



A NOVA EVANGELIZAÇÃO NA EUROPA

The new evangelization in Europe

*Martin Maier SJ **

RESUMO: Neste estudo, o olhar dirige-se em primeiro lugar para a situação religiosa da Europa. Em seguida, resumiremos o conceito da nova evangelização de acordo com os últimos papas. O passo seguinte será perguntar o que as igrejas podem oferecer à Europa. A nova evangelização deve acontecer no horizonte do ecumenismo e da globalização. Importante ponto de conexão para a transmissão da fé é a constante sede de espiritualidade e de experiência espiritual, bem como de conhecimento da religião e da fé. Por fim, desenvolveremos algumas chances que podem relacionar-se com a nova evangelização na Europa.

PALAVRAS-CHAVE: Nova evangelização, Secularização, Missão, Ecumenismo, Globalização.

ABSTRACT: In this study, the focus is directed first of all to the religious situation in Europe. Then we will sum up the concept of the new evangelization according to the recent Popes. The next step will be to ask what the churches can offer to Europe. The new evangelization must happen on the horizon of ecumenism and globalization. An important point of connection to the transmission of the faith is the constant thirst for spirituality and spiritual experience as well as the knowledge of religion and faith. Finally, we will develop some opportunities that can relate to the new evangelization in Europe

KEYWORDS: New evangelization, Secularization, Mission, Ecumenism, Globalization.

* Professor visitante na Universidade Centroamericana de San Salvador no Centre Sèvres de Paris. Artigo submetido a avaliação 02/02/2013 e aprovado da publicação em 28.02.2013.

Tratar da nova evangelização na Europa exige breve esclarecimento sobre o que entendemos por Europa e por nova evangelização. A Europa é uma realidade complexa, que não é determinada com clareza dos pontos de vista histórico, geográfico, político ou cultural¹. Paul Valéry definiu como povos europeus aqueles em que operam três influências históricas: a filosofia grega, o cristianismo e o direito romano². Destas três está viva até hoje o cristianismo. Incluindo a Rússia, o número de cristãos beira os 531 milhões, dos quais cerca de 280 milhões são católicos. No que segue entenderemos por Europa, mais especificamente, os 27 países membros da União Europeia.

O conceito de nova evangelização expressa, no sentido literal, algo evidente: a mensagem do evangelho deve ser apresentada de modo sempre novo às pessoas em situações sempre novas e modificadas histórica e culturalmente. Destarte a nova evangelização está em íntima relação com a inculturação. Toda evangelização é, nesse sentido, nova evangelização. É o que Jesus exprime na sua pregação programática no evangelho de Lucas: "Hoje cumpriu-se esta palavra da Escritura que acabastes de ouvir" (Lc 4,21). O teólogo pastoral Ottmar Fuchs escreve, no mesmo sentido: "É legítimo falar em nova evangelização quando isso quer dizer que toda correlação de anúncio e realidade vital produz algo novo, na medida em que situações diversas permitem descobrir algo novo na própria mensagem"³. A meta da evangelização é levar às pessoas de hoje a mensagem alegre do amor incondicional e salvífico de Deus, assim como se manifestou em Jesus Cristo – a mensagem da irrupção do reinado de Deus neste mundo humano. Ora, isso parece ter sempre menos êxito nos países europeus.

Neste estudo, o olhar dirige-se em primeiro lugar para a situação religiosa da Europa. Em seguida, resumiremos o conceito da nova evangelização de acordo com os últimos papas. O passo seguinte será perguntar o que as igrejas podem oferecer à Europa. A nova evangelização deve acontecer no horizonte do ecumenismo e da globalização. Importante ponto de conexão para a transmissão da fé é a constante sede de espiritualidade e de experiência espiritual, bem como de conhecimento da religião e da fé. Por fim, desenvolveremos algumas chances que podem relacionar-se com a nova evangelização na Europa.

1. A situação religiosa da Europa

De acordo com a "United Nations Population Division", por volta de 1900, 21% da população mundial vivia na Europa. Hoje, menos de 12 %, e de

¹ Cf. LE GOFF, Jacques. *L'Europe est-elle née au Moyen Age?*. Paris, 2003.

² Cf. VALÉRY, Paul. *Essais quasi politiques. La crise de l'esprit. Deuxième Lettre*. In: _____. *Œuvres I*, Paris, 1975.

³ FUCHS, Ottmar. *Was ist Neuvangelisierung?*. *Stimmen der Zeit*, n. 210, 1992, p. 467.

acordo com as estimativas da ONU essa porcentagem diminuirá para 7% em 2050 e para 4 % no fim do século XXI. No contexto global, a Europa está regredindo. Isso se reflete no deslocamento da maioria cristã do hemisfério norte para o hemisfério sul. Segundo os indícios da "World Christian Encyclopaedia", 1,3 bilhões de cristãos vivem atualmente na Ásia, na África e na América Latina, contra 531 milhões na Europa e 227 milhões na América do Norte. Até 2025 o cristianismo no hemisfério sul atingirá 1,7 bilhões de seguidores, enquanto na Europa encolherá até 514 milhões. O índice de crescimento na África é de 2,15 % por ano, enquanto na Europa se constata um índice de -0,7, portanto, negativo. Incluindo a evolução dos últimos cem anos, a participação dos europeus na população cristã mundial diminui de 70% em 1900 para 20% em 2025.

Acresce a essa evolução demográfica a diminuição do compromisso eclesial dos europeus. Os "European Value Studies", atualizados a cada dez anos, mostram que aumenta, na Europa, o número de pessoas que se dizem religiosas e que creem em vida depois da morte, mas seu laço confessional diminui. Segundo a pesquisa "Eurobarometer" acerca de "Valores sociais, Ciência e Teologia", de junho de 2005, quatro de cada cinco cidadãos europeus declararam ter alguma crença religiosa ou espiritual, e a metade cria na existência de um deus. A mesma pesquisa, porém, mostra que a fé eclesialmente comprometida e a prática religiosa regredem na Europa. Daí a fórmula de Grace Davies: "believing without belonging"⁴.

À guisa de exemplo citamos a evolução na Alemanha. Sobre o total da população, os católicos diminuem de 43,8% em 1965 para 29,9% em 2011. Neste quadro inclui-se que os antigos habitantes da Alemanha Oriental (a DDR-República Democrática da Alemanha) são majoritariamente arreligiosos: 51% declaram-se ateus – a taxa mais alta na Europa. Por ocasião da reunificação da Alemanha, em 1990/91, a porcentagem dos católicos no conjunto da Alemanha caiu, repentinamente, de 42,2 para 35,1. Entre 1990 e 2011, entre os católicos, a participação do culto diminuiu de 21,9% para 12,8%⁵. Pode-se concluir que, na Europa, continuam existindo a religiosidade e a busca de Deus, porém, sempre mais fora das grandes igrejas institucionalizadas. Desse modo, o termo 'missão' ganha nova atualidade nas igrejas europeias.

Em praticamente todos os países europeus a secularização aparece hoje como traço fundamental da evolução da sociedade. Pode-se dizer, de modo geral, que 'secularização' indica a crescente perda de importância da religião institucional e da Igreja na sociedade moderna, bem como o afastamento de Deus do espaço público.

