

Introdução

Estamos em tempos nos quais emergem revisões conceituais e práticas diante das grandes transformações que a sociedade vem experimentando. A mudança paradigmática que se desenvolveu no final do século XIX e ganhou corpo no século passado ainda se faz sentir na virada do milênio. A pessoa humana se encontra diante de si mesma, de suas relações e do mundo em uma perspectiva crítica. Foi afetada em sua construção subjetiva, em suas escolhas fundamentais e em suas crenças, pelo paradigma da modernidade e seu desenvolvimento, interpretado como crise da modernidade, como pós-modernidade, ou ainda como modernização reflexiva.

Não se manteve à parte desse processo a dimensão da religiosidade, do encontro com o Transcendente, as instituições religiosas, a transmissão da fé no âmbito familiar e educativo. Trabalhamos no campo da Educação Religiosa e na Pastoral, em escolas e comunidades eclesiais, por 30 anos e, ao longo deste período, viemos observando uma tensão crescente entre a razão de ser da instituição religiosa e a missão efetivamente realizada. Muitas vezes, os grupos de trabalho se defrontam com testemunhos paradoxais à sua filosofia e princípios, até mesmo negando a fé cristã. Alunos, adolescentes, jovens e adultos que passam por uma experiência em uma instituição ou comunidade cristã, nem sempre expressam um eixo referencial coerente com a proposta evangélica em suas palavras e atitudes. A fé cristã possui um papel específico e um compromisso com a sociedade. Se há um processo de reconstrução das relações humanas e sociais, configurando um novo jeito de ser pessoa e uma nova sociedade, como o Cristianismo vai dialogar com essa realidade? Se a razão de ser da Igreja é o anúncio querigmático, resgatando do mais profundo do ser humano sua identidade primeira e sua meta na direção do Amor do Pai à Criação, por onde deve passar o processo de encarnação desta Boa Nova aos homens e mulheres de hoje? Como responder à vocação cristã contribuindo para que o Mistério de Deus seja acolhido no coração de cada pessoa?

Estas questões geraram em nossa reflexão teológica uma forte intuição, por que não dizer ‘inspiração’, de que um caminho fecundo para encontrarmos esta resposta seria perceber como se dá o processo de Iniciação Cristã. Na dinâmica da Revelação, estabelece-se uma relação entre Deus e a pessoa humana,

na qual os agentes de evangelização são mediadores. Perguntamo-nos se não estaria neste foco a possibilidade de um caminho de Iniciação Cristã para as gerações atuais. Nesse trajeto nos encontramos com o conceito de “mistagogia” e, a partir dele, nossa “inspiração” inicial foi ganhando corpo na oração, na reflexão teológica, no trabalho acadêmico, na formação de agentes de pastoral, na assessoria teológica.

Diante de tão grave interpelação, que atinge a centralidade do projeto pastoral, a Igreja se manteve atenta aos sinais dos tempos em suas orientações para o diálogo com o mundo moderno e para a missão evangelizadora. É a pergunta pela razão de ser Igreja e pelo seu lugar no mundo, de ser sacramento de Jesus Cristo no mundo, e apontar para a meta que a todos reúne: o amor de Deus por todos os seus filhos e filhas, por toda a Criação.

O tema dos desafios que a missão pastoral da Igreja vem enfrentando suscitou, nas últimas décadas, muitas análises e interpretações no campo da teologia¹. Em consonância com a exortação do Santo Padre João Paulo II, começou-se também a falar de “nova evangelização”, com “novo ardor, novos métodos e novas expressões”². Esta linguagem penetrou a reflexão pastoral e teológica, assim como as experiências comunitárias a serviço da evangelização, indicando uma sensibilidade e uma consciência pastoral novas.

Dentre as inúmeras pastorais assumidas pela missão da Igreja, um dos processos que vem ganhando espaço de revisão e fundamentação teológica e metodológica é a **Iniciação Cristã de Adultos**. Esta reflexão se encontra,

¹ Para fundamentar esta questão ver, entre outros, BINGEMER, M.C.L. *Alteridade e Vulnerabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993; CARVAJAL, L. *Evangelizar em um mundo postcristiano*. Santander: Sal Terrae, 1993; GALILEA, S. *Reflexiones sobre la evangelización*. Quito, Equador, CELAM/IPLA, 1970; GELABERT, M. *Valoración cristiana de la experiencia*. Sigueme, Salamanca, 1990; GIGUÉRE, P. *Una fe adulta*, Santander: Sal Terrae, 1991; GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. *Los cristianos del siglo XXI*. Santander: Sal Terrae, 2000 e *Evangelizar en un mundo post cristiano*. Santander: Sal Terrae, 1993; GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Desafios da pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1995; HAIGHT, R. *Dinâmica da Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004; LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. São Paulo: Loyola, 2000 e *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992; LIMA VAZ, H. C. *Raízes da modernidade*. In: *Escritos de Filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2002; PAGOLA, J. A. *Acción pastoral para una nueva evangelización*. Santander: Sal Terrae, 1991; QUEIRUGA, A. T. *Fin del cristianismo premoderno*. Santander: Sal Terrae, 2000; RUBIO, A.G. *Unidade na Pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989; VELASCO, J. M. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. Santander: Sal Terrae, 2002.

² Cf. JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. 1990; CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã. Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre*. Documento de Santo Domingo, 1992; CNBB. *Diretrizes Gerais para a ação evangelizadora da Igreja no Brasil*, 2002-2006.

atualmente, no centro das atenções de muitas comunidades eclesiais locais, em seus muitos campos de ação evangelizadora, como também nos documentos do Magistério e reflexões teológicas contemporâneas³. Nosso estudo encontra aqui sua pertinência e, ao mesmo tempo, seu primeiro limite.

Esta pesquisa nasce da confluência destes fatores: as mudanças provenientes do processo de modernidade e sua influência na transmissão da fé, o impulso que o Magistério da Igreja vem implementando na direção da valorização da Iniciação Cristã de Adultos e de algumas experiências pastorais e pedagógicas presentes em nossa realidade.

Contudo, estudar a Iniciação Cristã de Adultos significa reunir elementos interdisciplinares, não apenas por sua relação *ad intra*, com os tratados da Teologia (Escritura, Tradição, Liturgia, Sacramentos, Cristologia, Eclesiologia, Moral), como também por sua relação *ad extra*, entre a teologia e outras ciências humanas (Antropologia Filosófica e Cultural, Psicologia, Sociologia, Educação, Fenomenologia Religiosa). Não nos propomos analisar a complexidade e abrangência de todos os elementos presentes em um processo de Iniciação Cristã de Adultos. São temas amplos e todos são relevantes, porém, para os limites deste

³ Documentos do Magistério trazem orientações para a prática catecumenal com adultos, como também direcionadas ao atendimento das realidades eclesiais particulares: Cf. CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. 1965, Petrópolis: Vozes, 1966; CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. *Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã. Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre*. Documento de Santo Domingo, 1992; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *La iniciación cristiana*. Madrid: Edice, 1999; CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Educação, Igreja e Sociedade*. Documentos da CNBB 47, São Paulo: Paulinas, 1992; _____. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil. 2003-2006*. São Paulo: Paulinas, 2003; _____. *Projeto Nacional de Evangelização, Queremos ver Jesus: Caminho, Verdade e Vida. 2004-2007*, São Paulo: Paulinas, 2004; _____. *Catequese renovada*. Orientações e Conteúdo. São Paulo: Paulinas, 1983; _____. *Pastoral dos sacramentos da iniciação cristã*. São Paulo: Paulinas, 1977; _____. *Segunda Semana Brasileira de Catequese*. Estudos da CNBB 84, São Paulo: Paulus, 2001; _____. *Com adultos, catequese adulta*. Estudos da CNBB 80, São Paulo: Paulus, 2001; _____. *O Itinerário da fé na Iniciação Cristã de Adultos*. Estudos da CNBB 82, São Paulo: Paulus, 2001; _____. Encontro Nacional de Catequese de 1985. Síntese do relatório. *Comunicado Mensal da CNBB*. 34, 1985; _____. *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. Documentos da CNBB 62, São Paulo: Paulinas, 1999; CONSELHO INTERNACIONAL DE CATEQUESE. A catequese de adultos na comunidade cristã. In: *Revista de Catequese*, 14, n. 53-54, 1991; JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Catechesi Tradendae*. 1979, São Paulo: Paulinas, 1983; _____. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. 1990 São Paulo: Paulinas, 1991; PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. 1975, Petrópolis: Vozes, 1976; SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório Catequético Geral*. 1971, São Paulo: Paulinas, 1979; _____. *Diretório Geral para a Catequese*. São Paulo: Paulinas, 1997; SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Ritual da Iniciação Cristã de Adultos*. São Paulo: Paulus, 2001; _____. La Iniciación cristiana de adultos: prenotandos. In: *Phase 13*, Barcelona, 1973; SECRETARIADO NACIONAL DE CATEQUESE. Brasil: encuentro nacional de evangelización de adultos. In: *Catechesis Latino Americana* 3, 1971.

trabalho, não é possível percorrer uma estrada tão complexa sem cair em abordagens parciais e limitadas. Também não nos propomos a buscar métodos mais eficazes ou melhores estruturas para a Iniciação Cristã de Adultos. Permaneceríamos, apenas, no campo da forma no que diz respeito à Iniciação Cristã, o que poderia resultar em uma análise superficial ou marcada pela particularidade e provisoriedade.

Nosso trabalho caminha no sentido de buscarmos uma pedagogia que seja fonte, referencial e horizonte para esta missão pastoral. Haveria uma pedagogia que orientasse a Iniciação Cristã para sua identidade primeira? Seria possível encontrarmos uma pedagogia inspirada na pedagogia divina? Teria a caminhada da Igreja primitiva experimentado uma pedagogia que servisse de referência para nossa realidade?

O exame destas questões nos conduziu à experiência de evangelização dos primeiros séculos da Igreja nascente, de forma específica à Iniciação Cristã do terceiro e quarto séculos.

Contudo, também o tema da Iniciação Cristã é bastante amplo e profundo. Poderíamos trabalhar sobre as diversas dimensões deste processo, ou sua historicidade e evolução. No entanto, estes são caminhos já trilhados por teólogos liturgistas e pastoralistas em busca de um diálogo com o paradigma da modernidade⁴. Fizemos, portanto, uma escolha que orientará nossa pesquisa e

⁴ Trazemos aqui algumas obras capitais sobre o tema da Iniciação Cristã na sociedade contemporânea: ALBERICH, E. *Catequese Evangelizadora*. Manual de Catequética fundamental. São Paulo: Salesiana, 2004; BOROBIO, D. *La iniciación cristiana*. Salamanca: Sigueme, 1996; BOURGEOIS, H. *Teologia Catecumenale*. Brescia: Queriniana, 1993; CAVALLOTO, G. (org.) *Iniziazione Cristiana e Catecumenato*. Bologna: EDB, 1996; DERROITE, H. (org.) *Catechesi e iniziazione cristiana*. Leumann/Torino: Elledici, 2006; FALSINI, R. *L'Iniziazione Cristiana i suoi sacramenti*. Milano: OR, 1987; FLORISTÁN SAMANES, C. e ESTEPA, J.M. *Pastoral de hoy*. Barcelona: Nova Terra, 1966; FLORISTÁN SAMANES, C. *Para comprender el catecumenado*. Roma: Borla, 1993 e *Teología Practica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Sigueme, 1991; GARZÓN, J. J. C. *Catecumenado y Comunidad Cristiana en el Episcopado español* (1964-2006). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006; GOFFI, T. e SECONDIN, B. (orgs.) *Problemas e perspectivas de Espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1992; HUEBSCH, B. *La catequesis de toda la comunidad*. Hacia una catequesis por todos, con todos y para todos. Santander. Sal Terrae, 2002; LELO, A. F. *A Iniciação Cristã*. Catecumenato, dinâmica sacramental e testemunho. São Paulo: Paulinas, 2005; MARTÍNEZ, D., GONZÁLEZ P e SABORIDO, J.L. *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto*. Santander: Sal Terrae, 2005; ROCCHETTA, C. *Como evangelizar hoy a los cristianos*. El Rito de Iniciación Cristiana de Adultos como propuesta tipo para un nueva evangelización. Bilbao: EGA, 1994; TABORDA, F. *Nas fontes da vida cristã*. São Paulo: Loyola, 2001; TAMAYO-ACOSTA, J.J. *Un Proyecto de Iglesia para el futuro em Espana*. Madrid, 1978; TESTA, B. *L'iniziazione cristiana*. Una riflessione teologica. Lugano: Eupress FTL, 2006.

reflexão, tendo por critério o encontro com uma experiência fontal vivida pela Igreja dos primórdios: a catequese mistagógica.

Neste período da história da Igreja, início do processo de formação e de estruturação do catecumenato, a pedagogia que inspira a orientação dos Padres da Igreja é a mistagogia, ou seja, a pedagogia do Mistério⁵.

Nossa hipótese de trabalho nasceu da suposição de que, na **experiência da catequese mistagógica, vivida na Igreja nos séculos III e IV**, encontra-se uma fonte fecunda da Igreja que pode ser paradigmática para a Iniciação Cristã de Adultos. É uma experiência que comporta a dimensão teológica própria da dinâmica da Revelação e da Fé e, por isso mesmo, apresenta elementos fundamentais para que este trabalho pastoral seja relevante nos tempos atuais.

Ainda na esteira desta intuição, acreditamos que a proximidade com as fontes do catecumenato primitivo nos levará às origens do Cristianismo, no sentido de refazermos o caminho da experiência do Deus Revelado. O recurso aos Padres da Igreja dos séculos III e IV se justifica por seu estatuto de testemunhas qualificadas da Igreja, por sua experiência teológica, constituída pelos dois pólos intimamente conexos da Sagrada Escritura e da Igreja. “São eles os transmissores privilegiados daquilo que viveram e testemunharam as comunidades cristãs da primeira hora”⁶.

Mais uma vez, nossa pesquisa nos remete a um quadro amplo, ao nos defrontarmos com os Santos Padres e suas experiências catecumenais. Sendo assim, mais uma escolha foi realizada, a fim de nos aproximarmos de um dos

⁵ A experiência mistagógica está presente em trabalhos dos Santos Padres como também em reflexões teológicas contemporâneas. Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Ritual da Iniciação Cristã de Adultos*. São Paulo: Paulus, 2001; CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses Mistagógicas*. Petrópolis: Vozes, 1977; HIPÓLITO DE ROMA. *Tradição Apostólica*. Petrópolis: Vozes, 1971; SANTO AGOSTINHO. *A Instrução dos catecúmenos*. Petrópolis: Vozes, 1978; FEDERICI, T. La Santa Mistagogia permanente de la Iglesia. In: *Phase 193, Revista bimestral de Pastoral Litúrgica*, 1993; GIGUÉRE, P. *Una fe adulta*. Santander: Sal Terrae, 1991; MAZZA, E. *La Mistagogia Una Teologia della Liturgia in epoca patristica*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1988; MURAD, A. e MAÇANEIRO, M. *A Espiritualidade como caminho e mistério*. São Paulo: Loyola, 1999; PAGOLA, J. A. *Acción pastoral para una nueva evangelización*. Santander: Sal Terrae, 1991; RAHNER, K. *O desafio de ser cristão*. Petrópolis: Vozes, 1978; SANTANA, L.F.R. *Batizados no Espírito. A experiência do Espírito Santo nos Padres da Igreja*. São José dos Campos: COMDEUS, 2000; TABORDA, F. *Nas fontes da vida cristã*. São Paulo: Loyola, 2001; VASQUEZ, U.M. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001; VELASCO, J. M. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. Santander: Sal Terrae, 2002.; TRIACCA, A. M. *Mystagogie doctrinale de la Prière*. In: *Mystagogie : pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*. Conférences Saint-Serge, XXXIXe Semaine d'études liturgiques. Paris: Triacca e Pistoia (edit.), 1992.

⁶ SANTANA, L.F.R. *A dimensão pneumática da espiritualidade cristã*. Tese de Doutorado, Departamento de Teologia, PUC/RJ, 1998, p. 12.

Padres da Igreja e, juntamente com ele, percorrermos um caminho catecumenal, buscando compreender a teologia que o embasava e orientava seus passos junto aos iniciantes na fé cristã. Nossa reflexão teológico-pastoral e pesquisa bibliográfica nos conduziu a **Cirilo de Jerusalém e suas Catequeses Mistagógicas**. Reunindo teologia, espiritualidade, sensibilidade pastoral, habilidade pedagógica, fidelidade e criatividade à sua Igreja, Cirilo se revelou para nós como alguém que poderia nos apontar o caminho mistagógico. Mais. Como um Padre da Igreja que, do berço da fé cristã, nos conduz mistagógicamente pelos caminhos da Revelação amorosa e misericordiosa de Deus a seus filhos e filhas.

Evidenciamos, assim, a exortação do Santo Padre Bento XVI, para que a catequese atual resgate a sabedoria de Cirilo de Jerusalém, em sua integração entre a teologia e a ação pastoral.

Deste modo, a catequese de Cirilo, em virtude dos três elementos - doutrinal, moral e mistagógico - converte-se em uma catequese global no Espírito. A dimensão mistagógica se converte em síntese das duas primeiras, orientando-as à celebração sacramental, na qual se realiza a salvação de todo o homem. Trata-se, em definitivo, de uma catequese integral que implica o corpo, a alma e o espírito e continua sendo emblemática para a formação catequética dos cristãos de hoje⁷.

Nosso trabalho desejava ainda estabelecer um diálogo aproximativo com a realidade da Iniciação Cristã de Adultos no mundo atual. Para tanto, avançamos para o campo de pesquisa pastoral, indo até uma **experiência concreta de Catecumenato com Adultos, em uma comunidade eclesial local**, na cidade do Rio de Janeiro, Brasil. A nosso ver não foi por simples acaso que encontramos esta pequena comunidade situada no município de Duque de Caxias, no bairro da Vila São Luis. Vale a pena aqui trazer um dado que nos parece fundamental.

O tema da mistagogia foi trabalhado por ocasião da Dissertação de Mestrado, concluída no ano de 2003⁸. Naquele momento delineamos a dimensão

⁷ BENTO XVI. *Audiência Geral*. 27 de junho de 2007. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Disponível em: <www.vaticano.va> Acesso em: 8 de julho de 2007.

⁸ *O resgate da experiência mistagógica dos séculos III e IV como contribuição para a evangelização atual*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Teologia da PUC-Rio, 2003, estando presentes na banca, Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer (orient.), Profa. Dra. Maria Carmem Castanheira Avelar e Prof. Dr. Djalma Rodrigues de Andrade. Naquele momento, trabalhamos o tema da experiência mistagógica de forma introdutória, em função dos limites próprios de uma dissertação de mestrado. Ainda deixamos um longo caminho a percorrer no que concerne ao aparato crítico presente nas Fontes patrísticas, assim como na leitura e interpretação destas na caminhada teológica da Igreja.

mistagógica, experimentada pelo catecumenato dos séculos III e IV, como fonte a ser resgatada na evangelização atual. No dia da apresentação da Dissertação, um dos professores doutores da banca, Pe. Djalma Rodrigues de Andrade, nos interpelou quanto a avançarmos do mapeamento bibliográfico para uma experiência mistagógica concreta. Além disso, nos aconselhou a conhecermos uma comunidade na Baixada Fluminense que, em sua avaliação, vivia essa experiência, e indicou as referências. Foi assim que, meses depois, tivemos a oportunidade de conhecer a **Casa de Oração Batismo do Senhor**, orientada pelo Pe. Domingos Ormonde. Nesta comunidade encontramos uma mistagogia ativa, experimentada na dimensão litúrgica e no catecumenato com adultos. O contato se tornou um encontro muito integrado entre a dimensão prática da ação mistagógica e a dimensão teológica.

Na mesma ocasião, em função da pesquisa feita e da experiência na formação com o Curso de Iniciação Teológica e Pedagogia da Fé (Centro Loyola de Fé e Cultura e Vicariato Episcopal Norte - Arquidiocese do Rio de Janeiro), interessou-nos pensar a questão prática do tema, sua dimensão pastoral, e real possibilidade para a evangelização nas comunidades.

Assim se fechou para nós o caminho para este trabalho. Nossa colaboração específica consiste em estabelecer **um diálogo entre o Catecumenato dos séculos III e IV, através da teologia e da prática pastoral de Cirilo de Jerusalém na Iniciação Cristã, e a experiência de uma determinada comunidade eclesial, com sua fundamentação, interpelações e experiências dentro do tema**. Desejamos proporcionar um diálogo aproximativo entre os fundamentos teológicos que subsidiavam a experiência de Cirilo e a experiência teológico-pastoral presente na Igreja hoje, através um olhar epistemológico e situado historicamente.

A experiência mistagógica será o elo de ligação entre dois momentos da caminhada eclesial tão distantes historicamente, como também o eixo referencial desta pesquisa. **A orientação mistagógica será a linha mestra neste percurso, abalizando as etapas de elaboração, de análise teológica e as consequências pastorais para a atual Iniciação Cristã de Adultos.**

É um tema relevante, não apenas por **resgatar uma inspiração fontal** – a mistagogia dos Santos Padres -, mas também por sua possibilidade de uma ação evangelizadora fecunda que interpela o processo pastoral-pedagógico. Trazer o

eixo mistagógico para esta temática é resgatar o conceito de Iniciação Cristã, não como um processo com vistas à celebração dos sacramentos, mas como caminho de aproximação entre a pessoa e o mistério de Cristo, que vem ao encontro das pessoas na história⁹.

Enfim, é a partir do resgate da experiência mistagógica que nos propomos a avançar neste trabalho, para uma nova reflexão que possa auxiliar este momento específico do processo de evangelização atual, qual seja, a **Iniciação Cristã de Adultos**. Neste sentido, a palavra “resgate” é significativa para determinar os rumos que seguiremos em nossa metodologia e seleção de conteúdos e articulações entre os dois momentos de evangelização sobre os quais trabalharemos.

Vale ressaltar que a bibliografia existente para a fundamentação teológica e pastoral do projeto de Iniciação Cristã de Adultos ainda não atende às necessidades pastorais dos diversos grupos. Encontramos um caminho catecumenal mais “avançado” neste sentido, na pesquisa teológica que vem sendo desenvolvida na Itália – no que diz respeito à sua fundamentação na patrística, nos caminhos inaugurados pela experiência fontal da Igreja dos primeiros séculos do cristianismo -, e na Espanha - no que concerne aos subsídios pastorais e diálogo com a teologia contemporânea.

Estamos diante de uma confluência de fatores que, a nosso ver, não é apenas casual. Ao contrário, aponta para a importância do diálogo entre a experiência do catecumenato nos primeiros séculos da história da Igreja, e a experiência de muitas comunidades atuais, que se esforçam para o seu restabelecimento, em diálogo fecundo com as orientações do Magistério e com as reflexões teológicas sobre a Iniciação Cristã de Adultos.

METODOLOGIA E ESTRUTURA

⁹ Sobre este tema ver, entre outros, BOROBIO, D. *La iniciación cristiana*. Salamanca: Sigueme, 1996; *Proyecto de iniciación cristiana*, Bilbao, 1982; *A Celebração na Igreja*. Vol. II. Os Sacramentos. São Paulo: Loyola, 1993; CODINA, V. *Sacramentos da Iniciação. Água e espírito de liberdade*. São Paulo: Vozes, 1991; LELO, A.F. *A Iniciação Cristã*. Catecumenato, dinâmica sacramental e testemunho. São Paulo: Paulinas, 2005; TABORDA, F. *Nas fontes da vida cristã*. São Paulo: Loyola, 2001; VASQUEZ, U.M. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001; VELASCO, J. M. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 1996.

O método de elaboração empregado foi desenvolvido em três momentos que, apesar de terem sua especificidade, foram articulados ao longo do trabalho de hermenêutica teológica. No primeiro momento, buscamos, através da pesquisa bibliográfica, ouvir os testemunhos da Tradição e do Magistério, e em seguida obras que tematizam a Iniciação Cristã e o Catecumenato. No segundo momento, analisamos os conteúdos e procuramos elaborar uma síntese que articulou estes conteúdos e apontou algumas hipóteses para a construção do eixo mistagógico na Iniciação Cristã de Adultos. O terceiro momento foi dedicado à pesquisa no campo, pesquisa participante com a comunidade da Casa de Oração Batismo do Senhor, na qual ouvimos os testemunhos e desenvolvemos uma hermenêutica que reuniu os dados anteriores – Tradição, Magistério, teologia contemporânea - com a teologia pastoral. No quarto momento, preparamos um quadro referencial para a construção da Mistagogia hoje, na Iniciação Cristã de Adultos, indicando pressupostos teológicos, princípios e elementos metodológicos.

Todo este processo foi alinhavado cotidianamente pela oração, que nos orientava os passos, as escolhas, os critérios, a fim de desenvolvermos um trabalho que possa servir à Igreja e ao Reino de Deus.

O **primeiro capítulo** dedicou-se aos olhares de três ciências humanas - **olhar filosófico, sociológico e teológico** -, sobre o paradigma que estamos vivendo, amplamente debatido e refletido na bibliografia contemporânea. Como este não é o eixo central de nosso trabalho, nos limitamos a trazer as colaborações dos pensadores contemporâneos estabelecendo como critério a sua abordagem sobre o tema da **construção da subjetividade**. Este tema foi privilegiado em função de nossa análise se voltar para a Iniciação Cristã de Adultos, para a qual desejamos situar **a pessoa humana e suas relações fundamentais** na sociedade atual. Ainda neste momento foi importante conhecermos as reflexões teológicas contemporâneas no que concerne ao processo de Iniciação Cristã com Adultos, os desafios apresentados e perspectivas para este campo de evangelização específico.

No **segundo capítulo** reside o coração de nossa pesquisa. Nesta etapa foram fundamentais a leitura e interpretação das fontes patrísticas dos séculos III e IV no que concerne à Iniciação Cristã e à dimensão mistagógica presente no processo catecumenal. Para este fim, nos dedicamos às 24 homilias e, dentre elas, às cinco **Catequeses Mistagógicas de Cirilo de Jerusalém**, um dos Padres da Igreja que mais desenvolveu este referencial mistagógico no final do século III e

início do século IV. Em um primeiro momento nos aproximamos das leituras de Cirilo procurando ouvir suas pregações, em seu contexto e linguagem, sem atribuir interpretações para nosso tempo, a fim de que nosso trabalho ‘partisse’ do próprio Cirilo de Jerusalém. Em um segundo momento, desenvolvemos uma releitura, estabelecendo um diálogo com Cirilo, verificando a teologia subjacente aos textos catequéticos e os princípios que orientam esta sua prática pastoral. Para os dois momentos tivemos em mãos as principais edições críticas do autor e avaliações de natureza teológica da vida e obra de Cirilo de Jerusalém.

Além desse procedimento com a revisão bibliográfica, o **terceiro capítulo** privilegiou o processo de **pesquisa participante na Casa de Oração Batismo do Senhor**, mais diretamente com a equipe que participa da **Iniciação Cristã de Adultos** (padre orientador, catequista, orientadores, catecúmenos, diácono, teólogos assessores). Nesta fase observamos o planejamento e formação catecumenal, entrevistamos os participantes e também atuamos através da assessoria teológica e acompanhamento do Catecumenato com Adultos.

Participar, observar, ouvir atentamente a comunidade de Caxias na sua experiência de evangelização tornou-se um diferencial e, também, referencial, para que tivéssemos a experiência local e atual contemplada como parte do aparato crítico desta pesquisa. Para esta metodologia foram imprescindíveis as orientações do Departamento de Educação da PUC-Rio, por sua fundamentação teórica e experiência neste campo¹⁰.

Por fim, no **quarto capítulo**, encaminhamos um **diálogo sistemático entre a Mistagogia de Cirilo de Jerusalém e a Mistagogia no Catecumenato com Adultos, caminho da Iniciação Cristã de Adultos**. Nesta etapa da pesquisa, trouxemos os grandes referenciais da experiência mistagógica como fonte fecunda e renovadora para o caminho da Iniciação Cristã de Adultos, analisando seus

¹⁰ Para esta finalidade foi fundamental a orientação da Prof. Zaia Brandão no que concerne à pesquisa de campo: relatórios, observação participante, entrevistas e anotações de campo, assim também a bibliografia que diz respeito à pesquisa sociológica. Cf. BERGER, P. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1976; BORDIEU, P. et al., *A Miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2003 e *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989; BRANDÃO, Z. *Pesquisa em educação. Conversas com pós-graduandos*. Puc.Loyola, 2002; CHAMPAGNE, P. et al. *Iniciação à Prática Sociológica*. Petrópolis: Vozes, 1998; ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994; GANDIM, D. *A prática do planejamento participativo*. Petrópolis: Vozes, 1994; IÑIGUEZ, L. *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2004; MINAYO, M.C.S. (org.) *Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 1994; PASSERON, J. *O Raciocínio Sociológico*. Petrópolis: Vozes, 1995; REVEL, J. *Jogos de escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

fundamentos teológicos e apontando **perspectivas pastorais** que possam auxiliar o caminho de formação catecumenal com adultos.

Estamos cientes de que este processo de aproximação histórica e de fundamentação teológica possui escalas que determinam a ótica e a abordagem de cada contexto e teologia construída e sistematizada no seu tempo. Com relação à Comunidade do Batismo do Senhor, estaremos dialogando com a comunidade local em um determinado tempo, definido em 2 anos de pesquisa participante. Os referenciais nessa busca são as parcerias entre empiria e teoria, entre teologia e pastoral, entre magistério e ministério: todas caminham juntas no processo de construção de nosso objeto de estudo.

Propomo-nos, modestamente, ajudar às comunidades e agentes de evangelização a refletirem sobre o Catecumenato com Adultos à luz das orientações patrísticas, inspiradas na dimensão mistagógica deste processo. Conhecer melhor este processo e seus princípios orientadores viabilizará o diálogo fecundo e dinâmico com as comunidades locais, na sua realidade, na sua diversidade, nas relações que se enredam e apresentam sempre novos desafios.

Na verdade, nossa meta está na retomada do princípio que sempre orientou a evangelização, se atenta e aberta à dinâmica da Revelação. O testemunho da Igreja dos primeiros séculos é Tradição viva, lugar onde habita o fogo do Espírito de Deus, a memória viva e eficaz da Palavra que vem a nós e gera filhos e filhas à Sua imagem e semelhança. Acreditamos, portanto, que a fé das primeiras comunidades e dos Padres da Igreja torna-se atualidade e força crítica e libertadora para o presente.

Finalmente, nossa intenção primeira e que nos fez caminhar através dessa pesquisa, é **motivar a atitude mistagógica na Iniciação Cristã de Adultos**, ou seja, colocar o cuidado com a evangelização nas mãos de Deus, do acolhimento da graça de Deus que não nos submete, e sim nos conduz a alcançarmos o estatuto de filhos e filhas (Gl 4,1-7), e irmos crescendo até a maturidade da plenitude de Jesus Cristo. (Ef 4,13)

1

DESAFIOS PARA A INICIAÇÃO CRISTÃ DE ADULTOS

*As coisas estão no mundo,
só que eu preciso aprender.*
Paulinho da Viola

Repensar a Iniciação Cristã de Adultos é uma tarefa complexa, que exige a abertura de uma reflexão ampla, que inclua os elementos presentes neste processo, sua fundamentação e caminhos pastorais. A Iniciação Cristã vem sendo retomada na caminhada da Igreja como tarefa central, cumprimento do mandato missionário deixado por Jesus Cristo, como princípio do agir pastoral.

Nessa trajetória, o trabalho teológico e o trabalho pastoral necessitam estar em diálogo fecundo. A pastoral é o agir eclesial e missionário, e a teologia, sua função crítica. Para tanto, é fundamental que se estabeleça uma relação próxima, de escuta atenta e discernimento crítico e criativo. A tarefa da teologia é *diakonia*, é o seguimento de Jesus mediante uma vocação própria que, na dinâmica de abertura ao Espírito, busca compreender e expressar os sinais de Deus para cada tempo e lugar. Ao som da Palavra, da Tradição e do Magistério, a teologia precisa estar atenta às comunidades, à história viva de homens e mulheres em sua busca pela origem e pelo sentido de sua existência. E, assim, com o instrumental científico adequado, colocar-se como mediadora, da Palavra que ecoa no tempo e convoca a uma experiência de fé cada vez mais globalizante e radical.

O saber teológico depende sempre do ato de fé, já que ele é uma resposta específica à dinâmica da Revelação. O ato de fé possui uma dimensão subjetiva, mas não significa que seja isolado, pois é experimentado comunitariamente. Teologia e pastoral andam de mãos dadas no dinamismo da fé cristã, uma auxiliando a outra a ampliar o horizonte de compreensão e a hermenêutica da dinâmica da Revelação em cada tempo e situação. Assim sendo, tanto a reflexão teológica quanto o agir pastoral têm sua origem na livre decisão do Pai, no Seu amor revelado a seus filhos e filhas, na Criação e na Encarnação do Verbo. É o mesmo princípio teocêntrico, tanto para o agir pastoral como para a reflexão teológica.

Neste primeiro capítulo de nosso trabalho, procuraremos apresentar os caminhos desta parceria fundamental no que concerne aos caminhos da Iniciação Cristã de Adultos. A complexidade do tema nos remete a pensarmos nas dimensões desse processo, ou seja, a realidade na qual vem acontecendo os processos de Iniciação Cristã, a pessoa humana buscando dialogar e configurar sua identidade e escolhas fundamentais, o que compreendemos por Iniciação Cristã, quais as orientações do Magistério Eclesial e como este processo vem ocorrendo na sociedade contemporânea. Enfim, estes são os desafios que se colocam para nossa reflexão. Como podemos constatar, são amplos, densos, mas por outro lado, desafios já assumidos pela Igreja, pela teologia contemporânea, pelas comunidades locais.

Nossa tarefa, portanto, será a de reunir as idéias da bibliografia recolhida e trazer uma elaboração que nos situe com relação ao processo de Iniciação Cristã de Adultos no hoje da caminhada da Igreja, em seu diálogo com o mundo moderno.

Para tanto, iniciaremos voltando nosso olhar para a pessoa humana, em seu contexto sócio-histórico, pessoal e socialmente vinculado ao mundo externo com o qual estabelece trocas e constrói novas e incessantes significados e escolhas. Dessa forma, não podemos tratar do tema da Iniciação Cristã de Adultos, sem abordarmos a realidade na qual a pessoa humana se encontra nesse momento particularmente marcado por uma mudança de paradigma que tem afetado profundamente a subjetividade humana e os projetos éticos, culturais e sociais da sociedade contemporânea.

