclesial parte para a apreciação das múltiplas fisionomias da vivência e expressão da fé cristã. Sabe que pisa um terreno bastante marcado pela ambiguidade. Tem consciência de que só se compreende hoje a fé, vendo pacientemente como ela se configura «em cada sujeito e na sua liberdade imprescritível»<sup>32</sup>. Mas vive também animada da «esperança dum *nós* em que o discernimento partilhado faz *ecclesia*»<sup>33</sup>. Este constitui uma aventura, mas vale a pena; torna-se, aliás, incontornável. É claro que uma declaração individual de identificação com determinada tradição religiosa diz hoje bastante menos sobre aquilo que se crê, comparando com o que acontecia outrora<sup>34</sup>. Mas tal deve ser encarado como um desafio para partir ao encontro das diversas enunciações da fé com uma atitude de abertura e não de defesa. Veja-se que o relatório sobre o inquérito efetuado em Portugal refere «margens mais amplas de recomposição individual das próprias representações religiosas» e «o distanciamento [...] dos contextos institucionais de regulação do campo religioso»<sup>35</sup>. Mas também considera que «esta autonomia não implica necessariamente uma rutura com a tradição religiosa em que se foi socializado»<sup>36</sup>. Portanto, os agentes do discernimento teológico não devem mostrar dificuldade em acompanhar este raciocínio de carácter sociológico. Convém, por exemplo, que não se apressem a emitir um juízo de pen-

<sup>31</sup> Cf. Pierre GISEL, «Qu'est-ce que croire? Mise en situation théologique», *Recherches de Science Religieuse* 77:1 (1989) 78-79.

<sup>32</sup> DONÉGANI, «Une désignation sociologique du présent comme chance», 58.

<sup>33</sup> DONÉGANI, «Une désignation sociologique du présent comme chance», 58.

<sup>34</sup> Cf. Jean-Paul WILLAIME, «Conclusion. Les religions et l'unification européenne», in Grace DAVIE-Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.), *Identités religieuses en Europe*, Paris: Éditions La Découverte, 1996, 311.

<sup>35</sup> TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 47-48.

<sup>36</sup> TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 48.

dor negativo, quando vêm a saber que 33,9% dos católicos acham que podem ter a sua fé sem prática religiosa (quadro 47)<sup>37</sup>. É bom que deem tempo para tentar perceber como a verdade da fé pode estar eventualmente presente nestas manifestações de distanciamento face à instituição eclesial.

A adoção desta atitude no discernimento das vivências e expressões concretas da fé cristã pressupõe a consciência duma distinção de que não é habitual falar-se. Trata-se de não confundir a Igreja com aquilo a que se pode chamar ‘eclesialidade’. Com efeito, a primeira é «o conjunto das realidades a propósito das quais pode haver [uma] experiência»<sup>38</sup>. A segunda designa precisamente esta última. Não indica a pertença institucional no seu sentido estrito. A eclesialidade consiste numa experiência espiritual que se desenvolve no crente, em virtude da relação que tem com a Igreja. Conjuga sentimentos e convicções, um elemento afetivo e outro reflexivo. Comporta dois momentos essenciais. Um é a interiorização da tal relação que se tem com a Igreja, a qual permite que se participe, dalguma forma, naquilo que esta é e faz. O outro consiste na reciprocidade que se estabelece entre o crente e a comunidade eclesial ou alguns dos seus membros. De facto, quando se deposita confiança na Igreja, esta, por intermédio de alguns dos que a integram, acaba por fazer o mesmo àquele que se refere a ela. De modo idêntico, aquilo que um crente experimenta, em virtude da sua ligação à Igreja, pode provocar um eco de aceitação em qualquer outro<sup>39</sup>. Esta experiência de eclesialidade implica um par de polos estruturantes: uma aceitação da realidade eclesial e uma reserva em relação a ela. Adere-se, participa-se, confia-se; ao mesmo tempo, mostra-se prudência, hesitação. Convém dizer que este segundo polo não deve ser encarado como simétrico do primeiro. Não consiste propriamente num ‘não’ à realidade eclesial. Aparece como uma atitude interior à confiança que caracteriza o primeiro polo. Não se situa, pois, fora da referência à Igreja e intervém até na construção da consciência eclesial do crente<sup>40</sup>.