⁴ Cf. DAVIE, Grace. *Religion in Modern Europe*. Oxford, 2000.

⁵ Cf. www.dbk.de, *Zahlen und Fakten*.

O lugar da fé cristã e das igrejas na Europa politicamente secular apareceu com clareza na discussão sobre a Constituição europeia⁶. Apesar das repetidas tentativas do papa João Paulo II, não se conseguiu ancorar no próêmio da Constituição uma referência explícita a Deus, nem uma menção às raízes judeo-cristãs da Europa.

Ao nível das instituições europeias impôs-se um modelo laicista de tipo francês, conduzindo a uma separação estrita de Igreja e Estado. A teóloga protestante Trutz Rendtorff o diz nestes termos: "A Europa da Comunidade Europeia é cega quanto à religião dos seus habitantes: não enxerga nada aí"⁷.

Porém, mesmo se Deus não é mencionado na Constituição europeia, o estatuto das igrejas e das comunidades ideológicas é regulamentado. Escreve o artigo I-52: "A União respeitará e não prejudicará o estatuto reconhecido nos Estados membros, em virtude do Direito interno, às igrejas e às associações ou comunidades religiosas". Isso tem importância especial para as igrejas evangélica e católica na Alemanha, que mantêm estreito pacto de cooperação com o Estado no que concerne aos domínios universitário, escolar e social. O artigo I-52 estabelece ainda: "Reconhecendo sua identidade e sua contribuição específica, a União manterá um diálogo aberto, transparente e regular com as ditas igrejas e organizações".

Como as instituições globalmente, também as igrejas na Europa encontram-se em crise. Em alguns países, como a Irlanda, a Bélgica e a Alemanha, esta crise aprofundou-se pela publicação de numerosos casos de violência sexual de sacerdotes, e mesmo de bispos, contra menores. O arcebispo Robert Zollitsch, presidente da Conferência Episcopal alemã, chegou a falar, no outono de 2010, da crise mais profunda desde a II Guerra Mundial. E o cardeal Karl Lehmann destacou que nós, como Igreja, não devemos admirar "quando somos censurados com base nos mesmos critérios com os quais a Igreja de modo geral defende suas convicções morais, especialmente no que concerne à sexualidade. Os abusos trazidos à luz têm efeito bumerangue"⁸. A crise penetra tanto porque a credibilidade da Igreja e a confiança que nela se tinha foram postas em xeque. Ainda segundo Zollitsch: "Essa credibilidade depende da vitalidade da Igreja, de sua ca-

⁶ O projeto de acordo para a Constituição Europeia foi elaborado por uma convenção europeia em 2003 e assinado solenemente pelos chefes de governo das nações membros aos 24 de outubro de 2004. Deveria entrar em função no dia 1º de novembro de 2006. Como, porém, depois dos referendos malsucedidos na França e na Holanda nem todos os Estados membros o ratificaram, o tratado ficou sem efeito. Em lugar disso, os chefes dos governos europeus celebraram, em 2007, o Tratado de Lisboa.

⁷ RENDTORFF, Trutz. Kirche und Staat. Die gespaltene europäische Christenheit. In: KALLSCHEUER, Otto (Ed.). *Das Europa der Religionen*. Frankfurt, 1996, p. 157.

⁸ LEHMANN, Karl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31/3/2010.

pacidade de conversão e de retomada, bem como de uma nova evangelização”⁹.

2. O tema da nova evangelização da Europa nos papas recentes

Já o papa Paulo VI, na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) – ainda mui digna de ser lida – insistiu na necessidade de uma nova evangelização para o Ocidente, que na sua origem traz a marca cristã. A nova evangelização era também uma preocupação central do pontificado do papa João Paulo II. Este citou o conceito pela primeira vez quando de sua viagem à Polônia em 1979¹⁰. Retomou-o no contexto de sua visita à América Central no dia 09 de março de 1983, no discurso para a Assembleia Geral do CELAM, em Porto Príncipe (Haiti). Acenando para o jubileu, em 1992, dos 500 anos da descoberta da América e da evangelização que esta proporcionou, o papa explicitou: “A comemoração do meio milênio terá seu significado quando vós, os bispos, a transformardes em missão: missão, não de re-evangelização, mas de nova evangelização: nova em seu empenho, em seus métodos e em sua expressão”¹¹.

Em 1989, depois da queda do Muro de Berlim e do fim do regime comunista na Europa Oriental, João Paulo II aplicou o apelo à nova evangelização também à Europa. Naquele ano, num discurso em Santiago de Compostela, lançou o apelo: “A hora exige uma nova evangelização”¹². Certamente tinha em vista, em primeiro lugar, os países da Europa Central e Oriental, onde a prática religiosa tinha sido reprimida durante décadas. Sempre mais, porém, também os demais países da Europa entraram no seu programa da nova evangelização: “Países de tradição cristã antiga, nos quais grupos inteiros de batizados perderam a fé viva, não mais se entendem como membros da Igreja e se afastaram de Cristo e do Evangelho”¹³. Mencione-se, neste contexto, a confissão e o *mea culpa* do ano 2000, na qual o papa João Paulo II confessou os erros e a culpa dele mesmo e da Igreja, que deram pretexto para o escurecimento da fé.

⁹ ZOLLITSCH, Robert. *Zukunft der Kirche – Kirche für die Zukunft*. Plädoyer für eine pilgernde, hörende und dienende Kirche. Bonn, 2010, p. 8.

¹⁰ Cf. Lineamentos para o Sínodo dos Bispos “A nova evangelização para a transmissão da fé cristã”, n. 5: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_ge.html.

¹¹ Vgl. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam_sp.html.

¹² http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1989/august/documents/hf_jp_spe_19890819_invalidi-santiago_sp.html.

¹³ http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_ge.htm.

Bento XVI, eleito papa em 2005, explicou, por ocasião de sua primeira audiência geral, que a escolha de seu nome tem a ver com seu interesse peculiar pelo futuro da Europa. Nova evangelização significa, para Bento XVI, antes de tudo, renovação interior da Igreja. A importância que Bento XVI dá a isso manifesta-se na fundação do Pontifício Conselho para a Promoção da Nova Evangelização, aos 12 de outubro de 2010. Seu primeiro presidente, em nível de arcebispo, é o italiano Rino Fisichella. No Motu Proprio da fundação do Conselho, *Ubicumque et semper*, o papa insiste num confronto especial com “o fenômeno da rejeição à fé que de modo progressivo ... se evidenciou em sociedades e culturas que desde muitos séculos pareciam marcadas pelo Evangelho”¹⁴. Também o Ano da Fé, proclamada por Bento XVI para 11 de outubro de 2012 até 24 de novembro de 2013, compromete-se com a “necessidade ... de reencontrar o caminho da evangelização”¹⁵.

