



Sessão Especial:

Discursos do Cardeal José Tolentino de Mendonça

Foto: Rita de Cassia Dias Miyagui



Da esquerda para a direita: Prof. Dr. Pe Boris Agustín Nef Ulloa, Diretor da Faculdade de Teologia; Cardeal José Tolentino de Mendonça, Prefeito do Dicastério para a Cultura e a Educação; Grão-Chanceler Cardeal Dom Odilo Pedro Scherer, Arcebispo Metropolitano de São Paulo; Profa. Dra. Maria Amalia Pie Abib Andery, Reitora da PUC-SP; Pe. Everton Fernandes Moraes, Diretor da Faculdade de Direito Canônico

Por ocasião dos 75 anos da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da PUC-SP, o Cardeal José Tolentino de Mendonça, Prefeito do Dicastério para a Cultura e a Educação, compartilhou uma série de discursos profundos e inspiradores. Destacamos três momentos importantes:

1. **Homilia Catedral de São Paulo** : p. 302
O Cardeal faz um chamado à renovação espiritual da Igreja, enfatizando a necessidade de colocar a fé em diálogo com os desafios contemporâneos.
2. **Que teologia para o nosso tempo?** : p. 307
Neste discurso, o Cardeal reflete sobre o papel da teologia no mundo atual e como ela pode oferecer respostas às crises sociais e espirituais que surgem em nosso contexto globalizado.
3. **Que recursos espirituais para enfrentar o futuro?** : p. 318
Trata-se de uma meditação sobre os recursos espirituais necessários para lidar com as incertezas do futuro.

Cardeal José Tolentino de Mendonça, doutor *summa cum laude* em Teologia Bíblica, Prefeito do Dicastério para a Cultura e a Educação. info@dce.va

Revista de Cultura
Teológica

Ano XXXII - V. 33 - Nº 108
Mai - Ago 2024



Programa de Estudos
Pós Graduação em
Teologia - PUC/SP

Homilia Catedral de São Paulo

Queridos irmãos e irmãs:

Quando olhamos com atenção para a decisão que Maria tomou de levantar-se e meter-se a caminho para alcançar Isabel apercebemo-nos que esta tem o seu quê de enigmático. A comprovar este carácter intrigante está, por exemplo, o facto de até Isabel se mostrar surpreendida quando a vê chegar: «A que devo eu que a mãe do meu Senhor me venha visitar?» (v.43). Mas também o leitor do Evangelho se pode perguntar porque é que Maria se levantou e partiu tão apressadamente. Que motivos a conduziram a esta ação?

Situando-nos no texto bíblico há uma série de hipóteses que podemos colocar, mas também descartar.

Primeira: Será que Maria se sente de alguma maneira em perigo depois do que lhe havia sido revelado pelo Anjo e, com esta viagem, estará em busca de distanciamento ou à procura de um refúgio? Resposta: Ela tinha a seu lado José que a poderia proteger. Se fosse esse o caso ativar-se-ia certamente essa proteção.

Segunda hipótese: Será que ela foi informada que a sua parente Isabel não tinha mais ninguém que a pudesse auxiliar, naquela ocasião particularmente sensível para uma mulher? Resposta: Não é isso que sugere o relato do Evangelho de Lucas quando nos refere a presença, em torno a Isabel e Zacarias, de «vizinhos e parentes» que se alegraram com o nascimento de João Batista (v.58) e que poderiam lhe valer naquela situação.

Terceira hipótese: Será que o motivo da viagem de Maria foi ainda assim a oferta generosa dos seus préstimos de cuidado a Isabel no período em que esta estava para ser mãe? Resposta: Se esta razão utilitária tivesse sido a razão

dominante, porque é que se demorou junto dela apenas uns três meses (v.56) e partiu de regresso a Nazaré antes do parto acontecer? Além disso, o Evangelho não relata nenhuma ação desse género, mas faz apenas memória das palavras que Maria e Isabel trocaram entre si.

Para adensar o mistério, Maria aparentemente parte sozinha para aquela povoação da Judeia quando a forma habitual de viajar no tempo era em grupo ou caravana. E Maria tem pela frente mais de 120 Kms de caminho, cerca de três ou quatro dias de viagem a pé! Uma coisa é certa, os elementos oferecidos pelo texto evangélico fazem-nos perceber que para Maria se tratava de uma decisão importante, que ela não quis adiar. Mas o que é que está verdadeiramente em jogo na sua decisão?

No princípio está o «sim»

Recordemos que a frase que nos informa que «Maria se levantou e partiu apressadamente» (Lc 1:39) surge imediatamente a seguir à cena da Anunciação (Lc 1: 26-38), e que esta se conclui com o assentimento dado por Maria ao plano de Deus: «Eis a serva do Senhor; cumpra-se em mim segundo a vossa palavra». Este sim livre e comprometido determina a partir de agora a sua existência. Tudo o que se sucede daqui para diante pede para ser lido à luz deste sim gravado como prioridade no coração de Maria.

Na verdade, quando Maria responde ao mensageiro divino dizendo «eis a serva do Senhor, cumpra-se em mim segundo a vossa palavra» (v.38) ela está a afirmar que a sua vida está colocada nas mãos de Deus e ao serviço de Deus. E esta sua resposta recorda-nos duas coisas: que a História da Salvação interpela de forma concreta a vida de cada membro do Povo de Deus e que a nossa adesão a essa História é dada no real da vida, implicando-nos aí, «e não numa ontologia abstrata» e impessoal.

Porque é que Maria se levanta e parte? A razão – temos de o reconhecer – não é apenas externa, mas interna. Deus entrou na sua vida. Maria é transformada pela visita de Deus. E a consciência do impacto do amor de Deus, experimentado numa forma vital, não a deixa mais parada, nem a autoriza a ser apenas

espectadora do curso dos acontecimentos. O acolhimento do dom de Deus que lhe foi comunicado mexe com a sua vida, altera a sua rotina, sugere-lhe que vá além. A viagem «exprime a sua pronta obediência» a se responsabilizar com o acontecer da Palavra do Senhor.