Para esta análise, veremos inicialmente alguns pensadores da filosofia e da sociologia que trabalham sobre o tema da construção da subjetividade neste momento de passagem do paradigma pré-moderno para a Modernidade, sua crise e consequente evolução, chamado por alguns de Pós-modernidade. Prosseguindo trataremos a palavra de alguns teólogos que se detiveram diante desta temática.

Nesse ponto de nossa reflexão sobre a pessoa humana no contexto atual, um dado relevante será a dinâmica relacional, por meio da qual a pessoa interage e constrói sua subjetividade. A pessoa humana tem sua razão de ser na relação dialógica e não em uma subjetividade intimista. É através do estabelecimento de trocas consigo mesmo, com os outros, com o mundo e com Deus, que a pessoa constitui seu ser e estar no mundo, sua linguagem, suas escolhas.

Alguns pensadores da antropologia teológica, da filosofia e da sociologia serão coincidentes no tema da abertura para o diálogo, para a alteridade, para a dinâmica da intersubjetividade, como um novo fundamento para a existência da pessoa e sua orientação fundamental.

Após esta primeira etapa de nossa reflexão, veremos propriamente o tema da Iniciação Cristã de Adultos, principiando por um breve diagnóstico de como esse processo vem buscando caminhos de diálogo com seu tempo. A seguir veremos os caminhos de construção da identidade e dos elementos constitutivos da Iniciação Cristã de Adultos, a partir dos especialistas no tema e dos documentos do Magistério que orientam esse processo pastoral-pedagógico. Esta construção conceitual nos levou a abriremos para o debate com teólogos pastoralistas que analisam o processo da Iniciação Cristã de Adultos na Europa, a partir do movimento de revisão implementado pelo Concílio Vaticano II, onde já se encontram experiências paradigmáticas que buscam responder pastoralmente aos desafios desse caminho de evangelização em tempos de Modernidade e Pós-modernidade. Perceberemos que, ao longo desse percurso, o tema da Mistagogia começa a surgir, como resgate da sabedoria dos Padres e como fundamento teológico para a Iniciação Cristã de Adultos.

Por fim, faremos uma breve trajetória pelos fundamentos, reflexões e orientações do Magistério eclesial com relação à dinâmica da Catequese de Adultos, ao Catecumenato e à Iniciação Cristã de Adultos. Estes três temas surgem em nosso século com tratamentos diferentes, nos quais percebemos pontos coincidentes e pontos divergentes, os quais veremos adiante.

Estes caminhos já trilhados, experimentados, avaliados, não podem ser deixados de lado. É a Igreja, Povo de Deus a caminho, respondendo comunitariamente à dinâmica da Revelação de Deus, sempre criativa, pedagógica, amorosa e misericordiosa com seus filhos e filhas. A partir deles já poderemos elucidar aspectos relevantes para o processo de Iniciação Cristã de Adultos no mundo atual.

Enfim, esse capítulo inicial nos situará, através de um olhar teológico sistemático-pastoral, diante da experiência das comunidades eclesiais, nessa trajetória que hoje se torna referência para a Igreja e sua missão evangelizadora: a Iniciação Cristã de Adultos. Um caminho que convoca toda a Igreja, Corpo Místico de Cristo, a enraizar-se em sua identidade crística e a tornar-se dia a dia,

uma Igreja mistagógica, aberta ao mistério de Deus que a conduz e a envia a ser testemunho da Boa Nova de Jesus Cristo à toda a humanidade.

1.1

A Iniciação à fé cristã e as interpelações da mudança de paradigma

Nesta etapa inicial do presente estudo, examinaremos o processo de Iniciação Cristã com Adultos no contexto atual. Ao longo do último quarto século, temos ouvido persistentes afirmações de que as sociedades do mundo ocidental ingressaram em uma nova era da história. Estamos em uma sociedade marcada por uma nova compreensão de pessoa e de mundo, um novo paradigma foi inaugurado e permanece em gestação e evolução: a Modernidade.

A Modernidade traduz uma época histórica, uma construção filosófica e um paradigma cultural. Cientes de que participamos de um novo momento histórico, caracterizado pelo influxo da Modernidade, nos defrontamos com uma tarefa complexa para um trabalho acadêmico deste porte. Portanto, será imprescindível delimitarmos nossa área de análise e elaboração.

Um dos debates que englobam essas reflexões é o que se faz em torno dos conceitos de Modernidade, Modernidade tardia ou Pós-modernidade. São inúmeras as argumentações em torno do real caráter do atual momento histórico: se ultrapassamos os parâmetros da Modernidade e nos encontramos num outro momento histórico (Pós-modernidade) ou se estamos numa fase de aprofundamento dos pressupostos modernos.

Em primeiro lugar, não pretendemos aqui elaborar o tema da mudança de um paradigma pré-moderno para um novo paradigma, conhecido como Modernidade, em sua abrangência interdisciplinar e ampla fundamentação filosófica. O que é central em nosso trabalho não é tanto estabelecermos um debate entre as diversas propostas de interpretação deste fenômeno que afetou as sociedades e suas mais diversas relações¹¹, e sim não olvidarmos que o processo

¹¹ Citamos aqui alguns dos principais teóricos do tema da Modernidade e pós-Modernidade: AZEVEDO, M. A. *Modernidade e cristianismo. O desafio à inculturação*. São Paulo: Loyola, 1981; BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001; GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, 1989; CAPRA, F. *O Ponto de Mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982; GONZÁLEZ FAUS, J. I. *Desafios da pós-Modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1995; HABERMAS, J. *O discurso filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990;

de evangelização se desenvolve dentro das culturas, do dinamismo da sociedade. Não é possível falarmos de qualquer campo do relacionamento humano fora de seu contexto histórico. Também no campo do diálogo Igreja-mundo. Esta é uma premissa, da qual não podemos nos afastar, sob pena de comprometermos o coração da Revelação: Deus, que se revela plenamente em Jesus Cristo e, nesse mesmo processo, se revela aos homens e mulheres de cada tempo¹².

A filosofia contemporânea desenvolve amplamente a análise do contexto da Modernidade e desta mudança paradigmática, implementada nas diversas culturas. Com a finalidade de nos situarmos com relação aos temas mais relevantes neste momento histórico e cultural, vejamos, a partir das análises dos autores contemporâneos¹³, alguns exemplos desta tematização: o fim dos grandes relatos¹⁴; a construção da subjetividade humana¹⁵; o pensamento único¹⁶; as

HOBBSAWM, E. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996; ____ *As sementes do tempo*. São Paulo: Ática, 1996; KUHN, T. *A Estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1997; KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997; LIBANIO, J. B. *Desafios da Pós-Modernidade à Teologia Fundamental*. In: TRASFERETTI, J.; GONÇALVES, P. S. L. (orgs.). *Teologia na Pós-Modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003; ____ *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992; LYOTARD, J. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1998; ____ *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986; OLIVEIRA, M. A. *A crise da racionalidade Moderna: uma crise de esperança*. In: ____ *Ética e racionalidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1999; ____ *Pós-Modernidade: Abordagem filosófica*. In: TRASFERETTI, J; GONÇALVES, P. S. L. op. cit.; QUEIRUGA, A.T. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000; BOAVENTURA SANTOS, S. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-Modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997; SANTOS, M. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001; VATTIMO, G. *O fim da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹² Não pretendemos aqui reduzir o tratado da Revelação em tão simples afirmação, apenas evocar a razão primeira de todo processo de evangelização. Deus se revela plenamente, a todos os homens e mulheres, em cada tempo e contexto, “até que Deus seja tudo em todos”. (Cf. 1Cor 15,28) Vale a pena ressaltar as características que não podem ser deixadas de lado ao refletirmos sobre a evangelização: a Revelação é universal, é cristocêntrica, é histórica, é dinâmica, é escatológica, é salvífica. Para retomar este tratado sugerimos LATOURELLE, R. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1972; RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989; LIBANIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992; QUEIRUGA, A. T. *A Revelação de Deus na realização do homem*. São Paulo: Paulus, 1995; ____ *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

¹³ Citamos aqui alguns temas mais recorrentes nos autores contemporâneos que analisam o paradigma moderno, entre eles M. Azevedo, Z. Bauman, Boaventura Santos, F. Capra, C. Geertz, E. Hobsbawn, J. Habermas, J. Lyotard, K. Kumar, M. Oliveira, M. Santos.

¹⁴ A crítica filosófica chama de fim dos grandes relatos, o fim das metas, ideais, das narrativas, nas quais a pessoa encontrava seu horizonte de sentido, por eles se norteava. Representa o fim da metafísica e da justificação do conhecimento a partir da racionalidade absoluta. Cf. LYOTARD, J. op.cit., pp. 69-76.

¹⁵ O tema da construção da subjetividade está relacionado com o princípio do sujeito humano como medida de todas as coisas, como referência primeira e última para a ordenação e para a compreensão do mundo. A subjetividade não é um dado fixo, imutável, ontológico, que apenas capta a realidade, sem ser afetado por ela, mas é uma construção, que se faz pela experiência, possui uma relação com a realidade na qual tanto recebe dados para a construção de si mesmo,

identidades culturais; as relações sócio-político-econômicas; as ideologias; o meio ambiente¹⁷. Enfim, uma mudança de paradigma traz mudanças profundas em todas as dimensões do humano e de suas relações consigo mesmo, com os outros, com o mundo, com o Transcendente. A Modernidade invade conceitos e exige revisão, reestruturações que atingem todo o projeto humano.

Em nosso caso, investigaremos um campo particular. Nossa elaboração versa sobre a Iniciação Cristã de Adultos, tema que articula três dimensões relacionais: a pessoa humana, sua relação com Deus e com a comunidade eclesial, como um espaço que gera, nutre e envia. Trata-se da experiência fundamental do ser humano em suas relações: consigo mesmo, com os outros, com o mundo e com o Transcendente. No foco da antropologia teológica, estamos falando da própria ontologia do ser humano, de seu enraizamento mais profundo, de sua identidade e caminhos de realização¹⁸.

Assim sendo assim, estabeleceremos um diálogo com a filosofia contemporânea nos atendo a um dos temas desta mudança paradigmática: a construção da subjetividade. Os teóricos da mudança de paradigma nos auxiliarão a compreender a nova subjetividade que vem se configurando, a fim de nos situarmos diante dos homens e mulheres de nossas comunidades particulares, atores do processo de evangelização e da busca de uma identidade cristã que seja sinal no mundo de hoje.

É importante firmarmos que o processo de Iniciação Cristã de Adultos vem se desenvolvendo em muitas realidades em todo o mundo, com diferentes abordagens, diferentes interpretações e respostas locais¹⁹. Em nosso trabalho, não

como interfere positivamente no fato real, num processo de inter-relação constante. Cf. BOAVENTURA SANTOS, S. op. cit., pp. 102-107.136.

¹⁶ Em breves palavras, o conceito de pensamento único refere-se à tradução, em termos ideológicos, da pretensão dos interesses de um conjunto de forças econômicas, particularmente as do capitalismo internacional. As bases materiais históricas dessa mitificação estão na realidade da técnica atual. Ela se apresenta como uma necessidade universal; aponta-nos para formas de relações econômicas implacáveis, que não aceitam discussão e exigem obediência. É uma forma de totalitarismo muito forte porque se baseia em noções que parecem centrais à própria idéia de democracia – liberdade de opinião, de imprensa, tolerância. Cf. SANTOS, M. op. cit., p. 45.

¹⁷ Consideramos que os temas - as identidades culturais, as relações sócio-político-econômicas, as ideologias e o meio ambiente - possuem seu significado já apreendido pela pesquisa acadêmica atual.

¹⁸ Sobre este tema ver o trabalho capital de RUBIO, A. G. *Unidade na Pluralidade*. São Paulo: Paulus, 2002, especialmente capítulos 2, 7, 10 e 11.

¹⁹ Documentos do Magistério trazem orientações para a prática catecumenal com adultos, como também direcionadas ao atendimento das realidades eclesiais particulares: Cf. CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*. 1965, Petrópolis: Vozes, 1966; CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO.

pretendemos fazer uma análise desta amplitude, mas uma contribuição desde dentro da realidade local brasileira.

Nesse processo de revisão e novos encaminhamentos o magistério eclesial tem se manifestado amplamente, com diversos encontros e documentos orientadores. No Brasil, em 1983, com o documento *Catequese Renovada*, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, a CNBB, convoca para a renovação da catequese e enfatiza a prioridade da "catequese *de* adultos" ou, como se prefere hoje, "catequese *com* adultos"²⁰, "iniciação cristã de adultos"²¹.

O mesmo tema foi priorizado no planejamento pastoral e tornou-se nuclear na Segunda Semana Brasileira de Catequese da CNBB, em outubro de 2001, mobilizando a pastoral nacional nesse sentido e avançando em termos de

Nova Evangelização, Promoção Humana, Cultura Cristã. Jesus Cristo, ontem, hoje e sempre. Documento de Santo Domingo, 1992; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *La iniciación cristiana*. Madrid: Edice, 1999; CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Educação, Igreja e Sociedade*. Documentos da CNBB 47, São Paulo: Paulinas, 1992; _____. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil. 2003-2006*. São Paulo: Paulinas, 2003; _____. *Projeto Nacional de Evangelização, Queremos ver Jesus: Caminho, Verdade e Vida. 2004-2007*, São Paulo: Paulinas, 2004; _____. *Catequese renovada*. Orientações e Conteúdo. São Paulo: Paulinas, 1983; _____. *Pastoral dos sacramentos da iniciação cristã*. São Paulo: Paulinas, 1977; _____. *Segunda Semana Brasileira de Catequese*. Estudos da CNBB 84, São Paulo: Paulus, 2001; _____. *Com adultos, catequese adulta*. Estudos da CNBB 80, São Paulo: Paulus, 2001; _____. *O Itinerário da fé na Iniciação Cristã de Adultos*. Estudos da CNBB 82, São Paulo: Paulus, 2001; _____. Encontro Nacional de Catequese de 1985. Síntese do relatório. *Comunicado Mensal da CNBB*. 34, 1985; _____. *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. Documentos da CNBB 62, São Paulo: Paulinas, 1999; CONSELHO INTERNACIONAL DE CATEQUESE. A catequese de adultos na comunidade cristã. In: *Revista de Catequese*, 14, n. 53-54, 1991; JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Catechesi Tradendae*. 1979, São Paulo: Paulinas, 1983; _____. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. 1990 São Paulo: Paulinas, 1991; PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. 1975, Petrópolis: Vozes, 1976; SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Diretório Catequético Geral*. 1971, São Paulo: Paulinas, 1979; _____. *Diretório Geral para a Catequese*. São Paulo: Paulinas, 1997; SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Ritual da Iniciação Cristã de Adultos*. São Paulo: Paulus, 2001; _____. La Iniciación cristiana de adultos: prenotandos. In: *Phase 13*, Barcelona, 1973; SECRETARIADO NACIONAL DE CATEQUESE. Brasil: encuentro nacional de evangelización de adultos. In: *Catequesis Latino Americana* 3, 1971.

²⁰ A CNBB assume a expressão 'catequese *com* adultos' na Segunda Semana Brasileira de Catequese a fim de traduzir o especial protagonismo dos catequizandos nesse tipo de catequese: "Ao preferirmos a expressão catequese *com* adultos em vez de 'para adultos', ou 'de adultos', estamos optando por um tipo de trabalho que necessita do conhecimento das características e potencialidades desses catequizandos. Todos os assim chamados destinatários da catequese devem poder manifestar-se sujeitos ativos, conscientes e co-responsáveis, e não puros receptores silenciosos e passivos, com muito mais razão se são adultos. Por isso, não são considerados simples destinatários, mas interlocutores da nossa proposta de fé. É uma catequese feita de partilha de saberes, experiências e iniciativas, em que ambos os lados criam laços, buscam, ensinam, aprendem e vivenciam a vida cristã". CNBB. *Segunda Semana Brasileira de Catequese*. op. cit., n. 150.

²¹ O documento de 1983, *Catequese Renovada* proclama a 'catequese de adultos' como um novo caminho catequético, até aqui privilegiado para as crianças, orienta para um modelo catequético próprio para o mundo adulto. As Semanas Brasileiras de Catequese prosseguem aprofundando o tema sobre suas diversas dimensões. Cf. CR, op. cit., n. 119, 120 e 130.

planejamento e ensaios, particularmente no que se refere aos adultos²². Um ponto fundamental para nós é o fato de que a referência-chave para o estudo e revisão deste processo vem sendo o período áureo do catecumenato: os séculos III e IV²³.

Os documentos do Magistério e a caminhada da Igreja no Brasil tornam-se sinais concretos da preocupação com a Iniciação Cristã de Adultos. Estes trazem elementos que diagnosticam as realidades locais, as interpelações que alcançam esse campo missionário, assim como apontam caminhos para novas respostas, novos planejamentos, sempre atentos ao diálogo com as realidades locais.

Observemos alguns desafios presentes nas realidades locais da Iniciação Cristã de Adultos²⁴. Este pequeno elenco nos auxiliará a nos situarmos no início desta análise e a melhor dialogarmos com a reflexão que se segue quanto à mudança paradigmática que vem afetando a configuração da pessoa humana em suas relações fundamentais.

1. O comprometimento do papel da família como espaço pedagógico da experiência de fé;

2. A profunda crise de sentido da vida e de um elenco de valores que sirva de eixo referencial para a configuração de uma pessoa humanizada, aberta para as relações com o mundo, com os outros e com Deus;

3. Os pluralismos religiosos, culturais, étnicos, científicos e a dificuldade em lidar com as diferenças, com a alteridade; e, conseqüentemente, o comprometimento dos valores fundamentais e dos direitos humanos;

4. A presença de uma religiosidade difusa e da indiferença religiosa como sinais da crise da dimensão transcendente da pessoa e do mundo;

²² A Segunda Semana Brasileira de Catequese dedica-se especialmente à mudança de perspectiva, com o tema “*Com adultos, Catequese Adulta, Crescer rumo à Maturidade em Cristo*”, no qual procurou traduzir o protagonismo dos catequizandos, num processo que leva em consideração a condição de adultos responsáveis e de sua capacidade de conduzi-los a uma fé adulta.

²³ Conhecido como período áureo do catecumenato porque é a partir do terceiro século e durante o quarto século que a práxis catequética dos Padres encontra a sua institucionalização e sistematização. As obras de Hipólito de Roma, Cirilo de Jerusalém, Teodoro de Mopsuéstia, João Crisóstomo, Ambrosio de Milão, Gregório de Nissa e Agostinho de Hipona, no que concerne à catequese de adultos, atestam a grandeza da experiência e da produção teológico-pastoral deste período.

²⁴ Para esta análise trabalhamos principalmente com os documentos da CNBB: *Segunda Semana Brasileira de Catequese, Com Adultos, Catequese Adulta; O Itinerário de Fé na Iniciação Cristã de Adultos e Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil. 2003-2006.*

5. A secularização, a crise das instituições e das metanarrativas²⁵ e a consequente valorização do presente, com sua fugacidade e transitoriedade;

6. A ênfase no aspecto doutrinal da fé e a falta de uma atualização teológica e pedagógica nos campos de evangelização e de pastoral e, como consequência, uma visão sacramental distorcida e a ausência de um verdadeiro processo de Iniciação Cristã.

Com certeza, encontraríamos outros pontos de conflito, como também, aspectos que corroboram para um caminho fecundo, analisando o encontro entre a Modernidade e a experiência da ICA²⁶ nas comunidades eclesiais. Entretanto nos limitaremos aos pontos acima, selecionados a partir dos documentos eclesiais nacionais em sua análise de contexto e problematização. Ao refletirmos sobre a atual mudança paradigmática teremos presentes estes aspectos que interpelam a Iniciação Cristã.

1.1.1

A dinâmica da evangelização cristã em tempos de mudança paradigmática

A evangelização cristã é o centro da vida da Igreja desde o início da pregação apostólica. Foi sempre considerada como uma das tarefas primordiais do Cristianismo, pois o próprio Cristo Ressuscitado, antes de voltar para junto do Pai, deu aos discípulos este derradeiro mandato: *“Ide, pois; de todas as nações fazei discípulos, batizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-as a guardar tudo o que vos ordenei. Quanto a mim, eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos tempos”*²⁷.²⁸ Jesus confiou aos

²⁵ O conceito de ‘metanarrativa’ evoca os discursos orientados para um fim promissor para a história da humanidade, de forma que os discursos do cotidiano tornam-se relativos e singulares, em função deste grande e último discurso. “Na Modernidade, as formas das metanarrativas variaram: a razão do Iluminismo, o espírito absoluto do idealismo alemão, o sujeito da classe trabalhadora no pensamento de Marx, entre outros. Todos possuindo o mesmo pressuposto fundamental: a pretensão da universalidade, o que se concretiza nas diferentes tentativas de articular um discurso sobre o mundo como totalidade num sistema capaz de abranger todas as dimensões do real”. OLIVEIRA, M. A. Pós Modernidade: Abordagem Filosófica. In: TRASFERETTI, J. e GONÇALVES, P.S.L. op. cit., p.22.

²⁶ A partir daqui usaremos a abreviatura ICA para a expressão ‘Iniciação Cristã de Adultos’.

²⁷ Cf. MT 28,19-20

²⁸ Todos os textos bíblicos citados neste trabalho são transcritos da Bíblia de Tradução Ecumênica, TEB, São Paulo: Loyola, 1994.

apóstolos não apenas a missão de anunciar o Evangelho a todos os povos, mas também a autoridade de transmitir o que Ele mesmo havia ensinado por suas palavras e atitudes. Para isso, confirma Sua presença até o final dos tempos, junto aos apóstolos, dando-lhes o Espírito Santo para realizarem a missão de evangelizar²⁹.

O mandato missionário é envio e missão, é chamado e vocação cristã. Nele se fundamenta a Iniciação Cristã, como ação missionária, como resposta à dinâmica do Espírito, que impulsiona a Criação, e nos convida a acolher a Revelação, enviando-nos a anunciar a Boa Nova em todo o mundo.

No entanto, a Iniciação Cristã não pode ser tratada como um conceito particular ou isolado de uma série de fatores que confluem no processo de evangelização, como, por exemplo: qual o princípio teológico que a embasa e orienta? Qual a realidade das pessoas e comunidades que procura atender? Há uma metodologia que colabore para este agir pastoral? Portanto, consideramos a Iniciação Cristã como um processo no qual uma série de fatores confluem e se entrelaçam. Estes fatores necessitam não apenas serem levantados, mas principalmente encontrar seus fundamentos teológicos e pastorais e nos questionarmos até que ponto nosso processo pastoral-pedagógico está embasado e atento à integração entre estes pressupostos. Identificamos a seguir os aspectos que consideramos relevantes na complexidade da ação evangelizadora.

1. A compreensão do processo de Revelação como princípio ativo no agir evangelizador;
2. O conhecimento e aprofundamento constantes no conteúdo da mensagem a ser anunciada;
3. A consonância com a caminhada do Magistério da Igreja;
4. Uma espiritualidade que se traduza em uma vida intensa de oração e que configure no evangelizador uma identidade crística³⁰;
5. O conhecimento da realidade das pessoas e comunidades a quem será anunciado o Evangelho;

²⁹ Cf. *CT*, n. 1.

³⁰ Assumir uma identidade crística é assumir na própria vida o seguimento de Jesus Cristo até as últimas consequências, o que, como batizado, é assumir uma identidade que é sua, de viver em Cristo, para Ele e como Ele. Para este tema ver BINGEMER, M. C. *A identidade crística*. São Paulo: Loyola, 1998, pp. 49-71.

6. A adequação da própria linguagem e dos métodos para a evangelização, o que se traduz em uma pedagogia própria³¹.

Considerando o dinamismo destas linhas de força que se articulam no processo da Iniciação Cristã, trabalharemos no confronto entre a proposta e a realidade, ou seja, entre a identidade da Iniciação Cristã e a realidade dos iniciantes.

Por esta razão, voltaremos nosso olhar para o momento atual, contexto de acentuada mudança paradigmática³², conhecida no campo da pesquisa histórica e filosófica, como Modernidade ou ainda, em sua análise mais contemporânea, como Pós-modernidade. Procuraremos compreender este grande movimento, que atingiu radicalmente a configuração da pessoa humana e, com isso, seu horizonte e suas escolhas ou, para muitos, sua ausência de horizonte e de escolhas fundamentais. Acompanharemos esse processo com um olhar aproximativo e atento às suas repercussões no trabalho teológico-pastoral³³.

1.1.1.1

O debate sobre o paradigma da Modernidade

Tematizar a mudança de paradigma³⁴ nos coloca em um movimento de revisão de conceitos e de referências, na tentativa de reconstruir discursos, como também a forma de interpretar e atuar no mundo.

³¹ Cf. PEDROSA, V. Catequese Trinitária. In: *Dicionário Teológico: O Deus Cristão*. São Paulo: Paulus, 1998, p. 150; *CT*, n. 31, 51, 52, 53, 58; *DCG*, n.70-76 ; *DGC*, n. 136-162, III parte.

³² Só podemos falar em mudança paradigmática, se partimos do pressuposto de que um paradigma anterior vem sendo superado. Neste caso, o paradigma pré-moderno, ou tradicional, que marcou um grande período da trajetória humana, passou paulatinamente por um processo de sucessivas revisões e, enfim, pode-se falar que sofreu um corte epistemológico que demarcou uma mudança de paradigma. Algumas chaves para a compreensão deste paradigma são: uma concepção mais estática da história, recorrente e cíclica; certa passividade da pessoa e do grupo humano; uma integração do todo sócio-cultural; a religião e o mito como fontes de inteligibilidade e legitimação; sentido de ordem, harmonia como manutenção e conservação, inclusive da organização social e hierárquica; rejeição à mudança. Cf. AZEVEDO, M. C. Não-moderno, moderno e pós-moderno. In: *Revista da Educação da AEC*. Ano 22, n. 89, 1993, pp. 22-24; RUBIO, A. G. op. cit, p. 20.

³³ Não pretendemos uma análise sistemática do tema, em muito tratado por diversos especialistas, apenas termos presente para nosso objetivo, uma trajetória que marca definitivamente um novo processo antropológico e social.

³⁴ O significado clássico de paradigma em Platão é a idéia de modelo, no sentido de que, uma vez moldado ao modelo, o pesquisador domina uma espécie de mapa do conhecimento limitado à sua zona de escolha. Enfim, ele tem a assimilação de um roteiro. Em 1962, este termo foi utilizado por Thomas Kuhn para designar as realizações científicas que geram modelos que, por período mais

No discurso teológico se torna imprescindível trabalhar com o conceito de mudança paradigmática por duas razões fundamentais e urgentes. A primeira refere-se ao anúncio querigmático, para o qual necessitamos compreender o mundo, suas coordenadas socioeconômico-culturais, e a relação destas com a formação humana. A segunda razão está diretamente conectada com a primeira: para estabelecer um diálogo com a pessoa em seu contexto histórico e cultural, devemos desenvolver um diálogo criativo e interdisciplinar entre a teologia e as ciências humanas. A teologia abre-se ao diálogo com as demais disciplinas que se dedicam aos estudos sobre o ser humano procurando caminhos de conhecimento e reflexão diante da realidade. Nas palavras de B. Forte:

(...) é aqui que a teologia, para além de uma atitude de fundo, também necessária, de atenção e de amizade para com o que é humano, tem necessidade de servir-se da mediação cultural e socioanalítica, valendo-se dos resultados do conhecimento histórico, da psicologia, da sociologia, da antropologia, da literatura, da hermenêutica, da filosofia e de todas as outras ciências ditas humanas, capazes de fornecer-lhe conhecimento mais amplo e articulado do mundo e de suas linguagens³⁵.

A idéia de Modernidade³⁶ está vinculada à idéia de progresso, de evolução humana, social, econômica, moral, espiritual. Ela se orienta ao rompimento com o passado e o emergir de um novo começo, baseado em princípios radicalmente novos. Traz consigo uma nova concepção de tempo, o ingresso em um tempo futuro, um tempo para progressos sem precedentes na evolução da humanidade³⁷.

ou menos longo e de modo mais ou menos explícito, orientam o desenvolvimento posterior das pesquisas exclusivamente na busca da solução para os problemas por elas suscitados. Num sentido lato, o paradigma kuhniano refere-se àquilo que é partilhado por uma comunidade científica, será uma forma de fazer ciência, uma matriz disciplinar. Em sentido particular, o paradigma é um exemplar; uma busca de soluções para problemas concretos, uma realização científica concreta que fornece os instrumentos conceituais e instrumentais para a solução de problemas. O paradigma é, neste sentido, uma concepção de mundo que, pressupondo um modo de ver e de praticar, engloba um conjunto de teorias, instrumentos, conceitos e métodos de investigação; noutro caso, o conceito é utilizado para significar um conjunto de realizações científicas concretas capazes de fornecer modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica. Sobre esse tema ver KUHN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1997; Cf. FABRI, M. (org.) *Teologia e Novos Paradigmas*. São Paulo, Soter/Loyola, 1996.

³⁵ FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*. São Paulo: Paulinas, 1991, pp. 156-157.

³⁶ Verificando a etimologia da palavra *moderno* procuremos nos aproximar de uma definição. *Modernus* é uma palavra de formação tardia na língua latina, é derivada de *modo* - no sentido de recente, há pouco acontecido -, ou seguindo o modelo de *hodiernus*, derivada de *hodie*, hoje. Inicialmente foi usada em fins do século V, como antônimo de *antiquus*. Mais tarde, termos como *modernitas* - tempos modernos -, e *moderni* - homens de nosso tempo -, tornaram-se também comuns, sobretudo após o século X. Cf. KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 79; AZEVEDO, M. C. op. cit., pp. 20-21.

³⁷ Cf. KUMAR, K. op. cit., p. 91.

Neste sentido, não há como prescindir deste novo paradigma ao proceder uma análise de contexto e de suas relações fundamentais. Mesmo o resgate de aspectos da Tradição só adquire sentido a partir do contexto presente, já que, para os tempos modernos, o passado carece de sentido³⁸. É a Modernidade quem orienta os pontos de partida, media revisões e replanejamentos, sempre em função de aspectos que prometam a superação, o avanço, o progresso, a eficácia e produtividade.

A pergunta sobre a gênese de tal mudança paradigmática divide os estudiosos conforme o olhar epistemológico e as fontes de elaboração de cada autor. M. Azevedo, um dos primeiros teólogos a se debruçar sobre este tema, identifica o surgimento da Modernidade com o pensamento cartesiano³⁹, atingindo sua culminância nos séculos XVIII e XIX, a partir do Iluminismo e da Revolução Industrial⁴⁰.

Nesta perspectiva, a chave de leitura é a razão instrumental, a passagem de uma visão teocêntrica do universo para o antropocentrismo, e esse, com foco na racionalidade absoluta. M. Weber é um dos teóricos que analisa essa direção e diagnostica o comprometimento do processo de humanização social⁴¹.

Os filósofos sociais da Escola de Frankfurt⁴² concordarão com Weber, no sentido de que o poder crescente da razão instrumental estava desumanizando a

³⁸ Mais adiante, veremos como a Tradição pode ser assumida na sociedade contemporânea, já que ela não é inteiramente estática, pois tem que ser reinventada a cada geração conforme esta assume sua herança cultural. Cf. GIDDENS, A. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991, p. 44.

³⁹ Cf. LIMA VAZ, H. C. Raízes da Modernidade. In: *Escritos de Filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 29; PALÁCIO, C. Novos Paradigmas ou fim de uma era teológica? In: FABRI, M. (org.) *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Soter/Loyola, 1997, p. 84.

⁴⁰ “A História, os Tempos Modernos, que se contrapõem à Antiguidade e à Idade Média, começam com a chegada dos europeus às Américas (1492). Este tempo era antes delimitado pela queda de Constantinopla (1453). Na filosofia, a Modernidade, em contraste com a filosofia clássica e com a Escolástica, se insinua com o nominalismo do século XIV e se inicia, de fato, com Descartes. Desdobra-se através de Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Habermas, apenas para balizar a demarcação do pensamento ocidental neste particular. Esse paradigma teve sua temática e difusão maior a partir do Iluminismo e da Revolução Industrial, nos séculos XVIII e XIX”. AZEVEDO, M. C. Não-moderno, moderno e pós-moderno. op. cit., p. 21.

⁴¹ M. Weber trabalha o tema da Modernidade em seus ensaios sobre a Sociologia da Religião, onde encontra uma relação íntima entre a Modernidade e aquilo que ele designou como Racionalismo Ocidental. Propõe uma relação necessária entre o racionalismo econômico e a capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional. Weber chega a acreditar que a tendência racionalizante da Modernidade, a força cultural da razão instrumental, acabaria se estabelecendo frente a outras tendências, produzindo uma sociedade inflexível, cientificamente programada, onde os sonhos humanos não teriam lugar. Cf. WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 11.

⁴² A Escola de Frankfurt é conhecida como um grupo de pensadores que se reuniu em torno de Max Horkheimer e seu Instituto de Pesquisas Sociais em Frankfurt, fundado em 1924. Neste grupo

sociedade. Testemunhavam a defasagem entre a razão instrumental, que se apropriava do conhecimento científico e tecnológico, e a razão prática, para se relacionar com o destino humano e com a liberdade. Esta dificuldade foi sendo claramente percebida nas práticas morais, nas relações sociais e interpessoais, na orientação para a busca de metas, de sentido vital, gerando conflitos e questionamentos tanto no campo pessoal como no campo das relações humanas e sociais. As questões relacionadas com a ética e a solidariedade encontraram obstáculos devido à exacerbação do racionalismo técnico e científico.

Será Habermas⁴³, tendo por base as reflexões da Escola de Frankfurt, quem levará em consideração a possibilidade de uma recuperação cultural da razão como fonte para o resgate da ética e de um olhar crítico perante a razão técnico-instrumental. Habermas propõe, a partir desta idéia, um agir intersubjetivo, uma interação vital entre as pessoas e as sociedades⁴⁴.