Em outubro de 2012, a 13ª Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos abordou o tema da “nova evangelização para a transmissão da fé”. O arcebispo Zollitsch expôs que a Igreja na Alemanha, hoje, é confrontada antes com a indiferença do que com o ateísmo. Nas *propositiones* dirigidas pelo Sínodo ao papa na hora da conclusão, a evangelização é entendida em três sentidos: a primeira evangelização, a saber, daqueles que ainda não conhecem o Cristo (*missio ad gentes*); depois, no sentido do crescimento permanente da fé na vida normal da Igreja, nas comunidades; terceiro, no sentido de uma nova evangelização em países de tradição cristã antiga, onde grupos inteiros de batizados perderam a fé viva e o nexos com a Igreja e onde, assim, a tradição viva da transmissão da fé se encontra interrompida.

Seria errado entender a nova evangelização como ‘re-cristianização’. O arcebispo Rino Fisichella propõe a seguinte definição: “A nova evangelização não é outra coisa que aquilo que a Igreja tem feito durante os últimos dois mil anos, com métodos diversificados, mas sempre com o mesmo objetivo: anunciar Jesus como verdadeiro Deus e verdadeiro homem e como resposta última e definitiva à pergunta de como encontrar Deus”¹⁶.

3. A tarefa missionária das igrejas na Europa

O papa João Paulo II, na sua carta pós-sinodal *Ecclesia in Europa* (2003), depois da segunda Assembleia Particular do Sínodo dos Bispos para a Europa, esboça uma imagem bem sombria da situação espiritual nesse

¹⁴ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_ge.html.

¹⁵ http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_ge.htm.

¹⁶ http://www.vatican.va/roman_curia/synod/index_ge.htm.

continente. Lamenta a perda da memória e herança cristã, bem como o ateísmo prático e a indiferença religiosa¹⁷. Também o cardeal Ratzinger tem esconjurado de modo dramático, a crise dos valores cristãos na predominante “ditadura do relativismo” na Europa¹⁸. Diante da crescente descristianização e o peso minguante das igrejas cristãs na Europa é necessário um novo esforço missionário. De importância vital para a sobrevivência do cristianismo é a questão de conseguir mediar novamente o evangelho às pessoas como mensagem que lhes proporcione sentido e libertação. Em vista disso esboçamos duas iniciativas da Igreja católica, realizadas respectivamente na França e na Alemanha.

A Igreja católica na França segue, desde 1996, o projeto “Propor a fé”¹⁹, que busca caminhos para apresentar de modo novo a fé cristã à sociedade atual na França. Desde o início tinha-se a convicção de que esse empenho deve ser assumido por todos os cristãos, e de modo particular, pelos leigos, os quais foram incluídos ativamente num procedimento consultivo. Esse processo resultou numa carta dos bispos franceses aos católicos de seu país, no ano de 1996, que reconhece sobriamente a situação em que se encontram a fé e a Igreja. Afirmam os bispos: “Recusamos qualquer nostalgia de tempos passados ... Pensamos que o tempo de hoje não é menos propício para o anúncio do Evangelho que os tempos passados de nossa história”.

Esse processo atraiu também a atenção da Igreja Católica na Alemanha. Resultou, no ano de 2000, numa carta semelhante, intitulada “‘Tempo de semeadura’: ser Igreja missionária”²⁰. Nesta destacam-se como conteúdo central da fé cristã Deus e seu Reinado como felicidade e salvação do ser humano: “A Igreja pode e deve mediar esse conteúdo central do anúncio cristão ao ser humano. Em relação a isso é preciso explicar, em duas direções, a ‘plenitude’ prometida ao anúncio do Evangelho: a fé em Deus dá orientação e força para uma vida cheia de sentido aqui na terra, e mostra ao homem a meta de sua vida na comunhão com Deus para além de sua morte terrena”²¹.

¹⁷ Vgl. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_ge.html.

¹⁸ Cf., p.ex., RATZINGER, Joseph. *Werte in Zeiten des Umbruchs: Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*. Freiburg, 2005.

¹⁹ Cf. CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE. *Proposer la foi dans la société actuelle*. Paris, 1996; _____. *Proposer la foi dans la société actuelle II: Vers une nouvelle étape. Deuxième rapport présenté par Mgr. Claude Dagens à l'assemblée plénière de Lourdes 1995*. Paris, 1996; LES ÉVÊQUES DE FRANCE. *Proposer la foi dans la société actuelle III: Lettre aux catholiques de France. Rapport rédigé par Mgr. Claude Dagens et adopté par l'Assemblée plénière des évêques de France. Préface par Mgr. Louis-Marie Billé, président de la Conférence des évêques de France*. Paris, 1999.

²⁰ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE. *Zeit zur Aussaat*: Missionarisch Kirche sein. Bonn, 2000.

²¹ *Ibid.*, p. 10.

Notável resultado concreto dessa nova orientação missionária da Igreja católica na Alemanha são as assim chamadas 'orientações da fé', que desde uns quinze anos estão sendo estabelecidas em diversas dioceses²². Trata-se de centros pastorais onde pessoas que (novamente) se põem a caminho da fé cristã e da Igreja católica encontram acompanhamento e propostas correspondentes. Não se trata somente de preparação para os sacramentos; tarefa bem maior é o correspondente diálogo pastoral, que quase não mais acontece nas paróquias. Trata-se antes de tudo da orientação teológica e espiritual que as pessoas hoje buscam. As pessoas desejam crer de modo bem-fundado e fazem suas perguntas em função disso²³. Essas orientações da fé são entendidas como complementação da pastoral paroquial. A maioria dos interessados encontra o acesso a essa orientação da fé na internet www.katholisch-werden.de. Mesmo assim, o número dos que reentram na Igreja (ca. de 14.000 em 2010) é bem menor que o número dos que saem (ca. de 181.000 em 2010).

4. O que as igrejas podem oferecer à Europa

Considerando o cenário de séculos de guerra na Europa, o nascimento da União Europeia foi um grande sucesso. Aos 9 de maio de 1950, o ministro do Exterior francês, Robert Schumann, dirigiu-se à República Federal da Alemanha e a outros países europeus para propor a criação de uma comunidade a serviço da paz. Ao mesmo tempo, olhando para o futuro longínquo, observou também que a unidade europeia não nasceria da noite para o dia, mas poderia ser um processo de longa duração.

Assim nasceu a União Europeia, através de diversas rodadas de ampliação, até seu tamanho atual de cerca de 500 milhões de pessoas, em 27 nações, com 23 línguas oficiais. Isso significa em primeiro lugar uma pluralidade cultural incomparável como feição essencial da Europa. Por isso, a divisa da União Europeia soa: "Unida na diversidade". Em perspectiva religiosa descreve-se assim também a realidade profunda das igrejas que se exprime em germe no evento de Pentecostes. A universalidade pentecostal não busca a uniformidade, mas a unidade na diversidade. Não é uma única língua que se faz ouvir, mas na multidão diversificada de Jerusalém cada qual ouve, em sua própria língua, o anúncio do evangelho pelos apóstolos. "E, quando aquele som ocorreu, ajuntou-se uma multidão, e estava confusa, porque cada um os ouvia falar na sua própria língua"

²² Cf. MEHRING, Hans-Theodor. Zwischen Erwachsenentaufe und Wiedereintritt. Zur Arbeit der "Katholischen Glaubensorientierung". *Stimmen der Zeit* 230 (2012), p. 597-606.