Ora, esta distinção entre a Igreja e o ‘eclesial’, assim como o reconhecimento do carácter positivo deste último, convidam a uma nova forma de

<sup>37</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 49.

<sup>38</sup> Henri BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église? Confiance et vigilance*, Paris: Desclée de Brouwer, 2000, 15.

<sup>39</sup> Cf. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église?*, 201-203.

<sup>40</sup> Cf. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église?*, 92.

olhar as enunciações individuais da fé cristã. Obrigam a repensar o que se entende por ligação à Igreja. Exigem que não se conclua demasiado depressa que esta não está presente naquelas. Daí que o discernimento teológico deva começar por procurar em tais enunciações aquilo que possa apresentar o aspeto duma experiência facultada por certo tipo de referência à Igreja. Digamos que o facto de esta última tornar possível a eclesialidade não significa que tenha o controlo exclusivo dela. A experiência do ‘eclesial’ mostra-se mais ampla do que as realidades de Igreja que a permitem. É óbvio que tem sempre conexão com a Igreja e o seu funcionamento. Mas comporta dois elementos fundamentais que, indo para além do que deles é visível, contêm uma dimensão de mistério. O primeiro é o andamento da relação que se mantém com o Evangelho. O segundo consiste na ligação que se desenvolve com outros crentes, através do testemunho e da partilha<sup>41</sup>. Percebe-se agora melhor o cuidado que convém mostrar na reação perante o facto, já apontado, de 33,9% dos católicos acharem que podem ter a sua fé sem prática religiosa. Não se deve excluir, de antemão, a existência neles da eclesialidade enquanto experiência crente possibilitada por alguma forma de referência à Igreja. O discernimento teológico precisa talvez de ter, relativamente a este caso concreto, duas preocupações. Uma é examinar o teor exato da palavra ‘sem’ incluída na expressão ‘sem prática religiosa’. Tem que se ver se significa a ausência absoluta dessa prática, ou tão-só uma diminuição da mesma face à ideia que se criou porventura sobre o que é um praticante normal. A outra preocupação consiste em averiguar o que existe nos tais católicos como fundamentação legítima da convicção de que têm efetivamente uma experiência de fé.

### A diversificação dos ‘eu’ crentes

O inquérito sociológico, sobre cujos dados vimos refletindo, mostra que existe hoje um maior distanciamento dos crentes face ao contexto institucional de regulação da fé cristã. Por isso, indica também que se amplia o espaço da recomposição individual das representações dessa fé. Tal significa que a enunciação daquilo em que se crê reproduz menos o que a Igreja

<sup>41</sup> Cf. BOURGEOIS, *Quel rapport avec l'Église?*, 193-194.

ensina; é mais trabalhada no âmbito do próprio sujeito. Na verdade, «a crença contemporânea já não se enuncia no modo do ‘eu creio nisto ou eu creio naquilo’, mas no modo do ‘eu creio que’, com tudo o que há nesta formulação de dúvida e de decisão»<sup>42</sup>. A transmissão da fé da comunidade eclesial para o indivíduo crente já não acontece de forma linear. Digamos que não funciona como o simples correr da água do rio em terreno descendente. O ato de apropriação da fé não se limita a recolher o que a Igreja apresenta. É como um verdadeiro içar da fé eclesial para o patamar do mundo individual. Daí que se possa falar precisamente em configurações da fé. Como resultado, temos um jogo de contraste entre unidade e diversidade. Dum lado, está a Igreja que, por via do seu magistério, procura manter-se coesa em torno da verdade da fé cristã. Do outro, situam-se as múltiplas fisionomias que esta fé assume no momento em que passa pela apropriação individual.