Contudo, permanecem questões abertas para nossa reflexão: a crise da racionalidade absoluta, centrada no enfoque técnico-instrumental, seria uma nova etapa do mesmo paradigma ou transição para uma nova mudança paradigmática? A crise das concepções centrais da existência – de pessoa, de mundo, de sociedade

se destacaram Horkheimer, Adorno, Benjamim, aos quais se pode ligar o pensamento de Habermas. Não há aqui uma rejeição radical do pensamento iluminista, já que são herdeiros críticos da tradição marxista que defendia a emancipação de todos os grupos humanos como exigência da própria razão. Sobre esse tema ver ARANTES, P.E. Benjamim, Horkheimer, Adorno e Habermas. Vida e Obra. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

⁴³ Sob a ótica de Habermas, verificamos que a palavra ‘modernização’ foi introduzida na pesquisa apenas nos anos 50, para caracterizar uma retomada da problemática posta por Weber, mas também elaborando os novos discursos que postulam este tema no campo das ciências sociais. Neste momento, o conceito de Modernidade refere-se a um conjunto de processos cumulativos que se reforçam mutuamente: a formação de capital e mobilização de recursos; o desenvolvimento das forças produtivas e o aumento da produtividade do trabalho; o estabelecimento de poderes políticos centralizados e a formação de identidades nacionais; a expansão dos direitos de participação política; de formas urbanas de vida e de formação escolar formal; a secularização de valores e de normas. Cf. PEUKER, H. Crítica Filosófica da Modernidade. In: GEFFRÉ, C. et al. A Modernidade em discussão. *Concilium*/244-1992/6, Petrópolis: Vozes, 1992, pp. 33-34; Cf. HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 14.

⁴⁴ Hoje ocorre uma revisão quanto à conexão entre a Modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental. Os processos de modernização deixam uma concepção centrada apenas na racionalização, como uma objetivação histórica das estruturas racionais, e avançam para a compreensão deste como novo paradigma, como padrão de processos de desenvolvimento, dissociado das suas origens européias. Nos deparamos aqui com uma significativa distinção entre Modernização e Modernidade. O primeiro termo - Modernização -, refere-se ao processo de transformação do mundo resultante do crescente acervo de conhecimento dinamicamente traduzido em tecnologia, pesquisa científica e filosófica; e o segundo – Modernidade -, ao resultado do processo, ao seu impacto sobre o todo das sociedades, ao complexo de características que dele decorre com as pessoas, as instituições, nos países e nas culturas. Cf. GIDDENS, A. op. cit., p. 135.179; AZEVEDO, M. C. *Modernidade e Cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1981, pp.80-84; HABERMAS, J., op.cit.

-, seria um marco suficiente para delimitar um novo modelo, ou estaríamos ainda em um estágio do mesmo paradigma?

Para subsidiar nesta reflexão, Habermas encontra em Hegel uma nova concepção de Modernidade que se difere da noção de superação do paradigma anterior, e auxilia uma construção conceitual⁴⁵. Ele desenvolve a idéia de Modernidade como conceito epocal, como uma época que vive dirigida para o futuro, com a convicção de que o futuro já começou⁴⁶. Por isso mesmo, porque o mundo moderno está aberto ao futuro, é que se distingue do antigo, o “novo epocal repete-se e perpetua-se a cada momento do presente, o qual a partir de si gera o que é novo”⁴⁷. No entanto, o mesmo Hegel questiona a Modernidade em sua pretensão de eterna novidade e abertura ao futuro, considerando que é impossível um corte radical com o passado, com a tradição. Esta ruptura radical estaria fundada em um equívoco, pois não é possível recomeçar sempre a partir do zero⁴⁸. Não seria possível afirmar que o projeto da Modernidade se esgotou, pois significaria dizer que se cumpriu, plenamente, com suas promessas e também com suas desvantagens, de tal forma que um novo paradigma seria gerado⁴⁹.

Todo este percurso gera variações no campo conceitual, que transitam da Modernidade, passando por sua crise até chegar à Pós-modernidade, encontrando características próprias, que definem etapas e novas referências e perspectivas. Vários pensadores sistematizaram esse processo, dividindo-o em três etapas que denominaram como Modernidade, crise da Modernidade, e Pós-modernidade⁵⁰.

⁴⁵ No século XVIII Hegel lançou um olhar retrospectivo para os três séculos precedentes, identificando os eventos próximos de 1.500 - a descoberta do ‘Novo Mundo’ bem como o Renascimento e a Reforma - como marcos para a transição epocal entre a Idade Média e a Idade Moderna. Cf. HABERMAS, J. op. cit., p. 17.

⁴⁶ Ibid., pp. 16-17.

⁴⁷ Ibid., p. 18.

⁴⁸ Ibid., p. 19.

⁴⁹ A reflexão sobre a Modernidade prossegue e, nos anos 50 e 60, a partir das considerações de Hegel e de Habermas, cria condições para que os diversos especialistas não fiquem reduzidos ao horizonte conceitual do racionalismo ocidental e possam percorrer os processos de modernização no seu curso. Ibid., p. 15.

⁵⁰ Citamos aqui alguns pensadores que trabalharam sobre esta sistematização: Augusto Comte exalta a crescente confiança na razão científica e a superação da religião; Max Weber, ao contrário, lamenta a crescente racionalização da sociedade que produz o ‘desencantamento do mundo’, o declínio da religião e a obsessão como progresso material; os filósofos sociais da Escola de Frankfurt concordam com Weber quanto ao fato do poder crescente da razão instrumental estar desumanizando a sociedade, mas defendem a exigência da própria razão, de uma razão substantiva como uma fonte de ética; Jean-François Lyotard já afirma que o capitalismo de hoje alcançou uma estabilidade autoperpetuadora transcendendo sua própria historicidade, sem um sujeito histórico. Desta forma, J. Lyotard afirma uma pessoa que descobre que a noção iluminista de razão, de história e de emancipação são ilusões totais e, liberada de responsabilidade histórica, encontra-se

Segundo Boaventura Santos, a relação entre estes três conceitos - Modernidade, crise da Modernidade e Pós-modernidade - é uma relação não de ruptura total como querem alguns, nem de linear continuidade como querem outros. É uma transição em que há momentos de ruptura e momentos de continuidade⁵¹.

Antes de avançarmos analisando as características próprias da crise de Modernidade e da nova elaboração deste paradigma, chamado de Pós-modernidade, sintetizamos aspectos a serem considerados em nossa análise e busca de diálogo com a realidade presente nas comunidades eclesiais.

1. A racionalidade absoluta, a apropriação do conhecimento técnico-científico em detrimento do desenvolvimento da pessoa em sua abrangência e complexidade;

2. A presença hegemônica da sociedade de informação, concentrando, globalizando, fragmentando as culturas, direcionando técnicas e acessos à informação e às possíveis construções conceituais filosóficas e sociais⁵²;

3. A idéia de progresso, de evolução humana, social, econômica, moral, espiritual e o rompimento com o passado, com a tradição;

4. A sociedade industrial, de mercados e trocas econômicas e, ao mesmo tempo, hegemonizando as relações mundiais em torno das parcerias e integrações firmadas, fragmentando o trabalho humano, a comunidade trabalhadora, descentralizando as cidades e movimentos sociais e trazendo o ressurgimento do individualismo;

livre para a singularidade, para o pluralismo, para criar redes de relações. Cf. BAUM, G. A Modernidade: perspectiva sociológica. In: GEFFRÉ, C. et al. op. cit., pp. 11-16; PEUKER, H., op. cit., pp. 25-36.

⁵¹ Cf. BOAVENTURA SANTOS, S. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-Modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997, pp. 102-103.

⁵² O conceito de Sociedade de Informação surgiu com os trabalhos de Alan Touraine e Daniel Bell sobre as influências dos avanços tecnológicos nas relações de poder, identificando a informação como ponto central da sociedade contemporânea. Para eles, o eixo principal desta sociedade será o conhecimento teórico e adverte que os serviços baseados no conhecimento terão de se converter na estrutura central da nova economia e de uma sociedade sustentada na informação, onde as ideologias serão supérfluas. Cf. CASTELLS, M. *A Sociedade em Rede. A era da informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, pp. 33ss ; KUMAR, K. op.cit, capítulo 2.

5. O individualismo e o comprometimento do processo de humanização social, da ética e da solidariedade humanas, da aceitação do outro em sua particularidade e a geração de conflitos pessoais e sociais.

1.1.1.2

A Reflexividade da Modernidade

O tema da mudança de paradigma não encontra no debate sobre a Modernidade seu termo e definição. Surge no horizonte outra linha de questionamentos que encontra muitos pensadores em seu entorno, alguns inclusive considerando a emergência de um novo paradigma civilizatório, chamado de Pós-modernidade⁵³. Independente do vértice teórico que se adote, a Pós-modernidade tem como um de seus elementos a superação de algumas características que marcaram a Modernidade e o surgimento de novas visões de mundo, de subjetividade, de construção e desconstrução, de abordagens sistêmicas e/ou complexas⁵⁴.

Não nos deteremos nessa construção conceitual, ainda anunciada e debatida na literatura hodierna. Mantendo nosso objetivo de dialogarmos com a realidade das comunidades eclesiais e compreendermos a nova configuração da pessoa e de suas relações, indicaremos algumas abordagens interdisciplinares que podem se tornar mediações epistemológicas para as atuais interpelações do processo de Iniciação Cristã com Adultos.

Para essa finalidade, encontramos importantes subsídios nas abordagens de Jencks, Lyotard, Derrida⁵⁵, Giddens e Beck⁵⁶. Estes autores trabalham com

⁵³ Esta é uma teoria moderna, de avaliação bastante complexa, difícil e com variáveis até mesmo paradoxais por parte de seus analistas, que compartilham de alguma idéia particular de Modernidade. “O “pós” de pós-Modernidade é ambíguo. Pode significar o que vem depois, o movimento para um novo estado de coisas, por mais difícil que seja caracterizar esse estado tão cedo assim. (...) O fim da Modernidade é, segundo essa opinião, a ocasião de refletir sobre a experiência da Modernidade; a pós-Modernidade é esse estado de reflexão. Neste caso, não há uma percepção necessária de um novo começo, mas apenas um senso algo melancólico de fim”. KUMAR, K., op. cit., p. 79.

⁵⁴ Ibid., p. 9.

⁵⁵ Para esta reflexão de cunho mais filosófico, privilegiamos dois autores: K. Kumar e M. A. Oliveira. As teses de C. Jencks e C. Geertz., serão abordadas a partir da leitura do sociólogo K. Kumar, em seu excelente estudo sobre o tema da Pós-Modernidade, em *Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna*. op. cit. O segundo trabalho que nos orientará na questão filosófica será do teólogo M.A. Oliveira, em *Pós Modernidade: Abordagem Filosófica*. op. cit., p.22.

categorias basilares para o desenvolvimento da Iniciação Cristã de Adultos em nossos dias como - a relação pessoa-tradição, a construção das narrativas de sentido e as comunidades interpretativas. A partir de marcos referenciais filosóficos e sociológicos destes autores, veremos como podem nos embasar para uma antropologia da pessoa e de suas relações interpessoais.

Uma das fortes interpelações presentes na sociedade atual consiste no questionamento dos conceitos e doutrinas provenientes da tradição. Estamos em um momento propício a uma revisão ou resgate da tradição? Ou será que a desvalorização desta é radicalizada nas comunidades humanas, gerando um processo de inovações constantes?

C. Jencks⁵⁷ identifica a era Pós-moderna como um tempo de opção incessante, uma era de questionamento das ortodoxias e, ao mesmo tempo, de revisão e até mesmo resgate da validade das tradições. Com o advento da sociedade da informação e o acesso a inúmeras formas de comunicação e conhecimento, a permanência e a rotina deixaram as elaborações sociais e pessoais.

Este teórico acredita que a Pós-modernidade é profundamente eclética, não rejeita radicalmente as tradições, mas também não as aceita passivamente. Esta abertura provoca um novo processo de reflexão que pode combinar muitas tradições, e até mesmo integrá-las, em uma síntese⁵⁸. Muitas vezes, esta dinâmica entre - combinar, avaliar, rever, recombinar -, pode mesmo perder o rumo, mas é também a dinâmica que promove o pluralismo cultural, que incorpora em si mesma a alteridade na sua intensa liberdade e possibilidade de diálogo. Sendo assim, é um movimento que resgata do passado suas tradições não como repetição mimética e, ao mesmo tempo, abre-se ao diálogo descontínuo, heterogêneo e plural⁵⁹.

⁵⁶ Para a abordagem sociológica, privilegiamos o trabalho organizado por A. GIDDENS, *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

⁵⁷ JENCKS, C. *What is Post-Modernism?* Londres: Academy Editions, 1989. Citado por KUMAR, K. op. cit., p. 115.

⁵⁸ Ibid., p. 116.

⁵⁹ Nesta mesma linha, os críticos conservadores (como Barth, Jencks, Hutcheon e Hassan) compreendem o paradigma pós-moderno como uma reflexão que mantém uma relação com o passado, interessada no contexto e na continuidade, e não na ruptura e descontinuidade. Não se tratava nem de rejeitar radicalmente, nem também de reproduzi-lo, mas de recuperar do mesmo o que pode ser enriquecedor para o presente. Ibid., pp. 121-122.

Ainda refletindo sobre a condição do conhecimento, Lyotard dedica-se a esta análise estudando privilegiadamente a cultura e a emergência da sociedade pós-industrial. Sua hipótese de trabalho é de que o status do conhecimento é alterado à medida que as sociedades ingressam no que é conhecido como era Pós-moderna⁶⁰. Em sua origem, a condição da Pós-modernidade está ligada à perda dos grandes relatos legitimadores da Modernidade. Segundo Lyotard, significa a perda do enredo dominante, por meio do qual somos inseridos na história como seres tendo um passado definitivo e um futuro predizível⁶¹. Nesse aspecto, relatos que tentavam dar uma explicação unificada a respeito de uma posição do homem diante da história, da produção, do inconsciente e da sexualidade, foram rejeitados⁶².

Para Lyotard, nosso contexto cultural não pode mais ser analisado com base apenas em um discurso lógico e linear. Não há mais estabilidade de idéias nem absolutos a reger o comportamento social. As mudanças são constantes, cotidianas, e afetam tanto a vida particular como toda a comunidade humana.

No entanto, uma perspectiva bastante positiva surge a partir dessa nova dinâmica de construção de conceitos. Sem o suporte nos discursos universalizantes e hegemônicos, próprios do paradigma pré-moderno, se abre espaço para infinitos jogos de linguagem. É sim uma reviravolta, mas de caráter emancipatório, aberto para a construção de esquemas conceituais que se articulam linguisticamente. Ou seja, a compreensão de realidade e o relacionamento com o cotidiano, suas escolhas e projetos, são mediadas pela linguagem. “É no seio da linguagem que os sujeitos têm acesso ao mundo”⁶³, de tal modo que não se pode prescindir das condições linguísticas de todo conhecimento e de toda ação⁶⁴.

Sem as metanarrativas, sem os discursos lineares e programáticos, emergem novas possibilidades para as construções conceituais. É uma nova

⁶⁰ Cf. LYOTARD, J. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986, p. 69.

⁶¹ GIDDENS, A. op. cit., p. 12 citando LYOTARD, J. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1998.

⁶² O tema da ausência dos grandes relatos, das metanarrativas, é fundamental no pensamento de Lyotard. Demarca a pós-Modernidade como ruptura radical com toda pretensão de articulação do sentido do todo, como o pensamento do uno, do imutável, do eterno. A pós-Modernidade se compreende como diferença, pluralidade, mudança, contingência, como jogos infinitos de linguagem e ausência radical do metadiscurso unificador e abrangente de todas as dimensões do real. Cf. OLIVEIRA, M. A. Pós-Modernidade: Abordagem Filosófica. In: TRASFERETTI, J. e GONÇALVES, P. S. L. op. cit., pp. 22-27.

⁶³ OLIVEIRA, M. A. op. cit., p. 25.

⁶⁴ Ibid., pp. 25-26.

perspectiva para as relações interpessoais, para as orientações cotidianas, quiçá para projetos abertos à reelaboração incessante. “A grande exigência do momento é esquecer as metanarrativas em prol de uma práxis localizada, isto é, de uma práxis de pluralidade e das possibilidades infinitas”⁶⁵. A Pós-modernidade rejeita a idéia de totalidade e de ‘razão una’, e se move no universo plural das ‘razões’. Uma relação de tal forma imbricada que afeta a tudo e a todos os setores da sociedade⁶⁶. Essa dinâmica articula necessariamente cultura e sociedade⁶⁷, de tal forma que não é mais possível distinguir onde uma começa e influencia a outra, ou mesmo privilegiar uma parte como causa ou determinante.

Com a interdependência entre cultura e sociedade, o reforço da fragmentação, do pluralismo e do individualismo, inicia-se um declínio das instituições e culturas dominantes. Consequentemente, as formas que admitem o plural, que geram experiências compartilhadas e identidades coletivas ganham espaço, relevância e valorização: as culturas locais, regionais, os movimentos sociais, que se baseiam na busca dessas parcerias construídas coletivamente⁶⁸.

Esta característica em muito se aproxima de nosso lugar epistemológico de análise e observação: as comunidades eclesiais locais e sua experiência no processo de Iniciação Cristã de Adultos. Mais ainda, nos auxilia na articulação entre a eclesialidade local e a eclesialidade universal, a experiência do Povo de Deus local e a caminhada eclesial da Igreja como Povo de Deus⁶⁹.

Nesse ponto, sublinhamos o tema da subjetividade e das relações interpessoais nesse novo paradigma. Como podemos compreender a dinâmica que se estabelece entre a pessoa, a sociedade, a realidade local e global? Como essa

⁶⁵ Cf. OLIVEIRA, M. A. Pluralismo e Ética. In: OLIVEIRA, M. A. *Ética e Práxis Histórica*. São Paulo: Ática, 1995, pp. 164-165.

⁶⁶ Cf. KUMAR, K. op. cit., pp. 130-131

⁶⁷ Compreendida a cultura como totalidade complexa que abrange a capacidade e hábitos adquiridos pelos homens em sua condição de membro da sociedade, portanto também em movimento incessante, reconstruções e dinamismo dialógico. Não há cultura que não seja ligada a uma dada sociedade, ela não pode ver ou transmitir-se independente da sociedade que a alimenta. Reciprocamente, não há sociedade sem cultura. Ibid., p. 124; WARNIER, J. P. *A mundialização da cultura*. São Paulo: Edusc, 2003, p. 13.

⁶⁸ Ibid., p. 132. Destacam-se as sociedades multiculturais, multiétnicas. A identidade não é unitária nem essencial, mas fluida e mutável, alimentada por fontes múltiplas e assumindo formas múltiplas.

⁶⁹ A articulação entre a eclesialidade local e a universal tem por base a imagem de Igreja como Povo de Deus, como aparece na *Lumen Gentium*, documento do Concílio Vaticano II. ‘Povo de Deus’ é uma categoria teológica que expressa a comunhão e caminhada da Igreja, a igualdade fundamental dos fiéis. No centro da vida da Igreja está o batismo, que confere unidade e igualdade a todos os membros. Cf. CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium, sobre a Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1966, especialmente capítulo II.

rede de relações se estabelece na pequena comunidade local? Como podemos selecionar conteúdos e métodos, horizontes e perspectivas, diante da diversidade? Enfim, como principiar um agir pedagógico que oportunize a abertura à dinâmica da Revelação para todos e para cada pessoa, em particular? Como estabelecer relações entre a grande comunidade humana e a pequena comunidade local?

Se por um lado situamos características diversas entre os teóricos que analisam a mudança paradigmática, no que diz respeito à constituição da subjetividade encontramos também concordâncias: o resgate da tradição em diálogo com o novo, possibilitando novas sínteses; a mediação linguística nas relações interpessoais; o pluralismo cultural; a valorização das identidades coletivas e culturas locais.

No primeiro estágio do paradigma moderno, a subjetividade estava centrada no sujeito, no indivíduo, o conhecimento só poderia ser pensado com certa unidade entre subjetividade e objetividade. A subjetividade era a grande portadora das condições de possibilidade do conhecimento de objetos⁷⁰. No momento de transição, a subjetividade está descentrada, configurada incessantemente pelas práticas linguísticas ao seu redor.

O não ser fundamento de si mesmo significa antes, que a história não nos pertence, nós é que pertencemos a ela, ou seja, a tradição histórica de nosso sistema de compreensão é condição irrecusável de nós mesmos.(...) O campo de relações que constitui uma formação discursiva permite ao sujeito nele inserido conhecer coisas, interagir simbolicamente com elas, ou seja, interpretar o mundo⁷¹.

O filósofo Derrida trabalha o tema da subjetividade tendo por base sua estrutura dialógica. Ele considera que não se pode falar de uma subjetividade, mas em configurações ininterruptas, fruto das estruturas dialógicas e suas aporias, numa pluralidade de vozes que faz da ‘pessoa’ um texto sempre aberto, plural, capaz de muitas vozes, novos acordos, novos significados que podem ser alcançados⁷². O pensamento se insere numa rede estrutural cujo jogo de diferenças permite captar como ele é. Este jogo de linguagens e significados exige que se percorram não apenas as construções linguísticas contemporâneas, mas também as recebidas da tradição, a fim de explicitar suas decisões internas, e seus princípios

⁷⁰ Cf. OLIVEIRA, M. A. Pós-Modernidade. Abordagem filosófica. op. cit., p. 29

⁷¹ Ibid., pp. 34-35.

⁷² Cf. KUMAR, K. op. cit., p. 141.

de construção. Só assim é possível retomar os significados fundantes e abrir espaço para o diálogo criativo, ou mesmo para a superação. Enfim, estão inseridos na lógica das construções conceituais, os significados presentes.

Em outras palavras, Derrida procura mostrar que as estruturas não são fechadas em si mesmas, e sim que é por meio da diferenciação que se encontra a identidade⁷³. É a primazia da categoria da diferença diante da categoria de identidade. O paradigma moderno pensou a presença como plena a si mesma, livre de exteriorização e temporalização, o que conduzia à primazia do logos. Contudo, a desconstrução desta estrutura metafísica de conhecimento conduz ao primado da alteridade. É a diferença que subjaz às práticas das relações interpessoais e emerge como condição de possibilidade da autoconsciência.

A presença já é sempre marcada pelo caráter diferencial, tendo em vista que se experimenta uma extensão, que faz com que, a partir de então, a pessoa nunca mais possa ser uma presença absoluta e pontual: a unidade se funda na diferença, a saber, numa diferença que constitui seu pressuposto ontológico e epistemológico⁷⁴.

Esta hipótese nos conduz a repensar o papel das comunidades interpretativas como espaços privilegiados, nos quais a dinâmica dialógica entre as diversas subjetividades acontece e se renova entre seus participantes, como um vetor privilegiado de significados. Entra em cena mais uma característica fundamental para nosso projeto, já que a ICA se dá em um espaço comunitário.

As comunidades interpretativas constroem suas novas narrativas como narrativas modestas. Não mais com a característica dos grandes esquemas histórico-filosóficos de progresso e perfectibilidade criados pela era moderna. São construções dialógicas criativas, novas formas de conhecimento local, com a contextualidade, a impermanência e as limitações que essa nova articulação sugere⁷⁵.

Segundo Lyotard, a validação das construções interpretativas é interna às comunidades, são elas mesmas que determinam seus critérios de qualificação e reconhecimento, ou seja, são autolegitimadoras⁷⁶. As comunidades interpretativas

⁷³ Cf. OLIVEIRA, M. A., op. cit., pp. 36-37.

⁷⁴ Idem, p. 46.

⁷⁵ KUMAR, K. op. cit., p. 146, referindo-se a GEERTZ, C. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nova York: Basic Books, 1983.

⁷⁶ KUMAR, K. op. cit., p. 146 citando LYOTARD, J. *A condição pós-moderna*. op. cit.

conjugam aspectos que fogem aos universais do pensamento racional e, em sua liberdade dialógica, demonstram sensibilidade às diferenças e disposição para projetos não mensuráveis pela eficácia e produtividade. Sua lógica interna é uma lógica de alteridade e pluralidade, em formas de contratos temporários, abertos à avaliação, revisão e replanejamentos, onde confluem significados propostos e novos significados, numa dinâmica de desconstrução e novas construções interpretativas⁷⁷.

Reiterando essa análise, estamos em um momento em que o olhar retrospectivo nos auxilia a não aceitar uma padronização absoluta ou o estabelecimento de regras hegemônicas para a sociedade⁷⁸.

A renúncia a qualquer tipo de fundamento significa curar a humanidade da doença platônica e metafísica e efetivar a passagem para um pensamento da contingência, o que implica antes de tudo que somos radicalmente dependentes de nossos sistemas de descrição, que nos fornecem horizontes fundamentais do mundo e de seus objetos. Nada há para além dos esquemas de interpretação, pois sempre estamos num universo de interpretação⁷⁹.

Nesse universo dinâmico toda a interpretação passa pelos processos intersubjetivos, de tal modo que a objetividade nada mais é do que o maior acordo intersubjetivo possível. As antigas verdades do paradigma moderno, de caráter dogmático e pensamento hegemônico e universal, deixam de possuir a autoridade epistêmica anterior. “A autoridade epistêmica se desloca aqui de um sujeito que conhece o mundo objetivo para uma comunidade intersubjetiva que se compreende segundo um mundo vivido e partilhado⁸⁰”.

O novo papel das comunidades interpretativas diante das construções conceituais e intersubjetivas faz pensar o universo epistemológico em que se

⁷⁷ A visão política de Lyotard se esforça para chegar a uma idéia de ‘comunidade aberta’ baseada, entre outras coisas, no ‘contrato temporário’. Este, diz Lyotard, ‘corresponde ao curso que a evolução da interação social está seguindo atualmente. O contrato temporário está, na prática, superando instituições permanentes nos domínios emocional, sexual, cultural, familiar e internacional, bem como nos assuntos políticos.’. Ibid., p. 147.

⁷⁸ Para Bauman estamos em um momento privilegiado, pois podemos examinar retrospectivamente a Modernidade. Ele concorda com a abordagem de que o ‘pós’ de pós-Modernidade não está referido a um novo período “após” a Modernidade, mas a um novo olhar sobre suas principais características, absorvendo e revisando-a em função de completá-la, agora a examinando como num espelho retrovisor. Também Calinescu confirma que não se trata de uma nova realidade ou estrutura mental, nem mesmo de uma nova visão de mundo, mas uma perspectiva da qual podemos formular certas perguntas sobre a Modernidade em suas manifestações gerais. Os dois pensadores são analisados em KUMAR, K. op. cit., p. 150.

⁷⁹ OLIVEIRA, M. A. Pós-Modernidade. Abordagem filosófica. op. cit., p. 40.

⁸⁰ Ibid., pp. 40-41.

fundamenta e se orienta o Cristianismo. Porém, não significa uma barreira para o processo de evangelização, e sim mais um ponto crítico e relevante a ser considerado nos processos dialógicos internos à teologia e à eclesiologia. Acreditamos que, para além da revisão epistemológica que estas idéias provocam no saber teológico, o debate interdisciplinar aponta novas perspectivas e novas possibilidades para o pensar e o agir sistemático-pastoral.

Prosseguindo na reflexão quanto ao tema das comunidades interpretativas, veremos que os sociólogos Giddens e Beck consideram que a sociedade atual está marcada por um alto grau de refletividade. Isto é, as sociedades modernas chegaram a um ponto em que são capazes de refletirem sobre si mesmas. Os dois autores apresentam algumas distinções com relação a este marco teórico, porém coincidem no potencial reflexivo deste momento da modernização⁸¹. No papel ativo das pessoas e das relações sociais, estas são capazes de redimensionar as estruturas até aqui determinadas, num jogo dinâmico que supera a dicotomia entre as pessoas e as estruturas.

As sociedades modernas estão refletindo sobre si mesmas, uma reflexão com caráter retrospectivo, que tende a enfatizar a auto-reflexividade pessoal, como também a reflexividade comunitária, presente nos agrupamentos interpretativos. É como se a Modernidade estivesse fazendo um inventário de si mesma a fim de tomar consciência de suas possibilidades. Não ultrapassamos a Modernidade, estamos vivendo exatamente uma fase de sua radicalização⁸².

Essa dinâmica reflexiva tende a liberar a Modernidade de sua pretensão racional e linear, e desencadear seu próprio potencial de reflexão sistêmica e abrangente, numa dinâmica mais harmoniosa e plural. Beck apresenta no texto abaixo seu pensamento de que a sociedade atual experimenta uma etapa de reflexão diante dos movimentos implementados pela Modernidade clássica.

Outra Modernidade vem tomando forma. A modernização no horizonte da experiência de pré-Modernidade está sendo substituída pela modernização reflexiva(...) A modernização nos caminhos da sociedade industrial está sendo

⁸¹ A contribuição de Beck parte da distinção entre 'reflexividade' e 'reflexão'. Neste contexto, a reflexão é individualista, consciente e intencional. A reflexividade é como um 'reflexo', não é individualista nem consciente, nem intencional. Para Beck a ênfase reside na reflexividade pessoal. Já Giddens destaca o papel do entorno social na produção da reflexividade. Cf. BECK, U. GIDDENS, A. e LASH, S. *Modernização Reflexiva. Política, Tradição e Estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997, p. 208 e 238; GIDDENS, A. *As Consequências da Modernidade*. op. cit., p. 45

⁸² Cf. GIDDENS, A. op. cit., p. 13.

substituída pela modernização dos seus princípios... E é esse antagonismo, que se abre entre sociedade industrial e Modernidade, que distorce nossas tentativas de proceder a um ‘mapeamento social’, tão acostumados estamos a conceber Modernidade nas categorias da sociedade industrial. A modernização reflexiva significa não menos, e sim mais Modernidade, uma Modernidade radicalizada contra os caminhos e categorias da sociedade industrial clássica.⁸³

Giddens avalia que há uma característica que percorre todas essas possibilidades: a natureza dinâmica da Modernidade. Ele fala de um dinamismo extremo, com caráter globalizante das instituições modernas e descontinuidades com relação às afirmações lineares e às culturas tradicionais⁸⁴.

Para melhor compreendermos as fontes dessa percepção dinâmica e movimento incessante, pontuamos dois aspectos bastante caros para o processo de Iniciação Cristã, que também sofrem uma revisão radical: a compreensão de tempo e de espaço⁸⁵.

Esse dinamismo da Modernidade deriva da separação do tempo e do espaço e de sua recombinação em formas que permitem a configuração de outras ‘zonas’ de agrupamento tempo-espaciais. Não há sociedade em que os indivíduos não tenham sentido de futuro, presente e passado. No paradigma pré-moderno, o tempo e o espaço se conectavam através do lugar no qual se situavam. O advento da Modernidade fomenta um novo tipo de relação tempo-espacial, não mais definido pela presença local, e sim pela ausência, vinculando situações localmente distantes e sem interação face a face⁸⁶: instala uma nova modalidade de articulação das relações sociais, ao longo de amplos intervalos de tempo e espaço, por distanciamentos históricos e geográficos, incluindo sistemas globais⁸⁷.

Essa demanda afeta tanto a subjetividade pessoal como as comunidades sociais, em suas construções linguísticas e culturais, pois as relações que estabelecem o entorno da construção da subjetividade estão sob uma outra dinâmica tempo-espaço, não mais de cunho linear, causal. As representações de

⁸³ BECK U. *Risk society: towards a new modernity*. London: Sage, 1992. Citado por KUMAR, K. op. cit., p. 153.

⁸⁴ Cf. GIDDENS, A. op. cit., p. 25.

⁸⁵ Esta nova modalidade de articulação do tempo e do espaço na sociedade contemporânea vem contribuir para refletirmos quanto a alguns elementos relevantes na ICA como, por exemplo, a relação entre a comunidade local e a comunidade global, a acolhida da Tradição e sua continuidade, a experiência litúrgica. Veremos a retomada destas características para uma análise relacionada ao processo de ICA no 4º. Capítulo de nosso trabalho.

⁸⁶ Cf. GIDDENS, op. cit., pp. 25-27.

⁸⁷ Cf. GIDDENS, A. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 22-26.

tempo e de espaço tornam-se múltiplas, podem atravessar a linearidade histórica e estabelecerem outros e novos vínculos interpretativos e culturais.

Assim sendo, as comunidades interpretativas são, por um lado, protagonistas de um tempo real, reestruturam o cotidiano e os conceitos, e fundam novos significados. E, no mesmo ritmo, são afetadas por novas construções, vivendo um processo de construção e desconstrução contínuas⁸⁸.

Prosseguindo nessa reflexão, o caráter globalizante inerente à Modernidade dirige nossa atenção para o distanciamento tempo-espaço e as complexas relações entre envolvimento locais e interações através de distâncias⁸⁹. Os mecanismos de aproximação e encurtamento de distâncias estabelecem vínculos entre espaços sociais em escala mundial. Podem ligar localidades distantes de tal forma que ocorre uma articulação entre estas⁹⁰.

De acordo com esta análise, as conexões entre presença e ausência se estabelecem em outras coordenadas, nas quais é possível articular o micro e o macro, o local e o global, a tradição e a experiência presente. Vejamos o que Giddens afirma sobre esta dinâmica provocada pela globalização.

A globalização pode assim ser definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que os acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo há muitas milhas de distância e vice-versa⁹¹.

Essa circularidade provocada pela globalização pode dar a impressão de que o mundo deixou de ser mistério, se tornou conhecido e apreendido em suas diversas formas e culturas. No entanto, esta percepção inicial não é verdadeira, nem para o mundo social, nem para os especialistas. Considerando as vivências pessoais e sociais, há uma série de consequências involuntárias e uma intensa

⁸⁸ Id., *As Consequências da Modernidade*. op. cit., p. 42.

⁸⁹ Id., *Modernidade e Identidade*. op. cit., p. 69.

⁹⁰ Vale a pena sublinhar que estas articulações entre localidades distantes fazem parte do processo de globalização, o qual ainda está firmado sob bases ilusórias no que diz respeito a haver uma aproximação real entre os espaços sociais. A globalização que ocorre através dos meios de comunicação provoca uma convergência de momentos, como se o que acontece do outro lado do planeta fosse real. Contudo, há uma distância ideológica entre o fato real e a notícia que alcança o outro extremo. Sobre este tema ver SANTOS, M. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

⁹¹ GIDDENS, A. op. cit., p. 69.

circularidade do conhecimento, que afeta o mundo social de tal forma que nunca se configura um meio ambiente estável em termos de entrada de conhecimento⁹².

Para concluirmos esta etapa de nosso trabalho, retomemos alguns aspectos relevantes para nossa elaboração. A partir da última característica aqui apresentada, que consiste no caráter dinâmico do paradigma atual, levamos em conta a complexidade dos fatores elencados, sua articulação incessante e variedade de perspectivas.