²³ Vgl. GRUNDEN, Gabriela. *Wer glaubt, fragt*. Würzburg, 2010.

(At 2,6). Dito em termos modernos: a Igreja pode e deve ser multicultural. O evangelho é implantado nas diversas culturas e nelas encontra uma expressão sempre nova.

Esse modelo da unidade na diversidade tem se desdobrado de modos diversos nas igrejas católica, evangélica e ortodoxa. A questão da identidade diversificada das igrejas foi mostrando também empecilhos fundamentais no caminho da unidade delas. Na constituição dogmática *Lumen Gentium* a Igreja católica romana definiu sua identidade como “o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (n. 1). Na exortação pós-sinodal *Ecclesia in Europa* descreve-se a importância da Igreja para uma Europa unida na diversidade cultural nestes termos: “Una e universal, embora presente na multiplicidade das Igrejas particulares, a Igreja Católica pode dar um contributo único para a edificação duma Europa aberta ao mundo. Da Igreja Católica deriva um modelo de unidade essencial na diversidade das expressões culturais: a consciência de pertencer a uma comunidade universal que se radica, mas não se esgota nas comunidades locais; a sensação de que aquilo que une supera o que diferencia” (n. 116)²⁴.

A este modelo da “unidade na diversidade” liga-se também o princípio da subsidiariedade preconizado pela doutrina social católica, como formulado, em 1931, na encíclica *Quadragesimo Anno*: “Como não se pode subtrair do indivíduo e transferir para a sociedade aquilo que ele mesmo é capaz de produzir por iniciativa própria e com suas forças, assim seria injusto passar para a comunidade maior e superior o que grupos menores e inferiores são capazes de empreender e realizar. Isso é nocivo e perturbador também para toda a ordem social. Qualquer atuação social é subsidiária, de acordo com a sua natureza e seu conceito. Cabe-lhe dar apoio aos membros do corpo social, sem os destruir ou exaurir” (n. 79).

Com o Tratado de Maastricht (1993), o princípio de subsidiariedade tornou-se um dos princípios reguladores da União Europeia. O Tratado Constitucional cita o princípio da subsidiariedade em lugar destacado no artigo I-11: “Em virtude do princípio de subsidiariedade, nos domínios que não sejam da sua competência exclusiva, a União intervém apenas se e na medida em que os objetivos da ação considerada não possam ser suficientemente alcançados pelos Estados-Membros, tanto ao nível central como ao nível regional e local, podendo contudo, devido às dimensões ou aos efeitos da ação considerada, ser melhor alcançados ao nível da União”. Muitos nem sabem que essa disposição gradativa das competências de baixo para cima é inspirada pela doutrina social católica.

²⁴ Cf. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa_ge.html.

5. A Igreja a serviço da pessoa humana

A história moderna da Igreja católica europeia até o Concílio Vaticano II é marcada por uma oposição decidida ao Iluminismo e à Modernidade. O *aggiornamento*, o pulo para frente que o papa João XXIII preconizou no seu discurso inaugural do Vaticano II concernia principalmente à nova configuração da relação entre a Igreja e o mundo moderno. A Igreja abandonou seu encastelamento e expressou sua autoconsciência a serviço do mundo e do ser humano.

Isso equivalia a uma revolução copernicana: não eram mais os próprios interesses e direitos que estavam no centro da Igreja, mas o bem da humanidade, de todos os seres humanos. João XXIII, no seu epocal discurso inaugural do Concílio Vaticano II, expressou isso assim: "A Igreja não deve mais preocupar-se com seus próprios problemas, mas tem de estar a serviço de toda a humanidade em sua busca de justiça, paz e unidade"²⁵. Assim fez entrar o âmbito político e social na responsabilidade da Igreja. As palavras de Paulo VI no seu discurso de conclusão do Concílio soam como um eco dessas palavras: "A Igreja de certo modo declarou-se serva da humanidade, no momento em que seu múnus de ensino e de pastoreio recebem maior brilho pela celebração do Concílio: a ideia do serviço ocupa agora um lugar central"²⁶. Com isso, a Igreja dirigiu-se a todas as pessoas, independentemente de sua confissão ou pertença religiosa. Depois de longa resistência apropriou-se agora da ideia dos Direitos Humanos.

A crise financeira da União Europeia coincide com um receio crescente diante do sistema econômico neoliberal e da crescente comercialização do mundo. Desde o colapso do sistema soviético entrou praticamente em toda a Europa a economia de mercado. Esta, porém, muitas vezes, aumenta a desigualdade entre as camadas sociais e lança muitas pessoas em dificuldades econômicas ou mesmo na miséria. Diante disso, Jürgen Habermas constata: "Os mercados, que não podem ser democratizados como administrações estatais, puxam sempre mais para si funções hegemônicas em campos da vida que até agora eram articulados de modo normativo, portanto, não politicamente ou via formas pré-políticas da comunicação"²⁷.

²⁵ KAUFMANN, Ludwig; KLEIN, Nikolaus. *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*. 2. ed. Fribourg, 1990, p. 24.

²⁶ PAULO VI, Papa. *Ansprache in der Öffentlichen Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils* (7. Dezember 1965). In: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (ed. Peter Hünemann u. Bernd Jochen Hilberath), Bd. 5: *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*. Freiburg, 2006, p. 570.

²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt, 2005, p. 110.

A economia de mercado necessita, portanto, uma regulação: por um lado, para salvaguardar a competição e evitar a concentração, por outro, para conservar a articulação social e proteger as famílias e os indivíduos mais pobres. Não em última instância, a Igreja tem a tarefa de vigiar para que além da economia também seja realizada a dimensão social da União Europeia. Como estão presentes nas diversas culturas e experiências de vida da Europa, as igrejas dispõem de possibilidades particulares para interpelar as pessoas de sua terra e convidá-las para a configuração justa da Europa futura.

Neste contexto, Johann Baptist Metz aponta para a “compaixão”, a sensibilidade elementar diante do sofrimento do outro, como contribuição bíblica e cristã para a era da globalização²⁸. Também a política europeia deve submeter-se à “autoridade dos que sofrem”: “Esta seria a autoridade interna de uma moral mundial, que obriga todas as pessoas, antes de qualquer votação, antes de qualquer acordo, e que, portanto, não pode ser preterida nem relativizada por nenhuma cultura, nenhuma religião, e também não pela Igreja. Uma política europeia inspirada por este *ethos* seria em todo o caso mais e bem outra coisa que uma mera executora de tecnologia e mercado”²⁹.

6. A nova evangelização no horizonte do ecumenismo

O presidente do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, o cardeal Kurt Koch, sublinhou que a unidade dos cristãos não é “um objetivo autônomo em si, mas está a serviço da credibilidade da missão de Jesus Cristo e de sua Igreja no mundo”³⁰. Assim, o ecumenismo se encontra ligado indissolúvelmente à nova evangelização.