«O singular do termo ‘Igreja’ contrasta com práticas e crenças cada vez mais diversificadas ou contraditórias entre católicos... Tudo se passa como se o imenso corpo eclesial abandonasse as partes que o compõem às suas tendências próprias. [...] Mais do que um desaparecimento da fé, é a sua disseminação que impressiona. Por profunda que seja a experiência crente, em que pode ela ser ‘eclesial’? Se as referências que ela dá a si mesma, reportadas a um passado bem circunscrito e definido, se tornam a metáfora enigmática dum presente múltiplo, incompreensível e incomunicável?»<sup>43</sup>

Importa encontrar o vocabulário adequado para designar esta nova articulação entre o polo individual e o polo coletivo ou eclesial da fé cristã. É costume usar-se a palavra ‘pertença’. Mas ela parece já não ser suficiente nos nossos dias. Com efeito, ‘pertencer a’ põe o acento no polo eclesial da fé. Faz pensar mais em depender duma realidade exterior do que em intervir autonomamente. Sugere mais a vertente da homogeneidade coletiva do que a da singularidade individual. Alude a um dinamismo que vai do polo coletivo do crer ao polo individual do mesmo. Ora, a valorização da experiência e da liberdade de cada um, assim como a consequente aceitação da

<sup>42</sup> DONÉGANI, «L’individu et ses credo», 55.

<sup>43</sup> DONÉGANI, «L’appartenance au catholicisme français», 215-216, citando Michel de CERTEAU, «L’Église catholique: la fin de l’époque postconciliaire», *Universalia* (1977) 141-144.

diversidade das vivências da fé cristã, apontam para um dinamismo de sentido inverso. Talvez seja necessário complementar a ideia de pertença com outra palavra: ‘referência’. ‘Referir-se a’ sugere autonomia de posicionamento face a outra realidade com a qual tem que se estabelecer relação. Parece dar mais margem para a singularidade individual e os acidentes de percurso no âmbito duma mesma identidade coletiva. Oferece outra amplitude ao polo subjetivo da fé cristã. Facilmente se percebe a mudança de tom, quando se passa da afirmação de que todos os crentes pertencem à Igreja para a de que se referem a ela.

Nesta linha, há quem veja hoje a Igreja essencialmente como um «agrupamento por referência»<sup>44</sup>. É uma conceção segundo a qual se julga que ela está longe de constituir um corpo social rígido e compacto. Entende-se que permite uma grande variedade de posicionamentos no seio duma matriz comum. Considera-se que os crentes fazem todos a experiência duma «‘simbólica’ comum»<sup>45</sup>, isto é, apropriam de diversas maneiras um mesmo património feito de figuras, afirmações, significados e valores. Acha-se que aquilo que partilham entre si incute-lhes o sentido duma origem comum e fá-los viver também uma esperança comum<sup>46</sup>. Ora, o vocabulário que acaba de ser usado, para explicar o que é a Igreja enquanto agrupamento por referência, torna-se bastante sugestivo do ponto de vista gráfico. ‘Origem comum’ alude obviamente ao começo, à base que está por detrás de toda a vivência e expressão da fé. ‘Esperança comum’ aponta para o futuro onde se defende que todos os crentes devem chegar. Mas falta indicar aquilo que se situa entre estas duas realidades. Com efeito, nada impede que os percursos, que partem duma origem comum e são animados duma esperança igualmente comum, sejam diversificados. É possível que eles, apesar das suas diferenças, comuniquem da tal ‘simbólica’ que a Igreja lhes apresenta para apropriação. Daí precisamente o conceito ‘referência’: sugere a ligação entre um polo que se caracteriza pela mobilidade e outro que lhe serve de âncora. Os ‘eu’ crentes, apesar do que os distingue, podem

<sup>44</sup> Jean JONCHERAY, «Les institutions de la mémoire croyante», in Pierre-Marie BEAUDE-Jacques Fantino (dir.), *Le christianisme dans la société. Actes du colloque international de Metz (mai 1995)*, Paris: Les Éditions du Cerf / Université de Metz / Les Presses de l’Université Laval, 1998, 141, citando Fernand DUMONT, *L’institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal: Fides, 1987, 49.

<sup>45</sup> JONCHERAY, «Les institutions de la mémoire croyante», 140.

<sup>46</sup> Cf. JONCHERAY, «Les institutions de la mémoire croyante», 140.

viver todos a referência ao património da fé que a comunidade eclesial lhes propõe. É com esta ideia de fundo que se deve olhar para um dado, já apontado, do inquérito realizado recentemente em Portugal. Trata-se dos diferentes comportamentos em matéria de prática dominical. Não se pode excluir de antemão que o católico praticante ocasional, aquele que vai à missa uma ou duas vezes por ano, viva em referência à fé do ‘nós’ eclesial. Certamente não será da mesma maneira que o católico militante que, além de ir à missa com regularidade, integra um movimento da Igreja e colabora em alguma atividade de paróquia<sup>47</sup>. É natural que estes dois modos de referência mostrem, quando vistos face a face, uma relação simultaneamente de semelhança e de assimetria.