Testemunhar com os próprios olhos o acontecer de Deus

Perguntemo-nos então: o que faz mover Maria? O que a leva a levantar-se e a partir apressadamente? A resposta é: Maria quer confirmar a experiência da sua fé; Maria tem fome e sede de ver com os seus olhos; quer tocar a condição tangível e histórica dessa verdade que lhe foi anunciada e que a envolve. Por isso, a pressa de Maria não deve ser entendida simplesmente em sentido físico: é dentro de si, no seu coração que Maria tem pressa, que Maria vibra na expectativa de Deus. A sua pressa é o vivo desejo de contemplar alguma coisa que ocupa agora o centro do seu coração. Maria quer ser testemunha. Ela tem a pretensão – que é, no fundo, aquela de todo o coração crente – de verificar que os sonhos de Deus não se dissipam no nada como bolas de sabão no tempo, mas transformam efetivamente a vida, rasgando-a a uma esperança maior do que ela própria. É assim que, pouco mais adiante no texto evangélico, vamos assistir à explosão de alegria e louvor de Maria, magnificando a Deus. Ela vê por si mesma que é verdade que Deus atua na nossa história, e diz: «A minha alma glorifica o Senhor, e o meu espírito se alegra em Deus meu Salvador; porque pôs os olhos na humildade da sua serva» (Lc 1,46-48).

Mediadoras do protagonismo de Jesus na história

No episódio da Visitação, Maria recebe de Deus o sinal prometido, mas o sinal vai muito para lá da mera constatação de que Isabel está grávida. Não só a gravidez da parente de Maria é um facto, mas, à sua chegada, o próprio João Batista salta de alegria no seio mãe.

Um comentário muito interessante é aquele que Santo Ambrósio faz deste momento. Escreve ele: «Isabel escutou a voz em primeiro lugar, mas João foi o primeiro a experimentar a graça: ela escutou na ordem da natureza, este exultou pelo efeito do mistério; ela apercebeu-se da vinda de Maria, este da vinda do

Senhor». É absolutamente verdade: não chegaremos ao âmago espiritual deste texto se não concordarmos que o fulcro de «toda a cena se funda na presença de Jesus em Maria». Não é por acaso que Isabel lhe chama «a mãe do meu Senhor». Porque no encontro de ambas, Jesus é o protagonista e elas oferecem a sua vida, até as suas entranhas, como mediação histórica desse protagonismo. Por isso Maria e Isabel surgem como intérpretes comprometidas da centralidade salvadora de Jesus que, recorde-se, não é uma coisa do passado, mas é a boa nova para hoje, para as mulheres e os homens deste nosso tempo. É a razão da nossa esperança.

Levantamo-nos e partimos, porque Deus veio ao nosso encontro

Com Maria, aprendemos que se nos levantamos e partimos é porque primeiro Deus vem ao nosso encontro. Por muito que isso nos pareça surpreendente, Ele entra na nossa história. O contacto com o Seu amor incondicional, a Boa Nova desse amor é a experiência que deve preceder tudo. Saber-se amado dá-nos a capacidade de arriscar fazer da vida uma teofania, uma manifestação de Deus.

Quando Maria se levanta e parte o que é que descobre? Descobre a beleza do protagonismo de Deus na história. Como lhe diz Isabel, ela é de facto feliz porque acreditou. Maria relê toda a sua história e a história do seu povo como uma história de salvação, onde é possível detetar a cada momento a fidelidade de Deus. E, por isso, Maria pode cantar no seu cântico de louvor a desfatalização da história que Deus opera através do Seu Filho. Temos todos, por isso, razões para crer. Temos razões para cantar.

Maria ajuda-nos, no fundo, a ver como em cada um de nós confluem todas as promessas de Deus, todos os sonhos, todas as misericórdias. E como somos herdeiros e transmissores da vida divina. Como é fundamental que, acolhendo o exemplo de Maria, nos comprometamos com o protagonismo de Jesus na história, que é a alavanca e o motor da esperança para a história.

Termino com palavras do comentário de Santo Ambrósio à cena do Evangelho que escutamos. Dizia ele: «Vede bem que Maria não duvidou... e por isso obtive o fruto da sua fé. Feliz és tu porque acreditaste. Mas felizes sereis

também vós se tendo ouvido, acreditardes. Pois cada alma que acredita, concebe e gera o Verbo de Deus».

Tomemos estas palavras a sério. Nós somos geradores do Verbo de Deus na história. E como disse uma grande mística do século XX, Etty Hillesum, somos chamados a tornarmo-nos “parteiros da vida” uns dos outros. A Igreja sinodal é isso que nos pede: mulheres e homens crentes, de todas as idades, profundamente irmanados na Eucaristia, comprometem-se em dar à luz Jesus, dar Jesus a cada bairro desta metrópole amada de São Paulo, e no bairro a cada rua, e na rua a cada casa, e na casa a cada coração.

Que Maria nos ajude a ganhar velocidade missionária e a assumir aquilo que o Papa Francisco definiu desde o início do seu Pontificado, como «o sonho missionário de chegar a todos». Que assim seja!

Que teologia para o nosso tempo?

Eminência Reverendíssima, Magno-Chanceler

Senhores decanos, Professores, colaboradores e Caros Estudantes

Autoridades Eclesiásticas, Acadêmicas e Cíveis

Minhas senhoras e Meus senhores

É para mim uma grande honra associar-me às tão importantes celebrações dos 10 anos da Faculdade de Direito Canônico São Paulo Apóstolo e 75 anos da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Antes de tudo, porque me oferece a oportunidade de manifestar a gratidão a estas preciosas instituições eclesásticas, aos seus edificadores passados e presentes, ao trabalho científico, cultural e eclesial aqui realizado.

Na Constituição Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, São João Paulo II não tem dúvidas: «a teologia, como ciência, tem um lugar legítimo na Universidade ao lado das outras disciplinas. Ela, como lhe compete, tem princípios e métodos que a definem precisamente como ciência» (*Ex-Corde Ecclesiae*, 20). E é igualmente necessário recordar, quando ocorrem sete décadas e meia de existência da Faculdade de Teologia e 10 da Faculdade de Direito Canônico, o multiforme e indispensável papel que ela desempenha para o conjunto da universidade. Isso fica bem expresso no número 19 de *Ex Corde Ecclesiae*: A teologia «dá um contributo a todas as outras disciplinas na sua investigação de significado, ajudando-as não só a examinar o modo como as suas descobertas influirão sobre as pessoas e sobre a sociedade, mas também fornecendo uma perspectiva e uma orientação que não estão contidas nas suas metodologias». Recentemente, o Papa Francisco acrescentou uma ulterior e precisa linha de futuro para o trabalho desenvolvido por ambas as instituições dizendo de que «a teologia pode contribuir para o debate atual de “repensar o pensamento”, mostrando-se um

verdadeiro conhecimento crítico» (Ad theologiam promovendam n.7).