Na complexa história europeia, as rupturas entre as nações, muitas vezes, têm correspondido às separações entre as igrejas. A recente guerra na Iugoslávia mostrou que as diferenças confessionais e religiosas ainda contêm violência potencial. Um acordo das confissões e religiões faz-se necessário também diante do recrudescimento dos nacionalismos na Europa, no qual o elemento religioso e confessional desempenha papel considerável. Se as igrejas desejam dar uma contribuição digna de crédito para a unidade europeia, têm de vencer suas rupturas confessionais. O caminho da *oecumene* é condição para a realização da unidade europeia.

²⁸ Cf. METZ, Johann B. La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época del pluralismo cultural y religioso. *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 55, p. 25-32, 2002.

²⁹ METZ, Johann B. Kein Leid, das uns nicht angeht. *Süddeutsche Zeitung*, 28/9/2004.
³⁰ KOCH, Kurt. Mission oder De-Mission der Kirche?. In: AUGUSTIN, George; KRÄMER, Klaus (Edd.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung*. Freiburg, 2011, p. 75.

Além disso, a unidade das igrejas tem também importância estratégica. Diante das instituições europeias seculares, elas poderão representar seus interesses e visões com muito mais peso se fizerem isso em comum. Aqui se torna sobremaneira significativo o processo ecumênico europeu iniciado há cerca de 20 anos. Este processo é sustentado pela Conferência das Igrejas Europeias (CEC), integrado por 125 igrejas anglicanas, ortodoxas e protestantes em quase todos os países europeus, bem como pelo conselho das Conferências Episcopais Europeias (CCEE), que reúne as conferências episcopais da Europa. As três Assembleias Ecumênicas Europeias realizadas até agora tornaram-se momentos orientadores para o acordo entre as igrejas cristãs na Europa.

O processo ecumênico europeu tem suas raízes na Assembleia do Conselho Ecumênico de Vancouver em 1983. Aí as igrejas membros formaram um novo conceito ecumênico: a busca comum de respostas para as questões de sobrevivência da humanidade. Surgiu daí o “processo conciliar para a paz, a justiça e a preservação da criação”. Este processo recebeu impulso considerável – não só no âmbito da língua alemã – quando, na Jornada das Igrejas realizada em Düsseldorf em 1985, o filósofo e físico alemão Carl Friedrich von Weizsäcker lançou um apelo para realizar um “concílio da paz” das igrejas cristãs. Retomava uma ideia que já em 1934 tinha sido levantada por Dietrich Bonhoeffer. O termo “concílio” causou algum problema do lado católico e ortodoxo, pois achavam que a conciliaridade supusesse uma união eclesial já alcançada. Apesar disso, o dinamismo acionado resultou no Primeiro Congresso Ecumênico Europeu, em Basileia, em maio de 1989, com o lema “paz na justiça”. Este congresso encontrava-se ainda marcado pela divisão militar e política da Europa. Mas dele saíram consideráveis impulsos para a queda do Muro de Berlim e da Cortina de Ferro. Em 1997 realizou-se, em Graz, o Segundo Congresso Ecumênico Europeu, com o lema: “Reconciliação – Dom de Deus e dom da nova vida”³¹. Desta reunião participaram, pela primeira vez sem impedimentos, os países de toda a Europa. O Terceiro Congresso Ecumênico Europeu foi realizado em Sibiu, por convite das igrejas da Romênia, com o lema: “A luz de Cristo brilha sobre todos”.

Outra baliza importante deste processo ecumênico foi a promulgação da *Charta Oecumenica* de Strasburgo, em 2001³². Foi assinada pelo metropolitano Jérémie Caligiorgis como presidente da Conferência das Igrejas Europeias e pelo cardeal Miloslav Vlk como presidente do Conselho das Conferências Episcopais Europeias. Na *Charta* encontram-se descritas tarefas ecumênicas fundamentais, das quais se derivam lineamentos e compromissos. Mesmo sem ter caráter magisterial-dogmático nem canônico-jurídico, a *Charta Oecumenica* representa o documento mais importante até agora para um

³¹ Cf. MAIER, Martin. Zweite Europäische Ökumenische Versammlung. *Stimmen der Zeit*, n. 215, p. 361-362, 1997.

³² Cf. www.cec-kek.org.

projeto comum das igrejas cristãs na Europa. Por isso, apresentamos resumidamente seu conteúdo.

A Introdução exprime o fundamento da crescente cooperação das igrejas na Europa: "Unidos escutando a palavra de Deus na Sagrada Escritura e instados a professar nossa fé comum e a agir em comum de acordo com a verdade que reconhecemos, queremos testemunhar o amor e a esperança que são para todos. Na Europa que hoje – desde o Oceano Atlântico até o Ural, desde o Cabo do Norte até o Mediterrâneo – é marcada mais do que nunca por uma cultura plural, queremos tomar posição a favor da dignidade da pessoa humana criada à imagem de Deus; e queremos como igrejas contribuir para a reconciliação de povos e culturas".

No primeiro capítulo confirma-se a unidade das igrejas, sobre o fundamento da Sagrada Escritura e do Credo ecumênico niceno-constantinopolitano (381). As diferenças em matéria de sacramentos e ministérios não são preteridas. Para vencer os problemas e empecilhos que dividem as igrejas, estas se obrigam "a agir, no poder do Espírito Santo, em direção à visível unidade da Igreja de Jesus Cristo na fé una, que se exprime no reconhecimento mútuo do batismo e na comunhão eucarística, bem como no testemunho e no serviço comuns".

O segundo capítulo retoma a dimensão missionária, já mencionada anteriormente: "A tarefa mais importante das igrejas na Europa é a proclamação comum do Evangelho, por palavra e ação, para a salvação de todos. Diante da carência geral de orientação, diante do esvaecimento de valores cristãos, mas também diante da frequente busca de sentido, os cristãos são particularmente instados a testemunhar sua fé". Reconhece-se também a necessidade de trabalhar, em conjunto, a história marcada por divisões, hostilidade e mesmo conflitos armados. Para a ação comum, deverão ser criadas agremiações ecumênicas correspondentes aos respectivos níveis locais, regionais, nacionais e internacionais. As igrejas se comprometem a "defender os direitos das minorias e a ajudar a reduzir incompreensões e preconceitos entre igrejas majoritárias e minoritárias em nossas regiões". Além disso, declara-se a intenção de orar mais em comum, ecumenicamente, e de continuar os diálogos sobre questões teológicas e éticas.

Se as declarações até aqui se referiam às relações ecumênicas das igrejas entre si, o terceiro capítulo se dedica à responsabilidade comum dos cristãos na Europa. No início encontra-se o reconhecimento da culpa histórica: "No decorrer dos séculos desenvolveu-se uma Europa marcada por uma religião e cultura principalmente cristã. Ao mesmo tempo, pela omissão dos cristãos, muita desgraça tem sido causada na Europa e além de suas fronteiras. Reconhecemos nossa participação na responsabilidade desta culpa e pedimos perdão a Deus e aos nossos irmãos humanos".

Em continuidade com o apelo às igrejas em vista da unidade do continente europeu citam-se os valores comuns e o poder inspirador da herança espi-

ritual cristã: "Na base de nossa fé cristã empenhamo-nos por uma Europa humana e social, onde prevaleçam os Direitos Humanos e os valores fundamentais que são a paz, a justiça, a liberdade, a tolerância, a participação e a solidariedade. Insistimos também no respeito à vida, no valor do matrimônio e da família, na opção preferencial pelos pobres, na disposição ao perdão e na misericórdia em todas as coisas". Em vista de evitar o eurocentrismo sublinha-se, em seguida, a responsabilidade da Europa pela humanidade inteira e em especial pelos pobres do mundo inteiro.