## O pendor individual da existência crente

### Nova spatiotemporalidade

A vivência da fé cristã apresenta a forma dum itinerário. Sempre assim foi. Mas hoje existe uma consciência mais viva disso. O próprio relatório do recente inquérito usa a palavra ‘itinerário’, ao mesmo tempo que fala de «biografia crente»<sup>48</sup>, «mudanças de trajetória»<sup>49</sup>, «construção de uma identidade religiosa de longo curso»<sup>50</sup>. Não é por acaso também que a socióloga Danièle Hervieu-Léger não se contenta com a figura do ‘praticante’ para expressar o que se passa atualmente na vivência religiosa e concretamente da fé cristã. Propõe outras duas – o ‘peregrino’ e o ‘convertido’ – porque entende que exprimem melhor «a mobilidade característica duma modernidade religiosa que se constrói a partir das experiências pessoais»<sup>51</sup>. Ora, todo o itinerário da fé cristã tece-se duma prática que se organiza segundo as coordenadas do espaço e do tempo. A Igreja mostra que deve ser assim, convidando os crentes, por exemplo, à presença assídua na missa dominical. Trata-se dum exercício que implica a deslocação a um espaço – o templo – e uma sucessão no tempo

<sup>47</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 50.

<sup>48</sup> TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 25.

<sup>49</sup> TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 25.

<sup>50</sup> TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 28.

<sup>51</sup> Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Flammarion, 1999, 96.

– ritmo semanal. Mas acontece que a espaciotemporalidade das vivências individuais da fé é hoje menos decalcada daquela que a Igreja recomenda institucionalmente. Desenha-se com mais liberdade.

Quanto à temporalidade, nota-se que a participação de muitos crentes nas manifestações eclesiais, e como tal públicas, da fé deixa de ser regular. Surge o «aderente festivo»<sup>52</sup>, que se caracteriza por aparecer nestas de vez em quando. É alguém que vai àquilo que na Igreja tem um significado particular para si. Pode frequentar o templo em celebrações do calendário litúrgico que se revestem de especial solenidade ou, então, quando alguém da família ou dos amigos recebe sacramentos. Talvez marque presença nos grandes ajuntamentos que a Igreja organiza com alguma periodicidade. Veja-se, por exemplo, o caso das Jornadas Mundiais da Juventude, inauguradas por João Paulo II. Nota-se, aqui, uma temporalidade da vivência e expressão da fé, desenvolvida bastante ao sabor das inclinações, dos interesses ou das necessidades de cada um. Surge, portanto, uma prática da fé que já não segue o ritmo regular que estávamos habituados a observar por tradição.

No que diz respeito à espacialidade que as vivências individuais da fé mostram atualmente, deve reconhecer-se que a igreja da paróquia nem sempre é o espaço que mais as marca. Será curioso, por exemplo, relacionar a frequência da ida à missa (quadro 49)<sup>53</sup> com as deslocações ao santuário de Fátima (gráfico 28)<sup>54</sup>. No universo dos católicos nominais, isto é, dos que nunca vão à missa, a grande maioria foi a Fátima uma vez pelo menos. Há quem tenha lá ido mais de 3, 8 ou até 16 vezes. Entre os católicos praticantes ocasionais, ou seja, aqueles que vão à missa desde raramente até 2 vezes por ano, verifica-se o mesmo. Isto parece querer dizer que os santuários constituem hoje pontos de condensação fundamentais da espacialidade da vivência e expressão da fé cristã. Digamos que aquilo que os grandes ajuntamentos representam no desenvolvimento temporal da existência crente corresponde ao que os santuários significam no arranjo espacial da mesma.

No fundo, estas duas dinâmicas, a da temporalidade e a da espacialidade, confundem-se. Muitas vivências da fé organizam-se de acordo com

<sup>52</sup> Danièle HERVIEU-LÉGER, «Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité», in Roland DUCRET-Danièle HERVIEU-LÉGER-Paul LADRIÈRE (dir.), *Christianisme et modernité*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1990, 308.

<sup>53</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 50.