Precisamos da teologia?

Na transformação epocal que vivemos o primeiro desafio colocado às faculdades de teologia é o da conscientização do seu papel: que elas saibas o que são e donde vêm, qual o contributo que prestam e a esperança que representam. Este processo de conscientização inscreve-as numa tradição que elas são chamadas a habitar criativamente e a preservar.

Num mundo que se autorrepresenta, até de forma exasperada, a partir do paradigma da rutura e da fragmentação algo de importante nos é subtraído quando perdemos de vista que representamos uma história, que a teologia e o direito canónico têm uma biografia de conhecimento, de pesquisa, de abertura plural e têm uma missão. Para se entenderem têm de se olhar para trás, mas também de olhar para diante. A teologia é um observatório para entender, a partir das perguntas fundamentais, o que fomos e o que somos. Mas a teologia tem de ser também um lugar adequado para frequentar o futuro.

Não vamos colocar debaixo do tapete a palavra crise. Ela existe. Hoje há um cepticismo em torno ao papel da teologia que não podemos não escutar. Basta visitar qualquer livraria generalista ou universitária de uma metrópole como São Paulo para dar-se conta da irrelevância cultural que hoje ameaça a teologia, que perdeu uma circulação nos circuitos habituais, e não possui uma cidadania cultural que lhe permita expressar-se com normalidade nas ágoras contemporâneas. Mas o cepticismo em relação à teologia dá-se, por vezes, também dentro da comunidade eclesial. E deparamo-nos com duas tentações internas que, no fundo, questionam a razão de ser da teologia: a primeira tentação é a aquela de pensar que aderir a verdade significa simplisticamente possuí-la, apoderar-se, tornar-se donos dela, em vez de aceitar a condição de peregrinos e humildes buscadores da verdade, na linha do que recorda o apóstolo Paulo: «conservamos, porém, esse tesouro em vasos de barro, para que se reconheça que a excelência do poder vem de Deus e não de nós» (2 Cor 4:7). E a segunda tentação é aquela de considerar que a verdade cristã só pode ser testemunhada como uma realidade prática, uma diaconia direta à pessoa humana, uma intervenção política no mundo sem ne-

cessidade da mediação sacerdotal da sua transcendência, da custódia real da sua sacralidade. No primeiro caso, pretende-se que a verdade seja apenas ensinada, como um pacote de conhecimento pré-fabricado, indiscutível e imutável; e, no segundo, que a verdade só pode ser acessada na ação e no serviço e não, alternativamente, no caminho lento e paciente do exercício reflexivo e contemplativo da racionalidade humana.

Pressionada por este bloco de ceticismo, externo e interno, secular e eclesial, a teologia enfraquece, e com isso a Igreja e a sociedade perdem um recurso fundamental. Na verdade, estou profundamente convencido de que não há fortalecimento cultural pleno e não há evangelização vital sem uma teologia forte. A sociedade não ouvirá o anúncio da Palavra, a Igreja não poderá levar a Palavra a todos os homens, se a missão da evangelização não se realizar na dinâmica daquele peculiar exercício teológico que é pensar a Palavra de Deus à luz da história humana e pensar a história dos homens à luz da Palavra de Deus.

Se ensinar o Evangelho é a missão confiada por Jesus aos seus discípulos, se sem anúncio vital não existe Igreja, nem há possibilidade de conversão (metanoia) dos homens e da história, então não há Igreja sem teologia. Pretender que o exercício da teologia possa ser algo independente da liberdade do pensamento, e que ensinar é simplesmente transmitir o que já se sabe, é (como todos os verdadeiros mestres nos ensinam) a morte do ensino. A Igreja é mestra não porque sabe tudo e já não precisa de pensar (precisaria apenas de agir), mas porque se confia a uma verdade que é ao mesmo tempo um caminho, um ponto de partida e uma meta, verdade que tem a sua imagem mais incisiva no Pão e Vinho partilhados à mesa da história. Como podemos ensinar uma verdade que não seja simplesmente um conteúdo adquirido e formatado, mas uma experiência de comunhão que se torna carne, sacramento de vida?

Aqui a própria teologia é chamada a uma reflexão e a um repensamento. O Papa Francisco afirma-o na sua recente Carta Apostólica *Ad theologiam promovendam*: «Para promover a teologia no futuro não podemos limitar-nos a repropor abstratamente fórmulas e esquemas do passado. Chamada a interpretar profeticamente o presente e a vislumbrar novos itinerários para o futuro, à luz

da Revelação, a teologia terá de enfrentar profundas transformações culturais, consciente de que: “O que vivemos não é simplesmente uma época de mudanças, mas uma mudança de época”» (n.1).

A crise da transmissão

Na verdade, a chamada crise da teologia tem a ver com a crise transversal e mais ampla por que passa a nossa sociedade: a crise de transmissão. Não tenho, como é evidente, soluções para um problema antropológico de proporções históricas: nenhum de nós individualmente, só a comunidade eclesial no seu conjunto, sob a guia de Cristo, seu Bom Pastor, poderá encontrar uma resposta, uma saída desta crise. No entanto, estou convencido de que o caminho fiel, criativo e seguro será percorrido, mais uma vez, à luz do Evangelho, e que devemos sempre voltar ao Evangelho para compreender quem somos e o que nos é pedido. Não recuperaremos uma compreensão adequada do que significa ser evangelizadores, testemunhas e teólogos – intérpretes da Palavra na experiência dos homens – sem entender plenamente o que é o magistério segundo o Evangelho. Toda a vida de Jesus, o Rabbî, é neste sentido uma catequese para meditar e interiorizar, mas, em particular, há algumas páginas do Novo Testamento que nos oferecem um excelente ponto focal, porque nos fornecem indicações bem claras e concretas sobre este tema. É o caso das indicações dadas aos Doze por ocasião da sua primeira missão de apóstolos, de “enviados” a pregar o Evangelho (Mc 6,6-13; Mt 10,5-15; Lc 9,1 -6). As instruções de Jesus definem a missão de ensinar a boa nova como um trabalho dialógico de encarnação na realidade e de investigação da verdade mantendo um modo sensível no olhar às interconexões que ela própria estabelece.