O próximo tema é a reconciliação de pessoas e culturas: "Como igrejas desejamos promover conjuntamente o processo da democratização na Europa. Comprometemo-nos a trabalhar por estruturas de paz baseadas na resolução não violenta dos conflitos. Condenamos qualquer forma de violência contra a pessoa humana, especialmente contra mulheres e crianças". Também aqui o olhar ultrapassa o horizonte europeu: "A reconciliação implica a promoção da justiça social entre todos os povos e, de modo especial, a eliminação do abismo entre pobres e ricos e a superação do desemprego. Em comum queremos contribuir para que os migrantes, os refugiados e os que procuram asilo encontrem na Europa uma acolhida digna do ser humano".

Quanto à preservação da criação diante dos limites dos recursos naturais, e com vistas ao bem das gerações futuras, o texto declara: "Queremos, em comum, nos empenhar por condições de vida sustentáveis para a criação inteira. Somos responsáveis diante de Deus para tornar efetivos e aprofundar critérios comuns em vista daquilo que o homem pode em termos científicos e tecnológicos, mas não lhe é permitido em termos éticos. Em todo caso, o valor único de cada pessoa deve ter a prioridade sobre o que é tecnicamente possível".

No fim, as igrejas se comprometem a aprofundar a comunhão com o judaísmo, a contrariar qualquer forma de antissemitismo e a dar particular atenção às relações com o islã.

7. A nova evangelização na Europa no horizonte da globalização

A nova evangelização na Europa deve examinar o papel da Europa na globalização. É relevante, aqui, a troca de perspectiva proposta por Karl Rahner. Na sua interpretação fundamental do Concílio Vaticano II, ele indica o Concílio como "a primeira autorrealização oficial da Igreja enquanto Igreja mundial"³³. Assim sublinha o fim da catolicidade de marca

³³ RAHNER, Karl. Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: *Schriften zur Theologie XIV*. Einsiedeln, 1980, p. 288.

e domínio europeus. Rahner compara essa transição da Igreja ocidental e eurocêntrica à condição de Igreja mundial policêntrica à cesura histórica que ocorreu no início da história da Igreja, quando da transição do judeocristianismo ao cristianismo gentílico. Com prudência, falou de um “início do início” e com olhar amplo indicou que o caminho até uma igreja mundial exige tempo e provavelmente levará um século para alcançar a meta.

A autorrealização enquanto Igreja mundial pode ser entendida – de acordo com a dupla orientação do Concílio – numa perspectiva para dentro e noutra, para fora. *Para dentro*, o Vaticano II revalidou a antiga estrutura comunal no sentido de “comunidade de igrejas”, em oposição ao modelo unilateralmente jurisdicional e centralizador do Vaticano I. A constituição dogmática *Lumen Gentium* releva, neste sentido, a autonomia das igrejas locais, que não devem ser vistas simplesmente como filiais da Igreja de Roma, mas que são igrejas no sentido próprio e assim também devem ser chamadas (cf. LG n. 26). Na mesma linha, o decreto *Ad Gentes* sobre a missão chama as igrejas particulares de “imagem fiel da igreja universal” (AG 20). As igrejas particulares estão, neste sentido, no mesmo degrau teológico que a Igreja universal.

Na perspectiva *para fora*, a autorrealização da Igreja católica como Igreja mundial na linha do Vaticano II se liga à percepção de sua responsabilidade mundial na perspectiva global. A constituição pastoral *Gaudium et spes* considerou expressamente a questão de uma nova e mais justa ordem internacional. Era então o tempo da Guerra Fria, e o acento recaía especialmente na garantia da paz.

Também a questão da justiça social em escala mundial já era tematizada naquele tempo. Comentou-se o escândalo de que uns poucos países de maioria cristã possuíam bens em abundância “enquanto outras não têm o suficiente para viver e sofrem de fome, doenças e miséria de todo tipo” (GS 88). Visto que nas décadas recentes o abismo entre pobres e ricos se aprofundou ainda mais, estas palavras não perderam nada de sua atualidade. Como Igreja mundial, que defende antes de tudo os pobres e os excluídos, ela deve empenhar-se por uma ordem econômica e por uma atitude em relação ao meio ambiente que considere a possibilidade vital da humanidade inteira na perspectiva do futuro. Evidentemente aponta-se aqui o desafio global da mudança climática ligada à emissão de CO₂. Os pobres nos países do Sul são os que menos contribuem com esse fenômeno e mais sofrem suas consequências. Assim, o problema do clima inscreve de maneira nova a questão da justiça global na agenda internacional³⁴.

³⁴ EDENHOFER, Ottmar; WALLACHER, Johannes et al. *Climate Change, Justice and Sustainability. Linking Climate and Development Policy*. Springer, 2012; resumo em espanhol: http://www.klima-und-gerechtigkeit.de/fileadmin/upload/Misereor_Klimastudie_Kurzfassung_ES_Low-Res.pdf

Enquanto comunidades mundiais, as igrejas cristãs devem também promover uma Europa aberta em relação ao restante do mundo. O falecido papa João Paulo II escreveu, neste sentido, numa carta ao cardeal Miloslav Vlk em sua qualidade de presidente do Conselho das Conferências Episcopais Europeias: "A Europa não pode fechar-se sobre si mesma. Não pode nem deve desinteressar-se do resto do mundo; pelo contrário, deve ter plena consciência do fato de que outros países, outros continentes esperam dela iniciativas corajosas capazes de oferecer aos povos mais pobres os meios para seu desenvolvimento e sua organização social e para edificar um mundo mais justo e mais fraterno"³⁵.

8. A dimensão espiritual da nova evangelização

A diminuição do compromisso eclesial na Europa está em contraste com a crescente fome de espiritualidade, experiência espiritual e conhecimento da fé. O papa Bento XVI sublinha, no seu *motu proprio* para a instalação do Conselho para a Promoção da Nova Evangelização: "Para anunciar a palavra do Evangelho de modo fecundo é preciso em primeiro lugar uma profunda experiência de Deus". Para Walter Kasper, a nova evangelização é em primeira instância uma escola de oração³⁶. A teóloga pastoral vienense Regina Polak constata: "A saudade de aprofundamento pessoal da fé é gigantesca"³⁷.

Por isso, uma dimensão central da nova evangelização deve ser ajudar a pessoa a perceber a obra de Deus em sua vida e coração, e a compreendê-la. Neste ponto, a nova evangelização se encontra com a espiritualidade inaciana, especialmente com os Exercícios Espirituais. Recorde-se aqui a famosa frase de Karl Rahner: "O cristão do futuro será um místico, alguém que experimentou algo – ou não será mais"³⁸. De acordo com isso, segundo Rahner, a tarefa principal dos jesuítas, ao redor da qual se deve centrar o resto, será dar os Exercícios. Com isso ele quer dizer uma ajuda mistagógica para aceitar e experienciar o agir imediato de Deus na própria vida. George Augustin usou uma expressão característica para expressar de que se trata: "Falamos de Deus, mas a pergunta decisiva continua esta: Deus é para nós realidade viva ou mero referente de palavras, que não nos diz nada? Contamos realmente com o poder de Deus? Deus pode ser re-

³⁵ Cf. *Ecclesia in Europa*, n. 111.