<sup>54</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 74.

momentos fortes que têm lugar em espaços particulares. O ritmo com que se exprimem é menos cronológico e mais de acordo com uma sucessão de *kairói*. A inserção na celebração comunitária da fé liberta-se, de certa forma, daquilo que a Igreja estipula, adequando-se ao andamento dos processos interiores e das circunstâncias exteriores do próprio crente. Não há dúvida de que este novo ritmo de expressão da fé diz bastante daquilo que se passa com a vida espiritual do crente. Talvez tenha o inconveniente dum certo enfraquecimento do sentido eclesial dessa fé. Parece mostrar uma atitude própria de quem acha que tem a Igreja para si e não tanto de quem compreende que esta lhe coloca legitimamente obrigações.

### A prática moldável

Existem outros dados do inquérito recentemente efetuado em Portugal que mostram a tendência para a organização da vivência da fé de acordo com as disposições de cada um. Entre eles está o modo como se escolhe o local da missa dominical (quadros 56 e 57)<sup>55</sup>. Mas este é um aspeto que parece até já nem apresentar surpresa para muita gente. O mesmo não se pode dizer a respeito do que se passa com a prática orante. Com efeito, é interessante verificar que a soma da percentagem dos católicos que dizem rezar todos os dias e da dos que afirmam fazê-lo algumas vezes na semana dá 76,27% (gráfico 11)<sup>56</sup>. Trata-se dum número que importa comparar com algo que acontece em matéria de participação na missa. A soma dos católicos observantes e militantes dá 34,6%. Estamos a falar daqueles que vão à missa no mínimo aos domingos e dias santos (quadros 49 e 50)<sup>57</sup>. Nota-se, portanto, uma grande desproporção entre a frequência do culto – uma prática eclesial – e a frequência da oração – uma atividade que pode ser realizada na esfera individual. O relatório do inquérito apresenta uma razão clara para isto. A oração é «a prática mais moldável, adaptável e portátil, correspondendo assim às dinâmicas de individualização»<sup>58</sup>. Aparece como um «comportamento que articula crenças e práticas numa sintaxe prepon-

<sup>55</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 54-55.

<sup>56</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 21.

<sup>57</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 50-51.

<sup>58</sup> TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 19.

derantemente individual, menos dependente de dispositivos institucionais e comunitários»<sup>59</sup>. Ora, não parece que o desequilíbrio entre as duas percentagens acima indicadas deva constituir motivo de preocupação para a Igreja. Tínhamos já afirmado que o distanciamento do contexto institucional regulador da fé – leia-se, a Igreja e os seus espaços – conduz à diversificação dos comportamentos individuais da mesma fé. Pode acrescentar-se agora que esse distanciamento, representando um enfraquecimento da dimensão eclesial na expressão da fé, faz realçar a dimensão individual nesta última. Dizemos ‘faz realçar’ por prudência. De facto, poder-se-ia pensar que a segunda dimensão é mesmo reforçada. Mas tal pode não ser verdade. É de prever, como princípio, que as práticas individuais da fé aumentam quando as da participação na vida da Igreja também são intensas. Não se deve concluir facilmente que o crente avoluma a dimensão individual da expressão da fé, como compensação por um certo afastamento dos espaços eclesiais. Seria uma hipótese que necessitaria de verificação cuidada. O que mais seguramente se pode considerar à partida é apenas um processo lógico. A vertente individual da prática da fé ganha destaque pelo simples facto de a vertente eclesial da mesma diminuir.

Duas preocupações devem estar presentes no discernimento teológico das práticas orantes dos católicos. A primeira consiste em examinar se estas estão efetivamente presentes em quem não mostra qualquer comportamento de vinculação à comunidade eclesial. De facto, existem 10,3% de católicos nominais, ou seja, que em nenhuma circunstância vão à missa (quadro 50)<sup>60</sup>. Em contrapartida, os que dizem que nunca rezam são só 1,36%. (gráfico 11)<sup>61</sup>. Significa isto que há quem não vá à missa e considere que tem prática de oração. Mas importa confirmar se esta convicção que se apresenta a respeito de si próprio é legítima. A segunda preocupação que deve existir no referido discernimento tem a ver com a averiguação da verdade das práticas orantes. Pode-se perguntar se alguém que se distancia do contexto eclesial durante muito tempo reza de acordo com o que este último ensina. Torna-se necessário verificar se a oração dos católicos que, por exemplo, não vão à missa apresenta a estrutura trinitária que lhe deve ser própria. É sabido que esta estrutura caracteriza a oração cristã enquanto

<sup>59</sup> TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 22.