1. A natureza dinâmica da Modernidade, com sua característica globalizante e, ao mesmo tempo, de desconstruções e reconstruções intermitentes com relação às afirmações lineares e às culturas tradicionais;

2. O questionamento das doutrinas ortodoxas e a revisão de sua validade, as muitas possibilidades de reconstrução e de novas sínteses;

3. A presença dos pluralismos, as dificuldades com a alteridade e, por outro lado, a incorporação da alteridade, abrindo para a relação dialógica;

4. A interação e o agir intersubjetivo entre pessoas e sociedades, a modernização reflexiva como auto-reflexão, crítica e abertura, início de um novo processo de reflexão dos grupos interpretativos;

5. A importância dada à relação entre cultura e sociedades, e entre as culturas locais. A busca de identidades coletivas e de experiências compartilhadas; as comunidades interpretativas com seus novos saberes e dinamismos próprios;

6. As novas relações de tempo e espaço, configurando novos agrupamentos; as relações entre o micro e o macro, a ilusão do saber globalizado e acessível a todos os grupos sociais.

Não estamos diante de um processo simples de análise, e nem mesmo pretendemos adentrar por esse caminho numa elaboração de tamanha complexidade interdisciplinar. Cientes de que todo olhar tem seu campo epistemológico delineado, reforçamos que o filtro aqui apresentado visa uma aproximação interdisciplinar que nos auxilie no diálogo entre o particular e o comunitário, entre o local e global, no qual se dá a Iniciação Cristã de Adultos.

1.1.2

Um novo processo de reflexão a partir das relações intersubjetivas

⁹² Ibid., pp. 153-154.

Na sua gênese, a Modernidade instaurou um novo princípio para a ordenação e para a compreensão do mundo: a subjetividade, ou seja, o sujeito humano como medida de todas as coisas, como referência primeira e última⁹³. “O primeiro nome moderno da identidade é a subjetividade”⁹⁴, afirma Boaventura Santos. Nesse primeiro momento, a autonomia do sujeito assume o controle do mundo e das coisas, toma o lugar de Deus como princípio ordenador do mundo. É o sujeito quem ordena a vida social e a vida pessoal. Ao mesmo tempo, descobriu-se parcial, incompleto, não definitivo, e se defrontou com seus próprios limites, como a ordenação da natureza, a presença do outro nas relações interpessoais, a imprevisibilidade do avanço tecnológico e científico e a busca de transcendência⁹⁵.

Contudo, como já vimos anteriormente, esse paradigma ainda não se esgotou, e vem gerando novas perspectivas para as relações interpessoais e para o relacionamento da pessoa humana com a realidade. A tão proclamada autonomia se vê desafiada pelo aspecto dialógico e, por isso mesmo, necessita rever sua forma de pensar a construção da subjetividade, os projetos pessoais e coletivos.

Libanio nos adverte sobre a importância de ampliar os horizontes estreitos desta nova subjetividade, desenvolvendo um esforço teórico que consiste em evitar uma compreensão subjetivista ou individualista da subjetividade, em oposição ao social, ao comunitário, ao histórico⁹⁶. Este aspecto, já considerado na etapa anterior, conforme os autores Giddens e Beck, é confirmado por Boaventura Santos.

⁹³ Cf. BINGEMER, M. C. L. op. cit., p. 19.

⁹⁴ BOAVENTURA SANTOS, S. op. cit. p. 136.

⁹⁵ Estamos cientes de que há outras correntes de pensamento que não consideram desta forma a construção da subjetividade e das redes de intersubjetividade. Por exemplo, um tema ainda em debate é o conceito de ‘pensamento débil’ que, tanto R. Rorty como G. Vattimo trabalham como virada paradigmática da metafísica, hoje representado no pragmatismo e na hermenêutica. Eles apontam para uma reação contra o racionalismo moderno que gerou, em muitos ambientes, uma fragilidade ou mesmo incapacidade reflexiva. O papa João Paulo II, na Carta Encíclica *Fides et Ratio*, chega a alertar para o perigo do pensamento débil para a fé, podendo reduzi-la ao mito ou superstição. Por isso mesmo, o Sumo Pontífice exorta para que se eduque para uma fé madura, adulta. (FR 48) Contudo, para fins dessa elaboração, optamos por não nos dedicarmos a este conceito. Cf. JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. Sobre as relações entre Fé e Razão. São Paulo: Paulinas, 1998.

⁹⁶ Cf. LIBANIO, J. B. op. cit., 23 e RUBIO, A.G. *Unidade na Pluralidade*. op. cit., p. 45ss.

Boaventura Santos amplia o tema da subjetividade, apresentando uma passagem, que vai do sujeito único e soberano àquele que estabelece uma rede de relações, onde se combinam várias subjetividades⁹⁷.

A noção de reflexividade torna-se uma categoria normativa, pois concebe o pensamento e a ação em movimento dialógico, constantemente refratados entre si⁹⁸. As práticas sociais são examinadas e reconfiguradas a partir das informações, também em movimento. Entretanto, não são práticas anônimas, mas são constituídas por seus atores, com permanente relação de seus esquemas conceituais e significados.

A partir desta relação dinâmica, as formas de conhecimento de caráter local e a confluência de conhecimentos derivados das informações recebidas e elaboradas no grupo⁹⁹, conduzem a novas recombinações locais¹⁰⁰. Aquela individualização, própria da primeira Modernidade, dá espaço a uma autonomia que se constitui através das relações sociais. Este é o dinamismo da modernização reflexiva, que envolve a interação constante e ações que vão para além das estruturas, configurando um movimento de autonomia e libertação, de desconstrução e novas reconstruções significativas.

A reflexividade gerada nas relações intersubjetivas implica em um relacionamento entre pessoas, entre mundos com significados compartilhados. Para tanto, estão fortemente presentes as trocas simbólicas e identidades partilhadas, que engendram um dinamismo comunitário¹⁰¹.

Retomando o pensamento de Habermas, ele vai ponderar que é na interação comunicativa que os atos da linguagem são potencialmente reivindicações de sua validade discursiva. É uma reflexividade que tem por base o agir dialógico, intersubjetivo, no qual ocorrem os pré-entendimentos e suposições básicas que são do domínio da hermenêutica¹⁰². Contudo, estas significações

⁹⁷ Cf. BOAVENTURA SANTOS, S. op. cit., p. 107.

⁹⁸ Cf. GIDDENS, A. *As consequências da Modernidade*. op. cit., p. 45.

⁹⁹ A produção reflexiva possivelmente só ocorre na presença de níveis ótimos de fluxo de informação e aquisição de conhecimento (ou processamento da informação). E alguns modos de controle institucional das estruturas de informação são favoráveis à produção reflexiva, enquanto outros não o são. Cf. LASH, S. A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In: GIDDENS, A. *Modernização Reflexiva*. op. cit., p. 148.

¹⁰⁰ Cf. GIDDENS, A. vida em uma sociedade pós-tradicional. In: *Modernização Reflexiva*. op. cit., p. 105.

¹⁰¹ Cf. LASH, S. op. cit., p. 149.

¹⁰² Cf. HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa* I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987, pp. 189-190.

compartilhadas pressupõem a existência de práticas igualmente experimentadas, com propósitos afins¹⁰³. Será através das práticas experimentadas pelos protagonistas deste agir intersubjetivo que as representações assumem seus significados. O pensamento de Lash confirma a análise de Habermas: “Neste contexto, as práticas compartilhadas têm objetivos ou um *telos* que as orienta e que são estabelecidas internamente à prática”¹⁰⁴. São parcerias que envolvem significações, práticas e obrigações compartilhadas.

Essa reflexividade não tem por base as estruturas sociais, mas a compreensão das categorias que se integram, das significações compartilhadas em que se fundamentam e se movem. É uma reflexividade hermenêutica¹⁰⁵. Os sujeitos principais dessa inter-relação são as próprias pessoas, em sua construção pessoal e configuração coletiva, sejam elas cientistas, pessoas comuns, especialistas, em grupos institucionais ou não¹⁰⁶. É um processo que instaura uma democracia dialógica, a partir das experiências comuns e dos significados comunicados e construídos conjuntamente.

Essa inter-relação entre as pessoas e as sociedades, capaz de reconstruir conceitos e construir novos significados comuns, se estende a toda a realidade. Ela interpela o olhar científico que se defronta com uma rede complexa de relações entre o pesquisador e o objeto da pesquisa, entre pessoa e meio ambiente, entre as mais diversas linguagens do pensamento e do relacionamento da pessoa humana consigo mesmo, com os outros e com o mundo.

Segundo a análise desses autores, percebe-se o emergir de uma nova subjetividade, gerada na dinâmica das intersubjetividades, que contrasta com a perspectiva fragmentada e atomizada do ser humano predominante na ciência

¹⁰³ É importante aqui a distinção entre coletividade e comunidade. As coletividades supõem apenas interesses compartilhados. As comunidades supõem significados compartilhados. Os partidos políticos e as classes sociais não são comunidades, são tipicamente agregações dos interesses de grupos. Grupos de indivíduos podem compartilhar conjuntos de propriedades ou características, mas serem ainda completamente atomizados um em relação ao outro. Os nichos de mercado compartilham propriedades mas não são comunidades. Pessoas que lêem o mesmo jornal ou assistem à mesma novela compartilham apenas uma comunidade imaginada. Cf. LASH, S. op. cit., pp. 189-192.

¹⁰⁴ Ibid., p. 188.

¹⁰⁵ Ibid., pp. 199-200.

¹⁰⁶ Para Giddens, a modernização reflexiva é caracterizada pela abertura experimental e pela democracia dialógica, mas continuam a persistir conjuntos inteiros de fenômenos que são muito claramente não-reflexivos. BECK, U. Autodissolução e auto-risco da sociedade industrial: o que isso significa? In: GIDDENS, A. *Modernização Reflexiva*. op.cit., p. 208; LASH, S. Sistemas especialistas ou interpretação situada? Cultura e instituições no capitalismo desorganizado. In: GIDDENS, A. *Modernização reflexiva*. op. cit., p. 240.

moderna. Além disso, inicia-se um processo de superação do individualismo radical com suas consequências, e entra em cena a perspectiva de abertura, a relação dialógica, resultado da imbricada inter-relação abrangente e sistêmica. Estas considerações em muito auxiliam à nossa perspectiva de analisar o processo de ICA na sociedade atual, e nos ajuda a encontrar fundamentos conceituais e caminhos metodológicos para sua trajetória.

1.1.3

A relação dialógica como fundamento no Cristianismo

A subjetividade moderna não se dá como “um dado fixo, imutável, ontológico, que apenas capta a realidade, sem ser afetado por ela”¹⁰⁷. A antropologia moderna conduziu ao fechamento sobre a própria subjetividade, ao esquecimento do outro, chegando mesmo à rejeição do outro. Todavia, o sujeito centrado nos extremos da racionalidade e presunçoso de seu potencial de transformar a realidade, tornou-se presa do próprio individualismo. Ao colocar fora de seu horizonte de pensar e agir toda a alteridade¹⁰⁸, conduziu as relações fundamentais a tal estreitamento que acabou por comprometer sua própria sobrevivência. Além disso, descobriu que não há subjetividade sem alteridade, esta é constituída *na e pela* relação. É o outro que interpela, convida a ser, propõe a originalidade da pessoa. O outro é condição de possibilidade do emergir da subjetividade, e instaurando um dinamismo incessante na construção das subjetividades.

A antropologia teológica, fundada no pensamento judaico-cristão, compreende a pessoa como um feixe de relações, e fundada não em si mesma, mas na alteridade, na redescoberta do princípio dialógico¹⁰⁹.

¹⁰⁷ LIBANIO, J. B. op. cit., p. 82.

¹⁰⁸ A Modernidade experimenta a tensão dialética entre a busca de emancipação do indivíduo e a denúncia dos limites e das pretensões desta razão emancipante. Ela desmascara as quedas e as incompletudes causadas pela sede de totalidade que o homem emancipado por fim produziu. O passo para o reconhecimento dos limites desta autonomia reside no reconhecimento do outro, de que a razão moderna não é tudo, na abertura a uma consciência de sair de si e de acolhida do outro. Cf. FORTE, B. op. cit., pp. 18-23.

¹⁰⁹ A relevância da categoria de alteridade é sinalizada pela variedade de abordagens transdisciplinares em torno do tema. Sua complexidade e abrangência bibliográfica não permite que, nos termos deste trabalho, tenhamos a ousadia de tratá-lo em poucas linhas. Para aprofundar sugerimos as excelentes obras de E. LEVINAS, entre outras: *Ética e infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1988;

O aparato crítico filosófico e sociológico que trouxemos até aqui carece de um dado fundamental para nossa análise - o dado da fé -, razão e fundamento da abordagem teológica. Nessa etapa, vejamos o que a teologia tem a nos dizer sobre o tema da construção da subjetividade nesse tempo de tantas mudanças, e como vem dialogando com os desafios que se apresentam à evangelização¹¹⁰.

Os primeiros sinais de atenção à emergência desse diálogo foram anunciados por João XXIII, ao convocar o Concílio Vaticano II, como ‘aggiornamento’¹¹¹, ou seja, como uma atualização da Igreja, dialogando com o mundo moderno, onde o Cristianismo deveria fazer-se presente e atuante. A Igreja, consciente de suas dificuldades em realizar o mandato missionário em tempos modernos, se abre à necessidade de mudanças profundas¹¹².

O Concílio Vaticano II foi o evento máximo de diálogo da Igreja com a Modernidade. Significou claramente uma mudança de rumo proveniente de uma nova visão das relações entre Igreja e mundo¹¹³. A eclesiologia do Concílio reflete a Igreja como “sacramento, ou seja, sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”¹¹⁴ e, conseqüentemente, voltada para sua missão evangelizadora: “*Que todos sejam um, para que o mundo creia*” (Jo 17,21). Esta é a oração de Jesus Cristo por sua Igreja. Ele pediu para ela que viva a unidade, segundo o modelo da unidade trinitária (cf. GS 24). A unidade pedida por Cristo para os seus discípulos constitui uma participação na unidade existente entre o Pai e o Filho. A oração de Jesus aponta para a comunidade, possui um significado eclesial, orientando para uma Igreja centrada na Trindade revelada, projetada para o mundo, à missão, aos cristãos de outras Igrejas e às outras religiões¹¹⁵. A Igreja compreende a si mesma como serva do projeto de Deus,

El tiempo y el otro. Barcelona: Paidós, 1993; *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993; *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a exterioridade*, Lisboa: Ed. 70, 2000; *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Ed. 70, 1984.

¹¹⁰ Para esta reflexão trabalharemos com os principais documentos do Magistério que trataram sobre o tema do diálogo da fé com o paradigma moderno, e obras de teólogos sistemáticos: M. C. L. Bingemer, Cl. Boff, A. Castiñeira, B. Forte, C. Geffré, J.I. González Faus, J. B. Libanio, H.C. Lima Vaz, K. Rahner e A. G. Rubio.

¹¹¹ O verbo *aggiornare*, é italiano, e tem o significado de revisão, renovação, ‘fazer dia’.

¹¹² Cf. JOÃO PAULO II, *CL*, n. 2.

¹¹³ Cf. GONZÁLEZ FAUS, J.I. *Desafio da Pós-Modernidade*. São Paulo: Paulinas, 1995, 53.

¹¹⁴ *LG*, n. 1.

¹¹⁵ O Concílio Vaticano II apresenta uma estrutura bastante sistematizada em seus documentos, nos quais trata das dimensões de diálogo com a sociedade contemporânea em sua especificidade sem perder a unidade de proposta filosófica e teológica que inspira todo o evento conciliar. Os documentos conciliares mais importantes expressam essa atenção às diversas ‘faces’ do diálogo com a Modernidade: a dimensão eclesial como comunhão e participação - *Lumen Gentium* -, a

missionária no mundo, dando prosseguimento à prática de Jesus Cristo. A atenção aos ‘sinais dos tempos’ e às mudanças na história humana são meios imprescindíveis para o estabelecimento do processo dialógico¹¹⁶.

João Paulo II, em sua Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* insiste sobre a importância do Concílio Vaticano II e diz que a passagem para o novo milênio “não poderá exprimir-se senão pelo renovado empenho na aplicação, fiel quanto possível, do ensinamento do Vaticano II à vida de cada um e da Igreja inteira”¹¹⁷. O Concílio desperta em toda a Igreja “uma consciência nova da missão salvadora recebida de Cristo”¹¹⁸.

Os ventos renovadores do Concílio Vaticano II ainda sopram convocando a Igreja ao diálogo permanente, à renovação humilde e focada em sua razão de ser, no mandato missionário deixado por Jesus Cristo. Novos documentos, sínodos, assembléias, procuram estar atentos à necessária reflexão e revisão das práticas pastorais, como também, da fundamentação teológica que as embasa e orienta. São muitas as situações que revelam novas possibilidades de ação pastoral e grande criatividade, assim como atenção ao discernimento e avaliação permanente. Sobre o papel da teologia diante desta articulação fecunda vale a pena citar o texto na íntegra da teóloga Lina Boff.

O conjunto das práticas pastorais – a pregação da Palavra, os ensinamentos dos mistérios divinos, o testemunho e missão –, constituem a temática da teologia pastoral. Sob este perfil ‘tudo e todos’ na Igreja são objeto da pastoral; cada fato e cada fenômeno conecta com a vida concreta da Igreja: catequese, liturgia, ensinamento do Magistério eclesiástico, trabalho teológico, ação caritativa¹¹⁹.

Em unidade com o Magistério da Igreja, a teologia procura estar atenta à Revelação dinâmica e fecunda de Deus na Criação. Debruça-se nas grandes

dimensão missionária da Igreja - *Ad Gentes* -, a dimensão do anúncio bíblico e da catequese - *Dei Verbum* -, a dimensão ecumênica e de diálogo inter-religioso - *Unitatis Redintegratio* e *Nostra Aetate* -, a dimensão sócio-transformadora - *Gaudium et Spes*.

¹¹⁶ Muitos renomados teólogos têm se dedicado à análise do Concílio Vaticano II, assim como os acontecimentos no decorrer do Concílio e no pós-Concílio, o que evidencia os traços de aproximação e distanciamento da Modernidade por parte da Igreja. Para aprofundar este aspecto sugerimos LIBÂNIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005; BEOZZO, J. O. (org.) *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005; GONÇALVES, P.S.L. e BOMBONATO, V. I (orgs.). *Concílio Vaticano II. Análise e Perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

¹¹⁷ JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Tertio Millennio Adveniente*. 1994, n. 20. Disponível em: <<http://www.vatican.va>> Acesso em: 22 de junho de 2007.

¹¹⁸ TMA, n. 21.

¹¹⁹ BOFF, Lina. *Espírito e Missão na Teologia. Um enfoque histórico-teológico: 1850-1930*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 88.

questões da fé, mas que, por sua própria natureza, permanecem abertas, num movimento radical de diálogo com a humanidade e sua história. A cada novo cenário cultural, a teologia necessita aguçar os ‘ouvidos’ e sintonizar a Revelação presente na Palavra e no Magistério, na Criação em dinamismo e complexidade, em busca da unidade na diversidade, do diálogo que se abre sem perder seus princípios fundantes¹²⁰. O teólogo F. Pastor sistematiza no texto abaixo o dinamismo do ‘fazer teológico’.

A teologia precisa prestar uma atenção particular ao momento do *auditus fidei*, recebendo a doutrina revelada na Palavra divina, segundo a Escritura e a Tradição; ou seja, estar em íntima relação com o *depositum fidei*, nos seus desdobramentos teológicos, cristológicos e antropológicos, aprofundando os aspectos objetivos (*fides quae creditur*) e subjetivos (*fides qua creditur*)¹²¹.

Cl. Boff nos lembra o primado da fé - ‘a fé viva engole toda teologia’¹²² -, ou seja, o que está na base da teologia é a história da relação entre Deus e o ser humano. É o agir amoroso e revolucionário de um Deus que se entrega continuamente ao diálogo com seus filhos e filhas, um Deus que não se esgota em categorias e delimitações, e que suscita a resposta histórica, contextualizada e livre de cada ser humano.

A teologia, *fides quaerens intellectum*¹²³, o *logos*¹²⁴ da fé, elabora suas categorias e seu discurso a partir destes dois elementos, a fim de se pronunciar a serviço da Revelação de Deus que se dá na história de homens e mulheres concretos.

Para delinearmos a fundamentação teológica em diálogo com a sociedade contemporânea veremos alguns temas que se entrecruzam:

¹²⁰ Sobre o exercício teológico ver BOFF, Cl. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 95.

¹²¹ PASTOR, F. A. Teologia e Modernidade: alguns elementos de epistemologia teológica. In: TRASFERETTI, J. e GONÇALVES, P. S. L. op. cit., p. 74.

¹²² BOFF, Cl. op. cit., p. 95.

¹²³ Expressão clássica de Santo Anselmo que significa – a fé que procura a inteligência, deseja de saber, em busca da luz da Revelação.

¹²⁴ Nos referimos ao conceito sapiencial de *logos*, assumido no prólogo de João, onde o *logos* não é apenas a razão, proveniente da compreensão grega, mas a palavra-sabedoria preexistente e que se faz ‘carne’ (Eclo 24; Fl 2,6; Jo 1,1-18). O ‘fazer teológico’, enquanto ‘*logos* da fé’, deve trabalhar no âmbito da compreensão bíblica deste termo. Outro termo que deve ser somado ao de *logos*, para uma melhor compreensão quanto ao “fazer teológico”: é o termo *dabar*. A etimologia do termo *dabar* nos remete ao significado da palavra “que sai da boca” (Nm 30,13), mas que tem sua fonte no coração. Na teologia, esta compreensão deve estar sempre próxima à concepção de *logos*, a fim de que teologia seja palavra que integre a racionalidade necessária enquanto método e sistematização do conhecimento, como também palavra carregada de sentido, que traz a experiência humana integral ao se articular como expressão de fé e testemunho.

1. A antropologia judaico-cristã, a pessoa humana em suas diversas dimensões inter-relacionadas, compreendida como feixe de relações: consigo mesma, com os outros, com o mundo e com Deus¹²⁵;

2. O tratado da Revelação que nos oferece a dinâmica dialogal de Deus com os homens e mulheres de cada tempo, autocomunicação e alteridade radical que amorosamente revela Seu mistério e pedagogicamente acompanha e orienta o processo livre e responsável dos seres humanos¹²⁶;

3. A antropologia transcendental, o fundamento originário da pessoa humana, ouvinte da Palavra, aberto à dinâmica da Revelação¹²⁷;

4. A perspectiva hermenêutica das relações dialógicas, tanto no diálogo entre Deus e o homem, como nos agrupamentos sócio-comunitários, na relação com o meio ambiente, com o cosmos, com as sociedades e culturas¹²⁸;

5. A originalidade da experiência trinitária, Deus se revela comunhão e sociedade, comunicação e dinamismo amoroso, projeto comum e relação aberta¹²⁹.

Concebida pela antropologia judaico-cristã como um nó de relações, como complexidade, a pessoa humana tem sua identidade configurada dialogicamente e não isolada ou individualmente. Nosso pressuposto teológico é a própria Revelação, processo de diálogo de Deus com o homem. É dinâmica na qual proposta de Deus e resposta humana estão sempre mutuamente implicadas. Essa experiência dialógica na relação entre Deus e o ser humano foi vivida de maneira plena em Jesus Cristo¹³⁰, em sua vida de abertura-disponibilidade ao Pai e no amor-serviço aos irmãos¹³¹. É um diálogo que se caracteriza pela alteridade radical. No dizer de K. Rahner, um diálogo com o fundamento último do ser

¹²⁵ Cf. RUBIO, A. G. op. cit.

¹²⁶ Cf. CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Vaticano II, Constituição Dogmática *Dei Verbum sobre a Revelação Divina*, 1965, n. 2.

¹²⁷ Cf. RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

¹²⁸ Cf. GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje*. Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulus, 1989.

¹²⁹ Cf. BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. Espanha: Siquem, 2002.

¹³⁰ Na mística cristã, esse outro, essa alteridade, tem o componente antropológico no centro de sua identidade, uma vez que o Deus experimentado se fez carne e mostrou um rosto humano. Longe de provocar uma experiência intimista e descomprometida com o outro, a mística cristã configura a pessoa na dinâmica relacional onde é a alteridade que se torna o horizonte de seu agir. Cf. BINGEMER, M. C. L. A alteridade e seus caminhos. In: FABRI, M. op. cit., p. 103.

¹³¹ Cf. RUBIO, A. G. op. cit., p. 246ss.

humano, com Aquele que não é objeto ao lado de outros objetos e é “correspondência absoluta à transcendentalidade humana”¹³².

A pessoa responde à proposta revelada por Deus nas situações concretas, históricas, contextualizadas. É uma experiência processual, em que a pessoa escuta a Palavra¹³³, a acolhe e se deixa revolucionar por ela, reorientando sua vida a partir dos novos referenciais que se lhe abrem. Na resposta humana, a Revelação vai adquirindo sentido e atualidade. Libanio descreve a fé como um elemento que envolve o ser humano integralmente, vejamos abaixo seu texto original.

A fé envolve o ser humano na sua totalidade. Somos afeto, razão, consciência, liberdade, sensibilidade e relações tanto pessoais como sociais. Mergulhando em nosso eu profundo, descobrimos camadas escuras do inconsciente que afloram para além do domínio de nosso eu. Somos ação, práxis. Vivemos tempo e eternidade. Marcam-nos categorias do espaço e o escandir do relógio. E quando esse ‘eu complexo’ crê, aparece a realidade pluridimensional do ato de fé¹³⁴.

O que a teologia compreende por Revelação, é a história dessa relação dialógica entre Deus e os homens. É o ‘levantar a ponta do véu’¹³⁵, em que o mistério permanece. Designa, ao mesmo tempo, a ação de Deus na história e a experiência de fé do Povo de Deus que se traduz numa expressão interpretativa dessa ação¹³⁶.

Segundo K. Rahner, a experiência de fé é, antes de tudo, uma experiência transcendental, pois a referência originária do homem para com o mistério

¹³² RAHNER, K. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 23.

¹³³ A expressão ‘ouvinte da Palavra’ de K. Rahner é um marco teórico de sua teologia, é o método transcendental de E. Kant aplicado à teologia. Em K. Rahner a estrutura transcendental da pessoa humana já é participação na realidade transcendente que é Deus e significa uma estrutura apriorística do conhecer e do agir humano. Cf. RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. op. cit., pp. 37-59.

¹³⁴ LIBANIO, J. B. Desafios da pós-Modernidade à teologia fundamental. In: TRASFERETTI, J. e GONÇALVES, P. S. L. op. cit., pp. 143-144.

¹³⁵ Segundo H. Kung, somente Deus é Deus, e mesmo numa experiência bem íntima e pessoal de Deus, a pessoa não experimenta a realidade mesma de Deus, em sua imediatez e totalidade. O que podemos experimentar é a presença, a proximidade e a irradiação de Deus. A Bíblia utiliza a palavra hebraica “*kabod*” e o termo grego “*doxa*”, que traduzimos por “glória” de Deus. Experimentamos, portanto a “glória” de Deus em nós: a manifestação, o esplendor, o reflexo, a irradiação de Deus. Em nenhum momento fica subtraída a transcendência de Deus em toda imanência. Mesmo quando intimamente em nosso alguém, ele continua sempre além. Mesmo quem for totalmente possuído por ele, não pode possuí-lo jamais. Cf. KUNG, H. *Redescobrir Deus*. *Concillium* 22. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 98.

¹³⁶ GEFRE, C. *Le christianisme au risque de l'interprétation*. Paris : Du Cerf, 1983, p. 200. Citado por LIBANIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. op. cit., p. 166.

absoluto é um existencial permanente deste enquanto sujeito espiritual¹³⁷. De acordo com esta chave de leitura, ao refletirmos sobre a experiência humana na fé, não podemos esquecer dessa modalidade originária, de caráter ontológico. Por isso mesmo, a teologia é antropologia transcendental e a Revelação refere-se à essência mesma do ser humano. Na criatura humana estão as condições de possibilidade para que esta possa acolher o dom da autocomunicação do Criador, como ouvinte da Palavra de Deus na história.

Nesse ponto estamos no coração de nossa pesquisa. Esta chave hermenêutica da dinâmica da Revelação é prioritária no processo de Iniciação Cristã de Adultos.

A experiência transcendental é uma experiência de abertura radical, uma experiência que anima a partir de dentro toda atividade categorial exercida pelo sujeito. Esta experiência transcendental presente em toda criatura humana reflete a presença do mistério de Deus e dinamiza a realidade do sujeito em sua busca infinita. Trata-se de um mistério que é “horizonte infinitamente longínquo”, mas também “proximidade acolhedora”¹³⁸. Não é algo que advém ao sujeito, mas alguém que está dado e lhe é familiar, habitando sua dimensão de profundidade. Antes mesmo que o ser humano se disponha a buscar o mistério de Deus, é este mesmo mistério que se manifesta como um dom gratuito. O ser humano está ontologicamente condicionado à relação transcendental, e é nela que encontra sua identidade e realização.

Esta antropologia rahneriana aplicada à experiência da Iniciação Cristã é todo o contrário da doutrinação que caracterizou por tanto tempo a transmissão da fé, na medida em que só se pode falar de Deus a partir da experiência humana e não proceder desde fora, como se Deus vivesse isolado e não houvesse ainda se comunicado com a pessoa. A estrutura transcendental já é participação na realidade transcendente que é Deus.

No que concerne à racionalidade moderna, em muitas ocasiões, ela parece ter sufocado toda possível experiência de encontro, de alteridade. No entanto, na contramão do fechamento radical da pessoa em si mesma, encontramos reflexões no campo das ciências humanas, que se fazem parceiras do Cristianismo e sua missão, por confirmarem a abertura dialógica do ser humano - para o outro e para

¹³⁷ Cf. RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. op.cit., p.69ss.

¹³⁸ Cf. RAHNER, K. op. op. cit., p. 163.

a outra, para o meio ambiente e para o cosmos, para o encontro com o Transcendente -, como único caminho para a realização do projeto de humanização¹³⁹.

Libanio aponta para o emergir de uma nova subjetividade, onde “as quatro relações fundamentais do ser humano – consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com o Transcendente – vêm se modificando radicalmente”¹⁴⁰. No entanto, adverte que não encontramos esta subjetividade já construída, e sim como tarefa para a evangelização¹⁴¹. Dentro dessa nova leitura de pessoa e das relações, a racionalidade não perde espaço, mas deixa de ser hegemônica e inicia uma experiência de inclusão, de diálogo, de intuição, de comunicação, de criatividade¹⁴².

Em todo este complexo panorama, surge ainda o questionamento quanto à relação com o Transcendente. Este recebeu vários nomes, e as experiências religiosas se multiplicaram¹⁴³. No entanto, há uma perspectiva comum que permeia uma nova compreensão do divino. Esta consiste na concepção do Transcendente como sentido, como realidade última, como mistério para onde se direcionam o humano e o cosmos em busca de harmonia e de paz plena¹⁴⁴.

Segundo H. Lima Vaz, “o ser humano é interioridade espiritual, é inteligência aberta às realidades transcendentais”¹⁴⁵. Essa antropologia é

¹³⁹ Cf. CASTIÑEIRA, À. *A experiência de Deus na pós-Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 145-147.

¹⁴⁰ LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. op. cit., pp. 54-55.

¹⁴¹ Cf. LIBANIO, J. B. Itinerário da fé hoje. A propósito da teologia da fé. In: HACKMANN, G. *Sub umbris fideliter*. Festschrift em homenagem a Frei Boaventura Kloppenburg. Porto Alegre EDIPUCRS, 1999, pp. 185-214.

¹⁴² Também as relações sociais iniciam uma dinâmica mais inter-relacional. Por outro lado, emergem os movimentos provenientes da globalização, provocando a uniformização e a hegemonia do pensamento. Diante da relação com o cosmos, a mudança é profunda e radical. A física quântica e a biologia nos trazem a idéia de sinergia e de cooperação com todo o universo. A lei mais fundamental do universo não é a competição, mas a cooperação. Cf. LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. op. cit., pp. 54-55.

¹⁴³ O aspecto da intersubjetividade também aqui encontra sua relevância no Cristianismo que se abre para a compreensão e o diálogo com as diversas expressões religiosas. Para aprofundar o tema ver CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes* sobre a Atividade Missionária da Igreja. 1965; PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO e CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS. *Diálogo e Anúncio*, 1991; CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Documento de Santo Domingo. op. cit.; JOÃO PAULO II. RM. Op. cit.; MIRANDA, M. F. *O Cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Loyola, 1998; CONGAR, Y. *Diálogos de Outono*. São Paulo: Loyola, 1990; TEIXEIRA, F. *Teologia das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 1995; COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *O Cristianismo e as religiões*. São Paulo: Loyola, 1997.

¹⁴⁴ Cf. LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. op. cit., pp. 54-55.

¹⁴⁵ LIMA VAZ, H. C. *Humanismo hoje. Tradição e missão*. Belo Horizonte: Instituto Jacques Maritain, 2001, p. 13, citado por LIBANIO, J. B. *Desafios da Pós-Modernidade*. op. cit., p. 153.

fundamentalmente relacional. O ser humano percebe-se como subjetividade: em relação com tudo o que lhe transcende, o outro, o mundo exterior. É relação dialética, pois, na medida em que é afetado pelo mundo exterior, também interfere nele, gerando uma circularidade relacional em que ambos ganham significado, interpretação, sentido, dinâmica criativa e constante.

Identificamos dois caminhos de abordagem teológica quanto à construção da subjetividade: um transcendental e outro hermenêutico. A perspectiva transcendental foi elaborada magnanimamente por K. Rahner¹⁴⁶. Em sua antropologia, Rahner apresenta a fundamentação ontológica sobrenatural do ser humano. Todo ser humano é abertura dinâmica à transcendência e ao Mistério, “é o destinatário da autocomunicação divina, que acontece na *historia salutis*”¹⁴⁷. O ser humano é criado e chamado a uma comunhão de intimidade com o Deus da Revelação. É o gesto criador de Deus que estrutura o ser humano em sua ontologia e em sua realização, enquanto vocação última. Assim sendo, é de Deus que lhe vem sua orientação fundamental. Antes mesmo que se dê conta da pergunta fundamental que ecoa em seu íntimo, a Palavra divina o convoca de dentro de si mesmo e por meio dos sinais presentes na vida, a ir ao encontro de um projeto definitivo. Esta orientação fundamental é dinâmica, perpassa toda a vida humana, na qual Deus, em sua liberdade radical, vai sempre ao encontro de seus filhos e filhas, atraindo-os ao amor e às respostas igualmente livres e responsáveis¹⁴⁸.

A perspectiva hermenêutica aborda a contínua e histórica relação entre o sujeito que interpreta e o dado objetivo da Revelação, em sua consistência¹⁴⁹. A direção tomada por essa perspectiva é a troca em função de novas sínteses complexivas e abertas a novas hermenêuticas¹⁵⁰. Nessa dinâmica, o processo dialógico entre Deus e o homem permanece aberto.