Recorda-o corajosamente o Papa Francisco, quando desafia a teologia a «uma mudança de paradigma [...] que a compromete, antes de mais, a ser uma teologia fundamentalmente contextual, capaz de ler e interpretar o Evangelho nas condições em que homens e mulheres vivem todos os dias, em diferentes ambientes geográficos, sociais e culturais e tendo como arquétipo a Encarnação do Logos eterno, a sua entrada na cultura, na visão do mundo, na tradição religiosa de um povo. A partir daqui, a teologia só pode desenvolver-se numa cultura

de diálogo e de encontro» (Ad theologiam promovendam, n.4).

Um verdadeiro saber crítico e sapiencial

«Jesus percorria as aldeias vizinhas, ensinando» (Mc 6,6). O original grego (“περιῆγεν τὰς κώμας κύκλω διδάσκων”) e a tradução latina (“et circuitabat castella in circuitu docens”) comunicam-nos de forma icónica o facto de que, para Jesus, ensinar não é sentar-se numa cadeira e falar, esperar que as pessoas venham ouvir, mas é caminhar, ir entre os homens, na variedade de lugares que habitam (“τὰς κώμας”). Ensinar é deslocar-se onde o homem está, onde vive, alcançá-lo no seu contexto ambiental, social e mental concreto, na pluralidade das suas expressões históricas e geográficas (é deslocar-se de uma área para outra: viajar, “περιῆγεν”). Ensinar é uma prática ‘peripatética’ (como já sabia Aristóteles), que constrói uma topografia. Infelizmente, por vezes, preferimos ficar longe desta dinâmica de ensino, que é movimento, exploração, viagem. É por isso que quando o Papa Francisco fala de uma “Igreja em saída” nos surpreendemos: habituámo-nos a considerar no protagonismo de um discurso ex cathedra, quando Jesus diz que ensinar significa dar voltas ao mundo, descobri-lo, atravessá-lo, criar circuitos e conexões (“in circuitu docens”). Não há evangelização sem teologia, sem esta saída da palavra humana da Palavra, para dar a volta à terra, decifrá-la e redesenhá-la. Ensinar não é simplesmente transmitir uma lição, mas pensar o mundo, visitá-lo, conhecê-lo, desenhar e evidenciar circuitos, continuidades, interdependências, pontes na diversidade.

Tudo isto numa perspectiva sapiencial, como propõe o Santo Padre, ao escrever: «a necessária atenção ao estatuto científico da teologia não deve obscurecer a sua dimensão sapiencial, como já afirmou claramente São Tomás de Aquino (ver Summa theologiae I, q. 1, a. 6). A razão científica deve alargar os seus limites em direcção à sabedoria, para não se desumanizar e empobrecer. Desta forma, a teologia pode contribuir para o debate atual de “repensar o pensamento”, mostrando-se um verdadeiro conhecimento crítico como conhecimento sapiencial, não abstrato e ideológico, mas espiritual, desenvolvido de joelhos, grávido de adoração e oração; um conhecimento transcendente e, ao mesmo tempo, atento à voz do povo, portanto teologia “popular”, misericordiosamente

dirigida às feridas abertas da humanidade e da criação e nas dobras da história humana, para a qual profetiza a esperança de uma realização última” (*Ad theologiam promovendam*, n.7).

As nossas sociedades concentraram demasiado a sua aposta de formação em saberes técnicos e científicos, ou então assumidamente parcelares e especializados, apontando como horizonte o resultado sobretudo económico e, como consequência, damos por nós analfabetos da vida interior e da espiritualidade, vulneráveis e desprovidos nas dimensões fundamentais do viver.

Precisamos de uma nova gramática que reconcilie os termos que a nossa cultura concebe como inconciliáveis: razão e sensibilidade, eficiência e afeto, individualidade e compromisso social, gestão e compaixão, espiritualidade e sentidos. Precisamos de novos paradigmas de sabedoria. Uma das patologias contemporâneas é este défice de sabedoria, esta falta de uma arte da existência. Por isso, teremos de confrontar-nos com aquelas perguntas que T.S. Eliot coloca num dos seus poemas: “Onde está a vida que perdemos vivendo? Onde está a sabedoria que perdemos com o conhecimento? Onde está o conhecimento que perdemos com a informação?”. Eliot tem razão: a vida não só se ganha, também se perde quando nos tornamos prisioneiros do imediato, do desagregado e do fragmentário, sem espaço para reelaborar o vivido a partir de razões mais profundas.

Por sua vocação, o ser humano não se realiza apenas na luta pela sobrevivência. A par dessa, ele precisa conhecer-se a si mesmo, viver na exterioridade e na interioridade, precisa avizinhar-se com vagar da “espantosa realidade das coisas”, escutar o visível até ao fim e para lá do visível, porque a vida é, na sua integralidade, surpresa e mistério.

Alcançar o Ser Humano, lá onde ele se encontra

Se Ensinar é explorar, descobrir, aprender e também “fazer parte”, receber hospitalidade da terra, da sua cultura, das suas tradições. A inculturação da Palavra é tradução em dois sentidos: é dar e receber hospitalidade nas línguas, nas cidades, nos povos, nos indivíduos, e é este trabalho cultural de tradução que chamamos teologia, como ilustrado em particular por uma das instruções dadas

por Jesus aos seus enviados: «Onde quer que entreis numa casa, permaneei ali até sairdes dela. Se em algum lugar não vos receberem nem vos ouvirem, retirai-vos e sacudi o pó que está debaixo dos vossos pés, em testemunho para eles» (Mc 6,10-11). Ensinar é partir, chegar ao homem onde ele está, mas também é levá-lo consigo para casa, ser acolhido por ele. As línguas, as tradições culturais, as civilizações são as casas nas quais a Igreja se estabelece entre os homens, nas quais a Palavra entra e, uma vez acolhida, inaugura a permanência que é partilha existencial, um pedaço de história, um pedaço de vida.