<sup>60</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 51.

<sup>61</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 21.

tal. Talvez possa estar presente numa forma que não seja muito nítida. Mas tem que ser possível percebê-la de alguma maneira. Acontece que o quadro 17, com a descrição das práticas orantes<sup>62</sup>, não parece permitir tirar conclusões a este respeito, uma vez que se refere ao universo dos que se consideram crentes em geral e não aos cristãos ou católicos em particular.

Em todo o caso, merecem particular atenção alguns elementos que vêm apresentados no quadro acabado de referir. À pergunta sobre o que se faz nos momentos de oração, responde-se, por exemplo: «faço meditação de tipo oriental», «procuro a paz interior», «procuro uma maior união com a natureza e com Deus». Importa ver se alguma destas afirmações foi preferida por um católico ou até membro doutra confissão cristã. Quanto às duas últimas, o discernimento parece mais fácil. Com efeito, segundo a lógica cristã, Deus é quem está primeiro. Constitui o foco numa iniciativa face a nós. Daí que o cristão tenha que se libertar numa visão em que ele próprio está no centro, para dar lugar a outra em que Deus é que ocupa essa posição. Precisa de abandonar as atitudes em que tudo gire ao seu redor. Isto significa que a oração do cristão deve ser compreendida sempre a partir de Deus. O propósito dela é esclarecer como é Deus, através da escuta da sua palavra e dos seus apelos, assim como da contemplação das formas como trabalha no terreno da existência humana<sup>63</sup>. Trata-se de preparar a pessoa para a vinda de Deus na sua direção, que pode acontecer a qualquer momento. Ela deve mostrar-se sempre apta a acolher a graça divina que a alcança como dom e a deixar-se influenciar conseqüentemente por ela. Sendo assim, procurar a paz interior em si mesma não pode ser o objetivo da oração cristã, uma vez que os desejos da pessoa são colocados antes do querer de Deus. Buscar a união simultânea com a natureza e com Deus também não deve constituir o propósito de tal oração. Estar-se-ia a rebaixar a relação com Deus, tornando-a vertente numa pretensa harmonia universal, em que o 'eu' talvez se visse aliviado da responsabilidade de enfrentar os desafios que se lhe colocam na história. Estes dois propósitos, acabados de apontar, parecem obedecer mais à mundividência proposta pela *New Age*.

Deve examinar-se também com cuidado o recurso à meditação de tipo oriental entre os cristãos e designadamente os católicos. É possível que haja

<sup>62</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 19.

<sup>63</sup> Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Puntos centrales de la fe*, trad. José Luis Albizu, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1985, 346.

elementos dessa meditação que se mostrem proveitosos para a prática da oração cristã. Alguns afirmam que têm a experiência disso mesmo. Contudo, levanta-se uma questão que requer particular discernimento. É preciso confirmar se tais elementos, importados para a oração cristã, constituem meros procedimentos que não põem em causa aquilo que deve ser a gramática fundamental desta última. Trata-se de assegurar que Deus é efetivamente colocado antes da pessoa. Existe, de facto, o perigo de esses elementos virem revestidos da mundividência que lhes deu origem e acabarem por deturpar a lógica da relação entre Deus e o ser humano que é própria da oração cristã. É preciso ter a certeza de que eles não contribuem para fazer o ‘eu’ andar em torno de si mesmo. Importa que não o impeçam de se abrir verdadeiramente a Deus.