³⁶ Cf. KASPER, Walter. *Neue Evangelisierung – eine pastorale, theologische und geistliche Herausforderung*. In: *Mission als Herausforderung* (ver nota 30), p. 35.

³⁷ POLAK, Regina. *Mission in Europa? Auftrag – Herausforderung – Risiko*. Innsbruck, 2012, p. 17.

³⁸ RAHNER, Karl. *Frömmigkeit früher und heute*. In: *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln, 1971, p. 22.

conhecido em nosso meio? Como conseguiremos, apesar de todas as falhas humanas, tornar experienciável e visível a presença de Deus na Igreja?"³⁹.

Todavia, Deus não se mostra somente no coração humano, mas também na realidade histórica. Partindo do axioma rahneriano da unidade de história mundana e história da salvação, Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino desenvolveram uma teologia histórica em cujo centro se encontram os sinais do tempo como sinais da presença e das intenções de Deus na história. Nos sinais do tempo, a história é praticamente entendida em sentido quase sacramental: nela e por ela, Deus pode mostrar sua presença e sua vontade. Porém, não todo sinal histórico é sinal do tempo. Precisa do discernimento e da interpretação. O critério mais importante para o discernimento dos sinais do tempo é indicado pela constituição pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II: eles devem ser interpretados "à luz do Evangelho" (GS 4). Assim, a Sagrada Escritura é o critério de verificação para discernir se um fenômeno histórico é um verdadeiro sinal do tempo. E, no sentido contrário, os sinais do tempo podem fazer aparecer dimensões e perspectivas novas na Bíblia.

No centro da teologia de Ignacio Ellacuría há a convicção de que a revelação divina se realiza na história e através da história. Com sua distinção entre o lugar e as fontes da revelação ele criou um paradigma hermenêutico para uma releitura das fontes da revelação em situações historicamente novas e, com isso, também para a nova evangelização. Deus pode dizer coisas novas na história, coisas que não se encontram nas Escrituras, nem nos dogmas eclesiais. Esse novo mostra-se nos sinais do tempo, que devem ser lidos e interpretados à luz da palavra de Deus. Entre os sinais do tempo e a palavra de Deus ocorre um diálogo hermenêutico pelo qual, de ambos os lados, coisas novas vêm à luz.

O pressuposto de tal compreensão dos sinais dos tempos é a unidade da história. Não há separação entre história do mundo e história da salvação. Essa interação de história do mundo e história da salvação tem um significado axiomático: "Os 'sinais do tempo' confirmam também essa necessária referência à história quando se deseja descobrir a presença histórica de Deus entre os homens; a percepção dos sinais do tempo é uma das mediações indispensáveis para entender e realizar a novidade da história da salvação"⁴⁰. Essa teologia dos sinais oferece pontos de apoio muito relevantes para uma hermenêutica da nova evangelização que esteja embasada na teologia fundamental.

³⁹ AUGUSTIN, George. *Wege zum Gelingen der Neuevangelisierung*. In: *Mission als Herausforderung* (ver nota 30), p. 146.

⁴⁰ ELLACURÍA, Ignacio. In: ELLACURÍA, Ignacio; ZENTENO, Arnaldo; ARROYO, Alberto. *Fe, justicia y opción por los oprimidos*. Bilbao: Brouwer, 1980, p. 24.

9. Chances da nova evangelização

Os valores do Evangelho continuam plenamente atuais também no mundo de hoje. O anterior arcebispo de Paris, Jean-Marie Lustiger (1926-2007), exclamou: "O cristianismo ainda está em sapatos de criança! Seu tempo está ainda a nossa frente!". Na nova evangelização encontramos chances para um aprofundamento e atualização da fé cristã.

O prólogo do evangelho de Lucas contém orientações importantes para uma nova evangelização bem-sucedida. O autor fala primeiro dos muitos que antes dele empreenderam "escrever a história dos fatos ocorridos entre nós" (Lc 1,1). Eles, por sua vez, basearam-se na tradição daqueles que desde o início foram testemunhas oculares e servidores da Palavra. Depois, ele comunica ao seu destinatário, o "caríssimo Teófilo", que também ele mesmo agora se decidiu a redigir um relato ordenado depois de ter investigado tudo desde as origens. A nova evangelização não precisa reinventar o Evangelho, mas pode construir sobre ele baseando-se no tesouro da tradição cristã na Escritura e no testemunho. É marcante o estilo respeitoso e dialogal com o qual o autor se dirige ao destinatário. Não é Lucas que quer convencê-lo de alguma coisa; ele mesmo tem de se convencer da confiabilidade do ensinamento em que ele está sendo introduzido. Essa é também a situação da nova evangelização: que as pessoas se convençam novamente da mensagem do Evangelho.

Klaus Krämer liga o estilo necessariamente dialógico da nova evangelização a um novo modelo de igreja, "que é dialógico porque ela não se apresenta como aquela que sabe tudo de antemão e tem resposta cabal para qualquer pergunta, mas como igreja que aprende, busca, tasteia; como igreja que no diálogo aprende a falar de modo novo daquilo que constitui seu destino e sua missão; que desenvolve na discussão com a realidade vital das pessoas de hoje a configuração e as formas da vida eclesial, tornando-se assim um lugar que não é fechado, mas convidativo, onde as pessoas que até há pouco não se sentiam pertencentes podem encontrar seu lugar próprio, percebendo agora que aí podem encontrar uma resposta sustentável para o que buscam e almejam"⁴¹.

Também a perícopes lucana da pregação de Jesus na sinagoga de sua cidade, Nazaré, contém indícios interessantes para a nova evangelização. Depois das tentações no deserto, Jesus volta à Galileia repleto do poder do Espírito e ensina com êxito nas sinagogas. O importante aqui é a força do Espírito, anunciada no início da citação de Isaías que Jesus lê na sinagoga: "O Espírito do senhor está sobre mim" (Lc 4,18). A unção se liga à missão

⁴¹ KRÄMER, Klaus. Impulse zur Neuevangelisierung aus einem dialogischen Verständnis von Mission. In: *Mission als Herausforderung* (ver nota 30), p. 183-184.

de levar a boa-nova aos pobres, de anunciar aos presos a libertação e aos cegos a luz dos olhos, de pôr em liberdade os oprimidos e de anunciar um ano da graça do Senhor. Evangelização é um acontecer que modifica o mundo. Evangelização e nova evangelização estão em íntima conexão com a opção pelos pobres.