Ao trabalhar este tema, Libanio alerta para a importância das pequenas narrativas para os tempos pós-modernos, quando ganham um cunho pedagógico, convidam à interpretação, à acolhida livre¹⁵¹. A narrativa torna-se um exercício

¹⁴⁶ Cf. RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. op. cit.

¹⁴⁷ PASTOR, F. A. op. cit., p. 84.

¹⁴⁸ Cf. RAHNER, K. op. cit., pp. 46-54.

¹⁴⁹ Sobre o tema da hermenêutica na teologia ver BOFF, Cl. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998; FORTE, B. op. cit.; GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje*. op. cit.

¹⁵⁰ Cf. LIBANIO, J. B. *Desafios da Pós-Modernidade*. op. cit., p. 160

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 166-167.

para si mesmo e para o outro, pois ela necessita recolher a história na experiência, elucidar a caminhada percorrida e convida o ouvinte à escuta dialógica e hermenêutica¹⁵².

Essa perspectiva nos orienta para o centramento vital do Cristianismo no encontro com o outro, na relação dialógica, para a experiência do crer que se traduz em amor, como nos lembra a epístola joanina – “*Amemo-nos uns aos outros, pois o amor vem de Deus; e todo aquele que ama nasceu de Deus e chega ao conhecimento de Deus. Quem não ama não descobriu a Deus, porque Deus é amor*”. (1Jo 4,7) Só a experiência do amor é capaz de superar a aporia do conhecimento sem amor.

Importa para nós evidenciar que esta interpretação na qual a intersubjetividade emerge como condição para a compreensão da atual antropologia e de suas relações é fundamento teológico, revelada na concepção bíblica de pessoa como coração mesmo do projeto de Deus. A circularidade hermenêutica é, portanto, mais do que uma escolha metodológica, e sim a condição de possibilidade para que a dinâmica da Revelação encontre seu eixo dialógico entre os ‘ouvintes da Palavra’ diante de seu contexto pessoal, social e histórico.

No Cristianismo, essa experiência possui uma originalidade, ela é trinitária¹⁵³: em Cristo, o cristão crente viu, pelo dom do Espírito, a face do Pai. Em Jesus, o Deus que pode ser visto e tocado, é simultaneamente o homem que vê e toca Deus (Jo 6,46).

A experiência trinitária revela a relação de comunhão e de alteridade. Não uma comunhão que anula a identidade, mas que a assume como diferencial e enriquecedora. É relação que instaura uma nova lógica, muito diferente da lógica linear ou racional tão valorizada no advento da Modernidade. “A Santíssima Trindade funda a lógica da gratuidade, do amor, do dom. Uma lógica que está

¹⁵² Ibid. Ainda sobre o tema da narrativa, ver o paradigmático trabalho de BENJAMIM, W. *O Narrador*. Traduzido do original alemão Uber Literatur, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969. In: *Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

¹⁵³ Estamos diante de mais um tema de fronteira da teologia fundamental, um tratado sobre o qual é impossível aprofundar neste espaço. Fazemos aqui apenas uma breve alusão como pressuposto teológico que devemos ter presente em nossa análise. Para aprofundar o tema sugerimos especialmente os trabalhos de BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. Espanha: Siquem, 2002; BOFF, L. *A Trindade e a sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1987; LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*. São Paulo: Loyola, 2000; MOLTMAN, J. *Trinidad y Reino de Dios*. Salamanca : Sigueme, 1986; RAHNER, K. *Curso Fundamental de Fé*. op. cit.

além da razão e que, precisamente por isso, dá o fundamento para toda a razão humana”¹⁵⁴.

A experiência cristã inaugura uma nova realidade na experiência pessoal: a experiência de ser habitado pelo Mistério, de ser orientado internamente pelo Mistério que é fonte de vida, e que, concomitantemente, não se impõe como definitivo, mas respeita a liberdade e o processo pessoal de acolhimento dessa fonte de amor. É uma experiência mistagógica¹⁵⁵ e não uma doutrina, a experiência de um nascimento novo por obra do Espírito de Deus no seguimento de Cristo.

Esta é uma experiência antagônica a qualquer atitude de isolamento e de fechamento ao outro. É a experiência da alteridade por excelência. Experimentar Deus Trindade é ser comunhão, é criar comunhão e participar da vida na comunidade.

Buscando uma síntese parcial de nossa elaboração tenhamos presente que, ao pensarmos no processo de Iniciação Cristã de Adultos, os desafios que se apresentam no campo pastoral não são questões específicas ou particulares a uma ou outra comunidade, mas interpelações próprias da mudança paradigmática que estamos vivendo e gestando continuamente. Os desafios que a Modernidade apresentou para a subjetividade humana e suas relações postulam a reorientação dos princípios antropológicos, sociológicos, filosóficos e teológicos, numa busca interdisciplinar, uma postura dialógica, humilde e responsável.

O Magistério eclesial, respondendo à dinâmica do Espírito na história, está atento e exorta as comunidades e agentes responsáveis à revisão em busca do diálogo fecundo e à fidelidade missionária. Longe de contarmos com pressupostos defasados, compreendemos que na teologia fundamental, encontramos bases sólidas para os projetos pastorais-pedagógicos. Urge retomarmos esses fundamentos e encontrarmos metodologias que se coloquem a serviço das comunidades vivas, sob o dinamismo do Espírito.

Entre os projetos pastorais-pedagógicos que são desenvolvidos no processo de evangelização cristã, se encontra a Iniciação Cristã de Adultos, ação

¹⁵⁴ BINGEMER, M. C. L. e FELLER, V., op. cit., p. 23.

¹⁵⁵ O termo “mistagogia” significa, etimologicamente, ser conduzido para dentro do Mistério, é a pedagogia do Mistério. Este tema é central nessa tese e será aprofundado mais adiante. Contudo, não poderíamos nos furtar de contemplar a dimensão mistagógica em Deus Trindade, fonte para a mistagogia que virá a se desenvolver na caminhada da Igreja.

pastoral que constrói a própria identidade cristã, pois é fundada na ação primeira e fundamental do próprio Deus, e no acompanhamento pela Igreja.

Veremos adiante um breve quadro situacional sobre o processo de ICA no momento atual, como vem sendo percebido pelos especialistas no campo da pastoral catequética, da iniciação cristã e da liturgia¹⁵⁶. A ICA é mais do que uma tarefa pastoral, é o cumprimento do mandato missionário de Jesus aos seus seguidores e, como tal, nos convida a respondermos com fidelidade e com criatividade, para que possamos ser mediadores no encontro com Jesus Cristo.

1.2

A Iniciação Cristã com Adultos: diagnóstico e perspectivas

Em uma concepção mais tradicional, o processo de Iniciação Cristã designa a introdução catequética e sacramental nos mistérios cristãos, e está diretamente associado à iniciação sacramental dos chamados sacramentos de iniciação - Batismo, Eucaristia e Confirmação¹⁵⁷. A Igreja dos primeiros tempos compreendeu este processo como um caminho, através do qual se percorrem muitas dimensões da Iniciação Cristã: a dimensão litúrgica, o encontro pessoal com Jesus, a dimensão comunitária e, como parte integrante, a dimensão sacramental. Ou seja, considerar uma dimensão isolada da outra seria um grave equívoco, que comprometeria a Iniciação Cristã enquanto processo. Será a partir desta fundamentação teológica que delinearemos os princípios orientadores da Iniciação Cristã¹⁵⁸.

É um tema que reúne várias possibilidades de abordagem, como, por exemplo, a teologia dos sacramentos, a liturgia, a eclesiologia, o caminho catecumenal. Com tantos temas de fronteira, torna-se tarefa extremamente

¹⁵⁶ A Iniciação Cristã de Adultos reúne especialistas de diferentes campos de reflexão teológica e pastoral: a teologia pastoral, a liturgia e a catequética, a teologia sacramental, a eclesiologia. Veremos na próxima secção que, a partir do conceito de ICA que vai sendo construído, os especialistas elaboram suas análises teológicas e revisões pastorais.

¹⁵⁷ Cf. CERVERA, J.C. Iniciação cristã. In: FIORES, S. e GOFFI, T. (orgs.) *Dicionário de Espiritualidade*, São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 573-585.

¹⁵⁸ A Iniciação cristã se dá no catecumenato, uma das instituições mais antigas e básicas da Igreja de caráter litúrgico, catequético e moral. Nasceu como etapa de preparação à vida cristã ou processo de iniciação que a Igreja exige aos convertidos adultos, para que se transforme sua fé inicial em profissão de fé explícita. Cf. FLORISTÁN SAMANES. La Iniciación Cristiana. In: *Phase* 171, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1989, p. 219. Mais adiante, aprofundaremos esta articulação entre a Iniciação Cristã e o processo catecumenal.

delicada a seleção de um caminho de aproximação teológica que não recaia na superficialidade ou em uma abordagem por demais abrangente. Neste trabalho, pensaremos a Iniciação Cristã em sua característica processual, e para tanto, nos dedicaremos aos princípios que a embasam e orientam sua prática pastoral-pedagógica.

Não deixaremos de lado os eixos teológicos acima citados: a sacramentária, a liturgia, a eclesiologia e a catequética. Eles estarão presentes em nossa reflexão como norteadores, mas não com o intuito de aprofundar cada uma dessas abordagens teológicas.

Cresce na Igreja a consciência de ser uma Igreja que vive em estado de missão, em um mundo cada vez mais secularizado e autônomo em suas instituições e valores culturais¹⁵⁹. Ser cristão não é um dado automático, herdado, conservado pelas gerações ou apoiado por uma sociedade marcadamente cristã. Os processos de evangelização vêm sofrendo uma crise diante do diálogo com o mundo moderno. Por exemplo: cresce a indiferença religiosa e a descrença, há uma crise de identidade cristã em muitos fiéis, o processo de transmissão de fé às novas gerações não é mais desenvolvido pelas famílias e escolas, há uma crise de credibilidade na dimensão institucional da Igreja, há uma separação dicotômica entre fé e vida¹⁶⁰.

Com tantas questões que se colocam para o processo de evangelização cristã, a busca de uma renovação não está tanto direcionada aos métodos de transmissão, mas à identidade e à qualidade desta. Ou seja, diante da crise que vem interpelando a missão pastoral da Igreja, seu foco se fixa no próprio anúncio querigmático, em sua fundamentação e na qualidade deste processo¹⁶¹.

Por esse motivo, a Iniciação Cristã de Adultos está no centro das atenções da Igreja que se conhece em estado de missão¹⁶². As comunidades locais vêm

¹⁵⁹ Cf. VELA, J. A. *Reiniciación Cristiana, respuesta a un bautismo "sociológico"*. Contribución a un estudio de la Estructura pastoral de la Reiniciación, a partir del Capítulo IV del OICA. Pontificia Universidad Javeriana. Roma, 1984. Tese de Doutorado, p. 111. Publicada em Estella : Verbo Divino, 1986.

¹⁶⁰ ALBERICH, E. e BINZ, A. *Catequese com Adultos: elementos de metodologia*. São Paulo: Salesiana, 2001, pp. 17-18.

¹⁶¹ Cf. BOROBIO, D. Verbete Catecumenado. In: FLORISTÁN SAMANES e TAMAYO, J. (dir.) *Conceptos fundamentales de Pastoral*. Madrid: Cristiandad. 1983, p. 99.

¹⁶² João Paulo II exorta que as comunidades cristãs sejam capazes de iniciar na fé aos seus próprios membros, capacitando-lhes para assumir sua própria parte de responsabilidade na comunidade eclesial e para converter-se em uma força viva, fermento na comunidade humana. Apenas uma comunidade viva na experiência cristã é capaz de ser uma comunidade missionária. Esta é a

buscando novos caminhos para a ICA e experimentam um pouco de tudo: crise, renovação, novas experiências, debates. No mínimo estamos em um momento em que esse processo vem sendo refletido em sua complexidade¹⁶³.

Cada comunidade é chamada a promover uma pastoral orgânica de evangelização que compreenda itinerários diferenciados de tipo catecumenal, como descoberta da fé cristã e como redescoberta para os já batizados¹⁶⁴. Ou seja, o processo de ICA apresenta duas características principais: para aqueles que não conhecem a fé cristã, torna-se um processo de descoberta, de conhecimento, e para os que retornam à Igreja, torna-se uma redescoberta¹⁶⁵, um resgate dos princípios catequéticos e da prática litúrgica que orientem a práxis cristã¹⁶⁶.

Alguns documentos do Concílio Vaticano II referem-se, mesmo que de modo indireto, à Iniciação Cristã como elemento fundamental na formação dos fiéis¹⁶⁷. Estes documentos aludem à Iniciação Cristã como espaço que não apenas precede a recepção dos sacramentos, mas também como formação continuada na qual o fiel conhece mais profundamente a fé cristã, participa livre e

motivação dominante de sua Carta Encíclica *Redemptoris Missio*. Cf. RM e FLORISTÁN SAMANES, C. El ritual de la iniciación cristiana de adultos. In: *Phase*, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1994, p. 267.

¹⁶³ BOURGEOIS, H. *Teologia Catecumenale*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 5.

¹⁶⁴ ROCCHETTA, C. *Cómo evangelizar hoy a los cristianos*. El Rito de Iniciación Cristiana de Adultos como propuesta tipo para una nueva evangelización. Bilbao: EGA, 1994, p. 24

¹⁶⁵ Muitos estudiosos não estabelecem uma diferença entre estes dois estágios, considerando ambos como processos catecumenais, já que seguem a mesma sistemática, independente de sua origem e demanda. Para estes estudiosos do tema, a Iniciação Cristã possui uma perspectiva de encontro com Jesus e de um processual seguimento, ao longo da vida. Nesse sentido, tanto aquele que inicia o caminho de encontro com Jesus, como aquele que retoma esse caminho, experimentam um processo de abertura e diálogo com o convite de Deus que ecoa no seu íntimo e o impele a tornar-se um 'homem novo'. Para esta linha de pensamento, ver HUEBSCH, B. *La catequesis de toda la comunidad*. Hacia una catequesis por todos, con todos y para todos. Santander. Sal Terrae, 2002; DERROITE, H. (org.) *Catechesi e iniziazione cristiana*. Leumann/Torino: Elledici, 2006; MARTÍNEZ, D., GONZÁLEZ P e SABORIDO, J.L. *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto*. Santander: Sal Terrae, 2005; BOURGEOIS, H. *Teologia Catecumenale*. Brescia: Queriniana, 1993.

¹⁶⁶ Há autores que chamam estas duas características como iniciação e reiniciação à fé. A terminologia foca o centro da iniciação na experiência batismal, sendo assim, aqueles que já foram 'iniciados' pelo batismo, são 'reiniciados' como batizados, em um momento posterior. Entre eles estão E. Alberich, C. Floristán Samanes, D. Borobio. Cf. ALBERICH, E. e BINZ, A. *Formas e modelos de catequese com adultos*. São Paulo: Salesiana, 2001; FLORISTÁN SAMANES, C. *Il Catecumenato*. Roma: Borla, 1993; BOROBIO, D. *Catecumenado para la Evangelización*. Madrid: San Pablo, 1997.

¹⁶⁷ Cf. AG 11.14; CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Presbyterorum Ordinis*. Sobre o Ministério e a Vida dos Presbíteros. Petrópolis: Vozes, 1966, n. 5.6; JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christifideles Laici*. Sobre a vocação e missão dos Leigos na Igreja e no mundo, 1988, n. 3.9.33.61. Disponível em: <<http://www.vatican.va>> Acesso em: 14 de março de 2007.

conscientemente do Mistério revelado na liturgia sacramental e na vida da comunidade¹⁶⁸.

Em muitas comunidades esse processo está diretamente relacionado com o Catecumenato com Adultos¹⁶⁹. Há experiências concretas dessa forma de catecumenato vivida como itinerário na fé cristã, onde se fazem presentes seus elementos fundamentais: acolhida, acompanhamento pessoal e comunitário, oração pessoal, ritos, celebrações litúrgicas e sacramentais, escuta e hermenêutica da Palavra de Deus, tempo da mistagogia¹⁷⁰, orientação ética, missão e testemunho¹⁷¹.

Contudo, a conjugação dos elementos fundamentais que caracterizam a proposta da ICA nem sempre acontece. É muito comum que alguns elementos não estejam presentes como, por exemplo, a participação da comunidade, ou o chamado tempo de mistagogia¹⁷². Por outro lado, um Catecumenato limitado a aspectos conceituais ou à simples aquisição dos sacramentos não corresponde ao

¹⁶⁸ O documento *Diretório Geral para a Catequese*, ao tratar do tema da Catequese de Adultos, distingue três grupos de interesse: um primeiro, formado por adultos crentes, que vivem a fé e desejam aprofundá-la; um segundo, já batizados, mas que retomam o caminho da iniciação cristã; e um terceiro, de adultos não batizados, para os quais compreende que ocorra o verdadeiro e próprio catecumenato. Ainda menciona um quarto grupo possível, de adultos provenientes de outras confissões cristãs. Cf. *DGC*, n. 172. Mais adiante veremos detalhadamente a abordagem dos documentos do Magistério, no item sobre 'a restauração do catecumenato no Concílio Vaticano II'.

¹⁶⁹ Em unidade com a CNBB, esclarecemos que esta dimensão catecumenal da catequese não se confunde, porém, com o movimento neocatecumenal, presente em muitas comunidades, com seus acertos e valores, mas também com muitos pontos que precisariam ser repensados. O caminho neocatecumenal, também chamado de itinerário de iniciação cristã das comunidades neocatecumenais, nasceu em 1964 em Madri, nas favelas de Palomeras Altas, por inspiração do pintor Francisco Arguello (Kiko), convertido do ateísmo existencialista à fé cristã. Caminhava no bairro com a Bíblia, um crucifixo e um violão. Mais tarde um membro de Instituto Religioso, que passava por Madrid rumo à Bolívia, Carmen Hernández, associou-se ao projeto. Hoje o movimento neocatecumenal está presente em 90 nações e em todos os continentes. Cf. CNBB. *Segunda Semana Brasileira de Catequese*. op. cit., n. 108. Uma breve avaliação do caminho Neocatecumenal pode ser encontrada em BOURGEOIS, H. op. cit., pp. 275-280.

¹⁷⁰ Na concepção tradicional o termo 'mistagogia' é aplicado a um tempo determinado, após a experiência das celebrações dos sacramentos de iniciação, quando o iniciado deve ser orientado para melhor compreender o que já está vivendo e praticando. É chamado de 'tempo de mistagogia' por seu caráter de participação no mistério pascal. Cf. VALLEJO, A.L. *Reflexión en torno a la perspectiva pastoral de la iniciación cristiana*. In : *Phase* 171, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1989, p. 213; VELA, J. A. op. cit.; CASPANI, P. *La Pertinenza Teologica della nozione di iniziazione cristiana*. Milano: Edición Glossa, 1999; CERVERA, J. C. *La Iniciación cristiana y el camino espiritual*. In : *Phase* 41, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 246, 2001. p. 461.

¹⁷¹ Os elementos do processo de ICA são apresentados em diversos esquemas pelos estudiosos e por aqueles que apresentam as práticas catecumenais particulares. Para analisá-los mais profundamente indicamos as obras de ALBERICH, E. e BINZ, A. *Formas e modelos de catequese com adultos*. op. cit.; GARZÓN, J. J. C. *Catecumenado y Comunidad Cristiana en el Episcopado español* (1964-2006). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006; MARTÍNEZ, D.; GONZÁLEZ, P. e SABORIDO, J. L. op. cit.

¹⁷² Cf. VALLEJO, A.L. op. cit., p. 213.

projeto cristão, e vem comprometendo a experiência cristã tanto pessoal como comunitária¹⁷³.

Em função dessa compreensão mais ampla de ICA, a preocupação pastoral não consiste em uma reformulação de ordem conceitual, mas no restabelecimento do processo catecumenal, no qual “a participação da comunidade e dos elementos celebrativos conduzam à experiência de incorporação a Cristo e adesão ao seu corpo eclesial¹⁷⁴”.

Para responder a estas orientações, as comunidades vêm se perguntando mais pelo ‘como fazer’ do que pelo ‘por quê fazer’, ou seja, o que está no centro dos planejamentos é muitas vezes de ordem metodológica e não a compreensão da fundamentação teológica da ICA. Vejamos abaixo como J. M. Hernandez reflete sobre a importância de resgatar o marco teórico da Iniciação Cristã.

A Iniciação Cristã é tarefa permanente da Igreja que hoje passa por dificuldades e questões, tanto no plano teológico como pastoral. Requer discernimento lúcido acompanhado de medidas oportunas e eficazes. Supõe um julgamento pastoral que supere o marco meramente teórico, pois deve atender a situação existente para elaborar possíveis soluções e estratégias. Porém, um marco teórico é imprescindível para saber aonde vamos ou pelo menos onde deveríamos ir. A inevitável interação entre teoria e prática torna a questão mais complexa, e mais necessária a colaboração de teólogos e pastores¹⁷⁵.

Hoje, a retomada da dimensão da Iniciação Cristã de Adultos tem fortes motivações em função da crise religiosa presente na sociedade contemporânea, do diálogo Igreja-mundo e da mudança paradigmática. Alberich apresenta estas motivações como: de ordem pastoral, de ordem teológica e de ordem sociocultural.

1. as motivações de *ordem pastoral* buscam responder às demandas das comunidades particulares, igrejas locais, atendendo aos adultos que buscam a Igreja para conhecer o Cristianismo e rever sua própria perspectiva existencial.

¹⁷³ Lembramos que, para muitas comunidades, quando se fala em catecumenato se compreende catequese, e vice-versa. Em outras comunidades, ao contrário, se faz uma distinção clara, estabelecendo critérios e procedimentos diversos. Neste trabalho nossa ênfase será ao itinerário catecumenal, sem desconsiderarmos que a catequese, considerada como ensinamento e educação integral na fé, é um elemento incluído no caminho catecumenal. Cf. ALBERICH, E. e BINZ, A. *Catequese com Adultos*. op. cit., p. 48.

¹⁷⁴ VALLEJO, A. L. op. cit., p. 214.

¹⁷⁵ HERNANDEZ, J. M. Diez tesis sobre la iniciación cristiana. In: *Phase 171*, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1989, pp. 246-247.

2. quanto às motivações de *ordem teológica*, elas buscam promover a revisão de conceitos através de sólida formação, a revisão da identidade missionária e testemunhal dos cristãos, assim como sua preparação para o diálogo com o mundo plural e sua complexidade.

3. as motivações de *ordem sociocultural* da ICA preocupam-se com os fenômenos de indiferença, secularização, descrença, pertencas múltiplas, novas expressões religiosas, redescobrimdo o eixo fundamental que auxilie a construção de uma identidade religiosa e, ao mesmo tempo, com abertura dialógica para outras experiências¹⁷⁶.

São muitos, portanto, os fatores que fazem com que o resgate do processo da Iniciação Cristã venha enraizar e renovar as comunidades eclesiais. É um processo de configuração da identidade crística. Vem ao encontro da crise própria da mudança paradigmática que afetou também as estruturas da Igreja. Enfim, nos auxilia na retomada das fontes da evangelização e no diálogo com a sociedade contemporânea, em busca da sintonia própria da dinâmica da Revelação, a qual “vibra no mesmo ritmo dos homens e mulheres¹⁷⁷” em seu tempo, cultura e história, em sua capacidade de escuta e resposta à graça de Deus. A fim de refletirmos sobre este processo, hoje prioridade na missão pastoral da Igreja, vejamos melhor seus fundamentos.

1.2.1

Significado da Iniciação para a pessoa humana e seu processo de socialização

Para refletirmos quanto ao significado da Iniciação Cristã é necessário nos perguntarmos pela identidade da Iniciação Cristã. Nessa perspectiva, estamos cientes de que transitamos não somente no âmbito teológico, mas também no campo da sociologia e da antropologia, devido aos intensos cruzamentos conceituais que perpassam este processo. Faremos uma breve trajetória neste

¹⁷⁶ Cf. ALBERICH, E. e BINZ, A. *Formas e modelos de catequese com adultos*. op.cit., p. 30.

¹⁷⁷ ZEVINI, G. Informações sobre experiências de iniciação cristã de adultos nas comunidades neocatecumenais. In: PASQUIER, A. et al. *A crise da Iniciação cristã*. Concilium, Petrópolis: Vozes, v.15/142, 1979, p. 217.

sentido a fim de compreendermos a origem do conceito e a identidade da iniciação no campo da antropologia, e a originalidade da iniciação cristã para a teologia.

Na perspectiva antropológica, o conceito de “iniciação” assinala o processo de aprendizagem ou de introdução progressiva no conhecimento de uma teoria ou doutrina, ou de uma prática. Além disso, é processo de socialização pelo qual o iniciante assimila existencialmente as crenças, normas, valores, comportamentos, atitudes e ritos de um determinado grupo social¹⁷⁸.

O termo ‘iniciação’ deriva do latim *in-eo*, do *initium*, que significa ‘entrar dentro’. Designa os ritos mediante os quais ‘se entra’ em determinada associação, comumente de ordem religiosa e misteriosa e, através desses ritos, a pessoa passa a participar da dinâmica de salvação, na qual se movem os participantes¹⁷⁹.

A palavra ‘iniciação’ não é um termo bíblico, mas de origem pagã. O termo expressa um fenômeno antropológico geral, o processo de adaptação humana em suas relações com o meio ambiente, com as pessoas e culturas, com a transcendência e suas expressões religiosas¹⁸⁰. M. Eliade, uma das maiores autoridades no estudo da antropologia das religiões, define iniciação como “um conjunto de ritos e ensinamentos orais, destinados a realizar uma transformação do estatuto religioso e social do iniciado¹⁸¹”. O iniciado experimenta uma série de ‘provas’ que significam ritos de passagem e equivalem a mutações ontológicas existenciais: a cada etapa é gerada uma nova pessoa. Daí as recorrentes situações de morte simbólica nos ritos celebrados¹⁸².

É ainda M. Eliade quem apresenta a iniciação como fundamento para a humanização: “para fazer-se humano é necessário assumir as dimensões da existência humana¹⁸³”. Ele está se referindo aos ritos de passagem próprios da vida cultural, biológica e espiritual, momentos de rupturas, de crises, de novos nascimentos, num processo ontológico-dialético. Pela vivência profunda da iniciação, a pessoa alcança a própria estrutura do ser através de estágios de

¹⁷⁸ Cf. TABORDA, F. *Nas fontes da vida cristã*. São Paulo: Loyola, 2001, pp. 43-44.

¹⁷⁹ Cf. FALSINI, R. *L’Iniziazione Cristiana i suoi sacramenti*. Milano: OR, 1987, p. 9; CAVALLOTO, G. *Iniziazione Cristiana e Catecumenato*. Bologna: EDB, 1996, pp. 7-8.

¹⁸⁰ Por ser um tema de natureza antropológica, é recorrente nas ciências humanas, seja na linguagem histórica, étnica, sociológica, religiosa, psicológica. Cf. BOROBIO, D. *La iniciación cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1996, pp. 17-18.

¹⁸¹ ELIADE, M. *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1975, p. 10

¹⁸² Cf. CODINA, V. *Sacramentos da Iniciação. Água e espírito de liberdade*. São Paulo: Vozes, 1991, p. 48; FALSINI, R. op. cit., p. 10.

¹⁸³ ELIADE, M. op.cit., p. 20

passagem e de reelaboração existencial¹⁸⁴. Ao longo desse processo, a pessoa deixa de ser o que é e passa a ser o que ainda não é, ou seja, abandona a situação existencial anterior e assume novas formas de existência, novas referências pessoais, sociais e religiosas.

Enquanto experiência comunitária, a iniciação confere identidade à comunidade¹⁸⁵, a organiza espacial e socialmente, e dá o sentido de sua existência, de sua gênese, de seu presente e de seu futuro.

Temos aqui, portanto, os fundamentos culturais nos quais se apoiam o projeto de iniciação, também assumidos na Iniciação Cristã: as iniciações, as etapas da vida e o vínculo comunitário¹⁸⁶.

As formas de iniciação são imprescindíveis para a configuração da identidade pessoal e social, para a construção de princípios norteadores ético-socio-religiosos¹⁸⁷. No passado, as formas iniciáticas eram retidas como ‘tesouros’ das civilizações, e transmitidas pelas gerações por meio da tradição oral e dos rituais. Nas sociedades contemporâneas, as formas de iniciação perderam seu sentido primário e metanarrativo e, conseqüentemente, vem sendo gerada uma crise de fundo antropológico e social.

A iniciação, com suas etapas, rituais simbólicos e laços comunitários, está em crise. Na sociedade contemporânea domina a praticidade e a funcionalidade; a dimensão simbólica não é valorizada. A valorização e administração do tempo estão relacionadas à sua capacidade de produtividade, tanto no que diz respeito às dinâmicas de trabalho, quanto às relações afetivas¹⁸⁸. A fragmentação do conhecimento e a especialização exacerbada afetam não apenas a configuração da

¹⁸⁴ Cf. LELO, A.F. *A Iniciação Cristã*. Catecumenato, dinâmica sacramental e testemunho. São Paulo: Paulinas, 2005, pp. 14-15.

¹⁸⁵ Cf. LELO, A. F. op. cit., p. 24.

¹⁸⁶ Cf. DUJARIER, M. Experiências de iniciação cristã na África ocidental. In: PASQUIER, A. et al. *A crise da Iniciação Cristã*, *Concilium* 142, Petrópolis: Vozes, 1979, p. 67.

¹⁸⁷ Cf. FALSINI, R. op. cit., p. 14.

¹⁸⁸ R. Sennett é um dos teóricos que elabora a nova compreensão de ‘tempo’ com as características de produtividade, eficiência em seu trabalho sobre o capitalismo flexível. SENNETT, R. *A corrosão do caráter*. São Paulo: Record, 1999. M. Maffesoli denomina como ‘presentismo’ a nova compreensão de ‘tempo’ que vai sendo configurada na contemporaneidade. Nesta concepção pequenos relatos ganham centralidade e a subjetividade passar a ser regida pelo imperativo de ‘aproveitar a vida’, buscando usufruir o presente tanto quanto possível e da melhor maneira possível, pois a projeção do futuro já não faz tanto sentido; o trabalho é relativizado por múltiplos centros de interesse, o que torna visível a ‘ética do instante’. Cf. MAFFESOLI, M. *Notas sobre a pós-Modernidade*. O lugar faz o elo. Rio de Janeiro: Atlântida, 2004, pp. 83-89.

identidade pessoal, mas também as identidades grupais. A pertença aos grupos é múltipla e, muitas vezes, parcial e transitória¹⁸⁹.

Hoje, não permanecem mediações estáveis ou modelos de referência claros com a mesma dimensão iniciática do passado¹⁹⁰. “As instituições especializadas nos ritos de passagem dos jovens não existem mais. A família, a escola e a igreja – instituições de substituição outrora eficazes – perderam seu crédito e asseguram cada vez mais dificilmente as etapas de maturação e de inserção social de seus membros¹⁹¹”. Na Pós-modernidade, os processos de iniciação realizam agrupamentos de caráter apenas transitório, muitas vezes com uma formação chamada de tribal¹⁹² ou, ainda, anti-institucionais. As pessoas estão propensas à integração em um todo orgânico, mas sem preocupação com o futuro, sem projetos políticos, sem metas a serem cumpridas, apenas vivendo o presente, compartilhando sentimentos e companhia. A falta de referências éticas e tradicionais é acompanhada pela perda dos grandes relatos, pela ausência do sentido de pertença comunitária e de isolamento da pessoa em si mesma.

Por outro lado, esta não é a única direção dos agrupamentos sociais. Também emerge um novo direcionamento para o ser humano a partir do próprio processo da globalização. Esta proclama o conhecimento integral e, mesmo motivado pela ilusão da totalidade¹⁹³, o ser humano faz uma nova experiência antropológica fundamental: começa a se dar conta da dinâmica relacional na qual está inserido e, pouco a pouco, abre-se para as relações dialógicas.

Diante destes fenômenos sociais atuais cabe perguntar se ainda faz sentido falar de iniciação, ou mesmo resgatar seu processo. A iniciação como processo

¹⁸⁹ Cf. CLAES, J. L’initiation. In: *Lumen Vitae*, 1, 1994, p.12-13.

¹⁹⁰ Cf. BOROBIO, D. *La iniciación cristiana*. p. 18.

¹⁹¹ PASQUIER, A. Sociedade iniciática e sociedade à procura de iniciações. In: _____. *A crise da Iniciação Cristã*. op. cit., p.150.

¹⁹² A noção da formação de ‘tribos’, na pós-Modernidade, é compartilhada por pensadores como Maffesoli, que afirmam que os indivíduos estabelecem identificações com determinados grupos sociais, usando símbolos, imagens, signos e adereços, que vão reconhecê-los como pertencentes a determinadas tribos formadas. Nesse sentido, prevalece o desejo de estar junto, um sentimento de pertença aos micro-grupos “germinados” de caráter provisório. Cf. MAFFESOLI, M. *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense, 1998.

¹⁹³ O geógrafo brasileiro Milton Santos elabora o tema da ilusão da totalidade no processo de globalização. Ele encontra as bases materiais históricas para esta crença na ilusão da técnica como necessidade universal e indiscutível, nas relações econômicas igualmente indiscutíveis aos quais todos devem submissão, sob pena de comprometerem a totalidade do sistema, ou mesmo serem excluídos do mesmo. A ilusão de totalidade é uma forma de totalitarismo muito forte porque se baseia em noções que parecem centrais à própria idéia de democracia – liberdade de opinião, de imprensa, tolerância. Cf. SANTOS, M. op. cit., pp. 24-45.

social teria ainda sua identidade, capaz de dar um sentido novo à vida e de inserir o indivíduo, de forma perene, em um novo estado?

Exatamente por essas características diagnosticadas em nosso tempo, nossa resposta é afirmativa. A iniciação tem hoje grande atualidade e uma nova oportunidade cultural, pois é portadora de uma sabedoria oculta que acalma a angústia existencial do ser humano, ao revelar-lhe a sua verdadeira natureza. Quer seja visto num contexto social ou cultural, ou nas relações individuais, a iniciação é um fator de coerência e coesão para as pessoas que nela ingressam, bem como para as sociedades que a praticam¹⁹⁴. “O cristianismo primitivo não estruturou a iniciação cristã do nada, mas assimilou e introduziu muitos elementos da iniciação religiosa comuns a toda a história religiosa da humanidade¹⁹⁵”.

Após refletirmos quanto ao conceito e à identidade da iniciação no campo da antropologia e da sociologia, vejamos como a Iniciação Cristã foi compreendida em sua origem apostólica e patrística, assim como sua originalidade e pertinência para o processo de evangelização atual.