Na Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium*, o Papa Francisco desafia as Faculdades de Teologia a promover «o diálogo sem reservas [...], uma autêntica cultura do encontro [...] entre todas as culturas», a fomentar «a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade» (*Veritatis Gaudium* n.4). E no *Motu Proprio Ad theologiam promovendam*, acrescenta: «Esta dimensão relacional conota e define, do ponto de vista epistêmico, o estatuto da teologia, que é levada não a fechar-se na autorreferencialidade, o que leva ao isolamento e à insignificância, mas a perceber-se inserida numa teia de relacionamentos» (*Ad theologiam promovendam* n.5).

Permitam-me trazer aqui à nossa conversa o exemplo do projeto artístico de uma performer brasileira Eleonora Fabião. O projeto chama-se “troco tudo”. A artista tem percorrido diversas cidades do Brasil com um programa performativo aparentemente simples. Abeitura-se de desconhecidos e pergunta: “Você troca alguma coisa comigo? Te dou alguma coisa minha, algo que eu esteja vestindo ou carregando, e você recebe. Você me dá alguma coisa em troca e eu recebo”. A ação só se conclui quando tudo o que a performer possuía ao início foi trocado.

Muito interessantes são as perguntas e comentários de que a artista é alvo no decorrer destas performances. Coisas do tipo: O que é isso? Porque é que fazes isto? Para que serve? O que é que queres de mim? O que queres em troca? É uma peça de teatro? O teu objetivo é mesmo trocar tudo? O que recibes por troca uma vez, voltas a trocar novamente? Eu queria trocar de saúde, mas não vejo aí nada que sirva. Espera, senta-te aqui um pouco, vamos trocar uma ideia. Onde está aquela blusa verde, já trocaste? Achas esta troca justa? Eu queria aquele casaco

que trocasse com aquela ali! Cada coisa, por ínfima que seja tem um valor. Volte amanhã cedo e traga mais coisas.

O trabalho de Eleonora Fabião propõe-nos uma reflexão antropológica e política, mas também espiritual. Funciona como um espelho simbólico do que está sempre invisivelmente a acontecer nos encontros quotidianos da vida (e que não nos damos conta), mas também como propulsor de uma consciência mais sensível à trama do vivido. Na verdade, mesmo quando o nosso objetivo ao sair de casa para enfrentar o dia não seja trocar tudo o que levamos connosco, a verdade é que isso ocorre sempre e de uma forma surpreendente. Se o que trocamos uns com os outros ao longo de cada jornada se materializasse no que trazemos vestido, regressaríamos aos nossos endereços trajando de forma completamente diferente. Porque a vida não é a capsula que nos mantém intactos, como nós pensamos: a vida é troca, permuta, escâmbio, mutuação, transação, transferência e metamorfose. Somos não apenas com os outros, mas somos, vamos sendo a cada momento outros. A audácia da artista Eleonora Fabião me deixou a pensar sobre a arte do encontro que a teologia hoje é chamada a realizar. Não há encontro se não estamos dispostos a gastar tempo, a estar ao lado de forma humilde, mas decididamente fraterna. O tempo não é um dispositivo trágico sem redenção. O tempo, atravessado pela graça de Deus, é aberto, é reversível. E a proposta cristã tem de ser o lugar onde se experimenta que a vida não é sem remédio. Há uma oportunidade de salvação para a vida humana qualquer que seja o momento, qualquer que seja a etapa.

O teólogo Karl Rahner escreveu que «A Igreja tem sido conduzida pelo Senhor da história para uma nova época». Penso que a ninguém será indiferente a verdade desta afirmação, quando olhamos o amplo movimento de recomposição por que passa hoje o campo religioso. Não se trata só de baixas drásticas nos indicadores estatísticos quando se compara a atualidade com aquele que já foi o quadro da vivência da Fé. A questão é bem mais complexa. Talvez o que o nosso tempo descobre, mesmo entre convulsões e incertezas, seja um modo diferente de ser crente, traduzido de formas alternativas nas suas necessidades, buscas e pertenças. Não estamos perante o crepúsculo do cristianismo, como defendem aqueles que se apressam a chamar pós-cristãs às nossas sociedades.

Quem não se apercebe que o radical lugar do cristianismo foi sempre a habitação da própria mudança não o colhe por dentro. Mas há eixos que se vão tornando suficientemente claros para que seja cada vez mais um dever os enunciarmos e contarmos com eles. Com a evaporação de um cristianismo que se transmitia geracionalmente como herança inquestionada, dentro de mecanismos sociais mais homogêneos, os cristãos voltam a sê-lo por decisão pessoal, uma decisão muitas vezes em contracorrente, maturada de modo solitário em relação aos círculos mais imediatos de pertença. Já não é de modo previsível que nos tornamos cristãos. Isso acontece e acontecerá cada vez mais como uma opção e uma surpresa.

Depois, à medida que se assiste a um enfraquecimento da inscrição institucional das Igrejas no horizonte da sociedade redescobrimos o valor e as possibilidades de uma presença discreta no meio do mundo. Em tantas situações, nesta diáspora cultural urbana onde estamos semeados, a única palavra verosímil é a do testemunho de uma vida vivida com simplicidade e alegria no seguimento de Jesus. Aquilo que Rahner chamava o «santo poder do coração».