Uma chance da nova evangelização consiste também nisto, que a fé cristã volta a ser uma verdadeira decisão pessoal. Assim, o cristianismo de tradição poderá transformar-se paulatinamente em cristianismo de decisão. Constata Regina Polak: "Religião e fé, hoje, já não são herança, mas resultado de livre escolha e de apropriação pessoal"⁴². Referindo-se a Michel de Certeau, ela pergunta: "A tão corriqueira fraqueza da fé, que é um espinho no olho de tantos bispos europeus, não poderá ser uma força genuinamente europeia?"⁴³. Uma fé pessoalmente apropriada é mais profunda, mais engajada. Gabriela Grunden confirma isso como condutora da orientação da fé em Munique: "A pergunta do ser cristão engajado é particularmente viva em pessoas que reencontraram de modo novo o caminho da fé"⁴⁴.

Se for verdade que podemos encontrar Deus em todas as coisas, então ele deve ser encontrável também numa Europa que deixa o cristianismo de obrigação eclesiástica para trás. Falando dialeticamente, isso pode ser uma presença na ausência. Pode provocar insegurança, sim, mas também a insegurança pode tornar-se uma chance. É o que expressou numa de suas frases mais profundas o então Superior geral dos Jesuitas, Pedro Arrupe: "Nunca estivemos tão perto do Senhor, porque nunca estivemos tão inseguros"⁴⁵. À primeira vista, essa conexão não parece consistente: como pode a insegurança significar maior proximidade de Cristo? Sua proximidade não liberta do medo e da insegurança? "Senhor, fica conosco, pois está anoitecendo", dizem os discípulos de Emaús ao estranho desconhecido no qual o Senhor está escondido.

Para compreender essa frase, importa considerar seu *Sitz im Leben*. Arrupe a pronunciou pela primeira vez num bairro pobre na América Latina. Dessa situação ele recorda o seguinte: "Nesse estado inseguro por causa das

⁴² POLAK, op. cit. (ver nota 37), p. 88.

⁴³ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁴ GRUNDEN, Gabriela (ver nota 23), p. 66-67. Gabriela Grunden deu-me também as seguintes sugestões: "Pessoas que hoje buscam acesso à fé cristã fazem isso por interesse espiritual e, especialmente, por consciência ética. É uma mudança nítida dos últimos anos: enquanto no passado se procurava formação espiritual (sentar, meditar etc.), hoje procura-se saber algo sobre o fundo das coisas, aprofundar o saber, para poder agir de acordo".

⁴⁵ Para o que segue, cf. MAIER Martin. *Pedro Arrupe – Zeuge und Prophet*. Würzburg, 2007, p. 89 ss; em espanhol: *Pedro Arrupe, testigo y profeta*. Santander: Sal Terrae, 2008, p. 101ss.

condições materiais, mas também por causa do desafio que se apresenta a quem crê, vivenciamos a presença do Senhor e vivenciamos uma segurança que Paulo, hoje, tornaria a chamar de loucura”.

A alusão a Paulo refere-se à I Carta aos Coríntios, onde o Apóstolo designa a mensagem da Cruz como loucura para os sábios deste mundo, mas poder de Deus para os que creem. “Nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus e loucura para os gregos” (1Cor 1,23). Paulo faz pouco caso aqui da extração social da comunidade cristã: “Vede, irmãos, a vossa vocação: não são muitos os sábios segundo a carne, nem muitos os poderosos, nem muitos os nobres que são chamados. Mas Deus escolheu as coisas loucas deste mundo para confundir as sábias; e Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes” (1,26-27). Que os cristãos vêm das camadas inferiores não é mero acaso; está ligado ao plano da salvação de Deus. “Deus escolheu as coisas vis deste mundo, e as desprezíveis, e as que não são, para aniquilar as que são” (1,28).

A teologia latino-americana da libertação reencontrou a chave da significação da pobreza na história salvífica cristã. Gustavo Gutiérrez introduziu na compreensão da pobreza uma distinção importante. Distingue entre a pobreza como carência e pobreza como infância espiritual. A pobreza que priva os pobres de seu sustento deve ser combatida e vencida. A pobreza enquanto experiência da própria miséria e da dependência em relação a Deus, ao contrário, é uma virtude espiritual. Mas entre ambas as formas de pobreza existe umnexo. A pobreza material tem mais possibilidade para conduzir à pobreza como infância espiritual. Neste sentido podem-se entender as bem-aventuranças e as censuras de Jesus: “Felizes vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus ... Ai de vós, os ricos, porque já não tendes consolação a esperar” (Lc 6,20.24).

Pedro Arrupe percebeu com sua incomparável sensibilidade que a questão da pobreza era a questão do destino da fé cristã. Daí se explica, para ele, que Inácio de Loyola dedicou tanta atenção às regras da pobreza na Companhia. Assim, a dialética entre a proximidade do Senhor e a insegurança reaparece num discurso de Arrupe para os jesuítas italianos sobre o estilo de vida. Ele cita, de uma carta de Inácio: “Para nós é um caminho seguro e obrigatório (para renovar sua Igreja universal) quando, em nosso caminho, procedemos tão despojados como possível, segundo o exemplo que ele por primeiro nos deu. E a pobreza nos prepara a viver o amor, pois a verdadeira pobreza torna alguém capaz de dar ao próximo não apenas o que ele tem, mas o que ele é”.

Aqui tocamos no fulcro da espiritualidade de Arrupe. A insegurança humana é condição para a experiência da segurança em Deus. Mas a pobreza também capacita alguém a “ser homem para os outros”, a não dar somente o que ele tem, mas a entregar o que ele é.

Arrupe sublinha que, para os cristãos, é indispensável a convicção da própria impotência. Esta se mostra na solidariedade com aqueles que não têm poder. Regina Polak desenvolve um pensamento semelhante em relação à Igreja, que hoje se torna sempre mais uma igreja frágil. Essa fragilidade, porém, pode tornar-se nova força: “A Igreja torna-se uma comunidade frágil, que recebe sua certeza da fé, da esperança e do amor. Isso não significa a rejeição das estruturas e institucionalizações, mas sua transformação nesse sentido”⁴⁶. A Igreja, no seu serviço, não deve ligar-se ao poder, mas andar no caminho de Jesus, o caminho do despojamento e da entrega. O poder perturba a credibilidade do testemunho. Credível é somente o testemunho do amor que chega a entregar a própria vida.

Martin Maier nasceu em 1960 em Messkirch. Em 1979 entrou na Companhia de Jesus. Estudou filosofia, teologia e música em Munich, Paris, Innsbruck e San Salvador. De 1995 a 2009 foi membro do conselho editorial de *Voces del Tiempo*, e de 1998 a 2009 editor chefe. Desde 2009 é reitor del Berchmanskollegs de Munich. Professor na Universidade Centroamericana de San Salvador e no Centre Sèvres de Paris. Suas principais publicações em espanhol: *Pedro Arrupe, testigo y profeta* (Santander 2008); *Oscar Romero – Mística y lucha por la justicia* (Barcelona 2005). Com Gianni La Bella (Ed.), *Pedro Arrupe – Generaloberer der Gesellschaft Jesu. Neue biographische Perspektiven* (Friburgo 2008).

Endereço: Kaulbachstr. 31a, D-80539 München (Alemanha).
martin.maier@jesuiten.org

⁴⁶ POLAK, Regina (ver nota 37), p. 89-90.