1.2.2

A originalidade da Iniciação Cristã

No Novo Testamento não encontramos a Iniciação Cristã como um processo sistemático. É possível identificar elementos que, mais tarde, serão fonte para a sua compreensão teológica, como por exemplo, a concepção de caminho presente nos Atos dos Apóstolos¹⁹⁶. Só mais adiante encontraremos uma configuração de caráter catecumenal, quando da preocupação com a formação

¹⁹⁴ Cf. BOROBIO, D. *La iniciación cristiana*. p. 25.

¹⁹⁵ CODINA, V. op. cit., p. 49.

¹⁹⁶ No NT não aparece um processo de Iniciação como preparação para o Batismo, mas já se percebe dados que, de modo germinal e implícito, aludem a certo tipo de preparação. Não é celebrado de modo repentino e espontâneo, como podem levar a pensar alguns textos como (cf. At 2,37-38; 2,41). Ao contrário, vários indícios mostram a necessidade de uma preparação e discernimento, como: a sucessão das sequências: pregação, acolhida, conversão, petição, batismo. (cf. At 2,37-39; 8,27-28); a descrição da iniciação como processo generativo que implica uma decisão irreversível (cf. Hb 5, 12-6,3); a exigência de uma fé verdadeira que renuncia a ídolos e vem a servir ao Deus vivo e verdadeiro (cf. 1Ts 1,9-10); a distinção que, de algum modo se faz, entre a primeira evangelização, a petição do batismo e a catequese, tal como aparece no caso de Cornélio (cf. At 10,1-11,18). Cf. BOROBIO, D. *Catecumenado*. op. cit., p.100.

cristã e a iniciação à fé daqueles que eram provenientes de outras religiões e culturas¹⁹⁷.

A tradição da Igreja convencionou chamar de Iniciação Cristã à inserção progressiva no mistério de Cristo e na comunidade da Igreja, celebrada nos três sacramentos de iniciação - Batismo, Confirmação e Eucaristia¹⁹⁸.

Ao recordarem a iniciação sacramental, os Padres Gregos¹⁹⁹ usam os termos *μυσταγωγέω* (*mystagôgêô*) - introduzo ao mistério -, e *μυσταγωγία* (*mystagôgía*) – introdução aos mistérios²⁰⁰. Estes termos eram aplicados em diferentes situações e significados:

- como introdução aos mistérios;
- como iniciação ao mistério do Batismo e da Eucaristia;
- como a revelação na Bíblia;
- como instrução ao mistério de Cristo, do Espírito Santo e da Igreja;
- e também como ensinamento espiritual.

¹⁹⁷ A Igreja primitiva não dava sem mais o batismo, mas exigia condições fundamentais: a conversão e a fé, e para suscitar-las e levá-las a maturidade utilizava os seguintes meios: pregação e diálogo, preparação catequética ou instrução, abandono dos ídolos e mudança de vida, aceitação da fraternidade cristã e a comunhão de bens. Será preciso certamente esperar até o séc. II para que todos esses elementos apareçam ordenados e em processo de institucionalização. Porém, se pode reconhecer que já na época apostólica se exigia uma preparação, atitudes e garantias em ordem a conceder o Batismo. No séc. I não existe uma iniciação cristã com uma estrutura sistemática, mas existe o processo de iniciação cristã como verdade vivida. Nos séc. II e III a necessidade do processo de iniciação torna-se mais presente. A Igreja vive uma situação difícil: numericamente, não há muitos adeptos; socialmente, seus membros estão imersos num mundo paganizado; politicamente, não têm direito de cidadania e sofrem perseguição. Porém, a dificuldade faz crescer a exigência, a exigência leva à qualidade da missão, e a missão conduz à organização mais autêntica do processo de Iniciação Cristã. *Ibid*, p. 101.

¹⁹⁸ A expressão ‘iniciação cristã’ foi empregada, no final do século XIX, para designar os sacramentos do batismo, confirmação e eucaristia; especialmente por liturgistas, em grande medida por influência de Odo Casel. (1886-1948-Monge beneditino, principal expoente da reforma e renovação litúrgica, e por isso veio a ser chamada teologia dos mistérios). Aparece oficialmente no Diretório para a pastoral dos sacramentos do episcopado francês em 1951 e é usada várias vezes nos documentos do Vaticano II. O Concílio afirma que o batismo, a confirmação e a eucaristia são sacramentos da iniciação cristã. Cf. AG 14; PO 2; SC 71; FLORISTÁN SAMANES, C. La Iniciación Cristiana. In: *Phase* 171, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1989, p. 215; NEUNHEUSER, B. Movimento Litúrgico. In: SARTORE, D. e TRIACCA, A. (orgs.) *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas, 1992.

¹⁹⁹ A partir da metade do século II e início do século III, os Padres passaram a escrever para defender a fé cristã das idéias heréticas. Os Padres de língua grega foram grandes apologistas, entres eles, os principais foram Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo de Antioquia, Orígenes, Clemente de Alexandria, e Tertuliano de Cartago. A partir do século IV destacaram-se Eusébio de Cesaréia, Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa e João Damasceno. Cf. DROBNER, H. R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 76-79.

²⁰⁰ Um elenco detalhado dos diversos significados de *μυσταγωγέω* e vocábulos derivados podemos encontrar em FEDERICI, T. La mistagogia della Chiesa. In: ANCILLI, E. (ed.) *Mistagogia e direzione spirituale*. Roma/Milano: Teresianum - OR, Milano 1985, pp. 163-245.

Como podemos perceber, o termo mistagogia se apresenta como referência não apenas com relação aos sacramentos de Iniciação, mas nos momentos celebrativos que representavam a conclusão de um longo percurso de crescimento na fé, gradual mudança de vida, progressiva santificação e inserção cada vez maior na vida eclesial²⁰¹.

Em sua concepção de Iniciação Cristã, os Padres orientavam esta trajetória como um caminho de introdução, abertura e diálogo com o Mistério, um caminho vital e de integração do ser humano em suas muitas dimensões. A mistagogia é compreendida como o fundamento e o caminho do processo de Iniciação Cristã. Ela é o grande referencial que inspira e ilumina este processo determinando a iniciativa, a centralidade e a meta do processo na dinâmica da Revelação entre Deus e a humanidade²⁰².

A Igreja antiga compreende este ‘tornar-se cristão’ como uma progressiva introdução à vida nova revelada e oferecida em Jesus Cristo. “*Fiunt non nascuntur christiani*” – não se nasce cristão, chega-se a ser²⁰³”. Com esta expressão lapidar, Tertuliano se faz intérprete de uma sabedoria que animou a ação missionária e pastoral da Igreja dos primeiros tempos e continuará por longos séculos.

Segundo esta sabedoria, a Iniciação Cristã está fundada sobre dois pressupostos: o desenvolvimento de uma fé pessoal acompanhada pela mudança de vida e a relação fundamental da ação educativa e santificadora da Igreja que encontra sua expressão culminante na celebração dos sacramentos de iniciação²⁰⁴. Em outras palavras, segundo as fontes patrísticas, a Iniciação Cristã possui duas dimensões, como duas mãos que se articulam: a dimensão catequética e a dimensão sacramental²⁰⁵. Estas dimensões não possuem uma hierarquia e sim uma correlação intensa, dinâmica, incessante.

²⁰¹ João Crisóstomo recorda aos iluminandos: “Também vós sereis iniciados aos mistérios”. Tertuliano, referindo-se aos mistérios cristãos e aos sacramentos, fala de iniciação. Tanto na Igreja oriental, como na ocidental, os catecúmenos são chamados ‘não iniciados’ até a celebração da Vigília Pascal. Cf. CRISÓSTOMO, J. *Cat.* I, 5, PG 49, 239; *Cat.* II, PG 49, 225; *Cat.* III, 3, 6 e 8, SC 366, 174, 188 e 194; TERTULIANO, *Apologet.* VII, 7, CCL 1, 99; AMBROSIO, *De Mysteriis* 2, BAC 17.

²⁰² A mistagogia, eixo referencial de nosso trabalho, receberá sua construção conceitual no segundo capítulo deste trabalho.

²⁰³ TERTULLIANO. *Apologeticum*, XVIII, CCL 1, p. 118.

²⁰⁴ Cf. CAVALLOTO, G. *Iniziazione Cristiana e Catecumenato*. p. 33.

²⁰⁵ Cf. FLORISTÁN SAMANES, C. op. cit., p. 217.

É frequente encontrarmos na literatura específica, o conceito de Iniciação Cristã relacionado com a catequese, aplicado à experiência formativa dos iniciantes ou ao itinerário formativo de adultos interessados no aprofundamento da sua fé. Em algumas reflexões, o conceito é relacionado com a ‘nova evangelização’²⁰⁶ ou ainda como sinônimo de formação cristã permanente²⁰⁷.

Contudo, nossa escolha conceitual terá por base a antiga terminologia, que traz uma conotação mais ampla para a Iniciação Cristã, como iniciação aos mistérios, no sentido mais sagrado, religioso²⁰⁸. O liturgista P. M. Gy, observa que, na linguagem moderna, fala-se de iniciação aos mistérios segundo a construção latina: se é iniciado - *mediante, através* - dos mistérios²⁰⁹. Privilegiaremos esse conceito, pois ajuda a compreendermos a raiz e o fundamento teológico da Iniciação Cristã, ou seja, o caráter iniciático como processo de introdução aos mistérios e, para o Cristianismo, de iniciação ao Mistério²¹⁰. Se, filosoficamente, falamos de uma mudança ontológica, teologicamente, esta equivale à participação no mistério pascal²¹¹.

Participar do Mistério é abrir-se à dinâmica da Revelação de Deus aos homens e mulheres de cada tempo. Deus é o Mistério que se revela, ao qual se é

²⁰⁶ O papa João Paulo II cunhou a expressão ‘nova evangelização’ como convocação de toda a Igreja para um novo programa orgânico de evangelização, com “novo ardor, novos métodos e novas expressões”. Cf. JOÃO PAULO II, *Discurso à Assembléia do Celam*. Março de 1983, Porto Príncipe (Haiti), n. III.

²⁰⁷ Neste mesmo capítulo, mais adiante, nos deteremos nesta aproximação entre Iniciação Cristã e Catecumenato.

²⁰⁸ Cf. CERVERA, J.C. Iniciação cristã. op.cit.

²⁰⁹ Entre as iniciações místicas e a iniciação cristã podemos encontrar semelhanças e diferenças. Entre as semelhanças podemos afirmar que o batismo, entendido como novo nascimento, ou passagem das trevas à luz, da morte à vida é uma participação sacramental ou uma imitação ritual da morte e ressurreição de Cristo. Tanto nas religiões místicas como no cristianismo, há uma passagem do não iniciado ao iniciado por meio de conhecimentos e gestos simbólicos. Entre as diferenças encontram-se a ausência de gestos violentos na iniciação cristã e a universalidade da iniciação cristã, que se oferece a todos, sem discriminação, em contraste com os ritos iniciáticos exclusivos. Nas provas, a ausência de sofrimentos físicos, pois tudo se alcança por meios simbólicos. O iniciado adquire ali mesmo um saber, em contraste com largos períodos de aprendizagem religiosa e moral que tem o candidato ao cristianismo. Ao final do processo, o iniciado já alcançou um status definitivo, ao passo que o batizado deve esforçar-se por ser cristão durante toda a vida. Cf. FLORISTÁN SAMANES, C. op. cit., p. 216.

²¹⁰ Ao falarmos de Iniciação ao Mistério estamos diante do processo conhecido teologicamente como Revelação, com seus principais fatores: a autocomunicação divina e sua iniciativa, a resposta livre e processual do ser humano, a dinâmica da história da Salvação. Participar neste mistério paulatinamente e, a partir dessa experiência, reorientar a vida pessoal e comunitária, é uma experiência do Mistério, uma experiência mistagógica. Mistério que é o próprio Deus se revelando na história da humanidade e como diz Schillebeeckx, um “rosto humanamente reconhecível, a quem proclamamos Messias e Filho de Deus.” SCHILLEBEECKX, E. *História Humana, Revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 23.

²¹¹ Cf. FALSINI, R. op. cit., p. 10.

conduzido pedagógica e amorosamente. Mistério que se interpreta com categorias que se entrecruzam e produzem significado e sentido, de ordem hermenêutica e simbólica. Mistério que se revela, mas não se esgota, interpelando incessantemente os projetos pessoais e comunitários a serem fecundados pelo amor pascal, criador e libertador.

Os Padres dos primeiros séculos compreendem a iniciação como um caminho dinâmico e em etapas progressivas²¹². Com o emprego de três verbos para delinear o caminho da iniciação - *aproximar, ingressar e assinalar*²¹³ - expressam sua compreensão. *Aproximar* é a primeira aproximação à fé, o desejo de aderir, o primeiro passo de acolhida; *ingressar* na fé é o início do seguimento, a observância da Palavra que é ouvida e interpela a revisão da vida²¹⁴; *assinalar* relaciona-se com o sacramento do Batismo, que assinala a pessoa no mistério pascal, em Jesus Cristo.

Em comunhão com a fonte patrística, a Iniciação Cristã não apenas une os elementos relacionados aos sacramentos e à catequese, mas os integra em um processo complexo e que possui um eixo central, uma coluna que o sustenta, que demarca sua orientação fundamental e opções de cunho metodológico: a mistagogia.

Três dimensões da experiência da Iniciação Cristã denotam seu caráter mistagógico: *é experiência dialógica entre Deus e o ser humano, é experiência litúrgico-sacramental e é experiência eclesial*. Vejamos o desenvolvimento destas dimensões.

1. A Iniciação Cristã é uma *experiência dialógica entre Deus e o ser humano*, mediada por aqueles que já iniciaram esse caminho, pela comunidade viva e pela história, marcada pelos sinais da Revelação incessante de Deus. É uma experiência na qual se adentra e se submerge, não apenas como uma aceitação intelectual, mas integral, impregnando toda a existência com a nova vida que lhe é

²¹² Há estudos no campo do catecumenato e da liturgia que definem a iniciação cristã como acesso à experiência do mistério de Cristo, mediante a passagem de um estado (catecúmeno) a outro (fiel) através dos sacramentos de iniciação. Estes sacramentos são símbolos que condensam e plasmam a plenitude cristã, expressão e linguagem da vida de fé. Cf. FLORISTÁN SAMANES, C. *La Iniciación Cristiana*. op. cit., p. 217.

²¹³ Cf. TERTULLIANO, *De idolatria* XXIV, 3, CCL 2, p. 1124; *De paenitentia* VI, 16, CCL 2, p. 331. Citado por CAVALLOTTO, G. *Il modelo catechistico del catecumenato antico*. Disponível em: <www.catechetica.it> Acesso em: 3 de dezembro de 2005, pp. 164-165.

²¹⁴ A escuta da Palavra constitui um dos eixos capitais do catecumenato. O vocábulo é originado precisamente da atitude de ‘escuta’ – do verbo *katechein* – que faz alusão ao ‘ressoar’ da Palavra de Deus na vida daquele que a acolhe.

anunciada e a ela se configura processualmente: o mistério pascal em Jesus Cristo²¹⁵.

2. É uma *experiência litúrgico-sacramental*²¹⁶, pois envolve o diálogo com a Revelação mediante sinais sacramentais, sobretudo a celebração eucarística, a experiência comunitária e a própria história pessoal e da humanidade²¹⁷. É experiência sacramental que atinge o novo discípulo no mais profundo de seu ser, configurando-o em Jesus Cristo e tornando-o sacramento no mundo, sinal do amor de Deus²¹⁸. Essa experiência tem duplo caráter: é objetiva e é hermenêutica. É objetiva, pois é Deus mesmo se revelando. É hermenêutica, pois implica a compreensão, a formação de esquemas conceituais, a consciência e as respostas processuais pessoais livres e conscientes.

3. É *experiência eclesial*, tem aí seu ponto de partida e seu desenvolvimento. O caminho mistagógico da Iniciação Cristã se apoia necessariamente na Igreja, sacramento, comunidade, comunhão. Toda a dimensão eclesial é marcada pela Iniciação Cristã, pelo seguimento de Jesus Cristo, pelo discipulado e consequente mandato missionário. É função essencial da Igreja e manifestação concreta de sua maternidade²¹⁹. A Constituição dogmática *Lumen Gentium* orienta: “Os catecúmenos que, movidos pelo Espírito Santo, solicitam por vontade explícita incorporar-se à Igreja, se unem a ela por este mesmo desejo, e a mãe Igreja já os abraça amorosa e solicitamente como filhos²²⁰”.

Estas três dimensões são constitutivas da Iniciação Cristã. Sendo assim, reiteramos que esta não pode ser compreendida apenas como um processo

²¹⁵ Cf. CERVERA, J.C. Iniciação Cristã. op. cit., p. 576.

²¹⁶ Segundo Floristán Samanes, a Iniciação Cristã é sacramental no sentido estrito do termo. Desta abordagem se deduzem seus aspectos: ritual, permanente e escatológico. O aspecto ritual está diretamente ligado aos ritos sacramentais, o aspecto permanente remete à vocação cristã, à conversão como caminho cotidiano pessoal e comunitário; o aspecto escatológico nos remete à perspectiva pascal e de plenitude do projeto salvífico. Cf. FLORISTÁN SAMANES, C. op. cit., pp. 217-218.

²¹⁷ Na compreensão dos Padres da Igreja a iniciação não se dá *ao* mistério, mas *desde* a celebração do mistério, *desde* a experiência de participação na comunidade, *desde* a escuta da Palavra, *desde* os ritos e símbolos litúrgicos. Enfim, o princípio ativo e fundante do processo de iniciação é o próprio mistério de Deus que se revela. Cf. BOROBIO, D. Función litúrgico-sacramental del ministerio del catequista. In: Evangelización, Catequesis y Liturgia. In: *Phase* 38, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1980, p. 43; FALSINI, R. op.cit., p.11.

²¹⁸ Cf. CAVALLOTO, G. *Iniziazione Cristiana*. op. cit. p. 8.

²¹⁹ O tema da maternidade eclesial foi brilhantemente desenvolvido por M. Dujarier. Para consulta e aprofundamento ver as obras: La funzione materna della chiesa nella pratica catecumenale dell'antichità. In: CAVALLOTO, G. (org.) *Iniziazione Cristiana e Catecumenato*. Bologna: EDB, 1996; Le catéchuménat et la maternité de l'Eglise. In: *La Maison-Dieu*, n. 72, 1962.

²²⁰ LG 14.

pedagógico-pastoral. Seria reduzi-la ao caráter educacional ou formativo. O que, de fato, é uma percepção errônea que compromete este processo em sua base e, conseqüentemente, em todo o seu desenvolvimento. A Iniciação cristã é mistagogia ativa, é integradora, é abertura ao mistério de Deus que dialoga com a existência em sua totalidade, configurando a pessoa em uma nova experiência de ser.

A Iniciação Cristã é caminho, tempo de abertura, diálogo fecundo que gera no ser humano o ‘novo homem’, a ‘nova mulher’, em um processo de crescimento e amadurecimento como discípulo de Jesus. Seu dinamismo é progressivo, o que atesta a condição itinerante do caminho de fé e de pertença ao povo de Deus. Daí seu caráter de globalidade, de “uma experiência envolvente, transformadora, que incide sobre o ser profundo da pessoa. (...) Integra o conhecimento do mistério de Cristo, a celebração da fé, a experiência de comunidade e o exercício do compromisso cristão no mundo²²¹”.

1.2.3

A Iniciação Cristã como processo

A Iniciação Cristã não é um acontecimento único e definitivo e sim um processo do qual participam todos aqueles que acolhem a dinâmica dialogal entre Deus e seus filhos e filhas. Enquanto processo, a Iniciação Cristã encontra na perspectiva catecumenal o espaço necessário e fecundo para que ela se desenvolva.

Hoje, muitas são as experiências eclesiais que apontam para a compreensão do catecumenato como processo de Iniciação Cristã. Reiteramos a posição de Borobio na qual, quando se fala em iniciação, se fala em catecumenato e vice-versa. “O catecumenato não deve considerar-se como algo independente da iniciação, e sim como um elemento constitutivo e integrante da mesma²²²”.

Essa estreita vinculação reafirma a compreensão da Iniciação Cristã como mistagogia, como processo pedagógico de formação integral na fé cristã, a partir da fundamentação teológica na dinâmica da Revelação e de seu caráter

²²¹ ALBERICH, E. e BINZ, A. *Formas e modelos de catequese com adultos*. op. cit., p. 40.

²²² BOROBIO, D. *Catecumenado*. op.cit.

permanente, de caminho pessoal e comunitário na configuração de cada homem e cada mulher, em Jesus Cristo, e da história, como História da Salvação.

A aproximação entre Iniciação Cristã e Catecumenato expressa uma nova sensibilidade pastoral, na qual estão presentes algumas preocupações, tais como: a renovação do catecumenato, a tônica no itinerário de conversão e crescimento na fé, a urgência do tratamento pastoral-comunitário-missionário como primado da evangelização.

Segundo Floristán Samanes, o Cristianismo possui dois eixos fundamentais: a fé-conversão e a práxis mistérica, que conduzem a uma identificação com Cristo, na comunidade cristã²²³. Fé e prática não caminham isoladas ou em etapas sucessivas, mas caminham juntas, alimentam-se mutuamente, são realidades dinâmicas e abertas ao processo de Revelação, que é vida para cada homem e cada mulher que se abre ao Mistério que lhes é revelado.

A fé não é adquirida automaticamente. Demanda um processo, uma aprendizagem prolongada e identificadora, um itinerário marcado pela Iniciação. É entrada no mistério de Deus, sem deixar de viver a existência humana.

Neste itinerário destacam-se duas dimensões essenciais: o caminho pessoal e a experiência comunitária²²⁴. O Decreto *Ad Gentes* apresenta esta correlação: “Esta iniciação cristã realizada no catecumenato deve ser obra não apenas dos catequistas ou sacerdotes, mas de toda a comunidade dos fiéis, de forma que desde o começo os catecúmenos sintam que pertencem ao Povo de Deus²²⁵”.

Aqui há uma rede de relações e, como tal, marcada pela intersubjetividade e interdependência entre a dimensão pessoal e a dimensão comunitária. As duas dimensões estão ligadas e afetam-se mutuamente. Não são caminhadas distintas ou em etapas sucessivas, como muitas vezes são avaliadas e desenvolvidas pastoralmente. A Iniciação Cristã se dá na comunidade e não fora dela. A comunidade eclesial é uma comunidade de iniciados que caminham juntos, e assim procedem na escuta da Palavra e na sua hermenêutica.

O próprio termo ‘iniciação’ nos indica quatro elementos constitutivos deste processo e que dialogam entre si:

²²³ Cf. FLORISTÁN SAMANES, C. La Iniciación Cristiana. op. cit, p. 217.

²²⁴ Ibid., p. 220.

²²⁵ AG, n. 14.

1. *O mistério* - algo que deve ser conhecido, uma realidade de caráter transcendente, à qual se adentra e da qual se torna participante;
2. *A mediação* - o meio de comunicação, um conjunto de símbolos, que é a ponte entre o mistério e os que serão iniciados;
3. *Os iniciados no mistério* - um grupo com agentes de iniciação que orientem o processo;
4. *O iniciante* - alguém que não está iniciado e se abre para essa experiência²²⁶.

No caso da Iniciação Cristã estes elementos são identificados como:

1. *O mistério Pascal e seus conteúdos bíblicos e vivenciais*;
2. *Os ritos e celebrações sacramentais*;
3. *A comunidade eclesial e o mistagogo ou catequista*;
4. *O neófito ou catecúmeno*.

Estes elementos não possuem hierarquia ou ordem de desenvolvimento na Iniciação Cristã, mas estabelecem uma relação dialógica permanente e processual. Examinemos cada um destes elementos em sua especificidade e interdependência.

O princípio, o meio e o fim da Iniciação Cristã coincidem, é a participação no *mistério pascal de Cristo*. Essa é sua principal característica, diríamos, seu eixo e motor único. O mistério pascal de Cristo não é um elemento mítico, nem mesmo uma doutrina ou uma construção científica, religiosa ou ideológica, mas é uma pessoa²²⁷.

O mistério pascal de Cristo é histórico e metahistórico, é relação interpessoal e comunitária, é condicionado pelas categorias históricas e, ao mesmo tempo, fonte inesgotável e incabível na linguagem humana. É mistério que penetra e transfigura a história, transpassa a existência inteira do homem, tornando-se produção incessante de sentido.

No mistério cristão aparece a afirmação irredutível da historicidade do Revelador e da letra da Revelação e esta não pode ser eliminada sem que se

²²⁶ Cf. BOROBIO, D. *A Celebração na Igreja*. Vol. II. Os Sacramentos. São Paulo: Loyola, 1993, p. 24.

²²⁷ Cf. COFFY, R. La celebración, lugar de la educación de la fe. In: *Evangelización, Catequesis y Liturgia*. Phase 38, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1980, p.7 e BOROBIO, D. op. cit., p. 25.

elimine o específico do fato cristão. A experiência cristã de Deus não apenas se manifesta através de uma realidade e da sua expressão, mas identifica-se com ela, particulariza-se absolutamente nela²²⁸.

Os ritos, mediações na dimensão catequética e sacramental da Iniciação Cristã, não são simplesmente um corpo simbólico que expressa o desejo de aproximar o homem do Mistério e nem mesmo estratégias de cunho pedagógico e antropológico que visem objetivar a experiência. São ritos sacramentais²²⁹.

Sua força está em serem “ações do Senhor da glória” que vão ao encontro dos homens na Igreja, oferecendo a sua salvação. Trata-se, portanto, de realidades simbólicas no sentido mais forte da palavra, como elementos visíveis de uma realidade total em que Cristo, pela Igreja, comunica com sua presença o que os símbolos significam: “o mistério na história”²³⁰.

Com relação à *comunidade dos iniciados*, o espaço vital é a Igreja, sacramento de Jesus Cristo no mundo. A comunidade eclesial deve ser uma presença sacramental ativa, decisiva para a Iniciação Cristã. “É, ao mesmo tempo, koinonia, comunhão apostólica, eucarística, de bens e de afeto²³¹”. Nela o neófito e a comunidade experimentam a força renovadora de Cristo ressuscitado e do Espírito que faz novas todas as coisas²³².

No âmbito comunitário se experimenta o diálogo e a alteridade, fundamentais para a experiência intersubjetiva. Essa experiência se dá em diversos níveis:

- entre duas pessoas, que são o iniciante e seu orientador;
- entre o pequeno grupo de iniciantes que caminham juntos;
- entre o grupo de iniciantes e a comunidade eclesial local;
- entre a comunidade e a Igreja, como experiência eclesial.

Em todos estes níveis observemos a reciprocidade no processo de evangelização, a aprendizagem comunitária, o estímulo à renovação da fé viva e à consciência batismal fecundante da própria vida e da vida da humanidade.

²²⁸ Cf. VAZ, H. C. L. A linguagem da experiência de Deus. In: *Escritos de Filosofia I, Problemas de fronteira*, São Paulo: Loyola, 1986, p. 254.

²²⁹ Cf. BOROBIO, D. op. cit., p. 25.

²³⁰ Ibid.

²³¹ FLORISTÁN SAMANES, C. La Iniciación Cristiana. op. cit., p. 223; FALSINI, R. op.cit., p. 16.

²³² J.C. Cervera explicita que Y. Congar adverte que a Iniciação Cristã deve se realizar em um ambiente fecundo eclesialmente, apropriado para a acolhida e o desenvolvimento desse processo, uma comunidade que viva a experiência do Espírito e assim favoreça a plena consciência do dom recebido. Cf. CERVERA, J.C. op. cit., p. 584.

Trata-se da entrada em uma comunidade sacramental, em profunda e vivificante comunhão com o Deus revelado por Jesus Cristo, na unidade do Espírito Santo²³³, e não de uma comunidade que se auto-abastece com novos fiéis e novas experiências. Também não estamos falando de duas estruturas em camadas diferentes: uma estrutura sociológica e, outra, em um nível superior - o Povo de Deus²³⁴. A comunidade local, que acolhe e acompanha os iniciantes na fé, “não está estrangulada numa estrutura jurídica; ela é desejada por Cristo, e a celebração eucarística vivifica sem cessar esta entidade que é a *ekklesia*”²³⁵.

Essa comunhão eclesial tem caráter mistagógico, no entanto, há pessoas que assumem especialmente esta missão, orientando a Iniciação Cristã. São *os mistagogos* da comunidade²³⁶. A tarefa da Iniciação Cristã consiste em introduzir o catecúmeno²³⁷ no seguimento de Jesus, não apenas pela instrução na doutrina, mas em uma abertura existencial, prática e afetiva. Nas palavras de Taborda, “a tarefa da iniciação é ‘encarilhar’ o catecúmeno pela pessoa mesma de Jesus, para que se imbua de seu Espírito”²³⁸.

O termo “mistagogo” sugere essa tarefa da Igreja, de ontem e de hoje, de conduzir pela mão o catecúmeno, para que descubra sua forma pessoal de seguir ao Senhor. E essa iniciação, esse acompanhamento mistagógico, ocorre não

²³³ Cf. BOROBIO, D. op. cit, p. 25.

²³⁴ “A Igreja é, sempre e em toda parte, todo o Povo de Deus, toda a comunidade de crentes. Todos são chamados por Deus, justificados em Cristo, santificados no Espírito Santo. (...) Uma vez que o chamado de Deus precede toda a ação e mesmo a resposta na fé, e uma vez que este é dirigido a todo o povo, o ser humano nunca se encontra só, mas sempre dentro da comunidade. Por sua vez, as comunidades particulares estão dentro da comunidade una, a Igreja”. Cf. KUNG, H. *A Igreja*. Lisboa: Moraes, 1969, pp. 178-182.

²³⁵ O termo - *ekklesia* - nos defronta com três dimensões estreitamente ligadas entre si: a assembléia cristã na sua atividade cultural, a comunidade local, considerada em todas as suas dimensões e a Igreja universal, da qual a Igreja local, longe de ser apenas uma das partes, é, ao contrário, presença total. Cf. NOCENT, A. Iniciação cristã e comunidade. In: PASQUIER, A. et al. *A crise da Iniciação Cristã. Concilium* 142, 1979/2, Petrópolis: Vozes, p.172.

²³⁶ Privilegiaremos o termo ‘mistagogo’ ao termo ‘catequista’, pois este segundo se inclina ao uso mais didático, o que não atende ao propósito de conceber este elemento em sua complexidade, enquanto orientador do neófito em sua caminhada mística-existencial.

²³⁷ O termo ‘neófito’ está diretamente relacionado àqueles que percorriam o itinerário mistagógico como um percurso de introdução à fé, incluindo o catecumenato e a instrução batismal. Contudo, para os Padres da Igreja, na categoria de neófitos estão não apenas os recém batizados, mas todos os fiéis. Esta abrangência tem por base a compreensão de que a graça da fé e a conversão pessoal ao seguimento de Jesus pertencem a uma dinâmica que percorre toda a vida, o que faz com que durante toda a vida sejamos neófitos. Cf. TABORDA, F. op. cit., pp. 25-26. Ver JOÃO CRISÓSTOMO. *Catechesis baptismalis* V, 20. Sources Chrétiennes n.50, 10. Paris: Du Cerf, 1970: “Imitai-o (a Paulo), vós também, eu vos peço, e podereis ser chamados neófitos não só por dois, três, dez ou vinte dias, mas podereis merecer este nome depois de dez, vinte ou trinta anos e, em verdade, durante toda a nossa vida”.

²³⁸ TABORDA, F. op. cit., p. 14.

apenas no campo dos encontros específicos do catecumenato, mas tem caráter essencialmente comunitário, se dá na Igreja e como Igreja²³⁹.

O sujeito da Iniciação Cristã é *a pessoa humana*. É uma experiência pessoal, relacional e livre. Procede da graça atuante de Deus, de sua misteriosa ação na vida de cada ser humano. O mistagogo procura sintonizar-se nesse diálogo e, a partir desta sintonia, conduzir o processo iniciático. O catecúmeno, ou neófito, deve ser acolhido na sua particularidade e alteridade pelo mistagogo, e através desse diálogo, o mistagogo deve aprofundar uma experiência de fé, de confiança, de entrega, que respeite o processo pessoal. “Acompanhar um catecúmeno significa antes de tudo segui-lo em seu caminho pessoal de busca de Deus, ao mesmo tempo em que supõe responder a um chamado da Igreja para participar de sua missão evangelizadora”²⁴⁰. Não se trata aqui de uma relação entre mestre e discípulo, mas de um encontro entre duas experiências diferentes.

Alberich alerta para a importância desse tratamento pessoal na ICA, afirmando que “o catecumenato não aponta, necessariamente e, antes de tudo, para o batismo, nem para a entrada na Igreja, mas pretende ajudar as pessoas a fazerem uma opção responsável e, se é uma opção de fé, a encontrar o próprio lugar como fiel”²⁴¹.

A fé cristã é resposta pessoal, dada por cada homem e cada mulher, do fundo de seu coração e com toda a sua vida, a uma proposta que lhe é feita em Jesus Cristo e por Ele, com relação a Deus, a cada um deles e ao mundo. É resposta a um convite: “*Segue-me*” (Mc 2,14; 10,21); “*Se queres...*” (Mt 19,21); “*Vinde e vereis*” (Jo 1,39); “*Se alguém quer vir em meu seguimento...*” (Mc 8,34). A Revelação é um convite à liberdade. Sem dúvida, o ato de fé possui um caráter livre e pessoal, pertence à ordem da resposta, evoca consciência e compromisso, experiência e conversão, revisão de vida e novas escolhas. “Para o Cristianismo, crer não consiste em aceitar uma doutrina religiosa, uma determinada forma de representar a Deus e a relação com ele, mas aceitar o convite a compartilhar uma vida, a entrar em uma nova relação”²⁴².

²³⁹ Ibid., p. 116.

²⁴⁰ ALBERICH, E. e BINZ, A. *Formas e modelos de catequese com adultos*. op. cit., p. 38.

²⁴¹ A partir desta compreensão, o Magistério deixa uma concepção automática do Batismo para entrar em uma concepção dinâmica, de uma pastoral de itinerários. O sacramento não é algo a se receber para estar tranquilo e salvo, mas uma etapa na vida de fé que se inicia e continua por toda a vida crescendo e renovando-se. Ibid., p. 35.

²⁴² GIGUÉRE, P. *Una fe adulta*. Santander: Sal Terrae, 1991, p. 122.