Uma Palavra em saída

O ensino, como trabalho teológico de inculturação da Palavra, é portanto sair, pôr-se a caminho na terra e aí pedir hospitalidade. Se ensinar significa este sair e confiar na aceitação da história, das linguagens dos homens, das suas experiências, dos seus códigos e tradições, ensinar é então também despojar-se, permanecer mais pobre, ‘esvaziar-se’, kenoticamente, de recursos materiais e simbólicos, de bem de seguro, de garantias preventivas: Jesus «ordenou que não levassem nada para a viagem senão um cajado: nem pão, nem saco, nem dinheiro no cinto; e não levar duas túnicas» (Mc 6,8-9). É um daqueles paradoxos de Deus: a teologia quando aceita ser pobre e humilde torna-se mais relevante. Quando não pretende contar com nenhum capital, simbólico ou material, a não ser Cristo, adquire uma competência rizomática e ressoante. Tendo «os mesmos sentimentos de Cristo Jesus» (Fl 2,5), o Verbo divino que se fez carne e veio habitar entre nós (João I,14), a teologia renuncia a estatutos privilegiados, à reivindicação da glória da verdade transcendente da qual é guardiã (Fl 2, 5-8). Não utiliza o passado como dispositivo de controle do presente e do futuro. Ao

sair para a história, para o mundo, quem evangeliza só pode trazer consigo três riquezas: a Palavra que anuncia; a comunhão com a comunidade à qual pertence, a Igreja (“e começou a enviá-los de dois em dois”, Mc 6, 7); e o bastão que sustenta o seu caminho: um vínculo com a Tradição, com o caminho anterior do povo de Deus, que não constitui uma posse ou um ponto de chegada para parar, mas um companheiro de viagem, em direção a novas cidades (“κώμας”) e novas casas (“οικίαι”). Nesta saída que é evangelizar, nesta viagem pela terra, pela história, que é ensinar a Palavra (visitar e conhecer os homens, o que pensam, o que querem, o que sabem, o que aspiram; este partilhar do seu teto e da sua mesa), a teologia perde-se se jogar fora o bastão da Tradição e optar por uma solidão individualista. Por outro lado, trai a sua própria missão (a vocação de ser enviada), se transforma as suas próprias riquezas (a Palavra, a Tradição e a pertença eclesial) num seguro de viagem, num mapa pré-estabelecido, numa pré-compreensão que bloqueia, tornando-nos insensíveis à vida dos homens.

Na oportuna Carta Apostólica sobre o Papel da Literatura na Educação, o Papa Francisco exorta-nos com estas palavras: «Quando o meu pensamento se volta para a literatura, lembro-me do que o grande escritor argentino Jorge Luis Borges costumava dizer aos seus alunos: o mais importante é ler, entrar em contacto direto com a literatura, mergulhar no texto vivo que se tem diante de si, mais do que fixar-se em ideias e comentários críticos. E Borges explicava este pensamento aos seus alunos, dizendo-lhes que, talvez, no início compreendessem pouco do que estavam a ler, mas em todo o caso teriam escutado “a voz de alguém”. Aqui está uma definição de literatura que tanto me agrada: ouvir a voz de alguém. Não esqueçamos o quanto é perigoso deixar de ouvir a voz do outro que nos interpela! Caímos imediatamente no isolamento, entramos numa espécie de surdez “espiritual”, que também afeta negativamente a nossa relação conosco próprios e com Deus, por mais teologia... que tenhamos conseguido estudar» (N.20).

Proposta de beleza humana e humanizadora

Quem leva consigo a Palavra para ensiná-la aos homens deve viajar leve (traveling light, como dizem os anglo-saxónicos), porque tudo o mais é lastro

que sobrecarrega, atrasa, para. A teologia que se revela generativa na sua missão de evangelização é leve, tem boas pernas, é hospitaleira e gosta de ser acolhida. Estabelece circuitos de ligação entre culturas, épocas, geografias, esferas sociais e formas de racionalidade. Faz do passado um bordão de peregrino, faz da pertença à comunidade eclesial um companheiro de viagem e não uma caixa-forte onde se encerrar, faz da Palavra pão de vida partilhado na mesa da ação e da contemplação, do pensamento e do serviço, de ação de graças e da oração. Assim, exorta o Papa Francisco, ao dizer: «a teologia coloca-se ao serviço da evangelização da Igreja e da transmissão da fé, para que a fé se torne cultura, isto é, o ethos sábio do povo de Deus, uma proposta de beleza humana e humanizadora para todos» (Ad theologiam promondam, n.8).

Muitos Parabéns!

Que recursos espirituais para enfrentar o futuro?

Vi uma vez, à entrada de um café, este aviso gentil impresso em letras garrafais, impossível de passar despercebido: “Não temos Wi-fi. Conversem uns com os outros”. E, como tudo na vida, há quem o lesse e entrasse no estabelecimento a sorrir e há quem, com visível desconforto, procurasse outro lugar. Penso em algumas pinturas que representam a história humana como uma conversa. No célebre fresco de Rafael, intitulado “Escola de Atenas”, onde a emergência do pensamento filosófico é contada como uma sucessão interminável de conversas: a de Platão e Aristóteles no centro, mas também a de Sócrates, Epicuro, Heraclito, Euclides, Pitágoras ou a da única mulher ali citada, Hipácia, uma importante matemática e astrônoma de Alexandria. Penso nas conversas noturnas de Nicodemos, um príncipe dos fariseus, que vem ter com Jesus com uma pergunta que é sobressalto da alma: «Como pode um homem sendo velho, nascer de novo?» (Jo 3,4). Ou na conversa restauradora da esperança que acontece no caminho de Emaús. Recordo o tema clássico da chamada «sacra conversazione», que podemos encontrar nas magníficas palas assinadas por Fra Angelico ou Piero della Francesca e como séculos depois o tema se secularizaria passando a representar um género muito comum. Mas penso também nas conversas dos ceifeiros de Bruegel, onde se vê como, mesmo sob o peso de um quotidiano duríssimo, a palavra partilhada permanece um reduto e um indispensável alimento. Ou nessa obra-prima da arte brasileira que é Retirantes, de Cândido Portinari, contando a conversa dos emigrantes nordestinos que fogem da seca e da fome, mas a seca e a fome não fogem dele. Essa tela que tem como dimensão 180 x 190 cm conta a dor humana em direto. Portinari disse um dia que «a arte não é neutra» e tem razão: a arte permite-nos aceder à conversa humana.