### Ética de âmbito individual

Dissemos já que a expressão da existência crente tende a apresentar hoje uma espaciotemporalidade mais individualizada. Referimos a oração como exemplo de prática que colhe bastante aceitação por ser moldável precisamente a esta tendência. Podemos falar agora da compreensão da religião em geral – e da fé cristã em particular – que surge ligada a preocupações ditadas pelo sentimento e pela escolha individuais. Com efeito, o quadro 37, que consta do relatório do inquérito que vimos referindo, permite ver o que os crentes em geral pensam sobre a influência da religião nas atitudes e nos valores que norteiam a existência<sup>64</sup>. É de esperar que dê também uma ideia do que a este respeito se passa concretamente com os católicos. O elenco das representações que se têm da tal influência da religião aparece dividido em três categorias: orientação da vida pessoal, moral humanitária e moral cívica. Ora, depressa se verifica que o papel que os crentes reconhecem à religião se situa essencialmente nos dois primeiros domínios. Poucos são os que acham que esta tem a ver com o terceiro. Isto significa que o reconhecimento que é dado ao dito papel fica bastante reduzido à esfera da liberdade da pessoa: o que pensa, o que deseja, aquilo em que acredita e investe. Trata-se do âmbito da existência em que se consegue

<sup>64</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 37.

mais facilmente ser ‘senhor do jogo’. Atribui-se significado a esta existência e constrói-se, assim, o seu próprio itinerário. Praticam-se também atos generosos em favor dos outros. Não entra aqui o cumprimento das obrigações que integram a moral cívica, por exemplo, a autoexigência de competência no trabalho, a honestidade no pagamento de impostos ou a participação na vida cívica e política. Na verdade, vê-se no quadro acima mencionado que a percentagem daqueles que reconhecem a importância da religião neste âmbito é bastante baixa. Isto não quer dizer que os crentes em geral não mostrem disponibilidade para trabalhar pelo bem comum. Significa apenas que o comportamento que têm em relação à moral cívica é diferente daquele que adotam na moral humanitária. Dá a impressão que os crentes preferem fazer algo pelos outros de acordo com o gosto ou interesse pessoal e não tanto segundo o que está estipulado pela sociedade. O que se empreende pelos outros é talvez entendido como fruto mais de dádiva livre do que do cumprimento duma obrigação.

O quadro 38 do relatório do inquérito, o qual refere o que se pensa concretamente da Igreja católica<sup>65</sup>, corrobora, pelo menos em parte, o que acaba de ser dito. De acordo com o que vem nele indicado, são muitos os que consideram que esta Igreja tem um papel importante na atribuição de significado para a vida. O mesmo acontece relativamente à disposição para a ação altruísta: alimentar a esperança das pessoas, ajudar a minorar a pobreza, acompanhar os idosos e doentes. Além disso, parece modesto o número dos que entendem que a Igreja católica é explicitamente um estorvo para o uso da liberdade individual, o espírito de empreendimento ou a contribuição para o progresso. Donde se deduz que são mais os que acham que ela exerce uma influência positiva também a este respeito. Porém, o quadro 38 dá a impressão de ser omissivo sobre o que se pensa da influência da Igreja na criação do sentido de participação nas estruturas sociais e políticas. Trata-se duma exigência que vai além do espírito empreendedor apenas de ordem individual. Implica o trabalho militante em processos socialmente determinados que visem a transformação da vida coletiva. Mas talvez se possa levantar uma hipótese, mesmo na ausência de dados sobre este domínio. É possível que a grande quantidade dos que valorizam o papel da Igreja católica na ajuda à condução da vida individual e nos exercícios circunscritos de aten-

<sup>65</sup> Cf. TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal*, 38.

ção aos carenciados tenha como reverso um número menor dos que acham que ela deve incutir a obrigação de participar no dito trabalho militante.

Para compreender melhor esta dimensão que parece estar ausente das opiniões que se têm do papel da Igreja católica na existência humana, podemos recorrer à teologia política de Johann Baptist Metz<sup>66</sup>. Segundo esta, a fé cristã não pode ser considerada como assunto apenas – ou essencialmente – da esfera privada de cada um. É bom que não esteja indiferente àquilo que se passa no contexto social e histórico em que se desenvolve. Deve ter uma palavra a dizer sobre o que acontece nos campos social, político e cultural. Trata-se dum aspeto para o qual se é despertado quando se repara bem na ideia de Deus que a Sagrada Escritura apresenta. Percebe-se nesta, de facto, que Deus se preocupa com a construção do sujeito humano, tendo em conta os fatores que determinam o contexto em que vive. Vê-se que ele se mostra particularmente atento às situações da sociedade e da história onde essa construção está bastante ameaçada. Nota-se que não passa ao lado das contradições e dos antagonismos sociais que põem tal construção em causa e levam conseqüentemente a uma experiência histórica de sofrimento. Com efeito, o Deus da Sagrada Escritura e proclamado pela fé cristã exige que nos oponhamos à opressão e ao desprezo do ser humano. Quer que verifiquemos onde está a responsabilidade pelo pecado que impede que ele se construa verdadeiramente como sujeito. Obriga a examinar o tipo de identidade que tem sido fomentado para o ser humano, no seio da sociedade e da história. Não aceita que essa identidade seja construída na lógica do possuir e do domínio. Exorta a pensá-la, antes, na linha da solidariedade com os outros<sup>67</sup>.