Em resposta a essa característica, o Catecumenato deve estar atento ao processo pessoal. Não deve estar vinculado a um tempo determinado de duração ou mesmo a programas ou estágios de passagem²⁴³. Seu planejamento deve estar centrado nos grandes mistérios da fé cristã e, ao mesmo tempo, desenvolver uma metodologia que atenda às dinâmicas pessoais e garanta adequação de linguagens, de meios, circularidade hermenêutica e sensibilidade espiritual.

Desta dimensão *ad intra* da Iniciação Cristã brota a riqueza da dimensão *ad extra*. Ela se torna missão e testemunho, e como expressa Castellano Cervera, “reverte necessariamente em expansão que concorda com a Obra de Cristo e do Espírito – o trabalho e o testemunho, a renovação da sociedade, projeções da Páscoa de Cristo e da ação renovadora do Espírito²⁴⁴”.

Sendo assim, a Iniciação Cristã é processo experimentado não apenas por cada neófito, mas por toda a comunidade a caminho. É uma trajetória pluridimensional. A comunidade evangeliza e é evangelizada, participa da trajetória do seguimento de Jesus e torna-se testemunha da mesma fé. A experiência *ad intra* renova os laços de fraternidade e de comunhão na comunidade e, ao mesmo tempo, realiza nela o mandado missionário, do qual se torna testemunha²⁴⁵ de uma reflexão amadurecida e de edificação do Reino de Deus²⁴⁶. A evangelização “alimenta-se do ‘senso da fé’ que o Espírito Santo derrama no coração de todos os batizados, e da sua linguagem, do seu dizer as maravilhas do Senhor, e aprende, por sua vez, a falar de Deus”²⁴⁷.

Ao concluirmos a reflexão quanto aos elementos constitutivos da Iniciação Cristã, vejamos qual o perfil próprio de um grupo de adultos em processo

²⁴³ Segundo E. Alberich, o catecumenato não pode se caracterizar por uma prática de aprendizagem sistemática, como se fosse uma corrida de obstáculos a serem vencidos, mas como compromisso comunitário com a experiência de encontro com Jesus Cristo e o crescimento pessoal. Cf. *Formas e modelos de catequese com adultos*. op. cit., p. 35.

²⁴⁴ CERVERA, J.C. op. cit., p. 584.

²⁴⁵ Velasco recorda a proposição do Concílio Vaticano II sobre a ação eclesial e o lugar da comunidade enquanto testemunho cristão no mundo: O Concílio Vaticano II nos ajudou a tomar consciência de que o sujeito, quando se fala de Igreja e suas ações e, portanto, da transmissão, é a Igreja inteira, toda ela povo de Deus. A transmissão da vida cristã não se efetua tanto por proposição oficial de enunciados de fé, dogmas, princípios e normas, quanto pela possibilidade real de uma identificação prática com pessoas e grupos em que se têm feito realidade viva – e, assim, oferta de sentido vital para outros – aspectos fundamentais dessa “forma de vida” em que consiste o cristianismo. Cf. VELASCO, J. M. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*, Santander: Sal Terrae, 2002, p. 78.

²⁴⁶ Cf. FORTE, B. *A teologia como companhia, memória e profecia*, São Paulo: Paulinas, 1991, p. 60.

²⁴⁷ Ibid.

catecumenal, e como o Catecumenato com Adultos se insere na dinâmica pastoral das comunidades eclesiais.

1.2.4

O perfil pastoral do Catecumenato com Adultos

Quando falamos de Iniciação Cristã de Adultos é importante ressaltarmos as peculiaridades que se fazem presentes nessa experiência. Diferente dos estágios da infância, da adolescência, da juventude, o perfil dos adultos que participam na Iniciação Cristã tem características próprias e merece atenção especial na pastoral.

O texto-base da *Segunda Semana Brasileira de Catequese*, “*Com Adultos, Catequese Adulta*”, chama a atenção sobre a realidade do adulto como interlocutor e destinatário privilegiado da educação na fé e afirma a conscientização sobre o valor que esta educação de adultos na fé tem ganhado nas últimas décadas²⁴⁸.

Se a comunidade local é uma comunidade em estado de missão e contínua referência catecumenal, ela mesma é matriz e germen da ICA, vive em estado de Iniciação Cristã, vive em estado de caminhada e seguimento de Jesus. Sendo assim, o conceito de Catecumenato com Adultos deixa de ser algo estanque, passageiro, ou uma tarefa a mais a ser cumprida, e passa a ser concebido como a própria raiz da comunidade e sua razão de ser²⁴⁹.

Nesse modelo, o Catecumenato com Adultos é parte inserida na dinâmica comunitária, criando-a e recriando-a continuamente. A dimensão de integração pessoa-comunidade é latente e fonte de renovação espiritual e ética, antropológica e escatológica, não apenas para os iniciantes, mas para todos os integrantes da mesma²⁵⁰.

A pessoa humana é dinamismo, mudança, construção incessante e, já vimos que essa não é uma experiência apenas subjetiva, mas intersubjetiva, relacional. Não é um caminhar isolado, individual, mas na comunidade e pela comunidade em que vive sua história²⁵¹. Temos aqui duas perspectivas integradas no Catecumenato com Adultos, que convidam a repensar as bases antropológicas

²⁴⁸ Cf. CNBB. *Com Adultos, Catequese Adulta*. op. cit., p. 8.

²⁴⁹ Cf. FLORISTÁN SAMANES, C. *La Iniciación Cristiana*, op. cit., p. 223.

²⁵⁰ Cf. LOPES, J. *La iniciación cristiana, inserción en Jesucristo y en la vida de la Iglesia*. In: *Phase 218*, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1997, p. 122.

²⁵¹ DUJARIER, M. *Experiências de iniciação cristã na África ocidental*. In: PASQUIER, A. et al. op.cit., p. 66.

e eclesiológicas deste projeto, ou seja, repensar a visão de pessoa e a visão de Igreja, nas quais se fundamenta e se movimenta.

Por tudo isso, os estudiosos alertam para a necessidade de se ir além da concepção catequética de teor didático-litúrgico²⁵² ou mesmo como adaptação dos processos de catequese para crianças e adolescentes. Deve-se avançar para a construção de projetos que atendam ao mundo adulto: mais do que um *Catecumenato com Adultos*, um *Catecumenato Adulto*²⁵³.

Os tempos atuais apresentam muitos desafios para o processo de evangelização, e a própria linguagem que o Cristianismo desenvolveu em seus variados meios catequéticos se tornou defasada e, muitas vezes, inócua para a Pós-modernidade. Esse quadro cultural, no qual a Igreja está imersa e dialoga, pede uma revisão de base, que nos faça rever a identidade da Iniciação Cristã e, a partir dessa identidade, analisar a práxis do Catecumenato com Adultos.

Como dissemos acima, não basta transferir a ênfase da catequese infantil para o mundo dos adultos, mas torna-se necessário desenvolver uma sensibilidade pastoral própria, que oriente concretamente esse processo, começando pelo grupo que o coordena. Não estamos trazendo uma proposta inusitada, pois esta é preocupação da Igreja e vem sendo refletida com competência em muitos países, inclusive no Brasil²⁵⁴.

Especialmente após o Concílio Vaticano II, os documentos oficiais do Magistério resgatam a necessidade da Catequese com Adultos e afirmam com

²⁵² A catequese de adultos não se deve limitar a ser simples instrumento de transmissão de uma tradição imutável, mas vem concebida como lugar de elaboração e de reflexão ativa da mesma tradição. Expressando a consciência que o Espírito produz em nossa época, como em todas as épocas. ALBERICH, E. Catechesi adulta en una Chiesa adulta. In: *Orientamenti Pedagogici* 38 (1991) 6, p. 1377.

²⁵³ Cf. ALBERICH, E. e BINZ, A. *Catequese com Adultos: elementos de metodologia*. op.cit., p. 13.

²⁵⁴ A Segunda Semana Brasileira de Catequese, promovida pela CNBB, priorizou o tema da Catequese com Adultos, em outubro de 2001, mobilizando as comunidades eclesiais do Brasil nesse sentido e promovendo um avanço significativo, em termos de planejamento e ensaios, sempre mantendo como referência-chave o período áureo do catecumenato, os séculos III e IV, particularmente no que se refere aos adultos. Estiveram presentes representantes de todos os Regionais da CNBB, das dioceses, Escolas de Catequese e Instituições Bíblicas, bem como convidados de outros países, num total de 459 participantes. O grupo contava com 167 leigos, 112 religiosas, 106 padres, 49 leigos, 16 bispos, 6 irmãos religiosos, 2 seminaristas e 1 diácono. Cf. CNBB. *Com Adultos, Catequese Adulta e Segunda Semana Brasileira de Catequese*. op. cit., pp. 9-10.

clareza a primazia da Catequese com Adultos como forma principal e urgente de catequese²⁵⁵.

Lembrem-se ainda que a catequese dos adultos, por dirigir-se a pessoas capazes de uma adesão plenamente responsável, deve ser considerada como a forma principal da catequese para a qual, de certo modo, estão ordenadas todas as outras, naturalmente também necessárias²⁵⁶.

Esta é a forma principal de catequese, porque está dirigida a pessoas que têm as maiores responsabilidades e capacidade de viver a mensagem cristã sobre sua forma plena. A comunidade cristã não poderia fazer uma catequese permanente sem a participação direta e experimentada dos adultos, sejam destinatários ou promotores da atividade catequética²⁵⁷.

Ao entrar no caminho da Iniciação Cristã deve-se levar em conta que as características próprias do mundo adulto não apenas devem ser respeitadas pedagógica e sociologicamente, mas tornam-se centrais. O Diretório Geral para a Catequese recorda critérios que estabelece como centrais para esta missão pastoral:

1. a atenção aos destinatários na sua situação de adultos, como homens e como mulheres, cuidando, portanto, dos seus problemas e experiências, dos recursos espirituais e culturais, em pleno respeito pelas diferenças;
2. a atenção à condição leiga dos adultos, aos quais o Batismo confere a possibilidade de ‘procurar o Reino de Deus, exercendo funções temporais e ordenando-as segundo Deus’ e ao mesmo tempo os chama à santidade;
3. a atenção ao envolvimento da comunidade, para que seja lugar de acolhimento e de apoio do adulto;
4. a atenção a um projeto orgânico de pastoral dos adultos, no qual a catequese se integre com a formação litúrgica e com o serviço da caridade.²⁵⁸

O pressuposto fundamental da Iniciação Cristã é a acolhida da dinâmica da Revelação e a consequente reconfiguração existencial. Aquele que acolhe o projeto de Deus em sua vida é totalmente atingido e se sente implicado, até no

²⁵⁵ Nos documentos do Concílio Vaticano II a terminologia central é a catequética. No entanto, o catecumenato é o modelo inspirador perene de toda ação catequética. A Igreja entende que a Tradição apostólica encontra sua expressão doutrinária e celebrativa na liturgia cristã dos primeiros séculos, originada e construída em torno e em função do Mistério Pascal. Daí que o modelo de Iniciação Cristã, segundo o catecumenato antigo, é significativo, um retorno à inspiração fontal, à sabedoria dos Padres da Igreja.

²⁵⁶ DCG 20.

²⁵⁷ CT 43.

²⁵⁸ DGC 174.

mais profundo de seu ser, no pleno sentido de sua existência²⁵⁹. Para o adulto, essa reconfiguração, ou seja, a configuração processual em Jesus Cristo torna-se uma revisão de suas escolhas, muitas vezes já históricas e enraizadas, o que demanda acompanhamento pessoal e comunitário e uma corajosa reformulação de sua orientação fundamental.

Isso implica em um processo que considere o mapa histórico-existencial de cada pessoa, respeite sua trajetória e auxilie no diálogo com as diversas realidades culturais, sociais, econômicas. Todas estas realidades serão reavaliadas pelo catecúmeno adulto em seu caminho de seguimento de Jesus.

Como o próprio vocábulo anuncia, a Iniciação Cristã é introdutória. O que significa isso para o adulto? Este já vivenciou muitos ritos de passagem e vários momentos de ‘iniciação’. Já construiu conceitos e estabeleceu valores nos quais edifica suas escolhas. Esta é outra característica original no Catecumenato com Adultos. Diferente do universo infantil, ao ingressar no caminho do Mistério, o adulto traz imagens de Deus, experiências religiosas pessoais e comunitárias, que devem ser também acolhidas e avaliadas, em um processo de condução carinhosa, paciente, misericordiosa, para o encontro com o Deus revelado em Jesus Cristo.

Ao discorrermos sobre este processo de abertura dialógica com Deus e de seu acompanhamento, estamos falando do processo mistagógico. O mistério divino que se revela em sua pedagogia amorosa e misericordiosa, e um caminho catecumenal que considere a iniciativa divina e o mapa histórico-existencial do adulto²⁶⁰.

A dimensão de ‘mistério’ pressupõe abertura, gratuidade e entrega confiante ao novo caminho que se lhe abre existencialmente. “A pedagogia divina encontra lugar na natureza humana, chamada a responder ao apelo divino, que tem seus ritmos intelectuais e afetivos, e condicionamentos internos e externos²⁶¹”. Para tanto, muitas vezes será necessário diagnosticar as possibilidades e fatores facilitadores, bloqueios e possíveis barreiras conceituais, enraizadas em cada

²⁵⁹ Cf. CERVERA, J.C. Iniciação cristã. op.cit. p.580.

²⁶⁰ O teólogo U. Vasquez, ao tratar da orientação espiritual, ressalta que a orientação só é possível porque Deus deixa sinais na vida de cada um de nós, como uma escrita divina, que podemos ler. Ele chama esse mapa existencial que Deus escreve em nossas vidas e em nosso coração, de teografia. Cf. VASQUEZ, U.V. *A Orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001, p.10.

²⁶¹ FALSINI, R. op.cit., p. 15.

pessoa acolhida neste processo. Ou seja, será imprescindível criar um dinamismo de abertura dialógica, tanto pessoal como comunitária.

A comunidade eclesial também participa desta dinâmica. É no diálogo interno que a comunidade elabora suas experiências de fé, de escuta da Palavra, de reflexão e revisões pessoais e sociais. É o espaço fecundo da circularidade hermenêutica, elemento caro para a caminhada da Igreja²⁶². O conjunto de idéias e percepções trazidas por cada participante influencia o processo interpretativo.

Na dinâmica da Revelação, a dimensão de compreensão e interpretação é a própria capacidade pessoal de ouvir a Deus. A escuta pessoal, como preconiza Rahner, é uma dimensão ontológico-existencial²⁶³. Recebemos de Deus o convite cotidiano, existencial e histórico, a graça salvífica para a qual a abertura livre responsável do ser humano é parte da dinâmica divina. Da Igreja recebemos a fé vivida, interpretada, transmitida, obra do Espírito que age na história e na vida das comunidades²⁶⁴. O processo catecumenal supõe compartilhar a riqueza desta dinâmica, mas também possibilitar a resposta pessoal e processual²⁶⁵.

Dessa forma, a comunidade é espaço de acolhida e também de elaboração das fontes do Cristianismo – a Palavra de Deus, a Tradição e o Magistério. Esta pedagogia mistagógica, abalizada pela abertura e diálogo com o mistério de Deus, que se revela na vida pessoal e histórica, supera uma concepção centrada na simples assimilação de gestos e conteúdos.

A Comissão Episcopal de Catequese, na Espanha, exorta para que a Catequese com Adultos não se torne apenas um resgate da Tradição, mas que seja atualização, catequese da Igreja viva, de todos os tempos, criativa e atenta aos sinais dos tempos.

A catequese dos adultos, como ato de Tradição, não é pura repetição do passado, não é um tesouro morto que as gerações cristãs recebem e simplesmente

²⁶² Denominamos circularidade hermenêutica o movimento de interpretação que considera tanto as fontes como a releitura da comunidade diante da realidade, num processo de interlocução desta com a Palavra, a Tradição e o Magistério. Paul Ricoeur apresenta a circularidade hermenêutica como condição da própria consciência histórica que estabelece uma mediação entre o futuro enquanto horizonte de expectativas, o passado como tradição e o presente como surgimento. Pessoa e comunidade constroem juntas uma concepção de presente como dinamismo e iniciativa, capazes de dar um rumo novo à história. Cf. FORTE, B. op. cit., p. 172 e RICOEUR, P. *Do texto à acção, ensaios de hermenêutica II*. Porto: Rés Editora, 1986, p. 11.

²⁶³ A pessoa humana, em seu fundamento originário, está voltada para a absoluta comunicação de Salvação, que só lhe vem de Deus. Cf. RAHNER, K. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 47-59.

²⁶⁴ Cf. LIBANIO, J. B. *Eu creio, nós cremos*, São Paulo: Loyola, 2000, p. 249.

²⁶⁵ VELASCO, J. M. op.cit., p. 34.

transmitem. Ao contrário, é oferta e desenvolvimento de uma experiência na qual o adulto recebe em forma ativa e criativa. A antiga melodia da Tradição, sendo recebida de forma viva, vem restituir à Igreja nova harmonia. A pedagogia catecumenal deve ser, por isso, uma pedagogia de criatividade²⁶⁶.

Esta característica se faz presente em muitas experiências catecumenais, sob orientação do Magistério e das igrejas locais. Na comunidade eclesial, as fontes do Cristianismo são acolhidas, redescobertas e transmitidas, suscitando a abertura do processo de evangelização a novas circularidades interpretativas²⁶⁷.

Neste itinerário, as relações dialógicas entre Deus, a pessoa e suas demais relações estão integradas: o exercício da troca de experiências, da construção conceitual, do acompanhamento mútuo dos processos de conversão estabelece o resgate da autonomia da pessoa, da sua capacidade de reelaboração, pela participação.

O conjunto de elementos catequéticos, litúrgicos e morais, indispensáveis para encaminhar o processo de Iniciação Cristã, precisa estar atento às peculiaridades do mundo adulto²⁶⁸, a fim de contribuir para uma opção livre e consciente daqueles que iniciam (ou reiniciam) sua participação na Igreja, para que amadureçam na fé e assumam responsavelmente sua vocação e missão²⁶⁹.

Ao identificar este processo catecumenal com o adjetivo – *adulto* –, E. Alberich está demarcando a especificidade deste caminho catecumenal. Para ele, esta deve ser a chave de leitura para toda reflexão e planejamento que a ele se relacionar. Para este importante catequeta, o catecumenato ‘adulto’ possui traços característicos que devem ser observados nos planejamentos pastorais. Seguem abaixo as características identificadas pelo autor:

1. Dimensão evangelizadora;
2. Dimensão comunitária;
3. Inserir-se no projeto geral de renovação eclesial;
4. Ser parte de um projeto pastoral mais amplo;

²⁶⁶ COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS. *Catequesis de adultos*, n. 109.

²⁶⁷ Cf. FORTE, B. op. cit., p. 172.

²⁶⁸ O documento da CNBB alerta que o Catecumenato com Adultos não esteja condicionado apenas à faixa etária, oferecendo uma catequese em um novo formato, mas que conduza ao amadurecimento na fé. Este sempre foi o objetivo primeiro do Catecumenato, mas no mundo atual, em sua crise ética e religiosa se torna ainda mais urgente uma formação séria, em comunidade, e que se torne testemunho no mundo. Cf. ARNEDO, F.J.H. Palavras de abertura da Segunda Semana brasileira de catequese. In: CNBB. *Segunda semana brasileira de catequese*. op.cit., p. 44.

²⁶⁹ LOPES, J. La iniciación cristiana, inserción en Jesucristo y en la vida de la Iglesia. In: *Phase*, Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, n. 218, 1997, p. 120.

5. Promover fiéis adultos a serviço de uma Igreja adulta;
6. Ser um espaço de formação teológica;
7. Espaço de diálogo com a pluralidade cultural²⁷⁰.

De acordo com nossa análise, todo esse processo possui um eixo teológico, que consiste na Iniciação Cristã como caminho de abertura ao Mistério de Deus, como experiência pessoal e comunitária. Não se trata aqui de seguir roteiros metodológicos com base na eficácia do projeto, mas de avaliar a concepção de Iniciação Cristã, que subjaz nas práticas pastorais, e assumi-la como missão evangelizadora, pedagógica e transformadora.

O diagnóstico dos problemas com o Catecumenato com Adultos, assim como das principais questões presentes no mundo atual, deve nos reconduzir a uma reflexão profunda, em busca das raízes da proposta da Iniciação Cristã. A partir desse resgate de base é que buscamos os caminhos de diálogo com os desafios atuais. Os acentos na instrução religiosa, na socialização, na detenção de evasões, na sacramentalização, no assistencialismo, são sinais de que o projeto está distante de seu eixo teológico e acaba sendo instrumentalizado para atender a essas finalidades. Sendo assim, a ICA não deve ser vista como um recurso para a recuperação de fiéis em vista da crise religiosa. Se percebida nesse enfoque, ela se torna instrumento ou ‘instância supletiva’²⁷¹. E, como vimos, a Iniciação Cristã é projeto central, que atinge toda a comunidade, envolvendo-a na própria dinâmica da Revelação. E. Alberich nos recorda, mais uma vez, a centralidade da Iniciação Cristã, a fim de se firmar uma identidade crística, comprometida com seu tempo e testemunha no mundo.

Trata-se de um desafio lançado à Igreja: escolher entre recuar para uma posição conservadora e de defesa ou lançar-se à abertura evangelizadora para o mundo real dos homens: continua sendo uma Igreja voltada para uma pastoral de manutenção centrada na sacralização e no serviço eclesial ou converter-se numa Igreja preocupada com uma pastoral missionária, centrada no testemunho e na presença no mundo²⁷².

²⁷⁰ Cf. ALBERICH, E. e BINZ, A. *Catequese com Adultos*. op. cit., p. 40.

²⁷¹ Esse adjetivo é utilizado por E. Alberich na sua avaliação do Catecumenato com Adultos, quando percebido na perspectiva instrumental, numa ação pastoral conservadora. Ibid., p. 42.

²⁷² Ibid, pp. 43-44.

Com essas palavras, E. Alberich alerta para a revisão teológica e complexa do processo, não com respostas parciais ou imediatistas, mas como recuperação de seu eixo norteador, como ação de renascimento, com as mudanças que isso acarreta. Só a partir dessa reorientação, a ICA vai falar ao mundo atual. E em comunidades de vida, construir novos caminhos de evangelização para as pessoas, para a sociedade atual.

1.2.5

A restauração do Catecumenato com Adultos a partir do Concílio Vaticano II

Na história da Igreja, a dimensão catequética já se fez presente em muitos momentos, com revisões conceituais, teológicas, metodológicas e orientações do Magistério²⁷³. Com muita frequência o foco esteve no aspecto informativo, como instrução religiosa, como conhecimento das verdades da fé e orientação moral. Mesmo em nosso século a linha tradicional de exposição da doutrina esteve na linha de frente, numa leitura apologética da fé cristã ou numa perspectiva de conversão que passava pela compreensão racional. A Catequese para os Adultos também se firmou dentro dessa lógica, como extensão da catequese para as crianças, com o principal objetivo de formar ‘o bom cristão’, aquele que conhece a doutrina e a prática.

Contudo, o final do século já apresenta uma revisão das formas tradicionais e experiências catecumenais próprias para os adultos, mais consistentes, criteriosas, com metodologias voltadas para a existência cotidiana e as metas históricas. Em muitos países, essas experiências catecumenais se desenvolveram e até se tornaram berço para a formação de cristãos maduros e cidadãos militantes por um mundo melhor²⁷⁴. Foram experiências pontuais, que

²⁷³ Sobre a profunda mudança conciliar do Vaticano II com relação à Catequese e Catecumenato com Adultos ver os excelentes trabalhos de ALBERICH, E. e BINZ, A. *Catequese com adultos. Elementos de metodologia*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001; CAVALLOTO, G. Il nuovo rito di Iniziazione Cristiana degli adulti: origine, struttura e scelte pastorali. In: *Iniziazione Cristiana e Catecumenato*. Bologna: EDB, 1996, pp. 223-272; MARTÍNEZ, D., GONZÁLEZ P e SABORIDO, J.L. *Proponer la fe hoy. De lo heredado a lo propuesto*. Santander: Sal Terrae, 2005; GARZÓN, J. J. C. *Catecumenado y Comunidad Cristiana en el Episcopado español* (1964-2006). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

²⁷⁴ Na França e na Itália, a Ação Católica restabeleceu o catecumenato de adultos como instrução religiosa; na Espanha, os Cursinhos de Crmandade também tiveram grande difusão na formação dos adultos; na Alemanha, se desenvolveu a formação teológica de adultos, com aspectos

ainda não significavam uma mudança da mentalidade catequética-doutrinal, proveniente do Concílio de Trento²⁷⁵. Será o Concílio Vaticano II o grande responsável pela virada teológica, por uma nova compreensão antropológica, cristológica e eclesiológica. A reflexão firme e contundente provocou uma nova práxis eclesial que também afetou o conceito de catequese e, conseqüentemente, o de Catecumenato para os Adultos. Representou uma virada decisiva e ponto de partida para novas perspectivas.

Em nossa sociedade, a formação antropológica tornou-se um eixo fundamental para todo o projeto pastoral e pedagógico²⁷⁶. Rever essa formação é rever a configuração de pessoa e de sua capacidade relacional, suas bases de construção pessoal e social, sua inserção histórica e projetos. Para o Cristianismo, é sua razão de ser: auxiliar a pessoa no autoconhecimento, abertura e diálogo, consciência, liberdade e responsabilidade, configuração ética, escolhas possíveis e horizonte de sentido. É, enfim, o processo de ‘encarnação’, de educação de sua originalidade e realização pessoal em Jesus Cristo, dentro de seu contexto afetivo, familiar, social, histórico. “A catequese com adultos está chamada a ser um dos pontos focais da tarefa pastoral em nossos dias²⁷⁷”.

Ante o fenômeno da Modernidade, a Igreja não apenas buscou refletir e encontrar novos caminhos para a ação evangelizadora, mas veio esclarecer com maior nitidez a natureza genuína de sua missão evangelizadora. Rever esta missão é rever sua própria identidade, o que também demandou respostas pastorais cada vez mais urgentes, diante de situações apresentadas pela sociedade contemporânea. Esta ampla revisão retornou às fontes do Cristianismo e conduziu não apenas ao resgate da antropologia unitária e interrelacional, mas também a uma nova consciência eclesial, na perspectiva da unidade na diversidade, do respeito e diálogo com as diferenças, da comunidade como realização concreta da

semelhantes à catequese; nos Estados Unidos conhecemos também algumas práticas de educação religiosa de adultos. Cf. ALBERICH, E. e BINZ, A. *Catequese com Adultos*. op. cit., pp. 29-30.

²⁷⁵ O Concílio de Trento significou um grande estímulo para as pastorais e, em decorrência, a preocupação com a formação religiosa tornou-se central.

²⁷⁶ Conforme estudo desenvolvido pela teóloga Lina Boff em sua tese doutoral, a teologia pastoral inicia sua parceria com a concepção antropológica das ciências em fins do século XIX e início do século XX, ainda com uma atitude de prudência. Esta parceria inicial se manifestou na pregação da Palavra, no ensino da catequese e no apostolado voltado para o mundo. Cf. BOFF, Lina. *Espírito e Missão na Teologia*. op. cit., pp. 76-77.

²⁷⁷ ALBERICH, E. *Catequese com adultos*. op. cit., p. 13.

Igreja, enfim, à eclesiologia de comunhão²⁷⁸. Nas palavras de B. Forte: “A eclesiologia de comunhão é a perspectiva colocada em relevo pelo Vaticano II, que retoma uma compreensão dos Santos Padres, que encontram nesta experiência a melhor maneira de expressar a realidade da Igreja”²⁷⁹.

A eclesiologia de comunhão exorta à construção de projetos comunitários que integrem a pessoa humana e seu dinamismo inter-relacional²⁸⁰. A Igreja, através de sua missão pastoral, é chamada a contribuir na promoção de uma vida cristã mais personalizada, comprometida e consciente de ser testemunho no mundo²⁸¹. Daí a importância de que o catecumenato seja delineado como um catecumenato maduro, significativo, dialógico, enfim, *adulto*, no sentido de ser testemunho enraizado e dinâmico no mundo pós-moderno.

Esse dinamismo pastoral, resgatado pelo Concílio Vaticano II, desenvolve-se através de relações intersubjetivas. É a dimensão dialógica, tão valorizada na sociedade contemporânea. Esta dinâmica cria uma atmosfera propícia à criação, desenvolvimento e reconhecimento das pequenas comunidades eclesiais²⁸². O Papa João Paulo II afirma que a Igreja deve ser a escola da comunhão: “Fazer da Igreja *a casa e a escola da comunhão*: eis o grande desafio que nos espera no

²⁷⁸ No dinamismo do Espírito de Deus, o Concílio Vaticano II aponta para a concepção de Igreja como Povo de Deus, conceito bíblico e patrístico, que nos conduz à imagem de uma Igreja que deseja ser sacramento de um Deus comunhão do Pai pelo Filho no Espírito. A eclesiologia de comunhão é seu ponto de partida e seu horizonte, é fonte do Mistério da própria Igreja e, ao mesmo tempo, Povo de Deus que caminha, atento aos sinais dos tempos. Cf. *LG*, especialmente n. 31 e 33; *CL*, especialmente n. 19 e 20. Sobre este tema ver ainda o documento da CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Carta aos bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão*. Maio de 1992. Disponível em: www.vaticano.va. Acesso em 22 de julho de 2008.

²⁷⁹ FORTE, B. *A Igreja, ícone da Trindade*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 23.

²⁸⁰ “A comunhão não se identifica com uma reunião de amigos. É algo diferente, o encontro em Cristo de homens e mulheres reconciliados”. TEPEDINO, A. M. Eclesiologia de comunhão. Uma perspectiva. In: *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro: PUC, n. 11, 2002, p. 175.

²⁸¹ Sobre este tema, o papa Paulo VII, na *Evangelii Nuntiandi* faz uma excelente exortação: “A Boa Nova há de ser proclamada, antes de mais, pelo testemunho. Suponhamos um cristão ou punhado de cristãos que, no seio da comunidade humana em que vivem, manifestam a sua capacidade de compreensão e de acolhimento, a sua comunhão de vida e de destino com os demais, a sua solidariedade nos esforços de todos para tudo aquilo que é nobre e bom. Assim, eles irradiam, de um modo absolutamente simples e espontâneo, a sua fé em valores que estão para além dos valores correntes, e a sua esperança em qualquer coisa que se não vê e que não se seria capaz sequer de imaginar. Por força deste testemunho sem palavras, estes cristãos fazem aflorar no coração daqueles que os veem viver, perguntas indeclináveis: Por que é que eles são assim? Por que é que eles vivem daquela maneira? O que é, ou quem é, que os inspira? Por que é que eles estão conosco?”. *EN*, n. 21.

²⁸² O Vaticano II, sem fazer distinção entre comunidades grandes e pequenas, viu na experiência comunitária das origens (At 2,42-47) o modelo não apenas da vida religiosa (*PO* 15,1), da dimensão missionária (*AG* 25,1) e da vida sacerdotal (*PO* 17,4 e 21,1), mas de todo o povo santo de Deus (*LG* 13,1; *DV* 10,1), o modelo e a chave da renovação conciliar.

milênio que começa se quisermos ser fiéis ao desígnio de Deus e corresponder às expectativas mais profundas do mundo²⁸³”.

Medellín, seguindo ainda o projeto eclesiológico do Vaticano II, procurou sublinhar a face laical da Igreja no sentido teológico²⁸⁴. Propõe uma catequese eminentemente evangelizadora, que abarque a evangelização dos batizados ou “reevangelização dos adultos²⁸⁵”, e ainda novas formas de catecumenato na catequese de adultos para uma eficaz “evangelização dos batizados²⁸⁶”. Recomenda uma reevangelização²⁸⁷, que se traduza em uma “reconversão e uma educação de nosso povo na fé a níveis cada vez mais profundos e maduros²⁸⁸”, na “dupla dimensão personalizante e comunitária²⁸⁹”. A vocação e missão dos leigos é o coração do processo de ICA que, como Povo de Deus, assumem a missão de anunciar e testemunhar Jesus Cristo no mundo.

G. Cavalloto, analisando o histórico do processo catecumenal nos documentos do Magistério, considera:

Com o Concílio Vaticano II e sucessivamente, em 1972, com a publicação da *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (OICA)²⁹⁰, a Igreja propõe de forma autorizada para aqueles que desejam aderir ao projeto cristão, sobretudo aos adultos, mas também aos jovens, o retorno à Iniciação Cristã segundo o catecumenato antigo: uma escolha dotada de sabedoria de retomar o tesouro da rica e original experiência dos primeiros séculos, justificada a exigência de propor para nosso tempo um rigoroso e eficaz processo de Iniciação Cristã²⁹¹.

²⁸³ JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte*. Janeiro de 2001. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em 28 de maio de 2007.

²⁸⁴ No que se refere à América Latina, surgiu em Medellín a opção clara por uma ‘evangelização dos batizados’, reforçada em Puebla, através do projeto de ‘catequese permanente’. Cf. ALBERICH, E. e BINZ, A. *Catequese com Adultos*. op. cit., p. 37.

²⁸⁵ CELAM. II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Paulinas 1968, n.8,9.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Será mais adiante, no *Diretório Catequético Geral* que o termo ‘reevangelização’ aparecerá como resposta aos desafios da secularização, mais madura e profunda educação da fé. Cf. DCG, especialmente n.ºs. 6, 20, 96, 97 e 130.

²⁸⁸ Medellín, n. 6,4.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Entre a promulgação do *Ordo Baptismi Adultorum*, de 1962 até a promulgação do OICA se passaram dez anos. Foi um período de reflexão quanto aos conteúdos e planejamentos, estudos sobre o catecumenato na Igreja primitiva e ensaios no campo catequético. O OICA é resultado não apenas da nova reflexão, mas também das experiências e conclusões de diversas igrejas no mundo inteiro. Passaremos a citar o Ritual Romano a sua sigla em português: RICA. Cf. SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *Ritual da Iniciação Cristã de Adultos*. São Paulo: Paulus, 2001.

²⁹¹ CAVALLOTO, G. *Iniziazione Cristiana e Catecumenato*. op. cit., p. 10.

No Concílio Vaticano II, as referências explícitas ao Catecumenato de Adultos indicam a preocupação com esta experiência catecumenal²⁹². Sabemos que a catequese não é a tônica do Concílio, porém o impulso de revisão e renovação vêm da sua teologia, principalmente de sua compreensão de Igreja²⁹³. Esta não é mais percebida como instituição com marcado peso clerical, mas como comunhão, comunidade, fraternidade de irmãos que crêem, celebram a Eucaristia e vivem neste espírito de comunhão concreta e solidária, tornando-se sinais no mundo de hoje²⁹⁴.