Não seríamos o que somos sem a conversa. Montaigne definiu a conversa como “um falar franco que abre caminho a um outro falar”. É um belo modo de descrever aquilo que numa conversa verdadeira acontece, quando a confiança oferecida pela palavra e a confiança sustentada pela escuta autorizam a expressão desse “outro falar”. Como observava Montaigne, “a palavra pertence em parte àquele que fala e em parte àquele que escuta”. E a vida é, de facto, essa circularidade, essa procura do que nos falta, essa entrega ao outro da metade que nos coube trazer até aqui, e que ele poderá continuar de uma forma imprevista, talvez ainda mais límpida do que aquela de que somos capazes. O pedagogo brasileiro Rubem Alves dizia com razão: «Não existe amor que sobreviva só de sentimentos, sem a conversa mansa». Gosto muito da expressão «fazer conversa». «Fazer conversa» não é sinónimo de conversa fiada. Creio que traduza muito bem não só a produção verbal que se realiza, mas com aquele «fazer» aponte também a importante dimensão performativa que numa conversa se ativa. Na expressão «fazer conversa» gosto até da ambiguidade latente de uma coisa que se faz sem nenhum resultado prático imediato. Porém, a história do pensamento mostra bem como essa abertura de horizonte, essa aparente inutilidade podem constituir um terreno fértil. Sem o aparente ócio da conversa não tínhamos a ciência, nem as formas diversas do pensamento.

Hoje temos o wi-fi. É apenas um dos signos que nos conduz a compreender que estamos dentro de uma revolução – que é tecnológica, mas é civilizacional e antropológica – e que esta tem um objetivo preciso: mudando a forma dos nossos gestos de funcionamento com a realidade visa também alterar a configuração da nossa experiência do mundo e, por arrasto, da consciência que temos de nós próprios. O termo “digital”, que genericamente descreve a época ou, segundo alguns, a transição epocal em que estamos mergulhados, deriva do latino “digitus” que se pode traduzir por “numérico”. E o que lhe serve de suporte é a descoberta de que qualquer porção do real pode ser agora traduzida numericamente, transformada numa estrutura de dados, num algoritmo. Essa tradução numérica representa ao mesmo tempo um instrumento novo e uma forma diversa de vida: uma vida desmaterializada, aligeirada do peso das contingências; uma vida incrivelmente veloz, acessível a todos a qualquer hora (superando as restrições do

tempo) e em qualquer lugar (superando as restrições do espaço).

Penso que o Papa Francisco o exprime de modo muito lúcido e claro: «pode-se dizer que hoje não vivemos uma época de mudança, mas uma mudança de época». Uma reflexão necessária prende-se com o reconhecimento das sucessivas crises que nos trouxeram até aqui: a crise das ideologias; a crise da interpretação da natureza; a crise da razão científica; a crise do conhecimento humano na sua relação com a verdade; a crise da linguagem argumentativa que parece cada vez mais prisioneira quer da arbitrariedade consensualizada como forma de comunicação, quer da insignificância teórica; e, transversal a todas elas, a crise antropológica.

Tornou-se por demais evidente a emergência de elementos e desafios inéditos na história humana que somos chamados a enfrentar. Há momentos, como este da estação atual, em que as interpretações sobre os perigos e as oportunidades são tão contrastadas que nos sentimos dentro do incipit da narrativa que Charles Dickens dedicou à emergência da revolução francesa, e a que chamou «História em duas cidades»: «Era o melhor de todos os tempos, era o pior de todos os tempos, era a idade da sabedoria, era a idade da loucura, a época da fé e a época da incredulidade, o período da luz e o período das trevas, a primavera da esperança e o inverno do desespero. Tínhamos tudo à nossa frente, não tínhamos nada à nossa frente...».

Em etapas históricas assim desafiadoras somos chamados a ativar ou a redescobrir os recursos espirituais e humanos. A etimologia latina do termo «recurso» está associada ao verbo «resurgere», ressurgir. Nos momentos de crise, nas transições dilemáticas que ciclicamente a história desdobra, nos abalos sísmicos das certezas que pareciam regular a morfologia da vida somos chamados a contactar de novo, porventura mais intensamente, com o que nos pode fazer ressurgir, pois os recursos constituem instrumentos primários de socorro, pontos de apoio, alavancas preciosas para operacionalizar a esperança e plasmar o futuro. Vem-me à memória a corajosa reflexão que Simone Weil realizou sobre a reconstrução material e espiritual da europa, nos primeiros meses de 1943, quando se começa a perspetivar a derrota de Hitler. Para a filósofa era evidente

que não seria suficiente a vitória militar para garantir um efetivo recomeço, mas impunha-se um repensamento global sobre o que tinha acontecido. A derrota só se torna vitória se ela nos abrir a um novo enraizamento, a uma ampla mudança civilizacional.

Sem nenhuma pretensão, antes, fazendo conversa, gostaria de centrar-me sobre três recursos espirituais elementares e universais.

O recurso a uma antropologia integral

Precisamos, portanto, de reforçar uma antropologia integral que inscreva a pessoa humana no coração dos principais processos civilizacionais. O grande investimento não pode deixar de ser aquele humano, isto é, investimento na capacitação de cada pessoa para que possa desenvolver as suas potencialidades cognoscitivas, criativas, espirituais e éticas e contribuir desse modo qualificado para o bem comum. O Santo Padre declara-o na Fratelli Tutti: «Para se caminhar rumo à amizade social e à fraternidade universal, há que fazer um reconhecimento basilar e essencial: dar-se conta de quanto vale um ser humano, de quanto vale uma pessoa, sempre e em qualquer circunstância».

Um segundo preciso recurso é o espanto

Considero muito exata a definição de espanto dada por Adorno: «Espanto é um longo e inocente olhar sobre o objeto.» É, de facto, um «olhar longo», e isso talvez explique porque consideramos hoje tão pouco o espanto, num tempo que nos programa para olhares breves, relances, observações fugidias e utilitárias, cada vez mais simplificadas. E é um «olhar inocente», isto é, aberto à revelação do próprio objeto, ao que ele pretende de nós e não ao que imediatamente pretendemos dele. “Se não há espanto, não escrevo”, dizia o poeta Ferreira Gullar,

O espanto dá-nos palavras para habitarmos o que sabemos de nós próprios e do mundo. Permite-nos recomeçar, como se fosse um nascer. Se perdermos a capacidade de abrir os olhos e de nos extasiarmos perante o desabalado espetáculo do criado, perderemos o entusiasmo para o louvor. Pois, por mais frágil que a vida nos pareça, o milagre que nela está em ato é poderoso. Isso que a certo

poesia de Walt Whitman descreve assim: «É um milagre para mim cada instante de luz ou de escuridão./ é um milagre cada centímetro cúbico da paisagem/cada metro da superfície terrestre está impregnado de milagres».