Na verdade, o Deus próprio da fé cristã não se coíbe de confrontar uma compreensão do ser humano que assente apenas nos seus desempenhos e sucessos. Acha que ele deve ser visto também a partir daquilo que são as suas experiências de sofrimento. Tão-pouco aceita que se promova o que se poderia chamar visão evolucionista da história do sofrimento humano<sup>68</sup>. Considera ilusão pensar que, com o andar do tempo, o que é negativo na experiência da humanidade será espontaneamente integrado

<sup>66</sup> Teólogo alemão, nascido em 1928.

<sup>67</sup> Cf. Jean Baptiste METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, trad. Paul Corset e Jean-Louis Schlegel, Paris: Les Éditions du Cerf, 1979, 83.

<sup>68</sup> Cf. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, 79.

naquilo que nela se tem como positivo. O Deus dos cristãos não pactua, pois, com conceções abstratas ou parciais do progresso. Não aceita que se dê este nome a qualquer avanço na sociedade que beneficie uns e deixe outros sem esperança. Não permite que se caia numa visão redutora da existência coletiva em que se ignoram os desiludidos e oprimidos. De facto, a fé cristã – e a Igreja que a proclama – traz consigo a exigência duma solidariedade prática que não exclua ninguém e comece pelos que se encontram em situação de maior fragilidade. Comporta-se desta forma porque vive com uma expectativa que é próxima, uma expectativa que introduz a presença do tempo e da ação<sup>69</sup>.

Procurámos fazer, neste nosso estudo, uma abordagem teológica de certos dados fornecidos pelo recente inquérito sobre as identidades religiosas em Portugal. Discutimos concretamente alguns números que sugerem a tendência para a individualização crente. Porém, a nossa tarefa fica limitada. Não é possível realizá-la de forma cabal com um simples ato de reflexão sobre o que determinado inquérito sociológico mostra. O discernimento teológico dos comportamentos dos que se dizem designadamente católicos necessita da extensão no tempo. Averiguar aquilo que se passa nas suas vidas, do ponto de vista da fé cristã, exige acompanhamento continuado. É claro que, perante o acentuar da individualização da existência crente, têm que se apresentar, desde logo, os parâmetros que asseguram a verdade desta última. Mas deve-se esperar também pelos frutos das configurações concretas de tal existência, a fim de distinguir melhor nelas entre o que é verdadeiro e o que se afigura estranho. Pode afirmar-se que, em certa medida, abrir espaço para a diversificação das vivências e expressões individuais da fé constitui um risco para a instituição eclesial. Mas trata-se duma aventura que acaba por enriquecer também a fé que esta proclama. Importa é que a verdade dessa fé não seja posta em causa nos múltiplos comportamentos que se dizem dela. Convém, então, que o ‘nós’ eclesial se disponha a acompanhar os percursos do ‘eu’ da fé, permitindo que se configurem sob a ação do Espírito de Deus que supostamente os conduz. Com o tempo se verá se

<sup>69</sup> Cf. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, 202.

eles se mantêm na verdade daquilo que dizem viver. Interessa, a este propósito, ter sempre presente a parábola evangélica do trigo e do joio<sup>70</sup>. Ensinase aqui que o significado que se atribui a muitos elementos da existência dos indivíduos e grupos crentes pode variar à medida que esta avança. Não se pode excluir que aquilo que num dado momento parece joio se venha a evidenciar mais tarde como trigo. Importa, pois, dar tempo para que o que se afigura ambíguo se esclareça. O discernimento da verdade da fé nos percursos individuais que afirmam vivê-la exige esta arte.

<sup>70</sup> Cf. *Mateus* 13, 24-30.