Segundo o teólogo alemão, K. Rahner, ali se anuncia uma nova experiência de Igreja: a Igreja como acontecimento em uma comunidade local de altar, de palavra e de amor. Uma novidade conciliar que surge do retorno às fontes do Cristianismo e anuncia um futuro fecundo. Rahner vê na eclesiologia conciliar uma perspectiva realmente promissora para uma Igreja do futuro²⁹⁵.

Na Constituição *Sacrosanctum Concilium* se pede uma volta ao caminho catecumenal por etapas e santificado por ritos, que desembocasse nos sacramentos de iniciação. Era uma inovação sem precedentes para os últimos dez séculos na pastoral de Iniciação Cristã. Uma inovação que pressupunha um retorno à idade de ouro do catecumenato²⁹⁶. Um retorno como resgate amadurecido, que reconhece a inspiração fontal e paradigmática da experiência da Igreja primitiva, sem nenhuma tônica de modismo ou nostalgia por esta antiga instituição. Toda esta reflexão conciliar tem também um forte cunho missionário e, nele, o caminho da Iniciação Cristã é resgatado como co-natural à Igreja e como exigência fundamental no diálogo com a sociedade contemporânea.

No trecho do documento *Ad Gentes*, percebemos a compreensão do catecumenato como processo e como Iniciação Cristã, e um processo onde toda a comunidade eclesial participa e é responsável.

²⁹² Cf. SC 64; CD 14; AG 14.

²⁹³ O dinamismo pós-conciliar e suas novas idéias auxiliaram a criação do Novo Catecismo de Adultos, em 1966, conhecido como Catecismo Holandês, que representa uma mudança significativa na catequese com adultos. (*II Nuovo Catecismo Holandes*. Turim: Elledici, 1979) A partir deste Catecismo, outros episcopados também elaboraram este material, como a Itália, Alemanha, Bélgica, Espanha, França e Colômbia. Cf. ALBERICH, E. e BINZ, A. *Catequese com Adultos*. op. cit., pp. 184-186.

²⁹⁴ A eclesiologia do Concílio Vaticano II tem sua idéia-chave na koinonia-comunhão: na Palavra, nos Sacramentos, tendo como fonte e ápice a Eucaristia. “União a Cristo e em Cristo; e união entre os cristãos, na Igreja”. Esta realidade é “o conteúdo central do ‘mistério’, ou seja, do plano divino da salvação da humanidade”. Cf. LG 11; CL 19.

²⁹⁵ Cf. GARZÓN, J. J. op. cit., p. 88.

²⁹⁶ Cf. SC 64.

“(...) o catecumenato não é mera exposição de dogmas e preceitos, mas uma formação e uma aprendizagem de toda a vida cristã; prolongada de modo conveniente, por cujo meio os discípulos se unem com Cristo seu mestre. Por conseguinte, sejam os catecúmenos convenientemente iniciados no mistério da salvação, na prática dos costumes evangélicos, e com ritos sagrados, a celebrar em tempo sucessivos, sejam introduzidos na vida da fé, da liturgia e da caridade do Povo de Deus.

(...) Esta iniciação cristã realizada no catecumenato deve ser obra não apenas dos catequistas ou sacerdotes, mas de toda a comunidade dos fiéis, especialmente dos padrinhos, de forma que desde o começo os catecúmenos sintam que pertencem ao Povo de Deus. Visto que a vida da Igreja é apostólica, os catecúmenos devem igualmente aprender a cooperar ativamente; pelo testemunho da sua vida e a profissão da sua fé, na evangelização e na construção da Igreja”²⁹⁷.

Como já dissemos, a mudança pós-conciliar fez repensar também o modelo de catecumenato *de adultos*, ou *para adultos*, na direção de um *catecumenato adulto*, um catecumenato que levasse em conta as necessidades e características próprias da condição de adulto e as interpelações próprias de sua realidade²⁹⁸. Se antes a catequese era motivada pela ignorância religiosa e a necessidade de esclarecimentos doutrinários, hoje a crise da experiência religiosa, a indiferença crescente, a falta de um horizonte de sentido, tornam urgente a formação antropológico-teológica de forma adulta. Esse dinamismo pós-conciliar é uma resposta madura à Modernidade, sua cultura e questões fundamentais, no qual a Igreja entra em diálogo aberto e responsável com o mundo no qual é missionária.

Para Floristán Samanes, um dos pioneiros a chamar a atenção sobre a importância do catecumenato²⁹⁹, a pastoral da Igreja se defrontou com uma Iniciação Cristã deficiente, fruto de uma escassa evangelização e de uma precipitada sacramentalização. Quando o Vaticano II restaura o processo catecumenal, ele revaloriza a importância da comunidade cristã e da iniciação na formação dos cristãos³⁰⁰. É neste sentido que falamos de um catecumenato adulto, como um processo de amadurecimento de pessoas que possam dialogar como cristãos, com a sociedade secularizada e com o pluralismo religioso, como educadores na fé, enquanto testemunhas de vida nova, anunciada em Jesus Cristo.

²⁹⁷ AG, n. 14.

²⁹⁸ Cf. ALBERICH, E. e BINZ, A. *Catequese com Adultos*. op. cit., p. 31.

²⁹⁹ O teólogo pastoralista Casiano Floristán Samanes, em 1963, assumiu a direção do Instituto Superior de Pastoral, em Madrid, em unidade com a Universidade de Salamanca, como objetivo de refletir e colocar em prática a proposta catecumenal do Vaticano II.

³⁰⁰ Cf. FLORISTÁN SAMANES, C. *Il Catecumenato*. op.cit. pp. 170-173.

A prática litúrgico-catequética apenas ritualística não conduz a esse processo de enraizamento e configuração existencial em Jesus Cristo. Muitos cristãos reproduzem uma liturgia ritualizada sem convicções profundas, sem se tornarem testemunhas do mistério pascal do qual participam, ou mesmo abandonam a mesma por não encontrarem seu sentido mais profundo e verdadeiro. Mesmo com o processo pós-Vaticano II, ainda há experiências de um modelo pastoral que parece não se dar conta da mudança sócio-religiosa, e não se defronta com a emergência de uma profunda revisão de metodologias, conteúdos e formas de anúncio. O resultado é uma verdadeira frustração no empenho pastoral³⁰¹.

A retomada da ICA é prioritária como revisão global das práticas pastorais e litúrgicas em sua compreensão central. Longe de se colocar como uma entre as pastorais da Igreja, o catecumenato é tomado como instituição central e global, como instrumento vital na missão evangelizadora.

A publicação do RICA é uma explícita retomada da Iniciação Cristã de Adultos, valorizando o catecumenato. É, sem dúvida, o documento oficial mais importante sobre o Catecumenato com Adultos. Foi promulgado em janeiro de 1972 como fruto de um rico processo de investigação e experiências. O Rito constitui um momento significativo do desenvolvimento da reforma litúrgica do Concílio Vaticano II e uma síntese autorizada das indicações litúrgico-pastorais oferecidas pelas Conferências Episcopais, nos diversos países, com seus programas de evangelização e pastoral sacramental. Ele introduz um itinerário de amadurecimento na fé e na pertença eclesial que evoca - em seus grandes aspectos -, o catecumenato dos primeiros séculos da Igreja.

Apresentando uma estrutura que integra os três sacramentos da iniciação e a iniciação num processo pedagógico e progressivo, o RICA propõe um caminho espiritual para os candidatos, com participação ativa da comunidade em todas as suas etapas. É um documento fundamental, sinal concreto da virada na concepção e práxis da ICA, além de ser capaz de inspirar projetos e experiências catequéticas, abrindo as comunidades à ação de itinerários catecumenais diferenciados, atentos às situações, tanto daqueles que iniciam, como dos que retornam à caminhada cristã.

³⁰¹ Cf. ROCCHETTA, C. *Como evangelizar hoy a los cristianos*. op.cit., p. 22.

C. Rocchetta considera o RICA uma novidade e o apresenta como proposta modelo para uma ‘nova evangelização’: “capaz de romper com o sedentarismo crônico de nossas comunidades e impregná-las de uma nova evangelização, com o redescobrimento de um autêntico espírito catecumenal e de um modelo de Igreja capaz de responder às expectativas do mundo contemporâneo³⁰²”. Também D. Borobio reconhece que este Ritual acolhe, restaura e aplica o Catecumenato com Adultos: “o Ritual não se limita à Iniciação sacramental, mas oferece um caminho progressivo de iniciação catecumenal, recolhendo a essência do catecumenato antigo e procurando aplicá-lo em nossos dias³⁰³”. Vale a pena citar na íntegra a reflexão de D. Borobio com relação à riqueza teológica, litúrgica e pastoral do RICA.

Este Ritual é um dos documentos de maior transcendência do Vaticano II, não apenas porque renova o Catecumenato no processo de Iniciação Cristã de Adultos, mas também porque integra, harmoniza e expressa de modo exemplar os diversos níveis e perspectivas: o nível antropológico, o teológico, o sacramental-ritual e o pastoral; o que se apresenta como o principal referente da Iniciação Cristã e como o modelo de toda catequese integral, que implica a participação e renovação da mesma comunidade cristã³⁰⁴.

Mas não é só isso que nos faz diagnosticar a renovação desse processo, mas toda a dinâmica que foi implementada no sentido de repensar a evangelização no mundo, com documentos do Vaticano II, seguidos de outros, voltados diretamente para as realidades locais³⁰⁵. Nos últimos anos, o tema da ‘nova evangelização’ ocupou a reflexão teológica e pastoral de uma forma ampla³⁰⁶. Este conceito se tornou um elemento dinamizador e unificador das atividades pastorais. Demandou novos discursos, reflexões e planejamentos pastorais em todo o mundo. Em 1988, na *Christifidelis Laici*, o papa João Paulo II afirma que a Igreja deve dar um grande passo adiante em sua evangelização, entrando numa

³⁰² ROCCHETTA, C. op.cit., p. 9.

³⁰³ BOROBIO, D. El Catecumenado y su situación en la Iglesia actual. In: *Teología y Catequesis*, n. 83, San Dámaso: Madrid, 2002, p. 79.

³⁰⁴ Idem, p. 81.

³⁰⁵ O *Diretório Catequético Geral*, de 1971, prioriza a catequese com adultos; a Exortação Apostólica de Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*, de 1975, impulsiona uma nova dinâmica na evangelização; o 4º. Sínodo dos Bispos, de 1977, fala do Catecumenato de Adultos como modelo e paradigma para toda a catequese; a Exortação Apostólica de João Paulo II, *Catechesi Tradendae*, de 1979, reafirma oficialmente esta opção.

³⁰⁶ O papa João Paulo II cunhou a expressão ‘nova evangelização’ como convocação de toda a Igreja para um novo programa orgânico de evangelização, com “novo ardor, novos métodos e novas expressões”. Cf. JOÃO PAULO II. *Discurso à Assembléia do Celam*. op.cit.

nova etapa histórica de seu dinamismo missionário e formando comunidades eclesiais maduras³⁰⁷. Também nessa proposta há uma ênfase ao trabalho pastoral de iniciação e formação dos adultos.

Numa breve retomada desta etapa sinalizaremos os aspectos fundamentais no perfil pastoral do Catecumenato com Adultos:

1. Em sentido estrito a ICA é um sinal visível do processo da Revelação desenvolvendo-se em todas as suas dimensões, pois demonstra que a conversão é obra de Deus.

2. A natureza da Iniciação Cristã é mistagógica, é esse caminho dinâmico no qual o primado não está em noções e preceitos a serem apreendidos, mas na iniciação à vida e aos mistérios de Deus, de acolhida e participação na Igreja.

3. É uma nova tomada de consciência eclesiológica, que supõe conversão da própria Igreja, das comunidades locais, dos projetos pastorais, da compreensão teológica que fundamenta as práticas e discursos.

4. Supõe o ingresso no mesmo dinamismo mistagógico, no qual se estrutura a Iniciação Cristã, ou seja, supõe que não apenas os iniciantes, mas que toda a comunidade eclesial reveja seu processo de iniciação e caminhe humildemente no seguimento de Jesus.

5. Supõe que a comunidade eclesial acolha o dinamismo da conversão e de crescimento na fé, se coloque em estado de evangelização e abertura ao mistério de Deus.

Enfim, o catecumenato é um amplo projeto teológico, expressão da própria Igreja a caminho. A seguir nos deteremos em uma breve exposição quanto ao processo de Iniciação Cristã de Adultos em sua implantação pastoral, avanços e dificuldades percebidas em algumas experiências eclesiais.

1.2.6

As Comunidades Eclesiais Locais diante do desafio do processo de Iniciação Cristã de Adultos

O movimento de revisão e resgate do catecumenato provocado pelo Vaticano II encontrou acolhida em muitas comunidades, em todo o mundo. No

³⁰⁷ Cf. CL 34.

âmbito desse trabalho não nos deteremos nessa análise, já tão bem elaborada por estudiosos do tema, principalmente na Espanha, onde o movimento catecumenal vem encontrando um solo fecundo e paradigmático para a Igreja.

Contudo, trazemos algumas perspectivas, a fim de nos situarmos com relação às configurações mais atuais do processo catecumenal e de como buscam responder às orientações do Magistério e às interpelações locais. Lembramos que nosso objetivo não está em uma avaliação do processo metodológico das experiências locais, mas na compreensão de Iniciação Cristã que as embasa e orienta.

A interpelação que alcança o processo catecumenal provocou a abertura das Igrejas locais para o pluralismo em todos os campos. A crise religiosa atingiu os movimentos cristãos e exigiu um repensar quanto às motivações da pertença à fé cristã. Essa avaliação conduziu à percepção de uma adesão fortemente sociológica, sem os compromissos provenientes da pertença à comunidade cristã. A hierarquia, por seu lado, mais preocupada com a manutenção da situação, de uma determinada ordem eclesial e pastoral, foi interpelada quanto aos cuidados pastorais, à abertura a novos horizontes sócio-políticos e eclesiais.

São questões que alcançam todas as faixas etárias, mas de maneira central, o mundo adulto. Em função desse processo de avaliação e discernimento, surge uma vasta bibliografia voltada para a perspectiva pastoral da evangelização. Para responder à renovação solicitada pelas orientações do Magistério, o processo catecumenal foi priorizado como caminho pastoral e missionário.

Na França, o discernimento e teológico quanto ao modelo catecumenal amadurece³⁰⁸. Na Espanha florescem muitas experiências inspiradas no modelo catecumenal, recorrendo às exortações e orientações do Vaticano II e ao processo já a caminho na França. Segundo os autores que estudaram as experiências na Espanha, os grupos catecumenais possuíam motivações pastorais diferentes: de dimensão política da fé, de criatividade litúrgica, de acento bíblico, de preocupação catequética, de espiritualidade, de renovação batismal, de pastoral juvenil. Estes grupos geradores constituíram experiências catecumenais com

³⁰⁸ Na França iniciou-se um movimento catecumenal na década de 60 que se tornou inspirador para a reflexão na Espanha. Os bispos franceses declaram que graças ao catecumenato se perguntaram, tanto no plano pessoal, como no plano institucional, como têm sido sinal para os que buscam a Deus. A conversão de um só adulto, que passa da incredulidade da fé, tem caráter profético para a Igreja e para o mundo: é sinal do caminho de salvação de todos os homens e da acolhida dos mesmos iniciada na Igreja de Jesus Cristo. Cf. GARZÓN, J.J. op. cit., pp. 49-50.

orientações próprias, mas dentro de uma unidade de fundo³⁰⁹. As experiências na Espanha se abriam à necessidade de reiniciação dos batizados, de reevangelização e de criação de novas motivações, em que a criatividade e o compromisso fossem respostas para o novo momento histórico.

As reflexões encontraram algumas experiências que não prosperaram e outras ainda em franco desenvolvimento, fecundidade eclesial e presença apostólica³¹⁰. De qualquer forma, na base dos processos de ICA está a preocupação pastoral de pessoas sensíveis e abertas à dinâmica da Revelação em suas vidas, na história, nas orientações do Magistério e nas questões específicas de cada comunidade local. A busca comum é de responder em cada ambiente ao convite de Deus para o mundo de hoje. De uma forma geral, não foram fruto de um replanejamento burocrático ou institucional, mas como compreensão de que a ação catequética eclesial é lugar central de conversão, amadurecimento na fé e caminho ao testemunho missionário e compromisso vital³¹¹.

Sublinhamos a afirmação de Floristán Samanes: “Hoje tratamos de passar de um Cristianismo convencional a um Cristianismo de convicções. Os múltiplos aspectos desse passo fundamental são de grande envergadura”³¹². Conceber o Catecumenato como processo de Iniciação Cristã implica pensá-lo em suas diversas dimensões, etapas, agrupamentos, acompanhamento, conteúdos, liturgia. E, para tanto, o catecumenato necessita ser repensado em função de toda a comunidade. É a comunidade inteira que se situa em regime catecumenal, ao compreender-se como grupo cristão em estado de abertura e diálogo com o Mistério que se revela na história.

Desta concepção decorre também uma mudança de enfoque da ação paroquial e seus consequentes planejamentos pastorais, passando de uma ação de caráter sacramental-cultural para o enfoque evangelizador e missionário, em que a Iniciação Cristã tem papel central. “O espírito comunitário deve ser constitutivo

³⁰⁹ Segundo Floristán Samanes, as análises devem ser feitas sempre de forma a considerar a comunidade e não apenas o movimento catecumenal isoladamente. Para esta análise se dedicaram J. Vela, Floristán Samanes, D. Borobio. Cf. GARZÓN, J.J. op. cit., pp. 52-54.

³¹⁰ O trabalho de J.J. Calles Garzón, em *Catecumenado y Comunidad Cristiana en el Episcopado español* (1964-2006), apresenta uma análise detalhada das experiências catecumenais na Espanha. Cf. GARZÓN, J.J. op. cit., pp. 50-84; 103-120; 137-156; 187-209; 234-251.

³¹¹ Cf. TAMAYO-ACOSTA, J.J. *Un Proyecto de Iglesia para el futuro en España*. Madrid, 1978, p. 138.

³¹² Cf. FLORISTÁN SAMANES, C. Necesidad del Catecumenado. In: *Pastoral Misionera* 9, Madrid: Editorial Popular, 1973, p. 388.

fundamental da paróquia³¹³”. Neste sentido, a Igreja da Espanha entra numa percepção do catecumenato como uma peça-chave de sua eclesiologia de comunhão. A Iniciação Cristã retoma a vocação de todo batizado e a incorpora como dinâmica original e específica da comunidade eclesial. Sob o influxo do Concílio Vaticano II, responde à demanda de uma Iniciação Cristã fundada nos eixos cristológico e eclesiológico: no mistério pascal e no seguimento pessoal e comunitário de Jesus Cristo.

É de particular importância que todos os cristãos tenham consciência da dignidade extraordinária que lhes foi conferida no santo Batismo: pela graça somos chamados a tornarmo-nos filhos amados do Pai, membros incorporados em Jesus Cristo e na Sua Igreja, templos vivos e santos do Espírito.

(...) Esta ‘novidade cristã’ dada aos membros da Igreja, ao constituir para todos a raiz da sua participação no múnus sacerdotal, profético e real de Cristo e da sua vocação à santidade no amor, exprime-se e realiza-se nos fiéis leigos segundo ‘a índole secular’ que lhes é própria e peculiar.

A consciência eclesial comporta, juntamente com o sentido da comum dignidade cristã, o sentido de pertencer ao mistério da Igreja-Comunhão: este é um aspecto fundamental e decisivo para a vida e para a missão da Igreja³¹⁴.

No Brasil, o tema da Iniciação Cristã de Adultos ganha centralidade na Segunda Semana Brasileira de Catequese, e aponta para a emergência de uma experiência marcada pelos seguintes elementos:

1. Uma eclesiologia de comunhão e participação, fraterna, menos burocrática e formal;
2. Uma espiritualidade bíblica bem fundamentada;
3. Uma comunidade solidária e engajada na construção de um mundo de dignidade humana e paz, sem exclusões³¹⁵.

O tema da Catequese já vinha sendo trabalhado intensamente no Brasil, desde 1983, quando foi realizada a Primeira Semana Brasileira de Catequese, e foi publicado o documento *Catequese Renovada, Orientações e Conteúdos*. Nesta Segunda Semana Brasileira, realizada em 2001, o foco na Catequese com Adultos deflagrou uma caminhada significativa para a catequese no Brasil e definiu uma sintonia com a caminhada da Igreja na Europa com relação ao tema da Iniciação Cristã de Adultos.

³¹³ Id., *Para compreender la Parroquia*. Estella: Verbo Divino, 1994, p. 67.

³¹⁴ CL 64.

³¹⁵ CNBB. *Com Adultos, Catequese Adulta*. op. cit., n. 27.

A descoberta da dimensão comunitária da Iniciação Cristã como substancial embasa um novo momento eclesial. Como mistério de comunhão vivido em comunidade, a Igreja entra num processo de amadurecimento desta sua razão de ser resgatada e dinamizada pelo Vaticano II. Na pastoral catecumenal surgem diversas formas de *Catequese com Adultos*, de inspiração catecumenal, valorizando o entrosamento e a participação de toda a comunidade na Iniciação Cristã. Resgatar uma experiência cristã dos primeiros tempos não é tarefa simples para as comunidades. Além de significar uma mudança no paradigma do catecumenato, é um processo que exige a integração de elementos fundamentais para a ICA, como um tecido comunitário.

A mudança na concepção de *Catequese de Adultos* para a de *Catecumenato com Adultos* é, para toda a Igreja, uma mudança significativa e paradigmática. Provoca reações, revisões, resistências e a necessidade de uma reflexão de base que reveja os conceitos que fundamentam a concepção teológica e pastoral do processo de ICA. Vejamos algumas questões centrais que têm estado presentes nas reflexões sobre o tema.

1. Repensar o catecumenato em função de toda a comunidade. A tomada de consciência do vínculo entre comunidade-catecumenato, reconhecendo que o processo de descoberta e de crescimento na fé pessoal é inseparável do processo de crescimento por parte da comunidade eclesial, e vice-versa;

2. Reconhecer que as transformações que afetaram a sociedade contemporânea também estão presentes nas comunidades eclesiais, enquanto instituições inseridas na história, no seu contexto e paradigmas vigentes;

3. O papel evangelizador e missionário da comunidade como referencial, reorientando a chave em torno do qual a comunidade se compreendia e se organizava até então, que poderia se situar no caráter sacramental-cultural, na formação, na catequética, na ação sócio-política;

4. Para uma ‘nova evangelização’ é necessário um novo tipo de evangelizador, que encarne em sua concepção teológica e prática pastoral, os elementos que fundamentam a ICA³¹⁶;

³¹⁶ Em um de seus discursos para os evangelizadores da Europa, o Papa João Paulo II, alerta para esta questão: “as mudanças sociais são de tamanha grandeza que significam o desafio mais radical que a história já conheceu, no cristianismo e na Igreja. (...) Pedem uma nova síntese criativa entre Evangelho e vida, o que, entre outras coisas, requer evangelizadores particularmente preparados: arautos do Evangelho, mestres em humanidade, que conheçam ao fundo o coração do homem de

5. A necessidade de reavaliação das práticas pastorais da ICA implica em atitudes dialógicas, de abertura às comunidades locais, às interpelações sociais e orientações do Magistério, ou seja, envolve atitudes concretas de compreensão, humildade, respeito, capacidade de reconhecimento de erros e planejamentos criativos e flexíveis;

6. Entrar em um movimento progressivo para uma eclesiologia de comunhão, com o consequente reconhecimento da vocação de todos os batizados, da dimensão de *diakonia* e a valorização de cada ministério, elaboração participativa da identidade cristã e de seu caráter missionário.

Impulsionadas pela demanda por uma eclesiologia de comunhão encontramos o surgimento das pequenas comunidades cristãs. Reconhecidas pelo Papa Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi*, se tornaram “destinatárias da evangelização e, ao mesmo tempo, evangelizadoras” no próprio interior da Igreja. Ao mesmo tempo, assinalam os critérios de discernimento eclesial: a Palavra de Deus como alimento, unidade com a Igreja local e universal, comunhão com os pastores, crescendo no compromisso missionário e na abertura ao diálogo com as culturas e expressões religiosas³¹⁷.

A Conferência Episcopal Latino-americana em Puebla, em 1979, prossegue no reconhecimento das comunidades de base como lugar privilegiado de vivência da fraternidade e fonte de ministérios laicais, catequistas e missionários. São experiências relevantes que respondem a questões atuais e implementam uma nova evangelização. São também espaços de valorização do novo processo catecumenal, que alcançam o mundo adulto de forma concreta, com expressões e estruturas próprias em cada comunidade local.

A obra evangelizadora que se realiza na catequese exige a comunhão de todos. Esta comunhão requer a ausência de divisões, o encontrar-se numa fé adulta e num amor evangélico. Uma das metas é precisamente a construção da comunidade (...) para que a Igreja edifique a Igreja. Esta é sempre evangelizada e evangelizadora³¹⁸.

hoje, participem de suas alegrias e esperanças, angústias e tristezas e, ao mesmo tempo, sejam contemplativos enamorados de Deus”. Discurso dirigido aos participantes do VI Simpósio dos bispos da Europa, em 11 de outubro de 1985, em audiência privada. Cf. JOÃO PAULO II. Europa debe recordar siempre sus raíces cristianas. In: *Ecclesia*, no. 2.242, pp. 8-13.

³¹⁷ Cf. *EN*, n. 58.

³¹⁸ Conclusões da Conferência de Puebla. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979, n.º. 799-800.

A valorização da pastoral catecumenal e comunitária está presente nos documentos do Magistério com acento determinante na evangelização integral, englobando a todos – batizados e não batizados -, em diálogo atento e criativo com as diversas realidades. Neste dinamismo fecundo ousamos diagnosticar uma recuperação do caráter mistagógico do processo catecumenal, ainda a passos lentos e cautelosos, mas como sinal de uma nova compreensão de Iniciação Cristã, fundada na sua experiência fontal e em diálogo com o mundo pós-moderno.

Para uma síntese desta etapa recordemos as linhas-força que começam a se destacar, dando certa unidade teológica e pastoral às muitas experiências de ICA no Brasil e na Europa.

1. **O vínculo entre iniciação e catecumenato**, provocando na ICA uma dinâmica pedagógica e inspirada no catecumenato dos primeiros séculos;
2. Uma ICA que se oriente para a **identidade crística**;
3. A compreensão de ICA como **itinerário vital**, ou seja, como processo dinâmico, gradual e contínuo, em que se integram as dimensões da pessoa e suas relações interpessoais, sócio-comunitárias e ambientais;
4. A mudança na concepção de catecumenato como processo cognoscitivo para a **concepção de caminho mistagógico**, de amadurecimento integral e configuração da própria vida em Jesus Cristo;
5. **A presença dos elementos da ICA de forma integrada**: acolhida, oração pessoal e comunitária; escuta e hermenêutica da Palavra de Deus; ritos, celebrações litúrgicas e sacramentais; acompanhamento pessoal e comunitário; leitura e hermenêutica existencial, orientação ética e conversão processual; missão e testemunho;
6. Preocupação com a **formação permanente dos orientadores**, assim como o reconhecimento e preparação de novos orientadores;
7. Construção de uma **eclesiologia de comunhão**, integrando toda a comunidade na dinâmica catecumenal, através da formação permanente, acolhida e acompanhamento dos catecúmenos e, principalmente, tornando-se comunidade viva, espaço próprio e privilegiado da ICA;
8. **Avaliação, revisão e planejamentos sistemáticos**, mediante escuta e hermenêutica da própria comunidade, orientadores, orientações do Magistério e experiências eclesiais.

As experiências eclesiais de ICA vêm se tornando um espaço de renovação para toda a Igreja, construindo um novo rosto de Igreja, como comunhão de comunidades; e uma nova compreensão de catecumenato, como caminho integral e contínuo de seguimento de Jesus. Nessa dinâmica a Igreja vem experimentando uma necessária e fecunda integração entre antropologia-cristologia-eclesiologia como eixos teológicos fundamentais para a ICA.

Conclusão

A Iniciação Cristã de Adultos é um processo, um itinerário de ingresso em uma vida nova, orientada por um dinamismo, pelo qual a pessoa humana toma consciência da presença de Deus em sua existência pessoal e no mundo.

Essa tomada de consciência não se dá através da adesão a um conjunto de verdades doutrinárias, mas mediada pela experiência de encontro com Deus, que ecoa no profundo do próprio ser. É Deus mesmo quem se achega à pessoa humana e a convida a abrir-se para o Mistério que a configura e dá sentido à sua vida. Ocorre um engajamento dinâmico da pessoa, em todas as suas dimensões, na ação salvífica de Deus na história da humanidade. Por isso, não somos os criadores dessa experiência, mas aqueles que a recebem, a acolhem e são convidados à resposta livre e processual.

A Iniciação Cristã é, portanto, um caminho e uma experiência, é realidade existencial e, por isso mesmo, abrange a dimensão subjetiva e a dimensão comunitária.

A Iniciação Cristã se dá em comunidade e pela comunidade. É pessoal e comunitária. É configuração de cada pessoa em Jesus Cristo, inserida em uma comunidade que vive o seguimento de Jesus, também enquanto trajetória e, ao mesmo tempo, se torna testemunha da vida nova que já experimenta mesmo que ainda não plenamente.

Em função desse dinamismo dialético, a Iniciação Cristã de Adultos é fonte de renovação para toda a comunidade eclesial, tanto para a comunidade local, como para a Igreja universal. A comunidade eclesial, os catecúmenos e os ritos e celebrações sacramentais possuem sua fonte geradora no Mistério Pascal. Entre estes elementos se dá uma relação dialógica permanente e processual, que

insere cada pessoa em uma direção da qual brota o seguimento e o processo de conversão, a missão e o testemunho.

Pessoa e comunidade estão inseridas na sociedade, sob o influxo de uma mudança de paradigma que redireciona os valores e as escolhas fundamentais humanas e sociais. O paradigma moderno se volta para o crescimento científico e tecnológico, fundado em uma relação antropocêntrica e em um modelo mecanicista do universo. O tempo no qual a religião era tradicionalizada na família e confirmada pelas demais instituições foi substituído por seu paradoxo. A Modernidade centrada no indivíduo, no pensamento racional, nas relações descompromissadas, transitórias, na busca pela ciência, pela tecnologia, pelo primado do 'ter' sobre o 'ser', não acolhe a experiência religiosa. Ao contrário, em um primeiro momento afasta a religião, considerando-a pensamento ingênuo. Em um segundo momento, a resgata com um perfil diferente, como religiosidade, não mais na fidelidade e continuidade herdada pela tradição, mas construindo configurações mistas, centradas em uma subjetividade intimista e funcional.

Contudo, a realidade não se mostrou uniforme, mas multifacetada; não é linear, e sim, complexa. O pensamento racional não deu conta da construção do conhecimento, e o pensamento intuitivo emerge reclamando a experiência direta, não-linear, sintetizadora. Também a concepção de pessoa humana foi afetada por esta nova percepção. A pessoa humana não é a medida de si mesma, não constitui sua identidade de forma isolada, mas, ao contrário, por meio de suas relações interpessoais e com o meio ambiente. Ora, a relação dialógica é fundamental no Cristianismo. A História da Salvação nos revela um Deus que é comunicação, comunhão trinitária, aproximação, sensibilidade, misericórdia, fidelidade.

Temas como a tradição, a alteridade e a intersubjetividade são retomados por autores contemporâneos que analisam a complexidade deste processo. A crise da racionalidade moderna e antropocêntrica é mola propulsora de novas transformações. Nesse movimento, a tradição é incorporada às práticas presentes de uma forma dialógica e criativa; as pessoas partilham significados e práticas em uma circularidade hermenêutica e fundadora de novos significados.

Todo este panorama interpela o processo da Iniciação Cristã de Adultos, no sentido de conduzi-lo à revisão de seus fundamentos teológicos, ao resgate de sua identidade primeira e à busca de uma configuração que dialogue com as questões apresentadas pela sociedade atual. O Magistério eclesial, atento às

interpelações dessa realidade, vem orientando a caminhada da Igreja para uma ‘nova evangelização’. Também o fórum relacionado à Iniciação Cristã de Adultos está sob a ótica dessa reflexão eclesial. A Igreja exorta as comunidades a terem na Iniciação Cristã sua prioridade, sua referência e vocação primeira. Ou seja, a resgatarem sua identidade crística, de abertura à graça de Deus e de resposta no seguimento de Jesus, avançando para o anúncio querigmático a todo homem e mulher.

Em suas orientações para a Iniciação Cristã de Adultos, o Magistério e os teólogos pastoralistas e liturgistas, encontram nas fontes da Tradição os elementos fundantes e dinamizadores deste processo. Ao compreenderem o caráter dinâmico da Iniciação Cristã, os Padres da Igreja desenvolveram um itinerário que integrava a experiência dialógica entre Deus e o ser humano, a experiência litúrgico-sacramental e a experiência eclesial³¹⁹.

As comunidades locais, em muitos países, vêm avaliando esse processo pastoral-pedagógico e implementando revisões, tanto no que diz respeito à fundamentação teológica, como ao debate interdisciplinar e à metodologia pedagógica que melhor responda à pessoa humana e às comunidades locais. É tempo de repensar a Iniciação Cristã de Adultos, não mais tendo por base a transmissão doutrinária ou as dinâmicas tradicionais de socialização, mas buscando novos e verdadeiros itinerários mistagógicos. Enfim, seu eixo referencial é o Mistério de Deus que rege nossas vidas, portanto, iniciar na fé cristã significa acolher o Espírito e, sob seu sopro renovador encontrar respostas pessoais e comunitárias que fecundem esse processo.

A Iniciação Cristã de Adultos vive um momento de resgate da sabedoria fontal, sob o dinamismo do Espírito de Jesus Cristo vivo, experimentado pelas primeiras comunidades cristãs, pela evangelização apostólica e avançando para novos mundos com o anúncio da Boa Nova.

Prosseguiremos, portanto, no caminho de bebermos nas fontes da Patrística, especialmente na sabedoria de Cirilo de Jerusalém ao dialogar teológica e pastoralmente com as comunidades cristãs e suscitar a experiência do encontro com Jesus Cristo, por meio de suas Catequeses Pré-Batismais e Mistagógicas.

³¹⁹ O movimento de ‘volta às fontes’, entendido como um processo de ‘releitura’, em que o passado responde às perguntas que o presente coloca, tem como ‘lugares teológicos’: a Escritura, a liturgia, os Padres, o Magistério. Cf. BOFF, Lina. *Espírito e Missão na Teologia*. op. cit., p. 102.