Um terceiro recurso é a esperança

Os gregos descreviam a experiência humana partindo de três dimensões. A primeira seria a da memória (mnemis), que fornece a base primária daquele conhecimento que torna viável a vida. Sem a memória teríamos de reaprender tudo, a cada instante. É por ela, por exemplo, que dormimos e, no dia seguinte, somos capazes de andar, capazes de comer, de reconhecer o mundo a nosso lado, de saber quem somos. Se a todo o momento tivéssemos de perguntar, “como se caminha?”, “como se fala?”, “como se ama?”, a vida emergiria lentíssima e, certamente, muito diversa. Outra dimensão fundamental para os gregos seria a *aesthesis*, isto é, a percepção sensível do presente. A nossa experiência concretiza-se numa prática sensorial: podemos ver, ouvir, cheirar, tocar, sentir. A vida é tátil, é isto que de que nos podemos aproximar, é o que trazemos entre mãos. Mas atenção: a vida não se resume apenas à memória e ao presente que apreendemos com os sentidos. Os antigos nomeavam uma ulterior e necessária dimensão, que chamavam de esperança (*elpis*), explicada como a consciência de que havia um além, um amanhã. A ideia de um futuro foi sempre tida também como determinante, mesmo se, para os gregos, a esperança era uma coisa na qual não se podia propriamente confiar. Píndaro explicita-o bem quando relata que, no princípio, os deuses colocaram todas as coisas boas para o homem dentro de um vaso e lhe puseram uma tampa, com a proibição de removê-la. Mas o homem avizinhou-se do vaso e destapou-o. Quando fez isso, todas as coisas saíram de repente e o único bem que ficou dentro foi a esperança, a esperança daquelas coisas perdidas.

Creio que daqui se extrai uma dupla conclusão: não podemos viver sem esperança, mas esta não é uma tarefa estável e fácil. Bem pelo contrário. No extraordinário poema que lhe dedicou Charles Péguy, garante-se que a única realidade que deixa o próprio Deus espantado, em relação ao homem, é a esperança: “Não é a fé que me espanta.../A caridade, diz também Deus, essa não me espanta.../ Mas a esperança, diz Deus, essa sim causa-me espanto./ Essa sim, é

digna de espanto./ Que essas pobres crianças vejam como tudo acontece/E acreditem que amanhã será melhor./ Que elas vejam o que se passa hoje e acreditem/ que amanhã de manhã será melhor./ Isso é espantoso e essa é a maior maravilha da nossa graça./E isso a mim mesmo me espanta”.

A esperança não é um lenitivo que adormece a dor até que ganhemos coragem para tratar a sério da vida, mas uma força que já hoje nos motiva para a transformação da história. A esperança não é um adiamento, mas um compromisso. Não é uma abstração idealizada, mas um dinamismo concreto, uma laboriosidade, um fazer. Precisamos de uma educação para a esperança. E precisamos na educação, como diz Papa Francisco, mestres da esperança. Siz ele: «Um educador que não sabe arriscar, não serve para educar. Um pai e uma mãe que não sabem arriscar, não educam bem o filho. Arriscar de modo razoável...Educar é isto. Tu tens a certeza neste ponto, mas isto não é definitivo. Deves dar outro passo. Talvez escorregues, mas levantas-te, e vais em frente... O verdadeiro educador deve ser um mestre de risco». E conclui exortando a que as Universidades se tornem «estaleiros da esperança».

«Uma questão difícil de tratar». É assim que o historiador e crítico de arte norte-americano James Elkins vê a relação entre criação artística e religião na contemporaneidade. O seu ensaio mais conhecido sobre o tema tem um título que diz tudo: «The Strange Place of Religion in Contemporary Art» (2004). E estranho lugar porquê? Certamente as razões culturais são antigas e ligam-se ao debate que funda a modernidade: a emergência da autonomia do espaço secular face ao religioso; a reivindicação da liberdade individual reinterpretando a estrita normatividade do ethos comunitário; o dismantelamento de uma visão social que tinha no referente religioso o seu elemento decisivo de definição, etc. Contudo, revisitar as razões históricas que estiveram na origem da atual fratura não nos isenta do dever de pensar, sem preconceitos, o presente, pois os pressupostos da relação arte e religião não são já os mesmos.

A religião não possui hoje a centralidade hegemónica que fazia dela o sistema dominante de sentido contra a qual a arte se posicionou, no passado, em termos críticos. Pelo contrário, não raro, ela surge, no regime hodierno, reme-

tida para uma lateralidade submersa, uma quase clandestinidade cultural que cabe (também) à arte hoje resgatar. No impactante retrato traçado pelo filósofo Charles Taylor sobre a contemporaneidade do ponto de vista da crença e da descrença («A Secular Age», 2017), um dado fundamental que emerge é que o horizonte se alterou e todos os modos de crença – e inclusive de descrença – são percecionados como igualmente questionáveis e frágeis. Não vivemos mais numa era de fé homogênea e inquestionável – se é que alguma vez ela pôde ser descrita assim – mas também não estamos já no tempo em que o ateísmo parecia reclamar uma espécie de superioridade cultural, como no período do iluminismo e na sua longa posteridade. Há por isso um mundo de relações a redescobrir, também do ponto de vista estético e artístico. Como escreve James Elkins, «se a religião faz parte da vida e está intimamente associada a tudo o que pensamos e fazemos, é estranho que não encontre um lugar no debate sobre a arte contemporânea». São, por isso, necessárias formas serenas de conversação e debate, porventura livres dos esquematismos, fantasmas e constrangimentos anteriores, ativando sim aquilo que Charles Taylor chama de «políticas de reconhecimento». De facto, no contexto do multiculturalismo que caracteriza as sociedades abertas, a sobrevivência das diversas comunidades culturais depende também do seu reconhecimento público. Ora, tal passa por privilegiar o exercício dialógico, a troca narrativa, o encontro entre atores não-coincidentes, mas capazes